

XII  
CONGRESO DE  
ANTROPOLOGÍA

LUGARES  
TIEMPOS  
MEMORIAS

LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA  
EN EL SIGLO XXI



LEÓN, 6 - 9 SEPTIEMBRE 2011  
FAA.E.E.

[ENTRAR]

XII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA DE LA  
FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE  
ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO  
ESPAÑOL (F.A.A.E.E.)

[VOLVER]

“LUGARES, TIEMPOS, MEMORIAS.  
LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA  
EN EL SIGLO XXI”

▶ **COMITÉS** [ENTRAR]

▶ **SESIONES PLENARIAS** [ENTRAR]

▶ ***SIMPOSIA*** [ENTRAR]

▶ **MESA DE TRABAJO** [ENTRAR]

▶ **POSTERS** [ENTRAR]

▶ **CONVOCAN, ORGANIZAN, COLABORAN** [ENTRAR]



Asociación de Antropología  
de Castilla y León  
“Michael Kenny”



## **COMITÉS**

**[ENTRAR]**

**[VOLVER]**

**COMITÉ CIENTÍFICO**  
**XII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA DE LA F.A.A.E.E.**  
**LEÓN, 2011**

Junta Directiva de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

**-PRESIDENTE:**

Pedro Tomé Martín (Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny”)

**-VICEPRESIDENTA:**

Esther Fernández de Paz (ASANA, Asociación Andaluza de Antropología)

**-SECRETARIA:**

Carmen Diez Mintegui (ANKULEGI, Asociación Vasca de Antropología)

Vocales:

-Juana Ibañez Gambero (ICA, Institut Català d'Antropología)

-Beatriz Santamarina (Asociación Valenciana de Antropología)

-Nieves Herrero Pérez (AGANTRO, Asociación Galega de Antropoloxia)

-Alberto Galván Tudela (Asociación Canaria de Antropología)

**COMITÉ ORGANIZADOR**  
**XII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA DE LA F.A.A.E.E.**  
**LEÓN, 2011**

**PRESIDENTE DEL COMITÉ ORGANIZADOR DEL CONGRESO:**

-Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid).

**SECRETARÍA GENERAL:**

-Óscar Fernández Álvarez (Universidad de León)

**MIEMBROS:**

- José Luis Anta Félez (Universidad de Jaén)
- Benito Arnáiz Alonso (Junta de Castilla y León)
- Anthony Arnhold (Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny”)
- Stanley Brandes (University of California. Berkeley)
- Concepción Casado Lobato (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid)
- María Cátedra Tomás (Universidad Complutense de Madrid)
- María José Devillard (Universidad Complutense de Madrid)
- Joaquín Díaz (Fundación-Centro Etnográfico. Diputación de Valladolid)
- Ángel Díaz de Rada (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)
- Andrés Fábregas Puig (Universidad Intelectual de Chiapas, México)
- Ignacio Fernández de Mata (Universidad de Burgos)
- Carlos Giménez Romero (Universidad Autónoma de Madrid)
- María Concepción Gómez Rodríguez (Universidad de León)
- José Luis González Arpide (Universidad de León)
- Mónica Ibáñez Angulo (Universidad de Burgos)
- José Luis Izquieta Etulain (Universidad de Valladolid)
- Ubaldo Martínez Veiga (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)
- José Luis Mingote Calderón (Mueso del Traje. Madrid)
- José Ignacio Monteagudo Romero (Asociación Etnográfica Bajo Duero)
- Lourdes Moro Gutiérrez (Universidad de Salamanca)
- Juan José Prat Ferrer (EI Universidad, Segovia)
- M<sup>a</sup> Àngels Roque i Alonso (Institut Europeu de la Mediterrània, Barcelona)
- Xaquín Rodríguez Campos (Universidad de Santiago de Compostela)
- Raúl Sánchez Molina (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)
- Liliana Suárez Navaz (Universidad Autónoma de Madrid)
- Susan Tax Freeman (University of Chicago, Illinois, USA)
- Pedro Tomé Martín (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid)
- Txema Uribe Oyarbide (Universidad Pública de Navarra)
- M<sup>a</sup> Ángeles Valencia García (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Ávila)
- Honorio Velasco Maillo (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)
- Dámaso Javier Vicente Blanco (Universidad de Valladolid)
- María Isabel Casas Cortés (Universidad de Carolina del Norte)
- Yamila Mahmud Santos (Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny”)
- William Kavanagh (Universidad CEU San Pablo, Madrid)



# ▶ **SESIONES PLENARIAS**

**[ENTRAR]**

**[VOLVER]**





## SESIONES PLENARIAS

### ÍNDICE

#### **PRESENTACIÓN**

Pedro Tomé

#### **INTRODUCCIÓN. LOS RETOS DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA ACTUALIDAD**

Luis Díaz Viana y Óscar Fernández Álvarez

#### **EVOCACIÓN. APORTACIONES DE MICHAEL KENNY AL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA**

Lucy M. Cohen

#### ***PÓRTICO***

#### **EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN ESPAÑA**

Stanley Brandes

#### **RECURSOS Y TEMÁTICA PARA EL TRABAJO DE CAMPO EN ESPAÑA, 1962-1990**

Susan Tax de Freeman

#### **REFLEXIONES DE UN PIONERO**

Joseph Aceves

#### ***LUGARES***

#### **LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA EN EL SIGLO XXI**

Óscar Fernández Álvarez

#### **DOS PAÍSES, TRES DÉCADAS: REFLEXIONES SOBRE MI TRABAJO DE CAMPO EN ESPAÑA Y PORTUGAL**

William Kavanagh

#### **LAS DOS CARAS DEL MUTUALISMO: TEMAS CONTEMPORÁNEOS EN LA ANTROPOLOGÍA**

João de Pina-Cabral

#### **EL ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DEL RACISMO EN ESPAÑA**

Ubaldo Martínez Veiga

#### ***TIEMPOS***

#### **LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN ESPAÑA**

Pedro Tomé

**HACIA UNA NUEVA ETAPA DE PRÁCTICA PROFESIONAL EN ANTROPOLOGÍA. RETOS Y PROPUESTAS**  
Carlos Giménez Romero

**ANTROPOLOGÍA E “INTERÉS PÚBLICO”**  
María Valdés Gázquez

**LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL CONTEXTO LABORAL ACTUAL**  
Carmen Díez Mintegui

**LA PRÁCTICA ES FUENTE DE DIVERSIDAD PARA UN DEBATE SOBRE PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN 2011**  
Ángel Díaz de Rada

***MEMORIAS***

**LUGARES DE MEMORIA Y OLVIDO**  
Honorio M. Velasco

**LOS QUE NO TIENEN LUGAR**  
María Cátedra

**DE ESTOS QUE NO OS OLVIDAN**  
Ruth Behar

**ANTROPOLOGÍA Y MEMORIA: EL CASO DE MÉXICO**  
Andrés Fábregas Puig

**DEMEDIADOS Y DESAJUSTICIADOS. LOS CONFLICTOS DE LA MEMORIA COMO ANTESALA DE LA REPARACIÓN Y LA JUSTICIA**  
Ignacio Fernández de Mata

**ESTÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA MEMORIA**  
Jesús Martín-Barbero

***TIEMPOS, MEMORIAS, LUGARES***

**MITOS DEL PASADO, SUEÑOS DEL MAÑANA: LOS COMBATES DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL FUTURO**  
Luis Díaz Viana

## PRESENTACIÓN

Pedro Tomé  
CCHS-CSIC

Presidente de la Junta Directiva de la F.A.A.E.E.

En el otoño de 1974, un año después de que tuviese lugar en Sevilla la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, y cuando aún faltaban nueve para que se creara la Comunidad Autónoma de Castilla y León, el Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense de Madrid organizó en la ciudad de Segovia la *Segunda Reunión de Antropólogos Españoles*. Era, por tanto, la primera vez que un foro de y sobre la antropología que concernía a todos los profesionales del Estado tenía lugar en Castilla y León, comunidad autónoma en la que se celebrará el duodécimo congreso convocado por la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

Desde esa fecha, la situación de la disciplina ha mudado tanto en el conjunto de España que algunos de los compromisos adoptados en aquellos primeros encuentros se han visto ampliamente rebasados mientras otros han quedado obsoletos. Los grados en antropología social y cultural crecen por todo el país, si bien con ritmos muy diferentes; los museos con contenidos etnográficos se han multiplicado de tal forma que la denominación ha terminado englobando toda suerte de heterogéneas colecciones; las jornadas, cursos, congresos y publicaciones se suceden tan vertiginosamente que “estar al día” es ya difícil tarea. Y ello, por mucho que las cada vez más complejas redes socioprofesionales contribuyan a una cierta cercanía virtual de quienes se interesan en la antropología.

Constatar que a la reunión sevillana de 1973 acudieron un centenar escaso de profesionales para discutir sobre cinco esferas diferenciadas aunque conexas –arqueología, etnohistoria, antropología social y etnología, antropología física y antropología aplicada– mientras ahora algunas universidades licencian cada año un número mayor de titulados y en pocos años, cuando los grados se consoliden, se graduarán en torno a seiscientas personas por año en el conjunto del Estado, no es indicar un mero cambio cuantitativo. Más bien, esta revelación apunta hacia una transformación cualitativa de la disciplina tan amplia que, a pesar de las evidentes continuidades, y de que en algunos lugares del Estado los cambios hayan sido menores, permiten hablar de una situación totalmente diferente en el conjunto del mismo.

Algunas de estas transformaciones se podían atisbar ya con más claridad cuando en 1987, en el seno del IV Congreso de Antropología celebrado en Alicante (ya se habían celebrado con antelación los de Barcelona en 1977, Madrid en 1981 y San Sebastián en 1984), se decidió la creación de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (F.A.A.E.E.) que sería inscrita en el correspondiente registro del hoy Ministerio del Interior en 1989. Sin embargo, aunque desde entonces los Congresos de Antropología del Estado Español se hayan sucedido regularmente cada tres años, identificándose con el nombre de la ciudad en que han tenido lugar –Granada, Tenerife, Zaragoza, Santiago de Compostela, Barcelona, Sevilla y San Sebastián–, tanto la Federación de Asociaciones como los propios congresos han adolecido de una cierta inmovilidad. Ciertamente que los temas de discusión han ido cambiando al mismo ritmo que las preocupaciones de quienes en ellos participan; cierto igualmente que ha habido cambios en el asociacionismo derivados, en parte, de la desaparición, sustitución, quiebra o creación de las asociaciones

que configuran la F.A.A.E.E. Pero, ni la estructura de ésta, por más que haya pasado por fases de decaimiento y otras de cierto protagonismo en función de determinados intereses y necesidades, ni la de los congresos, han cambiado significativamente.

En ese sentido, el duodécimo Congreso de Antropología, que treinta y siete años después de la reunión segoviana volverá a Castilla y León para desarrollarse en septiembre de 2011 en la ciudad de León, habrá de convertirse ineludiblemente en gozne que articule la evolución que en los próximos años tendrá lugar en el asociacionismo antropológico si quiere seguir dando respuesta a las demandas y necesidades de quienes de él precisan. Y ello, porque si hasta ahora la mayor parte de las asociaciones que tiene la antropología social y cultural como eje de sus actividades han sido formalmente, y a todos los efectos, asociaciones culturales, en un futuro no muy lejano convivirán éstas y las específicamente profesionales. Algunas de éstas nacerán de aquellas, otras aparecerán *ex novo* y otras más podrán disociarse manteniendo ambos *status*. Pero, en cualquier caso, estas transformaciones, junto a otras que aún desconocemos, obligarán a plantearse en qué medida las estructuras organizativas, con independencia de que condicionen o no la práctica profesional, pueden o deben seguir vinculándose a territorios administrativamente delimitados. Y ello, por más que muchos de estos sean “lugares de sentido”. Ahora bien, que quienes practican una disciplina que ha sido pionera en los análisis acerca de la globalización y sus inherentes procesos de desmaterialización territorial y (re)-localización reflexionen sobre las estructuras territoriales y temáticas de las asociaciones que los acogen, no debiera ser, en principio, ni novedoso ni traumático. Y tal, porque no se plantea de antemano ninguna posición pues todas podrían incorporar variables dosis de legitimidad. Más bien, de lo que se trata es de realizar una reflexión sobre cómo dar respuesta adecuada a unos cambios que se presentan como neutras e inapelables exigencias profesionales emanadas de instancias transnacionales, como si nada tuvieran que ver con las exigencias económicas de eso que se ha dado en llamar “los mercados”.

Los redactores de los primeros estatutos de que se dotó la F.A.A.E.E., aprobados en Alicante el 24 de abril de 1987, consideraron necesario que los esfuerzos de la misma debieran dirigirse prioritariamente a lograr la “institucionalización y difusión de la antropología” y el “fomento de la investigación antropológica” (art. 3 a y b). Aunque todavía queda camino por recorrer en esas direcciones, es indudable lo mucho que se ha avanzado desde entonces en las mismas. Tal vez por ello, doce años después, el 21 de septiembre de 1999, en Santiago de Compostela, sin alterar en nada la naturaleza jurídica de la F.A.A.E.E., se modificaron sus fines de tal modo que la prioridad se trasladó al “fomento de las relaciones y la comunicación entre las asociaciones miembro” y a “promover la consolidación y desarrollo de las asociaciones miembros y favorecer la creación de asociaciones en aquellas Comunidades Autónomas donde no existan y se den condiciones para ello” (art. 3 a y b). Desde entonces han transcurrido también doce años y la trasposición de directivas europeas para favorecer lo que llaman mecanismos de desregularización, paradójicamente muy regulados, nos obliga a debatir sobre los efectos directos que estas normas tendrán en la práctica profesional. Pero, por lo mismo, ha llegado también el momento de plantearse si el modelo asociativo al que antropólogos y antropólogas hemos recurrido en los últimos años sigue siendo, tal cual, válido, si precisa de ajustes técnicos o de una radical transformación. En ese sentido, al margen de que las decisiones que se adopten en las Asambleas de la F.A.A.E.E. que tendrán lugar durante el Congreso de León tengan un mayor o menor calado, lo cierto es que, en lo que atañe a las asociaciones de antropología del Estado Español, habrá un antes y un después. Aunque sólo sea porque un Congreso

que pretende repensar antropológicamente los tiempos y los lugares así como su relación con las múltiples memorias, se convierte, quiéralo o no, en marco propicio para discutir acerca del sentido mismo de la antropología en la sociedad contemporánea y de los modos de ejercerla. Es decir, si los congresos que han precedido al que aquí se presenta han manifestado más allá de toda duda que la transformación del objeto en la antropología impone continuamente a quien la practica una constante revisión de métodos y enfoques, explorar si algunos de los instrumentos de los que nos hemos dotado para fomentar relaciones entre los mismos y, con ello, propiciar una mejor comprensión de la disciplina y la sociedad misma, cual es el caso de las asociaciones, dejará de ser un desiderátum para convertirse en imperativo.

Por otra parte, no está demás señalar que este congreso pretende mostrar las miradas a los retos que la antropología ibérica se plantea en el siglo presente teniendo muy presente que la multiplicidad de memorias, y los modos en que se accede a ellas, se han convertido no sólo en eje fundamenta de numerosas indagaciones antropológicas sino en motivo de enconada discusión social. Por lo mismo, conviene recordar, aunque sea a vuela pluma, que la organización del mismo ha sido llevada a cabo por una asociación que lleva en su nombre el de uno de los primeros antropólogos que abordó en el territorio del Estado la importancia de la emigración y, con ella, las sincronías del cambio social y la permanencia: Michael Kenny. Aunque desde comienzos de los años sesenta del siglo pasado tanto profesionales de la antropología de diferentes lugares del Estado Español como de allende sus fronteras han realizado sus investigaciones en la actual Comunidad Autónoma de Castilla y León, la institucionalización de la antropología sigue siendo una de las tareas pendientes de dicha comunidad autónoma. Ciertamente ésta cuenta con un Museo Etnográfico dependiente del la Consejería de Cultura y Turismo del gobierno regional, que pretende abarcar la pluralidad cultural de las diferentes regiones que integran la comunidad autónoma, así como otros muchos de carácter local. Pero, a pesar de ser la Comunidad Autónoma más extensa de España, ninguna de sus universidades –cuatro públicas y otras tantas privadas– ha impartido hasta la fecha la licenciatura de antropología social y cultural. No obstante lo cual, no falta quién, de cuando en vez, atribuya a Fray Bernardino de Sahagún, originario de una localidad leonesa muy próxima a la que tiene el congreso por sede, el nacimiento de la disciplina o, cuando menos, lo proclame el principal predecesor de la misma. Justamente por tal motivo debe ponderarse el gran esfuerzo realizado por la Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny”, con el firme apoyo de la Universidad de León, para realizar el XII Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E. en una comunidad autónoma que cuenta con 2.247 municipios –de los que sólo quince, incluidas las nueve capitales de provincia, superan los 20.000 habitantes y de los que más de 1.900 no llegan a los mil–.

Creada en 1989 en la ciudad de Valladolid, y miembro de la F.A.A.E.E desde 1993, la Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny” adoptó tal nombre como forma de recordar y rendir homenaje a la memoria de uno de los primeros antropólogos que hizo trabajo de campo, en el sentido contemporáneo del término, no sólo en España sino precisamente en un pequeño pueblo de Castilla y León. Un antropólogo que, aún salvando las distancias de tiempos y conceptos, practicó una etnografía incipientemente multisituada en lo rural y lo urbano, en un pequeño pueblo soriano y en una parroquia urbana madrileña. Como tal, Michael Kenny fue uno de los primeros antropólogos que se acercó a aquello que las metáforas de la movilidad muestran y ocultan simultáneamente. Justamente uno de los retos que el duodécimo congreso de la F.A.A.E.E. se plantea.

La ciudad de León, capital de la provincia homónima, nacida antes de nuestra era en el seno del Imperio Romano, una de las más dinámicas de la Comunidad Autónoma, en la que confluyen paralelamente el vértigo urbano y el sosiego relativo de las ciudades históricas, resulta un marco apropiado para reflexionar sobre las ambiciones que la antropología ibérica se plantea actualmente. Justamente por ello, cuando la Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny” propuso a la Junta Directiva de la F.A.A.E.E. que su duodécimo congreso pudiera celebrarse en dicha ciudad, ésta de modo unánime decidió apoyar tal decisión. Sin duda, la misma fue un acierto del que disfrutarán numerosos apasionados por la antropología.

Ávila, abril de 2011

## INTRODUCCIÓN

### LOS RETOS DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA ACTUALIDAD

Luis Díaz Viana  
CCHS-CSIC

Presidente de la Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny” y  
del Comité Organizador del XII Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E.

Óscar Fernández Álvarez  
Universidad de León  
Secretario del Comité Organizador del  
XII Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E.

La transformación del objeto en antropología ha impuesto a sus practicantes una constante revisión de métodos y enfoques durante el siglo XX. Como ya han señalado algunos autores, los antropólogos han sido “los últimos en acceder al medio urbano en lo que se ha llamado la tercera revolución en antropología” (Cátedra, 1997). Según esta perspectiva, tres habrían sido las principales “revoluciones” que se produjeron durante ese periodo de tiempo en la disciplina y las tres tienen que ver con una transformación del objeto de estudio que se habría visto desplazado de los primitivos a los campesinos y de éstos a los ciudadanos; es decir, de los grupos exóticos o “salvajes de fuera” a los campesinos o “salvajes de dentro” y de ellos a los “ciudadanos” *como nosotros*.

El último estadio, del que la antropología ya ha empezado a dar cuenta, y que quizá sea la “cuarta revolución” en nuestra disciplina, es el que tiene que ver con la “deslocalización” o “traslocalización” de los saberes, pues ya éstos no pueden ser estudiados sólo en relación con comunidades o territorios concretos. Las nuevas tecnologías han generado la transmisión de información y conocimientos más allá de los niveles clásicos o convencionales de comunicación. Y es un fenómeno bastante general la pérdida o, al menos, la transformación “del sentido de lugar” (Appadurai, 1996). Pero esos nuevos espacios en que se comparte ahora la cultura generan, a su vez, una nueva documentación que puede –y debe– ser también estudiada.

Todo ello nos sitúa ante los retos de la “desterritorialización” y la “movilidad” en el momento presente, cuando numerosos grupos de personas viven en un lugar pero trabajan en otro, migran a otros países para poder trabajar o regresan en busca de nuevas formas de subsistencia a los lugares de los que partieron, poniendo a prueba la experiencia atesorada en otras localidades y oficios. Todo ello, al no ser propiamente un fenómeno nuevo, quizá debiera hacernos reflexionar sobre la transcendencia de la movilidad en el devenir humano. Pues la vida de los humanos en la actualidad tiene más que ver, muchas veces, con una existencia nómada –vista hasta hace poco como cosa sólo ancestral y arcaica– que con el modelo –más próximo en el tiempo y asociado a la “civilización”– de los agricultores sedentarios. A los retos que plantea la comprensión de esa movilidad, a menudo vertiginosa, los antropólogos han respondido con la revisión de los modos tradicionales de hacer etnografía y la construcción de estrategias nuevas, como la llamada “etnografía multisituada” o “multilocalizada” (Marcus, 2001), o abogando –abiertamente– por una “antropología de la movilidad” (Augé, 2007).

Ello exige –también– poner a prueba tanto los planteamientos teóricos y metodológicos propios de lo que se ha venido denominando “estudio de comunidad” –y que se ha aplicado principalmente sobre comunidades rurales– como los supuestos y metodologías empleados en la llamada “antropología urbana”, pues de las dos convenciones de “rural” y “urbano” participan los fenómenos que ahora se pretende estudiar. Sin olvidar tampoco las recientes aproximaciones al estudio de la cultura popular (García Canclini, 1989) y “conocimiento local” (Geertz, 1994) en contacto con la globalización. Y todo esto tiene consecuencias profundas para nuestra comprensión de la cultura. Por ejemplo, ¿cómo concebir la etnografía más allá de los lugares y culturas limitados espacialmente? ¿O cómo desentrañar la relación y dependencia entre los niveles local y global, así como su plasmación en el proceso conocido como “glocalización”? (Robertson, 1995). Hoy, quizá más que nunca, puede decirse que “las culturas no son muros y se caen teóricamente las fronteras” (García, 2001); que las líneas que diferencian el “lugar etnográfico” y el “no lugar” (Augé, 1998) no resultan en muchos casos tan nítidas como, sobre el papel, pudiera parecer. Y menos aún en las comunidades “deslocalizadas” donde los paradigmas de ciudad/campo, urbano/rural, local/global aparecen envueltos en un complejo proceso de transformación que tiende, irremisiblemente, a desdibujar sus aparentes características. En paralelo, puede apreciarse que la propia antropología, en cuanto a disciplina que pretende estudiar esos procesos, da –con frecuencia– la impresión de cuestionar y reificar sus contornos en la medida que el objeto de estudio se complica y amplía. La solución –probablemente– no esté en rechazar como objeto los procesos y comunidades que ofrecen más dificultades, sino –por el contrario– en encararlos a partir de la realidad de casos concretos que pongan en tela de juicio los viejos paradigmas, averiguando así, mediante su estudio, hasta dónde puede llegar la antropología con sus métodos en el análisis de los casos problemáticos. Y aceptando, en suma, el desafío de comprobar qué es lo que puede aportar esta disciplina científica respecto a (o en colaboración con) otras, desde ese enfoque holístico que, al menos, en sus planteamientos, siempre le ha debido caracterizar.

En este devenir, la antropología sigue indagando más que nada sobre la memoria. Pues los antropólogos nos hemos –finalmente– percatado de que, quizá sin saberlo, siempre habíamos estado trabajando, de algún modo, sobre ella. De hecho, la antropología, que no es ni historia ni filosofía sólo, pero que tiene mucho de ambas, indaga –muy especialmente– sobre la memoria. En sus contenidos y en sus métodos. Su objeto es lo humano y el ser humano es un animal hecho de memoria. Esta memoria, tanto individual como colectiva, le proporciona consciencia de sí mismo, conocimientos heredados de otros e identidad. En su metodología, por otra parte, el etnógrafo se caracteriza por investigar sobre un tema o –quizá mejor– un problema, desde aquello que las gentes de su grupo de estudio le cuentan. Y contar es acordarse; acordarse tanto como olvidar.

El trabajo antropológico consiste en buscar un punto medio entre la abstracción y la casuística, entre la descripción de un caso, la comparación de éste con otros y la interpretación general que puede hacerse de la relación entre lo particular y universal en las culturas. Llamamos a estas fases etnografía, etnología y antropología. Y, de la primera a la última, uno de los desafíos fundamentales que el antropólogo tiene es cómo afrontar la descripción, la comparación y la interpretación de lo que ve o escucha sin excluirse ni hacerse omnipresente del todo.

La antropología necesita un estilo de aproximación también equidistante entre el discurso teórico y esa realidad de la que surge su reflexión. Los antropólogos no somos, desde luego,



“los titulares de la memoria”, ni siquiera sus garantes, pero sí tenemos el mismo derecho –o más– que los profesionales de otras disciplinas a ocuparnos de ella y a reivindicar una larga trayectoria de estudios al respecto.

Nuestra tradición nos avala y nuestro “conocimiento experto” en el estudio de la transmisión de la memoria de algún modo nos asiste, pues posiblemente, nada tiene que ver más con la memoria que el hecho de contar, uno de nuestros temas de investigación preferidos. Y contar el tiempo, medirlo, no está necesariamente al margen de contarlo en un sentido narrativo, de narrarlo. De hecho, el tiempo se ha medido, de acuerdo con los pueblos y las épocas, de distintas formas que tenían una base tanto física o natural, los ciclos del sol y la luna, por ejemplo, como cultural, así las mitologías de las diversas civilizaciones.

Puede decirse que medir el tiempo es también contarlo, y no sólo desde una perspectiva matemática, o –mejor– que el cómo se mide depende de cómo se cuenta: es decir, de las narraciones con que se lo percibe. En síntesis, que toda forma de medir el tiempo responde a una concepción del mundo. Y es muy posible que en una misma sociedad coexistan diversas maneras de concebirlo. En todo caso, del tiempo y del pasado no nos podemos escapar como colectividad. Sí que deberíamos protegernos, con bastante frecuencia, de los “abusos de la memoria” y, por supuesto, del consumo masivo de la nostalgia que, hoy, se nos impone a cada paso. Ya que sin contar el tiempo, sin contar el mundo, perderíamos toda referencia de lo que somos. Lo que se transmite colectivamente es, en muchas ocasiones, ya conocido por esa misma colectividad; e incluso puede responder a distintos tiempos de memoria.

Pero los antropólogos hemos creído durante mucho tiempo que tratábamos con lugares, con territorios, que eran éstos los que determinaban esa variedad de formas en la cultura que todos los humanos compartimos. Y quizá con lo que tratábamos, sobre todo, era con diferentes nociones de tiempo. Pues es más que plausible que, en origen, las diferencias culturales puedan deberse a la diversidad geográfica, pero luego son esas diferencias locales las que viajan o son llevadas a otros lugares en forma –precisamente– de cultura. Sin embargo, los registros del pasado, la manera en que consignamos las narrativas del tiempo han tendido a homologarse en los últimos años: así, en casi todos los lugares del planeta, la oralidad, que es la forma primaria en que nos comunicamos, se registra ya de forma escrita o tecnificada. Paradójicamente, también los medios tecnificados mediante los cuales el etnógrafo fijaba el instante han pasado a ser material de archivo, documento histórico. La visión sincrónica de las cosas termina siendo como una diacronía a plazos y la etnografía acaba convirtiéndose en una especie de “historia por entregas”.

Pero, gracias en parte a la antropología, a la postre sabemos que no constituye el “tiempo histórico” nuestra única visión del tiempo: estamos acostumbrados desde la época de los griegos a combinarla con el “tiempo mítico y ritual” sin mayores problemas. Dicho de otra manera, podemos aventurar que el “tiempo histórico” es el territorio de la historia y el “tiempo mítico” el de la antropología. No se trata de que los antropólogos neguemos la historia ni que prescindamos de ella, pero la llamada etnohistoria tiene bastante más que ver con la historia que con la etnografía, pues no ha de confundirse la pequeña o modesta historia de las gentes corrientes y de la vida cotidiana del pasado con la etnografía en sí, ya que ésta debe hacerse mediante la interacción con lo que una comunidad recuerda en el presente. Es lo que cada grupo decide recordar u olvidar, esa selección de recuerdos, nuestra materia de estudio más relevante. De modo que la antropología también nos ha enseñado que el tiempo no sólo puede ser distinto por cómo se concibe, sino –mucho más todavía– por cómo se registra. No sólo por cómo se cuenta, sino también por cómo se

escucha. Narrar y oír forman nuestra memoria colectiva. Sin lo uno y sin lo otro apenas valdría la pena recordar.

Tal es el panorama de retos de la antropología hoy, el de una serie de transformaciones seguramente irreversibles que tienen que ver con la noción de lugares, tiempos y memorias. Y tal el desafío que planteamos como punto de arranque y debate en el XII Congreso de Antropología: los nuevos paisajes humanos susceptibles de investigarse actualmente, y que han empezado a ser descritos y explorados ya, entre otros –y desde distintas perspectivas–, por autores antes citados como Appadurai (1996) o García Canclini (1989). Sabiendo que investigar en este sentido, sobre dichos problemas y en esos inéditos marcos socioculturales, ha de implicar un ejercicio de indagación nuevo a través de la memoria o memorias, repensar antropológicamente los tiempos o el tiempo, y descubrir –con una nueva mirada que los distinga– espacios y lugares.

### 1. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis. University of Minnesota Press.

AUGÉ, Marc (1998) *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.

AUGÉ, Marc (2007) *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona. Gedisa.

CÁTEDRA, María (1997) *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*. Barcelona. Ariel.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D. F. Grijalbo.

GARCÍA, José Luis (2001) “Las fronteras administrativas y sociales: su influencia epistemológica en la antropología”. En CÁTEDRA M. (ed.). *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*. Madrid. La Catarata, pp. 21-36.

GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona. Paidós.

MARCUS, George E. (2001) “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, 11 (22), pp. 111-127.

ROBERTSON, R. (1995) “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”. En FEATHERSTONE M., LASH S. y ROBERTSON R. (ed.). *Global Modernities*. Londres. Sage.

**EVOCACIÓN**  
**APORTACIONES DE MICHAEL KENNY**  
**AL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA**

Lucy M. Cohen  
Departamento de Antropología  
The Catholic University of America  
Washington D.C.

Este trabajo trata de algunas aportaciones de Michael Kenny al desarrollo de la antropología en España. Es un gran honor para mí la invitación de los miembros organizadores del Congreso F.A.A.E.E. para participar en la presentación de aspectos de la investigación de Michael Kenny, antiguo profesor y colega en The Catholic University of America, Washington D.C.

Michael Kenny fue educado en la tradición de sus profesores de antropología social británica, fundamentalmente por J. Pitt-Rivers y E.E. Evans-Pritchard. Su publicación más conocida, *A Spanish Tapestry, Town and Country in Castile* (1961-1962), profundiza nuestra visión etnográfica de España. Sus investigaciones construyeron también a la comprensión de los principales lugares de colonización de emigrantes españoles y refugiados en Cuba y México.

Sin duda, el uso de los conceptos emigración, inmigración y remigración, identificados como el ciclo migratorio de esos grupos de españoles sirven, en el día de hoy, como la matriz por la cual comprendemos las dinámicas que ayudan a mantener la etnicidad.

Para Michael Kenny, el concepto de etnicidad de un grupo de inmigrantes era situacional. Consideró que la etnicidad era fundamental para comprender los estereotipos que los inmigrantes retenían, así como los cambios que ocurrían en el extranjero.

El análisis de Kenny sobre la estratificación entre los inmigrantes presenta varios problemas sobre el fenómeno etnicidad y clase social que son importantes. En varias de sus obras llega a la conclusión de que las asociaciones españolas son principalmente un producto de las colonias en el extranjero.

Hoy en día, los antropólogos que trabajan en España y en ultramar encuentran una variedad de patrones culturales y sociales. El primer enfoque de Michael Kenny en su estudio de antropología social en España y entre refugiados españoles e inmigrantes ha sido transformado con la presencia de poblaciones en proceso de cambio.

Cuando reflexionamos sobre las contribuciones de Kenny a la teoría y sus aplicaciones tenemos oportunidades para ampliar sus trabajos así como el de antiguos colaboradores británicos, españoles, mejicanos, norteamericanos y de otros países. Su preocupación sobre la metodología en antropología, por ejemplo, que es un tema que se ha pasado bastante por alto, merecería más estudio.

Para terminar, quiero agradecer a Pedro Tomé Martín, Óscar Fernández y Eusebio Raúl Sánchez Molina por su interés e invitación a este Congreso.



# *PÓRTICO*



## EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN ESPAÑA

Stanley Brandes  
Universidad de California, Berkeley

*Dedico esta conferencia al recuerdo de mi querido amigo y colega José Antonio Fernández de Rota y Monter, fallecido el 6 de agosto de 2010.*

Para empezar, querría dar las gracias a los colegas que me han elegido para presentar la conferencia inaugural de este congreso. Me emociona profundamente estar aquí con vosotros, más de cuarenta años después de haber pisado tierra española (concretamente en Irún) por primera vez. Siendo, como soy, extranjero, desempeñar este papel en el congreso es un honor excepcional, un reconocimiento a una vida dedicada en gran parte al estudio, al análisis y a la enseñanza de las cuestiones relacionadas con el Estado español. Si habláramos en términos de estructura social, cabría decir que este país no ha sido para mí ni un pariente ni un vecino. Es verdad que hace años, en el aeropuerto de Barcelona, un agente insistió en que yo tenía ascendencia vasca. Resulta que el señor había confundido mi apellido con el del político Juan María Bandrés, del Partido Nacionalista Vasco. Lo siento, pero no tengo antepasados españoles. Además, a pesar de vivir en California, a unos diez mil kilómetros de aquí, el hecho de que España no sea como un vecino no se debe simplemente a una cuestión de lejanía. España no ha sido para mí ni un vecino ni un pariente por el simple motivo de que uno no elige ni a parientes ni a vecinos. Se eligen las amistades. Para mí, este territorio ha sido y siempre será un gran amigo, un amigo escogido libremente entre una infinidad de posibilidades.

No me detengo a explicaros las múltiples razones por las que tomé esa decisión tan crucial en la vida. Las explicaciones se detallan en un artículo titulado “España como objeto de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España” (Brandes, 1991a). En cambio, sí quiero hacer constar que mi larga experiencia realizando estudios en la Península Ibérica me ha enseñado que, como ocurre con los investigadores de cualquier disciplina, los antropólogos somos casi prisioneros de los tiempos en que vivimos y trabajamos. Si esperamos liberar la antropología del futuro de las cadenas ideológicas que nos han encarcelado, debemos reconocer este hecho clave.

Utilizo las metáforas “prisioneros” y “cárceles” no solo para describir una condición general, sino también para hacer referencia a una época específica de la historia de la antropología social en España: la época franquista, en la que prisioneros y cárceles desempeñaron un papel tan fundamental como triste en este país. A la vez, según mi interpretación de la historia de nuestra disciplina, en España la antropología social moderna nace durante la dictadura. Por eso, hoy se me ocurre plantear la pregunta: ¿es el nacimiento de la antropología social durante el franquismo una mera casualidad? ¿Podría ser que la ideología y la política fascistas fomentaran hasta cierto punto los estudios antropológicos? Ocurrió lo contrario, por cierto, en el Cono Sur de América. Durante las dictaduras militares de Argentina y Chile se impuso una represión feroz sobre las ciencias sociales en general, lo que incluyó la antropología social. En Italia, durante la época de Mussolini, la antropología social no logró ocupar un lugar comparable al que este campo de estudio tuvo en España y nunca ha logrado ocuparlo. De la dictadura alemana ni hablemos. Solo en la Península Ibérica, tanto en España como en Portugal, la antropología social, tal

como entendemos la disciplina hoy en día, adquiere su mayor fuerza durante un periodo fascista.

Varios investigadores españoles me han contado que “todo llega a España, solo que llega cincuenta años después”. Vamos a detenernos un momento para averiguar si esta frase, que siempre he oído pronunciada medio en serio, medio en broma, podría aplicarse al caso de la antropología social en España. Sin duda, otros campos de estudio y planteamientos teóricos llegaron tarde aquí. Por ejemplo, Encarnación Aguilar Criado afirma que tanto el krausismo como el darwinismo, “tímidamente comenzaba[n] a introducirse en España con evidente retraso con respecto a Europa” (1990: 25). En el caso de la antropología, no cabe duda de que esta disciplina, como campo de estudio, ha existido en España, como en toda la Península Ibérica, desde finales del siglo XIX (Duro dos Santos, 2005; Ortiz García, 1996). Ciertamente es que lo que se podría considerar antropología en aquellos tiempos era en buena medida lo que antaño se denominaba antropología física, precursora de la actual antropología biológica. Ni la antropología social ni la antropología cultural se llamaban así siquiera. Con referencia al primer tercio del siglo XX en España, Carmen Ortega (1996: 127) concluye que:

[...] con todos los condicionantes que supone el escaso desarrollo, en general, de las ciencias en España, la antropología biológica llega a encontrar un lugar académico respetable, capaz de producir una formación profesional especializada y un lugar, por pequeño que sea, para la investigación científica, y que este despegue se consolida ya en los años cuarenta. En contraste, la etnología, y todavía más el folclore, no consigue producir un proyecto de estudios independiente de otras materias [...].

24

En general, hasta los años treinta, lo que se llama ahora antropología sociocultural ocupaba, tanto dentro como fuera de la academia, un lugar marginal.

Y es que en aquella época nuestra disciplina era en el fondo una variante de las ciencias naturales. En sus comienzos, la antropología tenía una doble meta: primero, descubrir disparidades prehistóricas, lingüísticas, físicas y (a menor escala) sociales de la humanidad y, segundo, explicar los orígenes de esas diferencias. En la búsqueda de los orígenes nacen los estrechos vínculos existentes entre las subdisciplinas antropológicas y la unidad de la antropología como un todo. La obra de Franz Boas, padre simbólico de la antropología norteamericana, representó el auge de este movimiento académico y constituyó un ejemplo paradigmático del mismo. Nadie, ni en su propio país ni en Europa, logró acumular, como hizo él, un cuerpo de publicaciones repartido de un modo tan homogéneo entre todas las subdisciplinas de la antropología. En Estados Unidos, la herencia de Boas es una antropología que, desde el punto de vista administrativo, une todas las subdisciplinas dentro de una sola facultad. Tal como observaba y documentaba José Antonio Fernández de Rota (ms. inédito), esta unidad entre subdisciplinas ha perdurado hasta nuestros días, más allá de los lazos temáticos que antiguamente las conectaban. Fernández de Rota fue testigo de la fragilidad actual de la unión de las subdisciplinas y del alto riesgo —en algunos casos materializado— de que las facultades de antropología se escindieran en distintas facciones (*ibíd.*).

Solo en Portugal, y por una serie de razones que no se repiten en ningún otro lugar de la Península Ibérica, el desarrollo de la antropología en Coímbra se acerca al de Estados Unidos (Duro dos Santos, 2005). Desde finales del siglo XIX, Coímbra ha tenido una



escuela de antropología que incorpora varias ramas de nuestra disciplina, organizadas en torno a los estudios evolucionistas. La norma general, sobre todo en las universidades españolas, ha sido la separación tanto intelectual como administrativa de la antropología social o cultural, por un lado, y las investigaciones arqueológicas, lingüísticas y biológicas, por el otro. La antropología social, propiamente dicha, nace y florece en España durante la dictadura. Y los motivos históricos que explican este hecho van mucho más allá de la supuesta tardanza en la llegada a España de las modas sociales, artísticas o, en este caso, académicas.

Antes de la Guerra Civil, lo más aproximado a la antropología social o cultural que existía en España era el estudio del folclore. En aquella época y desde sus comienzos a mediados del siglo XIX, el estudio del folclore español se caracterizaba en todas partes –tanto en Europa como en América– por ciertos elementos de contenido y método. En primer lugar, los folcloristas organizaban sus investigaciones en torno a determinados géneros (*genres*), tales como refranes, acertijos, arquitectura popular, cuentos populares, canciones populares, habla popular, trajes y joyería populares, fiestas locales y múltiples rasgos culturales de este tipo. Metodológicamente, los folcloristas, en España y dondequiera, practicaban una clase de trabajo de campo que podemos calificar como “light”: hacían viajes relativamente cortos y de poca duración para observar y entrevistar a los labradores y a otra gente del campo. Pensaban que era allí, en los pueblos, donde supuestamente residían las formas más antiguas y puras de la nación. El objeto principal del estudio de los folcloristas era ese: buscar lo que era distinto en cada provincia, cada comarca, cada pueblo o cada grupo étnico para poder encontrar, al final, el origen, el alma y la identidad autóctona de cada uno de ellos. En palabras de Luis Díaz Viana (2010: 49), “los folcloristas románticos de toda Europa habían mirado hacia atrás encontrándose con unos campesinos que –para ellos– encarnaban las esencias de un pueblo inalterable e inalterado”.

En España, la antropología social se deriva en algunos aspectos claves del estudio del folclore (Aguilar Criado, 1990). Los folcloristas, procedentes en general de la burguesía y de otros grupos privilegiados, buscaban material entre los sectores más pobres de la sociedad, entre los campesinos y el proletariado. A diferencia de la mayoría de los académicos e intelectuales de su tiempo, los folcloristas se tomaban en serio ciertos elementos de la cultura popular. Lejos de minusvalorarlos, mostraban un aprecio enorme no solo por la cultura de la gente humilde, sino por la misma gente. Hasta cierto punto, entonces, sus investigaciones dieron prestigio y respetabilidad al estudio del folclore. Las detalladísimas descripciones de arados y carros de madera y las larguísimas listas de refranes se podían interpretar originariamente como formas de sabiduría rústica, de astucia popular. Más tarde, como señala Encarnación Aguilar (p. 322), hasta los antropólogos marxistas pudieron apreciar el campo del folclore por referirse “a las creaciones generalmente orales de los sectores dependientes y subalternos de la sociedad”. Además, los folcloristas de antes de la guerra basaban sus estudios en grupos geográficamente definidos –pueblos, comarcas, provincias, regiones, comunidades con otro dialecto–. Generalmente, los estudios realizados entre los grupos urbanos o las élites no se calificaban como folclore. Todos estos elementos –el enfoque centrado en la población rural de recursos limitados, el uso de métodos clásicos de observación directa, la selección de grupos geográficamente definidos– junto con otro componente, el estudio de la propia sociedad del investigador, eran rasgos comunes que el campo del folclore compartía con la antropología social española. Por estas razones, es probable que hasta cierto punto la antropología social española

fuera heredera del campo del folclore después de la guerra (Aguilar Criado, 1990; Alcina Franch, 1984).

Sin embargo, los folcloristas de entonces no pueden considerarse en ningún caso antropólogos sociales modernos. Después de la guerra, un momento decisivo en el desarrollo de la antropología social en el Estado español, existía una diferencia abismal entre lo que se consideraba antropología y los llamados estudios folclorísticos. Se suponía, por ejemplo, que los antropólogos tenían formación superior, con estudios universitarios. Sin un doctorado —en antropología o en una disciplina próxima— era casi imposible llamarse o ser llamado antropólogo. En cambio, los denominados folcloristas podían o no ser doctores. Maestros de colegio, historiadores locales, abogados, señoritos eruditos que disponían de tiempo libre, todos ellos recopilaban coplas, refranes y otras curiosidades procedentes de los lugares en que residían. Y los publicaban. Motivados muchas veces por un sentimiento de orgullo hacia sus pueblos de origen, sus esfuerzos aportaron en varios casos un valor histórico y cultural a nuestro conocimiento. Por supuesto, había primeros intentos, obras que esbozaban cuestiones metodológicas, sobre todo de la antropología social. Me refiero, por ejemplo, al volumen *Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España* de Luis Hoyos y Sainz y Teleforo de Aranzadi (1917) y a *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya* (1917) de T. Carreras i Artau, dos obras publicadas en 1917. Sin embargo, estos trabajos no dejaron la huella que tal vez merecían (Aguilar Criado, 1990). Existían impedimentos intelectuales, institucionales y políticos que ahogaron durante largo tiempo la influencia de estas obras y la de algunas otras (*ibíd.*). Su momento no había llegado.

La antropología social moderna, tal como la entendemos ahora y tal como la practicamos y enseñamos, llega a España con fuerza, armada de su propio cuerpo de literatura y métodos de estudio, durante la dictadura de Francisco Franco. No es casual que la muy útil y completísima bibliografía de “literatura antropológica en España” compilada por Joan Prat y publicada en 1999 incluya obras editadas a partir 1954 y no antes de esa fecha. Para explicar el nacimiento de la antropología social durante el franquismo, quizá sea aconsejable situar nuestro campo dentro del contexto general de la ciencia en aquella época. Un libro muy valioso titulado *Ciencia y fascismos: la ciencia española de posguerra* desmiente la idea predominante de que la ciencia muere después de la Guerra Civil. Sus coordinadores, Amparo Gómez y Antonio Francisco Canales, explican: “Este periodo, uno de los más oscuros de nuestra historia, ha sido considerado como una etapa estéril y poco relevante de la ciencia y la tecnología española, en la que la producción científico-técnica era escasa y en la que apenas puede encontrarse algo de interés” (2009: 9). La experiencia real es la contraria, sostienen Amparo Gómez y Antonio Francisco Canales:

“En los primeros años del franquismo se puso en marcha la nueva institucionalización y organización de la ciencia y la tecnología, mientras se destruía el tejido institucional, académico y científico de la República. Al mismo tiempo, se elaboraron los grandes trazos de la primera política científica del régimen, en cuyo corazón se situaba la pretensión nacionalcatólica de que la ciencia española se guiase por nuevos y altos valores espirituales, frente al materialismo y empirismo dominantes en la ciencia anterior. Todo esto determinó una etapa de convulsiones, encendidos discursos anticientíficos (en los que ciencia y religión volvían a reencontrarse, al menos retóricamente, después de siglos de alejamiento) y de defensa de una nueva ciencia para una nueva España” (*ibíd.*: 9-10).

Los capítulos de *Ciencia y fascismos* tratan, sobre todo, de las ciencias naturales, no de las ciencias humanas o sociales. Sin embargo, el desarrollo académico de nuestra disciplina comparte la experiencia de la ciencia en general durante la dictadura, y esto requiere una explicación.

La tesis que propongo no es que la antropología social moderna nazca en España como consecuencia de la dictadura o que el régimen franquista haya desempeñado un papel activo en promover o fomentar nuestra disciplina. Gracias a las obras de Luis Díaz (2007) y Carmen Ortiz (1996), sabemos bien que esto sí ocurrió en el campo del folclore, una disciplina que el Estado puso abiertamente al servicio de la dictadura. En cambio, la postura del Estado con respecto a la antropología social fue más sutil y matizada. Por un lado, en aquellos años nació una antropología social que de ninguna manera amenazaba al régimen. Por otro, esta nueva disciplina, tanto en sus principios ideológicos como en sus objetos de estudio, coincidía en muchos aspectos con el programa fascista español.

Lamento tener que reconocerlo, dado que hasta cierto punto yo fui parte del proceso. Los trabajos de campo más largos e intensos que he llevado a cabo en España –los de Becedas (Ávila) (Brandes, 1975) y Cazorla (Jaén) (Brandes, 1991)– fueron realizados durante el régimen franquista. Yo formaba parte de una ola de antropólogos ingleses y norteamericanos que entraron en España trayendo a estas tierras las metas y los métodos que entonces destacaban en nuestra disciplina. Llegamos a España en una época que Encarnación Aguilar, Ana Melis y Carles Feixa, en su resumen crítico de la antropología en España, denominaron “*anthropology in Spain without Spanish anthropologists*” [La antropología en España sin antropólogos españoles] (1997: 171). Nuestros antecesores –Carmelo Lisón, Claudi Esteva y Juan Alcina– habían regresado del extranjero a sus respectivas tierras tras estudiar antropología en Inglaterra y en México (una antropología que era en realidad una réplica de la antropología norteamericana, dados los estrechos vínculos que unían entonces a los antropólogos de los dos países). Quizás fuera excesivo tacharnos de “colonialistas”, como nos consideró en otro tiempo algún autor (e.g., Isidoro Moreno, 1986), pero sí es verdad que los modelos antropológicos que aterrizaron con nosotros no entrañaban riesgo alguno para el régimen franquista.

Lo que más impresiona de la antropología social anterior a la guerra, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, es su interés por grupos étnico-lingüísticos ubicados cada uno en su territorio. Los primeros antropólogos ingleses (o los de la escuela inglesa) se centraron en los pueblos prealfabetizados, tratados en los estudios como aislados en sus respectivas tierras. Los de las Islas Trobriand de Bronislaw Malinowski, los maoríes de Raymond Firth, los nuer de E.E. Evans-Pritchard, los bamba de Audrey Richards, los tonga de Elizabeth Colson, etc. Y otros muchos investigadores asociaron el grupo estudiado a un territorio concreto. La relación existente entre la tierra y la cultura constituía un *leitmotiv* destacado en casi todos sus trabajos etnográficos. En Estados Unidos, los antropólogos también solían centrarse en estudios de grupos de territorios bien definidos. Las obras etnográficas de Franz Boas sobre los esquimales y los kwakiutl; las de Alfred Kroeber sobre los indígenas mojave, yurok y karok; las de Margaret Mead sobre la gente de Samoa y las de Ruth Benedict sobre los pueblos del suroeste de Estados Unidos dan una idea de este marco teórico. En la antropología social, basada en una tradición de trabajo de campo y en la idea de diferentes culturas separadas entre sí sobre todo por distintos idiomas, siempre había un vínculo estrecho entre grupo, cultura y territorio. Junto con el vínculo entre territorio y cultura, existía en las obras antropológicas un aire de descubrimiento, la meta

de comunicar a gentes civilizadas las distintas historias de pueblos que no contaban con documentación escrita. El antropólogo ejercía de portavoz de sus informantes.

En general, la Península Ibérica carecía durante el siglo XX de las condiciones sociales que se daban en otros lugares en aquella época. Los estadounidenses teníamos a nuestros indígenas, los ingleses y los franceses a los súbditos de sus respectivos imperios. Con la salvedad de los gitanos, una etnia que carecía de territorio propio, los pueblos portugueses y españoles se componían de grupos definitivamente asociados con territorios distintos, grupos cuyas respectivas identidades se derivaban en gran medida de sus lugares de origen. Y de acuerdo con la tradición antropológica norteamericana, fueron los grupos étnicos minoritarios los que se convirtieron en sujetos de las primeras etnografías modernas. Me refiero por ejemplo a los llamados pueblos malditos, como los vaqueiros de Alzada, estudiados por María Cátedra (1989), y los maragatos, investigados por Ana Melis (1987, 1989). Grupos como estos, de población relativamente reducida e íntimamente ligados a territorios concretos, estuvieron entre los primeros objetos de estudio en España. Estos grupos eran socialmente equivalentes en su tiempo a los indígenas estadounidenses: es decir, marginados, discriminados, pobres, de culturas diferenciadas de las demás culturas peninsulares.

En Estados Unidos, la identidad étnica viene definida sobre todo por el origen nacional o, en algunos casos, por la afiliación religiosa. En cambio, en el Estado español, la identidad se deriva –no al cien por cien pero sí en gran parte– del lugar de origen. Uno es castellano, gallego, asturiano o catalán porque nace y crece en un lugar determinado y habla el idioma de ese lugar. En los tiempos de Franco, las grandes regiones se llamaban Antiguos Reinos, un término que prestaba el peso de los siglos a lo que era, en realidad, un arreglo geopolítico aplicado en un momento determinado de la historia. El régimen franquista fomentaba el interés por la diversidad étnica, una diversidad interpretada oficialmente como parte de la herencia cultural del Estado como un todo. La diversidad étnica no implicaba diversidad religiosa. Todos los ciudadanos españoles eran, por lo menos en teoría, católicos creyentes y practicantes. Tampoco florecía el interés por explicar las marcadas desigualdades económicas entre una región y otra. En cambio, el régimen subrayaba la diversidad cultural, lo que para ellos representaba historia, tradición, continuidad con un pasado glorioso, una manifestación de armonía y estabilidad social. Además, esa diversidad servía a los intereses políticos e ideológicos del régimen. Al Estado le interesaba dividir el pueblo por territorios, es decir, verticalmente, y no en sectores horizontales basados en criterios de clase social. La diversidad étnica distraía de los conflictos de clase. Fomentaba en cada individuo la identificación con un territorio, no con los ciudadanos de su mismo estatus económico.

Los territorios que alimentaban la identidad de cualquier individuo también abarcaban unidades relativamente pequeñas: comarcas, parroquias, pueblos. El territorio más destacado en este sentido era, y quizás sigue siendo, el pueblo de origen. Uno se considera hijo o hija del pueblo en el que ha nacido. Nacer en un determinado lugar era casi equivalente a nacer miembro de alguna raza, un estatus dado, no adquirido. El sociocentrismo de los pueblos, como lo denominaba Caro Baroja (1954) –es decir, la fidelidad total al pueblo natal– conducía a conflictos y a relaciones competitivas entre comunidades vecinas. Probablemente fue Julio Caro quien más desarrolló este tema (Castilla Urbano, 1998), aunque Julián Pitt-Rivers, en un análisis sobre el reflejo de esas relaciones en refranes y costumbres de noviazgo, fue quien presentó el tema al mundo anglosajón (1954: 9-11).

El llamado sociocentrismo contribuía a disminuir en la gente el sentido de la identidad basado en el tipo de trabajo, el prestigio social y otras condiciones económicas. Precisamente en los denominados años del hambre, a principios de la década de 1950, Julián Pitt-Rivers vivió en Grazalema. Como bien sabemos, Pitt-Rivers subrayó la importancia de los vínculos sociales y políticos basados en el territorio. Construye una especie de muñeca rusa integrada por múltiples niveles de identidad, con unas identidades más intensas que otras. Los vecinos de Grazalema sentían una identidad más firme y robusta derivada del hecho de ser hijos de su pueblo. A mucha distancia de eso se hallaba su identidad como ciudadanos de un determinado partido judicial y más allá aún su identidad como andaluces. Finalmente, y con mucha menos intensidad afectiva, se sentían españoles. Lo importante de todo esto es que, a pesar de que algunas de sus páginas están dedicadas a los señoritos, *Un pueblo de la sierra* ofrece poca información sobre asuntos de clase social. El principio organizador de este libro es el concepto de territorio. Dada la importancia de *Un pueblo de la sierra* en la historia de la antropología española, junto con su gran calidad y su enorme influencia académica, el análisis etnográfico preferido en el Estado español durante varias décadas siguió siendo un análisis de territorios específicos: comunidades, comarcas, autonomías, grupos definidos por una cultura que se podía encontrar entre gente que vivía en sitios concretos. Los modelos antropológicos de aquella época –entre ellos, la equivalencia entre territorio y cultura– encajaban a la perfección con la ideología fascista. El régimen franquista dividía los grupos de ciudadanos según su territorio y no su clase. Salvo contadas excepciones (Lisón Tolosana, 1966; Moreno Navarro, 1972), los antropólogos tampoco mostraron interés por las cuestiones de clase. En este sentido, la antropología social de la época no podía ser ningún estorbo para el régimen.

El proyecto académico del franquismo es algo que, gracias a algunas publicaciones claves (Huertas y Ortiz, 1998; Gómez Rodríguez y Canales Serrano, 2009) y a la ventaja que nos da la perspectiva histórica, entendemos relativamente bien. En un artículo particularmente relevante, Antonio Francisco Canales (2009) analiza la política científica de Franco al principio de la posguerra. El autor describe la derrota de la estructura científica que existía durante la República y la fundación de órganos académicos nuevos, entre ellos el CSIC. “El CSIC –afirma el autor– “era mucho más que un órgano impulsor de la investigación aplicada; era el embrión de la nueva ciencia española. Una ciencia que había de abandonar los valores científicos tradicionales y pasar a regirse por un nuevo objetivo: la superación de la oposición entre fe y razón [...] una nueva forma de conocimiento definida por su sumisión a Dios” (2009: 120-121). Un componente importante de este proyecto, y una clave estratégica de la línea fascista, era la creación de nuevas revistas. Cuenta Canales (*ibid.*): “El CSIC desarrolló desde el primer momento una ambiciosa política de publicaciones. En 1940 editaba nada menos que 22 revistas, de las cuales solo existían 7 con anterioridad a la guerra; en 1942 este número se había duplicado hasta alcanzar las 42 y en 1945 se había elevado a 55 [...]. A través de las revistas –continúa el autor– el CSIC controlaba uno de los elementos claves en la configuración de las comunidades científicas”.

A nadie sorprenderá que entre esas publicaciones se encontrara la sólida y respetada *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, fundada en 1944. Aunque la *RDTP* no fue creada precisamente como un órgano de la antropología o la etnología, llegó a serlo en pocos años. Es significativo también que la publicación de esta revista haya perdurado casi setenta años sin interrupción. El primer tomo, que abarca los años 1944-1945, nos da una idea perfecta de cómo en aquella época se combinaba la política, por un lado, con es-

tudios de las llamadas tradiciones populares, por el otro. Las primeras páginas contienen tres índices (por autor, por materia y por geografía). La siguiente, que precede al texto de los artículos, es una sola lámina, en concreto un retrato de Franco. Dice el pie de la foto: “A.S.E. el Jefe del Estado D. Francisco Franco, Caudillo de España.—Generalísimo de los Ejércitos nacionales.—Alto Patrono de la cultura hispana”. La última denominación transmite la idea implícita de que el régimen aprueba el contenido del tomo y de que esta revista cumple en general los requisitos del franquismo tanto política como culturalmente. Los artículos de este tomo fueron escritos por algunos autores que hoy en día siguen siendo bastante conocidos y respetados en su campo: Julio Caro Baroja, Luis de Hoyos Sainz, Nieves de Hoyos Sancho, Fermín Bouza-Brey o Arcadio Larrea Palacín. Hay muchos otros que yo, al menos, desconozco. Lo más significativo es su contenido. En el índice geográfico los artículos figuran de acuerdo con el Antiguo Reino en el que fueron ubicados, en el siguiente orden: Galicia, Asturias, Vascongadas, León, Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Extremadura, Aragón, Andalucía, Valencia y Murcia, Cataluña y Baleares. No existe ni un solo artículo que trate de culturas y pueblos del extranjero.

Queda claro que esta revista formaba parte de un proyecto nacional y existía para definir y construir una idea de la nación. En el índice de materias encontramos tres artículos, de los 36 incluidos, que tratan sobre asuntos teóricos y metodológicos. A esta categoría pertenece el primer artículo del tomo, titulado “Tradición popular o folklore” y escrito por Vicente García de Diego, una exploración francamente interesante de la relación existente entre varios campos de estudio: folclore, tradición popular, etnografía y etnología. Las demás materias abarcan una enorme variedad de temas: dialectología, literatura, vida sobrenatural, religión, indumentaria, fiestas, costumbres familiares y sociales, juegos y construcción de casas. Hay un solo artículo clasificado bajo la categoría “Agricultura”. No trata de productos agrícolas, de maneras de trabajar la tierra o del reparto de terrenos, y mucho menos de las condiciones que causaban la escasez de alimentos de aquellos años. Lejos de eso, se ocupa de los cencerros en su magnífica variedad geográfica.

La gran mayoría de los artículos publicados en el primer tomo de la *RDTP* hacen referencia a lugares, ya sean pequeños o grandes: “El toro de San Marcos”, “Visión médica de algunos refranes y dichos populares madrileños”, “La indumentaria lagarteña”, “El baile de las gitanillas de Hajar (Teruel)”, “Medicina popular gallega”, “Juegos infantiles de Extremadura”, “El tema del abandono por senectud en el folklore gallego-portugués”, “Notas de la lengua de Segovia”, etc. Resulta llamativo que el énfasis en las distintas manifestaciones de la cultura popular, el folclore o lo que sea, se organice en esos artículos con respecto a distintos lugares. En el primer tomo de la *RDTP*, las gentes y las culturas ibéricas se dividen en regiones, pueblos, capitales y provincias, en fin, en clases de territorio. Este patrón es un reflejo claro de los principios antropológicos de la época. Tomar grupos definidos territorialmente como base etnográfica era un programa que coincidía con la línea fascista. Tanto los franquistas como los antropólogos seguían un programa que era en realidad un rescate de lo que la gente de un solo lugar compartía culturalmente, lo que heredaron del pasado y transmitieron de igual forma a sus hijos.

Además, los temas abordados por los autores de este primer número de la *RDTP* eran en su totalidad políticamente inocentes. Se incluyen ensayos sobre las gorras, los hórreos, el noviazgo y las maneras locales de hablar. No se cuestiona, ni mucho menos se pone en peligro, el régimen fascista. A la vez, los temas de investigación evitan cualquier análisis de cambios o conflictos políticosociales. Evocan continuidades con el pasado y el mantenimiento de las tradiciones antiguas. Despiertan sentimientos nostálgicos. Crean en los

lectores un aprecio por la tierra natal. Casi un tercio del material de ese tomo trata sobre creencias, fiestas y celebraciones religiosas, de gran importancia durante la dictadura. No sorprende que Luis Calvo Calvo, en un artículo publicado en 2002, concluya: “La primera etapa [1944-1978, antes de que Julio Caro Baroja asumiera la dirección de la revista] de la *RDTP* estuvo marcada por una determinada concepción etnográfica-dialectológica, basada en unos modelos acrílicos de la realidad estudiada” (Calvo Calvo, 2002: 41). El estudio de las llamadas tradiciones populares servía, a propósito o no, para avanzar en los fines políticosociales del régimen. En palabras de Luis Calvo (2002: 37): “El hecho de que hasta la década de los setenta se publicasen por lo general cuatro cuadernos [de la *RDTP*] anuales, lo que exige un esfuerzo y una dedicación considerables, es una muestra de la importancia que tuvieron las humanidades en el contexto intelectual y científico español de las primeras décadas de la postguerra y, más en concreto, del CSIC; esta situación [...] respondió a la circunstancia política y cultural del país en las primeras épocas de la postguerra, donde la religión y la reivindicación del papel histórico de España eran fundamentales”.

Durante los años en los que la antropología moderna llegó y empezó a crecer en España, floreció lo que se dio en llamar Coros y Danzas, una entidad politicocultural dedicada a la supervivencia de la música regional. Lo explica bien Estrella Casero en su libro *La España que bailó con Franco* (2000): “Coros y Danzas era una organización que pertenecía a la Sección Femenina [...]. Tenía como meta la recuperación de cantos y bailes tradicionales españoles. Esta meta encajaba perfectamente con los fines de la Sección Femenina, que buscaba la exaltación del pasado, recuperando tradiciones que, desde el punto de vista fascista, implicaban recuperar también partes del antiguo pasado glorioso de España”. El agudo análisis de la autora subraya que las implicaciones políticas de un proyecto se derivan no solo de su contenido sino también de aquello que falta en él. Continúa: “Pero, en hacer esta recuperación, se eliminaba toda la espontaneidad y participación que contienen los cantos y bailes tradicionales: a pesar de ser recuperadas, no incorporaban todas aquellas expresiones satíricas, cínicas, o indecorosas, que con humor y una cierta amargura, denunciaban una sociedad injusta, o una mala situación política” (*ibíd.*).

La Sección Femenina luchaba con una paradoja difícil de resolver. Por un lado, alababa las tradiciones locales, provinciales y regionales. Por el otro, buscaba la manera más adecuada de hacer país, de construir un Estado unido, homogéneo y sólido. Habla Pilar Primo de Rivera, jefa de la Sección Femenina: “Cuando los catalanes sepan cantar las canciones de Castilla; cuando en Castilla conozcan también las sardanas y sepan que se toca el chistu, [...] cuando las canciones de Galicia se conozcan en Levante; cuando se unan cincuenta o sesenta mil voces para cantar una misma canción, entonces sí que habremos conseguido la unidad entre los hombres y entre las tierras de España” (citada en Casero, 2000: 46). Para Pilar Primo de Rivera, la música popular resultaba ser una metáfora del territorio español como un todo. Continúa su discurso: “Y lo que pasa con la música, pasa también con el campo, con la tierra: la tierra que nos da el pan y el aceite, el vino y la miel. España físicamente estaría incompleta si se compusiera solamente del Norte o del Mediodía. Pero son incompletos también los españoles que solo se apegan a un pedazo de tierra”.

Dentro de esa meta principal de unir al país, Pilar Primo de Rivera insistía en conservar la autenticidad cultural en las representaciones ofrecidas por el grupo Coros y Danzas. En sus instrucciones a la agrupación, afirma que “La Falange tiene que aspirar cada vez a una mayor perfección y, por tanto, nuestra labor folclórica la orientéis desde ahora,

además de como se viene haciendo, en el sentido de arraigar las canciones y las danzas en su propio ambiente, o sea en el pueblo. Danzas que se deben presentar: ante todo será absolutamente obligatorio que las danzas pertenezcan a la provincia que presenta el grupo (excepto Marruecos). Las Instructoras de Música deberían tener cuidado de que los Grupos que se les asignen aprendan el repertorio típico y característico de su respectiva provincia o región, siguiendo las reglas que las Instructoras han recibido en los Cursos de Música” (citada en Casero, 2000: 84). Entre estas reglas, figuraba una prohibición a las instructoras de enseñar el folclore de un territorio, ya se tratase de un pueblo o de una provincia, que no fuera el suyo. Una instructora necesitaba un permiso especial si quería desviarse de esta regla. Es decir, el Estado ejercía el control sobre las participantes de la agrupación de Coros y Danzas de la Sección Femenina, tal y como lo ejercía sobre las publicaciones del CSIC.

La ideología fascista que enfatizaba la organización de la sociedad de acuerdo con unidades territoriales se repetía en las imágenes fotográficas de la época. En este sentido fue especialmente fecunda la obra de José Ortiz-Echagüe, falangista, ingeniero militar, piloto e importante fotógrafo. Entre 1933 y 1956, editó y reeditó cuatro tomos enormes. En opinión de Daniel Masclat, crítico francés de fotografía, “Durante más de cincuenta años, Ortiz-Echagüe ha sido el fotógrafo español y el fotógrafo de España” (citado en Ortiz-Echagüe, 2005: 1). Los mismos títulos de los tomos indican claramente una línea política. En 1933, *España, tipos y trajes*; en 1939, *España, pueblos y paisajes*; en 1943, *España mística*; y en 1956, *España, castillos y alcázares*. Estos libros alcanzaron ventas de más de un cuarto de millón de ejemplares. Cuando los ojeé en los años sesenta, me inspiraron con su belleza y su exotismo.

Aunque *España, tipos y trajes* se publicó inicialmente durante la República, llegó a reeditarse once veces, todas durante el franquismo. Contiene más de 250 láminas, casi todas ellas retratos de individuos, posando y vestidos en limpios, arreglados y magníficos trajes típicos. Hay también algunas fotos de pequeños grupos de vecinos que representan papeles estereotipados: por ejemplo, Rioja-Danzantes de Anguiano, Navarra-Danzantes de Ochogavía, Castilla-Coplas en Lagartera, Castilla-Las Múndidas de San Pedro Manrique, Salamanca-Baile en la Armuña, Baile catalán, etc. Los pies de foto demuestran sobre todo el tema de la etnicidad ligada al territorio. Destacan los nombres de los entonces Antiguos Reinos, de provincias, pueblos, comarcas (por ejemplo, la Maragatería) y rasgos topográficos, como la Huerta de Murcia o la Montaña de Santander. En la edición de 1963, hay solo tres láminas que no hacen alusión a lugares y se titulan simplemente *torero* o *toreros*. *España mística* es un tomo enorme lleno de fotografías del mundo católico. Incluye catedrales, ermitas y claustros, monjes y penitentes, procesiones y fiestas religiosas, pasos y pasiones. En este libro no destacan nombres de lugares, sino de oficios, escenas y edificios sagrados, todos ellos pertenecientes a lo que une a España, es decir, la religión católica.

*España, castillos y alcázares* es una colección también numerosa de monumentos, edificios y otras estructuras, tanto históricos como contemporáneos, del mundo militar del país. Está diseñado para mostrar la grandeza, la fuerza y la antigüedad del territorio español. Para terminar, *España, pueblos y paisajes* se presenta al lector como un estudio fotográfico sin meta obvia. Este libro grueso se puede interpretar más bien como una bella guía turística que recorre ciudades y pueblos de todo el Estado español, muchos de ellos sobradamente conocidos y otros no tanto. Sin embargo, este tomo de Ortiz-Echagüe,



como los demás, muestra paisajes y pueblos que encajan a la perfección con los ideales fascistas. Son en su totalidad ordenados, armoniosos y limpios, y están poblados por personajes tranquilos, centrados y sin sentimientos negativos o agresivos. Todos parecen estar a gusto con sus respectivas vidas, sus oficios y sus lugares de residencia. El mundo de Ortiz-Echagüe ofrece una imagen precisa de la descripción que los vecinos de Beceadas (Ávila) me hicieron de su pueblo cuando llegué allí por primera vez en 1969: “Aquí nadie se mete con nadie”. Dado la presencia de un cuartel de Guardia Civil en el pueblo, deberían haber dicho: “Aquí nadie se atreve a meterse con nadie”.

A pesar de las imágenes estereotipadas de lugares que dominaban la cultura popular durante el franquismo, existían a la vez desviaciones de los modelos políticamente deseables en la época. *¡Bienvenido, Mister Marshall!*, la más famosa de las películas satíricas de Luis García Berlanga, juega con los estereotipos de la manera más jocosa que quepa imaginar. Como recordaréis, *¡Bienvenido, Mister Marshall!*, trata sobre un pueblo castellano que espera la llegada de los americanos. Los vecinos lo ven como una buena oportunidad de obtener ayuda económica a través del Plan Marshall. Discuten entre ellos las posibles estrategias. Suman sus fuerzas para invertir un montón de dinero y de tiempo con el fin de impresionar a los visitantes ricos. La idea colectiva es convertir su pueblo sobrio, monótono y algo triste en un pueblo andaluz extravagante, colorido y alegre. Decoran las calles, se visten con trajes de gitana, aprenden a bailar flamenco. Los vecinos procuran cumplir con todos los requisitos de un pueblo andaluz estereotipado. Al final, los americanos pasan de largo por el pueblo sin darse cuenta de ninguno de los preparativos. La farsa montada por el pueblo resulta un fracaso total. *¡Bienvenido, Mister Marshall!* es una sátira de primera clase. Sin embargo, igual que muchas representaciones que se pueden apreciar durante el carnaval y otras fiestas, esta película refuerza los estereotipos de varios grupos étnico-regionales: primero el de los americanos, ricos, mal informados, mal educados y pocos sensibles; segundo, el de los castellanos, austeros y aburridos en comparación con sus paisanos, y, tercero, el de los andaluces, que se pasan en todos los sentidos.

Lo que tienen en común los estudios folclóricos, las investigaciones antropológicas y las imágenes fotográficas de la época no es solamente la idea de unas culturas estrechamente ligadas a determinados territorios. Es importante señalar también que todos ellos se centran en medios rurales, en la gente del campo. Dado que los autores y los artistas buscaban culturas autóctonas, no contaminadas, era de suponer que las culturas regionales más típicas se encontrarían en los pueblos. Esta idea, una expresión del neo-romanticismo, no era sino una restauración intelectual de la escuela alemana del siglo anterior. Como señaló Caro Baroja (1963), era también una herencia de creencias que datan de la antigüedad, que presentan la ciudad como lugar de desorden, corrupción, poca estabilidad y cultura mezclada e indefinida, y el campo como un entorno armonioso, noble, socialmente coherente y estable y culturalmente puro. A lo largo de los siglos, investigadores de todo tipo han buscado los ejemplos más paradigmáticos de la cultura, así como los orígenes de las culturas, en los pueblos y no en las ciudades.

Da la casualidad de que, a finales de los años cuarenta, con una sola frase publicada por Alfred Kroeber (1948) en su manual *Antropología* se iniciaron los estudios antropológicos del campesinado. Pocos años después de esta publicación, para ser considerado un auténtico antropólogo no tenía que pasar largas estancias entre tribus africanas o isleños del Pacífico, entre pueblos sin escritura o con un pasado no reflejado en documentación

alguna. Empezaron a considerarse válidos los estudios de las comunidades agrícolas de todo tipo que integraban los sectores rurales de las grandes civilizaciones: las de Asia, Oriente Medio, América Latina y Europa. Cuando Julián Pitt-Rivers y Jorge Dias publicaron sus respectivos estudios de pueblos españoles y portugueses, la idea del campesinado como tema etnográfico no había sido ni difundida ni aceptada como marco teórico. Además, dentro de la disciplina de la antropología, existía en aquel tiempo un prejuicio contra los estudios centrados en grupos de población occidentales, sobre todo contra los europeos, considerados en general demasiado cercanos a nosotros los investigadores para servir como base de contraste cultural. Estoy seguro de que, cuando empecé a buscar una plaza universitaria en el año 1971, habría sido casi imposible conseguirlo si no hubiera hecho trabajo de campo en México antes de venir a España para realizar la tesis doctoral. Sin embargo, en los años cincuenta y sesenta, los estudios etnográficos de comunidades tanto de España y Portugal como de Grecia, Italia, Irlanda y otros países de los márgenes geográficos y económicos de Europa se pusieron de moda. Representaban el pensamiento más avanzado de la disciplina, impulsado por una nueva generación de antropólogos de visión teórica y mérito etnográfico. En la Península Ibérica, la ola de estudios del campesinado coincidió temporal e ideológicamente con las dictaduras, que veían a la gente del campo como repositorios de tradición, estabilidad, fidelidad a la religión católica y otras virtudes. La comunidad rural, cambiante por cierto en aquellos años, pero nunca rebelde o inestable, constituía el límite geografico-cultural de la mayoría de los estudios antropológicos de la época. El giro temático de la antropología mundial hacia una mirada al campesinado y la comunidad rural durante el franquismo también supuso un importante impulso para el nacimiento y el rápido crecimiento de la antropología social en España. Para concluir, volvamos a la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, nacida en la época fascista, pero totalmente transformada hoy en día. El número de enero-junio de 2010 nos da una idea de los cambios. En la actualidad, la revista ha dejado de ser hispanocéntrica. Queda claro que su misión ya no es la de hacer país. Es cierto que el consejo de redacción se compone íntegramente de investigadores españoles, sin embargo, los miembros del consejo asesor son en su gran mayoría extranjeros. Los artículos abordan temas españoles, pero incluyen también un número respetable de estudios sobre el Islam, el judaísmo y América Latina. El mismo panorama se encuentra en varias revistas de antropología publicadas en la actualidad, entre otras la influyente *Revista de Antropología Social*. El tema del territorio ligado a cultura ya no destaca en forma alguna en los números publicados durante los últimos años. Hay varias explicaciones posibles. Puede ser que al fin reconozcamos las deficiencias de este marco teórico, es decir, que el deconstruccionismo nos haya enseñado que la relación entre territorio y cultura es ambigua, dudosa, simplista o totalmente nula. O puede ser que los procesos de globalización y la entrada del Estado español en la Unión Europea hayan borrado cualquier relación que pudiera existir entre territorio y cultura, al menos en la Península Ibérica. O tal vez se deba a que el análisis antropológico de una cultura delimitada y definida territorialmente ha desaparecido casi totalmente de nuestra conciencia colectiva por ser una corriente temática ya agotada, vista hasta la saciedad.

Me pregunto: ¿qué planteamiento representa la verdad? ¿El que predominaba durante la época de los dictadores? ¿O tal vez el de las democracias que los sucedieron? Las democracias, al menos bajo la mirada antropológica, carecen del orden, la armonía, la consistencia y la solidez que predominaban durante el periodo anterior. Hoy en día existe una resistencia a cualquier tipo de generalización, es decir, contra los perfiles estereotipados

de las culturas y a favor de retratos etnográficos muy individualizados en los que cada actor se comporta de acuerdo con sus propios motivos e impulsos interiores. La sociedad así deconstruida etnográficamente resulta a veces casi anárquica, se encuentra en un estado caótico, aunque fiel a cada sujeto. Lo mismo pasa en el mundo artístico, por ejemplo en la obra fotográfica de Cristina García Rodero, que presenta un contraste dramático con la de José Ortiz-Echagüe. *España oculta*, el tomo principal de García Rodero (1999) sobre la vida espiritual de este país durante el posfranquismo, muestra comportamientos rituales totalmente opuestos a los de Ortiz-Echagüe. Incluye a un tío orinando en la calle en presencia de sus compañeros de fiesta, una travestí con los pechos al aire bailando al lado de un desfile de músicos, una procesión de penitentes descalzos que llevan cruces de madera y unas zapatillas de deporte colgadas del cinturón, toreros bomberos, niñas que bostezan de aburrimiento durante actos religiosos, etc. Julio Caro Baroja escribe la presentación de ese tomo de *España oculta*, lo cual indica implícitamente su valor como trabajo antropológico. Sin embargo, lo introduce con unas palabras bastante defensivas: “Acaso algunos españoles de los que examinen esta colección encontrarán, con toda seguridad, que refleja vidas, sociedades que les son desconocidas en absoluto. Algunos pueden incluso llegar a la conclusión de que se trata de una visión forzada de la realidad. Se puede aceptar, sí, que es una visión seleccionada. ¿Pero cuál no lo es? [...]. Hay muchas clases de españoles y a Cristina García Rodero le interesa una. Tiene perfecto derecho a ello y somos también algunos más a los que nos ocurre lo mismo. Utilizando una expresión ya antigua alguien podría también decir que la visión de Cristina es la de la España Negra”.

*España oculta* ha sido quizás el libro fotográfico con más éxito sobre la sociedad contemporánea española. Además de su temática, resulta significativa en esta colección la presentación de las láminas. Todas las fotografías ocupan una hoja completa y carecen de pies de foto. Las fotos proceden de imágenes sacadas en un gran número de pueblos, ubicados en una enorme diversidad de provincias. El libro incluye información básica sobre cada imagen: nombres de lugares y fiestas, junto con las fechas de las tomas. La lista de láminas no se encuentra junto a las fotografías correspondientes: el lector tiene que buscarla en las últimas páginas del libro. No es la unidad entre ritual y territorio lo que interesa a Cristina, sino un cierto desorden de los procedimientos rituales. Foto tras foto demuestra cómo un acto sagrado y público puede ser invadido por la caótica e imprevisible vida cotidiana. *España oculta* es un libro sumamente antropológico, un reflejo de nuestros tiempos. Demuestra de forma gráfica lo que Estrella Casero explicaba sobre las danzas populares. *España oculta* crea un contraste dramático con las obras de Ortiz-Echagüe, que también se integraban perfectamente en su época.

Todo esto no supone negar por completo la relevancia para nuestra disciplina de las identidades basadas en unidades territoriales. De hecho, parece que, dentro del dominio de los símbolos, nace en la Península Ibérica un sistema casi totémico. El toro ha llegado a simbolizar a Castilla, el burro a Cataluña, la vaca a Galicia y el gallo a Portugal. Los sentimientos relacionados con estos animales han fomentado debates y actos políticos, por ejemplo, en el caso judicial sobre el toro de Osborne y el destino de las corridas en Cataluña (Brandes, 2009). Lo que pasa es que, de acuerdo con las condiciones socioeconómicas que rigen en la actualidad, la relación territorio-cultura-identidad no es tan sencilla y directa como nos parecía antiguamente. Luis Díaz Viana nos ofrece un análisis nuevo, agudo y pertinente titulado “Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades” (2010). El autor hace un resumen de las divisiones territoriales llamadas Castilla, en el pasado y en el presente, y concluye

que “si se mira hacia el pasado, también fueron Castilla la actual Rioja, Cantabria, Castilla la Nueva (hoy Castilla-La Mancha) y, en definitiva, gran parte de España. Esa mirada territorialista hacia atrás” –dice Díaz– “produciría, pues, casi vértigo” (*ibíd.*: 48). Además, manifiesta el autor, “El repaso de los estereotipos sobre los supuestos caracteres de los habitantes de los distintos territorios de la nación tampoco pasaría de entretenimiento curioso” (*ibíd.*). Díaz Viana concluye que mantener un vínculo afectivo con un lugar, es decir, identificarse con ese lugar, no implica necesariamente que haya que residir en él.

El artículo de Díaz Viana examina el caso de los castellanos que han emigrado a las capitales e incluso al extranjero. Ellos mantienen una identificación con Castilla porque, aunque viven lejos de su lugar de origen, siguen hablando castellano, regresan durante las fiestas a sus localidades natales y llevan consigo sentimientos nostálgicos hacia sus respectivos pueblos, junto con el deseo de volver cuando sea posible. En Becedas (Ávila), los emigrantes y sus hijos pertenecen hoy en día a un grupo llamado Asociación Cultural de Becedas y Palacios (Palacios es la aldea vecina, un anexo). Una vez al año, la asociación publica una revista bastante llamativa que contiene fotografías, poesía, ensayos sobre la historia y la cultura del pueblo y artículos folclóricos. Además, cada mes se edita un folleto de noticias locales, en formato digital y en papel. Cuando pueden, los socios patrocinan también actos culturales. Hace unos años, me invitaron a dar una charla sobre mi estancia en Becedas una generación atrás. Llegaron al pueblo desde lejos para escucharme y ver las diapositivas que yo había sacado de ellos y de sus familiares casi cuatro décadas antes. Son sobre todo las nuevas tecnologías las que han hecho posible la supervivencia de pueblos como Becedas. Podríamos denominarlos “pueblos virtuales”. Los emigrantes y sus hijos pertenecen a un pueblo concreto por el que sienten un afecto especial, mientras que siguen siendo vecinos de las capitales en las que residen.

Aunque me he centrado en esta conferencia en el papel que ha desempeñado el vínculo entre territorio e identidad en el nacimiento de la antropología social en la Península Ibérica, hay factores adicionales que quedan por explorar en el contexto español. Podemos citar, por ejemplo, la obra etnográfica de Sally Cole (1991) sobre una comunidad de pescadores de la costa norte de Portugal. Publicada en 1991, bastante después de la caída de las dictaduras, esta monografía gana peso por su aguda perspectiva histórica. Escribe Cole que “los conceptos antropológicos de honor y vergüenza reproducen la ideología de la familia promocionada por la Iglesia Católica y por los estados fascistas que reinaban por todo el mundo mediterráneo (incluido Portugal) cuando los primeros antropólogos del Mediterráneo editaron sus publicaciones” (1991: 79). Las prerrogativas del hombre como jefe de familia se concretaron por ley durante la dictadura de Oliveira Salazar. En el caso portugués, la igualdad entre hombre y mujer que existía durante la Primera República fue completamente borrada por el régimen fascista. Salazar, un soltero que guardó celibato durante toda su (santa) vida, cultivó una devoción casi fanática a la Iglesia Católica, una institución que tomó como modelo en la fundación del Estado Novo. Cole nos ofrece numerosos ejemplos de los giros que experimentó la ley familiar en Portugal con la entrada de Oliveira Salazar. Dice así: “La Constitución de 1933 del Estado Novo protegía la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley ‘excepto en el caso de la mujer, dadas las diferencias derivadas de su naturaleza y por el interés de la familia’” (1991: 95).

Según el análisis de Cole, la dictadura portuguesa enfatizaba valores similares a los que promulgaba el régimen franquista, tales como el orden, la armonía social, la autoridad paterna o las virtudes de la tradición y la vida rural. La gran mayoría de los antropólogos

estadounidenses e ingleses llegaron a España y Portugal desde el extranjero sin experiencia previa del mundo fascista. En general ignoraban la influencia de las dictaduras sobre los supuestos valores de la gente rural. Si el análisis de Sally Cole es certero, hasta el propio sociocentrismo de los pueblos podría haber sido una reacción a unos gobiernos tan invasivos, una manera de protegerse contra el control feroz que ejercían las autoridades de aquel entonces. No es casual que la caída de las dictaduras trajera la apertura repentina de los pueblos al mundo exterior, un cambio notable en las relaciones de género y una vida bastante seglar en comparación con la de antes. Los valores que aceptábamos como intrínsecos al pueblo fueron en gran parte una invención de las dictaduras. Escuchemos otra vez la voz de Pilar Primo de Rivera: “Las mujeres nunca descubren nada: les falta desde luego el talento creador, reservado por Dios para inteligencias varoniles; nosotras no podemos hacer nada más que interpretar mejor o peor lo que los hombres han hecho” (citada en Casero, 2000: 69). Este tipo de planteamiento ideológico, visto desde fuera de España, aumentaba el exotismo del mundo mediterráneo y por lo tanto lo hacía más atractivo como objeto de estudio etnográfico. Incorporada casi por completo en la influyente monografía de Julián Pitt-Rivers, la ideología de los regímenes fascistas coincidía con el proyecto antropológico de la época y permitió la entrada y el florecimiento de nuestra disciplina en España.

Para resultar eficaz, la antropología social debe tener siempre en cuenta lo que se aprende de la historia de la antropología. El caso del nacimiento de la antropología social en España indica que no se puede subestimar nunca la importancia de la influencia política sobre las vidas particulares de los sujetos de investigación. Ahora que hemos lanzado una mirada al pasado, avancemos para poder desarrollar el tema de este congreso: la antropología del siglo XXI.

37

Agradecimiento: Quisiera agradecer a Eva Morón la generosa ayuda estilística que me ha ofrecido en la producción de este trabajo.

### 1. REFERENCIAS CITADAS

AGUILAR CRIADO, Encarnación (1990) *Cultura Popular y Folklore en Andalucía: Los orígenes de la antropología*. Sevilla. Exma. Diputación Provincial de Sevilla.

AGUILAR CRIADO, Encarnación; MELIS MAYNAR, Ana y FEIXA PÀMPOLS, Carles (1997) “Anthropology in Spain: Past and present”, *Journal of Mediterranean Studies*, 7, pp. 169-179.

ALCINA FRANCH, José (1984) “El folklore como antropología”. En *Antropología Cultural de Andalucía*, Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (ed.). Sevilla. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

BRANDES, Stanley (1975) *Migration, kinship, and community: Tradition and Transition in a Spanish Village*. Nueva York. Academic.

BRANDES, Stanley (1991a) “España como “objeto” de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España”. En María CÁTEDRA (ed.). *Los Españoles vistos por los antropólogos*. Madrid. Júcar, pp. 231-249.

BRANDES, Stanley (1991b) *Metáforas de la masculinidad: sexo y estatus en el folklore andaluz*. Barcelona. Taurus.

BRANDES, Stanley (2009) “Torophiles and torophobes: The politics of bulls and bullfighting in contemporary Spain”. *Anthropological Quarterly*, 82, pp. 779-794.

- CALVO CALVO, Luis (2002) “La *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* y sus aportaciones a la antropología española (1944-1996)”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 57, pp. 29-58.
- CANALES, Antonio Francisco (2009) “La política científica de posguerra”. En Gómez Rodríguez y Canales Serrano (ed.). *Ciencia y fascismos: La ciencia española de posguerra*. Barcelona. Laertes, pp. 105-136.
- CARO BAROJA, Julio (1954) “El sociocentrismo de los pueblos españoles”. En *Razas, pueblos y linajes*. Madrid. *Revista de Occidente*, pp. 263-292.
- CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1917) *Arxiu d’etnografia i folklore de Catalunya*. Barcelona.
- CASERO, Estrella (2000) *La España que bailó con Franco: Coros y danzas de la Sección Femenina*. Madrid. Nuevas Estructuras.
- CASTILLA URBANO, Francisco (1998) “Julio Caro Baroja y el análisis del carácter nacional”. En HUERTAS, Rafael y ORTIZ, Carmen (eds.). *Ciencia y fascismo*. Madrid. Doce Calles, pp. 193-210.
- CÁTEDRA TOMÁS, María (1989) *La vida y el mundo de los vaqueiros de Alzada*. Madrid. Siglo XXI.
- COLE, Sally (1991) *Women of the Praia: Work and Lives in a Portuguese coastal community*. Princeton. Princeton University Press.
- DÍAZ VIANA, Luis (2007) *Cancionero popular de la Guerra Civil Española: textos y melodías de los dos bandos*. Madrid. La Esfera de los Libros.
- DÍAZ VIANA, Luis (2010) “Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 65, pp. 45-64.
- DURO DOS SANTOS, Gonçalo (2005) *A Escola de Antropologia de Coimbra, 1885-1950*. Lisboa. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio s.d. Manuscrito inédito.
- GARCÍA RODERO, Cristina (1999) *España oculta*. Barcelona. Lunwerg.
- GÓMEZ RODRÍGUEZ, Amparo y CANALES SERRANO Antonio Francisco (ed.) (2009) *Ciencia y fascismos: la ciencia española de posguerra*. Barcelona. Laertes.
- HUERTAS, Rafael y ORTIZ Carmen (ed.) (1998) *Ciencia y Fascismo*. Madrid. Doce Calles.
- HOYOS SAINZ, Luis de y ARANZADI, Telesforo de (1917) *Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España*. Madrid. Corona.
- KROEBER, Alfred (1948) *Anthropology*. Nueva York. Harcourt. Brace.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1966) *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford. Clarendon.
- MELIS MAYNAR, Ana (1987) “Los maragatos entre la tradición y el mito”. En *Invitación a la antropología cultural leonesa*. León. Universidad de León, pp. 82-113.
- MELIS MAYNAR, Ana (1989) “Ritual y estructura social en Maragatería”, *Estudios Humanísticos*, 10, pp. 93-107.
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1972) *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Madrid. Ed. Siglo XXI.
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1986) “Fieldwork in Southern Europe and Scientific Colonization: the case of Andalusia”. 13 Congreso Europeu de Sociologia Rural. Resumen, pp. 196-8. Braga.

- ORTIZ-ECHAGÜE, José (1933) *España, tipos y trajes*. Barcelona. Sociedad General de Publicaciones.
- ORTIZ-ECHAGÜE, José (1950) [1939] *España, pueblos y paisajes*. Madrid. Editorial Mayfe.
- ORTIZ-ECHAGÜE, José (1943) *España mística*. San Sebastián. Editorial Internacional M. Conde López.
- ORTIZ-ECHAGÜE, José (1956) *España, castillos y alcázares*. Madrid. Publicaciones Ortiz-Echágüe.
- ORTIZ-ECHAGÜE, José (2005) *Ortiz-Echágüe*. Madrid. La Fábrica.
- ORTIZ GARCÍA, Carmen (1996) “La antropología española en el primer tercio del siglo XX: Líneas de continuidad y rupturas”. En Encarnación AGUILAR CRIADO (ed.). *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*. Zaragoza. Actas del VII Congreso de Antropología Social, pp. 121-130.
- PITT-RIVERS, Julián A. (1954) *The People of the Sierra*. Nueva York. Criterion Books.





## RECURSOS Y TEMÁTICA PARA EL TRABAJO DE CAMPO EN ESPAÑA, 1962-1990

Susan Tax de Freeman  
University of Illinois at Chicago

Cuando vine a trabajar a España en 1962, Europa representaba una frontera antropológica en varios sentidos<sup>1</sup>. El primero de ellos era simplemente la escasez de estudios de antropología cultural –la disciplina arraigada en la tradición anglo-americana– que se basa en la llamada “observación participante”. Los estudios publicados más importantes entonces eran el de Conrad Arensberg y Solon Kimball (1940), sobre Country Clare, en la República de Irlanda, y el de Pitt-Rivers (1954), sobre el pueblo de Grazalema, en la Serranía de Ronda. Para mí, esta ciudad fronteriza fue más dramática porque venía de iniciar un trabajo en el estado mexicano de Chiapas, en un pueblo maya –Zinacantán– que ya había sido objeto de largos estudios por parte de tres o cuatro antropólogos contemporáneos y de una investigación más breve realizada por un equipo en los años cuarenta: todo esto en un solo pueblo, o “municipio”, de unas ocho mil personas.

Pero Europa era fronteriza en un sentido mucho más profundo. Era una frontera teórica y metodológica para una antropología cultural que se había formado en tribus, entre gentes analfabetas y pueblos que carecían de historia escrita. Europa, en cambio, había sido objeto de un intenso estudio durante los siglos desde otras disciplinas (etnografía, folklore, y antropología física incluidos); sin embargo, en nuestra disciplina, era un territorio casi inexplorado. El antropólogo llegaba a Europa con su “armario mental” lleno de ejemplos que provenían del registro etnográfico –ejemplos no necesariamente aplicables a Europa y, por cierto, no concebidos allí–. Otro aspecto de esta frontera intelectual es que el antropólogo en un país europeo se enfrenta con una documentación inmensa, escrita desde las perspectivas de otras disciplinas. No es solamente el hecho de que está rodeado por la materia prima de la historia –puesto que muchos acontecimientos han sido documentados, al menos periódicamente, durante dos milenios y medio– sino que está en presencia de tradiciones académicas profundamente antiguas. No sólo está rodeado de las instituciones académicas europeas sino también de las tradiciones intelectuales de las grandes religiones establecidas en Europa, de sus iglesias. Nadie –excepto, tal vez, los sinólogos– trabaja como trabaja el investigador en Europa, al lado de tantos impresos y manuscritos y en los lugares que los alojan. Este conjunto constituye otro “campo” en nuestro “trabajo de campo”, y los colegas académicos de varias disciplinas, y los de las iglesias, constituyen otros tantos “informantes” en nuestra “observación participante”.

En el año 1962 tenía la idea de trabajar en el antiguo ducado de Medinaceli, en los pueblos de Sierra Ministra, entre Sigüenza y Medinaceli. Antes de tomar esta decisión y de especificar mi plan, pasé siete meses en bibliotecas y archivos. Me parecía necesario aprender algo del contexto histórico, geográfico, etnográfico, folklórico, etc., de la zona en la que iba a entrar. Además, sabía muy poco de España (y mucho menos de etnografía europea, que apenas se enseñaba en departamentos de antropología en Norteamérica en esta época)<sup>2</sup>. Los consejos que recibí provenían no ya de mis profesores, sino de otros

<sup>1</sup> Algunos temas tratados aquí están explicados en FREEMAN 1989 y FREEMAN s.f. Agradezco a María Cátedra su revisión de mi castellano en mi presente trabajo.

<sup>2</sup> Conrad Arensberg formaba estudiantes en Columbia University; Ernestine Friedl, en la City University

investigadores que conocía previamente o que llegué a conocer por mi cuenta. Me aconsejaron Julian Pitt-Rivers (desde Chicago, Londres y París), Julio Caro Baroja, Nieves de Hoyos Sancho, Luis Pericot, Eduardo Ripio, Francisco Jordá, y ya (desde Nueva York) el joven medievalista Thomas Glick. Estos eran conocidos personales. En esta época utilicé los fondos de la biblioteca del Museo del Pueblo Español y la de los Museos Arqueológicos Provinciales de Barcelona y Oviedo, además de la Biblioteca Nacional. Del primer círculo de amistades (además de mucha bibliografía) vinieron contactos con otros especialistas, bibliotecarios y archiveros, y de ellos otros más, etc. Un contacto importante de este tipo fue el iniciado con el historiador Julio González y González, a quien conocí por consejo del archivero de la casa de Medinaceli en Sevilla. Él me orientó sobre la interpretación de la documentación histórica que iba encontrando en las zonas que estudiaba –primero en Sierra Ministra y después en los Montes de Pas–. Hoy en día, también recibo ayuda intelectual de historiadores de diferentes épocas y mi deuda hacia los colegas en la Society for Spanish and Portuguese Historical Studies (un grupo internacional fundado en 1969) es enorme. En España, además de otros especialistas, un grupo de “informantes” de suma importancia para mí han sido los librerías; también son especialistas con capacidad para orientar al investigador.

Una red de comunicación es siempre, en parte, el producto de la casualidad. El elemento casual es especialmente importante cuando se trata de fronteras, sean profesionales o personales. La historia de España era para mí una frontera personal y por ello necesitaba tutores. Me hice una gran lista de lecturas sobre historia nacional y regional (sobre Castilla la Vieja) y sobre temas etnográficos, geográficos y sociales. Considerando el tipo de investigación que llegué a hacer, tengo cierta dificultad en concebir qué intereses se hubieran desarrollado si no me hubiera detenido tanto en la historia medieval. Allí encontré las raíces de los problemas que para mí son centrales para la comprensión de la cultura española –el sentido y organización local, las identidades regionales, nacionales, étnicas y religiosas, la jerarquía social y el desarrollo nacionalista de la Edad Moderna–. Es intrigante pensar el resultado de mis lecturas si me hubiera restringido –por ejemplo– al siglo XX. Hablaré más adelante de otros elementos de casualidad en mi propio trabajo y de los efectos actuales de la institucionalización de la disciplina antropológica en España.

En un país europeo, es muy factible una visión histórica en profundidad. En cambio, en las islas Trobriand, por ejemplo, la lectura de la historia propiamente dicha no puede comenzar mucho antes del siglo XIX, y esto afecta drásticamente (como sabemos) nuestra conciencia del proceso cultural en tal zona. No es que la historia no exista en tal caso, pues existe en todos los casos; no es que no atañe al proceso cultural, pues la historia es el proceso cultural: es simplemente que desde nuestra situación en el siglo XX la historia resulta mucho menos legible, su forma menos posible de descifrar. Europa, sin embargo, presenta recursos extraordinarios para el estudio del proceso cultural en el pasado.

Otro sentido en el que Europa fue una frontera es que la antropología carecía de oportunidades (porque no las buscaba) de estudiar sistemas culturales a gran escala

---

of New York, acababa de publicar su libro sobre un pueblo griego (Friedl, 1962); y Michael Kenny llevaba tres o cuatro años en la Catholic University en Washington y acababa de publicar su estudio sobre un pueblo de Soria y un barrio de Madrid (Kenny, 1962). No sé si alguno de ellos ofrecía asignaturas específicamente sobre etnología europea. Por cierto, las fuentes para cumplir con tal esfuerzo fueron muy limitadas, como descubrí cuando ofrecí Etnología Europea en el curso de 1966.

(naciones enteras, por ejemplo) y las bases de organización estructural de estos sistemas. ¿Qué pueden ser las sociedades no organizadas sobre la base del parentesco? Además, ¿qué es el parentesco en sociedades bilaterales y ego-centradas? ¿Cuáles son los sistemas que integran pequeñas localidades, comarcas y regiones en entidades mayores? ¿Qué sentido de identidad territorial acompaña a sistemas así integrada a gran escala? ¿Qué efecto sobre la auto-conciencia de una gente tiene su capacidad de leer sobre su propia sociedad? Tales preguntas eran bastante nuevas para la antropología de las décadas anteriores a los setenta, y los antropólogos llegaron a estudiar sus propias raíces con poca preparación.

No es que los antropólogos no hubieran empezado a estudiar segmentos de sistemas nacionales, pues lo habían hecho en China y Japón, en México, y en la India. Pero el trabajo en China fue interrumpido por la revolución de 1949 y, anteriormente, por la Segunda Guerra Mundial, que también interrumpió lo que podía haber sido una secuencia de estudios fascinantes en Japón. Cuando los antropólogos llegaron al Japón de post-guerra, el campo se había transformado profundamente<sup>3</sup>. En los años cuarenta y cincuenta, anterior y simultáneamente a la realización del trabajo de Pitt-Rivers en Grazalema, Robert Redfield explicaba sus ideas del continuo Folk-urbano y de la gran y pequeña tradición en una forma de vida nacional (Redfield, 1941, 1956). Al mismo tiempo, Eric Wolf formulaba, para México, una serie de ideas importantes sobre los sistemas de vinculación social y economía de las localidades pequeñas con sus regiones y con la nación entera (Wolf, 1956). Es una lástima que el caso de México presente diferencias tan acusadas entre los pueblos indígenas y las gentes europeas porque no ha sido posible unir a las contribuciones de Wolf estudios sobre vinculaciones ideológicas, que escaseaban. Wolf se refería a una sociedad compleja; pero desde el punto de vista cultural, no tenía una unidad. México es culturalmente plural, y los antropólogos de entonces trabajaban en su mayoría en zonas aisladas, con identidades tribales, y con gentes a menudo monolingües y en idiomas autóctonos.

Muchas naciones europeas, en cambio, presenta un campo relativamente homogéneo en términos culturales, ya que han pasado varios siglos evolucionando, en su mayor parte sin conquistas recientes por gentes ajenas ni de tal escala y profundidad como habría sido la ocupación de España por los musulmanes. Como conjunto, las naciones europeas comparten una lingüística, por lo común indoeuropea, y una larga historia que es en su mayoría cristiana y definida por luchas cristianas; por tanto, sus minorías también comparten una cierta especie de enfrentamiento, real o potencial, con las mayorías. Estoy comentando esto a un nivel muy genérico. Volvamos ahora al desarrollo de cuestiones más específicas del campo español, aunque, a cierto nivel, son también plenamente europeas.

En los pueblos de la Sierra Ministra, recogí historias de familias, construyendo con los informantes sus genealogías, y comentando con ellos la historia y la vida económica del pueblo. Me impresionó mucho, en sus comentarios, el peso de los juicios que expresaban sobre las formas de emigración, los tipos de ocupación, el carácter de los oficios; y los diferentes modos de vida en general. Por ejemplo, el pastoreo y modos de vida itinerantes eran frecuentemente despreciados. Documenté estos valores en el libro *Neighbors* (1970)

---

<sup>3</sup> Suye Mura fue el primer estudio de tipo antropológico cultural (Embree, 1939) y el único de antes de la guerra. Véase los comentarios de Smith (Smith, 1978, 1982) sobre el tipo de cambios experimentados en la post-guerra.

sin haber podido conocer el otro lado; o sea, llegué a reconocer, a través de los ojos de mis informantes, a los despreciados pero sin haber convivido directamente con ellos.

Al terminar el estudio de Sierra Ministra (aunque realmente uno no termina nunca...), buscaba un contraste en términos geográficos especialmente. Después de haber estudiado un pueblo físicamente muy compacto, con una intensa vida social y cívica, tuve interés por descubrir qué diferencias podrían acompañar a una geografía de hábitat disperso. Mis colegas de España –esta vez principalmente Nieves de Hoyos, con sus profundos conocimientos de Santander– me sugirieron los Montes de Pas como un posible punto de estudio, pues esta zona destaca por su sistemático hábitat disperso al que acompaña una trashumancia local de tipo alpino<sup>4</sup>.

Estando en Santander preparando un proyecto de investigación, supe sobre la existencia de una literatura secundaria y no de carácter científico, que interpretaba los documentos conocidos y tejía una historia algo fantástica sobre el origen moro o judío del pueblo pasiego –al asegurar que los pasiegos eran demasiado diferentes para poder ser españoles–. Mis guías a través de esta literatura, sumamente local y del segundo tercio del siglo XIX, fueron los historiadores y etnógrafos modernos que trabajaban sobre su provincia.

El definitivo trabajo de campo entre los pasiegos nos proporciona un ejemplo de la complejidad que puede llegar a tener un estudio que quiere comprender una comunidad pequeña no solamente en sus aspectos etnográficos y estructurales, sino también respecto a su posición en la sociedad que lo rodea.

En principio, la comunidad pasiega local no es una sino dos muy diferenciadas: la asentada y la comercial, por una parte, y la trashumante y ganadera, por otra. Además, hay otras comunidades de emigrantes pasiegos de diferentes tipos que viven en alguna forma de simbiosis con la comunidad madre (Freeman, 1976). Localmente, las “dos comunidades” tienen un solo origen –la comercial nace de la ganadería tras un proceso continuo–, de modo que a pesar del hecho de que ofrecen aspectos físicos y etnográficos muy diferentes, representan no ya “gentes distintas”, sino una sola gente que experimenta un complejo proceso social transformador. El aspecto etnográfico de la comunidad ganadera tiene íntima relación con la etnografía europea rural y hoy día arcaica en la mayor parte de los casos; así, un investigador tiene que tener un conocimiento a través de diversas lecturas de una Europa que en la actualidad es difícil de observar directamente. Con estas premisas se ha de analizar la historia inventada en torno a los pasiegos para comprobar que no solo no son ni moros ni judíos, sino que son unos europeos de un tipo ya casi olvidados. El estudio de la invención de una historia para los pasiegos por parte de algunos escritores del siglo XIX imponía la necesidad de comprender ciertos asuntos de esa época: la creciente modernización de la provincia que dejaba en aislamiento grupos de alta montaña como los pasiegos; la gran preocupación de escritores y estudiosos con los problemas de identidad de una entidad nueva –la provincia– que se creó en 1833; y la presencia en la corte (desde 1830) de una nodriza pasiega para la recién nacida infanta Isabel II. Por tanto, al tratar de entender la consideración pública de los pasiegos, el antropólogo tiene la necesidad de conocer aspectos de etnología europea y de la historia regional y nacional. El pueblo pasiego es altamente consciente del desprecio de los demás.

---

<sup>4</sup> La forma de habitación en los Montes de Pas está considerada un ejemplo clásico por los geógrafos (véase, p.e., Lautensach, 1967; Terán y Solé Sabarís, 1968). La primera descripción científica de la zona es por el geógrafo Manuel de Terán (Terán, 1947) y comprende la primera sugerencia del sistema de trashumancia, que estudié en más detalle (Freeman, 1979).

Es imposible ignorar las causas y la sustancia de ese desprecio, pues es un ingrediente importante en las relaciones sociales del pueblo con los forasteros y de la auto-imagen del pueblo. La idea de ser despreciados influye mucho en el aspecto que adopta la comunidad asentada para diferenciarse de los ganaderos. Una simple comparación estilística de las dos comunidades requiere del antropólogo un conocimiento de los modelos y modas generales que pueden ser imitados o importados y de los medios por los que se trasmite a un pueblo de alta montaña.

Algunos hechos de la transformación que vemos en este caso concreto se han descrito en otros países europeos –hay datos históricos al respecto en Francia y Suecia, y en la actualidad en Italia<sup>5</sup>–. La complejidad del proceso que subyace a esta transformación es más accesible a los antropólogos que a los historiadores<sup>6</sup>. Los pasiegos, al igual que los labradores de Sierra Ministra, me hablaron de su valoración sobre diferentes oficios, formas de migración y modos de vida. La realidad estadística de este pueblo y sus emigraciones es accesible en el cuerpo masivo de datos genealógicos que he podido registrar durante mi trabajo de campo. En este caso sí convivía con personas cuyas opciones para mejorar su vida no hubieran sido consideradas como deseables ni necesarias por parte de los labradores de Sierra Ministra. Allí, en la cimas de la cordillera cantábrica, recordaba los juicios que me expresaban años antes en Valdemoro. En gran parte, los pasiegos comparten estos juicios, pero la posibilidad de aproximarse a lo idóneo desde las cabañas de los barrios está fuertemente limitada. Los dos lugares en conjunto presentaron una amplia gama de la experiencia española. Todo ello, combinado con mis experiencias en otras zonas, rurales y urbanas, me surgió la experiencia de un complejo a nivel nacional que debería explorar más profundamente. Realizando trabajo de campo en una zona que se ha creído una de las más aisladas y menos españolas de la península, se pusieron de manifiesto con especial claridad las conexiones de ésta con la nación entera.

Contextualizar una cultura local como la pasiega (Freeman, 1979) es una tarea bastante más complicada que lo que había sido en su día escribir sobre Sierra Ministra, pues la cultura local en la Sierra no está en tensión con lo idóneo, no representa un desafío sobre la definición de lo que es propiamente español. La contextualización histórica me supuso otra colección de lecturas (esta vez en relación a un nuevo caso), visitas a los archivos y a la Biblioteca Nacional, nuevas vueltas a la zona pasiega, y la interpretación de miles de folios de documentos locales, en su mayoría pleitos, que había leído durante el trabajo de campo. El análisis e interpretación de las genealogías, historias de familia, datos económicos, y material sobre rutas y otros aspectos de la trashumancia me llevó más de una año; y el capítulo comparativo sobre pueblos marginados otro conjunto de lecturas, además de una vuelta al cuerpo de datos etnográficos y folklóricos para contextualizar la esencia básicamente europea de las costumbres pasiegas. Al estudiar la conceptualización de los pasiegos, los ensayistas provinciales del siglo XIX llegaron a ser otra comunidad de informantes a estudiar y pusieron de manifiesto una serie de aspectos del proceso intelectual entre una comunidad de escritores y sus lectores. Los historiadores contemporáneos, en

---

<sup>5</sup> Un estudio sobre la relación entre las culturas campesinas y burguesa en Suecia (Frykman y Lofgren, 1987) emplea fuentes históricas y literarias. El estudio global sobre la transformación del campesinado francés es mayormente histórico (Weber, 1976). El estudio de la relación de campo con centros locales en Italia central es producto de observación antropológica (Silverman, 1975).

<sup>6</sup> Silverman, por ejemplo, ha podido investigar en detalle las ideas locales sobre clases sociales en un pueblo italiano (Silverman, 1966).

cambio, fueron colegas de investigación y demostraron actitudes ante las teorías de sus antecesores que los destacan del resto del público de la zona, incluso hoy en día, pues la gente sigue repitiendo que los pasiegos no pueden ser españoles.

La sociología externa —es decir, la emigración, los oficios escogidos, etc.— de varios de los “pueblos malditos” del norte (vaqueiros, maragatos, pasiegos) se asemejan en gran medida. Mientras intentaba compaginar esos hechos con la marginación de estos grupos y las teorías sobre su origen extranjero, intervinieron dos casualidades. Primero, tropecé en un simposio con Honorio Velasco, quien entonces terminaba su tesis doctoral y asistía como oyente al mismo. Me sugirió la importancia de las actitudes sobre oficios reflejadas en el refranero español, y empecé (bajo la dirección de este buen tutor) a profundizar en mi conocimiento y uso del refranero como recurso para el estudio de actitudes. Poco después, en otro aspecto del “trabajo de campo” europeo —es decir, en una librería— tropecé con el estudio de William Callahan sobre la crisis entre ideas de honor y el comercio en el siglo XVIII (Callahan, 1972). Como ya he indicado, esta era una época que tenía menos estudiada que las anteriores, y empecé a orientar mis lecturas hacia esta época y estos temas. El problema que se destaca sobre todo es el de la limpieza, tanto de oficio como de sangre. Uniendo estas nuevas orientaciones con un cierto conocimiento de la sociología de las minorías étnicas en el siglo XVI y de la sociedad en la que convivían, empecé a explicarme la ubicuidad de las metáforas semíticas para los pueblos malditos; metáforas basadas en gran parte en sus oficios y no, por cierto, en conexiones reales entre gentes ni en auténtica evidencia histórica: o sea, tenemos aquí una metáfora pura, basada en semejanzas sociológicas y no en relaciones físicas.

El recurso primario en nuestra disciplina es el comportamiento observado, el habla y la opinión escuchados por el antropólogo. La documentación histórica no puede superar la antropológica, ni es de una naturaleza tan completa. Sin embargo, otras disciplinas pueden complementar, sugerir y enriquecer la observación antropológica y ayudar al antropólogo a profundizar en sus conocimientos. Lo que aprendí de las lecturas en otras disciplinas sobre las actitudes que subyacen en la situación de los pasiegos en la sociedad española confirmó las expresiones que se me habían comunicado durante mis años de vida en España. A pesar de la revolución burguesa, fue posible conocer, de modo directo, en el campo y en contextos urbanos, muchas actitudes que asociamos más bien con el antiguo régimen. La lectura extensa e intercambio con otros investigadores —en otras disciplinas, sobre otras regiones— matiza el conocimiento que un antropólogo forja en contextos locales. En este caso, reveló un sistema a nivel nacional de juicios y prejuicios, instituciones, leyes, y prácticas consuetudinarias que explican cómo los españoles de varias regiones miden y se adjudican entre sí grados de respeto y oportunidad. A este nivel, ningún trabajo de campo por sí solo es capaz de revelar la totalidad.

Aquí hemos de reconocer la importancia de lo que ha sucedido en la antropología española. Con la institucionalización de la antropología cultural y social en la universidad española, se nos ha ofrecido, a los pocos extranjeros que trabajamos aquí, una comunidad de colegas-informantes y un intercambio intelectual rico y diverso. Cuando preparaba mi trabajo en los Montes de Pas, en torno a 1967, Carmelo Lisón acababa de empezar su estancia en Madrid y pronto empezó a publicar sobre Galicia; Claudio Esteva estaba en el Museo Etnográfico de Madrid, camino hacia Barcelona. Los dos ya tenían estudiantes.

Al comenzar el análisis de mis datos de campo de los Montes de Pas, ya estaba María Cátedra trabajando con los vaqueiros de Alzada, los “primos carnales” de los pasiegos; entre ellos —por nombrar solamente a los que estudiaban pueblos marginados— estuvo

Teresa San Román con los gitanos, y después Aurora Marquina y Ana Mélis con los agotes y los maragatos, respectivamente, y Pío Navarro en la Alpujarra. Un antropólogo estudiando una sociedad compleja no puede trabajar en un vacío, y ya había investigadores trabajando dentro de la misma disciplina, con fines del mismo tipo, que podían intercambiar y afinar sus ideas. Una comitiva de investigadores –una comunicación por escrito o por otro medio– es esencial para la matización de lo que aporta el trabajo de campo. Volvamos entonces a la cuestión de las fronteras.

El antropólogo normalmente trabaja en una frontera curiosa –al borde de la experiencia documentada, al borde de la literatura editada– y organiza su experiencia *en relación con lo aprendido anteriormente* en un lugar que muchas veces no ha sido visitado por otros observadores y quizás no volverá a serlo. Esto es verdad aún en las muy documentadas zonas europeas en las que trabajamos. La situación del antropólogo conlleva una enorme responsabilidad, pero también la libertad esencial y única de construir significados en los términos culturales de la localidad; no en términos de ningún otro sitio, otro observador, ni matriz analítico formado en otro contexto. El investigador debe conocer bien su disciplina, pero debe mantener en suspensión la información recibida hasta haber comprobado su aplicabilidad en la situación a la que él solo se enfrenta. La posición del antropólogo se parece a la del psicoanalista, manteniendo lo que Eric Erikson, siguiendo a Freud, llama “la atención en libre flotación” (Erikson, 1958). El sujeto enseña al antropólogo o al clínico a descubrir significación a los acontecimientos y conceptos; el observador es quien tiene que aprender cómo obra esa autoridad.

Hasta cierto punto, un antropólogo bien preparado que lleva a cabo una amplia investigación de campo llega a ser un especialista único; esta es una posición idónea tanto para corregir o ampliar la literatura anterior como para aplicarla simplemente al caso que examina. El intercambio entre colegas puede ser secundario a la tarea de interpretación primaria, y a veces falta la base para un intercambio profundo hasta que los materiales del campo hayan sido objeto de las primeras etapas analíticas llevadas a cabo por el mismo investigador. Insisto en eso, pues la antropología bien hecha no proviene de la aplicación mecánica de modelos formados por otros investigadores estudiando otros casos; es el privilegio de cada investigador formular modelos propios. En este sentido, la institucionalización de una disciplina tiende a restringir, a proporcionar una ortodoxia que limita la libre flotación de la atención y forma barreras entre disciplinas que en realidad son complementarias. Sin embargo, es también la responsabilidad del investigador no pretender haber descubierto fenómenos únicos cuando no lo son. Una etapa muy anterior a la publicación de los datos es entender su importancia en relación con el resto del registro etnográfico. Una parte esencial del pensamiento etnográfico es poder elegir el nivel en el cual un hecho es significativo y saber a qué se asemeja, en qué grado. La antropología trabaja con variaciones dentro de poblaciones locales, entre poblaciones vecinas, dentro de regiones y naciones, y entre gentes diseminadas por el mundo. ¿A qué nivel, sobre qué tipo de continuum, podemos llamar únicos, o aún realmente diferentes, rasgos del comportamiento que descubrimos en una sola localidad? Un diálogo con etnólogos con cierta práctica en diferentes partes del mundo y un profundo conocimiento del registro etnográfico, debe permear la escritura etnográfica, porque si no ésta va a ser posiblemente muy parroquial y engañadora. Desgraciadamente, los editores y administradores universitarios caen en la trampa de querer promocionar la idea de que sus autores o miembros de sus facultades han realizado hallazgos únicos. Los límites de variación significativa entre humanos no admiten el tipo de descubrimiento que a veces se desea proclamar.

El trabajo antropológico es, en la etapa del trabajo de campo, sumamente individual y creativamente exploratorio. Sin embargo, antes de llegar a publicarse, en la etapa analítica e interpretativa, la creatividad exploratoria tiene que obrar sobre lo registrado en otros sitios y nacer de lecturas y comunicación con otros colegas, en la disciplina nuestra y en otras. En Norteamérica a principios del siglo, como en la España de hoy en día, la mayor parte de nuestra investigación tuvo lugar dentro de los límites del país –entre las diversas tribus indias–. Tuvimos la ventaja de poder pasar de la cultura propia a las ajenas sin pasar fronteras nacionales. La comparación de gentes poco relacionadas entre sí no era difícil de conseguir. En España, este nivel de comparación es prácticamente imposible de conseguir, aunque claro, el poder trabajar en una nación, entre gentes fuertemente relacionadas, ofrece las ventajas, que he comentado antes, de poder entrar en una antropología evolucionada, nueva, con sus propios desafíos y posibilidades. Sin embargo, la antropología española debe esperar, como esperaba la norteamericana en su juventud, un campo de comparación mundial de más fácil acceso. En nuestro caso, llegó no principalmente con su intercambio de profesores –por ejemplo, con Inglaterra– sino con la posibilidad de que los especialistas del país, profesores y estudiantes, se fueran a otros continentes para investigar. Lo que deseo para la antropología española en su próxima etapa es tal salida; condiciones de empleo y apoyo financiero que respondan a la falta de una antropología hecha por españoles a base de trabajos de campo en otras partes del mundo.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

- ARENSBERG, Conrad y SOLON, Kimball (1940) *Family and Community in Ireland*. Cambridge. Mass. Harvard University Press.
- CALLAHAN, William J. (1972) *Honor, Commerce and Industry in Eighteenth century Spain*. Boston. Baker Library. Harvard Graduate School of Business Administration.
- EMBREE, John F. (1939) *Suye Mura: A Japanese Village*. Chicago. University of Chicago Press.
- ERIKSON, Erik H. (1958) “The Nature of Clinical Evidence”. *Deadelus*, 87, pp. 65-87.
- FREEMAN, Susan Tax (1970) *Neighbors: The Social Contract in a Castilian Hamlet*. Chicago. University of Chicago Press.
- (1976) Dos caminos a Madrid: españoles dentro y fuera de dos ámbitos rurales. *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. En LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.). Madrid. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.
- (1979) *The Pasiegos: Spaniards in No Man’s Land*. Chicago. University of Chicago Press.
- (1991) Aproximaciones a la distancia: el juego entre intimidad y extrañeza en el estudio cultural. *Los españoles vistos por los antropólogos*. CÁTEDRA TOMÁS, María (ed.). Madrid. Júcar, pp. 127-141.
- FRIEDL, Ernestine (1962) *Basilica: A Village in Modern Greece*. New York. Holt. Rinehart and Winston.
- FRYKMAN, Jonas y LOFGREN, Orvar (1987) *Cultura Builders: A Historical Anthropology of Middleclass Life*. New Brunswick. N. J. Rutgers University Press.
- KENNY, Michael (1962) *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*. Bloomington. Indiana University Press.
- LAUTENSACH, Hermann (1967) *Geografía de España y Portugal*. Barcelona. Editorial Vicens-Vives.



- PITT-RIVERS, Julian A. (1954) *The People of the Sierra*. London. Weidenfeld & Nicolson.
- REDFIELD, Robert (1941) *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago. University of Chicago Press.
- (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago. University of Chicago Press.
- SILVERMAN, Sydel F. (1966) An Ethnographic Approach to Social Stratification. Prestige in a Central Italian Community. *American Anthropologist*, 68: 899-921.
- (1975) *Three Bells of Civilization: The Life of a Italian Hill Town*. New York. Columbia University Press.
- SMITH, Robert J. (1978) *Kurusu: The Price of Progress in a Japanese Village, 1951-1975*. Stanford. Stanford University Press.
- (1982) Introduction. *The Women of Suye Mura*. SMITH, Robert J. y WISWELL, Ella Lury (eds.). Chicago. University of Chicago Press.
- TERÁN, Manuel de (1947) “Vaqueros y cabañas en los Montes de Pas”. *Estudios Geográficos* 8, pp. 7-57.
- TERÁN, Manuel de y SOLÉ SABARÍS, Luis, et al. (1968) *Geografía regional de España*. Barcelona. Ariel.
- WEBER, Eugen (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford. Stanford University Press.
- WOLF, Eric R. (1956) Aspects of Group Relations in a Complex Society. Mexico. *American Anthropologist*, 58, pp. 1065-1078.



## REFLEXIONES DE UN PIONERO

Joseph Aceves

Acepté algo turbado la invitación de Anthony Arnhold para dirigirme a este Congreso como uno de los pioneros de la antropología española con el sentimiento de recibir un honor no del todo merecido. Hace dieciséis años desde mi última visita a España –una ausencia no deseada pero debida a circunstancias sobre las cuales tengo poco control–. Le agradezco a mi viejo amigo Arnhold su ayuda con la traducción al castellano; aunque soy capaz de corresponder casi a diario en esta lengua con familiares y amigos allí, este público se merece una presentación mucho más profesional, aunque no muy elegante, y no deseo someter a mis colegas a incorrecciones gramaticales y a mi ignorancia casi total del uso del subjuntivo. Además, me doy cuenta, como todos, que las palabras y los sentidos cambian con el tiempo y espero, por lo tanto, que esta breve presentación resulte al menos amena.

Considero a la antropología como una iniciativa seria y siempre he intentado dirigir mi trabajo de una manera seria y profesional. No hacerlo sería un insulto a las personas objetos de mi estudio, a mis colegas y, esencialmente, a mí mismo. Pero no lo considero un ejercicio de solemnidad, un ejercicio de inflexibilidad, ni un proceso cósmico por el cual unos catedráticos imperturbables entregan La Verdad y La Iluminación a las masas hipnotizadas en algún auditorio. A los que no entienden este punto les sugiero que busquen y lean un cuento maravilloso de Miguel Delibes (“La conferencia” me parece que se llama) de un pobre hombre, muerto de frío por el invierno de Valladolid, que buscó refugio en un aula vacía. Poco después, el aula se llenó de gente y subió al podio un académico impo-  
nente que, con un lenguaje portentoso, iluminó al público con una explicación completa y profunda de todas sus dudas. El retrato que hace Delibes de lo que opinó de todo esto el pobre es, no solamente una joya literaria, sino, a su manera, un documento antropológico que nos dice más respecto al pueblo que nosotros hemos estudiado tradicionalmente que todas las obras juntas de nuestros “pioneros”, las mías incluidas. Sugiero a Delibes como mi modelo: por sus escritos, por dos tardes maravillosas hablando con él (o mejor dicho, escuchándole) y por el espíritu de su obra, que combinaba observaciones acertadas de personas reales con toda la ironía que suele caracterizar sus vidas. Y todo ello me ayudó a formar una idea del pueblo más amplia de la que hubiera podido conseguir solo.

No sé si Michael Kenny, en honor de quien se nombra nuestra asociación, conoció personalmente a Delibes. Seguro que hubiera disfrutado de su compañía y de sus observaciones sobre la vida en nuestra querida Castilla. El lugar de Kenny en la antropología española es seguro, no solamente por su estudio pionero de Vinuesa (Soria), sino además por sus esfuerzos en emplear la antropología en un marco urbano, concretamente Madrid. Lo que hizo su trabajo erudito fue explorar las posibilidades de aplicar la antropología al estudio de sociedades complejas –un concepto no siempre bien aceptado por la profesión en aquella época (los años 1960), o incluso a veces más tarde–. De hecho, en 1986, Edmund Leach, el conocido antropólogo británico, se atrevió a afirmar públicamente (en *The Times Educational Supplement*) que la antropología social era “solamente” el estudio del parentesco en las sociedades exóticas. Dijo además que los estudios sobre pueblos europeos definitivamente no eran antropología. Como diríamos en “mi” pueblo, ¡que hostión! La muerte de Kenny en enero de 1986 sucedió antes de la publicación de las de-

claraciones de Leach; mejor, porque, conociendo a Michael, su reacción hubiera llevado la irreverencia a niveles poco conocidos. Sencillamente, él no hubiera nunca aceptado esas afirmaciones de Leach, al igual que los demás antropólogos hispanistas de la época. Sospecho que nadie en este Congreso las aceptaría tampoco.

Una de las mayores contribuciones de Kenny fue su deseo y habilidad para poner a los demás antropólogos hispanistas en contacto los unos con los otros. Nos encontramos brevemente en Washington en 1966, cuando yo estaba en camino de Georgia hacia España, y luego más tarde en Madrid. Lo primero que me acuerdo es “tienes que conocer a ...” nombrando personas como Claudio Esteva Fabregat, entonces en el Museo Etnológico de Madrid y más tarde (con algún apoyo de Kenny) profesor en la Universidad de Barcelona. Si yo no conocía a alguien que él opinaba que debería conocer, organizaba una reunión –a veces sin molestarse en informarme antes–, y esta reunión solía ser provechosa y nunca aburrida.

En 1967, Kenny organizó un simposio de recientes estudios sobre España en el Congreso de la American Anthropological Association en Washington. Hubo comunicaciones de Susan Tax-Freeman, Edward Hansen, Stanley Brandes (creo), algún otro investigador joven y la mía. Julian Pitt-Rivers estuvo presente para comentar brevemente cada comunicación, y la sesión atrajo a más de trescientos participantes, muchos más de lo previsto para la sala. Fue el principio de lo que se llamó “la mafia española” –una colección poco cohesionada de antropólogos estudiando problemas diversos en zonas diversas de España–. Más antropólogos se apuntaron, no sólo norteamericanos, sino británicos y españoles también. Esto era lo genial de Kenny: él conseguía juntar a la gente, les ayudaba a refinar sus ideas, les criticaba, les ayudaba para la publicación de sus trabajos y, cuando resultaba necesario, les llenaba de buen vino para salvar sus egos machacados. En otro Congreso en Nueva Orleans, en 1973, Kenny y yo pudimos invitar a Esteva para otro simposio similar. España era claramente un tema de interés de la antropología de aquella época y de las bases intelectuales de lo que Vds. hacen hoy en día, una pequeña parte por lo menos tiene sus raíces en aquellos esfuerzos tempranos –sean cuales sean sus opiniones al respecto ahora.

Kenny fue, de muchas maneras, el catalizador a través del cual pasábamos la mayoría de nosotros para luego salir mejor que al entrar. El hombre tenía un don de gentes; amaba España y a los españoles y este afecto se le solía devolver. Nunca he encontrado a un investigador más entusiasta, un mejor amigo, un crítico más severo, o una mejor fuente de ánimos.

Sin embargo, las cosas cambian. En mi pequeño homenaje a Kenny después de su muerte, escribí, refiriéndome a una visita que nos hizo a mi mujer y a mí en Segovia:

“Michael mostraba un toque de tristeza que ni mi mujer ni yo habíamos notado en él antes. Al crecer la antropología social española, muchos de los españoles jóvenes le consideraban a él y a los demás antropólogos extranjeros como irrelevantes o, peor aún, como explotadores de su cultura. El hecho de que, por razones principalmente políticas, algunos académicos importantes estimaban conveniente ignorarle o desaprobarle a él y a sus obras debía doler. Además, había unos pocos norteamericanos con intenciones similares, algunos de los cuales debían gran parte de sus carreras tempranas a los esfuerzos silenciosos de Michael.” (Aceves, 1987).

Esta cita, junto con otros comentarios sobre la antropología española, se encuentra en la Revista *Anthropological Quarterly*, volumen 60, número 4, octubre 1987, editado por Edward Hansen con contribuciones de Oriol Pi-Sunyer, Susan Tax-Freeman, Gary McDonogh y más, entre otras. Es un pequeño volumen cuya lectura bien merece la pena. Se lo recomiendo y verán por qué rendimos honor a Kenny con la colocación de su nombre en el título de nuestra Asociación.

El hecho de ser un pionero era, como poco, un desafío interesante. En mi respuesta a Arnhold, comenté que “no teníamos ni puñetera idea de lo que estábamos haciendo”. Les pido permiso para elaborar una especie de resumen respecto a lo que intentábamos hacer y cuál era el ambiente intelectual con el que teníamos que tratar o, en muchos casos, contra el que rebelarnos.

La antropología en EEUU en aquella época se basaba en la recolección y documentación de información sobre los pueblos indígenas cuyos modos de vida estaban cambiando rápidamente y en vías de desaparecer. Se conocía esto comúnmente como antropología de rescate. Incluso Pitt-Rivers, con su formación en Oxford, compartía estas preocupaciones al escribir en una ocasión de culturas en un “*chemin de velours*” hacia el etnocidio. La tradición antropológica británica salió de la necesidad de tratar con sociedades no occidentales aún viables que formaban parte de su imperio. Los americanos enfatizaban el concepto de cultura; los británicos preferían pensar en la sociedad. Esta afirmación es demasiado simplificada; al final, en los años 60, estábamos todos, en la práctica, compartiendo intereses similares e, incluso, métodos. Nuestras teorías eran a menudo dicotomías sencillas desde fuentes europeas: *gemeinschaft-gesellschaft*, solidaridad mecánica en contra de orgánica, etc. En América hablábamos de “patrones” o “modelos de cultura” (*patterns of culture*) e imponíamos con demasiada frecuencia modelos sobre los datos, existiesen éstos o no en las mentes de la gente. Complicando aún más esta teoría estaba el misticismo casi hebraico de la antropología francesa: Durkheim y Mauss por ejemplo. La explosión a finales de los años 60 de la influencia de Claude Lévi-Strauss fue una complicación añadida, sobre todo porque pocos académicos (o ninguno) entendían de verdad lo que estaba diciendo Lévi-Strauss.

En el caso de España, teníamos que tomar en consideración el énfasis folklórico de los eruditos españoles. Pero la obra mayor era *People of the Sierra* de Pitt-Rivers –un libro bastante polémico en España–. Puede que hubiera otras fuentes, pero solían ser desconocidas o poco accesibles. Les pido que se acuerden: en aquellos días no existían las búsquedas por Google, y los amplios recursos de la Biblioteca Nacional en Madrid estaban, desde luego, organizados y dirigidos de una manera que hubieran avergonzado al propio Kafka.

Hubo otros intentos teóricos, algunos con su raíz en conceptos tradicionales mediterráneos. Por ejemplo, “Honor y Vergüenza”. La formulación más radical de ellos fue quizá la del “Bien Limitado” de George Foster. El vilipendiado concepto de Banfield del “familismo amoral”, que yo mismo intenté aplicar como hipótesis verificable en España y por lo cual recibí (con algo de justificación) críticas duras que –a veces– se acercaban a la injuria. No nos faltaban ideas; sólo que no sabíamos si valían. Algunos hasta inventábamos nuestras propias teorías.

Nosotros, o por lo menos muchos de los norteamericanos, intentábamos con nuestras investigaciones españolas romper con lo que considero la etnología anticuada de los años 1920 y 30. Circulaba la idea de una “nueva etnografía”. Un marco analítico en el cual no

imponíamos nuestras ideas sobre las prácticas indígenas sino que intentábamos más bien ver lo que el pueblo estudiado mantenía como sus propios conceptos. Para decirlo de otra manera, lo que el antropólogo piensa que la gente está haciendo tiene bastante menos validez (si es que tiene alguna) que lo que la gente piensa por sí misma. Para los que tienen familiaridad con la terminología de la disciplina de la Lingüística, era un enfoque “émic” contra “étic”.

Aún nos agarrábamos al concepto de la “observación participante” como nuestro método. Saldríamos de la academia para vivir con el pueblo a su manera, compartiríamos sus vidas, y volveríamos al final a nuestros mundos para explicar todo lo que ocurrió y el por qué.

Quizás esta aproximación hubiera funcionado con grupos pequeños y bastante aislados. Pero no en el marco social complejo de un pueblo español, incluso el más pequeño. Permitid que me repita para dejar claro este punto: nos habían formado en la facultad para salir e investigar con sistemas conceptuales dudosos que clasificaban al comportamiento pero no hacían nada para explicarlo adecuadamente. Y trabajábamos con métodos mal concebidos e inadecuados para las complejidades de las situaciones sociales encontradas. Pitt-Rivers lo sabía y habló abiertamente en la reunión del 1967 de cómo el concepto del trabajo de campo tradicional necesitaba, en sus palabras, desembalarse. En otras palabras, un replanteamiento radical. Mientras estaba en Texas, tuve la gran fortuna de recibir en mi casa a Raymond Firth –aquel de los famosos Tikopia–. Firth, entonces ocupado con su estudio del parentesco en el norte de Londres, reconoció muy rápidamente que necesitábamos una forma mejor para recoger y analizar nuestros datos en un mundo moderno complejo. Él no podía hacer en Londres como hizo en una isla remota del Pacífico.

Así pues, armados con un marco analítico de teorías intelectuales discutibles y un conjunto de métodos de trabajo de campo igualmente discutible y hasta inutilizable, salíamos “solitos” para intentar comprender lo que hacían nuestros españoles. Por lo menos no era aburrido. Y el trabajo que produjimos fue, creo, útil. Era un comienzo. Era variado y a menudo creativo. El estudio de Douglass de la muerte en una comunidad vasca fue brillante. El estudio de Tax-Freeman de un común de vecinos en Soria mostró la persistencia de formas antiguas en un pueblo que mi mujer y yo vimos como muy complejo. Teníamos estudios sobre el turismo en Fuenterrabia (Hondarribia), del noviazgo en una comunidad andaluza, la vista muy detallada de Kenny de Vinuesa, el trabajo de Brandes en Ávila, la mirada perspicaz y encantadora de Ed Hansen de la cultura de los bares en Vilafranca del Penedès. Y hay más. Estudios urbanos en Sevilla, la llegada de una colonia sueca en Tenerife. El estudio de Lisón-Tolosana del pueblo de su familia. Mi empleo de un enfoque estadístico a nivel comarcal como parte de mi estudio de Navas de Oro (“El Pinar” como seudónimo en mis publicaciones), provincia de Segovia. Nunca produjimos, ni individualmente ni colectivamente, un análisis unificado de la sociedad en España. No lo intentamos nunca tampoco. No hubiéramos sabido cómo. Los resultados de nuestros esfuerzos pioneros son públicos; muchos de vosotros los habréis leído. Para los que tienen interés y no los han leído, todavía se pueden encontrar. No hago ningún juicio: sólo puedo decir que lo intentamos. Ya somos parte de la historia y en paz descansaremos.

¿Cuales eran nuestros fallos? Muchos. Demasiados. Permitidme que mencione aquí algunos de los más destacados.

Las sociedades y sus culturas concomitantes desarrollan formas para controlar a sus miembros y estas formas no son siempre muy agradables. En la época nuestra de pioneros este control ha llegado a ser conocido como el franquismo. Todos sabíamos quién era

Franco, teníamos todos algunas ideas específicas respecto a lo que hacían él y sus seguidores. No conozco a ningún colega que tuviera la más mínima cosa positiva para decir del Caudillo. Pero, cualesquiera fuesen los intercambios privados de opiniones lejos de España, no decíamos nada. Mi familia en Navas de Oro no decía nada. Mi propio padre, ya en la ocasión de nuestra visita allí en 1949 cuando yo tenía 13 años y más tarde en los años 1960 y 70 no dijo nada en absoluto. Mis tías, mis primos: ni palabra. Hoy en día no sé todavía cuáles eran sus opiniones políticas, aunque dudo seriamente que cantasen “Cara al Sol” en el baño. El ruido político más alto que yo oí durante estos períodos de residencia e investigación fue el del silencio más absoluto. Un silencio con referencia a Franco. Un silencio respecto a la Iglesia y sus maquinaciones. El silencio de un miedo bien fundado a los que tenían el control.

¿Fue esto una negligencia de nuestro deber? No lo sé. ¿Tenía yo miedo para mí mismo? No. ¿Tenía miedo para las personas que yo conocía y quería? Sí. ¿Escribí sobre las muertes de 9 hombres “detenidos” por los falangistas de Valladolid que fueron llevados a otra parte y ejecutados? Sí –pero no en algo publicado en España–. ¿Soy irresponsable? Que decida el lector, y esta decisión tendrá menos que ver conmigo y más con lo que la antropología debería hacer cuando se encuentra con el conocimiento de atrocidades cometidas con demasiada frecuencia en el nombre de Dios (y/o del orden). Estábamos todos enterados del miedo al “que dirán” en el pueblo y lo comentábamos libremente entre nosotros. Sin embargo, incluso a veces en nuestros congresos profesionales a miles de kilómetros de España, no decíamos nada de “qué hicieron” y hacían los franquistas. Con la sabiduría de nuestros lectores más jóvenes cincuenta años después de nuestros estudios pioneros ¿qué hubieseis querido que hiciésemos? Y si algún día a vosotros os tocara tratar una situación parecida ¿qué haríais entonces? Yo espero que nunca tengáis que tomar esta decisión, y a esto va unida mi esperanza aún más ardiente de que algún día termine finalmente esa maldita Guerra Civil.

Escribo esto tres días después de las elecciones municipales del 22-M, cuyos resultados recibí inmediatamente en mi página de *Facebook*. Apenas dos horas después, consulté el blog utilizado por algunos de los vecinos de “mi” pueblo y leí el habitual lote de comentarios feos entre grupos pequeños pero rencorosos, discutiendo acalorados los supuestos defectos de los rojetes y los peperos, remontándose hasta sus bisabuelos. Queda entonces la pregunta: ¿no terminará esto jamás?

Ello me lleva a un segundo asunto para la antropología en general y en particular la antropología en España. Tenemos estudios sincrónicos –estudios de un momento determinado congelado en el tiempo–. Lo que necesitamos desesperadamente son estudios diacrónicos –el estudio continuo durante muchos años de un mismo lugar y lo que cambia con el tiempo y, de igual importancia, lo que no cambia–. Este es un desafío mayor para la antropología y uno espera que alguien podrá resolverlo. Yo tenía la esperanza de poder hacerlo pero, como ocurre a menudo, la vida interfiere con otros proyectos.

Me queda un último problema que debo mencionar antes de acabar. A Julian Pitt-Rivers le horrorizaba el hecho de que la gente sacara generalizaciones de sus bellos aunque limitados escritos sobre un trozo de la vida en Grazalema. Kenny me comentaba a menudo el problema de la generalización excesiva, al igual que Esteva Fabregat entre otros. Como yo había recibido una primera formación en la sociología altamente estadística, sí que intenté utilizar algún análisis estadístico y demográfico para hacer unas generalizaciones de mis conclusiones en Navas de Oro. Gran parte de aquel análisis fue cortado por los editores al ocupar, según ellos, demasiadas páginas. En todo caso, lo mejor que pude hacer

fue aplicar unas generalizaciones a la comarca y a algunas áreas similares en los aspectos socioeconómicos de la parte occidental de la provincia de Segovia y, cuando me pareció razonable, también a ciertas zonas de la Meseta de Castilla la Vieja. Es una proposición interesante, pero merece la pena probarla.

Un estudio de una comunidad puede resultar útil, puede quizás iluminar fenómenos similares en comunidades diferentes. Pero la antropología ha cumplido inadecuadamente en lo que atañe a las generalizaciones. Y cuando las hacemos es a veces a un nivel de abstracción tan remota de las realidades de la vida diaria que tenemos finalmente unas palabras elegantes pero fundamentalmente sin sentido. Quizás encontremos algún día una solución a este problema. Quizás.

Nosotros, como pioneros, rompimos el hielo. Lo que habéis heredado de nosotros es el agua fría por la que vosotros como antropólogos tendréis que navegar en vuestros viajes de descubrimiento. Y, claro, teniendo que evitar a la vez los icebergs teóricos y metodológicos que hemos dejado flotando detrás de nosotros. Que tengáis piedad con vuestros precursores pioneros. Es interesante embarcar en un viaje lleno de buenas intenciones para encontrarse al final en un lugar diferente y no esperado. No olvidemos que Colón salió a la búsqueda de un camino para la India y mira dónde acabó. La antropología es un viaje y los mapas de viajes anteriores pueden o no ser de ayuda. Y si eres tan moderno que empleas sistemas de navegación por satélite, acuérdate que, cuando más las necesitas, las pilas se acaban. Sea cual sea lo que decidáis hacer, nunca os faltarán desafíos, y la sociedad tampoco se quedará sin la necesidad de la información y la intuición que nuestra profesión puede ofrecer. Os deseo suerte. No encontraréis todas las contestaciones que busquéis, pero si descubris las preguntas que más debemos investigar habréis hecho una enorme contribución a nuestra profesión y a nuestros pueblos.



# *LUGARES*



## LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA EN EL SIGLO XXI

Óscar Fernández Álvarez  
Universidad de León

Desde que la Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny” asumió el compromiso de organizar el XII Congreso de la F.A.A.E.E., la comisión organizadora consideró conveniente dar cuenta de la relación con nuestro país vecino, tan cercano y, tantas veces mutuamente alejado, a pesar de los muchos kilómetros de frontera que nos unen. Así lo recogimos en los objetivos planteados en el Congreso, en un intento de resolver problemas e investigar marcos socioculturales que implican un ejercicio de indagación en la memoria o memorias, en un esfuerzo por repensar antropológicamente tiempos y lugares, en este caso, encuadrados en un marco geográfico y temporal específico.

Desde la crítica y reflexión al respecto, los ponentes de esta mesa sobre “La Antropología Ibérica en el Siglo XXI” pretenden configurar un eje que permita contextualizar el proceso por el que ha venido pasando la disciplina en este ámbito. Y el panorama que se recoge en estos trabajos resulta, por esto mismo, tan diverso como lo es la propia antropología ibérica. Las aportaciones van, desde lo que podríamos considerar práctica e historia de la antropología y la aplicación del conocimiento antropológico al estudio de la inmigración, por parte del profesor Ubaldo Martínez Veiga. Pasando, también, por el planteamiento teórico del profesor João de Pina-Cabral y por las inquietudes metodológicas o procedimentales traducidas en trayectorias etnográficas vitales del profesor William Kavanagh.

A modo de preámbulo de esta Antropología Ibérica, ya hemos visto cómo, en la anterior *Evocación*, la Profesora Lucy M. Cohen analizaba las aportaciones de Michael Kenny al desarrollo de la Antropología en España, su preceptor y colega en la Catholic University of America, en Washington D.C., y de quien es también albacea. En su día, la Asociación de Antropología de Castilla y León tomó el nombre de Michael Kenny porque este antropólogo fue uno de los primeros en hacer trabajo de campo, en su sentido moderno, no sólo en España, sino precisamente en un pueblo de Castilla y León.

Michael Kenny, como sabemos, se formó en la tradición de la antropología social británica y en la de su principal mentor, E.E. Evans Pritchard. Su libro, *A Spanish Tapestry, Town and Country in Castile* (1962), es quizá su trabajo más conocido, donde recoge, entre otras cosas, el trabajo de campo que realizó en Vinuesa (Soria), en la década de los 50. Lucy Cohen planteaba una revisión de sus mayores aportaciones, desde los conceptos de “emigración”, “inmigración” y “remigración” identificados como el ciclo migratorio de los españoles, incluidos los refugiados, pasando por el concepto de “etnicidad”, central para entender tanto los estereotipos que los inmigrantes tenían de sí mismos como las transformaciones que ocurrían ya en su entorno ya fuera de él, así como sus preocupaciones por la metodología antropológica. El trabajo de Michael Kenny, a pesar de ser pionero, todavía nos puede permitir ampliar nuestra visión de España. Por eso es tan oportuna esta reflexión de la Doctora Cohen: primero, porque parte de sus aportaciones están aún vigentes, y segundo, por ese débito que tiene nuestra asociación con su figura. De ahí esta breve mención en este apartado sobre la Antropología Ibérica.

El profesor William Kavanagh (Universidad CEU San Pablo, Madrid) indaga en su memoria y vincula etnográficamente los dos países de la Iberia. En esta ponencia, “Dos países, tres décadas: reflexiones sobre mi trabajo de campo en España y Portugal”, revisa, analiza y compara sus trayectorias personales y profesionales que le llevan a “ejercer” de antropólogo en ambos países. Desde Oxford hasta La Nava de San Miguel, desde

la frustrada investigación en Ghana hasta Vila Verde da Raia, pues aunque se trate de territorios muy diferentes, bien puede ser área de estudio tan interesante para la indagación antropológica un pueblo serrano de España, una villa portuguesa o una aldea perdida en “el África Occidental”. Este investigador que, según él mismo explica, ha sido apodado en los lugares de su trabajo de campo bien “el inglés” o “don Preguntón”, nos presenta, a modo de su diario de campo, la realidad vivida, la otra cara de la moneda de lo que hubo en los trabajos que de él conocemos sobre, por ejemplo, la Sierra de Gredos. Es un intento de aproximación a algunos de los problemas y dilemas que nos presenta el ejercicio de la antropología, y que también nos permite descubrir de qué forma los habitantes de la frontera perciben sus propias identidades y las de los otros. Según plantea Kavanagh, es interesante cambiar de “área de investigación”, pues nos permite contrastar y ofrecer perspectivas complementarias para una mejor comprensión de los fenómenos que estudiamos, y nos permite también, a pesar de las ventajas o desventajas que ello pueda tener, constatar cómo el paisaje etnográfico que uno llega a asumir como propio se va desvaneciendo, con mayor o menor lentitud, hasta disolverse.

Por su parte, el profesor João de Pina-Cabral, Presidente del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa, titula su intervención “Las dos caras del *mutualismo*: un tema contemporáneo en antropología”. Nos plantea el mutualismo a partir de las aportaciones de Johannes Fabian y de Marshall Sahlins. Así, son, respectivamente, dos contextos antropológicos distintos en los que ha emergido tal tema: primero, como una preocupación metodológica referente a la corresponsabilidad entre el antropólogo y el informador; y, segundo, como un principio constitutivo en la ontogenia de las personas. Así, en los debates sobre *la ética del trabajo de campo* surgirá el significado metodológico en el relanzamiento de los estudios de *parentesco*, el significado constitutivo. Y se pregunta Pina-Cabral: ¿qué relación hay entre los dos significados? ¿Será que comparten algo en común que sea teóricamente relevante para la antropología? Su respuesta a ambas preguntas es afirmativa. De hecho, las dos caras del mutualismo tienen en común las condiciones de posibilidad de la actividad antropológica: lo que él llama el *gesto etnográfico*. Pues como actividades humanas, la etnografía depende del mutualismo de la misma forma que la ontogenia de la persona porque ambas son aspectos de la *condición humana*.

Por último, el profesor Ubaldo Martínez Veiga, de la UNED, nos presenta un análisis antropológico del Racismo en España, término que, como dice, se evita en cualquier informe y estadística oficial sobre convivencia en nuestro país. Elabora su análisis a partir de la última encuesta sobre Racismo del CIS, y contrasta esos datos con los elementos ideológicos de la historia del racismo en los Estados Unidos. En primer lugar, aborda el racismo desde un punto de vista institucional o estructural, considerando los problemas que surgen de las preguntas de las encuestas oficiales que, a veces, “esconden ambigüedades significativas”. Por ejemplo, se plantea la preocupación administrativa acerca del acceso a los servicios públicos por parte de los inmigrantes, y por ello la necesidad de frenarlos, en “una especie de resurrección de la antigua ley de vagos y maleantes”. Respecto al caso de los Estados Unidos, con el cambio al siglo XX, entre 1880 y 1925, y la llegada de los “nuevos inmigrantes” del Sur y del Oeste de Europa, se dieron una serie de elaboraciones ideológicas racistas, xenófobas o nativistas que supondrían un valor casi fundacional con respecto a otros racismos anti-inmigrantes. El concepto de raza no aparece en los textos y además “era algo que se trataba de evitar en las discusiones que circulaban alrededor de él”. Lo mismo sucede en las encuestas españolas. Quizá, lo más importante, nos dice Martínez Veiga, es comprender cómo en las ideologías y prácticas analizadas en los Estados Unidos se produce un proceso de racialización de la xenofobia y del nativismo que se parece mucho a lo que ocurre en la encuesta de España, en donde se da un proceso

muy semejante. En ninguno de los casos se utiliza para nada el término de raza ni racismo, pero es algo que se encuentra presente en los dos ejemplos. La cuestión estaría en salvar la diferencia temporal y geográfica entre lo que ocurre en los Estados Unidos, a principios del siglo XX, y lo que se responde en la encuesta del CIS en España.



## DOS PAÍSES, TRES DECADAS: REFLEXIONES SOBRE MI TRABAJO DE CAMPO EN ESPAÑA Y PORTUGAL

William Kavanagh  
Universidad CEU San Pablo, Madrid

“Lo último que uno sabe es por donde empezar”.

Blaise Pascal

Antes de nada, mis disculpas a Clifford Geertz por tomar prestado parte del subtítulo de su libro *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo* para el título de mi ensayo. Y estoy bastante seguro de que no le hubiese importado desde que Rogelio Rubio y yo estuvimos preparando en una ocasión un número especial de la *Revista de Occidente*<sup>1</sup> que contenía uno de sus ensayos. Geertz me dijo en aquel momento, por escrito, que me permitiría omitir alguna parte de la traducción de su artículo al castellano, si lo juzgase conveniente, con tan de que le enviase un ejemplar de la revista cuando ésta fuese publicada.

Hoy en día se nos dice que la antropología actual debe ser “reflexiva” y así las páginas que siguen, en las que describo cómo llegué a emprender el trabajo de campo antropológico, primero en una pequeña comunidad de Castilla y León fronteriza con Extremadura y unos años más tarde en otras tres comunidades fronterizas situadas entre Galicia y el norte de Portugal, espero que puedan resultar de interés para los jóvenes estudiosos dispuestos a emprender estudios antropológicos en la Península Ibérica o relacionados con la misma. Para los que puedan pensar que lo que sigue es más un ejercicio de autocomplacencia que un intento de aproximación a algunos de los problemas y dilemas que nos presenta el ejercicio de la antropología, recomiendo una lectura de mi bibliografía que aparece al final y que consulten directamente la etnografía a que se refiere.

A algunos les puede parecer excesivamente “gracioso” que diga que mi primera aproximación a la antropología de Iberia de debió en buena medida al gesto de un grupo de oficiales del ejército de Ghana cuyo golpe de estado del año 1972 tuvo entre otras consecuencias la de que este aprendiz de africanista, en aquel momento, se viese obligado a buscar en otra zona del mundo un área de su interés para realizar el trabajo de campo necesario para completar su formación como antropólogo. Hasta entonces, mis maestros del *Institute of Social Anthropology* en Oxford (hoy conocido como *Institute of Social and Cultural Anthropology, ISCA*), que fueron, en primer lugar, John Beattie y más tarde Edwin Ardener, me habían guiado en mis primeros pasos antropológicos, sobre todo en mi intento de conocer al pueblo Asante. Aunque fue para mí muy frustrante que mi trabajo de investigación de más de dos años de duración sobre el sistema de parentesco de los Asante se viese truncado poco tiempo después de la finalización de mi tesis para el master en antropología social en Oxford, no lamento en absoluto haber decidido desviar entonces la atención de África Occidental a la Península Ibérica. Las dos personas que más influyeron en mi elección de España como lugar donde desarrollar mi investigación, fueron la que entonces era mi novia española (hoy mi mujer y madre de mis dos hijos), quien me sugirió que, aunque muy diferentes, Castilla podría ser un área de estudio tan interesante

<sup>1</sup> Revista de Occidente, n.º 137, Octubre 1992.

como el África Occidental y, en segundo lugar, Rodney Needham, catedrático a la sazón de Antropología Social en la Universidad de Oxford. Para Needham, uno de los pocos no africanistas (había realizado su trabajo de campo en Borneo, Malasia e Indonesia) que había en el Instituto en el que casi todos los eran (incluido el predecesor de Needham, E.E. Evans-Prichard, junto con Godfrey Lienhardt y los ya mencionados Beattie y Ardener), la oportunidad de enviar a uno de sus alumnos a un lugar distinto de África le pareció una oportunidad demasiado buena para ser descartada, de modo que hizo por su parte todo lo que pudo para animarme a que hiciese el trabajo de campo en España.

Antes de abandonar Oxford para venir a España en el año 1974 me dijeron allí que había dos personas en Madrid que no podía dispensarme de llegar a conocer, estos eran Julio Caro Baroja y Carmelo Lisón Tolosana. Ambos, aunque de maneras muy diferentes, se mostraron extremadamente dispuestos a ayudar en mi intento de introducirme en España y en la antropología de la Península Ibérica.

Como yo no conocía el español a mi llegada a España en 1974, no me pareció adecuado, ni académica ni moralmente, solicitar una beca de investigación para desarrollar el trabajo que me proponía en un país cuyo idioma desconocía por entonces, así que, en un principio, mientras procuraba aprender diligentemente el español y la historia y literatura de este país para prepararme debidamente para llevar a cabo mi proyecto de investigación, tuve que mantenerme con el oficio de profesor de inglés a tiempo parcial en una academia de idiomas. Al cabo de un año de residencia en Madrid ya comprendía lo suficiente del idioma como para sentir que podía empezar a buscar un lugar donde investigar. Puesto que yo me había formado dentro de una tradición en la que lo usual era realizar “estudios de comunidad”, esto fue lo que pensé que debía hacer. Y puesto que sólo podía dedicar a esta tarea los fines de semana más los dos o tres meses de vacaciones anuales, me pareció que sería aconsejable buscar un lugar que no tuviese demasiada población, con el fin de llegar a conocer a todas las personas y sus estilos de vida en un periodo de tiempo no demasiado largo. Si bien un tiempo más tarde llegué a comprender la ingenuidad de albergar tal esperanza, al menos me sirvió para poner en marcha mi búsqueda de un pueblo pequeño que fuese adecuado y que no estuviese demasiado lejos de Madrid. Todos los fines de semana, mi mujer y yo a bordo de nuestro Citroën Dyane (una versión en “gama alta” del famoso “dos caballos”) nos lanzamos a visitar diversos pueblos en un radio de acción que fuese asequible desde la capital. Recuerdo mi manera de hacer esto de forma sistemática mediante el uso de un mapa de carreteras en el que había trazado unos círculos concéntricos que representaban distancias de una, dos y tres horas en coche desde la ciudad, respectivamente. Casi todos los fines de semana con buen tiempo (y aún con malo) salíamos a la carretera para explorar una zona diferente.

Pronto nos dimos cuenta de que casi todos los pueblos que podían hallarse en el radio de una hora aproximada no albergaban el tipo de comunidad que yo andaba buscando. Ello se debía a que se trataba de poblaciones habitadas casi de manera exclusiva por personas de edad avanzada, o de enclaves de montaña repletos de chalets pseudo-suizos, residencia de fin de semana de los forasteros. Recuerdo un día en el que llegamos hasta un pueblecito bastante atractivo, compuesto por casas de piedra tejadas con lajas de pizarra, en el norte de la provincia de Guadalajara, que nos hizo pensar que podría tratarse de un buen candidato para mi investigación. Nos dirigimos al bar (un detalle de la máxima importancia, ya que para entonces yo ya había aprendido que un pueblo sin bar equivalía a un pueblo sin centro social y, por lo tanto, a un pueblo sin alma) y entramos en conversación con los lugareños. Nos dijeron que la población de aquel pueblo ascendía a “trescientos”



(estupendo, pensé, justo el tamaño abaricable que estoy buscando)... “en el verano” añadió el interlocutor. ¿Y en el invierno? pregunté. “Unos diez” fue la desilusionante respuesta que vino a “aguar” mis esperanzas. Al final, y tras varias experiencias similares, se hizo evidente que tendría que ampliar el radio e ir a una distancia mayor si quería descubrir algún lugar que albergase una población que se pareciese a la comunidad que estaba esperando descubrir. Añadí más círculos concéntricos a mi mapa de carreteras y continuamos nuestras pesquisas.

Por fin, un día del verano de 1976, las ruedas nos llevaron hasta un pueblo de la provincia de Ávila que parecía albergar exactamente lo que habíamos estado buscando, incluyendo el bar. Aquí notamos la presencia, como es natural, de algunas personas mayores, pero también de muchos jóvenes y, lo más significativo, de matrimonios jóvenes que tenían niños. En un principio, lo que más me llamó la atención de este pueblo, aparte de la belleza indiscutible del lugar, fue la gran “vitalidad” que exudaba en comparación con muchos otros pueblos de tamaño similar que habíamos visitado antes. Que una localidad tan pequeña, con una población de apenas ciento cuarenta habitantes y aparentemente aislada, de la que cabía esperar que hubiese padecido los peores efectos del abandono masivo del campo que se había producido de manera constante en España desde los años 1950, pareciera tan plena de vida, me pareció que era una razón suficiente para merecer una investigación. Estaba claro que sus habitantes no habían emigrado a Suiza, Alemania, Madrid o Barcelona. La cuestión era: ¿Por qué ellos no? Y para intentar responder a esta pregunta mi mujer y yo dedicamos casi todos los fines de semana y todos los veranos de los siguientes ocho años.

Lo primero que hubo que hacer antes de empezar nuestro trabajo fue solucionar varias cuestiones de tipo práctico. Todas las personas del pueblo con quienes habíamos hablado hasta entonces resultaron ser amables, pero cuando preguntamos si alguien estaría dispuesto a alquilarnos alguna habitación de su casa la respuesta fue que no había ninguno dispuesto a hacerlo. Luego quisimos saber si alguien podría alquilarnos una casa y la respuesta fue igualmente negativa. En aquel primer momento aún no nos habíamos dado cuenta de la imposibilidad de nuestra pretensión, ya que, en principio, todas las casas del pueblo estaban habitadas y, además, su tamaño era tan reducido que sus moradores vivían en un régimen de intimidad que no admitía la posibilidad de albergar en su seno a ningún extraño so pena de perderla completamente. Los diminutos dormitorios, o alcobas, en los que apenas cabía una cama grande, estaban dispuestos en torno a una única estancia llamada “la sala” y separados de ella solamente por una cortina. Aparte de ello, al no haber agua corriente en el pueblo, era menester tener acceso al corral para hacer ciertas necesidades. Al cabo de varias visitas, un hombre nos habló de la casa vacía y ruinososa de una viuda que se había ido a vivir con su hija a El Barco de Ávila hacía ya algún tiempo. Fuimos a visitar a esta mujer y el resultado fue que, más que alquilarnos la casa, dijo que estaría dispuesta a venderla. Esta fue para nosotros una gran noticia y me convencí que de pronto podríamos instalarnos en ella y dar comienzo a mi trabajo. Sin embargo, semejantes negocios, en aquel tiempo, y en aquella zona de la España rural, no se desarrollaban con la misma celeridad que hubiese cabido esperar de un negocio semejante en la ciudad de Madrid, y el desenlace se demoró durante doce meses de interminables negociaciones, con la participación de sus hijas y de sus yernos, antes de que pudiésemos firmar el contrato, acto en el que la pobre anciana estuvo a punto de exhalar su último suspiro de pura emoción. Antes de entrar a vivir en la casa fue necesario realizar una profunda rehabilitación de la misma. Contratamos a un constructor local para que la llevase a cabo y

éste nos prometió que las obras durarían tres meses. Justo un año más tarde y cuando ya nos habíamos visto forzados a buscar a otro albañil para que terminase lo empezado, conseguimos por fin ocupar nuestra casa del pueblo. Sin embargo, los dos años de espera no habían sido malgastados ya que durante ese tiempo estuvimos visitando el pueblo todos los fines de semana y conseguimos conocer a la gente.

Como durante este periodo de tiempo no pudimos alojarnos en ninguna casa del pueblo, pasábamos las noches en una antigua posada para arrieros, junto al río, en El Barco. Cuando por fin pudimos tomar posesión de nuestra casa ya conocíamos y éramos sobradamente conocidos por todos sus habitantes, los cuales me habían adjudicado en un principio el sobrenombre de “el sueco”, cosa nada extravagante dada mi condición de rubio, nombre que se había hecho extensivo a mi mujer que por entonces recibía el mote de “la sueca”, lo que ya es algo más curioso dado que su lugar de procedencia está en la misma comunidad de Castilla y León, aunque no es de Ávila. Para cuando nos asentamos en la casa yo pasé a ser conocido como “el inglés” y mi mujer a ser llamada, unas veces por su verdadero nombre y otras como “la del inglés”.

Puesto que el clima de confianza resulta imprescindible a la hora de realizar la tarea de investigación antropológica conocido como observación participante, de una manera efectiva, y los antropólogos han de estar dispuestos a dar tanto como reciben, era importante estar disponibles para nuestros vecinos en todas las maneras posibles. Como entonces había un solo coche en todo el pueblo (propiedad del dueño del bar) era frecuente y natural que nos encargasen a nosotros el recado de traer algunas cosas de El Barco a la vuelta de nuestras frecuentes idas y venidas a esa población de donde normalmente se abastecen, lo que hicimos incluso en alguna ocasión de emergencia en que alguien necesitó alguna cosa urgente de la farmacia. También solíamos llevar y traer personas hasta y desde El Barco en los días de mercado, lo mismo que a las fincas de Extremadura, a más de dos horas de distancia, donde sus ganados trashumantes pastan en invierno y primavera. Creo que mi cámara fotográfica era la única existente en el pueblo en aquel tiempo, de manera que nosotros nos convertimos en algo así como los fotógrafos oficiales del lugar, no faltando de asistir a ninguno de los bautizos, comuniones, bodas y otros eventos que tuvieron lugar en aquellos años, y ello con la intención, tanto de guardar registro de los mismos eventos, como de proveer a nuestros amigos de un reportaje para el recuerdo, que era algo que ellos apreciaban mucho. De vez en cuando organizábamos además sesiones de proyección de diapositivas en nuestra diminuta casa que, en tales ocasiones, se abarrotaba de hombres, mujeres y niños —a veces hasta cuarenta individuos— deseosos de ver las transparencias de ellos mismos y de su pueblo proyectadas en la pared encalada de la sala. Yo aprovechaba estas ocasiones para tomar notas de sus comentarios y de lo que les llamaba la atención de las fotos, que solía ser bastante diferente de lo que yo podía ver al mirarlas. Algunas veces yo no estaba viendo más que un bonito paisaje montañoso cuando ellos exclamaban comentarios sobre lo gordas que se estaban poniendo en la sierra las vacas de fulano o de zutano, que sólo ellos eran capaces de distinguir (para mí unos puntos en la pared que habría confundido con cagadas de mosca). Para nosotros era una fuente de satisfacción el sentirnos de utilidad para aquella gente a la que yo agobiaba constantemente con mis preguntas (uno de mis mejores amigos me dijo un día que en el pueblo habían pensado alguna vez en cambiar mi mote por el de “don Preguntón”).

Hay que destacar que nosotros fuimos los primeros forasteros en adquirir una casa y convertirnos en “los nuevos vecinos”, nombre con el que también éramos designados de vez en cuando. Cosa significativa y ambigua en el contexto de un pueblo en el que muchas de

las tareas privadas y todas las públicas se realizaban de forma cooperativa y por turnos entre “los vecinos”. Además, los nativos, por el hecho de ser “vecinos”, son copropietarios de una extensa porción de la sierra del pueblo que fue adquirida por sus antepasados a raíz de la expropiación de sus terrenos comunales por la Ley de Desamortización de Madoz del año 1855, lo que para los “vecinos” representa el derecho a apacentar en estos terrenos sus ganados en un número determinado para cada especie, conforme a lo establecido en los estatutos de su asocio. Por esta razón hubo alguno del pueblo que quiso saber si, por el hecho de habernos convertido nosotros en “vecinos” y de pagar la contribución como los demás, habíamos adquirido también derechos sobre la propiedad común de la sierra, cosa que afortunadamente pudimos descartar con rapidez para la tranquilidad de todos tras una lectura atenta y colectiva de los estatutos establecidos en el correspondiente documento del año 1878.

Siguiendo los cánones de la observación participante, aprendí a arar, a construir almiarés, a pastorear a las cabras, a hacer el camino de la trashumancia con las vacas por los cordeles, etc. No hice bien ninguna de estas actividades pero, parafraseando al Dr. Johnson, me sorprendió descubrir que era siquiera capaz de hacerlas. Por dos veces me distinguieron con el alto honor de ofrecerme el cuchillo para la matanza del cerdo, aunque decliné educadamente la invitación ambas veces con la débil excusa de que mi obligación en aquel momento era la de hacer fotografías para inmortalizar el evento. Mi mujer, mientras tanto, se hizo adepta al arte de la confección de puntillas de ganchillo y al bordado de sábanas, que es a lo que las demás mujeres se dedicaban por las tardes reunidas en amenos corrillos. También le enseñaron a observar la etiqueta correcta en vigor en el pueblo. Entre otras cosas, le indicaron que decía la palabra “gracias” con excesiva frecuencia y que la “confianza” que debe haber entre las verdaderas amigas exige que se tome la ayuda mutua por descontado. Así que dejó de dar las gracias por los pequeños favores y desde entonces quedó plenamente integrada.

Sin embargo, y con independencia de la buena voluntad que uno ponga en hacer las cosas correctamente, siempre surge algún inconveniente que nadie había previsto ni imaginado, capaz de suponer un obstáculo a la hora de ser plenamente aceptado por una comunidad. Por ejemplo, cuando ya llevaba aproximadamente un año residiendo a tiempo parcial en el pueblo, un amigo local me pidió disculpas por no haber sido más abierto conmigo cuando llegué por primera vez tres años antes. Cuando le repliqué que no me había extrañado, habida cuenta de que el pueblo es muy pequeño y su comunidad muy compacta, siendo yo, no sólo un forastero sino además extranjero, el amigo sacudió la cabeza y dijo: “no, lo malo no es que fueses extranjero, lo malo fue que ¡quién podía fiarse de un hombre con barbas!”. Luego siguió diciendo que todos los hombres decentes suelen ir bien afeitados y que los únicos que llevan barbas son de la clase que arresta la Guardia Civil. Cuando conté esta anécdota al director de mi tesis en Oxford, Rodney Needham, él me preguntó por qué no me había afeitado inmediatamente y le tuve que explicar que, para cuando lo supe, ya estaba plenamente aceptado por la comunidad. Needham me contó entonces que, cuando él hizo su trabajo de campo con los Penan de Borneo, se vio obligado a afeitarse todo el pelo de su cuerpo, haciendo hincapié en la palabra “todo”.

El auténtico punto de inflexión de mis relaciones con los hombres del pueblo, el momento en el que llegué a sentirme totalmente aceptado, ocurrió cuando ya habían transcurrido unos dos años y medio desde que nos instalamos allí. Era un fin de semana del mes de enero, las previsiones meteorológicas habían anunciado buen tiempo a pesar del frío y nosotros nos trasladamos al pueblo, con nuestro bebé de cinco meses, según costumbre. Al

poco tiempo de llegar comenzó a nevar de tal manera que la carretera quedó rápidamente cortada y no tardamos en darnos cuenta de que ya no había escapatoria. De momento no nos preocupamos demasiado, dado que contábamos con una buena cantidad de leña para la lumbre, comida, vino y whiskey, pero a la mañana siguiente vimos con claridad que debíamos prepararnos para una estancia más prolongada. Pronto empezó a llegar hasta nuestra casa, abriéndose paso entre la nieve helada, una sucesión de vecinos que generosamente nos traían brazadas de leña, huevos, patatas y chorizos caseros por si no teníamos bastante para comer, lo que agradecemos muchísimo. Quedaba, sin embargo, el problema de qué hacer cuando se terminasen los pañales del niño. Mi mujer había traído, como otras veces, los suficientes para pasar un fin de semana, pero al llegar el martes los pañales de usar y tirar se habían acabado. Ninguna de las mujeres del pueblo disponía de semejante artículo, pero tuvieron la amabilidad de prestarnos unos de tela de los que usaban para sus niños. Como el pueblo permaneció incomunicado en aquella ocasión durante una semana y no había agua corriente, incluso aquellos se terminaron y finalmente hubo que recurrir a las toallas, cosa que a nuestro hijo no le causó el menor inconveniente.

Al llegar el miércoles, el grupo de los hombres jóvenes, tanto solteros como casados, decidieron organizar una fiesta, a la que me invitaron, para celebrar la gran nevada. Se mató un chivo y se preparó una cena en el bar. Fue una ocasión enormemente alegre, con mucho alcohol y *communitas*. Desde el mismo día en que asistí a aquella fiesta noté que mis relaciones con los hombres del pueblo habían experimentado un cambio sutil. Nunca se me volvió a tratar como a un extraño, sino como a alguien intermedio. A partir de aquel momento el dueño del bar dejó de cobrarme los vinos al precio que cobraba a los forasteros. El recuerdo de la famosa *fiesta del chivo* de cuando la gran nevada sigue aún vivo en la memoria de todos.

Cuando visitaba Oxford para mostrar mis progresos al director de la tesis, Rodney Needham solía mostrarse, como siempre, muy crítico con mi trabajo, pero al mismo tiempo muy dispuesto a darme ánimos. Daba por sentado que el trabajo que yo estaba realizando en España era antropológicamente estimable, postura que no era compartida por todos los demás miembros del Instituto de Antropología Social. Recuerdo, por ejemplo, a Godfrey Lienhardt, entonces *Reader* (Agregado) de Antropología Social, preguntándome un día con cierta sorna si “me lo estaba pasando bien en España”, claramente sugiriendo que mi trabajo de “investigación” debía consistir en estar tumbado todo el día en una playa bebiendo vino. Mi respuesta defensiva a su comentario puso en evidencia hasta qué punto había internalizado la común creencia entre los componentes del gremio de los antropólogos, en aquel entonces, en cuanto a la necesidad de soportar incomodidades como parte del rito de paso del trabajador de campo neófito. Por eso me puse a explicarle que estaba realizando mi investigación en una aldea remota de montaña que no tuvo alumbrado público hasta el año 1982, agua corriente hasta 1983, ni calles pavimentadas hasta 1985, explicaciones que, no obstante, no hicieron en él ninguna mella. Parecía claro que para Lienhardt no era posible hacer “antropología auténtica” en Europa.

Habrán notado que no he hecho mención al nombre de la localización de mi trabajo de campo. No es algo accidental. El nombre que he dado al pueblo en todos mis escritos –La Nava de San Miguel– es, conforme a la convención antropológica, sólo un pseudónimo. La palabra “nava” significa un valle o terreno llano entre montañas –existen unas cien localidades en España cuyos nombres incluyen esta palabra– y San Miguel es el patrón del pueblo. Pero ¿Cuál es la razón que tienen los antropólogos para ocultar el nombre del lugar donde han desarrollado su trabajo? ¿Cómo se justifica ese secretismo? Nos decimos

que la razón responde al deseo de proteger a nuestros “informantes” como antes solíamos llamarles, aunque deberíamos llamarlos “nuestros amigos”. Quizás las dos historias que siguen podrán ilustrar la clase de problemas de tipo ético a los que afecta. Al poco tiempo de nuestra llegada al pueblo la tensión de la electricidad suministrada cambió de 110 a 220 voltios, lo que requirió la sustitución de toda la red. Pues bien, algunos vecinos nos informaron de que creían que el valioso cable de cobre retirado de las líneas antiguas había sido vendido por el alcalde, quien se había embolsado el producto de la venta para pagar unas reformas que al poco tiempo hizo en su casa. No tengo ni idea del grado de veracidad que pueda haber en semejante afirmación que podría tratarse enteramente de una calumnia contra una persona inocente. Otros me contaron que, poco antes de nuestra llegada, el anterior cura párroco se había visto obligado a abandonar el pueblo (y más tarde el sacerdocio) a causa de sus intentos de relación con varias de las chicas. De nuevo, la veracidad de la historia es cuestionable. Sin embargo, como me parece que ambas acusaciones, ya sean verdaderas o falsas, revelan datos importantes sobre las relaciones entre los lugareños y las autoridades (tanto civiles como religiosas), omitir dichos comentarios en mi libro hubiese constituido un grave caso de autocensura, aunque, como sólo ha habido un único alcalde y un único párroco en cada momento determinado, esas personas podrían ser identificadas con facilidad si yo diese el nombre verdadero de la localidad, lo que podría acarrear graves implicaciones éticas para el antropólogo. Esta es la razón del uso del pseudónimo.

Sin embargo, cambiar el nombre de nuestro lugar de investigación no garantiza el anonimato de manera infalible. Hace algún tiempo un colega de Portugal me envió un ejemplar de un libro que acababa de publicar basado en su estudio de una comunidad al norte de ese país, a la que había dado un pseudónimo. Al leerlo, la descripción geográfica dada por el autor –cercano a una montaña, con tal altitud, a tantos kilómetros de una ciudad, etc.– bastaron para que yo pudiese identificar el nombre verdadero del pueblo en un mapa, así que cuando le respondí con una nota en la que le daba las gracias por el libro, lo hice citando el nombre real de la localidad. No tardó en sonar el teléfono a los pocos días y al otro lado de la línea estaba mi amigo preguntando indignado: “¿Quién te ha dado el nombre de mi pueblo?”. “Tú mismo” le respondí. Sólo pude tranquilizarle prometiendo no divulgar su “secreto” y, en compensación, le confesé el nombre verdadero del “mío”. En mi intento de dar respuesta a la pregunta inicial en cuanto a la supervivencia del pueblo como tal, acabé por darme cuenta de que no tenía sentido pensar en él como si se tratase de una entidad aislada, y no tardé en comprender que una parte fundamental de su autovaloración positiva se hallaba implícita en la relación simbólica de sus naturales con la región de Extremadura con la que linda por el sur, al otro lado de las montañas, que constituye, de tantos modos relevantes, el polo opuesto de su mundo y, sin embargo, una parte integrante de él.

La gran diferencia de altitud que existe entre el pueblo –en la cara norte de la sierra, a más de mil metros sobre el nivel del mar– y las dehesas de Extremadura, donde mandan a sus ganados para el pastoreo de invierno y primavera –en la vertiente sur, a escasos trescientos metros de altitud– supone que el clima y la vegetación sean marcadamente diferentes a cada lado de las montañas. Los vecinos de mi zona contraponen el frío de su comarca con el “calor” de Extremadura, al cual acuden en busca de una vida renovada para sus animales cuando las posibilidades se agotan en las condiciones invernales de su pueblo, lo que hace que estimen a esta región como a una suerte de “paraíso terrenal”. Pero hay que advertir que el “calor” de Extremadura no se asocia solamente al recurso

de los pastos para la alimentación del ganado, sino también a la fertilidad de los mismos animales. He oído decir a algunos hombres del pueblo, con total convencimiento, que aquellas de sus vacas que no habían ido al sur aquel invierno “echaban de menos el calor de Extremadura” y por eso no habían quedado preñadas aquel año. Es decir, para estos castellanos, Extremadura es, en muchos sentidos, también “su territorio”, tanto como el propio pueblo. A los de Extremadura se les considera en general sinceros y nobles “buena gente, como nosotros”, gente en la que se puede confiar. Una vez me dijo un viejo del pueblo: “Extremadura lo es todo para este pueblo, completamente”. Al preguntarle cómo creía que serían las cosas sin el recurso de Extremadura, respondió: “Nada, tendríamos que vender todas las vacas y entonces ¿qué nos quedaría?”.

Cuando llegué a Oxford a principios del año 1986 para defender la tesis doctoral basada en mi trabajo de investigación en el pueblo, tuve la inmensa fortuna de contar con Julian Pitt-Rivers entre los miembros del tribunal. Julian me proporcionó gran cantidad de sugerencias útiles para mejorar el texto para su publicación y tuvo la bondad de escribir la Presentación del libro. Siempre sentí admiración por el entusiasmo de Julian hacia España y los españoles y le quedé perpetuamente agradecido por sus palabras de aliento y por la amistad con que me distinguió desde el momento en que leyó por primera vez mi tesis.

En el año 1989 contribuí a la filmación de un documental para una serie antropológica, titulada *Disappearing World*, de una cadena de televisión británica. Constituyó una experiencia de las más interesantes en mi relación con los vecinos del pueblo, quienes me expresaron su satisfacción por tener la oportunidad de exponer su modo de vida al mundo exterior. La filmación duró un total de cuatro semanas que se dividieron en una inicial, más dos que se realizaron tres semanas más tarde, más otra semana más al cabo de un mes aproximadamente. En total, unas quince horas de grabación en película de 16 mm fueron las necesarias para realizar un documental de una hora de duración. Una proporción especialmente grande, según me informó el cameraman. Aunque los vecinos del pueblo estuvieron un poco tensos durante los dos primeros días, pronto se acostumbraron a la presencia de las cámaras y empezaron a comportarse con perfecta naturalidad delante de ellas. Era costumbre en la serie *Disappearing World* que el antropólogo no apareciese en pantalla, sin embargo mi voz estuvo presente en el papel de entrevistador. Serví, además, de intermediario entre el equipo de filmación, la mayoría de cuyos integrantes apenas sabían alguna palabra de español, y los vecinos. La experiencia de hacer la película fue a la vez divertida y agotadora. Cuando el documental fue exhibido en la televisión británica el 20 de junio del año 1989, procuré ejemplares del mismo en forma de video a todas las familias del pueblo que disponían de un aparato reproductor (entonces muy pocas) y hoy lo sigo haciendo en formato DVD a medida que ellos van adquiriendo los dispositivos correspondientes (ahora ya casi todos). Y es que como para mí la película es también “suya”, creo que tienen derecho a verse en ella. En cuanto al libro que se basa en mi estudio del pueblo, éste fue publicado en Inglaterra y en los Estados Unidos en el año 1994 y pronto va a aparecer en su versión en español. Los vecinos han visto el libro que contiene la versión en inglés, pero recibirán cada uno una copia en castellano en cuanto aparezca, pues el libro es también tan “suyo” como mío.

En el verano del año 1990 comencé un nuevo proyecto de investigación, esta vez en la frontera internacional que divide la región española de Galicia del norte de Portugal. Aunque no parece a primera vista que este nuevo proyecto tenga que ver con el de La Nava de San Miguel, existe, en realidad, cierta continuidad entre los dos, el que está aún en marcha y el que comencé en el año 1976 en un pueblo de Ávila, en la Sierra de Gre-

dos, debido a tratarse en ambos casos de comunidades fronterizas. En aquel momento la frontera entre las provincias de Ávila y la de Cáceres era sólo de carácter provincial, de manera que las diferencias políticas y administrativas entre ambas vertientes de la Sierra eran virtualmente inexistentes, puesto que no fue hasta después del fallecimiento de Franco, y posterior descentralización del poder de Madrid, cuando la frontera pasó a dividir a dos comunidades autónomas distintas, las de Castilla y León y Extremadura. Sin embargo, como ya sabemos, la diversidad física en cuanto a altitud, clima, producción y demás diferencias entre uno y otro lado de la Sierra son inmensas. Por lo tanto, fue allí donde comencé a interesarme por la problemática de los lindes y las fronteras y donde empecé a considerar la posibilidad de realizar un nuevo trabajo de investigación en alguna localización donde, en lugar de observar dos zonas contiguas con marcados contrastes físicos y pocas o nulas variaciones administrativas, pudiese examinar una zona que fuese físicamente uniforme pero dividida por una frontera política tajante.

La cuestión era, por lo tanto: ¿qué frontera? Si elegía la frontera hispano-francesa no sólo tendría que pulir un tanto mis conocimientos del francés, sino que, además, podría tener que aprender el catalán o el vasco. Si elegía la frontera con Portugal, quizás tendría que aprender sólo el portugués. Puesto que yo ya conocía muchas partes de la frontera con Francia, pensé que debería explorar la de Portugal antes de tomar una decisión. Así que mi mujer y yo pasamos un tiempo visitando diversos tramos de dicha frontera. Nunca examinamos con la debida atención el tramo de la frontera entre Portugal y Andalucía, aparte de una breve visita a Ayamonte y Vila Real de Santo António, pero sí realizamos una serie de visitas a la frontera entre Portugal y las regiones de Extremadura, Castilla y León y Galicia. Enseguida nos pusimos a buscar una pareja de pueblos, cada uno a un lado de la frontera, que no distasen entre sí más de unos pocos kilómetros y que mantuviesen relaciones estrechas de vecindad. Cuando descubrimos que en la frontera de Galicia existía una densidad de población muy superior a la que había en las otras dos zonas, comprendimos que íbamos a tener mucha más probabilidad de encontrar lo que estábamos buscando en esta área. Así que concentramos nuestros esfuerzos en ella y dedicamos casi un mes entero en el verano de 1981 a visitar pueblos fronterizos de ambos lados de la *raia seca* entre la provincia gallega de Ourense y la región portuguesa de Trás-os-Montes. Fue durante esta visita cuando descubrimos los dos pueblos (que más tarde se convirtieron en tres) donde iba a realizar mi estudio, aunque el comienzo del verdadero trabajo de campo tuvo que posponerse hasta que hube terminado mi trabajo en Ávila, redactado la tesis doctoral y, tras obtener el título, adaptado la tesis para su publicación en forma de libro. Los dos pueblos en cuestión se encuentran a menos de dos kilómetros de distancia entre sí, en un punto en el que la frontera no coincide con ningún accidente natural, montaña ni río. El paisaje no varía de forma aparente a ambos lados. A primera vista las casas de los tres pueblos parecen casi idénticas. Incluso las lenguas que hablan sus habitantes se diferencian muy poco. Sin embargo, estos pueblos han tenido historias nacionales muy distintas, distintos sistemas políticos y distintas administraciones estatales, y ello durante cientos de años. Lo que me interesaba averiguar era en qué manera y hasta qué punto estos pueblos vecinos eran distintos y de qué manera las eventuales diferencias tendrían relación con el mero hecho de encontrarse a un lado u otro de una línea invisible trazada sobre el suelo. Quise descubrir de qué forma los habitantes de la frontera percibían sus propias identidades y las de los del otro lado. Quise saber lo que entendían estas personas por “ser portugués”, “ser español”, “ser de Trás-os-Montes”, “ser gallego” o, incluso, “ser europeo”.

Antes de “ir al campo” en 1990<sup>2</sup> empecé a estudiar el portugués y el gallego y también a leer sobre la historia y la literatura de Portugal y de Galicia. Volví a la zona durante la Semana Santa de 1990 para organizar los aspectos prácticos imprescindibles para dar comienzo a la investigación en el siguiente verano. En el pueblo que se encuentra en el lado gallego de la frontera preguntamos si habría alguna casa que pudiésemos alquilar, y nos indicaron que hablásemos con una maestra jubilada, natural del pueblo, que se había trasladado a vivir a la ciudad de Verín. Cuando le expliqué a esta señora quién era y lo que me proponía hacer, ella me dijo que no me alquilaría la casa sino que me la prestaría desinteresadamente, lo que le agradecí de corazón y procuré expresar con diversos regalos. Más tarde descubrí que su generosidad no estaba del todo desprovista de cierto interés. Al parecer, esta señora, de por sí prestigiosa en el pueblo, pensó que su prestigio aumentaría al tener como invitado en su casa a “un profesor universitario importante (sic)” y nosotros, sinceramente agradecidos por su generosidad, no nos dimos cuenta de los inconvenientes de aceptarla hasta que estuvimos en una etapa más avanzada del trabajo de campo.

Como yo tenía la intención de cruzar la frontera con frecuencia (a veces hasta cinco veces en un solo día) pensé que sería prudente, sobre todo siendo extranjero en ambos países, preparar de antemano los documentos necesarios para acreditar mi *bona fide* por si acaso las autoridades llegasen a considerar sospechosa mi costumbre de cambiar de país tantas veces cada día, así que solicité y obtuve una carta firmada por el Vice-Rector de la Universidad Pontificia de Comillas, donde enseñaba antropología social en aquel momento, en la que decía que yo estaba llevando a cabo un proyecto de investigación sobre “Percepción de identidades en la frontera entre Galicia y Portugal” con la aprobación favorable de la Comisión de Investigación de dicha Universidad. También me hice con otra carta del presidente de la Asociación Portuguesa de Antropología, João de Pina-Cabral, en la que decía que yo era un “un antropólogo social cualificado que está emprendiendo un proyecto de investigación de naturaleza puramente científica” y que “La Asociación Portuguesa de Antropología quedará agradecida a quien pueda prestarle ayuda en esta empresa”.

Mis cartas dieron su resultado desde el momento en que presenté mis respetos al jefe del cuartel de la Guardia Fiscal portuguesa en el puesto fronterizo de Vila Verde da Raia. Se mostró muy simpático conmigo y jamás tuve que soportar la menor dificultad cuando pasaba por dicho puesto. Fui también a visitar al jefe del cuartel de la Guardia Civil de Verín, el cual, aunque más reservado, tampoco puso objeciones a mis planes. No obstante, al día siguiente por la tarde, al regresar a mi lugar de alojamiento en el pueblo gallego, vino hacia mí corriendo uno de mis vecinos para decirme muy nervioso que había venido la Guardia Civil preguntando por mí para decirme que debía ir enseguida a ver al Gobernador Civil de Ourense. Así lo hice a la mañana siguiente. Fui recibido por la sustituta de la más alta autoridad civil de la provincia (que estaba fuera realizando una visita), y tuve ocasión de explicarle cuál era el objeto de mi investigación. Ella, después de escucharme, levantó el teléfono y pidió que le pusieran con el comandante del cuartel de la Guardia Civil de Verín a quien le echó un rapapolvo por haber hecho perder el tiempo “a un profesor

---

<sup>2</sup> La financiación para mi investigación en la frontera hispano portuguesa me fue facilitada en los tres primeros años (de 1990 a 1992) por una beca para investigación concedida por la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid. Durante el siguiente periodo de tres años, a partir de octubre de 2007, la investigación fue financiada como parte del Proyecto Ref. SEJ2007-66159/CPOL del Programa Nacional de Ciencias Sociales, Económicas y Jurídicas del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2004-2007 del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España.



universitario de Madrid”, habiéndome obligado a viajar hasta Ourense para nada, puesto que yo residía legalmente en España y estaba llevando a cabo un trabajo de investigación académica. Luego me regaló un libro con la historia de la frontera hispano-portuguesa de la provincia de Ourense y se despidió de mí con sus mejores deseos en cuanto al éxito de mi trabajo. Durante todo el resto de aquel verano, cada vez que atravesaba el puesto fronterizo de Feces de Abaixo, era saludado por los miembros de la Guardia Civil y de la Policía Nacional que estuviesen de servicio. Asimismo, cada vez que me cruzaba, en mis frecuentes desplazamientos a Verín, con el Comandante del Cuartel de la Guardia Civil, él cruzaba la calle para evitar verse conmigo.

Nosotros, como antropólogos, somos generalmente conscientes de que el ser hombre o mujer, joven o viejo, el ser un “nativo” o el no serlo, son circunstancias que afectan a nuestras posibilidades de realizar nuestra investigación de un modo u otro, pero a veces descuidamos el hecho de que al establecer relaciones de amistad con alguna persona, familia o grupo podemos estar invalidado la posibilidad de mantener buenas relaciones con otros individuos, familias o grupos. Así que tendré que explicar la dificultad de mis relaciones con la señora que nos había prestado su casa. Hacia el final de nuestro primer periodo de residencia en el pueblo, esta señora me comentó, en una de las visitas que le hice, que se había enterado de que yo había establecido relaciones de cierta intimidad con dos familias del mismo. Cuando reconocí que así era el caso, ella me propuso que debería romper inmediatamente mi amistad con ambas familias en cuestión, con “esa gente”, según sus palabras, por tratarse de personas de una condición social inferior, tanto para ella como para mí mismo. Cuando procuré explicarle que, como antropólogo que soy, me es preciso mantener buenas relaciones con cuantas personas me sea posible, tanto en el pueblo como en toda la zona, ella pareció irritada. Enseguida comprendí que no podía dejar que esta señora determinase mi agenda de investigación, sobre todo porque las dos familias en cuestión habían llegado a estar entre mis mejores informantes. Al finalizar mi segunda estancia en esta casa, volvió a decirme que se había enterado de que yo persistía en mis buenas relaciones con quienes ella consideraba sus inferiores, socialmente hablando, y puso en mi conocimiento que no iba a poder prestarme la casa el próximo verano. Al final todo fue para mejor, porque esta circunstancia me obligó a encontrar un nuevo lugar donde residir durante el tercer verano que abarcaba mi beca de investigación. Como pensé que me estaba identificando en exceso con la mitad gallega de la frontera, decidí buscar un lugar donde acomodarme en el lado de Portugal, lo que al final me proporcionó una perspectiva más equilibrada del conjunto. Es importante que comente que las dos familias del litigio rivalizaban a su vez entre sí con sus constantes invitaciones a comer y a cenar en sus respectivos domicilios. Al alejar mi residencia de su vecindad, obtuve también cierto distanciamiento de sus maniobras sociales.

Mientras que por la edad del antropólogo no hubo nadie en el pueblo de Ávila que me llamase don Guillermo, me resultó casi imposible evitar que la gente de los pueblos de la frontera hispano portuguesa lo hiciera, tardé diez años en conseguirlo. Entendí que, mientras que mi investigación en La Nava de San Miguel la había comenzado siendo un estudiante que aún no había cumplido los treinta años, cuando empecé el trabajo en Galicia y Portugal ya era un hombre maduro y un profesor universitario. Por lo tanto, no es de extrañar que no recibiera nunca el honorífico tratamiento de don en Ávila, mientras que a los amigos de Galicia y Portugal me costó persuadirles para que dejaran de hacerlo.

A final me di cuenta del hecho curioso de que había adquirido una mejor comprensión de ciertos aspectos de mi trabajo previo en la Sierra de Gredos después de llevar a cabo

la investigación en la frontera hispano-portuguesa. Mi segundo área de investigación me había proporcionado una perspectiva complementaria sobre la primera. Aunque, sin duda, me había desvelado una serie de diferencias sorprendentemente acusadas entre uno y otro campo de investigación.

Desde el inicio de mi trabajo en 1990 me encontré con el handicap que suponía la inexistencia de un padrón municipal en el pueblo portugués. Yo me había acostumbrado a servirme de él de forma regular durante mi trabajo de campo en Castilla, así que una de las primeras cosas que hice al llegar al pueblo gallego fue procurarme un ejemplar del suyo, cosa que obtuve sin ninguna dificultad. Cuando intenté conseguir lo mismo en el pueblo portugués, el empleado del ayuntamiento me informó cortésmente de que tal documento no existía y de que lo más aproximado que podía facilitarme era una lista de los votantes de las últimas elecciones, el cual, al contrario del padrón de España que proporciona una lista de todos los vecinos con sus nombres y apellidos, dirección, fecha de nacimiento, nivel de estudios de cada miembro de la familia y su relación con el cabeza de la misma, era sólo una mera lista de los ciudadanos de más de dieciocho años, sin orden aparente, que no contenía más información que el nombre y un solo apellido de cada uno de ellos. Mis averiguaciones posteriores revelaron que, en la mayoría de los casos, los nombres de los maridos, mujeres e hijos no se encontraban juntos ni próximos en la lista electoral portuguesa y esto me obligó a elaborar yo mismo un censo de familias y personas, casa por casa.

Pero mi sorpresa ante la falta de un censo de la aldea portuguesa fue poca en comparación con la que me llevó al advertir el uso que hacían allí de los apellidos. Ya sabía, antes de llegar a Portugal, que en este país el último apellido es el más importante y no el que sigue al nombre de pila, como sucede en España. También sabía que, probablemente, el mote de las personas resultaría más útil para identificarlas que sus verdaderos nombres. Pero cuando mis informantes portugueses empezaron a darme los nombres de sus hijos y observé que cada uno de ellos tenía distintos apellidos empecé a sospechar que estaba ante una tasa alta de ilegitimidad, hasta que fueron explicándome que a este hijo le habían puesto el apellido de la abuela, a este otro el del abuelo y a aquél el del padrino de bautizo. Una madre llegó a decirme que cada una de sus tres hijas tenía distinto apellido porque “sonaban mejor” junto a los nombres que habían elegido para ellas. Acostumbrado a la (entonces) inflexibilidad española en este aspecto, estas licencias poéticas en el empleo de los apellidos en las aldeas de la *raia* me sorprendieron mucho.

A estas alturas de la cuestión debo decir que la realización de unos trabajos de investigación de tan larga duración como los míos, tanto en la Sierra de Gredos como en la frontera gallego portuguesa, tienen a la vez sus ventajas y sus desventajas. La ventaja que evidentemente supone el contacto prolongado durante varias décadas con la gente de unas zonas específicas comporta el privilegio de haber sido testigo de primera mano de las enormes transformaciones que han experimentado estas partes de la Iberia rural durante dicho periodo, lo que queda parcialmente descompensado por la desventaja, no menos evidente, de haber tenido la ocasión de ver cómo unos mundos que uno había llegado a conocer íntimamente con esfuerzo y dificultad, se han ido disolviendo lentamente (a veces con bastante rapidez) ante nuestros ojos. Las instituciones de cooperación antes comunes en el pueblo de Ávila han dejado de practicarse y el sistema de la trashumancia del ganado ha perdido el carácter que antes tuvo. En cuanto a la zona fronteriza entre Portugal y Galicia lo que ha “desaparecido” es la frontera misma, llevándose consigo a uno de los

pilares de la economía local que consistía en la práctica del contrabando. En un principio me sorprendió observar cómo, tras la adhesión de Portugal y de España al tratado de Schengen, la juventud de la frontera pasó a tener mucha menos relación con la gente del otro lado de la que siempre tuvieron sus padres y sus abuelos, hasta que me di cuenta de que los jóvenes de ahora no necesitan mantener aquellos socios que fueron elementos imprescindibles del negocio del contrabando para las generaciones anteriores.

Y, para terminar, puedo decir que, en muchos sentidos, estos dos lugares de la Península Ibérica, el pueblo de la Sierra de Gredos que he llamado La Nava de San Miguel y los tres pueblos que he estudiado en la frontera entre Portugal y España, se han convertido en partes de “mi mundo” en un grado mucho más profundo que los lugares donde nací y donde me eduqué como antropólogo. Y si eso es lo que se entiende por “volverse nativo”, que me condenen.

## 1. NOTA FINAL

Quisiera agradecer muy expresamente su colaboración al P. António Fontes, quien me ayudó de tantas y diferentes maneras a obtener una mejor comprensión de la frontera de Portugal con Galicia y de sus habitantes.

Mi mayor deuda acumulada a lo largo de los años es para con la persona que ha compartido conmigo los placeres y las penas del ejercicio de la antropología, tanto en la Sierra de Gredos como en la frontera luso-española. Es a mi mujer a quien va dedicado este ensayo.

## 2. BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR

(En preparación) “Multiple Encounters on the Portuguese-Spanish Border” en *Journal of Mediterranean Studies*. Malta. University of Malta.

(En preparación) Jutta LAUTH BACAS y William KAVANAGH (coords.). *Border Encounters-Proximity and Asymmetry at Europe's Frontiers*. Oxford y New York. Berghahn Books.

(En preparación) *Pueblo de Gredos: la trashumancia en una comunidad castellana*. Institución Gran Duque de Alba. Ávila. Diputación Provincial de Ávila.

–(2009) “Se puede quitar la puerta, pero se queda el marco: Identidades, Cambiantes y no Cambiantes, en las Fronteras Europeas”. En Heriberto CAIRO CAROU, Paula GODINHO y Xerardo PEREIRO (coords.). *Portugal e Espanha – Entre discursos de centro e práticas de fronteira*, pp. 155-172. Lisboa. Edições Colibri.

–(2007a) “Vigencia de la trashumancia en una comunidad de la Sierra de Gredos en Castilla y León”. En Luis DÍAZ VIANA y Pedro TOMÉ MARTÍN (coords.). *La tradición como reclamo-Antropología en Castilla y León*, pp. 39-65. Salamanca. Junta de Castilla y León.

–(2007b) “El uso del espacio y su simbolismo en una aldea de la Sierra de Gredos”. En Joaquín DÍAZ (coord.). *La Voz y la Noticia: palabras y mensajes en la tradición hispánica*, pp. 256-277. Urueña (Valladolid). Junta de Castilla y León y Fundación Joaquín Díaz.

–(2005) “Juntos en la cañada” en Centro de Cultura Tradicional Ángel Carril (coord.). *Los Animales: del mito al rito*, pp. 155-176. Salamanca. Diputación de Salamanca.

–(2004) “El uso de la historia oral en la construcción de unas identidades actualmente cambiantes en la frontera hispano-portuguesa”. En Honorio M. VELASCO (coord.). *La*

- antropología como pasión y como práctica: ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*, pp. 319-331. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (2000) “The Past on the Line: The use of oral history in the construction of present-day changing identities on the Portuguese-Spanish border” en *Ethnologia Europaea-Journal of European Ethnology*, vol. 30: 2, pp. 47-56. Copenhagen. Museum Tusulanum Press. University of Copenhagen.
- (1999) “Orígenes. Los Mitos como Códigos Culturales”. En M<sup>a</sup> Concepción GARCÍA SÁIZ, Félix Jiménez VILLALBA y Araceli SÁNCHEZ GARRIDO (coords.). *Hombres Sagrados, Dioses Humanos*, pp. 49-74. Alicante. Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- (1997) “La antropología en crisis: Castilla y León ante el fenómeno de la globalización” en Luis DÍAZ G. VIANA (coord.). *Cultura, Tradición y Cambio: una mirada sobre las miradas*, pp. 141-155. Madrid. Fundación Navapalos/Universidad de Valladolid.
- (1996) “La ‘Aventura’ de la Antropología”. En José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER (coords.). *Las Diferentes Caras de España-Perspectivas de Antropólogos Extranjeros y Españoles*, pp. 45-53. Ferrol. Universidade da Coruña.
- (1995) “Vida pastoril y trashumancia en el macizo de Gredos”. En Miguel Ángel TROITIÑO VINUESA (coord.). *Gredos: territorio, sociedad y cultura*, pp. 203-220. Institución Gran Duque de Alba. Ávila. Diputación Provincial de Ávila.
- (1994a) *Villagers of the Sierra de Gredos: A Study of Transhumant Cattle-raisers in Central Spain*. Oxford y Providence. Berg Publishers.
- (1994b) “Symbolic boundaries and ‘real’ borders on the Portuguese-Spanish frontier”. En Hastings DONNAN y Thomas M. WILSON (coords.). *Border Approaches-Anthropological Perspectives on Frontiers*, pp. 75-87. University Press of America. Lanham. New York y London.
- (1994c) Coordinador del n.º 12 (dedicado al tema de “Las Fronteras”) y autor de la presentación “La Naturaleza de las Fronteras”, pp. 7-9, de la revista *Historia y Fuente Oral*. Barcelona. Universitat de Barcelona.
- (1994d) “Fronteras simbólicas y fronteras reales en los límites de España y Portugal”. En Ricardo SANMARTÍN (coord.). *Antropología sin fronteras: Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, pp. 645-658. Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (1993) “La metáfora del paraíso: Extremadura en la simbología del trashumante serrano”. En Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coord.). *Trashumancia y cultura pastoril en Extremadura*, pp. 341-345. Asamblea de Extremadura. Mérida.
- (1992) Co-coordinador con Rogelio Rubio del n.º 137 (dedicado al tema de la “Antropología Social”) de *Revista de Occidente*. Madrid.
- (1991) “Fronteras simbólicas y fronteras reales”. En X. M. GONZÁLEZ REBOREDO y X. A. FERNÁNDEZ DE ROTA (coords.). *Lindeiros da Galeguidade-I*, pp. 67-72. A Coruña. Concello da Cultura Galega.
- (1990) “La memoria colectiva como condicionante de la arquitectura popular”. En Antonio CEA GUTIÉRREZ, Matilde FERNÁNDEZ MONTES y Luis Ángel SÁNCHEZ GÓMEZ (coords.). *Arquitectura Popular en España*, pp. 55-60. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1989a) “La identidad de una aldea castellana”. En José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA, Carlos GARCÍA MARTÍNEZ y Marcial GONDAR PORTASANY (coords.). *Actas do II Coloquio de Antropología*, pp. 189-193. Santiago de Compostela. Museo do Pobo Galego.

- (1989b) “Homenaje Andaluz al Profesor Pitt-Rivers” en *El Folklore andaluz*, Segunda época-número 3, pp. 248-250. Sevilla. Fundación Machado.
- (1988) “Por Turno: sistemas rotativos de participación por orden fijo de familias en formas institucionalizadas de cooperación”. En Luis DÍAZ VIANA (coord.). *Aproximación Antropológica a Castilla y León*, pp. 130-140. Barcelona. Editorial Anthropos.
- (1987) “Extremadura en la cosmovisión de los ganaderos trashumantes de la vertiente norte de la Sierra de Gredos”. En *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo XLIII-Número I, pp. 751-758. Badajoz. Diputación Provincial de Badajoz.
- (1986) “Identidad y mundo exterior entre los habitantes de un pueblo serrano”. En Luis DÍAZ VIANA (coord.). *Etnología y Folklore en Castilla y León*, pp. 41-47. Salamanca. Junta de Castilla y León.
- (1985) “Hacer antropología en Europa, ¿sirve para algo?”. En José Ramón SANTANA GODOY (coord.). *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*, pp. 17-19. Las Palmas. Cabildo Insular de Gran Canaria.



## LAS DOS CARAS DEL MUTUALISMO: TEMAS CONTEMPORÁNEOS EN LA ANTROPOLOGÍA<sup>1</sup>

João de Pina-Cabral  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Lisboa

### 1. PRELIMINAR

El tema del mutualismo ha surgido en la antropología últimamente de la mano de dos de nuestros pensadores contemporáneos más influyentes. Sin embargo, y en apariencia al menos, es explorado por ellos de maneras no relacionadas: así, de la mano de Johannes Fabian el mutualismo surge como una preocupación metodológica en la discusión sobre la *ética del trabajo de campo* referida al modo en que antropólogo e informante se unen en procesos de co-responsabilidad (2001, 2007); por otro lado, de la mano de Marshall Sahlins, el mutualismo es un principio constitutivo de la ontogenia personal que permite una re-fundación *teórica* de los *estudios de parentesco* (2011).

¿Están estos dos significados simplemente desconectados o acaso comparten algo en común que pueda ser de relevancia teórica para la antropología contemporánea? En este trabajo, pretendo mostrar que, de hecho, ambos significados se interrelacionan de manera relevante.

### 2. EL MUTUALISMO ETNOGRÁFICO DE FABIAN

Quizás la mejor definición de mutualismo según se aplica a la situación de trabajo de campo es la que proporciona Fabian en su conocido ensayo “Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context”. En él, dirige nuestra atención hacia “la promesa de entendimiento no trivial que el investigador y el investigado producen juntos” (1995: 47). Dicho en pocas palabras, el mutualismo etnográfico viene dado por la aparición del sentimiento de una *revelación compartida* que es un aspecto necesario de la interacción en el trabajo de campo. Tal y como él mismo dice, “los Otros no están consumidos, por decirlo así, ni por la etnología ni por la historia, permanecen presentes y se enfrentan a nosotros” (2001: 77). En este mundo actual de globalización casi instantánea, incluso más que en el pasado, la presencia del etnógrafo en el campo, así como lo que llegue a escribir sobre él, tiene un impacto en ese mismo campo, pero, más que eso, se corresponde con procesos de redescubrimiento conjunto.

En ese sentido, la típica preocupación del joven etnógrafo de ser engañado por los informantes deja pronto su lugar, en el etnógrafo más experimentado, a lo que se podría llamar la fascinación de Rashomon: la conciencia de que las interpretaciones son infinitas y de que siempre trabajaremos sobre procesos en los que los absolutos no juegan papel alguno. La ambigüedad persistirá siempre, pues el proceso de comunicación está sujeto a lo que Donald Davidson llama la *indeterminación de la interpretación* (2001).

Sin embargo, más aún: nuestra propensión hacia modelos semióticos de interacción, donde el significado consciente se toma como la esencia y el todo de la comunicación, ha de dar paso a un entendimiento más sofisticado del contexto del trabajo de campo. Debemos encontrar una manera analítica de aproximarnos al *gesto antropológico* que no

---

<sup>1</sup> Texto escrito para la conferencia de la F.A.A.E.E. 2011.

lo despedace; que preserve su *fisicalidad* en un mundo del que entendemos que es tanto comunicado por otros como entendido con otros. Participamos conjuntamente en medios inscritos históricamente en lo social. Tal y como Evans-Pritchard solía decir, el etnógrafo debería intentar aprender, al menos de manera rudimentaria, el uso de las herramientas que marcan diametralmente la vida del nativo, sin lo cual jamás entenderá el significado de su mundo (1976).

Tomemos como ejemplo un ensayo clásico conocido por la mayor parte de los antropólogos: el artículo de Victor Turner sobre Muchona, su informante favorito, que escribió para el fundamental volumen de Joseph Casagrande *In the Company of Man* (1964, reeditado como *A Forest of Symbols*, 1967). Allí Turner describe cómo iba caminando por una polvorienta carretera en lo que ahora es el noroeste de Zambia junto a su ayudante de investigación, cuando observó una planta parasitaria, de cuyos poderes curativos le habían informado, creciendo sobre un árbol. Intentó identificarla, pero claramente no estaba logrando mucho acierto. De repente, tras ellos, otro viajero cuya presencia no habían notado se unió a la conversación: Muchona, un extraño hombrecillo que resultó ser todo un erudito en esta materia. En los meses siguientes, Turner y Windson, su asistente cristiano, sufrieron un proceso de revelación compartida con Muchona que finalmente daría lugar a la creación de algunos de los libros más famosos de la antropología de mediados de siglo (1962, 1967, 1968, 1969).

El método con el que Turner se aproxima a este tema es bastante explícito: a) la presencia del árbol y la naturaleza del camino donde se encontraron por primera vez y los espacios habitados en los que más tarde desarrollarían sus conversaciones nocturnas eran parte de la esencia de la interacción; b) el lenguaje les fallaba continuamente: el *ndembu* de Turner no era demasiado bueno, resultaba difícil para su asistente representar las palabras de Muchona en su propio vocabulario urbano y cristiano y, por encima de todo, el discurso de Muchona era un mundo de ambigüedades y dobles sentidos, que su tendencia a beber en demasía no mejoraba en absoluto (1967, 139); finalmente, c) cada uno de los presentes tenía sus propios motivos para estar interesado en la interacción –estas razones divergían–, pero también se unían en una fascinación común por las implicaciones cosmológicas de los métodos tradicionales de curación.

Como nos enseñó ya hace un tiempo el filósofo de la lingüística H. Paul Grice, las intenciones del hablante a menudo difieren del significado estándar de las palabras (Ej.: Medina, 2005: 30). Esto puede deberse tanto a ironías y metáforas como, aún más allá, a que el sentido depende de una serie de presupuestos sobre el mundo que no estarían presentes en cada una de las palabras ni en cada una de las frases si inquirimos por ellas de manera independiente (por su significado de diccionario, podríamos decir). En síntesis, las intenciones comunicativas del hablante son parte integral del proceso interpretativo y el oyente desarrolla hipótesis constantemente según lo que oye. Así, con frecuencia, el discurso del otro se puntúa con concesiones, gestos, comentarios y preguntas cuya finalidad es especificar, dirigir e intervenir en lo que uno escucha.

Esto significa que, tras cada acto comunicativo, existe la presunción de cierto tipo de cooperación. El acto comunicativo es reflexivo; depende de una disposición de parte de ambos hablantes a la que Donald Davidson llama “caridad interpretativa” –la aceptación implícita de que los gestos de la persona que está frente a mí pueden estar dotados de significado.

Según los primatólogos, la comunicación humana difiere de la de otros primates en que se basa fundamentalmente en una tendencia a la *atención conjunta de percepción co-presen-*



te. El mutualismo es, por tanto, constitutivo y no el resultado del acto de comunicación. Según Michael Tomasello, esta idea puede encapsularse en la frase “quiero que sepas que quiero que prestes atención a algo, pero *quiero que lo sepamos juntos*” (2008: 91). Mi intención comunicativa se comunica al mismo tiempo y conjuntamente con la verdadera comunicación.

Cuando nos referimos al *gesto etnográfico*, la importancia de este punto está en evitar una perspectiva binaria del encuentro etnográfico. Una vez más, incluso antes de formar parte de él, la alteridad es el fundamento del proceso (Pina-Cabral, 2010a: 26-31). Esto quiere decir que no podemos agotar nuestro análisis del mutualismo si seguimos restringiéndolo a una relación de reciprocidad bilateral (yo doy, tú das). Yo no quiero solamente saber algo que tú puedas contarme; quiero que tú y yo le prestemos atención conjuntamente. Así, tal y como insiste Tomasello, “en actividades con colaboración mutualista la diferencia entre pedir y ofrecer ayuda informando es mínima” (2008: 196). El deseo de facilitar el entendimiento mutuo resulta así ser parte y parcela del proceso etnográfico.

Pero, por supuesto, según empiezo a escribir mis notas –inmediatamente en el campo– empiezo a abrirme a otras intenciones comunicativas, aquellas que marcan la escritura académica. Y estas, por supuesto, pueden entrar en contradicción con el contexto local. Aún así, ello no resulta sorprendente en absoluto, ya que se trata de un aspecto intrínseco de la condición humana. Tal y como Joan Bestard y yo defendimos hace mucho tiempo, todos los intereses están por fuerza limitados, tanto por la complejidad de nuestro compromiso con el mundo como por el cruce de distintas perspectivas en nuestra propia persona (Pina-Cabral, 2003: 47-54; 2010a). Nuestros compromisos simultáneos con diferentes personas y diferentes grupos implican una pluralidad de intereses mutualística.

Para lograr entender a la gente que estudio, debo entrar necesariamente en un juego mutualístico de interpretación de sus intenciones y de nuestros contextos conjuntos. No puedo, en ningún caso, depender exclusivamente del lenguaje. Este es el momento, por tanto, para criticar cierto *logocentrismo* que se ha convertido en un tópico metodológico en la antropología<sup>2</sup>. Más que una simple implicación ética o política de nuestra presente condición globalizada, el mutualismo etnográfico es una condición de la posibilidad del *gesto etnográfico*.

### 3. EL PARENTESCO DE SAHLINS COMO MUTUALISMO DEL SER

Es aquí donde se hacen relevantes las recientes disquisiciones de Sahlins acerca del “mutualismo del ser” (2011). La fuerza de su argumento estriba en la observación, que algunos de nosotros llevamos ya un tiempo explorando, de que las personas se implican mutuamente y se constituyen de una forma plural (Toren, 1999; Pina-Cabral, 2009, 2010b y 2010c). Así, este autor cita pertinentemente un pasaje de una de las obras clásicas de Monica Wilson donde se informa que, para los nyakyusa del lago Nyassa, “los parientes son unos miembros de otros” (2011: 11).

Su idea central es que podemos superar los excesos culturalistas de Schneider y sus seguidores –y así refundar el estudio comparativo del parentesco en nuevas bases–, si vamos

---

<sup>2</sup> Así, como ha sugerido A. Duranti “incluso en el caso de sistemas semióticos altamente codificados como los lenguajes histórico-naturales, no deberíamos asumir que la direccionalidad o el contenido del habla es siempre identificable en términos de un concepto lingüísticamente codificado o una categoría lingüística de acción, como el acto del discurso” (2006: 36).

más allá de la polaridad cuerpo/mente implícita en modos más tempranos de relacionar parentesco “social” y parentesco “biológico”. Hemos de reconocer que las personas son interdependientes; son *partibles* (co-participes) en el sentido de que son “unos miembros de otros”.

Sahlins sostiene, pues, que “las capacidades de partibilidad y jerarquía (el acompañamiento de otros) son condiciones generales de los humanos en el lenguaje” (2011: 13)<sup>3</sup>. Aduce que esta idea de partibilidad (ser-parte de) debería emplearse para generalizar la condición de los humanos en general, mientras que “dividualidad” debería aplicarse particularmente a los fenómenos del parentesco. Según él, la última “es una subclase diferenciada consistente de partibilidad más co-presencia” (2011: 13-14).

Así, “se gana mucho para entender el parentesco si se privilegia al ser intersubjetivo sobre la persona singular como el lugar compuesto de múltiples otros” (2011: 14). Los parientes comparten una sustancia común; si ésta se comunica a través de metáforas de la sangre, comensalidad, co-residencia u otras, es una cuestión de detalle etnográfico. Por eso, insiste Sahlins correctamente en que no tiene sentido observar estas características como “culturales” opuestas a “naturales”, ya que “el nacimiento humano no es un hecho pre-discursivo” (2011: 3). El parentesco, entonces, (y particularmente, añadiría yo, la constitución de entidades de parentesco) conlleva “la incorporación de otros en una persona, convirtiéndola en un ser compuesto en un sentido participatorio” (2011: 13). Finalmente, uniéndose a una tradición implícita en una larga línea de pensadores antropológicos, llega a definir *sistema de parentesco* como “una multiplicidad de participaciones intersubjetivas, basada en mutualismos del ser” (2011: 10).

Debemos preguntarnos, así pues, si este mutualismo del ser en el parentesco es de la misma naturaleza que el mutualismo etnográfico de Fabian. Según entiendo su argumento, Sahlins está proponiendo que ambos tipos de *mutualismo* están implícitos en la partibilidad personal, es decir, que nuestra disposición para atender a los otros a través de procesos de intencionalidad compartida nos lleva a una co-construcción personal en un contexto social.

Puede que haya una lectura culturalista de este énfasis en la ontología de la que uno pudiera lamentarse<sup>4</sup>. Aún así, creo que una lectura beneficiosa de este argumento sería la que propusiera que la dividualidad del parentesco posee un peso ontológico mayor del que caracteriza a otras mutualidades. He explorado esta idea de “peso ontológico” cuando sugerí que, en el mundo lusófono, algunas maneras de nombrar llevan un mayor peso ontológico que otras, hasta el punto de que, como aspectos de la esencia de la persona, son menos fáciles de silenciar que otras; y resultan ser más ciertas (Pina-Cabral, 2010b). Así pues, la diferencia no sería de calidad (si existe o no existe), sino de cantidad (atribuimos una mayor posibilidad de existencia a A que a B<sup>5</sup>).

Dos aspectos serían los que distinguirían –en esencia– partibilidad de dividualidad: primero, durante su vida, e incluso tras la muerte, las personas están en evolución constante,

<sup>3</sup> Pero aquí deberíamos estar cansados del peligro logocéntrico de destacar demasiado el lenguaje hablado, ya que debemos incluir en esta categoría todas las formas de comunicación (y, esencialmente, la comunicación gestual de la que se deriva el lenguaje hablado). Le debo esta aclaración a Tomasello (2008), pero Donald Davidson nos ha prevenido hace tiempo contra este tipo de desviación logocéntrica (2001).

<sup>4</sup> A. Duranti muestra por qué: “existe un poderoso nivel de intencionalidad en la acción humana, un nivel que no puede ser negado y que al mismo tiempo difiere de las conceptualizaciones particulares ofrecidas por un lenguaje o discurso particulares” (2006: 33).

<sup>5</sup> Nótese que esto no presume una postura anti-realista (cf. Pina-Cabral, 2009).

pero existen algunos procesos constitutivos que ocurren en momentos señalados del ciclo vital que aportan un mayor peso ontológico a ciertos aspectos de la persona (y correspondientemente una mayor fijeza), constituyendo así la dividualidad; en segundo lugar, las personas llegarían así a tomar parte de procesos de parentesco que privilegian al ser intersubjetivo.

Conviene presentar en este punto dos objeciones. En primer lugar, hemos de evitar cualquier interpretación de la dividualidad que la disocie de los aspectos más generales de la condición humana que constituyen la partibilidad –a los que me he referido antes–. La preocupación de Sahlins por establecer las bases de la existencia de entidades de parentesco (lo que él llama, causando una cierta distracción, sociocentrismo) parece completamente justificada a la luz del registro etnográfico. El mutualismo del ser –al igual que la más temprana *amistad* de Fortes– no debe verse como un proceso cualitativamente diferente de aquellos en los que se basa una interacción humana más general, lo que nos obligaría una vez más a romper con las ideas que han desarrollado en los últimos tiempos ciertas disciplinas vecinas de la antropología (neurofisiología, primatología, psicología del desarrollo, filosofía, etc.).

En segundo lugar, la intersubjetividad no se debe entender como subsecuencia de la subjetividad. Tal y como han insistido durante ya largo tiempo Trevarthen (1986) y Bråten (1998), la intersubjetividad constituye a la persona si esa persona se convierte en ser a través de la interacción social (ver también Duranti, 2007: 491). Una vez más, alteridad e identidad han de verse como asimétricas (cf. Pina-Cabral, 2010a).

#### 4. EL GESTO ETNOGRÁFICO

En suma, hemos de concluir que el factor común entre estas dos formulaciones de mutualismo es el hecho de que la antropología sólo es posible porque los etnógrafos son humanos; esto es, tienen una entrada a todos los mundos humanos posibles. Dicho de manera resumida, la base común entre los dos significados de mutualismo se constituye por las mismas condiciones de posibilidad de la empresa antropológica: el *gesto etnográfico*.

Llevar a cabo trabajo de campo es sufrir un movimiento de descontextualización y recontextualización que es tanto físico como intelectual. Es este movimiento el que permite al etnógrafo construir un mundo vivido particular como un *campo*, es decir, un mundo social diferenciado. En consecuencia, este proceso de diferenciación entre mundos sociales distintivamente identificables es indispensable para acometer lo que Pitt-Rivers declaró el fin último de la etnografía: esto es, el proceso constante de des-etnocentrificación<sup>6</sup>. Los humanos rezumamos historia como fuente de creatividad humana. Como actividad humana, la etnografía depende del mutualismo metodológico tanto como del mutualismo del ser (asociado a una ontogenia anterior) porque ambos son aspectos de la *condición humana*. La tarea de la antropología no se agotará jamás, pues la des-etnocentrificación es interminable.

Los primatólogos llevan un tiempo defendiendo que los humanos estamos genéticamente dotados con una propensión a adoptar lo que ellos llaman “una vista de pájaro”. Parece

---

<sup>6</sup> “Cada refugio moral es una evasión de la situación a través de la cual exclusivamente se puede aprender a aceptar los estándares del nativo en lugar de los propios. El choque cultural es, de hecho, el proceso de ‘des-etnocentrificación’ y el auténtico problema del trabajo de campo no es evitarlo sino superarlo, aceptar su desafío y convertirlo en beneficio moral e intelectual, ya que, a través de esta experiencia de destrucción de la imagen propia, se aprende a dejar de lado los propios valores y a adoptar los suyos” (1992: 142).

que los humanos tienen una disposición a incluir “el papel de todos los participantes, incluyendo el [suyo] propio, en el mismo formato de representación” (Tomasello, 2008: 266). Esta disposición, se aduce, es esencial para la adquisición de habilidades lingüísticas así como de otras habilidades sociales.

Cuando realizan etnografía, los humanos dependen de esta disposición universal humana para encontrar un sentido al *campo*, es decir, el nuevo mundo en el que se están moviendo, y para encontrar sentido a lo que se enfrenten allí. Así, el mutualismo constitutivo que lleva a los humanos, en una ontogenia temprana, a adoptar la “vista de pájaro” es también la base que posibilita el mutualismo etnográfico.

En último lugar, consecuentemente, la historia de la antropología como un discurso universalista de des-etnocentrificación ha de verse como una extensión de la propensión humana a adoptar la “vista de pájaro”. La antropología como ejercicio comparativo no puede verse reducida a la etnografía, pero la etnografía tampoco puede ser desechada como una mera criada de la antropología. Toda comparación depende de una hipostatización de la diferencia –no la Otredad absoluta con la que soñaban nuestros colegas culturalistas–, sino una diferencia relativa.

La relación entre el comparativismo universalista concerniente a la condición humana y la práctica de la etnografía obstaculizaron durante siglos el surgimiento de la antropología y la etnografía como empresas académicas hasta mediados del siglo XIX. No debemos olvidar que la disposición comparativista de la que hoy somos herederos es el producto de una larga historia de viajeros y misioneros desde los lejanos días de Herodoto e Ibn Battuta, que emergió como un proyecto humanista autoconsciente a principios de la era moderna.

En la obra de autores como Duarte Barbosa, Bartolomé de las Casas o Damião de Góis existía una relación entre la recopilación de evidencias sobre la humanidad en general y la participación directa en la vida de humanidades separadas que constituye la raíz histórica de lo que son, hoy, la etnografía y la antropología como empresas académicas. En esta cuestión me inspira el libro de Carmelo Lisón-Tolosana acerca de Alexandre Valignano, el misionero jesuita en Japón, cuando dice que debemos ver a la gente como comprometidos en una suerte de proto-antropología (2005).

A lo largo de los dos últimos siglos de compromiso académico explícito, la antropología y la etnografía han evolucionado por separado, pero nunca lejos la una de la otra. Y, puesto que no son mutuamente excluyentes, definiendo que sus caminos nunca se separarán. Cuando los humanos se comprometen en un intento de entender su propia condición en términos generales, acaban siempre enfrentados a la universalidad escrita en los procesos más particulares de compromiso personal mutuo –el proceso de co-construcción que resulta de la disposición a adoptar la “vista de pájaro”.

Así, el proceso de interacción humana en el mundo que nos rodea es también un proceso de co-producción de cada uno de los participantes como humano. Esto está implantado en la antropología, incluso como empresa científica.

## 5. ANTROPOLOGÍA Y HUMANISMO

Creo que a fecha de hoy es particularmente importante para los antropólogos tomar de nuevo en consideración el significado de su proyecto científico y sus implicaciones éticas. Hemos pasado por un periodo en el que la significación de la idea misma de humanidad y la naturaleza científica de la empresa antropológica han sido cuestionadas profundamente por algunos de nuestros colegas de más edad.

De parte del naturalismo, algunos como Tim Ingold o Jean-Marie Schaeffer, han atacado de manera convincente el modo en el que la teoría antropológica a lo largo del siglo XX presumía una excepcionalidad humana que no sólo está injustificada empíricamente sino que, aún peor, nos impide entender cómo los humanos son parte integral en el mundo biológico de la evolución. De parte del culturalismo, algunos como Roy Wagner o Eduardo Viveiros de Castro, sostienen que nuestras ideas de la humanidad dependen de nuestros conceptos de persona que están enraizados en la tradición eurocéntrica (ellos dicen occidental) que no puede universalizarse con seguridad.

Personalmente, en este asunto, prefiero seguir la sugerencia de Manuela Carneiro da Cunha de que, aunque podríamos no ser capaces de generalizar para todas las culturas humanas los presupuestos de que nuestros homólogos humanos son “agentes dotados de razón, voluntad y libertad –los atributos de la persona occidental–”, no podemos dudar que todos los humanos en todo lugar y en todo tiempo han visto a cada uno de sus contemporáneos “ser únicos de alguna manera, diferenciados y, sobre todo, dotados de su propia dinámica, en suma, como sujetos” (2009: 58).

Entonces, ¿hemos de dejar de lado el sentido de compromiso ético con los humanos que era la fuerza conductora de la antropología desde sus distantes raíces en la Edad Moderna? ¿Deberíamos dejar de lado la idea de que el fin de la antropología es el estudio de la condición humana? Sostengo que ni el abandono del excepcionalismo humano ni el abandono de la noción cristiana del alma y la persona precisan el anti-humanismo que ha dominado la antropología durante los últimos veinte años.

Cualquier conclusión anti-humanista tomada de estas disposiciones surge de una disposición a radicalizar la diferencia cultural profundamente injustificada. Son el producto de la adopción automática de una propensión a pensar lo que Donald Davidson ha identificado como “la falacia del todo o nada”, esto es, la propensión a creer que si no lo podemos saber todo, no podemos saber nada (2001; Pina-Cabral, 2009).

A mi modo de ver, hoy en Europa estamos viviendo un periodo particularmente oscuro. Los logros civilizatorios de la época de posguerra han desaparecido en el viento en el nombre de espurios argumentos economicistas que resultaron ser un ataque terrible a los instrumentos de protección de nuestra humanidad común. Cuando políticos como Merkel, Berlusconi, Cameron o Sarkozy declaran que el “multiculturalismo” está muerto, podemos estar seguros de que no saben de qué están hablando y de que sus intenciones son anti-humanistas. Aunque lamentemos la radicalización de las diferencias culturales en las últimas décadas, como antropólogos, sabemos que la clase de retórica populista con la que están comprometidos resulta desacertada y producirá inevitablemente malos frutos. El aparente colapso del ideal europeísta provocado por la crisis financiera global y una ostensible renuencia a tratar el problema de encontrar un empleo regular y decente para nuestra creciente población urbana, carga a los antropólogos con una pesada responsabilidad ética. Como Marx explicó hace mucho tiempo, el trabajo es la única manera de dignificar a los humanos.

Los antropólogos, como herederos de una tradición de des-etnocentrificación –y siendo bien conscientes de los errores de sus predecesores– deben asegurarse de que no contribuyen al movimiento de des-responsabilidad que los políticos profesionales están expandiendo sobre nosotros en nuestras cansadas democracias europeas. Una cosa es dudar de nuestra herencia intelectual judeo-cristiana, la otra es decidir abandonar un compromiso ético e intelectual con nuestra condición humana.

Me disculparán, espero, si concluyo con una cita de Emmanuel Lévinas, alguien cuya voz oracular necesita ser oída de nuevo:

“[...] el hambre y el miedo pueden anular toda resistencia y libertad humanas. Es imposible dudar de esta miseria humana, este dominio que las cosas y la gente malvada pueden ejercer sobre el hombre [...]. Pero ser humano es saber que las cosas son así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar o prevenir el instante de la inhumanidad”.

## 6. REFERENCIAS

- BRÅTEN, Stein (ed.) (1998) *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny*. Cambridge. Maison des Sciences de l'Homme and CUP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (2009) *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo. Cosac & Naify.
- CASAGRANDE, Joseph (1964) *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants*. Nueva York. Harper & Row.
- DAVIDSON, Donald (2001) *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford. Clarendon Press.
- DURANTI, Alessandro (2006) “The social ontology of intentions”, *Discourse Studies*, 8, pp. 31-40.
- DURANTI, Alessandro (2007) “Further Reflections on Reading Other Minds”, *Anthropological Quarterly*, 80 (4), pp. 483-494.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976) *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Eva GILLIES (ed.). Oxford. Clarendon Press.
- FABIAN, Johannes (1995) “Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context”, *American Anthropologist*, 97 (1), pp. 41-50.
- FABIAN, Johannes (2001) *Anthropology with an attitude: critical essays*. Stanford. Stanford University Press.
- FABIAN, Johannes (2007) *Memory against culture: arguments and reminders*. Durham. Duke University Press.
- LÉVINAS, Emmanuel (1971) *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris. Kluwer Academic. Livre de Poche.
- LISÓN-TOLOSANA, Carmelo (2005) *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los Jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid. Akal.
- MEDINA, José (2005) *Language: Key concepts in philosophy*. Nueva York. Continuum.
- PINA-CABRAL, João de (2003) *O homem na família: Cinco ensaios de antropologia*. Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais.
- PINA-CABRAL, João de (2009) “The all-or-nothing syndrome and the human condition”, *Social Analysis*, 53 (2), pp. 163-176.
- PINA-CABRAL, João de (2010a) “The Door in the Middle: Six Conditions for Anthropology”. En Deborah James, Evie Plaice, Christina Toren (eds.). *Culture, Context and Anthropologists' Accounts*. New York/Oxford. Berghahn. pp. 152-169.
- PINA-CABRAL, João de (2010b) “The truth of personal names”. En *Journal of the Royal Anthropological Society*, 16 (2), pp. 297-312.
- PINA-CABRAL, João de (2010c) “The dynamism of plurals: an essay on equivocal compatibility”, *Social Anthropology*, 18: 2, pp. 1-15.



- PITT-RIVERS, Julian (1992) "The Personal Factors in Fieldwork". En J. de PINA-CABRAL and John K. CAMPBELL (ed.). *Europe Observed*. London. St. Anthony's/Macmillan.
- SAHLINS, Marshall (2001) "What kinship is (part one)" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (1), pp. 2-19.
- TOMASELLO, Michael (2008) *Origins of human communication*. Cambridge. Mass. MIT Press.
- TOREN, Christina (1999) *Mind, Materiality, and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London. Routledge.
- TREVARTHEN, Colwyn (1986) "Development of Intersubjective Motor Control in Infants". En *Motor Development*, W.G. WADE and H.T.A. WHITING (ed.). Dordrecht. Martinus Nijhof, pp. 209-261.
- TURNER, Victor (1962) *Chihamba, the white spirit: a ritual drama of the Ndembu*. Manchester. Rhodes-Livingstone Institute by Manchester University Press.
- TURNER, Victor (1967) *The forest of symbols; aspects of Ndembu ritual*. Ithaca. Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1968) *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford. Clarendon Press.
- TURNER, Victor (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*. London. Routledge & K. Paul.





## EL ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DEL RACISMO EN ESPAÑA

Ubaldo Martínez Veiga  
UNED

En el trabajo que se ofrece a continuación y que tiene como objeto el racismo en España, se toma como punto de partida la última encuesta del CIS sobre el racismo que se llevó a cabo a finales de 2008, pero que fue explotado en 2010. También se han tomado elementos ideológicos de la historia del racismo en los Estados Unidos. Allí entre 1880 y 1925 se produce el auge de la llegada de lo que se llamaba los “nuevos inmigrantes” del Sur y del Oeste de Europa y esto dio lugar a una serie de elaboraciones ideológicas racistas xenófobas o nativistas que van a tener un valor fundacional con respecto a otros racismos anti-inmigrantes.

El 3 de marzo de 2010 el diario “El País” publica un artículo escrito por Tomás Bárbulo que se titula “La crisis económica radicaliza la sociedad en contra de la inmigración”, en donde se resume un informe en el que se analiza una Encuesta del CIS sobre el racismo y la xenofobia.

Se tomaron los resultados que resume el periódico porque son bastante llamativos. En primer lugar, a partir de los datos de la Encuesta, se puede colegir que los españoles piensan que hay “demasiados” inmigrantes. Hay una cierta evolución en las respuestas. En 1996 el 28% de los españoles pensaba que hay demasiados extranjeros, en 2005 es el 60% de los españoles el que dice que hay demasiados y en 2008 es el 77% el que dice que hay un número elevado y excesivo de extranjeros.

Es interesante observar la respuesta a la pregunta acerca del carácter tolerante o no de las leyes españolas con respecto a la inmigración. El 42% opina que las leyes son demasiado tolerantes y, por ello, piden una política más estricta de la inmigración.

El 42% de los encuestados piensa que los españoles deberían tener preferencia en el acceso a los servicios de salud y el 55% piensa que estos tienen que tener ventaja en la elección de escuela para los hijos.

La ventaja para los españoles se aplica también al trabajo. El 21% piensa que es “muy aceptable” y un 39% ve “bastante aceptable” que los españoles tengan preferencia en el acceso al mercado laboral. Lo cual quiere decir que un 60% defiende esta ventaja.

Únicamente un 9% considera esta preferencia “nada aceptable” y un 30% lo considera poco aceptable. Esta respuesta ha de unirse o al menos ponerla en relación con otras. El 68% de los españoles considera, muy, o bastante, aceptable que los inmigrantes legalmente instalados en el país que cometan cualquier delitos, sean expulsados.

También, cuatro de cada diez encuestados se muestran “muy de acuerdo” o “más bien de acuerdo” con la siguiente afirmación: “Si alguien que viene a trabajar aquí se quedara en el paro durante mucho tiempo debería ser expulsado del país”.

Por otra parte, en solo un año aumentan más del doble (del 11% al 26%) las personas que están de acuerdo con acoger sólo a un número limitado de solicitantes de asilo, aunque sea claro que están realmente perseguidos.

Incluso hay un aumento bastante significativo de las personas que no están dispuestas a conceder derechos sociales y de ciudadanía a los inmigrantes “aunque éstos estén instalados en España de manera estable”. Solamente el 55% de los que responden les darían el voto en las elecciones generales, el 69% defiende el derecho a obtener la nacionalidad.

Por fin, hay dos resultados de la encuesta que son bastante llamativos: El 58% de los

españoles opina que los inmigrantes son el grupo de población que más ayuda recibe del Estado (4 puntos más que en 2007). Uno de cada dos españoles piensa que, aunque los inmigrantes tengan los mismo ingresos que los españoles, se les dan más ayudas sanitarias y educativas.

Los encuestados piensan que la inmigración deteriora los servicios públicos (sanidad y educación). También se piensa que los extranjeros deterioran las condiciones laborales y hacen aumentar el desempleo. Al aceptar sueldos más bajos, hacen que bajen los salarios. Por último, también crecen en dos puntos desde 2007 los que dicen que los inmigrantes desempeñan los trabajos que los españoles no quieren llevar a cabo.

Es curioso, ante una batería de respuestas como esta, lo que el Ministerio de Trabajo e Inmigración dice. El señor Celestino Corbacho, dice al respecto, “Es una percepción equivocada” pensar que los inmigrantes quitan los puestos de trabajo a los españoles. Además, también dice, según el periódico citado, que en España no hay un sentimiento xenófobo, “más allá de que pueda haber alguien con intereses políticos de que se cultive”. Cuando elabora esta afirmación dice que “hay representación a nivel municipal de algunas formaciones, en Cataluña concretamente, que se autoproclaman como xenófobas y concurren a las elecciones con ese programa”. Se ve que, sin lugar a dudas se está refiriendo al señor Anglada o al señor Albiol en Badalona. Por fin, es también importante subrayar una última observación del señor Corbacho: “La sociedad española ha dado muestras más que sobradas de compartir y convivir en una realidad que ha cambiado en los últimos años de manera importante. Si observamos dónde ha podido haber algún problema, vemos que son hechos aislados, y que se han acabado por resolver por la vía del diálogo y la convivencia”.

Hay una serie de elementos que saltan inmediatamente a la vista. En primer lugar, no se hace referencia, ni siquiera nominal, al racismo. Se trata de una palabra que parece que se evita como si quemara. Desde este punto de vista, hay que subrayar que hay muchos autores, que estudian lo que se llama el racismo moderno, que dicen que una de las características básicas que lo definen consiste en ser un racismo que se niega a sí mismo. El teórico francés Etienne Balibar ha insistido mucho en esto. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el Ministro habla de los actos, suponemos que los considera xenófobos, como fenómenos que son aislados, muy cortos en el tiempo. Como decían en El Ejido, se trata de unos “brotes” breves y cortos que no implican que la gente sea realmente xenófoba. En tercer lugar, el Ministro trata de explicar cómo estos actos (xenófobos) tienen origen en una persona o personas que son los culpables y que son claramente excepcionales. Por ello no se puede decir que los españoles, la sociedad española, o las instituciones españolas sean xenófobos y mucho menos racistas. Esta última es una palabra “nefanda” que hay que evitar incluso pronunciar.

Sin embargo, nosotros pensamos que lo que manifiesta la encuesta con la que hemos comenzado este capítulo, es claramente la presencia del racismo en la sociedad española y cuando hablamos de racismo en la sociedad española nos referimos incluso a un racismo institucional o estructural.

En el análisis de esta encuesta partiremos, y tomaremos como base el artículo de El País. Además vamos a tener en cuenta los datos y el análisis diacrónico que hacen sobre las diversas encuestas, sobre el racismo y la xenofobia en España, María Ángeles Cea D’Ancona y Miguel Valles Martínez (Evolución del Racismo y la Xenofobia en España [Informe, 2009], Ministerio de Trabajo e Inmigración, Madrid, 2010). Aunque, en bastan-

tes aspectos, el análisis difiere del que estos autores ofrecen, esto no puede ser visto como una crítica, sino básicamente un planteamiento que parte de presupuestos distintos.

La primera idea que aparece y que va a constituir el hilo conductor de nuestro análisis es la de que los españoles piensan que hay demasiados inmigrantes. Si se estudia un poco la evolución tanto de la pregunta como de la respuesta a este respecto se puede responder con algunos datos que ofrecen Cea D'Ancona y Vallés Martínez (2010) y que son bastante significativos. Hasta el barómetro del CIS de noviembre de 2005 la pregunta que se proponía era la siguiente: "¿Qué le parece a Vd. el número de personas procedentes de otros países que viven en España?", Y las opciones que se ofrecían como respuesta eran: "demasiadas" "bastantes pero no demasiados" y "pocos". En 1991, cuando la población extranjera con permiso de residencia en España era poca en relación con el conjunto, ya el 32% de la población encuestada afirmaba que la población extranjera era demasiada, y en 1993, cuando la población extranjera con permiso de residencia era menor del 1,1% de la población, un 37% de los que eran encuestados opinaba que eran "demasiados" los extranjeros. Incluso en Febrero del 2000 el barómetro del CIS arroja el porcentaje del 31% de la población que dice que los extranjeros eran demasiados, y es curioso que el porcentaje es menor que el de 1993, cuando la población extranjera en España era la mitad de la registrada en 2000.

Es curioso que en el barómetro del CIS de noviembre de 2005 el porcentaje de los que piensan que hay demasiados extranjeros alcanza su valor más alto (60%).

En 2005 se publica otra encuesta de IESA-OBERAXE en donde es el 62% el que afirma que el número de extranjeros es excesivo. En este caso, se ha cambiado la pregunta que se propone como la escala de respuesta. Como se ha dicho ya, la pregunta hasta el barómetro del CIS de 2005 era: ¿Qué le parece a Vd. el número de personas procedentes de otros países que viven en España? Y las opciones de respuesta eran: "demasiados", "bastantes pero no demasiados" y "pocos". A partir de las encuestas de IESA de noviembre y diciembre de 2005, la pregunta es: "En su opinión, ¿el número de inmigrantes que hay actualmente en España es?", y las opciones de respuesta son: "Excesivo", "Aceptable", "Bajo", "Insuficiente". En la encuesta del CIS de 2008 se hace la misma pregunta pero las opciones varían en cuanto que las que se proponen son las siguientes: "Excesivo", "Elevado", "Aceptable", "Insuficiente", (se necesitan más). En 2008 la respuesta a esta pregunta es que el 77% de los que responden dicen que hay un número elevado y excesivo de extranjeros. Un 31% afirma que el número de extranjeros es elevado y un 46% dice que es excesivo. Tanto "demasiado" como "excesivo" son dos conceptos que se solapan y tienen una referencia cuantitativa muy débil. Denotan algo que se sale de los límites de lo ordinario o incluso de lo lícito. Incluso denotan algo así como lo abusivo o el abuso.

Quizás planteando las cuestiones de un modo más neutral y general hay que decir que, al plantear el problema de lo "demasiado" o "excesivo" sin ningún referente de tipo relacional, el calificativo de "demasiado" o "excesivo" deja de tener un carácter cuantitativo y se convierte en algo cualitativo. Da la impresión de que tanto una persona o diez millones pueden ser excesivas o demasiadas. Estas observaciones indican que la pregunta acerca de si los inmigrantes son excesivos o demasiados sin plantear en absoluto "con relación a que", se convierte en una cuestión sobre algo que tiene un carácter absoluto, cualitativo, de carácter digital, que es algo bastante equívoco. Cuando en la juventud estudiábamos metodología solían decir que las preguntas de una encuesta no podían tener ambigüedades y esta es absolutamente ambigua. Sin embargo, lejos de criticar esta ambigüedad, pensamos que esta ambigüedad es enormemente significativa.

De todas maneras pensamos que lo más importante para el análisis es la pregunta y la respuesta en sí. Pensamos que la pregunta connota más que denota y lo que connota es básicamente la idea de la “avalancha” de los inmigrantes, de la “invasión” o de la ola que inunda a los nativos. A pesar de las dificultades teóricas y metodológicas que esta pregunta representa, se sigue usando continuamente en España y Europa. Por poner un ejemplo, se puede hablar de Francia (Helene Yvonne Meynaud, 2010: 39), en donde la Encuesta Postelectoral “del Centro de Estudios de la Vida Política Francesa”, de 2007, presenta una pregunta exactamente igual que lo que se plantea en España. Se pregunta directamente la cuestión: “Il y a trop d’immigrés en France?”. Las respuestas son bastante interesantes. En 1988 el 71% de los encuestados respondían que había demasiados inmigrantes pero desde entonces este porcentaje ha ido disminuyendo: en 2002 es el 52% el que responde positivamente y en 2007 se reduce casi a la mitad; únicamente un 36% responde positivamente a la pregunta. Si a esto se unen algunos datos interesantes se descubre que la situación parece bastante distinta en Francia de lo que ocurre en España. Por ejemplo, a la pregunta sobre la proposición “Maintenant on ne se sent plus chez soi comme avant”, la población francesa respondía afirmativamente con una “mayoría simple” (53%) en 1988, pero esta tasa baja bastante (al 39%) en la encuesta de 2007. Por último, en la encuesta postelectoral de 2007 se pregunta acerca de la proposición “Donner la preference a un Français sur un immigré” y hay un 64% de desacuerdo. Con estas observaciones queremos decir que (en Francia y España) estas preguntas van unidas. Como vamos a ver en el caso español, este conjunto de preguntas forman un “discurso” o casi nos atrevemos a afirmar que forman una especie de narrativa. Pero, mientras que en el caso francés se puede observar una “tendencia” hacia la disminución de las respuestas anti-migración, sobre todo si se tienen en cuenta los sondeos desde 2006 hasta 2008 (Meynaud, *op. cit.* 2010), no se puede decir lo mismo en España. En este caso, se ha dado una tendencia progresiva en la tasa de los que responden que el número de inmigrantes es “excesivo” o que son “demasiados”, aunque esta tendencia tiene inflexiones, por ejemplo en 2000 con respecto a 1991, en 2003 (48%) y 2004 (53%) con respecto a 2002 (54%). Esto indica que, como dicen Cea D’Ancona y Vallés Martínez (2010: 40): “No es tanto el cálculo estimado que se dé a la presencia de extranjeros, sino cómo ésta se valore. Veinte, treinta o cuarenta para unos puede ser ‘pocos’ o ‘aceptable’, para otros veinte o diez son ‘excesivos’. Es más en la apreciación que se haga donde tenemos que fijar como expresión de aceptación o rechazo de la inmigración”. Con la expresión “demasiados” o “excesivos” inmigrantes se están refiriendo a la idea de la “avalancha”, a la “invasión”.

Desde el punto de vista de la experiencia personal, el primer contacto con la idea de que la llegada de los inmigrantes representaba una avalancha o una invasión tuvo lugar en febrero del año 2000 en la ciudad de El Ejido, cuando tuvo lugar el brutal ataque racista de los nativos a los trabajadores marroquíes. En primer lugar, siempre me llamó la atención la presencia, casi continua en un lugar u otro de la localidad, durante aquellos días, de una pancarta grande que era mostrada continuamente por un grupo que variaba bastante, lo cual quiere decir que pasaba de unas personas a otras, pero, por otra parte, siempre era llevada por varones de edad bastante avanzada. No podemos dejar de transcribirla literalmente:

“Si a los inmigrantes  
Pero Documentados

No a los inbasores  
Asesinos Traficantes”.

(Ideal, Suplemento del Domingo 13 de febrero de 2000, p. 2).

Queriéndolo o no, esta pancarta se convirtió en un documento explicativo de los acontecimientos de El Ejido, o, por lo menos de las manifestaciones, frecuentes y continuas aquellos días, de los nativos de El Ejido. En este caso aparece la idea de los inmigrantes sin documentos o papeles como gente que invade el país. Si de la pancarta pasamos a las explicaciones que dan las fuerzas vivas de la localidad, se puede traer a colación el punto de vista del alcalde de El Ejido, el señor Enciso, que en unas declaraciones (La Voz de Almería, 6 de febrero de 2000, p. 4), dice: “Es importante dar un mensaje de tranquilidad. Yo lamento que se me haya criticado tanto por mi opinión negativa hacia ella (La Ley de Extranjería 4/2000), porque en estos momentos desearía haberme equivocado en mis declaraciones, y que no se hubiera repetido este hecho, pero desafortunadamente todos los grupos que han aprobado la nueva ley han hecho que se favorezca una avalancha de inmigrantes buscando regularización, en suma, han hecho que entraran personas de toda clase y toda índole que sólo han hecho aumentar la confusión”. Cuando el alcalde describe las características de los inmigrantes dice que “en las condiciones actuales sólo se va a conseguir que lleguen más sinvergüenzas”. En otro lugar de las declaraciones afirma que se está “pensando en hacer un llamamiento tanto al Gobierno Civil como al propio Estado Central para que, en tanto se cambian o no las leyes, se incrementen las medidas de seguridad para intentar que estas personas, que son portadoras de cuchillos y navajas, puedan actuar lo menos posible”.

Hay una continuidad total entre la pancarta y las declaraciones del alcalde. La pancarta está en contra de la invasión de inmigrantes irregulares. El alcalde pone la idea de la “avalancha” en relación con la permisividad de las leyes que permiten que entren “sinvergüenzas”. Si seguimos los discursos del alcalde del Ejido es fácil describir una identificación entre inmigrantes irregulares o sin papeles, personas que no están identificadas y personas que son delincuentes. Es importante subrayar que este discurso adquiere gran proyección en El Ejido, y desde allí, entre ciertos círculos de la derecha española. De todas maneras, es importante subrayar dos cosas que van a aparecer repetidas continuamente. La avalancha o la invasión se pone en relación con la laxitud de las leyes como subraya el alcalde de El Ejido, y esto, como vamos a ver, aparece claramente en la configuración de la encuesta que estamos analizando. En segundo lugar, la idea de la avalancha o invasión se pone en relación con los inmigrantes sin papeles o indocumentados. Frecuentemente se pasa desde la idea de los sin papeles a la idea de la criminalidad, y, lo que es más importante se pasa frecuentemente y de un modo rápido a aplicar estos conceptos a los inmigrantes en general. La “avalancha” no está únicamente causada por los inmigrantes irregulares, sino por los inmigrantes en su conjunto.

Por último hay que subrayar que la pregunta acerca de si los inmigrantes son demasiados o excesivos coloca la encuesta en el análisis del racismo dentro de los datos o pseudo-datos demográficos. A este respecto observa Mae Ngai (1999: 77): “En un sentido los datos demográficos eran para los racistas del siglo XX lo que los datos craneométricos eran para los científicos de la raza durante el XIX. Como los frenólogos que los habían precedido, los eugenistas inferían resultados hacía atrás a partir de clasificaciones que definían a priori, y establecían una relación causal entre los datos y la raza. En vez de medir cráneos,

ellos contaban los residentes en las instituciones estatales. Si las estadísticas mostraban que los inmigrantes tenían menos salud, eran menos educados y pobres que los nativos esto se consideraba evidencia de la constitución física inferior, de la inferior inteligencia y ambición”. Los parámetros que se toman actualmente son, (esperamos), un poco distintos pero el procedimiento demográfico es bastante parecido.

Antes de pasar a otras preguntas de la encuesta, tenemos que hacer alguna que puede ayudar a comprender más exactamente esta idea de la invasión o la avalancha dentro del estado español. El lugar en donde más extendida está esta idea de la avalancha o de la invasión de la población nativa por parte de los inmigrantes es sin duda Canarias. Para introducir el problema tomaremos las observaciones de Vicente Zapata, profesor de Geografía Humana de la Universidad de la Laguna que declaraba La Provincia/Diario de Las Palmas (3 de junio de 2008), que “los canarios pensamos que las islas albergan el doble de inmigrantes de los que en realidad residen en el Archipiélago”. “Hay que tener en cuenta que en 2006 había censados en Canarias más de 295.000 inmigrantes, según datos del Padrón Municipal”. Por otra parte, un dato relevante es el que sitúa como colectivo principal a los europeos con cerca de 140.000 personas seguidos de los americanos, con 80.000, tras los que están los africanos que son algo más de 20.000. “Estas estadísticas indican que la inmigración en Canarias no tiene color negro”, dijo el Profesor Universitario. Por último, el geógrafo de la Universidad de La Laguna afirma que “estos puntos apuntan a Tenerife como la isla que mayor población inmigrante sostiene, con la particularidad de que allí la presencia de los europeos es porcentualmente mayor en este colectivo, mientras que en Gran Canaria, Lanzarote y Fuerteventura se verifica una mayor presencia africana y, sobre todo, latinoamericana, siendo este último segmento el que ha experimentado un mayor despegue en los últimos años en cuanto a su presencia en las islas”. Vicente Zapata insistía también en que estas cantidades no podían crear ningún tipo de alarma, estaban dentro de los rangos normales. A pesar de esto, en 2006, cuando la cantidad de inmigrantes era bastante menor, aparece una noticia que tomamos del periódico El País (21 de agosto de 2006), en la que se decía: “Canarias se declara desbordada ante la mayor avalancha de inmigrantes. Más de 1.200 subsaharianos han llegado entre el viernes y el domingo a bordo de 14 embarcaciones y se espera que la avalancha prosiga. El gobierno autónomo se plantea incluso pedir ayuda a la ONU y preguntar si realmente se trata de traer los ‘cascos azules’ a las islas afortunadas”. Aunque se podrían acumular observaciones al respecto no vamos a insistir más en ello. Sin embargo, vamos a referirnos a una disputa que tuvo lugar en Canarias y que explicará perfectamente la idea de la invasión o la “avalancha” de los inmigrantes. Ya en el año 2002 el diputado del Común, (Defensor del Pueblo en Canarias), advertía que las islas “están siendo invadidas” por inmigrantes de África y América, generando con ello el problema más grave de todo el archipiélago” (El País, 5 de noviembre, 2002). Estas observaciones fueron reprobadas por mucha gente, pero es interesante constatar que el entonces alcalde de las Palmas, José Manuel Soria, rechazó los términos utilizados por el diputado del Común y cuestionó que los inmigrantes iberoamericanos produjeran problemas similares a los que producen los subsaharianos. “Los africanos representan una avalancha mientras que los latinoamericanos no la representan”. Si como se ha visto, los inmigrantes latinoamericanos son mucho más numerosos que los africanos, la idea de la avalancha, que es algo muy parecido a afirmar que son “excesivos” o “demasiados”, no tiene un referente cuantitativo claro, sino un referente claramente cualitativo.

Analizando la encuesta se puede pensar que la pregunta acerca de si los inmigrantes son excesivos o no, demasiados o no, constituye algo así como un marco de referencia al cual se pueden referir otras preguntas y respuestas. En conjunto, las preguntas y respuestas que hemos planteado al inicio de esa introducción pueden ser interpretadas como una especie de narrativa que parte de la pregunta acerca del carácter excesivo o no de los inmigrantes. La narrativa puede ser reconstruida como una especie de explicación lógica. Se puede pensar que los inmigrantes son demasiados porque las leyes sobre la inmigración son muy tolerantes. La tolerancia legal hace que los españoles dejen de tener preferencia en el acceso a la salud o en el acceso a la educación de los hijos e incluso en el trabajo. De hecho, los inmigrantes reciben más ayudas sanitarias y educativas y, por ello, deterioran los servicios públicos de educación y sanidad y las propias condiciones de trabajo. Para resolver estos problemas habría que cambiar las leyes dando preferencia a los españoles en el trabajo, en los servicios de salud y en la educación. Además, habría que restringir (¡todavía más!) el derecho de asilo e incluso un porcentaje importante negarían el derecho a obtener la nacionalidad. También se admite que los inmigrantes que cometan cualquier tipo de delito deberían ser expulsados, e incluso aquellos que no trabajan durante mucho tiempo deberían ser expulsados.

En primer lugar, hay que decir que este conjunto de afirmaciones no son de ninguna manera aplicables únicamente al caso español. Tanto el racismo como la xenofobia, o el nativismo, referido a la inmigración “hay que definirlo como una oposición intensa a una minoría interna en razón de sus conexiones externas”. Los antagonismos nativísticos varían ampliamente en base al carácter cambiante de lo que “irrita” en la minoría y las circunstancias históricas cambiantes, pero a través de cada fenómeno de hostilidad está la fuerza energizante del nacionalismo moderno. Basándose en antipatías culturales muy amplias y en juicios de carácter etnocéntrico, el nativismo los traduce en un celo por destruir los enemigos de un modo de vida distintivo... (Higham, 1978: 4).

La razón para esta antipatía, que frecuentemente se convierte en un intento de destruir los enemigos del modo de vida autóctono, se basa en una serie de prejuicios que están enormemente extendidos no solo en España sino en la UE y en los Estados Unidos. Juan Perea (ed.), (1997), resume estos presupuestos (o más bien prejuicios), de la manera siguiente:

- 1º Los inmigrantes quitan los trabajos de los nativos.
- 2º Los inmigrantes deterioran los servicios sociales o quitan los servicios de los nativos.
- 3º Los inmigrantes tienen demasiadas ayudas que son negadas a los ciudadanos.
- 4º Se da una invasión de inmigrantes que puede reducir el país a un país “del tercer mundo”.
- 5º Se ataca la reproducción de los inmigrantes y por ello se trata de recortar y poner siempre cortapisas a todas aquellas medidas que apoyen la reunificación familiar u otras medidas parecidas.
- 6º Lo que empieza como un ataque a los inmigrantes sin papeles rápidamente se extiende a los inmigrantes regulares.
- 7º La categoría de inmigración ha reemplazado frecuentemente la noción de raza.

Se piensa que los inmigrantes están colocados en un grado diverso de humanidad. Se insiste en la diferencia entre nosotros y ellos. Se piensa que los inmigrantes intentan una

conquista o reconquista del país en cuanto que la minoría no blanca se convierte en mayoría.

Nosotros hemos afirmado que los elementos de la encuesta que hemos traído a colación se pueden considerar como una narrativa, o, al menos, un discurso bastante estructurado. En ello el marco general viene ofrecido por la idea de la “invasión”. Sin embargo, si colocamos las diversas proposiciones “sin organizar” no parece existir este orden como ocurre si se leen en el orden que acabamos de darles ahora, y por lo tanto no parece legítimo tratar de buscar un hilo conductor como el que hemos propuesto. Esto se puede comprobar si se toma otro punto de vista. Si tomamos las siete proposiciones que acabamos de enunciar, se descubre que podíamos distinguir aquellas que enuncian los costes que la presencia de los inmigrantes tiene para los nativos. En este grupo se podrían colocar la idea de que los inmigrantes quitan los trabajos a los nativos, la idea de que deterioran o quitan los servicios de los nativos, o la idea de que los inmigrantes tienen más ayudas de los servicios estatales que los propios nativos. Estos argumentos sobre el coste que traen consigo los inmigrantes presuponen que lo que cuenta a la hora de determinar la política migratoria es la salud y bienestar de los nativos del país. Dado que esta premisa de que son primero los nativos y después los inmigrantes es considerada como algo que no se cuestiona en nuestra cultura política, entonces se puede afirmar que estos argumentos acerca de los costes pueden ser falsos, pero, al estar basados en el error no se puede decir que tengan un carácter xenófobo, nativista o racista.

Aunque no estamos en absoluto de acuerdo con este planteamiento, pensamos que hay que analizarlo en concreto porque tiene bastante éxito. En primer lugar, es evidente que en nuestro país los inmigrantes no quitan los trabajos de los nativos sino que traen consigo muchos más. También parece absolutamente fuera de la realidad el pensar que los inmigrantes reciben más ayudas que los nativos. Por último, parece claro que los inmigrantes ni quitan ni deterioran los servicios a los que tienen acceso los nativos. Por volver a insistir una vez más y aducir un estudio reciente, se puede hablar de un informe presentado el 8 de octubre de 2010 (vid. “Público” de este día): “Se trata de un trabajo presentado al WONCA (Organización Mundial de Médicos de Familia), en el que se demuestra que los inmigrantes van al médico la mitad de veces que los españoles: Mientras los primeros van a los Centros de Salud una media de 4. Siete veces al año, los ciudadanos casi duplican la frecuencia con una media de 8. Tres visitas”. El periódico al que nos referimos cita el director del estudio, Luis Gimeno, que “subrayó que los datos desmienten a quienes hacen afirmaciones que tienden a culpar a la inmigración de la saturación del sistema de salud”. Aunque las afirmaciones a las que nos estamos refiriendo sean falsas, se puede decir que no pueden ser consideradas como racistas o xenófobas o nativistas porque tratan únicamente de llamar la atención sobre los costes que la inmigración trae consigo. Las observaciones sobre esto pueden ser erróneas porque no están ajustadas a los hechos. Otra cosa sería si estas afirmaciones estuvieran basadas en motivos de identidad nacional o incluso de raza. Mientras que en este caso no se trata de esto. La jurista norteamericana Linda Bosniak en (J. Perea (ed.), (1997: 287-288), explica muy bien este problema cuando dice que “como ya he sugerido el presentar argumentos acerca de la raza y la identidad nacional para la restricción de la inmigración está en un extremo del espectro de la hipotética legitimidad, mientras que los argumentos que se basan en los costes materiales de la inmigración están en el otro extremo. Es claro que la ilegitimidad de los argumentos sobre la inmigración que están basados en la raza ha forzado a ocultar las intenciones raciales de estas discusiones, así como que los argumentos acerca de los costes tienen un poso racial



que no se puede negar. La pretendida legitimidad normativa sobre los argumentos acerca del coste los constituyen en medios muy atractivos para comunicar el mensaje restrictivo, sin ser reo de falta a la prohibición de utilizar argumentos basados en la raza, y este subterfugio hay que sacarlo a luz. Pero también es cierto que no todos los argumentos a favor de la restricción de la inmigración que están basados en los costes pueden ser reducidos a expresiones ocultas de hostilidad racial o étnica. Mucha gente que defiende más límites a la inmigración, incluyendo el número creciente de gente de color en el país, están preocupados de un modo genuino acerca de los efectos de la inmigración sobre lo que ellos reciben como una tarta que disminuye más y más. Realmente ellos están preocupados por los trabajos, la superpoblación y el erario público”.

En primer lugar, Bosniak dice que los argumentos contra la inmigración hay que colocarlos como en un espectro que se encuentra entre dos extremos. En un extremo están los argumentos que se basan en los costes materiales que la inmigración trae, o podría traer, para los nativos, y, en el otro extremo, están los argumentos que se basan en la raza o identidad nacional. De la misma manera que hay que decir que los argumentos basados en la identidad nacional o la raza tiene un carácter xenófobo, nativista o racista, no parece tan claro que los argumentos que se basan en los costes tengan este carácter. Bosniak dice que no todos los argumentos a favor de la restricción de la inmigración que están basados en los costes que traen para los nativos pueden ser reducidos a expresiones ocultas de hostilidad racial o étnica, sino que estos argumentos pueden reflejar una preocupación genuina por la disminución de los recursos. Si esto es así, habría que decir que las observaciones acerca de los costes no tienen nada que ver con el nativismo, ni la xenofobia o el racismo. Es evidente que ni Bosniak ni yo estamos de acuerdo con esta última proposición, pero es importante analizarla porque en su análisis se descubre sin mucho problema algunas falacias importantes.

La proposición con la que no se está de acuerdo es simplemente que “las observaciones acerca de los costes de la inmigración no tengan nada que ver con el nativismo, la xenofobia o el racismo”. A pesar de ello, hay mucha gente que está de acuerdo con esta proposición, y por ello hay que someterla a un análisis crítico. Para ello vamos a poner un ejemplo de un acontecimiento reciente. El político Josep Anglada presenta en Madrid su libro titulado “Sin mordaza y sin velo”. Tomamos del periódico “Público” (8-10-2010) algunos elementos de esta presentación: “Nos va a tocar a los valientes expulsar a los musulmanes de nuestro país” –dice el señor Anglada. El cronista de “Público” continúa “... y las 300 personas que le escuchan en un hotel de Madrid rompen a aplaudir. Él agita el dedo y alguien grita: ‘¡ y a los sudacas!’”. Con ello ya se comprende que a quienes hay que expulsar es a casi todos los inmigrantes. Anglada afirma, para corroborar sus afirmaciones que “aquí no cabe ni un solo inmigrante más”, “hay que expulsar de una vez por todas a todos los inmigrantes ilegales”. “Un moro por el simple hecho de hablar en nuestra lengua podría convertirse en catalán... y yo digo que nada de eso, ‘que un musulmán siempre será un musulmán!’”.

Los elementos que aparecen en este discurso de Anglada, que puede ser considerado como un racista, tienen características muy diversas. “En el acto, dice el periodista de Público, los presentes hicieron apología del racismo y proclamaron soflamas contra los musulmanes”, pero esto no implica que las afirmaciones de Anglada sean “homogéneamente” racistas.

Volviendo a los planteamientos que hacía Bosniak, podemos decir que la afirmación acerca de que les va a tocar a los valientes expulsar a los musulmanes del país es sin duda una

afirmación de una restricción, (expulsión), en la inmigración basándose en la etnicidad, o raza de unos inmigrantes. Esto se confirma con la otra afirmación de Anglada, según la cual se afirma que un “moro por el simple hecho de hablar nuestra lengua no podría convertirse en catalán... (porque) un musulmán siempre será un musulmán”. Con ello lo que está consiguiendo es convertir el hecho de ser musulmán, que es un fenómeno cultural, en algo inmutable, en algo natural, lo cual es un aspecto característico del racismo. Sin embargo, la otra afirmación de que “no cabemos ni uno más” puede ser considerada como una afirmación de los costes que la inmigración trae consigo. Se afirma que no cabe ni uno más, porque no hay trabajos para los inmigrantes que vengan o porque los servicios de salud o de educación están tan llenos que ya no puede venir nadie más a utilizarlos. Hay que reconocer que la afirmación, como corresponde a la visión del mundo del personaje en cuestión es confusa, y también puede querer decir en la mejor tradición nazi que los nativos ya no tienen “espacio vital”, (o Lebensraum), para desarrollarse. Pero si ofrecemos una interpretación benévola se puede decir que lo que Anglada está afirmando es que han llegado tantos inmigrantes que ya no cabe ninguno más porque no hay trabajo ni recursos. Si se ofrece esta interpretación se podría decir que se trata de una afirmación de carácter vagamente demográfica que podría, en línea de máxima ser considerada como no nativista, no xenófoba o racista aunque sea equivocada. Por último, hay que subrayar entre las afirmaciones una que ha podido pasar desapercibida. Anglada decía que “hay que expulsar de una vez por todas a todos los inmigrantes ilegales”. La insistencia en la expulsión de los inmigrantes sin papeles no es únicamente un deseo de Anglada, sino que es algo que se propone frecuentemente en los movimientos nativistas o xenófobos. Muchos autores como Leo Chavez, en J. Perea (ed.), 1997) han insistido en que el ataque a los inmigrantes sin papeles, se convierten en un ataque a todos los inmigrantes, con lo cual se quiere decir que estos ataques tienen algo así como una fuerza expansiva. En California, en la proposición 187, de la cual vamos a hablar enseguida, el primer foco de atención “en contra de los inmigrantes ilegales se amplió considerablemente. El discurso sobre la reforma de la inmigración se convirtió en una manera de expresar el temor de los cambios demográficos introducidos por la inmigración dirigiéndose a todos aquellos que eran sospechosos de ser inmigrantes, de tener un aspecto de extranjero, de no ser americano o de ser diferente”. Algo parecido ocurre aquí en las observaciones de Anglada. Aunque al final se dice que hay que expulsar a todos los inmigrantes ilegales, al principio se afirma que los valientes tendrán que expulsar a los musulmanes y posteriormente el público dice: “y a los sudacas”, sin que el conferenciante lo desmienta. Ahora bien, si los valientes tienen o tendrán que expulsar a los musulmanes y a los latinoamericanos, uno puede plantearse dos cuestiones. La primera consiste en tener en cuenta que la mayoría de los latinoamericanos no son “ilegales” sino que tienen papeles y lo mismo ocurre con los musulmanes. Por esto, la afirmación de que hay que expulsar a todos los “ilegales” se amplía a inmigrantes “legales” lo cual quiere decir que el ataque a los ilegales se extiende a otros inmigrantes, y cuando se pregunta a quienes la respuesta es a los musulmanes y los latinoamericanos. Con ello se está diciendo de hecho que hay que expulsar a la gran mayoría de los inmigrantes, con lo cual se confirma lo que decía Leo Chavez. Es más, Juan Perea (1997: 3) afirma, no sin razón, que “el nuevo nativismo no puede ser entendido adecuadamente aislado de otros fenómenos sociales actuales, en el mal trato y el convertir a las personas en indocumentadas está relacionado con el mal trato y conversión en chivos expiatorios de las personas de color, de las minorías o de las mujeres”. Hay otros autores, como Thomas Muller, en Perea (ed.) (1997: 115), que explican esto: “Algunos”

—dice— “pueden argumentar que el nativismo actual está motivado primordialmente por la inmigración ilegal de tal manera que si se frenase la inmigración ilegal, las preocupaciones desaparecerían ... Sin embargo se puede argumentar que el mismo efecto negativo se produciría aunque no hubiera ninguna entrada ilegal. No se trata tanto del estatus legal de los extranjeros, sino su diversidad étnica cultural y religiosa la que es el origen de la mayor parte de las actitudes anti-inmigración”. Esta observación de Müller no se contradice en absoluto con la que antes hemos propuesto, y además explica bastante bien las alusiones de Anglada a los musulmanes.

Sin embargo, para comprender el problema al que nos referimos parece conveniente analizar, aunque sea brevemente, la proposición 187 en California que plantea de una manera meridiana todos estos problemas. De hecho, las observaciones de Bosniak a las que nos estamos refiriendo se basan en un análisis de esta proposición.

En 1994, grupos que estaban en contra de la inmigración obtuvieron un éxito político importante en California, en cuanto que sometieron en las urnas la proposición que fue aprobada con una mayoría importante en el otoño de este mismo año. La proposición 187 limita mucho el acceso de los inmigrantes indocumentados a los servicios públicos, tales como escuelas y hospitales, y exige a los empleados públicos denunciar a los inmigrantes sin papeles. En este momento los que proponen la proposición 187, que la presentan como una iniciativa que denominaban con el acrónimo SOS (Save Our State) Salva Nuestro Estado, querían afirmar con esto que tenían que ser salvados de los inmigrantes ilegales. Las medidas propuestas en esta proposición intentaban básicamente enfrentarse a dos tipos de inmigrantes: aquellos que utilizan los servicios públicos y los criminales. Cuando esta proposición estaba discutiéndose, el embajador de México en los Estados Unidos decía: “Se da ahora en California una ecuación que propone que los inmigrantes ilegales son igual a los mexicanos, igual a los criminales, igual a alguien que quiere servicios sociales” (Kevin Johanson, en J. Perea (ed.), 1997: 178). Desde este punto de vista, esta proposición se coloca en continuidad con todos los intentos del gobierno para frenar la llegada de criminales y los que utilizan los servicios públicos. Anteriormente se llamaban pobres y vagabundos o criminales, (vid. G. L. Neuwan, 1993).

En la encuesta llevada a cabo en España, aparecen en las preguntas y respuestas una preocupación por el acceso de los servicios públicos por parte de los inmigrantes, y por ello la necesidad de frenarlos. En una especie de resurrección de la antigua ley de vagos y maleantes se llega a proponer por una parte importante de los que responden que “si alguien que viene a trabajar aquí se quedara en el paro durante mucho tiempo debería ser expulsado del país”. Hay que subrayar lo llamativo de estas proposiciones y alguna de ellas (la referente al paro de larga duración) la tendremos que analizar más detenidamente un poco más adelante. Pero, además, esta pregunta se plantea en la encuesta y es respondida afirmativamente si deben ser expulsados del país los que cometan cualquier delito.

Uno de los conceptos más usados por los políticos es el del “efecto llamada”, concepto realmente y absolutamente confuso, que ofrece muchas posibilidades de ser utilizado como arma arrojadiza, y que quizás tenga su origen en una interpretación antromórfica del concepto de “pull” que utilizaban los antiguos teóricos de la migración. No es fácil entender por qué este concepto ha adquirido tanta notoriedad. Quizás se deba a que implica una especie de explicación monocausal de los procesos migratorios, o quizás también tenga una importancia la imagen que parece estar por debajo, algo así como la de una especie de pregonero que se acercaría a la frontera con un altavoz para atraer a los que quieren entrar. Lo que parece curioso es que este concepto no solo es usado muy frecuentemente

por personajes como el señor Mayor Oreja, sino por gentes que en principio deberían tener más criterio científico. En el diario “El País” de 18 de febrero de 2009 los profesores de la Universidad Complutense de Madrid, David Reher y Blanca Sánchez, publican un artículo en el que se ofrece un titular que ya es en sí una especie de programa. Dice: “La masiva llegada de inmigrantes a nuestro país a partir de 2000 no obedece solo a un momento de intenso crecimiento económico. La clave se encuentra en las leyes que facilitan su acceso a la sanidad y la educación”. En su artículo, los dos catedráticos afirman que España es un país excepcional en Europa por el número de inmigrantes recibidos. El número de inmigrantes llegados en un año sobre el total de la población supera la media europea en más del 60 % y esto tiene lugar desde el 2000. A esta excepcionalidad hay que añadir otra. En el año 2000 se publicaron 2 leyes orgánicas de extranjería (04/2000 y 08/2000). En el artículo 12 de estas leyes que es idéntico en las 2 se dice: “Los extranjeros que se encuentren en España inscritos en el padrón del municipio en el que residen habitualmente tienen derecho a la asistencia sanitaria en las mismas condiciones que los españoles”. Algo muy parecido se dice con respecto a la educación. Basta inscribirse en el padrón municipal para tener acceso a la educación. Reher y Alonso dicen que “la inscripción en el padrón municipal es tan fácil, además, que no se exige ni siquiera la presencia física de todos los miembros del hogar a la hora de empadronarse”. Decir que la inscripción en el padrón municipal es muy fácil indica que nunca han hablado con un inmigrante sobre esto. Pero, sea lo que sea, lo que los dos autores proponen como idea básica es lo siguiente: “Tampoco entramos en la controversia acerca de si se debería haber previsto un mayor esfuerzo de financiación de servicios que aumentan el número de usuarios de manera exponencial. Parece obvio y las actuales estrecheces del sistema sanitario y educativo en muchas comunidades autónomas indican la existencia de desajustes profundos. Nos limitamos a señalar que nadie anticipó que esa concesión de derechos ha resultado ser el elemento definitivo para convertir a España en un país excepcional desde una perspectiva migratoria. El verdadero efecto llamada, sobre el que tanto se ha polemizado, parece ser esa generosa concesión de derechos”.

En este párrafo que puede ser considerado el núcleo del artículo se afirma dos cosas bastante llamativas. Aunque al principio se dice: “tampoco entramos”, se descubre que es evidente que “se quiere entrar”, entre otras cosas porque es lo central. Lo que realmente se dice es que no se ha previsto la financiación necesaria para los servicios que el aumento de usuarios trae consigo, la expresión “de manera exponencial” no se sabe muy bien a quién ha de ser aplicada, lo único que se afirma es que los inmigrantes son muchos, demasiados, así como sus exigencias.

De todas maneras, lo que se afirma es que hay unos desajustes profundos en el sistema sanitario y educativo debido fundamentalmente a la llegada de los inmigrantes, sin que, al parecer, influyan para nada los nativos que también los usan ni tampoco los fallos previos del sistema. Es verdad que se afirman la falta de previsión o regulación de las autoridades públicas, pero no se sabe si esta falta de previsión se debe a fallos de la misma administración o al aumento exponencial, a “avalancha” de los inmigrantes que es algo ingobernable. Si se tratara de esta última nos encontraríamos con lo que se viene diciendo desde que aparece esta idea de la “avalancha”, la invasión etc., desde principios del siglo XX. La segunda parte del párrafo en cuestión tiene más interés todavía. En él se afirma que el verdadero “efecto llamada” es la “generosa concesión de derechos” que el estado español otorga a los inmigrantes incluso irregulares. Esto hace que “España sea un país excepcional desde una perspectiva migratoria” porque las ventajas que ofrece a los inmigrantes

irregulares desde el punto de vista de la educación y la sanidad no se dan en ningún país europeo, y, por supuesto, no se dan en sus países de origen.

Hay dos cosas que llaman la atención en las consideraciones de los dos catedráticos. Por una parte, está la utilización del término de “efecto llamada”, para designar esa “generosa concesión de derechos” a la sanidad y a la educación. Dado el nulo valor analítico de este concepto se puede preguntar uno por el referente. En el artículo en cuestión no se aclara nada. Lo único que se dice es que este es el “verdadero efecto llamada”, lo cual parece indicar que hay otros que son falsos.

Pero, si se toma “efecto llamada” como lo que parece significar, lo mínimo que se le ocurre a uno es la idea de un fenómeno “que tiene como efecto llamar o convocar a los inmigrantes”, y como no queremos ridiculizar lo que estos autores dicen, hay que observar que admitimos que se trata de una metáfora. Pero al menos la idea de “algo que tiene como efecto llamar o atraer a los inmigrantes” parece ser lo mínimo que hace la expresión inteligible. Sin embargo, respondiendo a un comentario crítico del demógrafo Juan Antonio Fernández Cordón (“El País”, 19-2-2009), los dos autores citados dicen: “En ningún caso hemos establecido una relación causa-efecto entre los derechos sociales concedidos en la actual Ley de Extranjería y los flujos migratorios, que ya se han convertido en un fenómeno de largo plazo”. Al afirmar esto David Reher y Blanca Sánchez vacían el término de toda posibilidad de significado.

En segundo lugar, como subrayaba el comentario de Fernández Cordón, parece que había otras razones para explicar la llegada de los inmigrantes como pueden ser, entre otras, la facilidad de contratar inmigrantes sin papeles cuando “se necesita mano de obra” como me decían a mi algunos propietarios agrícolas en Murcia. Otra razón importante es la masiva incorporación al trabajo de las mujeres nativas que trae consigo un déficit enorme de trabajadoras en el trabajo del cuidado que debe ser llevado a cabo con premura o inmediatamente.

Si se tiene esto en cuenta, se comprende perfectamente que el buscar una única causa del aumento de la llegada de inmigrantes en 2000 en la concesión de los derechos a la asistencia sanitaria y la educación no parece probable, entre otras cosas porque es una interpretación que peca de mecanicismo en cuanto que se da una diferencia temporal muy pequeña entre la promulgación de la ley y el aumento de la población inmigrante. Aunque a veces en la investigación científica las explicaciones monocausales tengan un gran atractivo, normalmente implican una gran simplificación. La interpretación que David Reher y Blanca Sánchez ofrecen debe ser interpretada ella misma desde el punto de vista de la sociología del conocimiento. Llama la atención el párrafo con el que terminan su artículo: “Ahora que el Gobierno plantea, cada vez más abiertamente, el endurecimiento de la política migratoria... la pregunta es: ¿debemos homologarnos al resto de los países de la Unión Europea y reformar los requisitos de empadronamiento que otorgan amplios derechos a los inmigrantes por el mero hecho de dicha inscripción? Suena duro, antisocial e injusto, pero esa reforma pondría fin a la excepcionalidad española en materia de inmigración. ¿Aceptaría la sociedad española un endurecimiento de los derechos de los inmigrantes en este sentido? Si la respuesta es no, todos debemos ser conscientes de lo que ello implica”. No sé si exagero un poco si percibo un tufillo cuasi-escatológico en la última frase de este párrafo. También llama la atención la observación de que ya que el Gobierno plantea cada vez más abiertamente el endurecimiento de la política migratoria, quizás sea conveniente endurecerla un poco más aunque esto “suene duro, antisocial e injusto”. Quizás haya que quitar “suene” y poner “sea”. De todas maneras si con ello nos

homologamos a Europa... (!). El planteamiento de los dos profesores no tiene nada de nuevo y se ha planteado en otros países europeos antes. En el Reino Unido, el “Nuevo Laborismo” que presentaba su programa como una lucha contra el racismo institucional presentó en 1999 el “Immigration and Asylum Act” en donde planteaba un abordaje del problema de la “Inmigración y el Asilo” que era “más justo, más rápido y más firme”. Por lo menos las intenciones parecen más aceptables que las de Reher y Alonso que estaban dispuestos a introducir una reforma que suena “dura, antisocial e injusta”. Sin embargo, al final se descubre que lo que dicen los dos es muy parecido. La única diferencia es que los Laboristas lo dicen 11 años antes. En el libro blanco en donde se ponen las bases para el “Immigration and Asylum Act” de 1999, que fue publicado un año antes, en 1998, y que se titulaba “Fairer, Faster and Firmer” se afirma que era esencial introducir una nueva legislación para minimizar la atracción que tiene el Reino Unido para los inmigrantes económicos suprimiendo *los beneficios sociales* y dando la menor cantidad posible de ayuda monetaria. La única obligación que el estado tiene con respecto a los que buscan asilo, y que no pueden ser ayudados por un amigo o un familiar, es la de protegerlos de la pobreza absoluta.

Hay una observación de George Sanchez (1997: 1020-1021), que puede ayudar a comprender la cuestión desde un punto de vista comparativo: “Hay un sentimiento anti-extranjero que apareció en los 1990 y que tomó cuerpo en la proposición 187 en California. Se trata de algo único y que no se había visto desde la Gran Depresión. La retórica anti-inmigrantes actual se basa en el gasto de recursos públicos por parte de los inmigrantes tanto legales como ilegales, particularmente de la utilización de los servicios sociales, la educación y los servicios de salud. En contraposición a las posturas nativistas que se centran alrededor de los inmigrantes que quitan trabajo a los ciudadanos, este sentimiento se basa en estereotipos de gente que no trabaja, aplicándose particularmente a mujeres que se piensa que vienen a los Estados Unidos a dar a luz y sostener a sus familias con los recursos generosos del estado de bienestar. Aun cuando se presenta evidencia de que es más improbable que los inmigrantes busquen asistencia del gobierno y que los ciudadanos recurran más a ella, los nativistas actuales se ríen de estos datos y de los investigadores, como hace el defensor de la proposición 187, Harold Ezell, que respondía a un estudio, que mostraba que los inmigrantes utilizaba menos los programas médicos financiados por el gobierno, diciendo que ‘el investigador obviamente nunca ha estado en una de las urgencias de hospitales de Orange County, (un condado cerca de Los Angeles), para ver los que las están usando, desde luego no es gente que hable inglés y que tiene niños’”.

Nos excusamos por haber citado un párrafo tan largo, pero resume perfectamente las obsesiones nativistas y racistas con respecto a la posible utilización de los servicios sanitarios o educativos por parte de los inmigrantes que son muy parecidas en España y en California. Lo cual indica el carácter repetitivo de esta ideología. Incluso hay repeticiones muy llamativas. Los recursos sanitarios o educativos que se ofrecen a los inmigrantes siempre son muy generosos, aunque cuando los mismos autores hablan o escriban de la calidad de estos recursos para los ciudadanos “descubren” que estos recursos dejan mucho que desear. Sin duda alguna esta diferente cualificación se explica por los derechos que, abierta o implícitamente, se atribuyen de un modo diferencial a los inmigrantes o a los nativos. El ofrecimiento de estos recursos a los inmigrantes siempre es generoso porque se supone que no tienen derecho a ello, mientras que, con respecto a los nativos, la situación es distinta porque su provisión responde a unos derechos que son muy difíciles de satisfacer.

Lo mismo ocurre con la idea, presente en California y en España, de la saturación de los servicios de salud y educación por la llegada de inmigrantes. Cuando estos argumentos intentan ser rebatidos aparece una respuesta que se repite hasta la saciedad: “este no ha visto tal o cual hospital o escuela”. Quizás el fundamento de todo esto se encuentra en la denegación de derechos a los inmigrantes. Dado que no tiene derecho a los servicios la presencia de uno solo los desborda, y por ello un solo inmigrante invade los servicios de sanidad y educación, de la misma manera que un inmigrante que llega al país es como una ola que lo invade o inunda.

La imagen de la invasión que, como ya hemos podido observar, tiene un componente demográfico claro, aunque falso, constituye algo así como el esquema fundamental que sirve para justificar los recortes o denegación de los diversos derechos a los inmigrantes. Este esquema adquiere muchas formas, solo superficialmente divergentes, y se convierte en algún eslogan que no cambia mucho. Por ejemplo, lo que el señor Mariano Rajoy decía en un mitin en Canarias en el año 2008, “aquí no cabemos todos”, es una muestra de este esquema confuso de la invasión que llena el país, y este eslogan refleja el mismo esquema que el señor Anglada reafirmaba en época muy reciente en la presentación de su libro en Madrid, cuando decía refiriéndose a los inmigrantes que “aquí no cabe ni uno más”. La llegada *masiva/invasiva* de los inmigrantes llena o satura el país y hace que no quepa ni uno más. Uno solo ya lo llena todo. Esta llegada de inmigrantes, no solo satura el país, sino los servicios y el mercado de trabajo. Se trata de un proceso estrictamente ideológico por el cual una imagen la de la invasión, o de la saturación, se va aplicando a realidades diversas sin que se necesite ningún tipo de dato de carácter empírico en el que basarse. En este momento, ante las próximas elecciones en Cataluña, se asiste a una especie de representación de teatro bufó por parte del Partido Popular en donde se trata de victimizar a los inmigrantes, en donde se ve la ideología a la que nos referimos como algo que actúa y sirve para intentar ganar la voluntad de la gente.

Hace unos días se decía que los inmigrantes ocupaban y deterioraban los servicios de salud. Cuando estas observaciones fueron rebatidas con datos empíricos, ahora es el mercado de trabajo el que está saturado por los inmigrantes. Como solución a este problema la señora Alicia Camacho, candidata del Partido Popular a la Generalitat de Catalunya propone un nuevo contrato de integración que ya había propuesto Mariano Rajoy en 2008. Un elemento fundamental al que se comprometerían los inmigrantes en este contrato es a “trabajar para integrarse y a volver a su país si, por un espacio de tiempo, se quedan sin empleo y no tienen oportunidad para ganarse la vida”. Ya hemos explicado antes que en la encuesta que hemos analizado 4 de 10 encuestados se muestran de acuerdo con la afirmación siguiente: “Si alguien que viene a trabajar aquí se quedara en el paro por un largo tiempo debería ser expulsado del país”. Aunque es algo absolutamente criticable hay que tener en cuenta que “la Ley de Extranjería en vigor”, que ha sido endurecida por el PSOE, ya contempla como mero acto administrativo que si los inmigrantes no cotizan al menos seis meses durante un año *deben* abandonar el país (“El País”, 11-11-2010). Es curioso que ante fenómenos como este de xenofobia defendido en la propia ley, haya gente que habla de que las leyes sobre la inmigración son muy laxas o generosas para los inmigrantes. Sería muy interesante comparar lo que piensan los inmigrantes de las leyes migratorias y lo que piensan los nativos, así como la opinión sobre la discriminación racista entre unos y otros. Es evidente que estas diferencias de opinión no se pueden explicar solo por la ignorancia individual o intolerancia, sino que es algo que brota de una concepción individualista que, en este caso, tiene origen en el individualismo liberal que

es incapaz de descubrir adecuadamente las dimensiones colectivas de nuestra experiencia. Mientras se define la vida social como la suma total de las actividades individuales que son conscientes y deliberativas, será posible descubrir como racistas únicamente las manifestaciones individuales del prejuicio y hostilidad personales.

Se pierde de vista el comportamiento sistémico colectivo y coordinado del grupo. Cuando la señora Alicia Camacho dice que el Partido Popular “revisará la normativa para que no haya ni una ayuda más para un inmigrante que para una persona española y que las ayudas se den en función del nivel de renta real de todo el mundo”, está presuponiendo que los inmigrantes reciben más ayudas que los nativos, lo cual es evidentemente falso y además se contradice con lo que ella misma propone en su contrato de inmigración. Sin embargo, la repetición continua de estas ideas posiblemente cala en ciertos grupos de población que son los que propugnan que los inmigrantes que pierden su trabajo deben ser expulsados del país. De alguna manera, tanto la idea de la expulsión como la de que los inmigrantes llevan para sí más ayudas estatales que los nativos son ideas o fragmentos de ideologías que Althusser diría que son “sobredeterminadas” en cuanto que se hacen creíbles porque diversas instituciones, en este caso el Partido Popular y las propias regulaciones legales, las repiten y a su manera las llevan a la práctica.

Aunque los que proponen y hacen campaña a favor de la proposición 187 van a insistir en que la única motivación para defenderla es de carácter económico, cuando se analiza detenidamente lo que ellos mismos dicen se descubren elementos que ayudan a comprender que no todo es tan simple como esto. Algunos de los que proponían estas medidas decían que “los inmigrantes ilegales” nos estaban matando aquí, en California..., otros decían que los que defendían la inmigración ilegal eran anti-americanos (vid. Johanson, 1997: 178). Pero quizás lo más interesante es que en el panfleto que se distribuyó a los votantes se decía que la iniciativa era el primer paso para acabar con “la invasión de inmigrantes ilegales”. Con esto se resucitaba una tradición nativista que ya tenía bastante antigüedad en los Estados Unidos. Al menos desde principios de 1900 ya se hablaba de la “invasión de los inmigrantes”. Hacia 1889, la idea de la invasión (en la que es imposible encontrar orden o coherencia) era aplicada ya a los chinos en California. Hay un texto muy interesante que cita Kevin Johanson (1997: 183), en una ley que intenta justificar la exclusión de la inmigración china a los Estados Unidos, (Chae Chan Ping vs. United States, 1889), se dice que “si no existieran estas restricciones, grandes hordas nos inundarían, invadiendo nuestras costas y controlando las instituciones”. Aparece aquí uno de los primeros momentos en que se insinúa la idea de la invasión. Es interesante esta imagen de las vastas hordas de gente que esperan en la otra orilla para invadir el país. En el caso de España, este tipo de afirmaciones se hace con respecto a los africanos. Ya hemos hablado antes de la idea de la invasión y la avalancha. Tomando al azar algunas afirmaciones de la prensa aparecen afirmaciones parecidas. “El País” (1-10-2008) afirmaba “que miles de sin papeles esperan en Nuadibú para saltar a Canarias”. Es interesante que esto se afirme en la época en la que se estaba llevando a cabo la encuesta del CIS a la que nos hemos referido. Dos años, antes el ABC (20-8-2006) afirmaba que “hay cien mil africanos que esperan en Senegal para cruzar a Canarias”. Es indudable que la llegada de cayucos y pateras a Canarias y a otras partes de la península refuerzan desde un punto de vista imaginativo (puramente imaginativo) la idea de la avalancha o de la invasión. Es interesante constatar también como, tanto en el caso de los chinos con respecto a California, como el de los africanos a España, se presentan los inmigrantes como esperando en grandes grupos para el paso al país de llegada.



Siguiendo con el análisis queremos hacer dos observaciones. En primer lugar, en su gran obra, John Higham (1978: 170), dice que “el patrón de la supremacía blanca cristalizó mucho antes del nacimiento del nacionalismo americano, y este, en el siglo XIX, a pesar de la asimilación de las ideas de raza, permaneció en gran medida apartado de los sentimientos raciales (...) en California la histeria anti-china se ha presentado en gran medida como una defensa de la “civilización blanca” no como un movimiento nacionalista explícito. Sin embargo esta histeria anti-china fue poco a poco adquiriendo tintes nacionalistas, en cuanto que los americanos colocaron en la escala más baja las nacionalidades más claramente alejadas en cultura y raza”.

Ningún tipo de sentimiento antieuropeo se ha acercado nunca a los extremismos violentos a los que llegó la agitación anti-china en los años 1870s y 1880s. Linchamientos, boicots y expulsiones masivas fueron aplicados a los chinos incluso después de que el gobierno federal hizo caso al clamor a favor de su exclusión en 1882. Aun cuando la cuestión china había desaparecido, un sindicato podía referirse a esta gente paciente como más servil e ignorante que las bestias que vagan por el campo: “Son gusanos que se arrastran”.

Los americanos nunca defendieron que cualquier europeo pone en peligro la civilización americana, los ataques se centran en la escoria o gentuza de Europa y con ello admitían algunas excepciones implícitas. “Pero los que se oponen a la gente oriental han tendido a rechazarlos a todos y cada uno” (Higham, 1978: 24). Es posible que en España el rechazo a los africanos negros sea un rechazo general e indiscriminado como muestran los textos de los periódicos que hace un momento acabamos de exponer. Según ellos, cantidades ingentes de personas están esperando en algunos lugares, ya sea en Senegal (en general) o en Nuadibu. Esto se confirma con las informaciones que los propios entrevistados ofrecían continuamente. Siempre insistían en que para los españoles un negro es absolutamente igual que otros negros, como si entre ellos fuera imposible distinguir entre individuos. Por ello se trataría de un rechazo a todos ellos de un modo general. Pero de esto ya hablaremos más adelante.

Sin embargo, en el caso de los Estados Unidos, incluso en el rechazo a los chinos se empieza a manifestar el nacionalismo como muy bien subraya Higham, a pesar de que, de hecho, la amalgama de raza y xenofobia o la aparición del nativismo se presenta más claramente con respecto a otras poblaciones. No nos atrevemos a decir que en este proceso haya habido, tanto en los Estados Unidos como en España, algún tipo de causa “objetiva”. Lo más probable es que haya habido coincidencias o “sincronías” de tipo histórico. Lo que parece cierto es que, en los Estados Unidos, el rechazo a cierto tipo de inmigrantes europeos aparece íntimamente unido al desarrollo del nacionalismo norteamericano.

Resumiendo la obra admirable de Higham, diríamos que la idea del carácter anglosajón de los norteamericanos comienza con la “conquista” de Texas y California en donde esto empieza a pensarse como algo que sigue los designios de los antepasados y que consiste, (ni más ni menos), que en ampliar el área de la libertad. Esta vieja idea de que América pertenece de un modo particular a la raza anglosajona trae consigo la opinión de que los europeos del norte son “al menos primos hermanos de los anglosajones”, como dice con gracia Higham en los 1890 se plantea el problema de que aparece una “nueva inmigración” constituida por poblaciones de eslavos, judíos e italianos que se consideraba que, además de originarse en el Este y Sur de Europa, y, por lo tanto, ser distinta de los anglosajones del norte, forman una especie de tipo colectivo constituido por lo que se designaba con el término de la “nueva inmigración”. Esto era considerado como una especie de entidad única que constituía en contraposición a otros grupos de extranjeros un peligro

para la nación. Los inmigrantes del Este y el Sur, eslavos, judíos e italianos se convierten en una especie de peligro extranjero de carácter general. Es claro que la recepción de los judíos que venían del Este de Europa o de los eslavos era tanto o más negativa como la que se ofrecía a los italianos. Desde este punto de vista los tres grupos tenían una recepción muy parecida.

Pero es importante subrayar que la recepción no era solo la del público en general, sino lo de los que podíamos llamar ilustrados o intelectuales. Entre ellos fue fundamental Francis Walter que propugnaba, sin ningún argumento objetivo, como hemos visto, que los nuevos inmigrantes se reproducían mucho más que los nativos y que, por ello, el stock poblacional más antiguo, (anglo-sajón), dejaba de reproducirse. Esta idea que no se prueba nunca como muy bien se ha demostrado (King y Ruggles, 1990), y que, en última instancia no tiene ninguna referente estrictamente demográfico, se propaga hasta 1982 entre los estudiosos que defienden que los inmigrantes se reproducen más rápido que los nativos (vid. King y Ruggles, 1990: 348). También hay que reconocer que Higham (1978: 147) insiste en que “la teoría se discutía más y más sin que hubiera casi nadie que fuese experto en estadística para poder ponerla en cuestión”. Como todas las ideas que se repiten mucho sin ser puestas en cuestión, empiezan a sufrir procesos de ramificación y de extensión. Un corolario de esta idea consistía en afirmar que la inmigración si no se frenaba llevaría a la extinción de los nativos. La razón es muy sencilla. Cuando “una raza superior se elimina a si misma se produce el ‘suicidio de la raza’”. Con esta interpretación la idea de Walker consigue un tinte racista claro, que ya tenía desde el principio, y, además, adquiere un “carácter grandioso” que la hace muy popular. Al mismo tiempo, alrededor de estas teorías aparecen otras ideas o imágenes que a la vez que las explicitan pretenden justificarlas o darles un cierto contenido empírico. Con ello nos referimos a la idea de la invasión del país por parte de los inmigrantes. Esta idea que, en los Estados Unidos, se desarrolla a principios del siglo XX por parte de Warne, significa ni más ni menos que la destrucción o el sumergimiento por parte de los inmigrantes, que produce como una inundación de las poblaciones nativas. Esta idea de la inundación va a ser desarrollada en otras ideas o imágenes, según las cuales eran los inmigrantes los que eran demasiados, y, al ser demasiados, producían a la larga la eliminación o extinción de la población nativa. La idea del carácter excesivo o la afirmación de que los inmigrantes son demasiados va íntimamente unida a la idea de la invasión, a que la inmigración trae consigo una menor reproducción de la población nativa que de alguna manera se eliminaba a si misma, y por ello si no se frenaba se llegaría a la extinción de la población nativa. Se descubre aquí claramente la genealogía estrictamente racista de la idea según la cual los inmigrantes son excesivos, o demasiados. Con este se produce una transformación importantísima en cuanto que los datos craneométricos, que en el siglo XIX sirvieron como datos para explicar y justificar la raza y el racismo pierdan vigencia ahora y adquieren vigor los datos demográficos como muy bien subraya Ngai (1999). Desde este punto de vista el racismo, que aparece en la encuesta del CIS de 2008, es la opinión de que hay un número excesivo de extranjeros, o que hay demasiados extranjeros, lo cual implica la idea de una invasión, por lo que este racismo es un racismo de carácter demográfico. El origen demográfico de este racismo hace que sea algo que se identifica con la xenofobia, con el miedo, odio o rechazo al extranjero que invade a los nativos y los inunda.

De todas maneras, se puede preguntar por cuáles son los datos demográficos en los que se basan los que plantean estos problemas a principios del siglo XX en los Estados Unidos. King y Ruggles (1990: 366 y 368) explican muy bien todo esto cuando dicen: “La histeria

acerca de la baja fertilidad del stock yanqui con respecto a los recién llegados empezó mucho antes de que hubiese datos suficientes para probar o no que se daba este diferencial”. Pero, para las clases medias que residían en las ciudades del norte la presencia creciente de extranjeros era obvia y amenazadora: en 1900 el 51 por ciento de los residentes de las ciudades norteamericanas *tenían origen* extranjero y en ciudades como Nueva York o Chicago las cifras alcanzaban más del 75 por ciento. Dado que la mayoría de estas personas habían nacido en América, la alta fertilidad de los inmigrantes parecía obvia. Unido a esta evidencia de primera mano de la presencia étnica estaba el reconocimiento en las últimas décadas de que la fertilidad general estaba disminuyendo (...). Sería erróneo atribuir el crecimiento de la ideología del suicidio de la raza a la falta de datos estadísticos. La mayoría de los que escribían sobre esta materia no se referían a la estadística. Estos autores vivían en las ciudades del norte que veían que se estaban convirtiendo en extranjeras, y a la vez conocían por experiencia de primera mano que los nativos de clase media posponían el matrimonio o no se casaban por motivos económicos “egoístas”. El suicidio de la raza se planteaba en “términos morales y no cuantitativos”. Si nos preguntamos por los datos en los que se basan estas ideas hay que decir que lo mismo que ocurre en estos momentos en España, los inmigrantes eran muchos y muy visibles, pero desde aquí a un análisis de tipo demográfico decente hay mucho trecho.

Sin entrar en grandes disquisiciones de tipo metodológico, puede bastar lo que se decía en los mítines preparatorios de las elecciones de Cataluña, el domingo 14 de noviembre de 2010. En efecto el político democristiano, y jefe de fila de Unió, Josep Antoni Duran i Lleida asiste a un acto de apoyo a la familia en el que además de este estaba Artur Mas, Candidato a Presidente de la Generalitat de Cataluña. Según Mas, este acto “es casi ya un clásico” y en “El País” (15-11-2010) Ángel Pinol añade: “Como también lo es que en cada campaña”, su socio, Josep Antoni Duran, invite a los catalanes de origen a tener más descendencia para que Cataluña no tenga fecha de caducidad en el futuro. Ayer avisó de que la mayoría de niños que nacen son hijos de inmigrantes y que esa dinámica debe cambiar. ‘Así como vamos ahora no vamos bien, subrayó’”.

“Publico” (15-11-2010) cita las palabras textuales de Duran y dice: “La mayor parte de los niños que nacen en nuestro país son de madre inmigrante, eso está muy bien pero debemos ser conscientes de que tenemos un problema”. La periodista del País explica lo que Duran dijo. “El democristiano dio, eso sí, la bienvenida a todas esas criaturas”, pero acto seguido alertó de que Cataluña “tiene un problema” al apuntar que en poblaciones como Roses, Palafrugell, Salt o Lloret, todas de Girona, más del 50 % de los niños nacidos en los últimos tiempos son de madre extranjera. Por ello, Duran defendió que la Generalitat fomente la política de natalidad para que nadie se sienta maniatado si quiere procrear.

Para no intentar cargar las tintas demasiado, aunque en nuestro país el problema es más bien el contrario, de un excesivo descargarlas, vamos a traer algunos textos de autores estadounidenses que escribían entre el final del siglo XIX y los 1930.

Una figura fundamental en esa época era Francis A. Walker, que en 1890 habla de los hijos de los inmigrantes y los designa con el término de “nuestros extranjeros que han nacido en el país”. Tratando de explicar esto dice: “A pesar de que nacen entre nosotros, nuestro sentimiento instintivo es testigo de que no pertenecen completamente a nosotros. Su vida social ha estado tan separada, debido a su cerrazón y la nuestra. Los lazos de raza, sangre y religión, entre ellos, son fuertes y sus maestros espirituales han sido tan celosos de nuestras instituciones que pensamos y hablamos de ellos como extranjeros”. El carácter de extranjero aplicado a los hijos de los inmigrantes llamó la atención de los “investi-

gadores” sobre la fertilidad de los inmigrantes y sobre todo sobre la fertilidad diferencial entre inmigrantes que son como una especie de extranjeros perpetuos y los nativos. El “descubrimiento” que entonces, (finales del siglo XIX), era totalmente falso llevó a predicciones históricas sobre “el inminente suicidio de la raza”. Como muy bien dicen King y Ruggles (1990: 348), “en 1867, John Todd, un ministro congregacionalista, decía que las grandes familias de los extranjeros destruirían el ‘stock’ anglosajón”. De acuerdo con este, mientras que nuestra población extranjera tiene familias grandes, nuestras propias familias americanas están acabándose, y a este ritmo van a acabarse definitivamente.

Estas ideas de Walker y otros fueron recogidas y amplificadas por Madison Grant que fué el gran teórico de la determinación racial de la cultura y el “teórico” de lo que representaba la disminución del crecimiento demográfico de los nativos y el aumento de los inmigrantes, que según él no era más que una substitución de una raza superior por otra inferior. Pero quizás la figura más interesante fue Theodore Roosevelt que fue un defensor de la idea del suicidio de la raza, que como muy bien dice Higham, “lo simplificó en un argumento contra el control de la natalidad”. A pesar de su optimismo, Roosevelt no podía reprimir las dudas acerca del futuro... Y trataba de liberar sus preocupaciones por medio de las llamadas vagas y sonoras a las madres a frenar “el suicidio de la raza” teniendo más hijos (Higham, 1978: 147). La semejanza entre este conjunto de ideas y lo que propone Duran i Lleida es asombrosa. Aunque Duran nunca usa la palabra raza, lo que en su discurso está presente es un nativismo o xenofobia de carácter racial en el cual el crecimiento de los hijos de los inmigrantes y el decrecimiento de los hijos de los nativos es como una especie de “lucha entre razas” en la cual el elemento más claro es la demografía. Como muy bien decía Mae Ngai (1999: 77), “en un sentido, los datos demográficos son para los racistas del siglo XX lo que los datos craneométricos eran para los científicos de la raza del siglo XIX”. Esto parece cierto de lo que se decía en los Estados Unidos a principios del siglo XX y en España en este momento.

Para comprender el carácter moral de la argumentación sobre el suicidio de la raza, podemos traer a colación un texto de Theodore Roosevelt (vid. King y Ruggles, 1990: 368): “El crimen fundamental e imperdonable contra la raza es el crimen del suicidio de la raza. La New England del futuro va a pertenecer y debe pertenecer a los descendientes de los inmigrantes de ayer y hoy, dado que los descendientes de los puritanos no tuvieron coraje para vivir, no tuvieron la conciencia que tendría que haber hecho que los hombres y mujeres cumplieran la ley primaria de su ser”.

No vamos a entrar en el análisis de estos textos que, en algunos aspectos, pueden parecer ridículos. Sin embargo hay que subrayar algunos elementos que aparecen claramente. En primer lugar, está la falta del más mínimo análisis científico de los asuntos. La idea del suicidio de la raza que a su vez va unida a la idea de la invasión de los inmigrantes, de su constitución como un enjambre como decía Madison Grant, se basa en observaciones impresionísticas como que “hay demasiados en la ciudad”, “ya no caben más”, etc., ... y lo que falta es una análisis pormenorizado de los fenómenos. Esto ocurría en los Estados Unidos y en España en la encuesta que estamos analizando. En los dos casos se da un mismo fenómeno, un aumento grande de la inmigración. Este dato se amplía en el campo del lenguaje que adquiere, como decía Higham, un “carácter grandioso” al afirmar que lo que ocurre es el “suicidio de la raza”, la invasión de los extranjeros o su carácter absolutamente excesivo o la llegada de demasiadas personas. Aquí aparece el núcleo y origen de todos los elementos que vamos a analizar a continuación. Este “carácter grandioso”,

además de amplificar los datos observacionales que son bastante banales, dan un carácter “científico” o “pseudocientífico” a observaciones que en el fondo son racistas y xenóforas a la vez. La idea de la invasión de los inmigrantes trae consigo una implicación de tipo semántico que tiene una importancia decisiva en cuanto que uno de los significados que tiene la idea de invasión es la absoluta falta de control de los estados para controlar el fenómeno ya sea porque se da una incapacidad real de llevarlo a cabo o porque las leyes son tan laxas que no permiten la organización del control del fenómeno que se escapa a la intervención del estado. Desde este punto de vista, es interesante comprender cómo, en la encuesta española de 2008, que efectivamente puede ser entendida como un intento de sacar a la luz la estructura básica de la xenofobia y el racismo, después de la pregunta sobre el carácter excesivo de los inmigrantes se pregunta por el carácter tolerante o no de las leyes españolas, y como ya hemos podido considerar antes las respuestas a estas dos preguntas es bastante significativa, el 77 por ciento de los encuestados afirma que el número de extranjeros es demasiado o excesivo, y el 74 por ciento piensa que las leyes españolas referentes a la inmigración son tolerantes. No nos atrevemos a decir cuál es la proposición que se deduce de la otra, pero parece claro que son dos proposiciones que de hecho van íntimamente unidas. De hecho, es muy importante subrayar cómo la unión o relación estrecha que se establece entre la idea de la invasión y la falta de control del estado sobre los procesos migratorios no es algo que se nos ha ocurrido a nosotros sin más. Kevin Johanson (1990: 178) afirma lo mismo cuando expresa que “este imaginario de la invasión trae consigo connotaciones de pérdida de control sobre la sociedad que contribuye a un sentimiento restriccionista” (sobre la inmigración). Peter Schuck (1995: 85) dice que la aprobación de la proposición 187, uno de los fenómenos de carácter nativista y racista más importante que tuvo lugar en tiempos recientes en los Estados Unidos, “era la expresión de una frustración con un gobierno y una sociedad civil que parecía fuera de onda y fuera de control”. De todas maneras es muy importante la idea/imagen de la invasión en la consideración que está presente en España y en otros lugares y la comparación entre unos casos y otros puede darnos algunas pistas importantes sobre el racismo y xenofobia en estos momentos. Ya hemos hablado de la aparición de esta idea en la obra de Warne y de su unión con la idea del “suicidio de la raza” y por ello no vamos a volver. Sin embargo, parece conveniente explicar un poco más detenidamente la idea de la falta de control u ordenación estatal como origen de la interpretación de la inmigración como una invasión en la que llegan demasiados inmigrantes que debido a su carácter excesivo son incontrolables y que hacen el fenómeno ingobernable. Kevin Johanson (1990: 172-3), un jurista profesor de la Universidad de California, toma una serie de expresiones de la Corte Suprema de los Estados Unidos en las que se subraya este carácter ingobernable de la inmigración irregular, especialmente en lo que se refiere a México. Pensamos que es importante traer a colación este texto para comprender lo que ocurre en España.

“La Corte Suprema de los Estados Unidos”, dice Johanson, “ha dirigido su atención sobre casos que se refieren a la inmigración mexicana ilegal”. Esta inmigración, a los ojos de la Corte, es “un problema colosal” que plantea “dificultades enormes” y “problemas formidables de aplicación de la ley”. Jueces individuales han observado que la inmigración desde México “es virtualmente incontrolable” y que “la nación no tiene poder para frenar la marea de extranjeros ilegales –y drogas peligrosas– que cruzan diaria y libremente nuestra frontera del Sur de 2000 millas”. Incluso un juez muy conocido como liberal, el juez Brennan, afirmaba que “nadie duda de que la presencia de grandes cantidades de extranjeros indocumentados dentro del país crea problemas de proporciones titánicas de

cumplimiento de la ley”. Ignorando el vivo debate que se da entre los científicos sociales sobre la contribución de los inmigrantes indocumentados a la economía, la Corte ha afirmado inequívocamente que los inmigrantes indocumentados “están creando problemas económicos y sociales significativos, compitiendo con los ciudadanos y residentes legales por los trabajos y creando una demanda extra de los servicios sociales”. La identificación que entre la población estadounidense se establecía entre inmigrante mexicano y extranjero que es deportable hace salir al paso a algunos jueces que dicen que “no pueden permitir que la referencia insistente por parte del gobierno a los mexicanos como ‘extranjeros deportables’ oscurezca el hecho de que no han sido acusados de ningún crimen’. Se trata de dos jueces, Douglass y Brennan, que también han llamado la atención sobre el efecto sutil que la terminología tiene en el trato legal que se da a los no ciudadanos.

La acumulación de lo que podemos considerar como superlativos, (dificultades enormes, problemas colosales, problemas formidables etc.), que plantea la llegada de los inmigrantes sin papeles como algo insoluble, insuperable, que supera la capacidad de las leyes para controlar el fenómeno, caen en el vicio que ellos mismos critican y que consiste ni más ni menos que en un posible influjo sutil de la terminología en el trato legal que se da a los inmigrantes. La idea de la invasión, así como la de la de la excesiva presencia de los inmigrantes hay que colocarlas en relación con este fenómeno que sirve para amplificar el rechazo de los extranjeros. A esto van unidas otras ideas tales como el carácter no regulado y no regulable de este fenómeno que es la inmigración. En este caso, la idea del “descontrol legal” de la inmigración parece estar afirmado en la propia idea de la invasión que desde un punto de vista genealógico tiene unos antecedentes claramente racistas como el “suicidio de la raza”. Pero hay dos ideas más que no parecen estar relacionadas con este conjunto de ideas. Los encuestados afirman que los inmigrantes deterioran las condiciones de trabajo y hacen aumentar el desempleo. También se afirma que los inmigrantes deterioran los servicios públicos de la sanidad y de la educación.

No parece muy difícil descubrir la relación entre la afirmación de que los inmigrantes son excesivos o demasiados y de que “ya no queda nada para los nativos” ni en el terreno laboral ni en el de los servicios de salud y educación. La llegada de los inmigrantes se plantea como una *expulsión de los nativos*, y antes de que este fenómeno se produzca hay que llevar a cabo la *expulsión de los inmigrantes*. Como se puede observar, se trata de un raciocinio que tiene su base u origen en la consideración puramente ideológica de la llegada de los inmigrantes como una invasión. Como ya se ha dicho, antes se da una diferencia entre la afirmación acerca de si son pocos o muchos, que es una afirmación que es susceptible de responder a un análisis de tipo demográfico, cuantificable, y la afirmación de que son demasiados, excesivos, que nos invaden, que es una afirmación cualitativa que adquiere con mucha facilidad un carácter xenófobo o racista.

Pero es también curioso constatar dos cosas importantes. En primer lugar, parece claro que la idea de la expulsión, que en la encuesta es afirmada con bastante entusiasmo por parte de los que responden, tiene una clara relación con la idea del exceso, la demasia o invasión de los inmigrantes que puede expulsar a los nativos del trabajo, de los servicios y, por esto, antes de que estos sean expulsados habrá que expulsar a los inmigrantes cuando cometen algún delito o estén en una situación de paro de larga duración. Esto último es gravísimo y por ello lo trataremos más adelante. Lo que aquí se quiere subrayar es que la idea de la demasia, exceso o invasión de los inmigrantes *es el núcleo a partir del cual de deducen o explican los demás* elementos que aparecen en la encuesta.

Además es importante subrayar cómo en la encuesta no se insiste tanto en que los inmigrantes quitan el trabajo o los servicios de salud y educación. Esto ha aparecido como una respuesta en tantas encuestas que, por desgracia, se presenta como una especie de presupuesto básico.

En la encuesta el resultado consiste en responder que la llegada de los inmigrantes deteriora los servicios públicos de la sanidad y la educación así como las condiciones laborales en cuanto que al aceptar sueldos más bajos hacen que bajen los salarios.

Uno de los grandes especialistas en la historia de la inmigración a los Estados Unidos, Edward Hutchinson (1981), dice muy exactamente que la genealogía legislativa de las cuotas de la inmigración se basa en los intentos por parte de los legisladores *de hacer que leyes, que están basadas en la raza, aparezcan como no racistas.*

Este fenómeno de ocultación o negación de la raza y el racismo que, según algunos autores, es un fenómeno reciente, ya estaba presente en los 1920. Dado que esto aparece claramente en la encuesta es útil que estudiemos su genealogía.

El “Johnson Act”, o la Ley de inmigración de 1924, plantea fundamentalmente un sistema de cuotas que toma como base la admisión dentro de los Estados Unidos del 2 % de cada grupo de población de acuerdo con el censo de 1890 y no de otro más reciente. Esta consideración había aparecido en un Informe del Comité de Eugenesia que formaba parte del comité de los Estados Unidos sobre la inmigración selectiva.

Como muy bien observa M. F. Jacobson (1998: 84 y ss.), la razón por la cual había que tomar como base este censo, y no otro más reciente, consiste en que, tomándolo como base, “se cambiaría el carácter de la inmigración, y, por ello, de nuestra población futura, trayendo una preponderancia del ‘stock’ que originariamente se ha asentado en nuestro país”. Con esto se están señalando los europeos del Norte y del Oeste, “que tienen una inteligencia superior y que ofrecen el mejor material para la ciudadanía americana”. Los autores de este Informe decían que no se trata de “razas superiores o inferiores” lo cual es una manera más fina de decir “no somos racistas pero...”, sino que se trata únicamente de admitir “un elemento adaptable y homogéneo en nuestra vida nacional americana”. Ellos llegan a decir que su fórmula “reduciría mucho el número de inmigrantes con niveles más bajos de inteligencia, y de inmigrantes que contribuyen excesivamente a los débiles mentales, locos, criminales y otras clases sociales inadaptadas”. Aunque se trata de un texto esencialmente racista porque afirma que los inmigrantes de la Europa del Sur y del Este están constituidos en una “proporción desproporcionada” por inteligencias de bajo nivel, locos criminales e inadaptados, se afirma que sus puntos de vista no tienen nada que ver con las razas superiores, y, como muy bien dice Ngai (1999), en ninguno de estos textos legales o que se refieren directamente a las leyes se hace ninguna alusión a la raza. Esto quiere decir que el concepto de raza –aunque defendido en su contenido y consecuencias– es negado, o al menos ocultado. Si bien es verdad que la raza desaparece, vuelve a aparecer con toda claridad en otras situaciones. Jacobson (1998) cita con toda razón a Harry Laughlin que fue uno de los expertos llamados a aconsejar al Congreso sobre las leyes de inmigración y que llegó a ser un empleado del Congreso como “experto en eugenesia” que en una publicación posterior a la aprobación del “Johnson Act”, en 1939, publica un texto en el que refiriéndose a él dice: “Racialmente el pueblo americano si quiere seguir siendo americano tiene que purificar sus ‘stocks’ familiares de la degeneración y favorecer una alta tasa de reproducción por parte de la porción más dotada de su población, puede asimilar en el futuro con éxito muchos miles de inmigrantes de la Europa Noroccidental (...). Pero podemos asimilar únicamente una pequeña fracción de otras razas blancas y de las

raza de color prácticamente ninguna”. Aparece aquí resumido el programa del “Johnson Act” que va consistir en admitir a los inmigrantes de raza blanca aunque se establece una jerarquía entre los nórdicos y los otros (italianos, eslavos y judíos). Sin embargo a los que pertenecen a las razas de color hay que cerrar el país a cal y canto.

Pero es importante tener en cuenta cómo se explican las relaciones entre las razas en el proceso migratorio con un símil animal. “En el mundo de las ratas lo que ocurre no es la conquista por una guerra directa y una batalla formal, sino que se trata de una inmigración discreta –unos pocos cada vez– de miembros de la especie invasora que se reproducen a gran velocidad y que tienen éxito en poseer el territorio invadido”. Encontramos aquí una vez más la idea de la invasión que se repite continuamente.

Si Laughlin ofrece una descripción de lo que podríamos considerar como el humus a partir del cual nace y crece la Ley de 1924, hay que pensar que es Johnson el que establece el marco fundamental, no en vano la ley tome su nombre. John Higham (1978: 319 y ss.), con su dominio absoluto de los textos, explica perfectamente lo que Johnson y su entorno planteaban: “El quería poner la inmigración europea en cuotas del 2 % computadas a partir del censo de 1890. Con ello se disminuiría la cuota de los italianos de 42.000 a cerca de 4.000, la polaca de 31.000 a 6.000 y la griega de 3.000 a 100. También planteaba que él quería excluir totalmente a los japoneses, pero esto iba en contra de un tratado que los Estados Unidos habían hecho con ellos en 1907. Algunos legisladores se planteaban el problema de romper las obligaciones de un tratado, pero la explicación no presentaba mucha dificultad. Dado que otros orientales estaban excluidos no era ninguna discriminación tratar a los Japoneses como el resto de su raza”.

La razón por la cual se tomaba como base el censo de 1890 y no el de 1910, por ejemplo, estaba en que, según algunos, el censo de 1910 favorecía numéricamente a los europeos del Sur y no a los nórdicos. Esta constatación, posiblemente sin ninguna base estadística, plantea un problema que Higham (*op. cit.*: 319), explica magistralmente cuando se pregunta: ¿Qué ocurre con la discriminación contra los europeos? ¿No era injusto y discriminatorio basarse en un censo antiguo para favorecer la inmigración antigua a expensas de la nueva? Johnson conocía que su ley sería acusada de esto, y le preocupaba. A pesar de que el comité (para el estudio de la ley) estaba decidido a discriminar contra los europeos del Sur y del Este, no estaba dispuesto a admitir nada más que intenciones equitativas. A pesar del convencimiento del nativismo racial, Johnson no podía justificar abiertamente su ley basándose en la superioridad nórdica. El uso del censo de 1890 tenía que ser racionalizado como una manera de tratar a los europeos “igualitariamente” y Higham añade con una cierta sorna que “el credo democrático americano exigía al menos un tributo como este”(!). Uno de los elementos fundamentales de la ley de 1924 era “un nativismo racial” que favorecía a los “nórdicos” de Europa del norte y oeste en contra de las “razas indeseables” de la Europa del Este y del Sur. Pero, como muy bien dice Ngai (1999: 69), esto no agota lo que aparece en esta ley: “Esto no explica y hasta es posible que oscurezca otras ideas sobre la raza, la ciudadanía y la nación que esta nueva ley codificaba y generaba (...). La Ley de inmigración de 1924 incluía un constelación de categorías raciales reconstituidas, en las que *raza y nacionalidad* –conceptos que habían sido unidos vagamente desde el siglo XIX– fueron desagregados y realineados de un a manera irregular”. Encontramos aquí un problema central que, por raro que pueda parecer, puede iluminar la encuesta de 2008 a lo que nos hemos venido refiriendo. En un primer momento enumeraremos los elementos que aparecen y posteriormente los explicaremos brevemente. Lo primero que hace la Ley es diferenciar a los inmigrantes europeos de acuerdo con la



nacionalidad y los coloca en una jerarquía que depende de su grado de aceptabilidad. Por otra parte, la ley ayuda a construir una raza americana blanca. En ella las personas de descendencia Europea comparten una “blancura común que los hace distintos de los que se piensa que no son blancos”.

Michael Omi y Howard Winant (1987: 65), afirman con razón que las fuerzas contrapuestas de la formación política norteamericana producen “la institucionalización de un orden racial que traza una línea de color *alrededor* y no *dentro* de Europa”. Desde este punto de vista los europeos adquieren lo que podemos llamar 2 identidades –una identidad basada en la nacionalidad que se presupone que se puede transformar y una identidad racial que se basa en la blancura y que se pretende que no cambia–. En el caso de los europeos la identidad racial y la nacionalidad se bifurcan. Como se puede observar, estamos planteando aquí algo que ya decía Guglielmo refiriéndose a los inmigrantes italiano pero lo que Guglielmo designaba como raza, como grupo aquí se explica como nacionalidad.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que en contraposición a lo que ocurre con los europeos, los japoneses, los chinos y filipinos adquirieron identidades étnicas y raciales que son las mismas, que no se bifurcan. La racialización de los orígenes nacionales de esta gente la hace extranjera, sin que esta pueda ser cambiada y por ello la hace inasimilable a la nación americana. Desde este punto de vista, como dice Ngai (1999), la ley de 1924 establece el fundamento legal de procesos sociales que se van a desarrollar más adelante, procesos que los historiadores han designado como “hacerse americanos” (o, más exactamente, americanos blancos), mientras que se coloca a los mexicanos como extranjeros ilegales y predestinando a los asiáticos a una extranjería permanente.

La ley establecía un sistema de cuotas que intentaba restringir la inmigración de las naciones de la Europa del Sur y del Este y, para llevar a cabo esto, utilizaba el concepto de “orígenes nacionales”, concepto que tenemos que aclarar más adelante. Pero con esto no solo dividió Europa, sino que separó Europa de los no europeos, y con ello, la distinción se hace en base a la raza, los europeos son blancos y los otros son los que se llamaban razas de color, así que con ello, parece que se piensa que estos últimos no tienen países de origen (!).

Pero, siguiendo con el análisis de la ley, Ngai (1999: 92) hace una afirmación que puede ayudarnos a comprenderla en su conjunto. Según ella, “La ley de inmigración de 1924 contribuye a la racialización de los grupos inmigrantes alrededor de las nociones de blancura, extranjería permanente e ilegalidad”. Ya hemos visto cómo se aplica la blancura a los europeos y los asiáticos se convierten en extranjeros permanentes que nunca son aptos para la ciudadanía. Pero no hemos explicado lo de la ilegalidad. Quizás una de las contribuciones más importantes de Ngai sea el descubrimiento de una especie de relación privilegiada entre mexicanos e ilegalidad. Sin entrar en todos los entresijos de este proceso, (para ellos remitimos al artículo de Ngai), se puede decir que en los años 1920 el problema de la inmigración ilegal se fue asociando más y más con los mexicanos. Entre otras razones hay que tener en cuenta que gran parte de los que eran deportados y la mayoría casi absoluta de los que volvían voluntariamente eran mexicanos. Los europeos inmigrantes ilegales que eran detenidos por el Servicio de Inmigración eran muchos menos y con mucha frecuencia conseguían evitar la deportación. El ser ilegal se convierte en algo constitutivo de lo mexicano, refiriéndose no a los ciudadanos de México sino a toda una categoría racial que comprendía tanto a los inmigrantes mexicanos como a los mexicano-americanos.

Como dice Ngai (1999: 91), “La construcción de los mexicanos, como una presencia ilegal e ilegítima en una tierra que había sido la suya, jugaba un papel fundamental en la reorganización del mercado de trabajo agrícola en los 1929 (...). En 1930, la Oficina del Censo enumera a los mexicanos como una raza separada, aunque con la definición imprecisa de la raza mexicana como personas nacidas en México o con padres nacidos en México y que no son claramente blancos, negros, chinos o japoneses. Al distinguir una raza separada de extranjeros ilegítimos, la política oficial endureció la idea de los mexicanos como una fuerza de trabajo de usar y tirar y facilitó la deportación y repatriación de los mexicanos, (la mitad de ellos niños con nacionalidad americana), durante la Gran Depresión”.

Pero el problema fundamental está en analizar claramente algunos conceptos básicos que aparecen en la ley de inmigración de 1924. El primero es la noción de origen nacional. Este es un concepto cardinal en el texto legal, en cuanto que lo que se propugna es el establecimiento de cuotas para la admisión de inmigrantes en base a su origen nacional. De tal manera es importante la idea del origen nacional, que algunos autores, entre ellos una autoridad como Aristide Zolberg (2006), designan esta ley con el nombre de “National Origins Act”. Para comprender el alcance de la ley de 1924 hay que comprender que el uso de la palabra “origen” más que la de “lugar de nacimiento” de hecho reconstruye lo que es la nacionalidad en una categoría que está definida por la “línea de la sangre” o de “la cantidad de sangre”, lo cual es muy parecido a la raza tal y como se aplicaba a los negros y asiáticos, como dice Mae Ngai.

En realidad, Robert Park (1928: 377) decía que el efecto de la Ley de 1924 “consistió en sancionar la noción, que se ha mantenido en el caso de la población negra, de que algunos de los grupos raciales y nacionales en los Estados Unidos no son solo cultural, sino también biológicamente inferiores a otros”.

Pero, para comprender mejor este problema, conviene ahondar cómo es esto posible, teniendo en cuenta que la palabra *raza no aparece jamás en el texto legal* y además era algo que se trataba de evitar en las discusiones que circulaban alrededor de él. Lo más importante no es solo comprender que se establecen cuotas para la admisión de inmigrantes sino también conceptualizar claramente las categorías que constituyen el sistema, o, dicho de otra manera, analizar los criterios en base a los cuales se establecen las cuotas. Las categorías fundamentales son “origen nacional, stock o estirpe nativa y nacionalidad”.

Ngai (*op. cit.*: 72) afirma que la raza aunque jamás se menciona, “entra en el cálculo y trasforma continuamente los fundamentos del sistema”.

El organismo encargado de establecer las cuotas define el “stock nativo”, no como las personas nacidas en los Estados Unidos, sino como las personas que descenden de la población blanca de Estados Unidos en 1790, y define “stock extranjero” como los descendientes de los blancos que emigran a los Estados Unidos después de 1790.

La ley define la nacionalidad de acuerdo con el país de nacimiento pero esto no se aplica a la nacionalidad americana en cuanto que “*el estatuto excluía a los pueblos no europeos, que residían en los Estados Unidos, del universo al que las cuotas era aplicable*”. Con ello se quiere decir que se excluyen los “no nacionalizables”, es decir, los asiáticos, los descendientes de los inmigrantes esclavos y los descendientes de los aborígenes americanos. Con esto lo que se consigue es, no solo restringir la inmigración de los europeos del Sur y del Este, sino distinguir los blancos de los que no lo son.

Ngai subraya muy bien que son “de color” y no tienen nacionalidad. Por otra parte, se da un fenómeno muy importante que subraya con mucha claridad. Victoria Hattam (2001: 64): “extranjero y extranjero residente no son palabras transhistóricas que se usan para describir a los inmigrantes a través de la historia, sino que empiezan a aparecer con frecuencia creciente en las primeras décadas del siglo XX”. Ya veremos enseguida la importancia de esto, pero aquí hay que subrayar que lo que realmente cristaliza es la idea de que hay extranjeros no nacionalizables, o, casi diríamos, esencialmente extranjeros.

De todas maneras, cuando se preguntaba en concreto por la aplicación del sistema de cuotas hay un texto muy importante de Joseph Hill, que era el estadístico jefe de la Oficina del Censo y el presidente del Comité que tenía que decidir las cuotas de inmigración de acuerdo con el origen nacional del pueblo americano, y en él se presentan los problemas con los que se encontraba dentro de esta tarea:

“El organismo encargado de establecer las cuotas no puede clasificar a la gente en muchos grupos de personas individuales, en los que en cada grupo se encuentre el número de personas que descienden de un país particular. Aunque tuviéramos datos genealógicos concretos esto no sería posible porque ha habido una gran mezcla de nacionalidades a través del matrimonio desde que este país ha sido ocupado. Por ello cuando la ley habla del número de habitantes que tienen un determinado origen nacional, el habitante tiene que ser considerado como una unidad de medida más que como una persona distinta. Esto quiere decir que si nosotros tenemos cuatro personas de las cuales cada una tiene tres abuelos ingleses y un alemán... tenemos el equivalente de un habitante alemán y tres ingleses”.

Lo que Hill quiere decir es que una persona con tres abuelos ingleses y un alemán es el equivalente numérico de sus antepasados. De alguna manera lo que se está haciendo es pensar las identidades nacionales como algo inmutable a lo largo de la historia que se pasa de generación en generación. De alguna manera, lo que se estaba haciendo era definir el origen nacional en base a la “línea de sangre” y de “cantidad de sangre” que era el sistema que se utilizaba para definir a la población negra. Esto tenía sentido en cuanto que se pensaba que las nacionalidades, combinadas en el matrimonio, no se mezclan, sino que permanecen en los descendientes como algo que puede ser recontado como conjuntos fraccionados.

Lo que encontramos aquí es un fenómeno que ha sido descrito magistralmente por la gran escritora norteamericana Toni Morrison (vid. su libro *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, 1993). Según ella, muchas de las obras clásicas de la literatura americana, aunque no se refieren explícitamente a la raza, sin embargo, están profundamente estructuradas por problemas de desigualdad e identificación racial. De alguna manera, según este premio Nobel de Literatura, hay que saber leer estos silencios. Aunque alguien puede decir que “leer los silencios” no es un método científico, nosotros lo que queremos decir es algo bastante sencillo aunque un poco menos poético. Decimos que la idea de raza está presente de una manera decisiva en el texto legal de 1924. Esta presencia se manifiesta por ejemplo aquí en el análisis de los orígenes nacionales que se piensan como identidades inmutables y transhistóricas como la raza. Lo que ocurre es que la noción de raza está presente pero no se explicita, posiblemente por autocensura. Los presupuestos de este punto de vista están en una concepción de la nación como algo que posee un carácter natural y una teleología, con respecto al cual la inmigración era algo externo y no natural. Este presupuesto está de acuerdo con consideraciones muy extendi-

das sobre la misión providencial de América y la marcha general del progreso. En última instancia estaba enraizado en un punto de vista fuertemente conservador según el cual la composición de la nación americana nunca debería cambiar.

De alguna manera, diríamos que, sin decirlo expresamente, lo que aquí ocurre es que la nación se piensa como una raza.

El artículo admirable de Ngai (1999: 92), que hemos citado profusamente en estas últimas páginas termina con una especie de resumen que va a permitir la aplicación de lo que se ha dicho al final a la encuesta a la que nos hemos referido: “La Ley de Inmigración de 1924” contribuyó a la racialización de los grupos inmigrantes alrededor de nociones como blancura, extranjería permanente e ilegalidad. La blancura aplicada a todos los europeos les abre la puerta de la ciudadanía, aunque haya discriminaciones de gran gravedad entre unos y otros, Pero el concepto de raza no es utilizado en este caso porque siempre se pensaba y piensa que el blanco o la blancura no es una raza, sino algo así como lo obvio, por no decir “lo que hay que ser”. Gillian Smith decía en 1944 en “Race Relations” (p. 109), que “puede parecer extraño y raro para la gente que nos observa que cuando estudiamos el negro —no el blanco—, ningún gobernador, ni alcalde ni presidente ha nombrado una comisión para estudiar al hombre Blanco y su raza”. La ley de 1924 naturaliza el carácter de extranjero que empieza a aparecer por aquella época, y lo naturaliza haciendo a un grupo determinado, a los asiáticos, extranjeros que no son aptos para la ciudadanía. Con ello, hay un grupo de población que se convierte en extranjeros por naturaleza. Por último, es muy interesante constatar que no solo aparecen extranjeros perpetuos, sino también ilegales por naturaleza. Con este término designaremos a los mexicanos porque como dice Ngai (1999: 91), “ilegal se convierte en algo constitutivo del mexicano, refiriéndose no a los ciudadanos de México sino a una categoría racial totalmente negativa que comprendía a los mexicanos-americanos y a los inmigrantes mexicanos”.

A pesar de que el ser blanco o la blancura no es pensado como una raza, no cabe duda de que es la raza fundamental que se oculta en cuanto tal, como se oculta la raza en todo el texto. Aunque esto no aparece, el concepto está estructurado, en su estructura profunda, por cuestiones “de desigualdad e identificación racial”. El descubrimiento de cómo hay que leer estos silencios de la raza es fundamental para estudiar el racismo actual que como se dice es un racismo que se niega a sí mismo. En segundo lugar, este concepto de blanco o blancura es aplicado a los europeos que se convierten en los inmigrantes deseados, como en la Europa actual. Estos no se distinguen unos de otros por la raza blanca, sino por la nacionalidad que como ya hemos visto se racializa como algo que es natural y que tiene una gran capacidad de auto-organización y que viene determinada por la “Providencia”. Además de esto, hay que tener en cuenta, como muy bien ha subrayado Gary Gerstle (1997), que hay que tratar la nacionalidad o su principio activo, la comunidad nacional, como una estructura de poder que delimita la elección y modula las identidades a las que aspiran los individuos y los grupos. Desde este punto de vista hay que tener en cuenta, no solo la idea de la nación, sino el nacionalismo que se instala en los Estados Unidos en los 1910 y 1920 cuando las fuerzas del control social y de la conformidad triunfan sobre aquellas que defendían el pluralismo.

Volviendo a la ideología de la nación, se puede decir que lo que ocurre es que al reificar y esencializar la nación, o los orígenes nacionales, se anticipa lo que muy pronto va a ser la etnicidad, inventándolo con la pretensión de que sea algo eterno y esencial. No cabe la menor duda de que este planteamiento de la nación, nacionalidad u orígenes nacionales

como algo esencial o natural viene determinado por la noción de raza que está por debajo de ello. Esto es un problema que se plantea en el terreno de la ideología. Cuando se consideran los problemas desde el punto de vista del nacionalismo o de los agentes sociales que lo crean es evidente que, como muy bien dice W. Sollors (1989: XIV-XVI), tanto la etnicidad como la nacionalidad o los orígenes nacionales no son nada “eterno ni esencial” sino algo “flexible e inestable”. De acuerdo con Sollors, y esto responde bastante bien a los que se planteaba en la ley de 1924, la noción de etnicidad, orígenes nacionales, o nacionalidad es realmente un concepto “pseudohistórico” que viene determinado por la especificidad de las relaciones de poder en un momento histórico determinado. La reificación del origen nacional, de la nacionalidad o nación de origen, aparece por influjo de la idea de raza que está presente por debajo. De todas maneras, es importante subrayar que a partir de este texto legal se empieza a pensar que los europeos, al ser considerados blancos, realmente no tienen raza ni se distinguen desde el punto racial entre sí. Esta consideración de los europeos como blancos va a llevar a su inserción en la categoría de blancos, y poco a poco a pensar que sus orígenes nacionales no implican razas diversas sino que son etnicidades diversas. Como Ruth Benedict decía en su opúsculo (1940), “los arios, los judíos y los italianos no son razas”, solo grupos étnicos.

A pesar de esto, como dicen J. Barrett y D. Roediger (1997: 8), tanto Roosevelt, como la Oficina del Censo, pensaban en términos de “stock biológico de la nación”, y el término “stock” ahora trae a la mente imágenes de Wall Street así como de la granja. Este stock estaba amenazado directamente por las bajas tasas de crecimiento demográfico entre “la raza que habla inglés”. Pero las razas podían progresar también a lo largo del tiempo y la experiencia de mezclarse y chocar con otras razas saca a la luz y mejora lo mejor del stock racial. La raza americana puede absorber y mejorar permanentemente el stock menos deseable de todos los inmigrantes blancos quizás en dos generaciones, pero únicamente si sus más deseables elementos raciales “que hablan inglés” no son inundados dentro de “una cultura y biología eslava y europea del Sur”. Si en este párrafo de Barrett y Roediger, que no está falto de una cierta ironía se suprime siempre la palabra raza y se coloca origen nacional, nacionalidad, o nación aparece claramente lo que se dice en la ley de 1924. Si alguien piensa que con quitar la palabra raza de este párrafo la idea ha desaparecido, tiene un optimismo exagerado.

Dentro del texto legal se naturaliza y racializan grupos de extranjeros (los asiáticos), que se convierten en extranjeros y lo mismo ocurre con los inmigrantes ilegales. En este caso la extranjería se racializa en los mexicanos.

Encontramos en esta ley de 1924, y en otras ideologías y prácticas que hemos estudiado en los Estados Unidos un proceso de racialización de la xenofobia y del nativismo que se parece mucho a lo que ocurre en la encuesta de 2008 en España en donde se da un proceso muy semejante. En ninguno de los casos se utiliza para nada el término de raza ni racismo, pero es algo que está presente en los dos casos. Lo que ocurre es que hay mucha diferencia temporal y geográfica entre lo que ocurre en los Estados Unidos, en los primeros años del siglo XX, y lo que se responde en la encuesta en España en 2008. La razón por la cual se ha puesto en relación los dos fenómenos no es porque la ley de 1924 y las ideologías que estaban alrededor y que explican lo que allí ocurre, haya influido en la encuesta española y las respuestas a sus preguntas. Más bien el proceso que hemos seguido es el inverso, se ha tratado de sacar a la luz algunos de los elementos que están presentes en la encuesta en base a un análisis de lo que ocurre con respecto a la inmigración en los Estados Unidos en el cambio de siglo y primeros años del siglo XX. Lo que ocurre en los

Estados Unidos es que posiblemente, por primera vez en estos años, se crea una situación de xenofobia y nativismo basados en la racialización de los inmigrantes, y el descubrimiento de los procesos que allí tuvieron lugar puede ayudar a comprender fenómenos que están ocurriendo en España en este momento. De todas maneras, el análisis que hemos llevado a cabo es un análisis de la ideología presente entonces en los Estados Unidos y, según nuestra manera de ver, muchos de los elementos que allí aparecen, también aparecen en la encuesta española, en cuanto que esta sirve básicamente para sacar a al luz la ideología racista que aquí va dirigida sin duda a los inmigrantes.

Sin embargo, hay algo que aparece en la situación americana que no se comprende cómo puede ser aplicado a la situación española. En primer lugar, decíamos que en la situación de los Estados Unidos había un conjunto de inmigrantes que, como dice Ngai, se convierten casi en ilegales por naturaleza. Ngai habla de los mexicanos que se constituyen como “una raza separada de extranjeros ilegítimos”. Los mexicanos son considerados como esencialmente extranjeros ilegales porque son los que más se deportan y vuelven voluntariamente. Nosotros pensamos que algo parecido ocurre con los africanos negros en España.

Pero, aún se puede preguntar más. En la ley de 1924 en los Estados Unidos se sanciona otra categoría de extranjeros que serían los Asiáticos que se consideran “no aptos para la ciudadanía” y por lo tanto no nacionalizables. También se puede preguntar si aparece algo semejante en España. La vuelta a la encuesta puede darnos una pequeña clave. Hay una pregunta en la encuesta que presentamos al principio que no sabemos si habría pasado desapercibida, pero que tiene mucha importancia. Cuatro de cada diez encuestados se muestran “muy de acuerdo” o “más bien de acuerdo” con la siguiente afirmación. “Si alguien que viene a trabajar aquí se quedara en el paro mucho tiempo debería ser expulsado del país”. Como se ve, no se trata de que se presenten grupos de inmigrantes como “no aptos para la ciudadanía”, pero no pensamos que estamos llevando la respuesta de la encuesta más allá de lo que significa si decimos que para 4 de cada 10 encuestados, que evidentemente no son mayoría pero son más de un tercio, los inmigrantes que pierden su trabajo por un largo tiempo deben ser expulsados del país. Las consecuencias que con respecto a la ciudadanía tiene este planteamiento son, por lo menos, llamativas, en cuanto que aquí se está estipulando que los inmigrantes en su gran mayoría podrán quedarse en el país, residir en él, que es un derecho bastante elemental, mientras trabajen y no estén parados largo tiempo, porque en este caso serán expulsados y perderán esta ciudadanía o se trataría de una “ciudadanía” o “nacionalidad” española condicional y por lo tanto podría decirse que no se trata de una “ciudadanía” o “nacionalidad” plena, y por ello se podría inferir que los inmigrantes no son aptos para la ciudadanía más que cuando trabajan. Como se puede observar, de aquí a pensar que los inmigrantes no se pueden nacionalizar completamente o cambiar de nacionalidad no hay más que un paso.

El racismo que se ha descubierto tanto en la encuesta como en los planteamientos a los que nos hemos referidos en los Estados Unidos, es un racismo en el que la demografía (real o ficticia) juega un papel central. Es un racismo que va dirigido contra el extranjero en cuanto que se piensa que son diferentes e inferiores a los nativos y nacionales. En última instancia se trata de un “racismo basado en la nación” en cuanto que bajo este concepto de nación se está expresando sin decirlo *el concepto o noción* de raza.

## 1. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETT, J. y ROEDIGER, D. (1997) “In-between Peoples: Race Nationality and the New Immigrant Working Class”, *Journal of American Ethnic History*, 16 (3).

- BENEDICT, Ruth (1940/1982) *The Races of Mankind*, en R Benedict, *Race, Science and Politics*. Westport. Greenwood Press.
- BOSNIAK, Linda (1997) "Nativism, The Concept, Some Reflections", en J. PEREA (ed.). *Immigrants Out, The New Nativism and the anti-Immigrant Impulse in the United States*. New York University.
- CHAVEZ, Leo (1997) "Immigration Reform and Nativism: The Nationalist Response to the Transnationalist Challenge". En J. PEREA (ed.). *Immigrants Out, The New Nativism and the anti-Immigrant Impulse in the United States*. New York University.
- GERSTLE, Gary Liberty (1997) "Coercion and the Making of Americans", *The Journal of American History*, 84 n. 2.
- HATTAM, Victoria (2007) *In the Shadow of Race*. University of Chicago.
- (2005) "Ethnicity and the Boundaries of Race: Revealing Directive", *Daedalus*, 15, invierno.
- (2004) "Ethnicity: An American Genealogy" en N. FONER y G. FREDRICKSON (ed.), *Not just black and white*. Russell Sage. N York.
- (2001) "Whiteness: Theorizing Race, Eliding Ethnicity", *International Labor and Working Class History*, 60.
- HIGHAM, John (1978) *Patterns of American Nativism*, New York. Atheneum.
- HUTCHINSON, Edward (1981) *Legislative History of American Immigration Policy, 1790-1965*. Filadelfia. University of Pennsylvania.
- JACOBSON, Matthew Frye (1998) *Whiteness of a Different Color, European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge. Harvard University.
- JOHANSON, Kevin (1997) "The New Nativism, Something Old, Something New, Something Borrowed, Something Blue". En J. PEREA (ed.). *Immigrants Out, The New Nativism and the anti-Immigrant Impulse in the United States*. New York University.
- KING, Miriam y RUGGLES, Steven (1990) "American Immigration, Fertility, and Race, Suicide at the Turn of the Century", *Journal of Interdisciplinary History*, 20, 3.
- MULLER, Thomas (1997) "Nativism in the 1990s, Why Now", en J. PEREA (ed.). *Immigrants Out, The New Nativism and the anti-Immigrant Impulse in the United States*. New York University.
- NEUWAN, GL (1993) "The Last Century of American Immigration Law", *Columbia Law Review*, 93.
- NGAI, Mae (1999) "The Architecture of Race in American Immigration Law: A re-examination of the Immigration Act of 1924", *The Journal of American History*, junio.
- OMI, Michael y WINANT, Howard (1987) *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*. New York. Routledge and Keagan.
- PARK, Robert (1928) "Book Reviews", *American Journal of Sociology*, 34, 2.
- PEREA, Juan (ed.) (1997) *Immigrants Out. The New Nativism and the Anti-Immigrant Impulse in the United States*. New York University Press.
- ROEDIGER, David (2005) *Working Toward Whiteness. How American Immigrants Became White*. New York. Basic Books.
- (2002) *Colored White. Transcending the Racial Past*. Berkeley. University of California.
- (1991) *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the Working Class*. Londres. Verso.
- SANCHEZ, George (1997) "Face the Nation: Race, Immigration and the Rise of Nativism in Late Twentieth Century America". *International Migration Review*, 31 n. 4.

SCHUCK, Peter (1995) "The Message of 187", *American Prospect*, primavera.  
ZOLBERG, Aristide (2006) *A Nation by Design, Immigration Policy in the Fashioning of America*. New York. Russell Sage.



*TIEMPOS*



## LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN ESPAÑA

Pedro Tomé  
CCHS-CSIC

No es preciso realizar mucho esfuerzo para constatar la dolorosa evidencia de que durante gran parte del siglo XX la antropología social ha estado fuera de las universidades españolas. Al exilio forzado de la mayor parte de los intelectuales tras el final de la guerra que siguió al golpe de Estado de 1936, hubo que añadir el necesario extrañamiento que ineludiblemente tuvieron que asumir durante todo el franquismo quienes, queriendo formarse en la disciplina necesitaron salir a hacerlo en otros países. Afortunadamente, coincidiendo con los estertores de dicho periodo, la antropología se fue extendiendo por diferentes universidades en todo el Estado, hasta el punto de institucionalizarse, aunque de manera débil, a lo largo de los años ochenta del pasado siglo. El cambio cualitativo se produjo al inicio del siguiente decenio cuando, en 1991, a través de un Real Decreto se estableció la licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultural.

Sirvan estas iniciales palabras para exponer por qué algunas de las discusiones a propósito de la profesionalización de la antropología parecen haberse suscitado con un cierto retraso respecto a otras semejantes habidas en otros lugares: hasta ese momento, gran parte de las energías de quienes hicieron de la antropología una forma de vida se dedicaron tanto al fortalecimiento de la misma mediante su trabajo etnográfico, como a lograr su institucionalización gracias a su esfuerzo académico o asociativo. Como consecuencia de tal cambio, a lo largo de dicha década comienzan a sucederse las reflexiones, encuentros y jornadas centradas en la profesionalización de la antropología en el Estado Español. Sin embargo, cuando comienzan a darse las circunstancias propicias para la extensión de tal discusión se instala en el ámbito académico, con inaplazable urgencia, el debate acerca del Espacio Europeo de Educación Superior y de las transformaciones que requiere. Las controversias emanadas del mismo exigieron que nuevamente los esfuerzos se reorientaran hacia la consecución de la institucionalización académica de una disciplina que corría el riesgo de verse arrumbada en la universidad española. Así, desde 2003 se fueron propiciando encuentros académicos que concluirían con la creación en 2004, según cuenta María Valdés, de la autodenominada Comisión Estatal del Grado en Antropología, CEGA por sus siglas, cuyos avatares y posteriores desarrollos son narrados por varios de los participantes en esta mesa. Sea como fuere, la ardua tarea acometida permitió que los objetivos que inicialmente fueron perfilados por la CEGA se alcanzaran casi en su totalidad: desde el curso 2009-2010 varias universidades imparten el Grado en Antropología Social y Cultural y, cada curso que avanza, más son las que se suman a tal desempeño.

Las múltiples discusiones que llevaron a elaborar un documento unificado que sirviera de base para la creación de dicho grado, y de los consiguientes postgrados, exigieron, entre otras muchas cosas, definir en qué consiste el trabajo que antropólogos y antropólogas desarrollan y a recordar, como hace Carlos Giménez, que ya Ángel Palerm señaló que es simultáneamente una tradición cultural, una disciplina científica y una profesión. Así pues, discutir sobre la naturaleza académica de la disciplina, así como de las expectativas que podían tener quienes cursaran tales estudios, conllevó igualmente una discusión acerca de las competencias profesionales que debiera poseer quien se dedicara a tal menester. Andando el tiempo, los problemas que esa subcomisión plantea, y habiéndose logrado ya

el Grado en Antropología, serán de tal calado que la profesionalización se convierte en objeto específico y permanente de debate pasando la inicial CEGA a convertirse en junio de 2007 en CEGA-CPA (Comisión del Grado en Antropología-Comisión de Profesionalización de la Antropología).

No reproduzco aquí el itinerario de esta nueva comisión, pues algunos de los ponentes de la mesa lo harán expresamente, ni tampoco sus logros, paradojas, imposibilidades, acuerdos, dudas o reflexiones. Pero sí reconozco expresamente que el debate sobre la profesionalización que tiene lugar en el seno del XII Congreso de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español es consecuencia directa de los trabajos de dicha Comisión. En muy buena medida, la controversia que aflora en las páginas que siguen pretende elucidar conjuntamente hacia qué dirección deben o pueden dirigirse tales afanes. Con ello se pretende, amén de otros efectos, superar una de las paradojas señaladas por uno de los creadores de la CEGA-CPA, Ángel Díaz de Rada, cual es que profesionales de la antropología universitaria hayan pretendido diseñar una profesión para ser ejercitada fuera de la academia sin el concurso, aparentemente imprescindible, de quienes se encuentran fuera de ella. Reflexionar sobre los efectos derivados de dicho marco de discusión, por lo demás imprescindible, nos lleva a cuestión, como plantea Carlos Giménez, de si cuando hablamos de profesión, en realidad más que de práctica profesional lo estamos haciendo de profesionalidad. Porque sin querer, o pretendiéndolo deliberadamente, los partícipes en la mesa de discusión sobre la profesionalización están planteando la cuestión de en qué medida la antropología social y cultural es, o debe ser, aplicada o implicada. Y, también, cómo evitar que sea meramente “replicada” de otras ciencias sociales con las que tiene que dialogar. Y más en un contexto, como recuerda María Valdés, en el que las suspicacias con las que algunas administraciones contemplan la investigación social se traduce directamente en amenaza de degradación.

Discutir acerca de la profesionalización de la antropología no es, por tanto, una enfermedad “adolescente” de joven disciplina que todavía sigue conformándose y que no afecta a otras “antropologías nacionales” que se desenvuelven en Estados en los que aparentemente se haya plenamente consolidada tras décadas de ejercicio. Ni tampoco es fruto de un “problema de identidad”, que no obstante afecta permanentemente a una disciplina en continuo cambio, por mucho que cuestionarse cómo es la práctica profesional o su ausencia implique cuestionarse los contenidos, métodos y objetivos de la misma. Más bien, abordar estos problemas es enfrentarse directamente a los retos sociales y políticos que la actual sociedad nos plantea, porque, en última instancia, debatir sobre los modos posibles de ejercer la profesión equivale a dar cuenta de lo que María Valdés denomina “la utilidad social del conocimiento antropológico”. Esto es, averiguar si es suficiente con proyectar lo que Díaz de Rada denomina una “mirada antropológica” sobre el mundo empresarial del que nos habla Carmen Díez Mintegui, es tanto como mostrar de qué manera el interés público guía la antropología. O dicho de otro modo, en un momento en el que los adalides del llamado “pensamiento único” consideran obsoleta toda forma de defensa de lo que los clásicos consideraban el “bien común”, en un tiempo en el que algunos perversamente pretenden confundir el “relativismo cultural” con el “relativismo axiológico”, resulta una inaplazable urgencia que antropólogos y antropólogas elucidemos el modo de compromiso que nuestra práctica profesional tiene con las sociedades en que se desarrolla. Aunque sólo sea para no colaborar subrepticamente con lo que Hans Magnus Enzensberger llamara “industria de la conciencia”. Claro que ello exige, como señala Ángel Díaz de Rada, un efectivo “control del sociocentrismo académico”. En suma, abordar con nitidez

los problemas derivados de la profesionalización de la antropología social y cultural en el Estado Español es, sugiere María Valdés, una cuestión básicamente de responsabilidad. Por lo mismo, propiciar algún tipo de estructura estable que vele por las condiciones en que se desarrolla el trabajo de antropólogos y antropólogas, uno de los objetivos pendientes de la CEGA-CPA, no es mirarse el ombligo, sino crear un cauce para que, ante situaciones para las que la disciplina ha sido capaz de generar un conocimiento socialmente válido, sus plurales voces puedan ser nítidamente escuchadas. O dicho de otro modo, anhelar para la antropología social y cultural el reconocimiento que otras disciplinas académicas puedan tener, sean cuales fueren las causas de esta disparidad, equivale a respaldar una institucionalización de la misma que, trascendiendo lo académico, no es una cuestión meramente corporativa sino materia de “interés público”. Esta convicción aparece expresamente recogida y enunciada en la *Memoria para la creación de un Colegio Profesional de Antropólogos/as* que formalmente ha sido elaborada por la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, F.A.A.E.E., si bien la materialidad del esfuerzo recayó en la CEGA-CPA. Tal memoria fue entregada en su momento a los responsables de diferentes ministerios: Ministerio de Trabajo e Inmigración, Ministerio de Cultura y Ministerio de Igualdad (actualmente subsumido dentro del Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad).

Ciertamente tal aseveración puede ser objeto de controversia en la medida en que todavía hoy la mayor parte de los antropólogos y antropólogas trabajan en universidades. Pero, como apunta Díaz de Rada, ello no quiere decir que no sean profesionales. Esto es, aunque la CEGA-CPA haya pretendido acabar con el extendido prejuicio de que universidad y sociedad son esferas que sólo se tocan tangencialmente, la certeza de que en el futuro la mayor parte de quienes se gradúen en antropología social no trabajará en las universidades no supone que deba diseñarse una práctica carente de lo que el mencionado Díaz de Rada llama una “*etnograficidad*” y de la intención que la anima. De una u otra forma, en un contexto o en otro, como sugiere Carlos Giménez, la práctica profesional debe estar enraizada en la teoría y el método. Por tanto, el problema, insinúa Díaz de Rada, es cómo llevarla a efecto en un entorno que exige la renuncia expresa a alguno de los pilares en que se asienta. O dicho en otros términos, uno de los problemas fundamentales que acuciará a los antropólogos y antropólogas del futuro, y del presente, es cómo desarrollar un pensamiento crítico en un contexto económico y político que abomina de todo aquello que excede de la racionalidad instrumental.

Es, justamente, ante esta consideración donde parece que los partícipes en la mesa pueden encontrar un espacio mínimo, o no tan mínimo, de acuerdo: el diálogo interdisciplinar o de saberes no puede ser contemplado como el resultado de una imposición que organismos internacionales han propiciado en su búsqueda de una mayor liberalización económica. Por mucho que el camino establecido por tales corporaciones internacionales y transnacionales demande una adaptación de la academia a una determinada forma de concebir la globalización, en este caso a través de la liberalización profesional, la transdisciplinariedad, tal y como apunta Carmen Díez, debe entenderse como parte de una exigencia social de aplicabilidad del saber generado. Ahora bien, esta aplicabilidad no puede reducirse a un contexto técnico deudor de cualquier ingeniería social. Más bien, debe orientarse hacia la posibilidad de superar la reducción de lo práctico a lo meramente técnico y, consecuentemente, ofrecer a la sociedad que lo demanda vías para la elección de fines y no sólo de medios con respecto a unos fines pre-establecidos por unos mercados

aparentemente abstractos pero que operan de acuerdo a concretas lógicas de interés. En definitiva, como plantean los partícipes en esta discusión, de lo que se trata es de propiciar un marco que permita “repensar”, Giménez *dixit*, las relaciones entre teoría y práctica. Y, añadiríamos, entre ésta y los diferentes procesos técnicos en que participamos para, como pidiera Theodor Adorno, evitar quedar de espaldas al proceso de producción, con independencia de cuál sea el sentido de lo producido.

En ese sentido, recuerda Carmen Díez, lo usual hasta ahora ha sido que la antropología se incorporara a discusiones interdisciplinarias que habían determinado con antelación los límites en los que esa incorporación podía producirse. Sin embargo, el reconocimiento social aludido podrá desembocar en diálogos en los que el o la profesional de la antropología deberá poner “en evidencia planteamientos demasiado universalistas, hegemónicos o etnocéntricos”. Claro que, para ello, prosigue, quienes en tal tesitura se hallen, tendrán que abandonar la muy asentada práctica antropológica de obviar el hiato existente entre “la teoría/explicación/entendimiento de un problema y el planteamiento de soluciones, de propuestas, de intervención para el cambio”. Que es posible, lo muestra la propia autora con sus ejemplos tomados del mundo laboral. Pero, si con nuestra práctica profesional queremos acabar con la difundida idea, o al menos atemperarla, de que en la sociedad globalizada las conexiones entre los intereses económicos, los modos de proveernos de administraciones políticas que pretenden dirigir la sociedad y las teorías que las justifican y propalan son fruto bien del mero azar bien de un insoslayable marco socioeconómico, entonces, además de posible, es necesario que ese diálogo y esa práctica profesional se aborden desde una posición que nos permita conocer cómo operan lo que Eric Wolf llamó “las estructuras intersticiales, suplementarias y paralelas de las sociedades complejas”. Porque sólo así, proseguía éste, será posible explicar su relación con las instituciones estratégicas fundamentales en las que se inscriben.

## HACIA UNA NUEVA ETAPA DE PRÁCTICA PROFESIONAL EN ANTROPOLOGÍA. RETOS Y PROPUESTAS

Carlos Giménez Romero  
Universidad Autónoma de Madrid

### 1. PLANTEAMIENTO

Todo parece indicar que estamos en España ante una nueva fase de la profesionalización de la antropología. O quizás, ante una nueva etapa de la antropología en la que uno de sus rasgos distintivos es precisamente la mayor o distinta explicitación, formalización y apertura de la profesionalización. En cualquier caso varios procesos relativos a “lo profesional” se desenvuelven y retroalimentan.

En el nivel estatal, puede destacarse:

- la formación en octubre de 2004 (con antecedentes de junio de 2003) de la Comisión Estatal del Grado de Antropología (CEGA) a partir de la necesidad de diseño y desarrollo de nuevos planes de estudios en el marco del Espacio Europeo de Enseñanza Superior;
- la elaboración por dicha Comisión de “Libro Blanco del Grado de Antropología” en el cual se decidieron competencias y perfiles que junto a los más tradicionales de docencia, investigación y museos, se formulan ocupaciones y campos de trabajo propios de antropólogos: gestor de proyectos culturales, técnico de relaciones interculturales, etc.;
- la formación primero de una Subcomisión y luego de una Comisión de Profesionalización de Antropología (CPA) dentro de la CEGA (en septiembre de 2007), y los trabajos y debates llevados a cabo en dicha comisión sobre la situación y opiniones de los licenciados en antropología y sobre la colegiación profesional;
- las constitución reciente en dicha Comisión de Profesionalización de dos Grupos de Trabajo: el grupo MARCA (definiciones consensuadas de antropología, logo, etc) y el MEDIA (base o listado de profesionales y temáticas de cara a los medios de comunicación, sistematización de experiencias, protocolos, etc.).

En el plano asociativo:

- la presencia formal de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (F.A.A.E.E.) en los procesos y trabajos anteriores, el debate sobre esos temas en la Federación, la incorporación de la temática profesional al Congreso de Antropología de León (en una de cuyas mesas de trabajo sobre práctica profesional se presenta precisamente esta ponencia) y la apertura de un proceso de reestructuración de la Federación que represente más fidedignamente la composición actual del campo de la antropología y sus profesionales;
- la creación de nuevas asociaciones o plataformas de antropólogos o interdisciplinares, bien temáticas (en antropología aplicada o de la educación, audiovisuales, etc., bien con orientación diferente a las “territoriales” y desbordando el marco autonómico (ejemplo, AIBR);
- la emergencia de algunas “asociaciones profesionales” de nuevo cuño en el campo de la antropología, como alternativa ante la dificultad, de momento, de sacar adelante el colegio profesional, bien por la vía estatal bien por las autonómicas.

En el nivel de las universidades, centros de investigación y departamentos:

- los trabajos, debates y decisiones en cada departamento de antropología para concretar esas competencias y perfiles profesionales en los nuevos grados y postgrados, diseñándose algunos “itinerarios profesionalizantes”;
- una paulatina mayor presencia pública de antropólogos en instituciones y medios de comunicación;
- el desempeño por un creciente número de profesores e investigadores de roles de consultoría y su participación en ámbitos y proyectos de transferencia del conocimiento.

Y fuera de la academia:

- la ampliación del número de profesionales de otros campos (trabajo social, enfermería, educación...) que son licenciados o doctores en antropología y que buscan vías para poderla incorporar o aplicar a su campos profesionales;
- la intensificación del proceso de creación por antropólogos de entidades no académicas, empresas, etc.

Estamos ante una nueva situación llena de posibilidades y oportunidades pero también de riesgos y amenazas. Ante la invitación de los organizadores del Congreso para abordar esta temática ¿cómo enfocarlo? Narrar y valorar la situación general, las tendencias y los procesos enumerados, compete más propiamente a quienes desde el comienzo vienen impulsándolos: vaya aquí nuestro agradecimiento por esa magnífica labor. He optado en mi caso por complementar, primeramente las reflexiones que se vienen haciendo para plantear algunos retos que considero fundamentales en la nueva profesionalización de la antropología y, segundo, hacer, al hilo de ello, algunas sugerencias y propuestas a partir de mi abordaje de estos temas en la docencia e investigación y, sobre todo, en las experiencias como antropólogo profesional, aplicado y con orientación pública.

En lo que sigue me referiré con frecuencia a la noción de *experiencia*. Así, como la experiencia o “ecuación personal” es una dimensión clave del trabajo de campo, junto a las dimensiones epistemológica, metodológica y técnica de la observación participante, parto de que esa experiencia profesional es fuente de conocimiento. Sigo de esta forma, líneas de pensamiento en las que se inscriben autores como Giambattista Vico (1668-1774) o John Dewey (1859-1852). Del filósofo y filólogo italiano sigo la idea de que en el pensamiento social no solo hay búsqueda de la *verdad*, sino también de lo *cierto*. Y todo ello mediante el enfoque del *verum factum*. Para Vico la verdadera evidencia está constituida por la conversión de la verdad en el hecho mediante la actividad humana. Del pragmata y reformador estadounidense, quién a diferencia de los empiristas ingleses no reduce la experiencia humana a lo sensitivo sino que le da un sentido integral incorporando las emociones y la incertidumbre a lo que llega por los sentidos, sigo su idea de que la validez del conocimiento no se refrenda solo con la verdad abstracta sino con la práctica y la experiencia. Experiencia profesional es, por tanto, fuente de conocimiento...

Ordenaré la agenda de asuntos, retos y propuestas, en cuatro pasos: primero, la definición del campo de lo profesional en antropología, incluyendo academia y no academia; segundo, la caracterización de ese escenario o campo de actividad, señalando su diferenciación con respecto al campo meramente académico; tercero, la identificación de los recursos con los que cuenta o debería contar el/la antropólogo/a para encarar con rigor y calidad



el ejercicio de la profesión; y, por último, lo que implica todo ello en la formación de los antropólogos y en la organización corporativa de la profesión.

## **2. LO PROFESIONAL: DEFINIENDO EL CAMPO**

En esta nueva etapa que se abre es de todo punto necesario ir definiendo el campo profesional. Así se está haciendo, paulatinamente, desde la Comisión de Profesionalización y desde otros espacios como la F.A.A.E.E., las asociaciones e institutos de antropología, los departamentos y centros de investigación.

Cuatro cuestiones que parecen pertinentes, entre otras, en esa agenda de discusión son las siguientes: a) qué entendemos por profesión, práctica profesional y profesionalidad; b) qué lugar ocupa la etapa de profesionalización en el desarrollo histórico de la disciplina y cuál es la relación entre profesión y disciplina científica; c) cómo se expresa la profesión dentro y fuera de la academia y qué relaciones hay entre estos dos mundos, y cuál debería haber; d) ¿qué relaciones de concepto y de práctica hay entre la antropología profesional, la antropología aplicada y la antropología de orientación pública?

### **2.1. Cómo entender las profesiones**

¿De qué hablamos cuando hablamos de profesión, de práctica profesional, de profesionalidad o de falta de profesionalidad? Estamos ante ocupaciones y conjunto de actividades que requieren de determinados conocimientos, competencias y habilidades, esto es de cualificación y oficio, que están pautadas y normadas, que cuentan con trayectorias asociativas, y que son percibidas como tales en el imaginario social. Así, en el caso de los arquitectos, maestros, médicos, abogados o periodistas, se tiene una imagen profesional de ellos por parte de constructores y residentes, padres y alumnos, pacientes, clientes, lectores, etc.

Lo que me interesa resaltar aquí es que en las últimas décadas ha habido un giro en la sociología de las profesiones. Se ha ido pasando de concebirlas en términos predominantemente normativos a analizarlas, desde la escuela crítica, como corporaciones con sus intereses, conflictos y estructuras de poder (puede consultarse sobre ello, Guillén, 1992; Rodríguez y Guillén, 1992; Dubet, 2006 y Sánchez y Sáez, 2006) En una primera etapa de los estudios sobre las profesiones el énfasis estuvo puesto en lo que requería el trabajo profesional, en el trabajo bien hecho: destreza, oficio, etc. Con la aparición de los estudios críticos hacia 1980, el acento se ha puesto en los intereses a los que toda profesión responde, las formas de defensa de esos intereses (colegiación, etc.) y los sistemas normativos de cada profesión. Los estudios sociales sobre profesiones han pasado de considerarlas como reflejos de un tipo ideal, a enfocar los atributos profesionales como instrumentos utilizados con el fin de ocupar un determinado espacio en el mercado de trabajo y de incrementar su poder respecto a otros grupos corporativos.

Las profesiones no son cualquier grupo social, sino grupos corporados: unos son profesionales y otros no; se accede a la profesión y para acceder a ella el sujeto tiene que cumplir ciertos requisitos; los miembros de la profesión dictaminan que alguien pertenece o no a la profesión. En esta concepción crítica de las profesiones se le presta toda la atención a las temáticas del intrusismo profesional, a los derechos y deberes profesionales, a la colegiación. Para estos autores el dominio de la materia y la autonomía en el ejercicio son el centro del profesionalismo.

Sugeriría dos ideas de síntesis. En primer lugar, el giro conceptual a la hora de enfocar las profesiones está en el giro del deber ser al ser, es decir, se están analizando no solo los

perfiles ideales sino cómo son ejercen en la práctica. Segunda, ha de tenerse en cuenta el proceso de la emergencia y desarrollo de la profesión: como surge una profesión, cómo se desarrolla, cómo se va ampliando, tomando distintos perfiles y como persiste, se reproduce y cambia como tal profesión.

Una de las líneas de trabajo en los estudios de profesiones que interesa en particular es aquella que propone secuencias-tipo recurrentes en el desarrollo de las profesiones. Así, por ejemplo Sánchez y Sáez (2009), pensando en profesiones del ámbito de la atención e intervención social, han sugerido una *escala de profesionalización* a partir de cuándo y cómo surgen una serie de elementos: la creencia en el servicio a la comunidad, la idea de vocación, la primera asociación profesional, el primer código ético, el comienzo de la lucha por la autonomía, el intento de garantizar el derecho exclusivo a la práctica profesional, la creación de mecanismos de defensa, la capacidad de autorregularse, la demanda de formación especializada, la creación de valores y actitudes compartidos acerca de la profesión, etc.

## 2.2. Tradición cultural, disciplina científica y profesión

Sea parte de una u otra forma de concebir las profesiones, la práctica profesional y la profesionalidad, es probable que haya consenso en la idea de que lo profesional va surgiendo –y organizándose– a la par, en retroalimentación y tras el desarrollo de la disciplina o campo de conocimiento y su aplicación. Primero están los estudios, conceptos, obras, enseñanzas, y luego la sistematización, aplicación, organización y exposición pública de todo ello. En el caso de la antropología, su historia muestra cómo al tiempo que se avanzaba en registros y recopilaciones, expediciones científicas, primeros paradigmas teóricos y escuelas, relatos e informes, conceptualizaciones (cultura...), primeras técnicas (genealogía...), sistematización del trabajo de campo, etc., etc., se fue organizando y visualizando una profesión en relación dialéctica con todo ello.

Parte de que lo profesional es un campo ligado estrechamente con la disciplina científica de la antropología y de que ésta, a su vez, es parte de una tradición de actitudes y reflexiones acerca de la diversidad u otredad con trasfondo histórico más amplio que la de la disciplina contemporánea. Baso esa concepción en la idea de Ángel Palerm acerca de que la antropología es, al mismo tiempo, una tradición cultural, una disciplina científica y una profesión. Expone Palerm que, antes de adaptarse la antropología durante el siglo XIX al “modelo normativo” de las ciencias, la reflexión etnológica se expresó en el XVIII como historia y “aun antes, se aceptó la guía de la filosofía y de la teología” (1974, 12) Y así para atrás, en busca de los precursores, hasta Herodoto y su *Historia* con quien Palerm inicia su *Historia de la Etnología*: “la antropología, y en especial la etnología, debe verse, además de cómo una ciencia formal, como una tradición cultural, como una subcultura diacrónica, es decir capaz de perpetuarse (reproducirse) a sí misma)” (*ibid.*).

A partir de esta concepción de Palerm, y manejando los tiempos de distinta duración de Braudel, podemos sintetizar tres ciclos. Como tradición cultural, la reflexión antropológica existe desde que hay elaboraciones más o menos sistemáticas acerca de la diversidad humana, y por ello estamos ante una *larga duración* de, al menos, 2.500 años. Como ciencia social, la antropología arranca a mediados del XIX y estamos ante un *ciclo medio* de apenas siglo y medio. Como una profesión propiamente dicha, así pautada y vista en el imaginario público, si bien con precedentes importantes se ha ido desarrollando plenamente tras la Segunda Guerra Mundial: en ese punto estamos ante un *ciclo corto* de unos cincuenta años.

### **2.3. Academia y más allá de la academia**

En lo que respecta a la dimensión profesional, el caso español va demorado respecto a otras latitudes. Tuvo una primera etapa de cierta profesionalización a partir de 1970, centrada en lo académico, en la docencia y la investigación básica; y está ahora abriendo una nueva etapa en la que la presencia de los antropólogos se expresa también fuera de la academia, cada vez más, y en la que, además de la docencia y la investigación, aparecen con más presencia otras actividades, roles y perfiles.

La vinculación adecuada del mundo de la academia y de fuera de la academia es un punto clave para superar los puntos débiles acumulados (débil identidad profesional, escasa reflexión sobre la profesión de antropólogo, academicismo o estrecha definición del campo profesional) o para consolidar los puntos fuertes (formación y desarrollo de plataformas de profesionalización como las mencionadas; ya se cuenta con un elenco de perfiles y competencias profesionales; emergencia de profesionales autónomos y empresas).

Asimismo una relación enriquecedora entre esos dos ámbitos (en absoluto excluyentes y ambos heterogéneos) también es crucial para aprovechar las nuevas oportunidades que se presentan (enriquecimiento de la disciplina, mayor visibilidad y presencia social y pública, potencial ampliación del mercado de trabajo) y para hacer frente con cierto éxito a los evidentes riesgos y amenazas (oportunismos, falta de rigor, uso del conocimiento para causas de dominación, practicismo).

### **2.4. Conexiones y distinción entre antropología profesional, aplicada y de orientación pública**

Un indicador de que nos encontramos en un momento de cambio estructural respecto a lo profesional en la antropología es la manifestación frecuente de dudas terminológicas, cuando no de plena confusión al respecto. Como profesor, y probablemente algo parecido experimenten otros muchos colegas, percibo las dudas y desorientaciones sobre estos asuntos por parte del alumnado. Cuando debo encargarme en licenciatura de la materia de “Antropología aplicada” o, en el grado, de las asignaturas de “Fundamentos de la antropología de orientación pública” o de “Práctica profesional en antropología”, he tenido que ir abordando una serie de distinciones. Aquí aparece otra tarea que se irá cubriendo, supongo, en los próximos años y sobre la que solo quiero y puedo en este momento esbozar alguna reflexión general, limitándome a las diferencias entre antropología profesional, aplicada y de orientación pública.

Se trata de dimensiones y campos (o subcampos) diferentes. La antropología profesional es el todo, por así decirlo, y abarca el conjunto de actividades de los/las antropólogos/as en cuanto que miembros de una comunidad definida a partir del cultivo de una ciencia y/o humanidad, actividades ligadas primordialmente a la formación y la investigación, que están sujetas a determinadas normativas y códigos éticos, estando quienes desempeñan ese oficio involucrados en determinadas organizaciones del colectivo.

De forma diferente, la antropología aplicada está en otra dimensión y es algo, aunque amplio, más focalizado. La antropología aplicada ha sido considerada mayoritariamente en la historia de la antropología como rama o subdisciplina de la antropología. Sin pretender dar definición alguna, estoy refiriéndome aquí la antropología aplicada como ese conjunto de actividades de transferencia del conocimiento, de métodos instrumentales ligado a la investigación, de experiencias práctica en iniciativas de cambio inducido, que a lo largo de la historia de la antropología se ha ido llamando de antropología *práctica*, *de intervención*, *participativa*, *militante*, *de apoyo*, *de acción*, etc., y que hoy día algunos conectan

con, y otros diferencian de, la antropología *comprometida* o *implicada*. No pretendo aquí abordar los complejos y recurrentes debates sobre el estatuto de lo aplicado (véase, por ejemplo, Uribe, 1999), sino solo indicar que no hay que confundirla sin más con lo profesional: buena parte del ejercicio de la profesión no tiene componente aplicado, al tiempo que, al menos en mi trayectoria y experiencia, la participación en proyectos aplicados abre relevantes oportunidades profesionales así como de información y teorización.

En cuanto a lo que se viene denominando, mucho más recientemente, antropología de orientación pública (o de interés público; o presencia pública de la antropología) tampoco debe confundirse ni equiparar en modo alguno a “antropología profesional”, si bien sus conexiones son bastante evidentes. En el caso de la antropología de orientación pública, y a diferencia de la antropología aplicada, no estamos ante una sección, rama o subdisciplina, sino ante una voluntad y motivación de tener presencia como antropólogos en los debates, programas e instituciones públicas. Y ello conlleva implicaciones significativas en cuanto a las temáticas a abordar, las audiencias no académicas y más amplias a las que dirigirse, la necesaria variedad de formatos en los que expresar la contribución antropológica, el lenguaje a utilizar. En síntesis, no toda actividad profesional antropológica tiene orientación pública, al tiempo que la presencia, motivación y formato público de la práctica antropológica ha aportado mayor visibilidad a la profesión.

Vienen publicándose obras dedicadas específicamente a la materia, y entre ellas me permito resaltar el volumen monográfico de Eriksen (2006) *Engaging Anthropology. The case for a public presence*, donde pasa revista al bagaje de presencia y ausencia pública en la historia de la disciplina, abordando las grandes carencias y sus causas. La materia se ha ido trasladando a España de variadas formas; desde grupos de investigación donde se practica junto a la básica la *investigación orientada* o la *antropología participativa* (como el GRAFO de la Universidad Autónoma de Barcelona, véase Sanromán, 2006), al posgrado de Antropología de Orientación Pública de la Universidad Autónoma de Madrid. A esta temática se le dedicó por lo demás uno de los simposios del anterior Congreso de Antropología de San Sebastián, cuyas actas fueron publicadas por Jabardo, Monreal y Palenzuela (2008), coordinadores del mismo.

132

### **3. EL DESEMPEÑO DE LA PROFESIÓN: DESCRIBIENDO EL ESCENARIO**

Una vez planteada la necesidad de ir debatiendo de qué campo hablamos cuando hablamos de profesión y que distinciones hacemos en ello, quisiera entrar más de lleno en el escenario del quehacer profesional. En general, es aún escasa la bibliografía sobre profesionalismo en antropología. Identifico a continuación algunos de los temas que, habiendo sido tratados aquí y allá, parece que van a requerir bastante más exploración, debate y creación de consenso de lo que hasta ahora se le ha dedicado. Los escenarios profesionales de los antropólogos, tomado el campo en su conjunto, van a requerir reflexiones, respuestas y habilidades en asuntos de valores y ética, de asunción de roles, de estilo de trabajo, de estructuras y formas de comunicación, de públicos y audiencias más amplias, de variedad de formatos de expresión. Paso a considerarlos brevemente.

#### **3.1. Valores, motivaciones y ética**

Toda actividad humana está permeada desde los valores, desde los sistemas axiológicos; y la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades no quedan al margen de ello. La propia concepción de lo científico y lo humanístico, la selección de las temáticas, el planteamiento de los problemas, el diseño y realización del proceso de investigación y,

cuanto más, los procesos de análisis e interpretación, están imbuidos e influenciados tanto por las ideologías y visiones del mundo presentes en la sociedad (donde esas actividades intelectuales y heurísticas se desarrollan), como por la ideología y sistema de valores del filósofo, científico social, etc.

Centrándonos en las actividades de la práctica profesional antropológica, parece sensato partir de que todas ellas –empezando por la docencia para la formación de antropólogos y la investigación social con enfoque antropológico– están imbuidas, de una u otra manera y grado, de valoraciones acerca de la sociedad y sus desigualdades, conflictos, estructuras de poder, sistemas de segmentación y estratificación, modos de cohesión y exclusión, etc. La incidencia de las ideologías colectivas y de la subjetividad y posicionamientos del investigador es algo abordado en la investigación básica y sobre lo que hay planteadas alternativas y recursos (objetivación, triangulación, narrativa del proceso de trabajo, reflexividad, crítica científica, ética en el trabajo de campo y en la publicación, etc.).

Sin embargo, no se ha hecho un esfuerzo paralelo y desarrollo parecido para aquellos campos de la práctica profesional donde precisamente los valores están estructuralmente presentes. Quiero decir con ello que cuando, además de describir, analizar e interpretar –todas ellas funciones intelectuales de construcción de la realidad a partir no solo de informaciones sino también de valoraciones– los antropólogos cruzamos la frontera y procedemos a contribuir a la transformación social y a formular teoría crítica y evaluar, sugerir, recomendar, proponer, etc., entonces entramos más directamente en el reino del valor. Es más, como plantea Sanromán (2006) a las exigencias de responsabilidad del etnógrafo e investigador (con los informantes, en la publicación, etc.) viene a sumarse un plus ético de responsabilidad cuando se trata de antropología práctica, aplicada o implicada.

Esta constatación, que he ido experimentando en la práctica profesional de asesorías y en proyectos aplicados y de intervención en los que he participado, me ha hecho consciente de la necesidad de explicitación de los valores con los que se actúa. Si la honestidad científica impele a ser claro en cuanto a los fundamentos empíricos en los que uno se basa para afirmar esto o aquello y en cuanto los procedimientos seguidos en el conjunto del proceso de investigación, en el campo profesional de la aplicación o el debate público la honestidad científica exige aun más: explicitar desde cuáles motivaciones y valoraciones se está trabajando y sugiriendo mejoras.

### **3.2. Roles, perfiles profesionales y estilos de trabajo**

Hasta ahora los roles profesionales predominantes de los antropólogos son los de profesor/a, y/o investigador/a y poco más. Ciertamente hay otros –por ejemplo, conservadores/as de museos etnográficos, etnológicos o antropológicos– pero han sido más excepcionales y minoritarios. Quizás en adelante haya una continuidad a este respecto, con esos dos roles como centrales, lo cual sería lógico dado el carácter de la antropología como campo de conocimiento, disciplina o parte de las humanidades. Se considere la antropología de una u otra de esas formas, o de todas ellas, lo cierto es que la docencia o formación y la investigación aparecen como perfiles primordiales y centrales.

Ahora bien, con el desarrollo de la profesión se han ido abriendo otros muchos perfiles. Ha habido una considerable ampliación en la práctica. En su manual de antropología aplicada Willigen (1985) enumeró una larga serie de roles para el caso de los Estados Unidos de mediados de la década de los ochenta: investigador de políticas, evaluador, asesor de impactos, asesor de necesidades, planificador, investigador analista, defensor,

capacitador, intermediario cultural, testigo experto, especialista en participación pública, gestor, agente de cambio, terapeuta (1986, 3-6).

En España, como indicábamos al principio, se ha dado un paso clave con la elaboración del Estudio Preliminar para el Título de Grado en Antropología Social y Cultural en febrero de 2005. El capítulo IV está dedicado a los perfiles profesionales, distinguiéndose seis grandes bloques o perfiles básicos: 1) “Relaciones interculturales y diversidad cultural”; 2) “Patrimonio etnológico”; 3) “Desarrollo territorial y cooperación internacional”; 4) “Promoción y gestión cultural”; 5) “Docencia e investigación básica” y 6) “Investigación aplicada, asesoramiento e intervención en el ámbito de los servicios personales, sociales y sanitarios” (pp. 85-106). En cada uno de estos grandes bloques se define su ámbito, sus actividades profesionales, los posibles organismos y empresas contratantes y la formación requerida; y en cada uno de ellos se identifican perfiles concretos y subperfiles.

A título de ejemplo, repasando mi dedicación a la antropología profesional, veo que, además del rol de profesor universitario y de etnógrafo e investigador, he adoptado con frecuencia el rol de consultor o asesor en proyectos de inmigración y de interculturalidad (dediqué a ello una ponencia en el Congreso de Antropología celebrado en Santiago de Compostela; Giménez, 1986). De forma más específica, he desempeñado los roles de investigador aplicado, de elaborador y evaluador de políticas públicas, de capacitador, y actualmente de director científico de un proyecto de intervención comunitaria intercultural en 17 barrios o territorios locales de España.

Una cuestión que he experimentado en la práctica profesional es la relevancia para la calidad de dicha práctica de todo lo concerniente con la adopción de determinado rol: no es cuestión baladí si el papel desempeñado es o no explícito, quién lo estipula, cuáles son sus funciones y límites, qué lugar se ocupa en el entramado de actores u “organigrama”, cómo entienden ese rol los actores de la experiencia, etc. Y adquiere particular significación mantener, a lo largo de la experiencia profesional, coherencia con el rol que se ocupe. Diremos como cierre de este punto que hay considerable trabajo por delante en cuanto a la identificación y caracterización de los roles y perfiles profesionales que se desempeñan de hecho los antropólogos, así como en cuanto al análisis y sistematización de las dificultades, oportunidades y resultados de esos desempeños profesionales.

### **3.3. Retos en la comunicación**

El tablado profesional, una vez ampliado y sobre todo cuando va más allá de la academia, genera toda una serie de retos en la comunicación entre el/la antropólogo/a y los actores sociales. Mientras los escenarios profesionales de la antropología han sido el aula o el trabajo de campo la comunicación se establece con pocos actores: alumnos e informantes. En el primer caso, la casuística pasa por una cuestión pedagógica de claridad y densidad en las exposiciones. En el segundo caso, es parte de la observación participante el acceso a los sujetos estudiados y el establecimiento con ellos de relaciones adecuadas. Para ello, es substancial todo lo relativo al aprendizaje de las lenguas nativas, elaboración de vocabularios, comprensión y manejo de la jerga, correcta formulación de las preguntas, resolución de malentendidos; sobre todo ello hay abundante reflexión en los manuales y artículos de metodología y experiencias de campo.

Junto a alumnos e informantes, la práctica profesional pone en relación también con colegas y, menos frecuentemente, con responsables institucionales y públicos. Pero ahora, en el despliegue que viene dándose desde hace algunos años, y desde luego en las nuevas tendencias y circunstancias, se amplía sobremanera el abanico de actores. Por un lado, en

lo que respecta a la comunicación con otros profesionales; y ya no solo por la necesidad de proyectos y planteamientos multidisciplinarios sino porque, en múltiples iniciativas, el antropólogo se comunica con trabajadores sociales, profesionales de la salud, etc. Una particularidad de esta relación entre profesionales viene dada por el hecho frecuente de que ese otro profesional es licenciado/a en antropología, estableciéndose una relación sui géneris que merece ser estudiada con detenimiento, desde varios ángulos y desde luego desde el comunicacional: la relación entre profesionales de la antropología y profesionales que ha estudiado y quieren aplicar la antropología.

Por otro lado, está la comunicación creciente con todo un amplio elenco de actores institucionales y sociales. A medida que se desarrollan los perfiles profesionales mencionados, las experiencias de trabajo aplicado, las iniciativas de antropología de orientación pública y, en suma, a medida que se visibiliza más la antropología y gana en presencia pública-el/la antropólogo/a va estableciendo comunicación como tal con políticos, responsables institucionales, líderes sociales, periodistas, y ahí surgen retos importantes de cómo transmitir con rigor contenidos que no son simples. El avance en este punto pasa por observar, sistematizar y analizar estos nuevos espacios, estructuras y formatos de la comunicación. En mi experiencia profesional, por ejemplo, vengo practicando la *doble traducción*, procedimiento al que me referiré más abajo al tratar de la necesidad de nuevas técnicas de trabajo práctico o aplicado.

### **3.4. Asuntos de audiencia, escritura y otros formatos**

La cuestión anterior de la comunicación conecta con otro tema de práctica profesional: para quién se escribe o habla. Cuando el antropólogo habla con colegas o alumnos, su lenguaje se nutre por lo general de conceptos, ideas, proposiciones, debates, etc, del propio mundo, “de la casa”. Cuando, por el contrario, su audiencia es más amplia y se dirige a miles o centenares de miles de personas, las cosas cambian y necesita exponer las ideas con otros desarrollos, comparaciones, ejemplos y casos.

Cuando la/el antropóloga/o escribe su tesis, o su ensayo, o para publicar en un revista del sector su estilo, vocabulario, citas, están pautados de forma dispar a cuando lo hace para audiencias no académicas y considerablemente más amplias. Recomiendo en este punto la lectura del capítulo que Eriksen (2006) dedica en su libro a la *escritura centrada en el otro* o *altercentric writing*. He encontrado útil a este respecto la observación de este autor de que, con frecuencia, los antropólogos al abordar temáticas que son indudablemente complejas no dan el paso de hacer de lo complejo algo más sencillo, entendible; como afirma Eriksen, la complejidad es un punto de partida pero no tiene por qué ser el de llegada. Añadiré que, en ocasiones, algunos científicos sociales y antropólogos no solo no ven necesario ese esfuerzo sino que su análisis les conduce a algo más complejo, por no hablar de quienes presentan resultados incomprensibles cuando no intencionadamente crípticos u oscuros.

## **4. CON QUÉ CONTAMOS: ENRAIZANDO LA PRÁCTICA PROFESIONAL EN LA TEORÍA Y EL MÉTODO**

En los apartados anteriores se han indicado asuntos que tienen que ver, respectivamente, con la definición del campo y con el desempeño profesional. Ahora quisiera ir al corazón de la problemática profesional o, más precisamente, al meollo donde puede radicar, según mi hipótesis de trabajo, buena parte del rigor y la calidad del desarrollo futuro de la práctica profesional en antropología. La idea central que quiero sugerir en este apartado es que

la profesión no debe desligarse bajo ningún concepto de la teoría y el método, que toda práctica antropológica profesional –cualquiera que sea su contexto, función o rol– debe partir de nuestro acervo en teoría y método.

Ampliando algo la perspectiva, lo que trato de sugerir es que sea cual sea el ámbito de trabajo, o la naturaleza de los actores institucionales y sociales con los que interacciona el antropólogo, o el rol profesional que se desempeña, etc., la clave está en tener una visión compartida –que no uniforme y menos única– sobre aquello con lo que contamos y debemos contar. En mi opinión, contamos con cinco elementos, que son recursos, capitales o tesoros a los que sacar buen provecho: a) la actitud de interés indagador, respeto activo y comprensión hacia la diversidad humana; b) el conocimiento etnográfico y antropológico ya acumulado; c) la capacidad de teorización y generación de nuevo conocimiento; d) una metodología potente e influyente en el campo de las ciencias sociales, y e) un rico repertorio de técnicas. Procedo a sopesar la necesidad de continuidad y cambio en cada uno de estas dimensiones.

#### **4.1. Actitudes de respeto y empatía**

Antes de entrar en asuntos de teoría y método con relación a lo profesional quería retomar la concepción de la antropología como tradición cultural para afirmar lo importante de contribuir siempre, sea cual sea el ámbito de práctica profesional que consideremos, desde la curiosidad y fascinación por las similitudes y diferencias socioculturales, desde la mirada relativista bien entendida, desde el respeto por las formas de ser, hacer, sentir y pensar.

En la tradición de la antropología está sólidamente asentada la actitud no solo de respeto ante la diversidad sino de lo que hoy se adjetiva ya como *respeto activo*, categoría que se viene utilizando en las reflexiones sobre las acepciones de la tolerancia, en las propuestas de convivencia ciudadana intercultural o en las propuestas de modelos inclusivos de gestión de la diversidad. Un respeto no solo de observación y comprensión sino de compromiso con la libertad cultural (Amartya Sen) o de defensa del derecho a la diferencia (Taylor, Kimlicka). En esa actitud de respeto activo y la consiguiente de empatía, tiene la antropología un acervo valioso a la hora de ejercer roles profesionales tan variados como los enumerados más arriba.

Ahora bien, es preciso tener bien presente que en la larga historia de la reflexión etnológica también ha habido actitudes negativas hacia el otro por parte de quienes hacían esas reflexiones. Ello llevó a Palerm a distinguir dos grandes líneas en esa tradición: la que denominó “platónica” o de respeto y emancipación, y la que denominó “cesarista” en la cual el conocimiento del otro tiene por finalidad su dominio y explotación. Traducido a nuestros tiempos y a la nueva etapa que vivimos en antropología, la idea que quiero expresar es que el desarrollo de la profesión con rigor, calidad y honestidad, exige también la denuncia de esas actitudes de reflexión sobre el otro pero apoyando con ello prácticas de exclusión o subordinación.

#### **4.2. Del conocimiento antropológico al diálogo de saberes**

El/la antropólogo/a profesional, o el profesional que actúa desde el enfoque antropológico, actúa como tal en función bien de disponer de un determinado y peculiar conocimiento, bien de ser conscientes de que existe y sabe cómo acceder a él. Es esto lo que legitima su papel en su práctica profesional como docente, investigador, asesor, testigo experto, capacitador, mediador, evaluador, etc. De aquí se deduce que la bondad, rigor y calidad



de su práctica profesional está en función de sus conocimientos, de su competencia para usarlo y para acceder a él según las necesidades de las situaciones profesionales, siempre concretas y tan diversas. Por otra parte, también influye en la práctica profesional de qué maneras ese conocimiento general y antropológico es transferido, comunicado, a los actores con quienes se trabaja –no antropólogos– y como éstos lo utilizan. Todo ello debería llevar a que los antropólogos profundizáramos más de lo que lo hemos hecho sobre los asuntos de generación y uso del conocimiento.

Yendo a una cuestión que considero crucial en la práctica profesional: ¿qué otros conocimientos están presentes en la situación, proceso y contexto donde se trabaja como profesional y qué actitud se adopta ante ellos? En la propia formulación del interrogante está implícito que hay otros conocimientos, que cuando –por ejemplo– estamos trabajando con profesores, padres o alumnos sobre diversidad en la escuela, resulta que junto al bagaje de las antropologías de la etnicidad, la educación o las organizaciones está presente el conocimiento técnico o experiencia de unos u otros actores. Aparecen aquí en escena lo relativo al *conocimiento local* y a la cuestión de las ignorancias de unos y de otros (incluido claro está el/la antropólogo/a).

Aquí son relevantes para la labor de la antropología profesional algunos trabajos realizados desde la filosofía y epistemología, la historia de las ideas y la sociología del conocimiento. Encuentro especialmente relevante y útil a estos efectos las indagaciones del filósofo e historiador de la ciencia Stephen Toulmin, especialmente el texto escrito junto Bjorn Gustavsen (*Beyond Theory*, 1996). Asimismo las obras del sociólogo y planificador danés Bent Flyvbjerg, especialmente su análisis acerca de los fallos de la investigación social en su contribución pública. Desde esa línea de trabajos de Toulmin, Gustavsen y Flyvbjerg se han actualizado y desarrollado algunos aspectos de la teoría del conocimiento de Aristóteles, especialmente sus reflexiones sobre los distintos saberes: su distinción entre *theoría*, *techné* y *phronesis*.

En el campo de la antropología, Davyd Greenwood, quien viene trabajando desde hace años en investigación acción participativa (IAP), ha mostrado el valor actual y la utilidad de los trabajos de esos autores y de la tipología de Aristóteles. En un ensayo sobre antropología aplicada, dedicado a superar un amplio conjunto de dicotomías empobrecedoras (empezando con la de teórico/aplicado y siguiendo con las de ciencia pura/comprometida, observador/involucrado, antropólogo real/nativo e informante/co-sujeto) Greenwood (2002) propone ir más allá de los binomios reduccionistas de puro/aplicado y teórico/práctico a partir de la trilogía de Aristóteles.

En mi vida profesional como antropólogo he podido comprobar la potencialidad que tiene el plantear la antropología profesional más allá de la academia, la antropología aplicada e implicada y la antropología de orientación pública, desde una posición de diálogo de saberes. Pondré un ejemplo. Al trabajar como asesor y evaluador en el campo de las políticas públicas de inmigración y gestión de la diversidad, participando en formulación de planes de inmigración, convivencia o ciudadanía, y ya fuera con equipos de la administración central, autonómica o local, he participado en numerosas reuniones de trabajo con presencia dispar de políticos, responsables institucionales, técnicos, representantes de organizaciones no gubernamentales, líderes sociales y activistas locales, en las cuales he aprendido de otros conocimientos y he tratado de incorporarlos a los documentos y propuestas. Estoy convencido de que mi actitud de aprender de otros conocimientos y saberes no solo me ha permitido saber más y teorizar sino establecer buenas relaciones y hacer mejor mi aportación.

La práctica profesional del diálogo de saberes exige ante todo plantear la relación no entre quien sabe y quienes no saben sino entre gentes que saben diferentes cosas de diferentes formas. Implica también no limitarse a reflexionar sobre lo que los demás saben o ignoran— algo que sin duda hay que hacer, pero que es insuficiente —sino entrar en una suma operativa e integradora de conocimientos. A todo esto, me temo, estamos poco acostumbrados los/las antropólogos/as. Exige asimismo practicar la escucha atenta del otro, establecer cauces de comunicación adecuados y saber traducir las complejidades del conocimiento teórico y abstracto.

### 4.3. Repensar las relaciones entre teoría y práctica

Con mucha frecuencia (si no casi siempre) la práctica profesional del antropólogo se lleva a cabo en contextos eminentemente prácticos, esto es, en situaciones en las que hay determinadas problemáticas que afectan a los sujetos, donde están presentes demandas, necesidades y carencias, así como actores con sus intereses, alianzas y conflictos. ¿Cómo estar ahí? ¿Cómo estar *como antropólogo*, ya sea de forma explícita o implícita? ¿Cómo estar presente con roles profesionales que no sean solo el de aquel-que-reflexiona-sobre-lo-que-está-ocurriendo, siempre necesario pero insuficiente en el amplio campo profesional?

Parto en este punto de la noción de *experiencia profesional* y, en su caso, de las nociones de *experiencia de trabajo aplicado* o de *experiencia pública*. En ellas aparece un dilema crítico. Si en esas experiencias el/la antropólogo/a pretende estar sólo como teórico e investigador, algo perfectamente válido y legítimo, lo cierto es que no va a poder aportar y transferir plenamente sus variadas potencialidades; si, por el contrario se olvida de, o abandona, su conexión con la teoría y la reflexión científica, lo cual es ni más ni menos que su identidad y carta de naturaleza, entonces corre el doble riesgo de difuminar su rol y de perderse en el fragor del mundo tenso y profundamente ideologizado de la práctica. Lo que sostengo es que la salida de ese delicado dilema pasa por establecer una adecuada relación entre teoría y práctica, dos componentes ineludibles, u omnipresentes por definición, en dichas experiencias profesionales, prácticas, aplicadas o públicas. Dicho de otro modo, es crucial para el desempeño profesional partir de una posición fundamentada sobre la naturaleza de esa relación (la que existe de hecho) y sobre cómo queremos establecerla (lo que debiera ser esa relación). No digo partir de ésta o aquella concepción pues hay varias y también aquí la diversidad y el pluralismo deben reinar, sino que es preciso que se parta de alguna concepción. Por mi parte, señalaré de cual parto y encuentro especialmente útil y orientadora.

Ir descubriendo eso en mi vida profesional, con una experiencia tras otra, y al tiempo que hacía antropología comprometida, implicada y pública, que enseñaba sobre ello en los cursos de la carrera y en talleres extra-universitarios, me ha ido llevando a indagar las concepciones sobre la correspondencia entre pensamiento y acción en la historia de la filosofía y de las ciencias sociales por un lado y, ligado a ello, en la historia del desarrollo de la teoría antropológica.

Por lo que hace a la historia general de las ideas, el itinerario al que me refiero comienza en Aristóteles y su tipología de saberes. Siguiendo a los autores mencionados, Greenwood (2002) ha sintetizado algunos rasgos de cada uno de esos saberes. La *theoria* persigue la verdad abstracta. Sus fuentes son la especulación, el análisis, la lógica y la experiencia. Los tipos de complejidad con los que trata son las definiciones, conexiones, modelos, etc. De forma diferenciada, la *techné* lleva dentro de sí la orientación a la acción; es un

saber socialmente productivo e implica el análisis de lo que hay que hacer para aumentar el bienestar o la felicidad. Finalmente, la *phronesis* es una idea compleja más difícil de traducir al mundo contemporáneo: “Aristóteles la definió como el razonamiento internamente consistente que trata de todas las particularidades de cualquier situación” (Greenwood, 2002: 15).

Figura clave en las concepciones del valor teórico de la práctica es Giambattista Vico y su teoría del *verum factum*, desarrollada en su *Scienza Nuova* o *Principi di Scienza Nuova, d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), donde afirma que “los hombres que no saben la *verdad* de las cosas procuran atenerse a lo cierto.” Puesto que, al no poder satisfacer el intelecto con la *ciencia*, al menos la voluntad descansa sobre la *conciencia*” (edición de 1985: 105; énfasis añadido). “La filosofía contempla la razón, de donde procede la *ciencia de lo verdadero*; la filología estudia la autoridad del albedrío humano, de donde procede la *conciencia de lo cierto*” (*idem*; énfasis añadido). Vico plantea, pues, dos antinomias. La primera es la que diferencia lo verdadero de lo cierto, proponiendo verdad y certidumbre como dos posibilidades con respecto a la realidad; la segunda es la que diferencia *ciencia* y *conciencia*, siendo ambas formas de pensamiento que residen en la mente humana; la primera solo está presente en filósofos y científicos, la segunda en todos los seres humanos.

El viaje sigue con Kant y sus críticas de la razón, pero sobre todo el Kant del opúsculo de 1793 *En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”*. Este breve pero fecundo ensayo comienza así: “Se denomina teoría... a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y, por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones *que concurren necesariamente en su aplicación*. Por el contrario, no se llama práctica a cualquier manipulación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad” (énfasis añadido). Puede verse cómo, ya desde estas definiciones previas, Kant relaciona y hace depender la una de la otra y en su misma naturaleza.

Tras Kant, otro hito especialmente significativo del sendero es Marx, con su filosofía de la praxis y sus intentos de unir ciencia y política, con sus éxitos y fracasos, y sobre todo el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y no solo la más conocida o tesis XI. Ya en la tesis 2 plantea Marx: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico” (edición de 1978: 7-8, cursiva en el texto). La tesis 8 afirma “La vida es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica” (1978: 9, cursiva en el texto). Y finalmente la tesis XI, la más citada: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (1978: 10, cursiva en el texto).

Hay otros muchos pensadores que sostienen la vía de la acción como acceso a la verdad. Así, por ejemplo, Ralph Emerson en *The American Scholar* afirmó: “La acción está subordinada a lo intelectual pero es esencial. Sin ella no se es humano aún. Sin ella, el pensamiento no puede llegar a la verdad. El preámbulo del pensamiento, la transición mediante la cual pasa de lo inconsciente a lo consciente, es la acción”. Ahora bien, encuentro

particularmente relevante las aportaciones del pragmatista Dewey quien en su *Experience and Education* de 1938 propició la “acción inteligentemente llevada” y el “aprender haciendo”. En su *Experience and Nature de 1925* formuló que el ser y el tener preceden al conocimiento y lo condicionan. Dewey abordó a fondo la naturaleza de la experiencia y su función en la generación de pensamiento. No entiende la experiencia como la fuente primaria del proceso de conocimiento, desde la percepción y los sentidos, tal y como se entendió por Locke o Hume, sino contemplando al objeto de esa experiencia (el sujeto humano) en su entorno.

“La experiencia de que habla el empirismo es, ciertamente, el mundo entero del hombre; pero un mundo simplificado y depurado de todos los elementos de desorden, de turbación y de error... La experiencia de que habla Dewey es, en cambio, la experiencia primitiva, indiscriminada y tosca, que incluye dentro de sí las cualidades y factores de turbación, de riesgo, de perversidad y de error que afectan inevitablemente a la vida humana” (Abbagnano, 1988: 122). La experiencia humana es considerada en toda su complejidad, con todos sus componentes, y entre ellos lo correspondiente a la ciencia y a la moral. Como afirma Savater “la validez del conocimiento no se refrenda (en Dewey) simplemente con la verdad abstracta sino con la práctica humana, con lo que, para salir adelante, necesitamos romper... nuestra incertidumbre, para saber a qué atenernos” (2008: 208). ...Y el viaje de indagación de teoría de la práctica debe continuar, al menos con Gramsci sus *Quaderni di Carcere* y con pensadores claves de nuestro tiempo como Foucault (2006 y 2008) y Bourdieu (1997, 2002) (2003).

Por lo que hace a los debates en la historia de la antropología sobre pensamiento y acción me remitiré a dos síntesis que encuentro especialmente lúcidas y fecundas. La primera es la de Sherry Ortner (1980) en plena época de convulsión y transformación de la antropología. La segunda síntesis es la formulada establecida por Baba (1999) como ponencia central en el simposio de la *American Anthropological Association* dedicado a intentar superar la fractura entre antropología pura y aplicada. Tras definir lo que denomina “teorías de la practica” las agrupa en cuatro tipos: la *lineal*, la de *retroalimentación*, la de *políticas públicas* y la de la *praxis*.



No es aquí el lugar para abordar como se merece esas cadena de pensamientos pero si de expresar a partir de esos pensadores alguna reflexión sobre los dos puntos antes planteados. Respecto al primero, la necesidad y conveniencia para el desempeño profesional de partir de una posición fundamentada sobre la naturaleza de la relación de facto entre teoría y práctica-parto de que la concepción hegemónica en la historia de las ciencias sociales, y de la antropología en particular, es sencillamente la que afirma que “la teoría se aplica a la práctica”. Ahora bien, esta afirmación es totalmente insuficiente por unilineal. La relación *de hecho* entre teoría y practica, en la historia social y de las ideas, es bastante más compleja y requiere añadir al proceso de aplicación o concreción de la teoría y el conocimiento, al menos, dos elementos más.

Por un lado, todo lo concerniente a los procesos de generación del conocimiento y las teorías, y más concretamente, el surgimiento y desarrollo de postulados y teorizaciones en contextos prácticos y como respuestas a problemas prácticos. Una implicación clave de ello es que la primacía en el proceso no tiene porque estar en la teoría sino en la práctica. Es más, otorgar la primeridad a la teoría es una posición de narcisismo y elitismo del científico cuando no una estrategia de dominación. Por otro lado, la concepción simple “de la teoría a la práctica” tampoco incorpora que, tras el proceso de trasferencia del conocimiento o de aplicación de la teoría, el proceso no acaba sino que ese proceso y la propia práctica surgida de él son fuente de nueva teorización. Así pues ha habido, hay y habrá, de hecho, una relación más compleja entre teoría y práctica.

Respecto a lo segundo –la necesidad o conveniencia para el científico social en general, y el antropólogo en particular– de adoptar alguna posición fundamentada sobre cómo quiere establecer esa relación en su trabajo profesional, cómo debiera ser esa relación; me sumo a las posturas inspiradas en Marx que lo plantean como articulación dialéctica, esto es como praxis, entendiendo aquí la praxis antropológica como la unión dinámica de teo-

ría y práctica y, más exactamente, como práctica fundamentada teóricamente, en la línea de lo planteado por Dewey como “acción inteligentemente llevada”. Por una articulación dialéctica, ética y con orientación pública entre teoría y práctica.

Por una articulación fundamentada, dialéctica, implicada, ética y con orientación pública

ARTICULAR TEORÍA Y PRÁCTICA  
EN UNA PRAXIS ANTROPOLÓGICA

- FUNDAMENTADA CIENTIFICAMENTE
- GENERADA DIALÉCTICAMENTE
- IMPLICADA SOCIAL Y POLÍTICAMENTE
  - EXPLICITADA ÉTICAMENTE
  - ORIENTADA PÚBLICAMENTE

**Fuente: elaboración propia**

**142**

#### **4.4. Clasicismo e innovación en la metodología**

Además de con conocimientos generales y concretos, empíricos y abstractos, y además de con una mirada teórica específica (de sociedad y cultura, unidad y diversidad; evolución, continuidad y cambio; transculturalidad y comparación; clase, etnia y género, etc.), el/la antropólogo/a cuenta en su vida profesional, académica o no, con su método, con un acervo metodológico original, variado y de eficacia demostrada. Su potencial y fuerza como profesional radica, en efecto, en el manejo riguroso y de calidad de la observación participante, de la etnografía, del trabajo de campo.

Ahora bien, también en esta dimensión es preciso ir más allá de lo habitual, si se quiere ampliar el campo de la profesión, transferir conocimientos a la sociedad, contribuir al diseño, ejecución y evaluación de iniciativas y proyectos prácticos, si se quiere tener más y sobre todo adecuada presencia pública. Y ocurre así porque, salvo en las experiencias de investigación básica, trabajo de campo, elaboración o práctica teórica, la observación participante –en sus fundamentos de larga duración y en sus modalidades más habituales– siendo totalmente necesaria es marcadamente insuficiente.

Cuando el antropólogo participa como asesor, testigo experto, mediador, defensor, evaluador, etc., su relación con la experiencia no es sólo de investigador que observa sistemáticamente y su participación no se lleva a cabo sólo o principalmente para facilitar la observación directa y de primera mano, sino que está involucrado en un proceso de intervención, o acción transformadora, entonces es preciso desarrollar, adecuar, innovar, el acervo metodológico.

Y, de facto, así se ha venido haciendo desde que hay antropología, adoptando vías y for-

mas hacer que desbordan la observación participante clásica o fundacional. Se trata de procedimientos que en distintos momentos y contextos se han ido concibiendo desde la práctica antropológica o bien adoptándolo desde otros ámbitos profesionales dentro del campo amplio que he denominado más arriba antropología *aplicada*. Sin entrar aquí, de nuevo, en las necesarias distinciones, matices y debates, lo que quiero traer a colación es la existencia de un rico bagaje colectivo de metodologías de trabajo práctico o aplicado y que englobaré como *metodologías de intervención*.

ALGUNAS METODOLOGÍAS DE TRABAJO APLICADO  
Y MODALIDADES DE INTERVENCIÓN  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

- La taxonomía de Spradley y McCurdy (1975)
  - La clasificación de Grillo (1985)
  - La tipología de Willingen (1986)
- Antropología social de apoyo (Colombres, 1985)
  - Antropología participativa en Sanromán
  - El modelo CARE (Zozaitys, 2000)
- Modelo multifactorial para mediación e intervención en contextos multiculturales (Giménez, 2002 )
- Tipología de modos de sociabilidad (Giménez, 2005)

**Fuente: elaboración propia**

Sol Tax impulsó un proyecto de antropología de acción entre los indios Fox. Spradley y McCurdy, en su manual *Anthropology: The Cultural Perspective*, de 1975, formularon una taxonomía de usos de la antropología aplicada en cuatro categorías: además de la antropología acción ya mencionada incorporaban las antropologías de ajuste, para la administración y de defensa. Por su parte, Willingen (1986) distinguió cinco esquemas de intervención: además de la antropología acción y la de defensa, incluía la antropología de investigación y desarrollo; el desarrollo comunitario y la intermediación cultural. Colombres (1986) en su *La hora del bárbaro* propuso una antropología social de apoyo. Sanromán ha mostrado igualmente su preferencia por la antropología participativa. Kozaytis (1999) ha descrito un modelo de investigación e implicación para el asesoramiento cultural, CARE en sus siglas en inglés: *cultural assessment research and engagement*. No es una lista completa, sino botones de muestra de un terreno que indagar, aplicar y desarrollar.

Por mi parte, he sugerido a partir de fundamentos antropológicos y de otros campos, dos metodologías: a) una “metodología multifactorial” para la intervención en contextos multiculturales y específicamente para mediación intercultural (Giménez, 2002) basada en las categorías de Persona, Situación y Cultura y, a partir de ello, la distinción e interrelación de factores idiosincrásicos, situacionales y culturales y b) un marco conceptual y metodológico para la promoción de convivencia ciudadana intercultural (2005, 2008), a partir de la tipología de modos de sociabilidad expresada como Convivencia/Coexistencia/Hostilidad.

Tenemos por delante todo un campo de exploración a nivel metodológico, analizando por ejemplo qué conexiones hay o debe haber entre la etnografía, el trabajo de campo y la observación participante y estas metodologías de trabajo aplicado y práctico. Donde considero que se centra el núcleo de la cuestión metodológica primordial a indagar en la noción y realidad de la participación, puesto que en buena parte de la antropología profesional el/la antropólogo/a es ante todo alguien que participa en un proceso, en un debate, en una transformación. Hasta tal punto es así que, a veces, habría ya que hablar de *participación observante* (u observadora). Desde luego, en la experiencia profesional que he ido teniendo he comprobado la potencialidad en combinar observación participante y participación observadora. La cuestión radica en cómo hacerlo sin abandonar en ningún caso nuestra identidad metodológica clásica y de enorme potencialidad y en cómo no confundir ni adulterar las cosas.

#### **4.5. Hacia un repertorio de técnicas de trabajo aplicado**

Pasemos al plano técnico. Junto con las actitudes de respeto y empatía, los conocimientos, la teorización y el repertorio de métodos de investigación y de intervención, un quinto bagaje de enorme valor para el antropólogo profesional es el repertorio de instrumentos ya sean estos de producción de información (observación, documentos, entrevista en profundidad, historias de vida, estudios de caso, genealogías, censos, etc.), de registro (bloc de notas, diarios, fichas temáticas, etc.) de clasificación (como los *Files*, Guía de Murdock o Guía de Clasificación de los Datos Culturales) o de análisis (análisis del discurso, programas de categorización, etc.).

Sin embargo, y al igual que planteábamos en los métodos, existe la necesidad de aplicarlo en lo que se engloba como *técnicas de trabajo aplicado*. A lo largo de los años de participación en proyectos de antropología aplicada y de docencia en esa materia he ido, poco a poco, con tanteos y avances, con dudas y nuevos ensayos, sistematizando un conjunto de recursos e instrumentos que compruebo su validez en la práctica. Siguiendo el ciclo de la experiencia o el ciclo del proyecto he ido clasificando estas técnicas según sean útiles a lo largo del ciclo o más útiles en algunas de sus fases resultado el siguiente cuadro:



**TÉCNICAS, RECURSOS Y HERRAMIENTAS  
EN EL TRABAJO PROFESIONAL, PÚBLICO Y APLICADO  
DEL/DE LA ANTROPÓLOGO/A**

<b>I. INSTRUMENTOS TRANSVERSALES</b>	<b>III. RECURSOS EN LA FASE DE REALIZACIÓN DEL PROYECTO</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Fundamentación ética y explicitación de valores.</li> <li>2. Inferencia de implicaciones prácticas.</li> <li>3. El mecanismo de la doble traducción.</li> <li>4. Potenciando el carácter participativo de la experiencia.</li> <li>5. La asunción de roles por parte del antropólogo aplicado.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. La adopción de estilos adecuados de trabajo profesional.</li> <li>2. La obtención de información ágil y poco costosa.</li> <li>3. La elaboración de cuadros comparativos de opciones.</li> </ol>
<b>II. RECURSOS EN LA FASE DE INICIO DE LA EXPERIENCIA</b>	<b>IV. RECURSOS EN LA FASE DE CIERRE Y EVALUACIÓN</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. La formulación de problemas prácticos con relevancia pública.</li> <li>2. Análisis del dominio y contexto de aplicación.</li> <li>3. Configuración del modelo de intervención.</li> <li>4. Identificación y análisis de los actores involucrados.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. La sistematización de la experiencia.</li> <li>2. Cómo contribuir a la evaluación como antropólogo aplicado.</li> <li>3. La redacción de sugerencias, recomendaciones y propuestas.</li> <li>4. Desarrollando teoría a partir de la práctica.</li> </ol>

**Fuente: elaboración propia**

**5. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA CLAVE FORMATIVA Y ASOCIATIVA**

Como decía al principio, todo lo anterior no es sino un conjunto de reflexiones que tratan de complementar las de otros colegas sobre la cuestión profesional en Antropología. He tratado de incorporar al diálogo y reflexión colectiva asuntos y pareceres que proceden de lecturas y experiencias como antropólogo aplicado y de orientación pública. Quisiera acabar señalando dos asuntos en los que, a mi entender, se substancia el abordaje de la agenda de profesionalización que he tratado de ir exponiendo.

Hay dos requisitos fundamentales para abordar los retos actuales de profesionalización en Antropología. Por una parte la necesidad de renovar la formación de los/las antropólogos/as y por otro la necesidad de renovar las estructuras de organización de la profesión.

**5.1. Asuntos de capacitación**

Con los nuevos planes de estudio de grado y posgrado se está haciendo un esfuerzo considerable para reforzar, actualizar, adaptar a las nuevas condiciones, y en definitiva mejorar, la formación de los antropólogos. No voy a hablar aquí de ello. Mi reflexión en este punto

es muy específica y va en la línea de que es preciso, como corolario de lo expuesto más arriba, incorporar a las enseñanzas universitarias dos bloques de asuntos novedosos, y claves para el ejercicio profesional.

Por una parte, toda una serie de planteamientos epistemológicos y teóricos, pero ya no solo correspondientes a la historia y teorías de la antropología (hay consenso de que esto es decisivo) sino lo concerniente a otras temáticas claves, y probablemente poco abordadas, como:

- a) la existencia de distintos saberes en la sociedad;
- b) la generación histórica y situada (colonial para más señas, pero la cuestión es más amplia) del conocimiento científico social en general y antropológico en particular;
- c) las relaciones dialécticas, no unilineales y complejas entre teoría y práctica;
- d) los procesos de transferencia y uso del conocimiento.

Por otra parte, se hace preciso incorporar en los planes de estudio, y en concreto en los itinerarios, módulos, materias y asignaturas, lo que he denominado más arriba *métodos y técnicas de trabajo profesional, aplicado y público*, con las debidas distinciones entre estos términos y campos. El avance que se ha llevado a cabo en la Comisión Estatal del Grado de Antropología (CEGA) y el trabajo en los distintos planes de Estudio para la identificación y clasificación de las competencias, tanto las disciplinares como las y profesionales, ayudará sin duda en este hueco de la enseñanza de la antropología. Pero no será fácil, pues requiere ir superando esquemas reduccionistas y teoricistas así como vincular el aula al medio profesional abierto.

146

## 5.2. Asuntos de organización

Finalmente, a nadie se le oculta la relevancia de la vida asociativa, del proceso de creación de asociaciones y colegios profesionales. Otro punto decisivo, junto a la formación de antropólogos, para encarar los retos profesionales. También sobre esto hay ya acciones y escritos y no voy a entrar aquí en ello.

Solamente quería aportar como reflexión final la necesidad de adaptar la estructura y composición de la Federación a la realidad heterogénea y plural del hacer profesional, lo cual podría añadirse para los ámbitos asociativos donde no se haya hecho aún. Es preciso organizar la profesión teniendo en cuenta el criterio territorial de adscripción pero también el temático, el mundo de la academia y el de fuera de la academia, y en definitiva las distintas formas de hacer antropología.

Lo difícil estará, entre otras cosas, en la voluntad y habilidad que tengamos para encarar esos retos desde el consenso en la necesidad de exigimos rigor teórico y metodológico y calidad en el trabajo profesional bien hecho, fundamentado teóricamente, éticamente responsable y al servicio de la sociedad.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. (1988) *Historia de la Filosofía*. Sirte.

ARISTÓTELES (1981) *Ética Nicomaquea. Política*. México D.F. Editorial Porrúa.

BABA, M. L. (2000) *The Unity of Theory and Practice in Anthropology: Rebuilding a Fractured Synthesis*. Napa Bulletin. National Association for the Practice of Anthropology. American Anthropological Association.

- BOURDIEU, P. (2003) *El oficio de científico*. Barcelona. Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2002) *Pensamiento y acción*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.
- BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama.
- Comisión Estatal del Grado de Antropología (CEGA) (2004) *Estudio preliminar. Título del Grado de Antropología*.
- Comisión Estatal del Grado de Antropología (CEGA) Subcomisión de Perfiles Profesionales (2008) *Informe de la ocupación de los titulados/as en Antropología en España y otros países*.
- DEWEY, J. (2008) *La teoría de la valoración*. Madrid. Siruela.
- DEWEY, J. (1989) *Cómo pensamos*. Barcelona. Paidós.
- DUBET, F. (2006) *El declive de la institución: profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*. Barcelona. Gedisa.
- FOUCAULT, M. (2008) *La arqueología del saber*. Madrid. Siglo XXI (primera edición en francés de 1969).
- FOUCAULT, M. (2006) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid. Siglo XXI (primera edición en francés de 1966).
- GIMÉNEZ, C. (2005) “Convivencia Conceptualización y sugerencias para la praxis”. En *Puntos de Vista n.º 1. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*. Area de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía del Ayuntamiento de Madrid.
- GIMÉNEZ, C. (2003) *Que es la inmigración*. Barcelona. RBA.
- GIMÉNEZ, C. (2002) “Planteamiento multifactorial para la mediación e intervención en contextos multiculturales”. En F. J. GARCIA C. y C. MURIEL L. (ed.). *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Volumen II. Actas del III Congreso sobre la Inmigración en España. Granada Laboratorio de Estudios Interculturales, pp. 627-644.
- GIMÉNEZ, C. (1999) “El Antropólogo como asesor; Dos experiencias de consultoría en migraciones e interculturalidad”. En *Antropología mas allá de la Academia*. VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela.
- GIMENO, J.C. (2008) “Antropología(s) de orientación pública: asomarse unos centímetros más allá más allá del borde, allá donde la perspectiva se amplía ligeramente”. En M. JABARDO, P. MONREAL y P. PALENZUELA (ed.) (2008).
- GIMENO, J.C. (2000) “La Antropología y el problema de la posibilidad de conocimiento acerca de los otros”. En *Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*, J. C. GIMENO y M. CASAUS, Madrid. UAM, AECI y CHOLSAMAJ.
- GLEDHILL, J. (1999) “Antropología y política: compromiso, responsabilidad y ámbito académico”. En *El poder y sus disfraces*. Barcelona. Ediciones Bellaterra. 2000.
- GRAMSCI, A. (1978) *Antología*. Editada por Manuel Sacristán. Méjico D.F. Siglo XXI.
- GREENWOOD, D. (2002) “El sentido práctico de la antropología” Actas del VI Congreso de Antropología Aplicada. Granada, noviembre, 14-16 de noviembre de 2002.
- GREENWOOD, D. (2000) “De la observación a la investigación-acción-participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas”, *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 27-49.
- GUILLÉN, M. F. (1992) “El sistema de profesiones: el caso de las profesiones económicas en España”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 59/92, pp. 243-259.
- HILL, C. E. y M. L. BABA (ed.) (2000) *The Unity of Theory and Practice in Anthropol-*

- ogy: Rebuilding a Fractured Synthesis*. Napa Bulletin. National Association for the Practice of Anthropology. American Anthropological Association.
- JABARDO, M.; MONREAL P. y PALENZUELA P. (ed.) (2008) “Antropología de Orientación Pública: visibilización y compromiso de la antropología”. *Actas del XI Congreso de Antropología*. San Sebastian. Ankulegui.
- ERIKSEN, T. H. (2006) *Engaging Anthropology. The case for a public presence*. Oxford/ Nueva York. Berg.
- FLYVBJERG, B. (2001) *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How Can Succeed Again*. Londres. Cambridge University Press.
- HYMES, De. (ed.) (1969) *Reiventing Anthropoloy*. New York. Vintage Books.
- KANT, I. (2006) *Teoría y práctica* Madrid. Tecnos. (Textos originales de 1793 y 1797).
- MARX, K. (1978) *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras Escogidas*, volumen I. Moscú. Editorial Progreso.
- OTNER, S. 1993 “La teoría antropológica desde los años setenta”, *Cuadernos de Antropología*. México. Universidad de Guadalajara.
- PALERM, A. (1974) *Historia de la Etnología: los precursores*. SEP-INAH. México D.F.
- RODRÍGUEZ, J.A. y GUILLÉN M.F. (1992) “Organizaciones y profesiones en la sociedad contemporánea”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 59/92, pp. 9-18.
- SÁNCHEZ, y SÁEZ (2009) “El estudio de las profesiones: la potencialidad del concepto de profesionalización”, *Revista de Ciencias de L'Educació*, pp. 103-117.
- SANROMÁN; T. (2006) “¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales”, *Revista de Antropología Social*. 15: pp. 373-410.
- SAVATER, F. (2008) *La aventura del saber*. Barcelona. Debate.
- SPRADLEY, J. P. y MCCURD, D. (1975) *Anthropology: The Cultural Perspective*. Nueva York. John Wiley and Sons.
- TOULMIN, S. y GUSTAVSEN B. (1996) *Beyond Theory*. Amsterdam y Philadelphia. John Benjamins.
- URIBE J.M. (1999) “Antropología Aplicada: momentos de un debate recurrente”. En C. GIMÉNEZ (coord.). *Antropología mas allá de la Academia*. VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela.
- VICO, G. (1985) *Ciencia Nueva*. Dos volúmenes. Barcelona. Editorial Orbis.
- WILLINGEN, J. van (1986) *Applied Anthropology*. An Introduction. Berrgin&Garvey.
- ZOZAITIS, K. (1999) “The Rise of Anthropological Praxis”, en C. E. HILL y M. L. BABA (ed.). *The unity of theory and practice in anthropology: rebuilding a fractured synthesis*. Napa Bulletin, 18 (National Association for the Practice of Anthropology).

## ANTROPOLOGÍA E “INTERÉS PÚBLICO”

María Valdés Gázquez  
Universitat Autònoma de Barcelona

Corren tiempos difíciles para las Ciencias Sociales: las alarmantes noticias que nos llegan sobre la amenaza del “downsizing”<sup>1</sup> (que tendría graves repercusiones en las oportunidades de financiación de la investigación en Ciencias Sociales en el ámbito europeo) o los retoques de la clasificación FOS<sup>2</sup>, no son más que indicios de que nuestros gobernantes contemplan con suspicacia la investigación social, sea por considerarla poco efectiva, sea por incomodidad ante su carácter crítico. La Antropología está siendo, seguramente, una de las disciplinas sociales más amenazadas en este proceso. Las informaciones que nos llegan en las últimas fechas a través del WCAA sobre la degradación de la situación de la Antropología, incluso en países en los que la percibíamos como disciplina fuerte y consolidada de antiguo, son especialmente preocupantes para quienes las recibimos en un país en el que la Antropología está lejos de haber conquistado aún su lugar en el ámbito de las Ciencias Sociales.

Los tiempos no parecen, pues, propicios para conseguir la ansiada consolidación, pero a veces los contextos de crisis ofrecen oportunidades, sobre todo si aunamos nuestros esfuerzos y pasamos a la acción. La experiencia organizativa de la CEGA/CPA que relataré muy brevemente en el curso de esta ponencia<sup>3</sup> es una buena muestra de ello. En lo que sigue trataré de argumentar que nos encontramos en un momento crucial para la disciplina en este país y que el paso que queda por dar para alcanzar la consolidación definitiva exige que nos ocupemos de una vez por todas del tema de la profesionalización, tantas veces aplazado. A mi entender, la única forma de atacar el problema es generar alguna estructura estable –llámese Colegio, llámese Asociación Profesional– que tenga como objetivo fundamental velar por la profesionalización de la Antropología.

149

### 1. HACIA LA CONSOLIDACIÓN DE LA DISCIPLINA: UNA TAREA INACABADA

¿Por qué ha llegado el momento de ocuparse del tema de la profesionalización? Por responsabilidad: hacia la propia disciplina y hacia la sociedad. Hace menos de una década la Antropología española vio amenazada su débil presencia en la Academia. En el contexto de la adaptación de los estudios universitarios al Espacio Europeo de Educación Superior, nuestras autoridades no habían previsto que hubiese estudios de Antropología en el nivel de grado. El impulso que se había dado a la disciplina desde 1992, fecha en la que se empezó a impartir como licenciatura de segundo ciclo y a formar por primera vez titulados en Antropología en el Estado español, podía verse bruscamente frenado de cumplirse

<sup>1</sup> En otoño de 2010 recibimos preocupante información referida al ámbito de la UE: se estaba planeando la reducción del actual departamento de *Socioeconomic and Humanities Research* a una simple oficina (con efectos desde el 1 de junio de 2011) y también se planeaba recortar los programas de más envergadura del campo de las Ciencias Socioeconómicas y las Humanidades en el *8th Framework Programme*.

<sup>2</sup> En la primavera de 2010 llegó la noticia de que se estaba procediendo a una revisión de la clasificación FOS (“Fields of Science and Technology”) en la que “Antropología” (y “Etnología”) aparecerían como un subcampo de la Sociología. El *World Council of Anthropological Associations* contactó con sus asociados para reaccionar ante una iniciativa con unas implicaciones negativas tan evidentes. Éste ha sido uno de los temas de discusión en el último congreso de la EASA celebrado en agosto de 2010 en Maynooth.

<sup>3</sup> Ya he escrito una crónica más amplia de la trayectoria de la CEGA y la CPA como contribución al simposio “El sentido de la Antropología hoy”, organizado en el marco de este mismo Congreso.

los designios de los reformadores, que relegaban la formación antropológica al nivel de posgrado. Una ubicación exclusiva en el posgrado hubiese significado la imposibilidad de formar antropólogos/as, habríamos entrado en el capítulo de estudios de cultura general, mero barniz cosmético para titulados en otras disciplinas con otra formación, otros intereses y otra orientación profesional.

Esta situación de crisis es la que dio origen a la Comisión Estatal del Grado en Antropología (CEGA), una comisión de antropólogos académicos formada inicialmente por representantes de las catorce universidades en las que se impartía la licenciatura en Antropología Social y Cultural, a los que más tarde se añadieron representantes de universidades sin licenciatura. La CEGA se constituyó en octubre de 2004<sup>4</sup> con el objetivo de trabajar conjuntamente en la adaptación de nuestros estudios al marco europeo e impulsar un Grado en Antropología Social y Cultural en el nuevo mapa de títulos universitarios. Desde octubre de 2004 hasta junio de 2007, la CEGA trabajó persiguiendo ese objetivo y ha funcionado celebrando reuniones periódicas, creando subcomisiones para elaborar documentos<sup>5</sup>, impulsando algunas acciones reivindicativas y realizando gestiones ante las autoridades educativas. Pese a los muchos obstáculos con que tropezamos en el proceso, el objetivo principal se alcanzó: hoy el Grado en Antropología Social y Cultural se imparte ya en siete universidades españolas y el próximo curso se iniciará en al menos otras dos.

Un contexto de crisis propició un cambio positivo: el escenario actual es objetivamente mejor que aquél del que partíamos. No sólo se ha logrado preservar la formación en el nivel de grado sino que se ha ampliado en dos años más y en todos los planes de estudio se ha incluido formación orientada a la capacitación profesional de los titulados. En pocos años saldrán de nuestras universidades los primeros graduados en Antropología Social y Cultural y, a diferencia de lo que ocurría con los antiguos licenciados, no tendrán otras orientaciones profesionales (enfermería, trabajo social, magisterio), sino que serán genuinamente antropólogos en busca de trabajo.

La pregunta que debemos hacernos es si todos nuestros esfuerzos por impulsar un Grado en Antropología Social y Cultural obedecían a meros intereses egoístas, al mantenimiento de nuestro estatus académico, o más bien a un compromiso con la disciplina, a evitar su degradación. La continuación de los trabajos de la CEGA tras la consecución del Grado en Antropología Social y Cultural constituye una buena respuesta sobre las motivaciones de quienes la integramos y de las universidades y asociaciones a las que representamos. Lejos de decretar su desaparición (se había conseguido el objetivo fundamental), la CEGA tuvo continuidad y los temas de profesionalización pasaron inmediatamente a primer plano. Por esa razón, en junio de 2007 creamos otra comisión, la Comisión de Profesionalización de la Antropología<sup>6</sup> (CPA), integrada por representantes de universidades

---

<sup>4</sup> En mi comunicación “Dilemas actuales de la Antropología Social y Cultural en España”, presentada al Simposio “El sentido de la Antropología hoy”, ya he aclarado que, aunque en otras ocasiones había señalado como inicio de la CEGA junio de 2003, fecha en la que se constituyó la primera red de universidades que empezó a trabajar en la propuesta del grado de Antropología, la CEGA propiamente dicha surgió de la Jornada por el Grado de Antropología en el Espacio Europeo de Educación Superior, celebrada el 28 de octubre de 2004 en la Universidad Complutense de Madrid, a la que asistieron unos 200 antropólogos y antropólogas venidos de todos los puntos del Estado español.

<sup>5</sup> Todos los documentos generados por la CEGA están accesibles en: <http://webs2002.uab.es/antropologia/grado>

<sup>6</sup> La CPA ha funcionado de manera similar a la CEGA: creando subcomisiones para elaborar documentos y

y antropólogos/as profesionales que trabajaban fuera de la Academia, con los siguientes objetivos: 1) analizar la inserción laboral y las salidas profesionales actuales de los/as antropólogos/as en España, 2) garantizar la formación adecuada en los nuevos grados para la capacitación profesional de los/as titulados/as y 3) impulsar la creación de un Colegio Profesional de Antropólogos/as. Los dos primeros objetivos formaron la parte sustancial de la agenda inmediata de la CPA<sup>7</sup>; el último, pese a las muchas gestiones que ya se han realizado, constituye aún su principal tarea pendiente.

## 2. LA ESTRATEGIA DE LA ASOCIACIÓN

¿Por qué hay que generar una estructura estable que vele por la profesionalización de la Antropología? Pese a la experiencia extraordinariamente positiva que ha representado la CEGA/CPA, no es la instancia adecuada para ocuparse permanentemente de estos temas. Por varias razones: a) está constituida fundamentalmente por académicos; b) no tiene entidad jurídica y, por tanto, en ningún caso puede ser reconocida como interlocutora por la Administración y c) el tipo de objetivos en los que debería concentrarse exige un trabajo mucho más específico y continuado. Existen en el organigrama de la Administración española instituciones que sí tienen esa entidad jurídica y esa misión fundamental: los Colegios Profesionales. Es por eso por lo que se incluyó en la agenda de la CPA, desde el momento mismo de su constitución, la creación de un Colegio Profesional de Antropólogos/as.

Ahora bien, esa intención original ha chocado con un contexto de cambios en el marco legislativo, lo que ha hecho variar en más de una ocasión la dirección de nuestros esfuerzos. Si éstos se centraron al principio del proceso en la creación de un Colegio estatal, a medio camino se decantaron por conseguir Colegios autonómicos y en la actualidad tienen como objetivo inmediato la creación de Asociaciones Profesionales. La espada de Damocles con la que bregábamos desde el principio era la modificación legislativa a que obligaba la Directiva de Servicios aprobada por el Parlamento europeo el 12/12/2006, una directiva que pretende abrir el sector de servicios de los países miembros de la UE al mercado único europeo y básicamente lo que busca es liberalizar el desarrollo de las actividades de servicios, velando por que prevalezcan los principios comunitarios de libre circulación de profesionales/trabajadores, servicios, capitales y la libertad de establecimiento. Las legislaciones de todos los miembros de la Unión Europea debían estar adaptadas a esa directiva antes del fin de 2010, lo que significaba que trabajábamos con un lapso temporal estrecho.

En el caso de España la adaptación de la legislación ha sido lenta: la “Ley Ómnibus” (25/2009) que modifica 46 leyes, entre ellas la de Colegios Profesionales, se aprobó a finales de 2009, pero la adaptación efectiva de la legislación estatal y autonómica todavía está en curso. Aun así, la vía estatal para la creación de Colegios Profesionales se cerró hace tiempo porque el gobierno ha decidido que no se aprobará ningún Colegio más antes

---

realizando contactos políticos y gestiones ante la Administración.

<sup>7</sup> El curso 2007-2008 lo empleamos en hacer un diagnóstico de la situación actual de las salidas profesionales y la inserción laboral de nuestros titulados (se elaboró un Informe sobre la ocupación laboral de los titulados en Antropología en España) y en garantizar que los nuevos grados incorporasen formación orientada a la profesionalización (se hizo una consulta al mundo profesional, a antropólogos/as profesionales y empleadores/as, sobre las competencias orientadas a la práctica profesional que habría que incorporar). Todos los documentos generados por la CPA están disponibles en la red: <http://webs2002.uab.es/antropologia/grado>

de que se cambie la ley. La vía autonómica no está, de momento, totalmente cerrada, por lo que en la actualidad mantenemos las gestiones para conseguir Colegios autonómicos en tres comunidades autónomas (Andalucía, Catalunya y Euskadi –probablemente se iniciarán también en Valencia–); una vez existan al menos dos, podría crearse una coordinadora estatal que diese cobertura al conjunto de nuestro colectivo profesional.

La Ley Ómnibus ha introducido cambios sustanciales en la concepción de los Colegios Profesionales: a) dispone que el interés de los usuarios debe primar sobre el de los profesionales, b) establece una distinción entre los Colegios con colegiatura obligatoria y aquellos en que será voluntaria y c) consagra la idea de que una misma actividad profesional puede ser desempeñada por diferentes especialistas (Colegios pluridisciplinarios). A ello hay que añadir la intención del Ministerio de Economía y Hacienda español de aprovechar la circunstancia para racionalizar la planta de Colegios Profesionales de este país<sup>8</sup> (del orden de un centenar, cuando hay países europeos en los que ni siquiera existen).

De hecho Catalunya ya aprobó una ley en 2006<sup>9</sup> que es pionera y que sigue la tradición anglosajona diferenciando los Colegios Profesionales (colegiatura obligatoria) de las Asociaciones Profesionales (colegiatura voluntaria). Por esa razón, aunque continuamos con los trámites para conseguir un Colegio Profesional, en Catalunya hemos optado por crear de momento una Asociación Profesional, algo mucho más fácil e inmediato. Desde junio de este mismo año la *Associació Catalana de Professionals de l'Antropologia* (ACPA) estará inscrita en el nuevo Registro de Asociaciones Profesionales de Catalunya.

Es muy probable que el resto de legislaciones autonómicas acaben asemejándose a la catalana y que aparezca en ellas la opción de las Asociaciones Profesionales. ¿Por qué tipo de estructura nos interesa optar? ¿Colegio o Asociación Profesional? Aparentemente las funciones de las Asociaciones Profesionales previstas por la ley catalana deberían ser suficientes: “velar por el buen ejercicio de la profesión, respetando los derechos de los consumidores y usuarios”, “representar a las personas asociadas” (no a la profesión), “promover la formación continua”, “intervenir en los conflictos profesionales entre los profesionales o con terceras personas”, “colaborar con otros colegios profesionales afines”, “participar en los órganos consultivos de la Administración”, “intervenir en procedimientos administrativos de acuerdo con la ley”, “ser escuchados en la elaboración de las disposiciones de carácter general que afecten directamente al ejercicio de la profesión” y “emitir informes y dictámenes sobre materias relevantes para la profesión a petición de la Administración de los tribunales”. ¿Qué limitaciones tiene la Asociación Profesional frente al Colegio Profesional? Una fundamental: la Asociación no ostenta la representación del colectivo en exclusiva (puede haber varias Asociaciones Profesionales del mismo colectivo).

---

<sup>8</sup> La Disposición Transitoria Cuarta de la Ley 25/2009, de 22 de diciembre (Ley Ómnibus Estatal), establece que en un plazo de doce meses desde la publicación de la Ley Ómnibus el gobierno debe remitir a las Cortes Generales un proyecto de ley que revise el plan general de colegiación en el que quede ya definido qué Colegios tendrán colegiatura obligatoria y cuáles no. Al parecer, lo que está previsto es que sólo tengan colegiatura obligatoria aquellas profesiones que intervienen sobre materias de especial interés público, que puedan verse afectadas de manera grave y directa en ámbitos muy determinados, como son aquéllos relacionados con la protección de la salud y de la integridad física o la seguridad de las personas físicas y jurídicas; el resto tendrían que optar por Colegios con colegiatura voluntaria.

<sup>9</sup> La ley catalana de Colegios Profesionales 7/2006 del 31 de mayo. Esta ley ya ha sido modificada (en octubre de 2010) para adaptarla a la Directiva de Servicios europea, aunque mínimamente, porque ya había incorporado algunos aspectos esenciales de la misma.



Todavía hay elementos de incertidumbre. Está por ver cómo quedará finalmente la planta de Colegios Profesionales en este país (hay muchas presiones de los Colegios ya existentes por mantener la colegiatura obligatoria); falta conocer el contenido concreto de la legislación modificada. En los últimos tiempos circulan noticias que anuncian incluso la extinción de los Colegios Profesionales. Es cierto que no existen en todos los países europeos, así como que en países como Francia el número de los mismos es muy magro, reducido a las profesiones de libre ejercicio. Pero resulta difícil de creer que la racionalización de la planta de Colegios Profesionales en que anda empeñado el Ministerio de Economía y Hacienda español llegue al extremo de reducirla a cuatro o cinco en todo el Estado (como mucho, se me antoja, esos cuatro o cinco serían los únicos de colegiatura obligatoria, el resto tendrían colegiatura voluntaria). Nuestro objetivo debe ser, en todo caso, aspirar al mismo tipo de estructura profesional que acaben teniendo otras disciplinas de las Ciencias Sociales ya consolidadas, como la Sociología.

### 3. EL “INTERÉS PÚBLICO” DE LA ANTROPOLOGÍA

Hay un elemento de certeza con el que sí podemos contar: los Colegios Profesionales ya no serán lo que eran. Lo más innovador que introduce la Directiva de Servicios europea consiste precisamente en vincular la organización de los profesionales (sea en Colegios, sea en Asociaciones) a motivos de interés público y no a la defensa de los intereses de la profesión. Se pierde de esa forma el carácter meramente gremialista de estas corporaciones. Así, cualquier propuesta de creación de Colegios o Asociaciones Profesionales deberá ir acompañada de una justificación de los motivos de interés público que hay tras ella. Ése ha sido el eje de las argumentaciones que hemos desplegado en la *Memoria justificativa para la creación de un Colegio Profesional de Antropólogos/as*, el documento con el que hemos apoyado, primero, la solicitud de creación de un Colegio estatal y, ahora, convenientemente adaptado a cada contexto, la de creación de Colegios autonómicos.

La cuestión de fondo que hay aquí implicada es si la Antropología tiene algo que aportar al interés público, esto es, la utilidad social del conocimiento antropológico<sup>10</sup>. En la introducción a ese documento insistíamos en la importancia del uso de la etnografía “como método para generar conocimientos sobre la cultura, contruidos de forma consensuada con los diversos agentes sociales, así como para conservar críticamente tales conocimientos, difundirlos y restituirlos a sus protagonistas”. Se subrayaba también el papel que pueden jugar los antropólogos en la comprensión y gestión de las nuevas formas de diversidad sociocultural, derivadas de la llegada a España de personas procedentes de otras partes del mundo, pero también del surgimiento de nuevos fenómenos. Esas transformaciones, decíamos, están afectando a diversos ámbitos –familiares, laborales, jurídicos, educativos, sanitarios, religiosos– y en todos ellos es relevante la contribución del conocimiento antropológico.

Ejemplos de utilización social del conocimiento antropológico los hay abundantes: todas las investigaciones “aplicadas”, “orientadas”, relacionadas con la intervención social o el desarrollo. Es bien conocida la aversión de algunos miembros del gremio a este tipo de

---

<sup>10</sup> Esa cuestión, la de la utilidad del conocimiento antropológico (¿para qué sirve la Antropología?, ¿para qué sirve un/a antropólogo/a?) ha surgido más de una vez en las entrevistas que hemos mantenido con políticos los últimos años. Precisamente una de las tareas que está llevando a cabo la CPA durante el presente curso consiste en consensuar una definición mínima de la disciplina que explicita y subraye tanto su especificidad como su utilidad.

investigaciones, aun cuando en muchos casos la intervención que se ha derivado de ellas ha mejorado sustancialmente la suerte de las poblaciones sobre las que se iba a actuar. Más allá del estéril debate entre teoricistas y aplicados, creo que todos coincidimos en que el conocimiento antropológico es relevante y aporta algo específico a la comprensión de la realidad social. Coincido plenamente con Teresa San Román cuando afirma que la simple difusión académica de resultados “crea impacto social porque ofrece datos, razones y fundamenta la opinión” (San Román, 2006: 395), o con Lévi-Strauss cuando, en la misma línea, sostenía que las ciencias humanas otorgan a quienes las practican algo que está a medio camino entre el conocimiento puro y la eficacia: cierta forma de sabiduría que “permite actuar algo menos mal porque se comprende algo mejor” (Lévi-Strauss, 1973: 346). Asimismo comparto las ideas de Clark sobre la necesaria atención de los antropólogos a problemas sociales contemporáneos, imprescindible si pretendemos que la Antropología sea una ciencia social relevante:

An important part of my creed as a social scientist is that on the grounds of absolute objectivity or on a posture of scientific detachment and indifference, a truly relevant and serious social science cannot ask to be taken seriously by a society desperately in need of moral and empirical guidance in human affairs. Nor can it support its claims to scientific purity or relevance by a preoccupation with methodology as an end and by innumerable articles in scientific journals devoted to escapist, even though quantifiable, trivia. I believe that to be taken seriously, to be viable, and to be relevant social science must dare to study the real problems of men and society, must use the real community, the market place, the arena of politics and power as its laboratories, and must confront and seek to understand the dynamics of social action and social change. The appropriate technology of serious and relevant social science should have as its prime goal helping society move toward humanity and justice with minimum irrationality, instability, and cruelty. If social science and social technology cannot help achieve these goals then they will be ignored or relegated to the level of irrelevance, while more serious men seek these goals through trial and error or through the crass exercise of power. (Kenneth B. Clark, *Dark Ghetto*, 1965: Introduction) (citado en Pelto y Pelto, 1978: 230).

154

Lo deseable sería, y en esto creo que también coincidiríamos todos, que se escuchase la voz de los/as antropólogos/as ante cuestiones de verdadera trascendencia social, como ocurre en países en los que nuestra disciplina está ya consolidada, como Brasil, México o Estados Unidos. La *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA), por ejemplo, ha jugado un papel fundamental en la delimitación de los territorios indígenas, ya que son los antropólogos miembros de esta asociación quienes, basándose en la ocupación histórica del territorio, emiten los informes sobre la legitimidad o no de las demandas hechas por los grupos indígenas. En México también los antropólogos han asesorado al gobierno en la delimitación de los ejidos y de las propiedades colectivas indígenas. Recientemente la voz de los antropólogos brasileños ha sido muy importante en el debate sobre la política gubernamental de acciones positivas basadas en el criterio racial. En Estados Unidos la *American Anthropological Association* ha hecho una contribución importante al debate sobre la categorización racial con propósitos de investigación médica y farmacéutica. Más cerca de nosotros, aún resuenan en Francia los ecos de las discusiones en sede par-

lamentaria sobre matrimonios homosexuales que, como se recordará, culminaron en el celeberrimo Pacto Civil de Solidaridad y en las que tuvieron parte activa algunos colegas nuestros<sup>11</sup>.

#### 4. UN LUGAR PARA LA ANTROPOLOGÍA ENTRE LAS CIENCIAS SOCIALES

Y esto vuelve a colocarnos en el punto del que partíamos: cómo alcanzar la consolidación definitiva de la Antropología en España. La Antropología no ha tenido nunca aquí el reconocimiento de otras disciplinas de las Ciencias Sociales, como la Economía o la Sociología. Seguramente la clave de esa invisibilidad está en el lento proceso de institucionalización de nuestra disciplina y la difícil relación con disciplinas muy próximas y consolidadas con antelación. Está claro que todos los esfuerzos que hemos hecho en los últimos años las personas que hemos participado en estas comisiones se encaminaban a encontrar y defender un lugar para nuestra disciplina en el conjunto de las Ciencias Sociales en este país.

En otras ocasiones me he confesado simpatizante del proyecto wallersteiniano de reunificación de las Ciencias Sociales, simpatía que puede parecer poco compatible con lo que hasta aquí se ha defendido. Tal vez sea ésta la ocasión de aclararlo. Lo que me seduce del planteamiento de Wallerstein es la sugerencia de que el mundo actual es muy diferente de aquél en el que se constituyeron las disciplinas sociales a mediados del siglo XIX y que esa diferencia exige un tipo de colaboración disciplinar distinto. Los problemas que se han generado con fenómenos como la globalización, el transnacionalismo, el pluriculturalismo, etc., etc., exigen una aproximación desde muchos ángulos diferentes y con el recurso a técnicas y metodologías de diversas disciplinas sociales. Wallerstein sugiere que las fronteras entre disciplinas deberían hacerse más flexibles, aunque no es ingenuo con respecto a la viabilidad de dar marcha atrás en un proceso histórico de diferenciación e institucionalización. El propio Wallerstein habla de las disciplinas como culturas, una visión que también puedo compartir:

Finally, the disciplines are cultures. The scholars who claim membership in a disciplinary grouping share for the most part certain experiences and exposures. They have often read the same “classic” books. They participate in well-known traditional debates that are often different from those of neighboring disciplines. The disciplines seem to favor certain styles of scholarship over others, and members are rewarded for using the appropriate style. And while the culture can and does change over time, at any given time there are modes of presentation that are more likely to be appreciated by those in one discipline than by those in another. For example, historians are taught to favor primary sources over secondary sources and therefore to admire archival work. Archival work is not really an important activity in many other social science disciplines. Indeed, the anthropologist who restricted fieldwork to culling what is in archives would be unlikely to find a very friendly reception within the disciplinary camp. I think of these attitudes as cultural prejudices

---

<sup>11</sup> No viene a cuento que entre yo a valorar el PACS resultante, denunciado desde muchas instancias por excesivamente conservador. Es la cuestión de la interlocutoriedad antropológica –si se me permite llamarla así– la que es en sí misma relevante.

that are difficult to justify intellectually but strongly rooted and that operate in the real world of interaction among scholars. (Wallerstein, 2003: 453).

Las disciplinas sociales tendrían, así, su propio patrimonio disciplinar y por lo que clama Wallerstein no es por la total desaparición de las fronteras entre disciplinas, sino por la eliminación de los prejuicios disciplinares. La diversidad disciplinar produce riqueza de conocimiento si hay diálogo entre disciplinas y éste sólo es posible si se abandonan las suspicacias y los “nacionalismos” disciplinares. Ésta es la visión de Wallerstein que comparto. Por lo que se refiere a la contribución que puede hacer la Antropología a ese diálogo, ya he manifestado en anteriores ocasiones mi parecer:

La Antropología Social y Cultural es una disciplina que estudia la variabilidad sociocultural humana. La forma en la que esta disciplina ha acumulado conocimiento sobre esa diversidad ha sido a través del trabajo de campo etnográfico: una indagación sobre el terreno que implica la convivencia con los agentes sociales, la observación participante, y permite obtener información directa y un conocimiento de primera mano de la realidad sociocultural estudiada. A través de la etnografía, la Antropología Social y Cultural ha almacenado un valiosísimo corpus de conocimientos sobre la diversidad de la experiencia humana que otorga a los/as antropólogos de una perspectiva comparativa y transcultural desde la cual abordar el análisis de cualquier realidad social (la perspectiva “desde fuera” de la realidad social considerada, de la que habla Todorov). Esa es, a mi juicio, la aportación singular que puede hacer la Antropología al proyecto de convergencia de las Ciencias Sociales de que hablaba Wallerstein: la etnografía, el corpus etnográfico y la perspectiva comparativa/transcultural. (Valdés, 2009: 118).

156

La clave aquí está en que sólo es posible un *diálogo efectivo* entre las disciplinas sociales si éstas se hallan en un plano de igualdad y ése no es el caso de la Antropología en este país. Ciertamente que el escenario ha cambiado en los últimos tiempos: con la implantación del Grado en Antropología Social y Cultural en las universidades españolas por primera vez los titulados en Antropología tendrán el mismo tiempo de formación del que gozaban titulados en otras Ciencias Sociales. También por primera vez la sociedad dispondrá de un contingente de antropólogos que habrán recibido formación orientada a la capacitación profesional y que podrán ingresar en el ámbito laboral convenientemente equipados para su ejercicio profesional. Para ese momento, por responsabilidad hacia ellos, hacia la disciplina y hacia la sociedad, deberíamos habernos dotado de alguna estructura estable (llámese Colegio, llámese Asociación Profesional) que vele por que las condiciones en que se realice su trabajo sean las adecuadas, una estructura idéntica a aquéllas de las que hace tiempo gozan titulados de otras Ciencias Sociales que represente la voz de la disciplina y la haga audible, contribuyendo a su visibilización y recepción en el escenario social.

## 5. AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer la generosa contribución de algunas personas a la redacción de esta ponencia. A Aurora González y Aurelio Díaz les agradezco su atenta lectura y las interesantes sugerencias que me brindaron. A Juana Ibáñez, su cuidadosa revisión del apartado en el que aparece información legislativa relevante. A Verena Stolcke, la información que

me ha proporcionado sobre medidas que se han adoptado recientemente contra las Ciencias Sociales. A José Luis Molina, Ángel Díaz y Pedro Tomé, la paciencia y la diligencia con que atendieron mis “cuitas precongresuales”.

Quiero aprovechar también esta ocasión para agradecer su entusiasmo y su generosidad a todas las personas que han participado en los trabajos de la CEGA y la CPA desde el momento de su creación. Hemos compartido muchas horas de trabajo –también algunas de diversión– y creo que todas tenemos un mismo compromiso con la Antropología y la misma convicción a propósito de su relevancia social. Espero que hayan reconocido en este texto las ideas que tantas veces hemos discutido en nuestras reuniones.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

CLARK, Kenneth B. (1965) *Dark Ghetto: Dilemmas of Social Power*. New York, Harper Torchbooks.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1973) “Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines”, en *Anthropologie Structurale Deux*. Paris. Plon, pp. 339-376.

PELTO, P. J. y PELTO, G. H. (1978 [1970]) *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*. New York. Cambridge University Press.

SAN ROMÁN, Teresa (2006) “¿Acaso es evitable? El impacto de la antropología en las relaciones e imágenes sociales”, *Revista de Antropología Social*, n.º 15, pp. 373-410.

VALDÉS GÁZQUEZ, María (2009) “Entrevista” publicada en la *Revista del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, n.º 70, pp. 114-118.

VALDÉS GÁZQUEZ, María (2011) “Dilemas actuales de la Antropología Social y Cultural en España”, comunicación presentada al simposio *El sentido de la Antropología hoy, XII Congreso de la F.A.A.E.E.*, León, 6-9 de septiembre de 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel (2003) “Anthropology, Sociology and other Dubious disciplines”, *Current Anthropology*, 44, 4, pp. 453-465.

WALLERSTEIN, Immanuel (coord.) (2006) *Abrir las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI.

## 7. DOCUMENTOS DE LA CEGA/CPA

*Informe sobre la ocupación laboral de los titulados en Antropología en España.*

*Memoria justificativa para la creación de un Colegio Profesional de Antropólogos/as.*

Accesibles en: <http://webs2002.uab.es/antropologia/grado>



## LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL CONTEXTO LABORAL ACTUAL<sup>1</sup>

Carmen Díez Mintegui  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

A través del trabajo realizado por la Comisión de Profesionalización de la CEGA en los últimos años, se ha hecho evidente la poca presencia que la antropología tiene en el conjunto del Estado español, que es bastante desconocida y nadie sabe muy bien en qué y dónde trabajan las antropólogas y los antropólogos. Esta percepción generalizada tiene matices específicos en el País Vasco, dónde la tradición antropológica y etnográfica no ha estado ligada al ámbito académico hasta hace tres décadas. Figuras como Joxemiel Barandiarán o Julio Caro Baroja ejercieron su labor investigadora fuera de la universidad y ello, desde mi punto de vista, tiene todavía incidencia en la visualización de la antropología en ese contexto, en el que todavía la percepción y representación de la antropología es algo que se relaciona con “huesos”, tradiciones antiguas de la cultura vasca, y con algo que es cosa de “viejos”.

Mi experiencia personal y situada en ese contexto impregna el contenido de esta aportación, si bien mi participación en la CEGA desde sus comienzos y en la Comisión de Profesionalización hasta la actualidad, creo me permite plantear cuestiones generales tanto en lo que se refiere a las actuaciones realizadas hasta ahora, como en algunas propuestas que se pueden plantear de cara al futuro.

Hemos conseguido el reconocimiento de la disciplina en el ámbito universitario, pero éste llega en un momento complejo, en el que más que nunca, los estudios universitarios se ligan a la profesionalización; no hay forma de escapar de ello y en la actual tesitura de adaptación a un supuesto Espacio Europeo de Educación Superior, se nos ha hecho diseñar Grados que tienen que definir perfiles profesionales específicos.

Por otro lado, y esto es paradójico pero no extraño dado el contexto institucional en el que nos movemos, este mandato llega en un momento en el que el mundo de la profesionalización al viejo uso (un trabajo y una profesión para toda la vida) hace tiempo entró en extinción. Al tratar de la profesionalización de la antropología, me parece necesario tener en cuenta el contexto y la complejidad en el que dicha profesionalización va a desarrollarse.

### 1. HACIA UN NUEVO MAPA DE LA ORGANIZACIÓN PROFESIONAL

Una evidencia y una nueva situación, en el marco del Estado español, que viene a consagrar ese cambio del mundo profesional será la entrada en vigor de una nueva Ley de Profesionalización; en la nueva propuesta de ley, entre otras novedades, desaparecerá la colegiación obligatoria en muchas profesiones o se eliminarán trabas que, con la Ley actual en vigor, supone controlar actividades de actuación profesional en exclusiva, ligadas a determinados saberes.

En este panorama, uno de los objetivos prioritarios que se planteó la Comisión de Profesionalización de la CEGA, conseguir la creación de un Colegio único de Antropología o, en su defecto, conseguir dos o más Colegios autonómicos, lo cuál permitiría la creación

---

<sup>1</sup> Agradezco a mis colegas Begoña Pecharromán, Miren Urkijo, Jone Miren Hernández y Mari Luz Esteban la lectura del texto inicial de esta ponencia y sus aportaciones al mismo.

de un Consejo estatal, se ha visto retrasado y esperamos que no trunco. En el momento de escribir esta contribución (mes de marzo de 2011), está a punto de presentarse en el Parlamento español la propuesta de esa nueva “Ley de Servicios Profesionales”, paso previo y necesario para que las Autonomías adapten sus respectivas Leyes. En el caso de la CAV está pendiente la aprobación, parece que entrará en el Parlamento en breve, la Ley Vasca de Colegios, en aplicación de la directiva de servicios<sup>2</sup>.

La opinión general y los hechos confirman que el tema se está demorando<sup>3</sup>, que no es fácil y que la propuesta se está llevando con un secretismo excesivo. Sin embargo, a través de Internet se puede acceder tanto a aspectos centrales de la nueva Ley, como a una serie de artículos y comentarios de colectivos afectados, que permiten situarse ante los cambios sustanciales que afectarán al ejercicio de muchas profesiones, a la vez que proporcionan una base a tener en cuenta a la hora de diseñar las estrategias de futuro tanto para las y los licenciados actuales como para quienes se graduarán en antropología de ahora en adelante.

Uno de los argumentos que aparecen repetidos una y otra vez toma como ejemplo la profesión de periodista, ya que para ejercer como tal, se asegura, no es necesario haber cursado la carrera de Ciencias de la Información. En ese sentido, la polémica más extendida está siendo protagonizada por profesionales de la ingeniería, ya que en la nueva Ley se propone que toda persona titulada en ingeniería estará habilitada para cualquier actividad profesional, que hasta ahora han estado reservadas a las titulaciones de ingeniería en sus distintas ramas y especialidades (telecomunicación, minas, naval, etc.).

La movilización de los órganos representativos de esa profesión y las acciones y artículos en prensa son numerosas a lo largo de los primeros meses de este año 2011 y evidencian las trabas y argumentos que se oponen a la implantación de esta nueva Ley. Así, “El Instituto de la Ingeniería de España, la Unión Profesional de Colegios de Ingenieros y la Real Academia de la Ingeniería, que agrupan a unos 100.000 profesionales, han remitido una carta a José Luis Rodríguez Zapatero para expresarle su “rechazo y extrema preocupación” por el contenido de los documentos previos al anteproyecto de ley<sup>4</sup>. También se plantean cambios en otras profesiones clásicas, así “la supresión de la incompatibilidad de la profesión de procurador con la de abogado” al considerarlo una “limitación desproporcionada” que restringe la competencia e impide la prestación de ambos servicios por la misma persona<sup>5</sup>.

Otro aspecto importante de la nueva propuesta de ley es que plantea reducir las profesiones de colegiación obligatoria, solamente quedarán 10 de las 89 actuales. Se reducirán también a 100 las actividades con “reserva de actividad” (solo quien posea un título concreto puede desempeñar una profesión) de las 197 actuales; en el caso de las profesiones de colegiación voluntaria parece que se crearía un registro obligatorio.

Esta nueva Ley, que se plantea como una “auténtica reforma estructural”<sup>6</sup>, y se defiende sobre la base de que mejorará el ejercicio regulatorio del sector de los servicios profesionales y que generará efectos positivos, como son:

---

<sup>2</sup> Información proporcionada por Iñaki Pariente de Prada, Director de Registros Administrativos y Régimen Local.

<sup>3</sup> El proceso parece que debería de haber estado completado a finales de 2010.

<sup>4</sup> Cinco días. com 10/3/2011.

<sup>5</sup> Este dato aparece en un documento previo, que se atribuye al Gobierno, de fecha 28/2/2011.

<sup>6</sup> Se ha utilizado el “Informe sobre el anteproyecto de Ley de Servicios Profesionales” publicado en *Expansión.com* el 10/3/2011 y que está recogido en distintas páginas Web de distintos Colegios profesionales, entre ellos el de ingeniería.



- Facilitar el acceso de los y las jóvenes al mercado laboral.
- Proteger mejor a la población consumidora pues mejorará la calidad de los servicios y a la vez permitirá una mayor libertad de elección y menores precios.
- Las/os profesionales ganarán en transparencia y seguridad jurídica lo que permitirá reducir los litigios y aumentar la productividad.
- Las/os profesionales que actualmente no tienen reservas de actividad, por ejemplo, los que poseen títulos universitarios innovadores<sup>7</sup>, no verían limitado indebidamente su ámbito de actuación.

Se hace también referencia a que esta reforma es compatible con los títulos universitarios actuales, ya que no se refiere al ámbito académico, sino al de las atribuciones profesionales, y que apuesta por la formación continua y la potenciación del título de Grado como el significativo para el empleo, frente al de Master que sería una especialización; también fomenta la innovación de títulos adaptados a la demanda del mercado laboral.

En resumen, la situación es compleja y se presta a múltiples interpretaciones. Por un lado, somos conscientes de que se trata de adaptarse al camino marcado por organismos internacionales y europeos hacia una mayor liberalización, en este caso de la profesionalización; igualmente, que es una nueva vuelta de tuerca de los niveles de competitividad entre profesionales, empresas, etc. Por otro, en el caso de profesiones con poco peso específico en el ámbito laboral, como es el caso de la antropología, es difícil calibrar hasta que punto este cambio le perjudica o le favorece.

A pesar de las incertidumbres, tanto en lo que se refiere específicamente al futuro de la profesionalización de la antropología, como en la forma en que se aprobará definitivamente la Ley y en como se irán desarrollando los cambios que se proponen, personalmente llego a algunas conclusiones.

–En primer lugar, si en el caso de profesiones como las ingenierías se proyecta reducir las distintas especialidades bajo una misma denominación, o bien se van a eliminar la limitación de competencias entre abogadas/os y procuradoras/es, con el argumento de que ello limita la competitividad de las y los profesionales que tienen un conocimiento base común, habrá que plantearse que puede pasar en el caso de las ramas de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Puede que esa nueva situación beneficie a la antropología, ya que permitirá una mayor flexibilidad a la hora de definir campos, líneas de actuación y fronteras que muchas veces son porosas y están muy próximas a otras profesiones.

–Por otro lado, el proyecto de ley confirma la información que ya teníamos en cuanto a que respalda el modelo actual, en el que conviven colegios profesionales de pertenencia obligatoria con los de pertenencia voluntaria. Esto implica que no tendrán que disolverse colegios por perder la obligación de colegiación y, consecuentemente, se puede deducir de ello que seguirán creándose nuevos colegios profesionales, ya que se mantendrán las competencias que las CCAA han ejercido hasta ahora sobre la creación de Colegios o su supervisión. La Ley también propone adaptar el ámbito territorial de las organizaciones colegiales al territorio de las CCAA. Habrá que ver como esto se concreta en el sentido de si se mantiene la posibilidad de crear Consejos estatales. En cualquier caso, el objetivo de la Comisión de Profesionalización de la CEGA, de crear Colegios que aglutinen a

<sup>7</sup> Aunque en los documentos que se han consultado aparecen ejemplos de títulos innovadores referidos a “informáticos” o “bioquímicos”, podríamos considerar a la antropología como un título innovador.

profesionales de la antropología, puede mantenerse, ya que supone una buena estrategia de visibilización de la profesión. Por otro lado, los cambios que la nueva Ley plantea afectan de pleno a la filosofía de los viejos Colegios, aunque se mantiene en algunos casos concretos; los nuevos Colegios profesionales dejarían libertad al ejercicio de muchas profesiones y reforzarían la protección de las personas consumidoras y usuarias, frente al modelo corporativista anterior. Parece además que en la ley se definirán nuevas infracciones administrativas por el ejercicio profesional irregular, con lo que se cubrirían vacíos que hasta ahora impedían actuar contra quienes no estuvieran colegiados, aunque no tuvieran la obligación de hacerlo.

—Por último, habrá que ver hasta que punto esta nueva Ley va cambiando la percepción de las profesiones y del mundo laboral. Mi experiencia personal en las Ferias Universitarias que organiza la UPV/EHU, me ha hecho ver que tanto las y los futuros estudiantes, como los progenitores que acuden en demanda de información, continúan teniendo, de forma bastante generalizada, una visión que une una titulación con empleos fijos. Sin embargo, la actitud y las preguntas sobre salidas profesionales que se hacen en estudios como Filosofía o Derecho, que no siempre conllevan que conseguir su título supondrá que esa persona será abogada o filósofa, son distintas y menos exigentes que las que se plantean a nuevas propuestas como es el Grado de Antropología. El desconocimiento social de la disciplina y sus aplicaciones, que ha sido ya señalado anteriormente, subyace a esa actitud, por ello, en las estrategias que estamos diseñando convendría no perder de vista esta formación necesaria sobre el nuevo contexto laboral y sobre las distintas oportunidades que se abren y deben buscarse en el mundo laboral.

Trataré el tema de las salidas profesionales en la última parte de este escrito.

## 2. APROVECHAR Y PARTIR DE LA EXPERIENCIA ACUMULADA

Tras el Congreso organizado por la F.A.A.E.E. en Santiago de Compostela en 1999, en el que uno de sus Simposios “Antropología más allá de la academia”, coordinado por Carlos Giménez, trató el tema de la aplicación de la antropología, y en el que también hubo una Mesa Redonda sobre el tema de la profesionalización, ANKULEGI (Asociación Vasca de Antropología) dedicó dos de sus Jornadas anuales y sus publicaciones correspondientes a dichos temas<sup>8</sup>.

En la edición del año 2000 el tema giró en torno a las “Líneas de Investigación en Antropología Aplicada”. Distintos trabajos presentaban conclusiones, dilemas y propuestas en torno a la aplicación de la antropología sobre distintas temáticas como la relación entre Investigación Acción-Participativa (IAP) y la antropología (Tomé, 2000) o la intervención social en barrios marginales de Perú (Bullen, 2000). Dos de los temas que se trataron resultan de interés porque abrían en nuestro entorno nuevas vías de aplicación de la antropología. Uno de ellos lo planteó Teresa del Valle, trató sobre desarrollo urbanístico y la necesidad de tender puentes entre la antropología urbana y dicho desarrollo, a partir de una apuesta clara por definir conceptos y pautas metodológicas orientadas a definir la intervención antropológica en ese ámbito profesional (del Valle, 2000). El otro fue una contribución de Jone Miren Hernández que explicaba su participación en experiencias prácticas en arquitectura y arte; en sus reflexiones reflejaba el interés de esas experiencias al haber podido estar en contacto con otras disciplinas y señalaba la necesidad de seguir

<sup>8</sup> Líneas de investigación en antropología aplicada, ANKULEGI, n.º 4, junio, 2000; El futuro profesional de la antropología, ANKULEGI, n.º 6, octubre 2002.

trabajando en la negociación con ellas. Volveré sobre este aspecto más adelante al tratar sobre prácticas profesionales en la antropología.

Las jornadas de ANKULEGI del año 2002 y la publicación de la revista con sus contenidos trataron explícitamente “El futuro profesional de la antropología”. Tras las jornadas del 2000, Mari Luz Esteban y yo misma convocamos a una reunión a licenciadas y licenciados de las cuatro primeras promociones de la Licenciatura en la UPV/EHU, que trabajaban en distintos campos profesionales y laborales. La apuesta por la profesionalización estaba clara, aunque no había llegado Bolonia. En la introducción del volumen, se hacía la siguiente reflexión: “Es innegable la aplicación de la antropología, tanto si se trata de su aplicación inmediata y concreta a un problema real, como si se limita a proporcionar conocimiento sobre una realidad y ese conocimiento queda archivado en la balda de una biblioteca. Otorgo así a la aplicabilidad un sentido muy amplio, lo cuál me obliga a establecer una distinción entre la aplicación y la profesionalización. Así, si la aplicabilidad puede presentar problemas en cuanto al tipo de conocimiento que produce y a la implicación de las personas que la realizan, la profesionalización avanza un paso más y exige definiciones, sistematización y apertura de nuevas avenidas por las que seguir navegando. Supone además una ruptura con el marco académico en el que hasta ahora se han venido realizando los estudios desde la perspectiva de la antropología social y cultural” (Diez, 2002: 18).

En esa ruptura estamos ya porque hasta hace relativamente poco tiempo y todavía en la actualidad, muchos de los estudios que hemos hecho para instituciones o empresas, se han realizado desde el marco académico, lo que significa que de alguna manera ese marco avalaba una formación y una conexión estrecha con la disciplina. Sin embargo, desde hace unos años esa relación se ha roto y va a hacerse más profunda en los próximos años, como muestra un reciente estudio realizado por componentes del *Committee on Practicing, Applied and Public Interest Anthropology* de la AAA<sup>9</sup>. El objetivo principal del estudio ha sido el de comprobar qué sucede con las numerosas personas que cursan Masters en antropología y posteriormente “desaparecen” de las organizaciones profesionales, de las redes de alumnado y del paisaje de la antropología. Una de las conclusiones del estudio es que esas personas no desaparecen, sino que se dispersan en una multitud de sectores laborales y de trabajos, lo cuál, señalan las y los autoras-es, supone un importante cambio en la imagen de la antropología<sup>10</sup>.

En esas Jornadas de ANKULEGI del 2002 se perfilaron y recogieron algunas ideas que puede ser interesante recordar ahora. Por ejemplo, Aitzpea Leizaola, de forma muy gráfica e irónica trató la precaria situación de la profesión, a partir de una visión muy abierta en la que por un lado veía la necesidad de definir el perfil de antropólogo, pero a la vez, decía, esa falta de definición podía también tener ventajas “como el poder plantear nuevas opciones, más interesantes y atractivas quizá que el ámbito académico, y, en general, más innovadoras” (Leizaola, 2002: 103). Describió el futuro de las y los antropólogos ligado al *self-made*, a un “construirnos a nosotros/as mismos/as”, por supuesto como free-lancers, anunciando que también la antropología “había iniciado su andadura en el régimen de los trabajadores por cuenta propia” (*ibid.*, 103), lo cuál, como sabemos, es muy común entre muchas/os tituladas/os universitarios (Derecho, Psicología, Arquitectura, Geología, ...). Parece oportuno traer aquí esas reflexiones, ya que están en la línea de los cambios que la

<sup>9</sup> [http://www.insidehighered.com/layout/set/print/news/2011/02/16/anthropology\\_maste](http://www.insidehighered.com/layout/set/print/news/2011/02/16/anthropology_maste)

<sup>10</sup> El estudio tiene un significativo título en ese sentido “The Changing Face of Anthropology”.

nueva Ley de Profesionalización anuncia y extiende a gran parte del ámbito profesional. También se desarrollaron en el marco de las jornadas dos Mesas Redondas, en una se presentaron trabajos realizados para organismos e instituciones, en la otra participaron profesionales de campos como la salud, la lingüística, los servicios sociales o la inserción social, que habían concluido ya sus estudios de antropología. En las conclusiones de ambas Mesas que hicieron Mari Luz Esteban y Txemi Apaolaza aparecen, entre otros, dos aspectos que son de interés en la actual situación: las relaciones de la antropología con la inter y la multi disciplinaridad y lo concerniente a la intervención social.

Llevamos años hablando de la necesidad de enfoques multidisciplinares para entender y hacer propuestas de cambio ante determinados fenómenos o problemáticas sociales, pero en la práctica, por lo menos en el marco académico, no termina de cuajar esa forma de trabajo. Sin embargo, en el mundo profesional esto es una realidad y algo a tener en cuenta en la formación de las y los antropólogos-os. Es interesante recordar las reflexiones que hicieron las y los profesionales de distintos ámbitos, que habían incorporado la mirada antropológica a su trabajo: “la antropología puede hacer tambalear tus postulados teóricos”, decía García Fernández (psicólogo), o las de Nieves Aja, una profesional de la salud, que se preguntaba ¿qué concepto de cuerpo, de salud estamos transmitiendo?, ¿qué dice de la cultura en la que nos encontramos?, ¿qué poder tenemos respecto a la construcción que podamos estar realizando?, ¿hasta qué punto perpetuamos estereotipos?; también sobre el poder y la capacidad de transformación, la antropología le había hecho a Íñigo Estomba, que trabajaba en inserción social, ser más consciente de la dificultad de modificar estructuras, dada la falta de compromiso de las instituciones.

Mari Luz Esteban comentaba en las conclusiones de la Mesa que “tal vez sea éste uno de los “puntos negros” de las posibilidades de integración del saber antropológico con el de otras disciplinas y profesiones, ... la dificultad de eliminar la tensión entre apoyarse en conceptos y definiciones surgidas de sus campos profesionales, que se pretenden universales, y poner en cuestión dichos esquemas de trabajo” (Esteban, 2002: 67-71).

Esta reflexión me parece muy útil para proyectarla hacia el futuro, no como un “punto negro”, sino como una de las aportaciones que la antropología puede y debe hacer en el mundo profesional y del conocimiento. Hasta ahora, ha sido bastante usual que la antropología se incorporara, en nuestro entorno, a un saber y profesionalización previos, lo que suponía que las tensiones para incorporar nuevas miradas eran personales; en el futuro, en muchos casos no existirá esa situación previa, por lo cual, no se darán tensiones personales, sin embargo, el o la profesional de la antropología debería introducir esa tensión en los equipos con los que trabaje o para los que trabaje, poniendo en evidencia planteamientos demasiado universalistas, hegemónicos o etnocéntricos. Esto se está dando ya en la práctica profesional<sup>11</sup>. En el estudio realizado por el *Commitee on Practicing ...* de la AAA, al que se ha aludido anteriormente, se constata que la antropología, más que otras ciencias sociales, crea una visión distinta del mundo; esto debe ser visto como una riqueza y una gran posibilidad para el trabajo en equipo y multidisciplinar.

En cuanto a la intervención social, en las conclusiones de la Mesa que coordinó Txemi Apaolaza, éste decía que, en muchos casos, en los trabajos demandados por empresas o instituciones se trataba de proporcionar conocimiento sobre fenómenos o temas que eran evaluados por los demandantes como “problemas” y hacía una reflexión, a propó-

<sup>11</sup> Begoña Pecharromán (Farapi) me ha proporcionado algunos ejemplos de ello.

sito de que ese conocimiento debía de servir para intervenir en la realidad social y para cambiarla. Sin embargo, parece que en la práctica antropológica, es bastante común que se dé un divorcio entre la teoría/explicación/entendimiento de un problema y el planteamiento de soluciones, de propuestas, de intervención para el cambio. Este divorcio ha sido constatado por Teresa San Román quien ha señalado: “habría que plantearse si el problema de la escasa incidencia de los estudios antropológicos en la práctica social no se deriva, precisamente, de que se realizan sin ninguna exigencia de aplicabilidad. De ser así, sería perjudicial no sólo porque se priva a la sociedad de unos instrumentos útiles para su orientación, sino también porque sería una falta de estímulo para mantener y aumentar el rigor y la seriedad que se precisan en la investigación antropológica: al no poner nada en práctica, ninguna afirmación fracasa, cualquier cosa plausible y brillante que se quiera decir, vale; al no poner nada en práctica, queda al margen la prudencia que nace de la responsabilidad social por nuestro trabajo” (San Román, 2006: 380); al hilo de esta reflexión, se preguntaba también San Román si no ocurre algo similar con la ausencia de antropólogas/os académicos en los debates públicos que crean opinión. En cualquier caso, en el mundo profesional, no basta sólo con el análisis y la explicación detallada, las propuestas son necesarias, como muy bien nos cuentan las personas que están en la práctica.

### 3. EXPERIENCIAS DE LA PRÁCTICA PROFESIONAL<sup>12</sup>

Hay que decir que el impulso que a comienzos de la pasada década se dio en el tema de la profesionalización desde ANKULEGI, se vio frenado, por un lado, porque a partir del año 2004 nos hemos visto inmersos en la tarea de conseguir que la disciplina tuviera un reconocimiento completo y se aprobara el nivel de Grado, lo que ha supuesto mucho trabajo tanto a nivel de la CEGA como en cada Universidad. Por otro, porque en nuestro caso, a pesar de que en la UPV/EHU el perfil de las y los estudiantes ha ido cambiando en estos años y cada vez más, especialmente en los grupos de Euskara, las y los estudiantes provienen de Diplomaturas o primeros ciclos y están completando su formación con la Licenciatura, no ha surgido un grupo verdaderamente interesado en implicarse en el tema. Únicamente el que la antropología no figurase entre las licenciaturas que posibilitan presentarse a listas para la enseñanza en secundaria ha promovido de vez en cuando movimientos entre el estudiantado<sup>13</sup>.

Sin embargo, algunas iniciativas profesionales como el caso de Farapi, empresa de antropología aplicada, han sido un importante referente en tema de la profesionalización. La idea comenzó a gestarse en el año 2002 y tuvo en el inicio el apoyo y asesoramiento de Entreprenari, un programa de la UPV/EHU para el impulso de empresas innovadoras

---

<sup>12</sup> Agradezco especialmente a Begoña Pecharromán (Gerente de FARAPI-Empresa de Antropología Aplicada) y a Miren Urkijo (que trabaja como autónoma), por la interesante información que me han proporcionado de su desarrollo profesional; igualmente, por las referencias que en torno a la actividad de la antropología en distintos ámbitos me han proporcionado.

<sup>13</sup> Otro dato más que muestra la invisibilidad de la antropología es que no ha aparecido en ninguna de las listas para el acceso a la enseñanza en secundaria. Con fecha 3 de abril de 2009, hubo una rectificación y apareció esta orden publicada en el BOPV: “La licenciatura de Antropología Social y Cultural habilitará para impartir distintas especialidades en función de los estudios de primer ciclo realizados, es decir, para impartir, según el caso, las especialidades abiertas a aquella titulación desde cuyo primer ciclo se ha accedido a la citada licenciatura, con las afinidades que correspondan”, entre los primeros ciclos que aparecen están: pedagogía, psicología, empresariales, sociología, geografía, etc.

que surgen en el marco universitario; se denominan empresas *spin-off* y reciben, una vez es aprobado el proyecto, durante los primeros años, apoyo económico y logístico de la incubadora Bic-Berrilan. En la actualidad, Farapi es ya una empresa independiente, constituida como Sociedad Limitada, está formada por varias personas que son socias y tiene personal contratado.

Farapi ha tenido que ir amoldándose y cambiando su estrategia empresarial tanto para encontrar su hueco, su nicho, como para adaptarse a las exigencias de un cambiante mercado. Aunque con una identificación fuerte con la perspectiva de los estudios feministas y de género desde la antropología, la oferta de Farapi, desde el comienzo, ha sido muy amplia; un vistazo a la larga lista de proyectos que desde el año 2005 ha realizado para muchas instituciones y empresas, permite ver esa variabilidad. En el camino han tenido también que ir aprendiendo; por ejemplo, me dice Begoña Pecharromán, su responsable, a explicar con ejemplos muy gráficos, que lo cualitativo puede proporcionar un buen conocimiento y con mayor profundidad que lo exclusivamente cuantitativo. También han constatado que a sus clientes les interesa la explicación teórica del problema o cuestión por la que les han contratado, pero a su vez, han tenido que aprender a reducir esa explicación y a equilibrar la parte teórica con las propuestas de cambio, de mejora o de intervención, dependiendo del objeto de estudio de que se trate. Si antes, dice Pecharromán, dedicábamos sesenta páginas a la explicación y dos a las propuestas, ahora dedicamos quince páginas a la explicación y quince las propuestas. La etnografía es nuestra mejor baza, a través de ella la realidad y los problemas son bien captados, el reto, me dice, es a la hora de hacer propuestas y ahí es cuando han comenzado a trabajar con otros/as profesionales de otras disciplinas. Así, trabajando en equipo con personas que provienen de la ingeniería, de la arquitectura o de la salud, y sobre la base previa del análisis etnográfico, se crean y proponen soluciones<sup>14</sup>.

La innovación, el diseño de servicios, todo lo que tiene que ver con el uso de espacios, tecnología o necesidades de las personas, son campos demandados por las empresas y las instituciones, también en nuestro entorno, y a los que la antropología está aportando su conocimiento. Un vistazo a algunas páginas Web de consultoras como IDEO<sup>15</sup>, EXPERIENTIA<sup>16</sup> o PARC<sup>17</sup> nos muestra la importancia que en ellas dan a la antropología, y muy en concreto a la etnografía, en el mundo de la empresa y la industria. Los comentarios que se hacen de la antropología en esas páginas son elocuentes: “las/os antropólogas/os son expertas/os en el entendimiento de los problemas más importantes y que a menudo se ocultan a la simple vista”, “ellas/os identifican necesidades latentes del cliente”, “si usted puede ser el primero en identificar esas necesidades, sus clientes se lo recompensarán”, “es esencial pasar tiempo observando y poniéndote en el lugar del consumidor”. En la consultora IDEO se plantea que la innovación tiene diez “caras” y en primer lugar de esa lista colocan al o la antropóloga, a quién le siguen figuras muy variadas, como el o la que: “experimenta”, “poliginiza”, “supera obstáculos”, “colabora”, “dirige”, “construye

<sup>14</sup> Begoña Pecharromán me contaba que en algunas universidades, como la de Mondragón Unibertsitatea (Gipuzkoa), especializada en estudios técnicos y de diseño, son conscientes de la importancia de que las y los estudiantes observen la realidad para tenerlo en cuenta en el desarrollo de la tecnología que crean, pero, curiosamente, o no tan curiosamente, creen que la observación de la realidad la puede hacer cualquiera, y por lo tanto, el conocimiento y “expertise” de profesionales de las ciencias sociales se hace prescindible.

<sup>15</sup> <http://ideo.com/people/tom-kelley>

<sup>16</sup> <http://experientia.com/blog/category/ethnography>

<sup>17</sup> <http://parc.com/event/1135/feral-technologies.html>

la experiencia”, “diseña”, “cuida” o “cuenta historias”; para esa consultora, que como dice Pecharromán, se está haciendo de oro vendiendo una metodología innovadora, las/os antropólogas/os son una de las principales fuentes de innovación.

Miren Urkijo es otra antropóloga del País Vasco, licenciada en antropología en la UPV/EHU y que ha trabajado en sustituciones docentes puntuales como profesora en nuestro Departamento, que está trabajando en el mundo de la innovación. Comenzó participando en Farapi y en la actualidad trabaja como autónoma. Recuerda como muy interesante uno de sus primeros trabajos, contratada por la Cámara de Comercio, para dinamizar una serie de grupos de discusión, en Bilbo, Gasteiz y Donostia, sobre el tema de urbanismo y comercio. A dichos seminarios asistía personal técnico de alto nivel (convocado por las Cámaras) y me dice que fue una experiencia en la que aprendió mucho.

En la actualidad, el principal cliente de Urkijo es el Departamento de Innovación de la Diputación Foral de Gipúzkoa. Creo que la transcripción de sus propias palabras, explicando su actual y principal trabajo, aunque hace otras cosas<sup>18</sup>, es un buen ejemplo de desarrollo profesional de la antropología: “en Kosmodisea (nombre del proyecto en que trabaja) diseño las pautas de trabajo y objetivos para todos los equipos participantes (ciento y pico, de todos los niveles educativos no universitarios, de Gipuzkoa). Mil y pico personas que participan en ese juego vía Web. Es una labor creativa, por una parte, pero también un trabajo en eso que ahora está tan de moda, la etnografía-antropología visual/online/internet/virtual o no sé cuántos nombres más. Por una parte investigo en temáticas sociales y culturales (medio ambiente, tecnología social, innovación social, innovación cultural..., para que los equipos las trabajen), y por otra investigo en nuevas tecnologías y herramientas tecnológicas para la pedagogía (y las introduzco en el juego). También dinamizo el Twitter de esa Web de Kosmodisea, diariamente, con Tweet y Retwits relacionados con los objetivos del juego: fomento de la cultura emprendedora y cultura digital, y las temáticas sociales y culturales de cada edición”<sup>19</sup>.

Como puede apreciarse, las experiencias tanto de Farapi como de Miren Urkijo son muy interesantes para ver tanto los campos que están abiertos, como los que pueden abrirse a la antropología. Por otro lado, a través de sus experiencias personales han identificado también necesidades en la formación de las y los estudiantes. Una de ellas es la de que la información sobre la profesionalización esté presente, que sepan qué cosas se pueden hacer en el mundo de la empresa, de la industria; otra es la práctica, que estén familiarizados con el trabajo de campo, con el diseño de guiones, con la realización de entrevistas, con su transcripción y análisis, aunque sea a niveles básicos; por último, insisten en la necesidad de que tengan conocimientos de idiomas, especialmente inglés, ya que, por una parte, la mayoría de la información que hoy está en Internet utiliza ese idioma y, por otro, porque surgen posibilidades de trabajos en red y localizados en distintos ámbitos en los que el inglés es el idioma común<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, dar clases en la universidad con un contrato parcial. Por otro lado, Urkijo está relacionada con el mundo del teatro. Durante el pasado año se presentó y obtuvo una Beca para escribir una obra de teatro. Está dirigida a alumnado de bachillerato/4º de ESO, en relación con varios temas de la asignatura “Educación para la ciudadanía” (con enfoque antropológico). La obra está ya acabada y entregada al Gobierno Vasco. Su proyecto ahora es montar la obra en formato digital y trabajar unas unidades didácticas para acompañarla. Tendrá que conseguir financiación nuevamente y su idea es contratar a alguien de antropología y de pedagogía para hacerlo.

<sup>19</sup> Comunicación personal.

<sup>20</sup> Farapi, por ejemplo, ha participado y participa en la actualidad en proyectos europeos de las líneas de

Esperemos que en los nuevos diseños de los Grados, la posibilidad que ofrecen los cuatro años de formación y los Prácticum que hemos incorporado a los planes de estudio, sirva para una buena formación en antropología. Por otro lado, los esfuerzos que desde la Comisión de Profesionalización se están haciendo en la búsqueda de definiciones comunes y consensuadas del quehacer antropológico, o de una marca que nos identifique, así como en la divulgación en los medios o en la creación de un portal de antropología que recoja todo aquello significativo para la disciplina, tendrá una repercusión importante en su visibilización y reconocimiento. Por otro lado, conviene también tener en cuenta que no estamos solos en esta preocupación y reto en el que nos encontramos y que se están produciendo interesantes debates sobre el pasado y el futuro de la antropología, su definición y su aplicación<sup>21</sup>. La definición de la antropología como “fronteriza”, por su combinación de ciencia, ciencias sociales y humanidades es sugerente; esa combinación puede ser muy fructífera y de ella pueden emerger combinaciones fascinantes y nuevas síntesis. Sin embargo, a nadie se le escapa que toda esta complejidad hace que su definición, su marca, utilizando el argot actual, sea más complicada.

En el difícil y complejo mundo profesional de hoy, nadie es ajeno a las dificultades que presenta la búsqueda de empleo, especialmente para las y los jóvenes. Las universidades no son ajenas a ello. La Vicerrectora de Alumnado de la UPV/EHU comentaba en una reciente reunión que el Gobierno Vasco se estaba planteando la instalación de una oficina de LANBIDE (Oficina de empleo) en los Campus universitarios, que trabajaría junto a las oficinas de orientación profesional que la propia universidad tiene ya instaladas. En cualquier caso, hará falta imaginación y ganas para aprovechar sinergias, provocar encuentros entre disciplinas, iniciar proyectos profesionales en esos viveros de empresas que permitan trabajar conjuntamente, en proyectos comunes, a profesionales con diferentes formaciones.

Por otro lado, los planes que hemos diseñado contemplan el tema de profesionalización, así como su seguimiento. Concretamente en nuestra Facultad se ha planteado la necesidad de constituir comisiones específicas para este fin, principalmente para trabajar los perfiles de Antropología y Pedagogía, ya que tanto la Filosofía como la Educación Social tienen una mayor presencia en la sociedad. Espero que todo este esfuerzo tenga resultados positivos en la profesionalización de la antropología.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

BULLEN, Margaret (2000) “De invasores a invadidos: la intervención social en los barrios marginales del Perú”, *Ankulegi*, 4zkoa., pp. 51-60.

DEL VALLE, Teresa (2000) “Puentes entre la antropología urbana y el desarrollo urbano”, *Ankulegi*, 4 zkoa., pp. 61-72.

DIEZ MINTEGUI, Carmen (2002) “La profesionalización de la antropología”, *Ankulegi*, 6zkoa., pp. 13-22.

ESTEBAN, Mari Luz (2002) “Conclusión”, *Ankulegi*, 6zkoa., pp. 67-71.

HERNÁNDEZ, Jone Miren (2000) “¿Qué hace una antropóloga como tú en un estudio de arquitectura? Repertorio de intuiciones”, *Ankulegi*, 4 zkoa., pp. 73-84.

---

investigación DAPHNE o de Derechos Humanos, junto a países como Alemania, Bélgica, Bulgaria, Gran Bretaña, Holanda o Italia. En ese contexto el inglés es imprescindible.

<sup>21</sup><http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2011/02/11/a-vision-of-anthropology-today-%e2%80%93-and-tomorrow/>



LEIZAOLA, Aitzpea (2002) “Más allá de académicos, antropólogos, infiltrados y becarios de profesión: hacia una incipiente profesionalización de la antropología”, *Ankulegi*, 6zkoa., pp. 93-104.

SAN ROMÁN, Teresa (2006) “¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales”, *Revista de Antropología Social*, 15, pp. 373-410.

TOMÉ VALIENTE, Carmen (2000) “Investigación Acción-Participativa (IAP) y antropología: el caso de los presupuestos participativos”, *Ankulegi*, 4zkoa., pp. 35-36.



**LA PRÁCTICA ES FUENTE DE DIVERSIDAD.  
REFLEXIONES PARA UN DEBATE SOBRE  
PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN 2011**

Ángel Díaz de Rada  
UNED

**1. SOCIOCENTRISMO ACADÉMICO**

Creo que no me engaño si pienso que, al tratar del espacio de la profesión de antropólogo en la comisión para el grado, y después en la comisión de profesionalización, quisimos dar forma a dos ideas fundamentales –escribo en pasado porque yo ya no formo parte de esa comisión, que sigue trabajando–. En primer lugar, que cualquier contribución a ese espacio por parte de quienes trabajamos en la universidad debía partir de la base de que ya hoy, pero sobre todo en el futuro, la mayoría de las antropólogas y antropólogos de nuestro país trabajan y trabajarán en puestos no pagados por la universidad. En la medida en que promover una titulación de grado es incitar formalmente a la gente a hacerse antropólogo, debíamos al menos intentar satisfacer nuestra cuota de responsabilidad en la cuestión. En segundo lugar, que sólo un extraño sentido de la distinción nos llevaría a suponer que nosotros –los que trabajamos pagados por la universidad– no ocupamos un espacio “profesional”, es decir, un espacio finalmente regido por estándares de eficiencia y rendimiento a corto plazo. Con estas dos ideas en el horizonte, creo que en esas comisiones intentamos poner en cuestión la división entre antropología académica y antropología profesional.

La referencia empírica de ese cuestionamiento es, en realidad, tan fantasmal como pueda serlo la de cualquier otra formulación ideológica. Si un Max Weber resucitado se ocupase hoy de analizar la lógica de la acción de quienes trabajan para instituciones explícitamente orientadas a cualquier forma de gestión sociocultural y la de quienes trabajamos en la universidad, y si lo hiciera con la misma finura analítica que empleó en sus ensayos sobre el político y el científico, encontraría no pocas diferencias entre ambos campos de dedicación. Algunas de ellas por fuerza análogas a las ya enunciadas en esos dos famosos textos (Weber, 1992). La dudosa viabilidad empírica de ese objetivo ideológico de la comisión de profesionalización me interesa ahora poco. Pero sí quiero indicar que por debajo de la intención ideológica de anular esa diferencia obstinada entre la práctica profesional ejercida dentro y fuera de la universidad, el empeño de la comisión tenía un subtexto fácilmente detectable: deshacer de una vez por todas la diferencia de valoración moral o de prestigio que, en nuestro campo, ha venido acompañando tradicionalmente a las personas ocupadas en ambos espacios.

En el contexto institucional de la promoción de los estudios de grado, que se extendió entre 2003 y 2008, se planteó un espacio de complementariedades (Facultad de Filosofía de la UNED, 2009). Académicos deseosos de conseguir el reconocimiento oficial de la utilidad de nuestros saberes para “la sociedad” (así se formula en los requerimientos ministeriales de la justificación de un grado) tuvimos que reconsiderar quiénes son aquellos que, en definitiva, harán del saber antropológico un recurso útil para fines aplicados relativamente claros y en plazos de tiempo relativamente cortos. Pero, puesto que especialmente en nuestro campo, la universidad es decisivamente el *alma mater* de cualquier título de “profesional”, no veo modo alguno de escapar a una fea contradicción estructural. La supuesta complementariedad pronto puede revelarse como una forma de inclusión

que, a la larga, puede convertirse, una vez más, en una despótica exclusión: todo para los “profesionales” pero sin contar con ellos.

Recuerdo esa ocasión en la que, voluntariosamente, pusimos una reunión de la comisión de profesionalización en fin de semana para facilitar la asistencia de los “profesionales”. No asistieron. Al fin y al cabo, ¿por qué habrían de acudir los que viven de una remuneración externa a la universidad a reunirse gratis con quienes vivimos del sueldo universitario? Como todo campo de acción social atornillado con los herrajes de la legitimación burocrática y de la concreta remuneración de los tiempos laborales, el nuestro es también un campo muy limitado del que difícilmente podremos escapar. Por mi parte, sólo veo una salida, estrecha, pero al fin y al cabo luminosa: controlar con todo el poder de nuestra reflexión el sociocentrismo académico.

## 2. *ETHNOGRAPHICNESS*

Un posible modo de ejercitar ese control del sociocentrismo académico consiste en someter a escrutinio cualquier tentación de puritanismo académico. Digo puritanismo, y no simplemente purismo, porque en el primero hay una cruzada de evangelización. No importa cuán puro sea mi propio ideal de investigación antropológica, que lo es, como corresponde a un funcionario a tiempo completo, todo empieza a torcerse cuando me permito imaginar que no existe otro mundo posible; y que todo aquél que se separa de la investigación intensiva con propósitos básicos (eso es a lo que yo creo dedicarme), se separa también de la verdadera antropología.

En el año 1990 asistí a unos cursos impartidos por Harry Wolcott en la Facultad de Educación de la Universidad de Oregón. Como la mayor parte de los antropólogos del planeta, Harry era un pez en aguas extrañas. Desplegaba su artesanía docente ante una audiencia de estudiantes de un máster titulado *Curriculum and Instruction*. Esos estudiantes, que se estaban formando para puestos de responsabilidad en la administración escolar, tomaban con Harry Wolcott unos pocos créditos antropológicos en un mar repleto de tecnocracia pedagógica. Todo iba más o menos bien mientras se evocaban las alegorías exotizantes de Margaret Mead (¿a quién harían daño ya, cuando Estados Unidos se embarcaba en una nueva guerra, ahora contra Irak, después de la guerra y de la paz, y de los cantos a la paz, y de una nueva guerra?). Todo iba bien, incluso, mientras se leía el propio relato etnográfico de Harry sobre los más cercanos, y por tanto más inquietantes, “kwakiutl” escolarizados en la década de los sesenta (Wolcott, 1967, 1993a). Pero todo empezaba a alterarse cuando Harry recurría a sus textos sobre el propio mundo académico en el que habían crecido precisamente esos estudiantes (Wolcott, 1984, 1993b). Todavía recuerdo la cólera apasionada de uno de ellos en un grupo de trabajo, al discutir la vieja consigna de Wolcott: la antropología de la educación no es nada cuando se utiliza como una treta para practicar reformas encubiertas (Wolcott, 1993b). “¿Por qué habríamos de encubrir nuestros deseos de reforma? ¡Al fin y al cabo somos pedagogos!”, exclamó el estudiante, un muchacho de Texas.

Después de tantos años dedicados a enseñar antropología a esos estudiantes, explícita y vocacionalmente orientados a cambiar el mundo (o a reproducirlo) bajo criterios de eficiencia y rendimiento, Harry había dado con una táctica docente que, según creo hoy, encierra un concepto potente. Puesto que ninguno de esos estudiantes, o casi ninguno, se iba a convertir en un puro antropólogo, mucho menos en un etnógrafo puro, presentaba su curso, no como una formación en etnografía, sino como una formación en etnograficidad (*ethnographicness*). La ventaja de este enfoque es que ya no se trataba de discutir,

en términos de blanco o negro, qué era y qué no era lo que cualificaba a una dedicación como etnográfica o como antropológica, sino en qué medida los recursos conceptuales de las formas de construir conocimiento puestas en juego por los etnógrafos y por los antropólogos eran válidas, cuando menos tácticamente, local o puntualmente, para esas personas interesadas en intervenir sobre su mundo de forma explícita, y en ganarse la vida con ello.

De vez en cuando había sobresaltos, como el protagonizado por ese estudiante tejano. También es obvio que “etnograficidad” sólo tenía sentido en el contexto del concepto de “etnografía”, es decir, en esa trampa de la inclusión ya mencionada, en esa específica jerarquía moral que separa al ideal de la práctica (hay que recordar que es un ideal, al fin y al cabo) de la práctica del ideal. Pero, sin llegar al extremo de hacer de la necesidad virtud, hay que reconocer en el intento de Wolcott un gran mérito: el producir una docencia que, en términos generales, no buscaba cambiar los motivos de sus estudiantes, las razones por las que creían que merecía la pena estudiar. Todo lo que buscaba era ofrecerles recursos metodológicos y conceptuales de los que tal vez se apropiarían de forma gradual en su vida profesional.

De ahí su formulación para la etnografía. La etnografía no es tanto una metodología ciegamente prescriptiva como una intención, un conjunto de intenciones de investigación que en todo caso serán más o menos conseguidas (Wolcott, 1993b; Velasco y Díaz de Rada, 1997). Y, como en toda actividad intencionalmente definida, no juega en ella solamente la norma que prescribe, el protocolo que va desde atrás hacia adelante, sino el horizonte que se busca, que nos tira desde adelante, y al que nunca se llega.

Pongo aposta este ejemplo de los técnicos escolares, prototipo de la acción profesional decididamente instrumental, para decir que si Harry Wolcott lo intentó con ellos, no debería ser más trabajoso intentar una comunicación constructiva y respetuosa con quienes, como titulados ya en antropología, van a ganarse la vida en sus mundos laborales sometidos a presiones de eficiencia y con precisos rendimientos. Esas presiones se cifran de una forma clara. La investigación no puede ser ahí indiferente a la economía de los tiempos, que es la base de cualquier economía. De manera que, cuanto más y mejor tiempo haya sido encapsulado en la formación de esa intención, menos tiempo tendrá que emplearse en conseguir eso que a veces llamamos una mirada antropológica, hasta el grado en el que en cada caso esa mirada sea posible.

Al convertir en tema el espacio profesional de la antropología en la comisión de profesionalización, usamos una clasificación de las posibles dedicaciones de los antropólogos fuera y dentro de la universidad, e indagamos empíricamente en esa clasificación. Aparte de la dedicación a la docencia universitaria y la investigación, pensamos en cinco áreas de actividad. El área del patrimonio, firmemente asentada en algunas zonas del territorio español; la antropología aplicada, donde incluimos también la actividad en empresas privadas; el área denominada de “Promoción y gestión cultural”, frecuentemente desarrollada en instituciones públicas de carácter local; el área de “Relaciones interculturales y diversidad cultural”, normalmente contratada por instituciones públicas de servicios como la sanidad o la educación, y el área de “Desarrollo y cooperación”, normalmente en el ámbito de organizaciones no gubernamentales o agencias oficiales con proyección internacional (Subcomisión de Formación para la Profesionalización, 2008).

A falta de una aproximación más precisa, y deteniéndome un paso antes de la clase de crítica valorativa que suele alimentar de forma irreflexiva el puritanismo académico, me gustaría sugerir aquí que en todas estas áreas de actividad es factible fomentar la etnogra-

ficidad. Y además, que es posible hacerlo de forma especial precisamente en las dimensiones que, llevadas a sus mínimos, desdibujarían irremediabilmente lo que se percibe con una mirada antropológica.

Puesto que todas esas áreas de dedicación comparten la propiedad de situarse en medios de trabajo burocratizados, en los que los objetos y los agentes institucionales de la gestión son definidos de forma instrumental como objetos y agentes recortados para fines específicos, la formación antropológica debe insistir en fomentar el extrañamiento frente a esta convención básica de las instituciones burocráticas. No importa cuánta complicidad deba ejercer el antropólogo que quiere conservar su puesto de trabajo con los fines instrumentales de esas burocracias, siempre le será más productivo un enfoque reflexivo y distanciado de esas servidumbres. Un recurso conceptual fundamental para cumplir ese propósito, en el grado que resulte posible, es la intensificación del holismo, es decir, la interpretación de la acción humana en esas instituciones burocráticas como un tejido de relaciones sociales y culturales que desborda indefectiblemente la percepción autónoma e individualista de los sujetos, los fines técnicamente enunciados, los principios morales pretendidamente autónomos y los procedimientos estandarizados de acción que ponen en juego los propios agentes burocráticos.

En la práctica –lo sabemos por experiencia– intensificar el recorrido holístico por las relaciones empíricas de los agentes y los objetos institucionales es contrario, generalmente, a los genuinos criterios de eficiencia en estos entornos. Llevada a su extremo máximo, la intención holística es impracticable en escenarios institucionales que se definen, precisamente, por la amputación intencionada de cualquier fleco que sobrepase los límites de su acción instrumental. Sin embargo, la reflexión relacional u holística, manejada con mesura más como una forma de aprehensión y definición de los agentes, objetos y procesos, que como una norma maximalista, contribuirá a ofrecer a esos empleadores lo que tal vez busquen distintivamente en un antropólogo (y lo que en el futuro deberían buscar con mayor claridad, si es que en la universidad realizamos adecuadamente nuestro trabajo divulgativo). No se trata aquí de una mera ilusión. Lo verdaderamente ilusorio, en el sentido de que contradice el material empírico disponible, es suponer que en esos entornos movidos por un interés abiertamente instrumental, los agentes carecen de toda forma de reflexividad crítica (cf. Velasco, Díaz de Rada et al., 2006).

Prestar una atención detallada a esas dedicaciones laborales de los antropólogos nos daría, para cada aplicación profesional concreta, perfiles particulares de competencias que la formación universitaria debería fomentar. Sólo apuntaré aquí lo que considero más claro, un programa de mínimos.

En el caso de la antropología dedicada al patrimonio debería hacerse especial énfasis en un concepto decididamente procesual de cultura. Ese énfasis conduciría a una problematización teórica de los procesos de objetivación, desde sus dimensiones más apegadas a las prácticas concretas de producción de objetos (Warnier, 2001) hasta las dimensiones más distales de la recodificación y recontextualización que los convierten en “patrimoniales”, con sus entramados políticos de gestión del gusto y formación de emblemas de identificación (Díaz de Rada y Velasco, 1996; Ramírez Goicoechea, 2007).

Probablemente, aunque en ningún caso de forma exclusiva, el trabajo en instituciones de servicios sociales en el área de relaciones interculturales, y también de forma muy especial el que se lleva a cabo en el campo de la cooperación y el “desarrollo”, es particularmente delicado en lo que se refiere a la sutil apreciación de los matices en la comunicación con las personas afectadas por los ordenamientos institucionales o las políticas de las

agendas internacionales. Fomentar la sensibilidad en la producción intersubjetiva de los materiales empíricos parece aquí prioritario (cf. Díaz de Rada, 2010a: 66), especialmente si pensamos que estos entornos son propensos a la reducción de las diversidades empíricas por medio de estrategias explícitas de normalización. Estas estrategias se incluyen además, de forma generalizada, en los procedimientos positivistas habituales con los que tales instituciones suelen ser investigadas de forma reconocida (Hammersley y Atkinson, 1984; cf. Shulman, 2002).

Finalmente, cabría hacer una advertencia especial cuando se trata del campo denominado “Promoción y gestión cultural”. En este campo, la formación debe hacer énfasis en un concepto analítico de cultura (Díaz de Rada, 2010b), del que cabe derivar una reflexión crítica sobre las inevitables restricciones burocráticas que sufre la palabra “cultura” cuando viene precedida de las palabras “promoción” y “gestión”.

### 3. TRADUCCIÓN

Más allá del automatismo que, como antropólogos, puede impelernos a controlar cualquier forma de sociocentrismo, es posible preguntarse por qué deberíamos controlar nuestro sociocentrismo académico. Es decir, ¿qué provecho analítico podríamos extraer de ese control metodológico? En mi opinión, el provecho analítico ha de ser aquí el mismo que en cualquier otro caso, aunque sus consecuencias prácticas puedan ser más tangibles. El control de sociocentrismo académico nos facultará para abordar una adecuada traducción cultural de las competencias del antropólogo formado en la universidad, cuando ha de ejercer su labor en lugares caracterizados por una propiedad fundamental. Ahí el antropólogo tendrá que hacer su trabajo con arreglo a reglas de producción, rendimiento y eficiencia, definidas generalmente por agentes sin una formación específica en antropología social y cultural –pero no lo olvidemos: con otras formaciones–. Deberíamos indagar en esas dinámicas de traducción entorno por entorno, buscando comprender cómo los otros perciben las competencias de los antropólogos desde el lenguaje de referencia de sus saberes concretos. Creo que un proyecto de investigación etnográfica sobre esto podría ser un buen empeño de las asociaciones profesionales de antropólogos, cualquiera que sea la forma que vayan tomando en el futuro (Díaz de Rada y Jiménez Sedano, 2011).

Una investigación de esta naturaleza aportaría también evidentes beneficios al componente crítico de la investigación básica dedicada al análisis de las racionalidades de esas instituciones empleadoras de antropólogos. Al hacer visibles los límites que cada burocracia específica impone a la mirada antropológica, y al poner en evidencia las apropiaciones prácticas de significado que la institución en cuestión realiza al instrumentar esa mirada, esa investigación ofrecería un material empírico muy apropiado para analizar las formas diversas de producción de realidad de cada burocracia en el contraste con las formas de producir realidad propias de una orientación antropológica o etnográfica. Aún de un modo muy grosero, he efectuado en otra parte este tipo de contraste para el caso de la burocracia escolar, indicando que la realidad producida por la escuela como burocracia formalizada tiende a cimentarse en una ciencia social sin sujeto (o, como diría hoy con mayor precisión, sin agente (Kockelman, 2007)), con una orientación marcadamente individualista, que elude la concreción y que desatiende los procesos; mientras que la realidad construida desde un enfoque etnográfico se fundamenta en la agencia, la orientación holística que indaga en las relaciones, el registro e interpretación de prácticas humanas concretas y los procesos de acción (Díaz de Rada, 2007).

Una investigación como la que estoy sugiriendo aquí permitiría, por ejemplo, precisar variantes del tratamiento de la agencia, el individualismo-holismo, y la comprensión de lo concreto y de los procesos, tomando como material empírico la experiencia procedente de diversos establecimientos institucionales. Y, naturalmente, permitiría también encontrar otras posibles dimensiones y analizar la relevancia diferencial de esas dimensiones en cada campo institucional.

#### 4. ESPECIALIZACIÓN

Una propiedad adicional de los entornos laborales externos a la universidad es fundamental para ese contraste que acabo de mencionar. Esos entornos exigen de los antropólogos actividad especializada con arreglo a sus propios programas funcionales, cuando, con toda probabilidad, esos antropólogos habrán sido formados en la universidad como especialistas en trascender reflexivamente cualquier especialización institucional concreta (Díaz de Rada, 2010b). Es preciso examinar con detalle esta fricción fundamental, y hacerlo evitando a toda costa el puritanismo académico que sólo contribuye a crear una vocación de distinción, una forma más de vindicación clasista del valor de lo inútil (Veblen, 1974). Sería paradójico criticar negativamente la especialización de los antropólogos que trabajan en esos entornos laborales cuando en la universidad (y en sus mercados anejos, como el editorial) jugamos a vender nuestras marcas conceptuales en la pasarela de la citación; o cuando los empleados con puesto fijo en la universidad hemos acabado aceptando dócilmente los crecientes obstáculos que las agencias de evaluación de la denominada “calidad” imponen a nuestros proyectos de investigación básica, el más notorio de los cuales es la marca de las editoriales y revistas consideradas de “reconocido prestigio”, en el nombre de una monolítica racionalidad de investigación tecnoinstrumental.

En mi opinión, lo que hemos de hacer es abrir bien los ojos y los oídos a las demandas concretas de formación de esos antropólogos y de sus empleadores. Recuerdo un ejemplo de la clase de provecho que podríamos sacar de ello. Una de las acciones que emprendimos en la comisión de profesionalización fue confeccionar un cuestionario sobre el grado de acuerdo de antropólogos y empleadores con la necesidad de formar en las competencias que previamente habíamos catalogado para los documentos del grado. Ofrecimos a esas personas la posibilidad de salir de los límites de las escalas de Likert, de manera que podían añadir competencias específicas que, desde su posición laboral y empresarial, veían necesarias y que nosotros no habíamos incluido. A pesar de la exigua muestra de ese estudio piloto, encontramos ya sugerencias muy interesantes, como la necesidad de un componente jurídico en la formación de quienes trabajan en instituciones de servicios, o la necesidad de conocimientos en tecnologías cartográficas para quienes trabajan en el área de patrimonio.

No estoy sugiriendo aquí de ninguna manera que nuestros programas docentes deberían estallar en pequeños fragmentos especializados sin coherencia disciplinar. Por el contrario, lo que quiero indicar es que nuestros programas, marcados ya con el carácter del pensamiento complejo y holístico de la antropología, se verán enormemente enriquecidos con estos nuevos motivos concretos de formación. Deberíamos reflexionar sobre la posibilidad de incluir nuevos contenidos como los mencionados, especialmente en los másteres o en los últimos cursos de los grados, facilitar nuevos enfoques de los contenidos clásicos, o nuevas líneas temáticas transversales a las asignaturas, entre otras posibilidades. Con nuestras actuales formas institucionales, la universidad es y seguirá siendo el *alma mater* de quienes en un sitio o en otro trabajamos como antropólogos; pero con estas for-



mas institucionales o con otras, la fuente de nuestra diversidad profesional, dentro y fuera de la academia, seguirá siendo la práctica.

## 5. REFERENCIAS

DÍAZ DE RADA, Ángel (2007) "School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual Obstacles to Doing Ethnography in Schools", *Social Anthropology*, 15, 2, pp. 205-222.

DÍAZ DE RADA, Ángel (2010a) "Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica". En MARGARITA DEL OLMO (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid, Trotta, pp. 57-76.

DÍAZ DE RADA, Ángel (2010b) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid. Trotta.

DÍAZ DE RADA, Ángel, y VELASCO Honorio (1996) "La cultura como objeto", *Signos*, 17, pp. 6-12.

DÍAZ DE RADA, Ángel y JIMÉNEZ SEDANO Livia (2011) "Variations on Diversity and the Risks of Bureaucratic Complicity". En Bradley A.U. LEVINSON y Mica POLLOCK (ed.). *A Companion to the Anthropology of Education*. Londres. Blackwell, pp. 408-424.

FACUTAD DE FILOSOFÍA DE LA UNED (2009) *Memoria para la solicitud de verificación del título oficial de grado en antropología social y cultural*, [www.uned.es/dpto\\_asyc/memoria.pdf](http://www.uned.es/dpto_asyc/memoria.pdf)

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1994 [1983]) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona. Paidós.

KOCKELMAN, Paul (2007) "Agency. The Relation between Meaning, Power, and Knowledge", *Current Anthropology*, 48, 3, pp. 375-401.

RAMÍREZ GOICOECHEA, Eugenia (2007) *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencias*. Madrid. Editorial Universitaria Ramón Areces.

SHULMAN, Lee S. (2002) "Truth and Consequences? Inquiry and Policy in Research on Teacher Education", *Journal of Teacher Education*, 53, pp. 248-253.

SUBCOMISIÓN DE FORMACIÓN PARA LA PROFESIONALIZACIÓN (2008) *Observatorio de competencias*. <http://webs2002.uab.es/antropologia/Grado/competencias.pdf>

VEBLEN, Thorstein (1974 [1899]) *Teoría de la clase ociosa*. México. Fondo de Cultura Económica.

VELASCO, Honorio y DÍAZ DE RADA, Ángel (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid. Trotta.

VELASCO, Honorio; DÍAZ DE RADA, Ángel; CRUCES, Francisco; FERNÁNDEZ, Roberto; JIMÉNEZ, Celeste y SÁNCHEZ, Raúl (2006) *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid. Editorial Universitaria Ramón Areces.

WARNIER, Jean-Pierre (2001) "A Praxeological Approach to Subjectivation in a Material World", *Journal of Material Culture*, 6, 1, pp. 5-24.

WEBER, Max (1992 [1919]) *El político y el científico*. Madrid. Alianza.

WOLCOTT, Harry F. (1967) *A Kwakiutl Village and School*. Prospect Heights. Waveland.

WOLCOTT, Harry F. (1984) *The Man in The Principal's Office. An Ethnography*. Prospect Heights. Waveland.

WOLCOTT, Harry F. (1993a [1974]) “El maestro como enemigo”. En VELASCO, Honorio; GARCÍA CASTAÑO, F. Javier y DÍAZ DE RADA, Ángel (ed.). *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid. Trotta, pp. 243-258.

WOLCOTT, Harry F. (1993b [1982]) “Sobre la intención etnográfica”. En VELASCO, Honorio; GARCÍA CASTAÑO, F. Javier y DÍAZ DE RADA, Ángel (ed.). *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid. Trotta, pp. 127-144.

# *MEMORIAS*



## LUGARES DE MEMORIA Y OLVIDO

Honorio M. Velasco

UNED

La Antropología clásica halló una primaria racionalidad en cada cultura dotándola de lugar. De modo múltiple cada cultura se hallaba ocupando un lugar en el mundo, lo que implicaba ocupar un lugar en el espacio, pero también ocupar un lugar en el tiempo, ocupar un lugar en la historia. Por un lado cada cultura muestra su singularidad así, ocupando un espacio, por otro lado cada cultura muestra su diferencia así, teniendo su lugar. Sin embargo la racionalidad otorgada posiblemente estaba cargada de etnocentrismo. La mirada antropológica dispuso lugares a las culturas como si tuviera poder para hacerlo, un poder similar o posiblemente transpuesto, al/del imperio colonial que amparaba su trabajo. De hecho los lugares otorgados a muchas culturas eran periféricos, si no marginales. Y posteriormente el prisma del etnocentrismo fue revelando sus infinitas caras: se trataba de lugares delimitados o aún más clausurados y de lugares fijos, si no ya enraizados, como si con ello se pudiera aún dotarles de esa fijeza creativa y naturalizada que puede llegar a dar el espacio llamado tierra.

Sin duda la Antropología ha logrado caracterizar al lugar hasta el punto que la categoría en ciencias sociales se reconoce como “lugar antropológico”. Por supuesto, el lugar antropológico no era solo físico, pero no dejaba de serlo. Los estudios de comunidad mostraron que el lugar además tenía fuerza moral, la del particularismo. Y ahora ya nos sería difícil evitar admitir que podría servir de coartada al relativismo. Hasta ese punto resultó que el lugar se había instalado en la mirada antropológica. Era fuerza epistemológica lo que la antropología ocultaba tras el denso velo de la fuerza moral que se esforzó en descubrir e insuflar en él.

El viaje como metáfora había servido en tiempos evolucionistas para situar el tiempo hecho lugar y continuó después con su capacidad de transmutar desplazamientos espaciales en temporales cada vez que el relato etnográfico insistía en marcar rasgos exóticos. Quizás el más caracterizado efecto haya sido haber logrado situarse en el llamado presente etnográfico, que en realidad no era un tiempo sino un lugar. La metáfora del viaje entonces se mostró especialmente eficaz en separar el tiempo exterior, veloz y fugaz, del tiempo interior, detenido y permanente. Tal vez contagiado de los relatos míticos que intercalaba, el relato etnográfico pensó que estar haciendo registros para la historia era situar los acontecimientos fuera del tiempo, mientras maquillaba los actos y las actitudes de los sujetos mortales con el polvillo del primitivismo.

Tiene muchas virtudes el concepto de lugar antropológico y, entre ellas, la de haber dado contorno al contexto y la de haber conseguido dar imagen de totalidad. Por un lado ese espectro literario colado en etnografía ha padecido constantemente de límites imprecisos. El lugar una vez instalado como soporte adopta fácilmente la función de envoltorio y facilita la visibilidad de las relaciones entre elementos de distinta naturaleza de modo que la significación debe mucho a la vinculación que proporciona el lugar y a la visibilidad que adquieren los elementos al espaciarlos dentro de él. El contexto de situación que identificó Jakobson tenía el perfil cognitivo de un marco y a la vez permitía articular todos los elementos extralingüísticos e integrarlos en la significación. El lugar de las palabras se acercaba así al marco omnicomprendido de la cultura. Es bajo la perspectiva del contexto

como la totalidad se hacía asible sin la amenaza de hacer perecer la racionalidad en el intento. Por limitado que fuera, el todo –lugar– se imponía sobre las discolas partes.

Muchos de los relatos etnográficos de las comunidades campesinas pueden haber sido paradigmáticos del lugar antropológico, pero desde los comienzos el dibujo meramente espacial fue inadecuado e insuficiente. Se perfilaba mejor cuando en el dibujo se empleaban trazos para las relaciones sociales, para las vinculaciones, la reciprocidad, la cohesión, la interdependencia, y no menos para la desigualdad, la explotación y el poder y para las creencias y los valores que enmarañan las relaciones, con la inclusión de una dimensión temporal en la que el tiempo se presenta autocontenido, focalizado, en forma de tradición. El viaje que inicia los relatos etnográficos de las comunidades no es un viaje al pasado de la humanidad, sino al pasado de éstas, a su pasado. Se trata de lugares que tienen tradiciones, que tienen pasado. (Aunque marcarlo implique en numerosas ocasiones maquillar el presente). (Y además casi siempre los desplazamientos provienen del futuro, es decir, de la ciudad).

Utilizando el idioma espacial que en este caso parece pertinente, se reconozca o no, el lugar se ha convertido en un concepto central en Antropología. Lejos de ser un aspecto accesorio en la etnografía y posiblemente por su apariencia neutra ha resultado ser revelador hasta el punto de servir de base a la pretensión de visibilidad y de reconocimiento de los pueblos. El concepto en la medida en que se fue deshaciendo no de la consistencia física que le convertía en el asidero material si no materialista de la cultura perdió neutralidad. Y en tanto se extiende no sólo por todos los ámbitos sociales sino por el indefinido imaginario se revela inevitablemente manipulado. No es intrascendente el hecho de que la tarea etnográfica por excelencia haya sido la de haber accedido al lugar en el mundo que se supone tiene cada sociedad humana. Si se quiere ha sido por medio de un viaje, o incluso como un descubrimiento, pero ya no es posible dejar de admitir que también ha sido una intrusión, un movimiento de invasión declarado o camuflado entre otros de los muchos que se han ido produciendo a lo largo de más seis siglos entre el Norte y el Sur, entre el Occidente y el resto del mundo, entre el centro y la periferia, entre el Primer y el Tercer Mundo, entre afincados y trashumantes, etc., es decir, entre sociedades cuya desigualdad básica es lo que parece más evidente: el lugar que tienen o no tienen, que ocupan o no ocupan, que poseen o no poseen, que les recoge o que les expulsa,...

La etnografía como topología ha cumplido suficientemente. He aquí algunas muestras. Es sabido que cumplió sobradamente su papel en la construcción de los lugares nacionales. Y lo muestra aquí A. Fábregas en el caso de México. Un caso de cómo la Antropología ha hecho del tiempo memoria y de la memoria lugar y de cómo lo hizo ligada a la Historia y la Arqueología. El proceso que arranca desde comienzos del siglo XX con Boas como mentor comienza por el centro, lugar central e imperios precolombinos y españoles, única lengua y homogeneidad cultural mestiza, y continúa luego con la pluralidad cultural y la frontera, por excelencia, la del Norte, ante el imperio americano mientras se difumina la otra, la del Sur. La memoria que hace lugar nacional trae el pasado al presente mientras procede del centro a la periferia. La topología aquí se muestra en los cronistas de indias y en la etnohistoria como discursos performativos de un proceso aún inacabado de de/construcción de lugar.

Lo que M. Cátedra propone sin embargo es toda una topología universal en la que la casa toma la extensión del lugar y entonces, desde una perspectiva reveladora, aparece de nuevo el lugar de las poblaciones en el mundo. Es éste lugar que se ha ido haciendo inevitablemente antropológico:

- Las que están socialmente encerradas en casa –aunque a menudo también territorialmente– y cuya clausura es efecto de la subordinación a la que están sometidas; las poblaciones paradigmáticas de encierro son los guetos, pero también muchas minorías se encuentran de modo similar si no más inmovilizadas, reducidas a desplazamientos que no conducen a ningún otro lugar.
- Las que están fuera de casa, obligadamente desplazadas o expeditivamente expulsadas, exiliados o migrantes, formando corrientes nunca definidas por los puntos de llegada o inmersos en diásporas por el mundo.
- Las que están en su casa, pero no es suya: los pueblos colonizados y neocolonizados que ocupan territorios ancestrales y en muchas ocasiones ni siquiera han formulado demanda de propiedad sobre ellos, porque no entienden que les pertenezca y sin embargo se les ha arrebatado, expropiado, expoliado.
- Los sin hogar y no sólo esos que vagan indefinidamente entre un lugar y otro sin arraigo por haber sido expulsados de la sociedad o por haber huido en sus mentes de ella, sino también todos los que se han sumergido en la fluidez de las identidades líquidas y en la movilidad de los ámbitos de acción y en la pluralidad de los mundos interconectados.

Con ese juego de palabras (los que están encerrados en casa, los que están fuera de casa, los que están en casa pero no es suya, los que tienen casa pero no están en ella) parece haber conseguido construir una nueva tipología, pero es mejor pensar que se trata de lo dicho, de una topología que conlleva la denuncia de que toda pretensión de poner a las poblaciones en su lugar en el mundo contiene un sesgo cuyo reconocimiento es exigible. Otra etnografía, la de segundo nivel, la que incorpora el sujeto, –antes relegada al diario de campo– y que parece constar de confesiones y desvelamientos, se teje con memoria que recrea los lugares con los detalles de la experiencia. R. Behar vuelve en el tiempo y al lugar de Santa María del Monte para negar el olvido. Y con su discurso se muestran los procedimientos reconstitutivos de la etnografía (siempre hecha de memoria), fragmentos de realidad enlazados como una secuencia que en tiempo real se fue sucediendo como una serie de azares pero que a posteriori se sabe que tiene sentido y proporciona comprensión. La memoria no sólo pone fondo, suelo, a la etnografía, sino que la hace crecer.

Por otro lado discurren los discursos de la memoria colectiva, que se tematiza como histórica (aunque se concreta a los dramas de vida y muerte de la Guerra Civil española) y que buscan ser públicamente performativos. Es éste trabajo de Ignacio Fernández de Mata una ilustración relevante de cómo los enunciados performativos alcanzan propiamente sus objetivos cuando salen de las estancias oscuras del olvido a la iluminada memoria pública. Olvido y memoria, ya no procesos involucrados en los conflictos del yo y del inconsciente, sino mecanismos de presión y represión política y social. Olvidos son aquí recuerdos encerrados, silenciados al tiempo que una memoria “oficial” se hace predominante, pero también olvidos son las narrativas que reconstruyen el pasado según lógicas reactivas que asumen la demediación.

Por último y moviéndose en intermedialidades Jesús Martín Barbero, antes de entrar en el museo para salir de él, lleva memorias y olvidos del tiempo al espacio. Es en el tiempo que se expanden y contraen mientras que actúan en el espacio adelgazándole o espesándole, dándole forma de lugar, de territorio o de territorio del lugar o produciendo deslocalizaciones, dislocaciones y globalizaciones en las que lo local no es sólo resistencia, es más básico, es presencia. Pero el pretexto de su reflexión es el museo, un paradójico lugar hecho de memorias y olvidos, antiguo y actual, que en realidad ha quedado desbordado

por multitud de performances que introducen permanentemente alteridad y mantienen la dinámica de heterotopía que los museos tienden a disimular o anular.

Cabe esperar de la topología como tarea etnográfica aún otros proyectos de aproximación (y extrañeza) dirigidos, por ejemplo, hacia utopías y heterotopías, en las que los tiempos se anudan en modos y direcciones improbables. Habrá congresos futuros seguramente en los que se recojan algunos intentos. Si se llegara a proseguir la tarea etnográfica en esa línea posiblemente haya que enfrentarse por fin a la sombra de ficción que desde hace tiempo le acompaña.



## LOS QUE NO TIENEN LUGAR

María Cátedra  
Universidad Complutense

Más que de lugares voy a tratar de los que no tienen lugar. “The unhomely”, el sin hogar, es el término empleado por Homi Bhabha para destacar la falta de lugar dentro del sistema de gente como refugiados, emigrantes, colonizados, antiguos y modernos esclavos, vagabundos, indígenas, mujeres y gays. Su característica principal es la condición híbrida y también su liminalidad. En cierta manera todas esas gentes no están ni aquí ni allí, no tienen lugar. Al mostrar a los que no tienen poder el territorio de los sin hogar pueden empezar a adquirir poder. Es decir, se plantea la necesidad de una antropología del reconocimiento, una manera de significarse, de mostrar y desestabilizar relaciones tradicionales de dominación cultural. Los que están en la sombra pueden mostrar quiénes son ellos mismos. Voy a tratar de desarrollar este tema del sin hogar a través de tres perspectivas: los colonizados, las minorías y los emigrantes y exilados.

### 1. LOS COLONIZADOS: SU CASA NO ES SU CASA

En la Conferencia de Berlín de 1884-5, 14 potencias europeas (pero especialmente Francia e Inglaterra) se repartieron África iniciando lo que se ha llamado el colonialismo moderno que durará 90 años y que terminará en 1974 con la independencia de las últimas colonias portuguesas. Pero antes de la primera guerra mundial casi un 85% del planeta pertenecía a las naciones colonizadoras (Branco & Martins, 2007). El colonialismo fue un agente de uniformización del mundo a imagen de Occidente, una especie de pre-globalización.

Hoy hablamos de globalización y uniformización pero la práctica colonizadora ya contenía sus antecedentes, un nuevo orden y gobierno que tutelaba a los colonizados, la invasión de su hogar cuando no una expulsión del mismo. Todo en nombre de la civilización, un compromiso moral para que se aceptara el progreso y consiguientemente la emancipación, que englobaba gentes y paisajes y convirtió al mundo en un producto del capitalismo. La violencia es el precio que pagaban las poblaciones colonizadas por la supuesta liberación que se les imponía, por la ciencia, el progreso y la civilización, pero en realidad las supuestas mejoras, las grandes obras, vías férreas, carreteras, daban como resultado grandes cementerios de obreros, la entrada en los mercados de trabajo, pobreza y alienación.

Gledhill<sup>1</sup> ha resumido en tres los sistemas económicos coloniales: En primer lugar la economía-mundo, es decir, la esclavitud que se originaba desde África hacia las plantaciones americanas. En este caso el interés está en la fuerza de trabajo y no tanto en la ocupación del territorio. Esta ocupación sucede a partir de la conferencia de Berlín. En muchos casos se ceden concesiones a sociedades privadas que sirven a su propio beneficio y se basan en la explotación incontrolada de mano de obra. Por último está la explotación directa de la administración colonial, por ejemplo, la minería o agricultura dirigida por colonos europeos y sometidas a cultivos obligatorios; América bajo la colonia española es típica de esta forma.

La esclavitud, obviamente, pero también otras formas de coerción y violencia eran o son las formas más practicadas, más evidentes. Con ello se intenta la sumisión de cuerpos y

---

<sup>1</sup> J. Gledhill (2000). Citado en Branco & Martins, (2007: 28) a quien sigo en este apartado.

mentos a modos de vida foráneos y monetarizados: reclutamiento de porteadores y mano de obra, régimen esclavista de impuestos, endeudamiento y abusos en el Congo o en el Amazonas (ese otro Congo como se le ha llamado), torturas, ejecuciones, etc. Pero no son los únicos medios. Como John and Jean Comaroff (1991) han mostrado los misioneros son los que más cambiaron la visión del mundo y la cultura (a veces aliados y a veces en competencia con la administración colonial) a través del control del espacio, el trabajo, la sexualidad, el vestido, el cuerpo, el matrimonio, higiene y valores etc. Ello supone un formidable proyecto de transformación ontológica, reconstrucción de la subjetividad y de la moralidad, transformación de signos y prácticas, reformulación de identidades que rehacen fronteras, cuerpos y memorias. Beidelman<sup>2</sup> ha indicado cómo las misiones cristianas desempeñaron el papel más efectivo, ingenuo y etnocéntrico de los proyectos coloniales, una auténtica colonización del cuerpo y del espíritu.

Pero no son los únicos. Un similar rol se produjo a través de los aparentemente inocuos e ingenuos viajeros y sus relatos de viajes como bien muestra Mary Louise Pratt en su libro *Ojos imperiales* donde ha estudiado la relación entre la literatura europea de viajes y la expansión económica y política europea. Hacia mediados del siglo XVIII se producen dos situaciones claves. Por una parte el relato se viste de naturalista y “científico” tras el impacto de la publicación de Linneo en 1735 y las primeras expediciones científicas (como la de La Condamine), por cierto muy poco científicas. Pero, además, hasta ese momento se conocían los contornos de los continentes, es decir, habían predominado las exploraciones marítimas; luego se explorará el interior: tierras no cartografiadas, nacimiento de ríos, lagos y definición de fronteras que reivindicar en el reparto que se avecinaba en la llamada carrera por África y el comercio en las vírgenes tierras americanas antes sometidas al fuerte monopolio y control ibérico. La historia natural estructurará el conocimiento y la exploración interior proporcionando una conciencia planetaria europea y una coartada política. Ciencia, política y aventura, pues confluyen en distintos grados en los viajeros. Las tierras (que los nativos conocen perfectamente porque habitan en ellas) se “descubren” y se registran. Se acumulan conocimientos e informaciones científicas que constituirán pruebas sobre las que se basará el derecho colonial para demostrar presencia previa, derecho de ocupación y soberanía. Pero además se trata de regular y controlar el comercio. Los nativos se convierten en asalariados que irónicamente trabajarán las tierras en las que vivieron sus antepasados y que ya no les pertenecen.

La distinción centro/periferia y sus implicaciones políticas han sido abordadas por los llamados estudios poscoloniales presentes en los departamentos de literatura y estudios culturales desde los años 80. También fue decisiva la creación del *Subaltern Studies Group*, en el que un grupo de historiadores hindúes reflexionaron sobre lo que ha sido su pasado colonial. Las líneas seguidas se centran sobre el eurocentrismo de la historia, la necesidad de reescribir la historia desde los márgenes y los excluidos o la dificultad de admitir esencialismos al entender identidades. No se puede olvidar el impacto del *Orientalismo* de Said al mostrar que oriente es una invención literaria de occidente y que existen visiones preconcebidas de oriente profundamente imbricadas en la literatura y la cultura europea. En este sentido, los libros de viajes, tal como muestra Pratt, transportan la carga ideológica que llevan consigo los aparentemente neutrales, científicos o sentimentales escritos de aquellos aventureros. Los libros de viajes crearon un orden imperial para los europeos, un

---

<sup>2</sup> Beidelman, T.O. (1982).

sentido de propiedad, derecho y familiaridad, curiosidad, aventura y fervor moral sobre el expansionismo europeo y sobre las poblaciones locales. Sirvieron como legitimación de sus ansias imperiales.

Estos textos han servido para desmitificar el imperialismo en todas sus formas y experiencias (colonial, neocolonial o no colonial). Sus denuncias contribuyen a la descolonización del conocimiento, un conocimiento que tras Foucault sabemos que no puede ser neutral ni apolítico. Se intenta analizar el control del imperialismo sobre la imaginación y el conocimiento, la historia y las relaciones humanas, cuestionar la capacidad del imperio para construir significado y destacar procesos de colonización que continúan en la actualidad: el imperialismo sigue mutando por ejemplo a través del turismo.

En estos discursos culturales, el sin hogar y la hibridación son partes de un conjunto de nociones de una poderosa imagería occidental del otro para tratar con los marginales: exotismo, primitivismo, tribalismo tan utilizado por los antropólogos. Hay una historia de este etnocentrismo. La alteridad ha sido concebida dentro de la historia de la expansión y la conquista en la relación entre un poderoso centro y una periferia débil. El occidente se ha definido a sí mismo mediante la versión de otras gentes que proporcionaba la antropología y que les hacía digestibles.

Pero más que el conocimiento del otro se trata del reconocimiento de nosotros mismos. Las sociedades colonizadas son parte de Europa y de su historia, un medio de construcción del centro y la periferia. Una constante en este tipo de análisis es el intento de descentramiento de la mirada occidental, la búsqueda del otro en los textos europeos, la visión del periférico, su análisis del conocimiento nativo, su crítica del “descubrimiento” de lo que ya está descubierto. Es interesante subrayar las resistencias selectivas de las poblaciones locales ante el cambio, el formidable cambio que supone el contacto cultural y la asimetría de poder enfocando con más detenimiento el ritual del contacto.

El ritual tal como se considera hoy día <sup>3</sup>es la expresión de las relaciones entre sujetos históricos y culturales, dentro de lo que se ha denominado la teoría de la alteridad, un vehículo para construir y expresar la relación entre uno mismo y los otros. Hay antropólogos que sitúan el ritual en la articulación de sociedades y sus cosmologías en encuentros coloniales, lo que Sahlins ha llamado la “estructura de la conjunción” en relación a su famoso trabajo sobre el capitán Cook (1985); los rituales en este caso “hicieron historia”, lo que indica el dinamismo de las diferencias culturales. Otra forma de entender el ritual es el enfoque como dominación, hegemonía y resistencia. Se ha investigado cuáles han sido las rutinas de la dominación, o la imposición de una lengua. Y también las distintas formas y modos culturales de dominación desde la Inquisición a los rituales del imperio británico, incluida la propia “invención de la tradición” (Hobsbawn & Ranger, ed. 1983), o los relatos de viajes.

La atención a estos medios simbólicos que son los rituales se debe a que están a la vez bien situados en el sistema simbólico local y son transformativos a través de metáforas del cuerpo y la curación, lo que supone una nueva definición de “persona”, una definición clave de lo que el mundo y el hombre puede ser. Los Comaroff (1991) consideran que en una situación de resistencia la lucha principal se da por “la posesión del signo” cuando hay un dominio hegemónico. En este caso el control de la representación de lo que es posible y natural es roto por el ritual que hace a la gente consciente de la opresión

---

<sup>3</sup> Es el planteamiento de Kelly y Kaplan (1990) que aquí resumo.

y posibilita imaginar nuevas comunidades –reinos, naciones y utopías–. Se produce en pocas palabras “*the colonization of consciousness and the consciousness of colonization*” haciéndolos parecer al menos susceptibles de control indígena (Comaroff, 1985). Son en definitiva esfuerzos imaginativos para reclamar un mundo perdido, hacer historia con una cara reconocible. Mediante los símbolos imponemos cierto orden en el universo caótico de la experiencia humana, y damos significado a nuestras vidas, aunque no siempre nos percatemos de ello. No solo entendemos esos mundos que nos rodean, además los creamos y los transformamos. La realidad política es creada junto con los símbolos o identificándose con los símbolos que sirven para ganar y guardar el poder; la meta última del poder es ni más ni menos que construir la realidad.

## 2. MINORÍAS: ENCERRADAS EN CASA

Minoría es un concepto difícil de definir y aplicar en ciertas situaciones<sup>4</sup>. Normalmente se utiliza para designar un grupo o una situación de discriminación o desventaja relativa en términos demográficos, políticos, económicos, religiosos o culturales por lo que básicamente entronca con el acceso desigual al poder, la estratificación y la creación del Estado-Nación.

Bourdieu y Foucault han mostrado cómo la nación-Estado moderna es un contexto útil para la expresión de las minorías étnicas: los discursos nacionalistas crean un ambiente propicio para el florecimiento del credo étnico y la cultura nacional. A este respecto es significativo que el reconocimiento de los derechos de las minorías surja a partir del siglo XIX de las tensiones nacionalistas y étnicas que darán origen a la primera guerra mundial. Posteriormente diversos organismos internacionales (Sociedad de Naciones, UNESCO...) van dando forma a la defensa de minorías nacionales hasta 1992 en que la ONU aprueba la *Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías* al que los Estados deben adherirse (a la que siguen otras de la Unión Europea, a través del Consejo de Europa) propugnando medidas positivas y no sólo medidas negativas como la no-discriminación.

Aunque en el pasado la mayor parte de las comunidades políticas organizadas han sido multiétnicas por conquista, comercio o migración, normalmente se ha utilizado un modelo idealizado de comunidad “pura” en que se comparte en común ancestros, lenguaje y cultura. Para alcanzar este ideal, se ha intentado eliminar a las minorías a través de expulsiones o genocidio, se las ha asimilado forzosamente, adoptando el lenguaje, religión y costumbres de la mayoría o se ha tratado a sus miembros como extranjeros sin derechos. Se ha pensado frecuentemente que las minorías son un producto del aislamiento que las mantiene separadas de la mayoría pero esto no es así sino justamente al revés: las minorías son medios de estructuración del contacto. La base racial, religiosa o étnica que supone la asignación a la categoría de minoría proviene de las relaciones de poder donde un grupo trata de justificar su posición respecto a los demás. La adscripción al grupo se produce a través de diferencias físicas y culturales reales o imaginarias, mitos y formas de sanción religiosa.

En suma, las minorías étnicas serían grupos sociales que se distinguen por determinados rasgos como la lengua, el origen nacional, la religión, rasgos físicos, orden de valores y costumbres de la mayoría de la sociedad a que pertenecen. Objeto de discriminación

---

<sup>4</sup> Una parte de este texto está publicada previamente (Cátedra, 2007: 237-241).

o represión las minorías responden o bien atenuando las diferencias o, por el contrario, acentuándolas. Charles Wagley y Marvin Harris en 1958 identificaron cierto número de características de las minorías: son segmentos subordinados de sociedades complejas, sus rasgos especiales, físicos o culturales son tenidos en baja estima, son unidades muy conscientes de sí mismas y consolidadas por esos rasgos especiales. En ocasiones puede ser ventajoso mantener su posición aparte o les está prohibido ascender. Suele haber endogamia. El rango es asignado pero los individuos pueden rechazar o asumir tal categoría. Esta temprana incursión en el estudio de minorías (indios, negros y emigrantes europeos) mostró cómo la situación empírica es muy diversa y compleja.

Así pues el estudio de minorías culturales tiene que ver fundamentalmente con el rango asignado, la presentación de uno mismo, el simbolismo y la identidad. Los miembros de una minoría comparten ciertas características subjetivas (conciencia de sí mismos, sentimientos de pertenencia, sistema de creencias) u objetivas (nombre, lengua, apariencia física, indumentaria) que les distinguen de la mayoría nacional. Jules Deschesnes lo ha definido así incorporando estas características: “Un grupo de ciudadanos del Estado, en minoría numérica y en posición no dominante en ese Estado, dotados de características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de la mayoría de la población, solidarios unos de otros y animados de una voluntad colectiva de supervivencia y con la aspiración en hecho y derecho con la mayoría” (ONU, 1985).

Esta lista de criterios presenta ciertos problemas. Por ejemplo, la inferioridad numérica no siempre presupone inferioridad política como muestra el caso de los Afrikaners en Sudáfrica, o los criollos en Sierra Leona (Cohen, 1981) y viceversa, una mayoría como la de las mujeres puede ser minoría política. Aún más, un mismo actor puede ser mayoría (catalán en Cataluña) y minoría (musulmán). Por otra parte, las características que remiten a la etnia, la cultura, la religión, la lengua o la presencia antigua y duradera sobre el territorio sobre el que se extiende la jurisdicción del Estado incluiría a ciertos grupos étnicos, por ejemplo, indígenas o sefardíes pero podría excluir a otros, como los emigrantes o sin papeles que aspiran a conseguir la ciudadanía del Estado en cuestión, una categoría con mayor peso que el status de minoría. La paradoja es que, en cierto modo, no hay un pueblo que no sea émigrante (los indios americanos proceden de Asia...) y la cuestión es en que momento se erige la frontera temporal que le convierte a uno en “autóctono”, o que grado de antigüedad legitima a una minoría. Similar indefinición plantea la “voluntad” de preservar las características que marcan la identidad colectiva del grupo. Puesto que las identidades cada vez más se aprecian como voluntarias, cambiantes y múltiples, es difícil hablar en nombre de “una” minoría de origen marroquí o asiática. Muchos de los miembros de estas minorías son ambivalentes respecto a su identidad diferencial, por ejemplo algunos jóvenes que adoptan un estilo de vida o valores incompatibles con las tradiciones de su grupo de pertenencia o, por el contrario, los que se aferran a una imagen fundamentalista, ideal y sin cambios del mismo. También la identidad en muchos casos es situacional, es decir, surge o se crea en ciertos contextos como respuesta a adaptaciones concretas. Pero además, desde la publicación del texto de Barth (1969), se ha rechazado la idea de que los grupos étnicos son definibles en razón de su inventario de rasgos culturales compartidos. Los límites de un grupo étnico se construyen por autoadscripción, en que las gentes eligen unos pocos atributos culturales (vestido, lenguaje...) como signo de su singularidad. Se supone que tienen una descendencia compartida a través de la narración, con memorias de migración, sufrimiento etc. Precisamente la urdimbre de la biografía

personal y la narrativa colectiva genera un poderoso sentimiento de identificación con el grupo étnico.

Es indudable que se evoca una diferencia respecto de la mayoría pero cabe también preguntarse ¿qué es una mayoría?, ¿es algo estable? Una mayoría no es algo monolítico y depende del contexto. Al igual que la minoría se puede ser a la vez mayoría y minoría. Hace ya tiempo Clifford Geertz (1963) se ha referido al carácter problemático de las naciones y culturas nacionales, analizando la tensión entre los sentimientos primordiales enraizados en las diferencias premodernas de lenguaje, religión y herencia cultural y los sentimientos civiles instalados en la ciudadanía. Las naciones se construyen a través de imaginерías nacionales que implican jerarquías en la ciudadanía del Estado. Quienes tienen una identidad cultural marginal respecto a la cultura nacional quedan relegados a la condición de minoría étnica o racial. Sin embargo, si la base del poder del Estado se hace problemática las minorías pueden tratar de hacer realidad sus propias aspiraciones nacionales. En muchas ocasiones el imaginario nacional se cuestiona por los que se encuentran atrapados entre Estados y naciones.

La movilización de los grupos minoritarios plantea muchos problemas de naturaleza política y étnica. En primer lugar, el acentuar el carácter distintivo de una identidad étnica o cultural lleva el riesgo de reforzar ciertos estereotipos. Pero, además, la aplicación del principio de representación es muy delicada: los líderes comunitarios no son siempre demócratas y provienen de los sectores más conservadores. Hay un riesgo paternalista en la defensa de la integridad y “autenticidad” de la cultura minoritaria que se intenta preservar de las influencias modernizadoras y las fuerzas del mercado. Así ciertos grupos indígenas se colocan como especímenes de museo u objetos de estudio ajenos al cambio insistiendo en un discurso esencialista, y en la “pureza” de la cultura tradicional. Esta actitud condena al indígena a estar “encerrado en casa” congelado en su pasado, y califica de híbrido e inauténtico al emigrante, modernizado que abandona el grupo, que deja su hogar. Pero este desdén por el cambio es también una forma de control. Los indígenas no necesitan que se les diga quiénes son, no son víctimas pasivas de la economía de mercado, están abiertos al cambio, toman sus propias decisiones respecto a los bienes de consumo y saben bien, en definitiva, cómo vivir.

Desde la década de los 80 el término minoría se ha convertido en algo cotidiano en el discurso público de muchos países occidentales. Ello se explica por estar asociado al paradigma del multiculturalismo que rechaza el modelo de integración por asimilación y valora el pluralismo identitario. Las minorías étnicas (formadas por sumas de emigrantes que convergen sobre un mismo espacio) y las nacionales (comunidades históricas o territoriales preexistentes al Estado-Nación) adquieren, en este contexto, nuevos derechos y medios específicos para preservar, impulsar y difundir su patrimonio cultural. La identidad diferencial debería ser una identidad afirmada y positiva frente a la que se atribuye como negativa.

Pero, por otro lado, el uso del término subraya los riesgos de fragmentación inherentes a las sociedades posindustriales. Puesto que todo grupo se puede afirmar como una minoría –un conjunto de individuos desfavorecidos por la sociedad por una diferencia significativa que no es necesariamente de tipo etnocultural (homosexuales, discapacitados, maltratados, jubilados, sin papeles...)-. Los que se presentan como tales buscan obtener del Estado o de la opinión pública un reconocimiento de su sufrimiento actual o pasado, así como una retribución de las injusticias. Esta profusión de identidades particulares en concurrencia hace que se hable de la irrupción de una sociedad “balcanizada” en la que

los principios universalistas no serían preferentes. Los temas de las minorías abren un nuevo campo de acción: la elaboración y evaluación de las políticas públicas donde se encuadran las cuestiones clásicas de eficacia e igualdad en la administración de los recursos del Estado.

Las cuestiones de las minorías no existen por sí mismas, son tanto cuestiones de mayorías, o más fundamentalmente de gestión de la diversidad. La diversidad étnica, lingüística y cultural está construida sobre el conflicto y la amenaza. Sobre el conflicto por la confrontación de alteridad que exige (y por el poder material y simbólico que supone) y de amenaza porque las fuerzas económicas, políticas y sociales tienen como efecto erosionar la diversidad objetiva. La diversidad subjetiva, de la que nos percibimos cotidianamente, tiende a aumentar en razón de los flujos migratorios, la intensidad del comercio internacional y la reafirmación de identidades étnicas tradicionales.

### **3. MIGRANTES Y EXILADOS: FUERA DE CASA**

Los antropólogos han estado interesados desde hace tiempo en procesos migratorios, o bien de gente en busca de trabajo o siguiendo a campesinos a zonas urbanas. Los cambios sociales, culturales, económicos y políticos que están en la base de las migraciones y la cantidad de gente afectada por esos movimientos los convierte en un tema importante y relevante. Ha habido estudios sobre campesinos pobres en grandes ciudades, las redes de contacto en la búsqueda de trabajo, tradiciones de emigración laboral, problemas a la vuelta, como afecta la emigración a la reproducción socio-cultural y el desarrollo entre los que se marchan y los que quedan, la relación entre los emigrantes individuales y los procesos globales modernizadores y también los significados de los procesos migratorios entre los emigrantes y los que reciben la emigración.

Pero también el tema se puede enfocar desde las desigualdades en la distribución de la riqueza, los medios y el poder que convierten a las emigraciones en algo poco voluntario, lo que le acerca al exiliado y el refugiado, junto al emigrante laboral. Por supuesto las categorías de migrante, refugiado, exilado o expatriado son diferentes en evaluación, orientación y estrategias. El expatriado supone cierta riqueza y voluntariedad, el emigrante un movimiento de movilidad social, el exilado un sentido de pérdida, pero todos ellos traspasan fronteras culturales.

El exilio es como diría Van Gennep un rito de disgregación violento del hogar que impulsa a los refugiados a una zona liminal (un campo de refugiados por ejemplo) del que se sale con un rito de agregación a una nueva identidad. También ha sido considerado como una anomalía, una categoría polucionante (en términos de Douglas) que se produce por el choque de culturas y su dificultad de clasificación simbólica. Los estudios antropológicos han explorado la definición de los refugiados bajo leyes internacionales (por la persecución de raza, religión, nacionalidad, opinión política o por ser miembro de una minoría) y las experiencias de los propios exilados y las agencias que se encargan de ellos. Como las experiencias de exilios ya son antiguas, por ejemplo el caso de los llamados “niños de la guerra” (Devillard, 2006), se producen adaptaciones culturales, tensiones en torno a su autoidentificación y la práctica de una hibridación transnacional. Entran aquí también procesos de diáspora como en el caso de los judíos pero también los sefardíes, griegos, armenios, kurdos y gitanos que intentan mantener una unidad étnica, continuidad cultural, prácticas características, mitos de unicidad, memorias de su hogar, etc.

Esta pretensión de unicidad y autenticidad es poco real. Por definición todo exilado es un híbrido y especialmente los híbridos marginales “inauténticos”, aquellos que los políticos

y agencias de desarrollo pretenden que sean auténticos, como por ejemplo las comunidades indígenas. La ONU, en su artículo 21 recomienda que los Estados “conserven” esas culturas en comunidades homogéneas. Esto es un ejemplo del primitivismo y un acto agresivo de esencialización. El emigrante deja de ser comunitario para pasar a ser individualista, híbrido y modernizado. Pero también en ocasiones el híbrido ha aprendido que su esencialización o exotización le da poder y utiliza el activismo cultural para luchar contra el discurso colonial o la sociedad de acogida.

#### 4. LOS SIN HOGAR

Los tres ejemplos que acabo de apuntar tratan de gentes que no tienen hogar, que se les invade, se les traslada forzosamente como en la situación colonial, o por el contrario se les fuerza o impide el cambio a veces tras la expulsión de su territorio, caso de algunas minorías, o se les hace abandonar su territorio como los migrantes y exilados. En los tres casos se produce un choque entre culturas, un intercambio cultural que los convierte en híbridos. Hoy la noción de hibridación es básica para entender la identidad fragmentada, globalizada y post-colonial. E incluso hay quien dice (Bauman, 2001; Haraway, 1995) que todo en el mundo es híbrido, que nunca ha existido un tipo “auténtico” o “puro” porque la gente está siempre intercambiando, cambiando, procesando, incorporando elementos de la cultura: siempre hemos sido híbridos.

Gente pues que tiene que ser transnacional, ¿pero no lo somos nosotros también a lo largo de nuestras vidas?, los seres humanos nos pasamos la vida cruzando fronteras socio-culturales, moviéndonos cognitivamente y físicamente a mayor o menor distancia, imaginando o inventando comunidades de pertenencia. Los individuos cada vez más se mueven entre hogares, múltiples hogares (los de la infancia, los de los casados, divorciados, pero también la oficina, la casa de la playa, la del fin de semana, la caravana...). Uno se siente en casa en movimiento, el movimiento puede ser el propio hogar. Un mundo en movimiento proporciona diferentes ideas del hogar: la casa es lo que acompaña a la gente cuando acampa. “Donde paces, no donde naces” dicen los vaqueiros. Y ya no el ejecutivo; sin ir más lejos, los movimientos del profesor universitario (Friedman, 2003)<sup>5</sup> virtuales o reales. En un mundo de viajeros (emigrantes laborales, exilados y refugiados) el hogar está en muchos lugares: en las prácticas, en las interacciones sociales habituales, en las memorias y los mitos.

El hogar ha sido poco estudiado en la literatura antropológica como indican Rapport y Overing (2000) a quien sigo en estas líneas, frente a la idea de casa, como espacio físico y comunidad en que el tiempo y el territorio se estructuraba de un modo funcional, económico, estético y moral. Aunque ese hogar tuviera movilidad (el nómada por ejemplo) se ponía énfasis en la rutina del tiempo y el espacio y el resultado era un modelo de permanencia, estabilidad, propiedad colectiva, sacrificio y control de las mentes y cuerpos de sus miembros en su búsqueda de solidaridad. Todo lo más se impulsaba al viaje al que sobraba en la casa.

---

<sup>5</sup> Friedman en este texto plantea una interesante crítica del cosmopolitismo de ciertas clases, incluidos conferenciantes e intelectuales, que son viajeros compulsivos en muchas ocasiones y que tienden a pensar que vivimos en un mundo en constante movimiento. Según él todo tiene que ocurrir en algún espacio de experiencia localizado, aunque las lógicas que los conectan no lo estén. El que las localizaciones de identidades indígenas, étnicas y culturales sean tantas en un mundo que se percibe como un todo, se debe a un proceso dialéctico y contradictorio, de violencia estructural, que se produce simultáneamente con una polarización de clase.



Esta idea durkheniana tiene poco sentido en el mundo actual. Hay mucha más fluidez, movimiento continuo de los individuos y una definición de identidad múltiple, situacional, individual y paradójica. Como concepto, el hogar puede incluir normas culturales, fantasías individuales (la llave de Toledo para los sefardíes), representaciones de individuos y grupos, memoria y pertenencia, y puede ser a la vez afectivo y físico, espacial y temporal, local y global. Como ha indicado Simmel, el hogar es una síntesis única: un aspecto de la vida y un modo especial de formar, reflejar e interrelacionar la totalidad de la vida. El hogar así se convierte en algo móvil, en la migración de la identidad.

La vida social moderna es una pluralidad de mundos entre los que hay una emigración de individuos. Cada día, los individuos transitan por una variedad de medios sociales divergentes, discrepantes e incluso contradictorios que les llevan a la condición de sin casa. Sus ideas derivan de un sentido de pérdida: en el mundo moderno se ha perdido el hogar tradicional de fijeza y centralidad física, valores absolutos y una realidad unificada. Los individuos están en tránsito entre una pluralidad de mundos de vida pero no están en casa en ninguno: la anomia del movimiento social se correlaciona con un sentido metafísico de sin hogar en el cosmos que se correlaciona también con la alienación personal a nivel de consciencia.

La falta de hogar es el destino del mundo en un mundo con otro sentido de estar en el mundo. Al ser más móvil el hábitat se convierte en más individualizado y privatizado. El sentido de la falta de lugar proviene, paradójicamente, de la reacción frente al movimiento, de los que luchan y mueren por los lugares primordiales. Hay que estudiar el movimiento de los hogares de varias clases, en términos de conducta e ideas que construyen los individuos. Las prácticas y narraciones no hablan del hogar sino que lo representan. La imaginación construye muros con la ilusión de la protección y por ello lleva la idea del hogar a un espacio no habitado. Llevamos nuestra casa con nosotros. Pero es precisamente como transeúnte como uno logra el sentido profundo de pertenencia. Para estar en casa en el propio sitio de uno se precisa estar alienado de algún modo mental o espiritualmente. El exilio proporciona la perspectiva para conocerse a sí mismo.

El incremento del movimiento alrededor del mundo y la libertad de viaje se acompaña de un incremento de los particularismos. Se trata de imponer el hogar como un hecho social y una norma cultural a las que unos pertenecen y otros están excluidos, por ejemplo los emigrantes, exilados, refugiados y vagabundos. La falta de hogar es difícil de tolerar y por tanto hay una nostalgia muy extendida de la condición de “estar en casa” en la sociedad, con uno mismo y con el universo, un anhelo de la casa en el pasado, socialmente homogénea, comunal, en paz, segura (¿la de la infancia?). Por ello se producen movimientos de varias clases, desde localizaciones, cultos religiosos y fundamentalistas o movimientos neorrurales que prometen nuevos hogares donde los individuos se reintegran en estructuras de solidaridad físicas, sociales y metafísicas. También intentos para reconstruir casas en nichos privados que se cierran al presente y sirven como refugios subjetivos de uno mismo. Pero la nostalgia no es una defensa efectiva. Y el estar en casa o ser sin casa no es una cuestión de movimiento, de espacio público o de la fluidez de tiempos y espacios. Uno está en casa cuando habita un medio ambiente cognitivo en que uno lleva a cabo las rutinas de la vida diaria y a través del cual uno encuentra su identidad mejor situada<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Es el planteamiento de José Luis García (1999) en una excelente crítica del multiculturalismo.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, F. (coord.) (1976 [1969]) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. FCE.
- BAUMAN, G. (2001) *El enigma multicultural*. Barcelona. Paidós.
- BEIDELMAN, T.O. (1982) *Colonial Evangelism*. Bloomington. Indiana University Press.
- BRANCO, J.F. & MARTINS, L.P. (2007) “Colonialismo y anticolonialismo” en A. BARAÑANO, J.L. GARCÍA, M. CÁTEDRA Y M.J. DEVILLARD *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid. UCM, pp. 24-32.
- BHABHA, H. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires. Editorial Manantial.
- CÁTEDRA, M. (2007) “Minorías” en A. BARAÑANO, J.L. GARCÍA, M. CÁTEDRA Y M.J. DEVILLARD *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*, pp. 237-241.
- COHEN, A. (1981) *The politics of elite culture*. Berkeley. University of California Press.
- COMAROFF, Jean (1985) *Body of power, spirit of resistance*. Chicago. University of Chicago Press.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. (1991) *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago. The University of Chicago Press.
- DEVILLARD, M. J. (2006) *Espanoles en Rusia, rusos en España*. Madrid. CIS, Siglo XXI.
- FRIEDMAN, J. 2003 “Los liberales del champagne y las nuevas *clases peligrosas*: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural”. En J. L. GARCÍA, y BARAÑANO, A., *Culturas en contacto: encuentros y desencuentros*. Madrid. Ministerio de Cultura.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis (1999) “Razones y sinrazones de los planteamientos multiculturalistas”. En F. GARCÍA SELGAS y J.B. MONLEÓN, *Retos de la posmodernidad*. Madrid. Trotta.
- GEERTZ, C. (1995[1963]) “La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos Estados”. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa, pp. 219-261.
- GLEDHILL, J. (2000) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona. Bellaterra.
- HARAWAY, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- HOBBSBAWN, E.R. & RANGER, T.O. (ed.) (1983) *The invention of tradition*. Cambridge. Cambridge University Press.
- KELLY, J.D. & KAPLAN, M. 1990 “History, Structure and Ritual”. *Annual Review of Anthropology* 19, pp. 119-150.
- PRATT, Mary Louise (2010) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México. FCE.
- RAPPORT, N. & OVERING, J. (2000) “Home and homelessness” en *Social and Cultural Anthropology: the Key concepts*. New York. Routledge.
- SAHLINS, M. (1985) *Islas de historia*. Madrid. Siglo XXI.
- WAGLEY, C. & HARRIS, M. (1958) *Minorities in the New World*. New Cork. Columbia University Press.

## DE ESTOS QUE NO OS OLVIDAN

Ruth Behar  
Universidad de Michigan

Yo había ido a la Universidad con la idea de convertirme en poeta y autora de ficción, pero en mi último año cambié de parecer, me pasé a Antropología y solicité el ingreso en la escuela de posgrado. Tenía muchas dudas acerca de si había tomado la decisión correcta. Sabía que me habían aceptado en Princeton porque le había causado una buena impresión a James Fernandez, el profesor que se convertiría en mi mentor. Jim había investigado durante años en África Occidental y empezaba un nuevo trabajo de campo en Asturias, de donde provenía su abuelo. Había recibido una buena subvención para llevar a graduados a realizar trabajo de campo antropológico en distintas provincias del norte de España y estaba buscando candidatos bien dispuestos. Jim apuntó a Joseba para trabajar en el País Vasco y a John en Santander. Necesitaba un estudiante que fuera a León, a un pequeño pueblo (población: 120 habitantes) llamado Santa María del Monte. ¿Quería ir yo? Por supuesto, dije, sin saber en lo que me estaba metiendo. Era 1978 y yo tenía veintiún años.

Mientras la fecha de la partida en junio iba acercándose inexorablemente, me sentía desesperada ante la idea de marcharme a España yo sola. Estaba enamorada y quería llevarme a mi novio, David, conmigo. Había completado mi grado en tres años y terminado mi primer año de posgrado en Princeton mientras que él estaba en su último año en Wesleyan, en Connecticut. La idea de estar separados todo el verano parecía insostenible. Además, estaba impaciente por pasear a David por España. Yo ya había estado en Madrid durante un semestre en un programa de estudios en el extranjero y había pasado parte de un verano en Cataluña. Quería que él conociera un lugar que consideraba parte de mi herencia como inmigrante cubana y descendiente de judíos españoles. En ese momento, David era un serio estudiante de ruso y matemáticas y sabía que me ayudaría todo lo que pudiera con mi trabajo de campo.

Me ponía nerviosa contárselo a Jim, así es que esperé hasta el último minuto posible para hablarle de mi deseo de que David me acompañara. Su respuesta inmediata fue que David sería una distracción para mi investigación. Insistió en que fuera sola a España. “¿Qué son tres meses?” –dijo. “Habrás vuelto antes de que te des cuenta”. No sé muy bien cómo me mantuve firme, pero le dije a Jim que no iría si David no venía conmigo. Jim se mantuvo también en sus trece y dijo que tendría que retirar su oferta. Finalmente, David escribió una detallada carta en la que exponía su sincero interés en aprender todo lo que pudiera sobre España y el trabajo de campo. Jim cedió, pero dijo que podíamos ir los dos sólo si le decíamos a la gente del pueblo que estábamos casados. Nos advirtió que, tan solo tres años después de la muerte del General Franco, los valores sociales eran muy conservadores y sorprenderíamos y ofenderíamos a toda Santa María si supieran que estábamos viviendo juntos y sin casar; “viviendo en pecado”, como dice la expresión.

Estaba preparada para contar esta mentira sin culpa. Sentía que estábamos casi casados. Pero la carga de aquella mentira aumentó con una segunda mentira y eso la hizo aún más pesada de llevar. Había decidido mantener en secreto para mis padres que me iba a España con David. El simple hecho de que David no fuese judío, que hubiese elegido un hombre de fuera de la tribu como novio, les había causado una pena y una tristeza inmensas. Mi padre me declaró muerta. No realizó rituales fúnebres ni me dejó de lado completamente,

como es costumbre para algunos judíos ortodoxos, pero dejó de hablarme. Mi madre solo me hablaba para decirme lo mucho que sufrían.

Me habían expulsado. Ya no era bienvenida en casa.

Cuando mis padres me dejaron en el aeropuerto en Nueva York, no tenían ni idea de que David estaba escondido en una esquina, esperando para unirse a mi viaje. Tan pronto como estuvimos solos, caímos en los brazos del otro y yo lloré como una huérfana.

En Madrid nos alojamos en un hotel barato junto a la estación de Atocha y tomamos el tren a León a la mañana siguiente. Sentí las piernas débiles mientras arrastrábamos nuestras maletas hacia la *plaza*<sup>1</sup> de la ciudad vieja en la que íbamos a comer con Jim y su mujer Renate, antes de salir para Santa María. Por aquella época Jim me parecía intimidatorio. Era alto y flexible por la escalada de montañas, tenía el pelo blanco y hablaba susurrando. Me tenía que acercar mucho para oírlo. Renate, también con el pelo blanco, tenía unos translúcidos ojos azules que querían atisbar tu alma. En la mesa nos sentamos unos frente a otros comiendo un copioso *cocido* de garbanzos, ternera y chorizo que me hizo sudar. Estaba segura de que me miraban con desaprobación por no haber tenido la fuerza de voluntad para hacer mi primer trabajo de campo sola.

El sol todavía brillaba cuando nos dirigimos hacia el pueblo en su coche alquilado. Yo había traído una maleta enorme llena con más ropa y más zapatos de los que necesitaba. Jim estaba horrorizado por su tamaño y la aplastó en el asiento trasero entre David y yo. No podía mirar a David para buscar seguridad, así que contemplé a través de la ventana las casas de adobe y las suaves praderas. Seguimos una larga curva y entonces Jim giró de repente hacia la izquierda.

Allí estaba Santa María, el lugar que Jim había elegido para que fuera mi “campo”. Había hecho unos arreglos con la profesora de la escuela, que vivía a la entrada del pueblo. Tras llamar a la puerta durante un rato nos dimos cuenta de que no estaba allí. Un hombre llamado José Antonio, que estaba arreglando una cañería de drenaje junto a la casa, nos dijo que los domingos la profesora se iba siempre con su marido al pueblo de éste, Boñar. Jim explicó nuestra situación y él le escuchó con simpatía, pero no tenía ni idea acerca de los arreglos que pudieran haberse hecho. Nos ofreció alojarnos en la casa de sus padres. Podíamos quedarnos esa noche. El lunes la profesora volvería y podríamos hablar con ella.

Un momento después, David y yo estábamos cogiendo nuestras maletas y preparándonos para pasar la noche en casa de unos desconocidos –que tampoco esperaban que dos jóvenes huéspedes aparecieran de la nada– como si fuera la cosa más natural del mundo. Jim me sacó una fotografía que he perdido hace tiempo pero que recuerdo muy vivamente. Llevaba una blusa blanca, enrollada en los codos, una larga falda marrón con rizados en el dobladillo. Y unas botas altas, con lazos de los que se cruzan delante. Mi pelo estaba recogido en un moño en lo alto de la cabeza. Rara vez lo llevaba suelto. Parecía una mujer de la época de los pioneros en la frontera americana. Jim hizo la foto mientras intentaba encajar mi abominablemente pesada maleta a través de la puerta de madera. Esa es la primera imagen que tengo de mí misma como antropóloga: con aquella falda larga y una maleta que apenas podía meter por la puerta.

Cuando salí de nuevo, Jim susurró “buena suerte”, y él y Renate se apresuraron a irse, esperando poder cruzar la Cordillera Cantábrica antes de la puesta del sol.

---

<sup>1</sup> Esta y todas las demás cursivas aparecen en español en el original. (N. de T.)

No tuve oportunidad de preguntarle “¿y ahora qué hago?”.

María, la madre de José Antonio, nos enseñó el dormitorio del piso de arriba en el que dormiríamos. Ordenó a su marido Virgilio, que era más viejo y pequeño que ella y que estaba cojo, que esperara en la cocina para que no se cansara. Aunque no estaba cocinando, llevaba un mandil sobre el vestido.

Una chispa maliciosa encendió sus ojos. “¿Lleváis mucho tiempo casados?” –preguntó. Se dirigió a mí porque era la única que hablaba español.

Luché para pensar una respuesta. “Un año” –contesté.

“¿De verdad? Los dos parecís tan jóvenes. Como hermanos”.

El sol había desaparecido bajo la cortina de un cielo sin nubes y el aire estaba fresco. María me vio apretar los brazos contra el pecho para mantener el calor y sacó una manta más del armario y la puso sobre la cama.

“No creo que seáis asesinos. No vais a matarnos, ¿verdad? Y nosotros no vamos a mataros a vosotros”.

Con esas palabras, nos dejó solos la primera noche que pasamos en Santa María, agarrándonos el uno al otro porque el frío empeoraba. Era junio, pensé, junio y hacía mucho frío. Entonces recordé que estábamos al pie de las montañas.

La mañana siguiente hablé con la profesora y descubrí que había organizado las cosas para que nos quedáramos en casa del cuñado de María, Balbino, el hermano pequeño de Virgilio, y su mujer Hilaria, solo unas cuantas casas más allá. ¿Cómo es posible que María no lo supiera? Más tarde descubrí que las dos familias se habían peleado hacía años por culpa de una herencia y que mantenían las distancias. Noté que María se despedía de nosotros con cierta reticencia. Lamentaba que nos marcháramos. Muy gentilmente, nos había dejado pasar la noche en su casa gratis –tuvimos, eso sí, el detalle de no asesinarla a ella ni a su marido– y estaba segura de que, además de que éramos ricos, Balbino se beneficiaría del alquiler que íbamos a pagar. No pasaría mucho hasta que ella y el resto del pueblo descubrieran que solo éramos unos pobres estudiantes sin nada más que ofrecer que nuestro deseo de ser testigos de sus vidas.

La entrada a la casa de Balbino e Hilaria era otra enorme puerta de madera. Ahora sé para qué necesitaban tales puertas –para que vacas, ovejas, burros y otros animales de granja pudieran entrar y salir–. María y Virgilio estaban jubilados y solo tenían unas cuantas gallinas y conejos en una jaula. Por eso su casa parecía fantasmal. Pero, al entrar en casa de sus cuñados, vi los animales corriendo libremente y relajándose en los establos que circundaban el patio. Al igual que un cuento de hadas, se trataba a los animales como personajes con personalidad humana. Las vacas tenían unos nombres preciosos. Siempre recordaré a La Linda y La Mariposa, cuyas caras brillaban con infinita paciencia.

Hasta ese momento, nunca había estado en una casa en la que los humanos compartieran su espacio vital con animales de granja. En mi familia nadie tenía gatos o perros. Nos habíamos instalado en Nueva York tras abandonar Cuba y, al contrario que otros niños a los que sus padres enviaban a campamentos de verano para que pudieran disfrutar del campo, yo me quedaba en casa. Mis padres tampoco podían permitirse mandarme a un campamento. La verdad es que no habría querido ir. Desde que era una niña pequeña, en Cuba, me habían enseñado a portarme como una dama y a mantener mis vestidos limpios y bonitos. No tenía ningún deseo de estar en el campo, donde habría tenido que vivir en una cabaña de madera y sentarme junto al fuego a cantar canciones estúpidas mientras me ensuciaba y me picaban los mosquitos. El único cambio de escenario de Nueva York que experimenté fue cuando mis padres ahorraron algo de dinero y, utilizando la mejor

de las tarifas bajas de hotel, fuimos a Miami Beach durante una semana en pleno verano; y otra vez que, en una búsqueda desesperada por encontrar una playa tan hermosa como Varadero en Cuba, visitamos a unos primos en Puerto Rico.

Tras haber evitado el campo y habiendo vivido una existencia completamente urbana, me encontré entrando por una pequeña puerta lateral a la parte de la casa en la que vivían Hilaria y Balbino. Hilaria nos llevó al piso de arriba y nos enseñó el dormitorio que ocuparíamos durante los siguientes tres meses. Estaba en una esquina alejada, más allá de su cuarto, y el piso se inclinaba hacia los lados. Al contrario que el dormitorio de la casa de María, era cálido y acogedor. Estaba encantada por no tener que dormir con frío. “*Qué calentito, qué bueno*” –dije. Hilaria sonrió. Entonces noté el olor, un olor distintivo, no estaba segura de a qué, un olor de calles embarradas tras la lluvia, flores podridas, o una pizca de algo dulce convirtiéndose en amargo y nauseabundo. “¿Qué es ese olor?” –pregunté. Hilaria contestó: “Los cerdos. Viven debajo de vosotros”.

Mis primeras notas de campo deberían haber mencionado a los cerdos. Curiosamente, nunca escribí acerca de ellos, aunque fueran una presencia olfativa tan importante en nuestras vidas durante tres meses. Tampoco escribí acerca del crucifijo que había sobre la cama, que me hacía sentir incómoda. Lo bajé cuando nos fuimos a dormir. A la mañana siguiente lo volví a colocar. Seguí realizando estas acciones secretas durante el resto de nuestra estancia en Santa María. Un instinto de miedo y autoconservación me había llevado a no revelar a la gente del pueblo que era judía. Si les hubiera chocado saber que estaba viviendo en pecado con un hombre, pensé que saber que era descendiente de los judíos expulsados de España lo haría aún más. En la época de la Inquisición la gente se mofaba de los judíos convertidos falsamente al catolicismo llamándolos *marranos*. Ahora, yo era una *marrana*, una judía oculta viviendo encima de los cerdos.

198

5 junio 1978, lunes

The corderin at last is quiet. Now at 10:00 at night its mother returns finally to give it milk to suck; for two hours it has let out an eerie cry of hunger and desire, the hunger for nurture, the desire for the warm open breast. As the peace settles around the yard, darkness slowly comes, and the cold. Every few moments now it is the mother's full baritone we hear; not a word anymore from the child.

Ruth Behar, primeras notas de campo, 1978

Pero, en vez de los cerdos, fue un cordero lo que me inspiró para escribir, un cordero en apuros. Había crecido hablando español en casa con mi familia cubana, pero no sabía qué palabra se utilizaba en dicha lengua para “cordero”. Fue en Santa María donde descubrí que el hijo de la oveja recibía el tierno nombre de *corderín*. El nombre y el cordero me impresionaron. El lunes, 5 de junio de 1978, apunté con mi máquina de escribir: “El corderín por fin está en silencio. Ahora a las 10:00 de la noche su madre vuelve finalmente a darle leche para mamar; durante dos horas ha dejado escapar un inquietante grito de hambre y deseo, hambre por el alimento, deseo por el pecho abierto y caliente. Mientras la paz se asienta en torno al patio, vienen lentamente la oscuridad y el frío. Cada poco rato oímos el tono de barítono de la madre; ni una palabra más del hijo”.

Mi inclinación natural, antes de que tuviera alguna idea acerca de cómo tenían que ser las notas de campo, era escribir poéticamente. No en vano, tuve aspiraciones literarias. Con el tiempo, aprendí a acallar la poesía de todo lo que veía a mi alrededor quedándome sorda a los lloros nocturnos del cordero, mientras trataba de adquirir la voz de autoridad

de la antropóloga que busca sin descanso información para investigar y nada más. Esto es lo que me decepciona cuando leo mis notas de campo. Las notas que recogí en el verano de 1978 están llenas de un sentimiento de encanto, el sentimiento de haber caído del cielo en medio de un lugar incomparable. Pero después, cuando volví a Santa María en el verano de 1979 y durante la larga temporada que pasé allí desde el verano de 1980 hasta el otoño de 1981, escribí exclusivamente acerca de la propiedad de la tierra, la herencia y los documentos históricos que estaba encontrando en el pueblo y en la región: sólo lo que era relevante para mi disertación.

Ahora desearía haber escrito más acerca de corderos y de los intensos olores del pueblo –el hedor de orina y mierda de los animales, el aroma del brezo en el campo–. Pero tras mi primer verano en Santa María volví a Princeton y me pidieron que escribiera un informe sobre mi trabajo de campo. Algunos profesores del Departamento encontraron el informe tan abismal que se discutió poner fin a mi breve temporada en la escuela de posgrado. Mi trabajo carecía de rigor académico. No entendía los conceptos teóricos. Expresaron su preocupación por mi falta de maleabilidad –“incapaz de ser enseñada” es la expresión que recuerdo que usaron–. Tenían razón: me resistía a ser educada, me resistía a ser “disciplinada”. Quería convertirme en antropóloga, pero me negaba a rendirme al seco lenguaje analítico que me enseñaban en la escuela de posgrado. Aún así, no quería catear. Me faltaba valor para volver a Nueva York y trabajar como secretaria intentando escribir mis poemas y mis novelas los fines de semana.

Me iba a ceñir a la antropología incluso si me mataba.

En ese momento era demasiado joven y carente de poder como para darme cuenta de que tendría que reformar la antropología precisamente para que no me matara –para que no matara mi alma–.

Primero tenía que sobrevivir a la escuela de posgrado.

Jim creía en mis habilidades intelectuales y convenció a sus colegas para que me dieran una segunda oportunidad. Después, para no decepcionarle, me hice rigurosa, concentrada, adepta a los conceptos teóricos que aprendía. Permití que me enseñaran y ascendí de la clase de los tontos a la cabeza de la clase. Jim nunca tuvo que volver a salir en mi defensa.

Defendí mi disertación con tanto éxito que el comité recomendó que la publicaran de inmediato. Más tarde, cuando tuvimos un momento solos, Jim me dijo, en uno de sus susurros, que esperaba algo diferente de mí. “¿Diferente?” –pregunté. “¿Cómo?”. Hizo una pausa. Quería ser cuidadoso con sus palabras. Finalmente dijo que creía que habría más poesía, más historias que contar. ¿Qué había pasado? Detecté pena en su voz, aunque estábamos celebrando mis logros.

No supe cómo contestarle.

La segunda entrada de mis primeras notas de campo la ocupó la fabricación de una mesa en la que pudiera escribir. El martes 6 de junio de 1978 reflexioné sobre el trabajo que había costado este proyecto: “Hoy a la 1:00 de la tarde, al volver de un paseo... me encontré a Balbino y a Hilaria ocupados en pensar cómo hacerme una mesa. Esta mañana le dije a Hilaria que necesitaba un escritorio de algún tipo para apoyar mi máquina de escribir; un bloque de madera y dos patas, dije, sería suficiente. Se lo contó a Balbino”. Aquí describo los trozos de madera que Balbino consideró adecuado emplear para fabricarme un escritorio. “Medimos 95 centímetros *para cada cara* y entonces Balbino fue a buscar una motosierra. Serró las dos caras y se giró hacia mí con una sonrisa. Colocó las dos tablas en el marco de madera y me pidió que las situara correctamente –*asiéntalos*. Lo

hice y entonces se marchó a buscar un martillo y unos clavos”. Hilaria lavó la base y las patas, desechos de una vieja mesa, y entonces desempolvó el escritorio que había hecho Balbino. Subimos arriba el escritorio y descubrimos que quedaba torcido en el suelo inclinado. “Balbino trajo unos trocitos de madera. Colocó uno bajo la pata corta y la mesa dejó de menearse. Coloqué mi máquina encima. Aquí estoy, con la mesa más resistente que podría querer, una hecha a la medida”.

Estaba impresionada por la amabilidad de Balbino e Hilaria y por los desvelos que se habían tomado para inventarse un escritorio con los restos de madera que tenían en casa. Pudiendo haber escrito mis notas en la mesa de la cocina, había pedido un escritorio para no molestarles, pero también para poder escribir en la privacidad de mi dormitorio (durante el día no olía tan mal). Con un ordenador portátil es posible escribir en cualquier lugar, en cualquier superficie, pero no con una máquina de escribir manual que te obliga a teclear cada una de las letras con auténtica fuerza. Mis primeras notas de campo se escribieron en ese escritorio casero. Nunca se hundió ni se dobló. Aguantó todo el verano.

Me habían advertido de que hiciera una copia de carbón de todas mis notas y las mandara a casa por seguridad. Abundaban las historias de horror acerca de antropólogos que perdían sus notas en una maleta fuera de lugar, en un incendio repentino o en otro desastre natural. Cuando escribía mis notas, insertaba un pliego de papel carbón entre dos folios sueltos para poder quedarme el original y mandarles las copias a mi madre en Nueva York. Como David estaba conmigo en secreto, nunca lo mencioné en las notas. Resultaba muy extraño, ya que éramos inseparables, pero tenía que mantener mi tapadera.

Resulta que mi madre leyó todas las notas y mi padre unas cuantas páginas. No estaban intentando cotillear. Simplemente querían saber qué tal me iba. Era un tiempo anterior a Internet, al correo electrónico, a los móviles. No había teléfono en el pueblo. Nuestro único medio de mantenernos en contacto era a través del correo postal, que tardaba dos semanas en cada dirección. Esperábamos no tener que enviar nunca telegramas, pues eran para informar de malas noticias. Imaginaba que mis notas de campo les daban a mis padres otra ventana a mi vida –lo que estaba viendo y aprendiendo–. Eran el público y los guardianes de mis notas, las cuales guardaron hasta que las reclamé recientemente.

Pero mis padres tendrían que haber leído mis notas con microscopio para haberme encontrado. No escribía sobre mi misma. Me escondía tras las notas. Me convertí en un tornavoz para las gentes de Santa María que querían expresar la preocupante inferioridad que sentían en una época en la que el mundo se estaba modernizando y globalizando y ellos se quedaban atrás. Querían saber cómo los habíamos encontrado. ¿Por qué, de todos los sitios a los que podríamos haber ido, habíamos ido a su pueblo? Siempre contaba la historia sobre El profesor y La señora que se fijaron en el pueblo desde la autopista y vieron cómo el rojo fuego del paisaje se convertía en verde brillante cuando los regatos de agua empapaban los campos secos haciéndolos exuberantes; todo gracias al *pantano*, la presa y el sistema de irrigación “que habían construido ellos mismos”. “Ah, sí”, –respondía la gente con satisfacción. “Sí, lo construimos nosotros”. Entonces dije que El Profesor había pensado que un lugar así, en el que la gente se había unido para mejorar las cosas por sí mismos, merecía la atención de una joven estudiante de antropología.

Sabían que veníamos de lejos. A menudo nos preguntaban: “¿Ahora es invierno en América?”. Habían oído hablar de gente que había cruzado el mar hasta Buenos Aires, donde las estaciones están al revés, y asumían que vivíamos en la misma América.

No podían entender por qué necesitábamos quedarnos tanto tiempo. La idea del turismo era que la gente viajaba de un país a otro para ver cosas de valor y belleza. ¿Por qué



había elegido El Profesor *un lugar tan mísero?* Me dijeron, “*aquí no hay nada que ver, aquí sólo hay trabajo*”. Una mujer señaló que si había venido a Santa María entonces debería trabajar como ellos: *escarbar, segar, regar*. Escuchando esto, otra mujer dijo, “*como nosotros no debe trabajar, como burras, como esclavos, hasta que nos morimos*”. Hilaria dijo que el trabajo que hacían era “brutal” y que trabajaban como “brutos”.

Llegamos justo después del punto álgido del éxodo rural, cuando grandes cantidades de personas rompieron sus ataduras con el campo y migraron a las ciudades de España y Europa. Y habíamos llegado justo antes de que la mecanización aplastara a los pequeños granjeros que vivían en pueblos e intentaban vivir de sus “*cuatro vacas y cuatro tierras*”.

Balbino e Hilaria, con cincuenta y tantos años, trabajaban su propio terreno con un par de vacas uncidas al mismo yugo, como muchas otras familias habían hecho. También ordeñaban las vacas y tenían ovejas, y criaban gallinas y conejos y cerdos para su propio consumo y para la venta. Cultivaban fruta y vegetales de los que se alimentaban todo el año. Una de las cosas más sorprendentes que me dieron para comer ese primer verano fue una manzana marchita y gris que llevaba un año almacenada en el desván. Cuando tuve dudas a la hora de morderla, Balbino se enfureció. “Está buena. No tiene la misma pinta que esas bonitas manzanas rojas de la tienda, pero está buena”.

En el lenguaje actual diríamos que Balbino e Hilaria y sus vecinos perseguían un estilo de vida sostenible, comiendo productos locales y dejando una huella de carbono mínima; pero ellos se veían a sí mismos como gente atrasada, aferrándose a su dignidad con impotencia. Lo que les consolaba era saber que estaban entre esa poca valiosa gente aún capaz de arrancar comida de la tierra. Como dijo un hombre, “*llegará un día en que tengamos que comer hierro*”.

Aunque aceptaban la urbanización del campo como un destino inevitable, estaban desencantados ante sus propios esfuerzos fallidos a la hora de abrazarla. En Santa María se enorgullecían de su tradición de resolver los problemas como una comunidad. Habían sido el primer pueblo de la zona en tener agua corriente. Pero, en su ignorancia, construyeron tan sólo un canal para una tubería, para el agua limpia. Al principio esto parecía correcto. Pero cuando construyeron los baños, la gente se dio cuenta de que necesitaban otra tubería para el agua sucia; de lo contrario, toda la porquería se acumularía en la calle.

Cuando Hilaria nos enseñó el baño, nos dijo que podíamos lavarnos todos los días en el lavabo y bañarnos en la tina los domingos, tal y como hacían ellos, antes de ir a misa. El retrete, dijo, era solo para “*las aguas menores*”.

Para asegurarse de que entendíamos las limitaciones, nos sacó al *corral*, donde La Linda y La Mariposa compartían su hogar con otras tres vacas cuyos nombres, por desgracia, he olvidado.

Señaló una pila de heno y un montón de estiércol. Era allí donde hacías “lo otro”.

Me quedé perpleja.

Hilaria nos dio la explicación para tontos: te hacías un nidito con el heno, te ponías en cuclillas, y cuando terminabas mezclabas el heno y la mierda; entonces, lo echabas al montón con el rastrillo.

Intenté no parecer muy impactada ante la idea de compartir momentos íntimos con La Linda y La Mariposa. Recordé cómo algunos de mis compañeros graduados, que trabajaban en Nueva Guinea y África, decían que España era “un lugar demasiado cómodo” para hacer antropología. Qué equivocados estaban, pensé, mientras endurecía mis intestinos para un verano de estreñimiento.

Semana tras semana, Balbino tenía que cargar toda la mierda acumulada en su carro de madera, uncir a La Linda y La Mariposa para transportarlo, e ir a depositar la apestosa porquería en los campos. Ninguna tarea era más baja: apilar cargas de mierda palada tras palada y, después de colocarla en pulcras pilas para que se cociera al sol y se convirtiera en mantillo, realizar la acción inversa en los campos.

Esta no era la única forma brutal de trabajo que hacía la gente de Santa María. Cortaban el heno a mano con la guadaña. Araban el terreno rocoso con su par de vacas uncidas. Recogían patatas hasta que les dolían los riñones y las manos les sangraban. Irrigaban sus campos, arrancando matas del suelo con las azadas y mojándose tanto que luego sentían los huesos hechos puré. Cosechaban el trigo y el centeno prácticamente a mano, las pajas formando una nube sobre sus cabezas y el polvo metiéndose en sus ojos, gargantas, narices y en cada poro de su piel. Mataban a sus propios cerdos, gallinas, conejos y ovejas y hacían salchichas y guisos. Producían mantequilla con la leche de sus vacas y jabón con la grasa de sus ovejas. Asaban y enlataban pimientos cultivados en sus jardines. Cocían los tomates que plantaban y hacían salsa. Hacían mermelada de sus ciruelas. Trenzaban ajos y cebollas. Y depositaban cuidadosamente la cosecha de manzanas y patatas de cada año en una bodega fría y oscura para poder tener qué comer durante los doce meses hasta la siguiente cosecha. Los pastores llevaban sus ovejas al monte, pero todos los vecinos hacían turnos para sacar a pastar a todas las vacas del pueblo cada día. Vivían a 90 kilómetros del Mar Cantábrico, pero sólo un puñado de ellos había visto el océano alguna vez. Las vacaciones eran imposibles, incluso en el invierno; los animales no podían ser desatendidos o morirían. Pero el domingo descansaba todo el mundo. Balbino dijo, “si no descansamos de nuestro trabajo al menos por un día, ¿qué somos? Solo *burros*”.

202



Hilario trenzando ajo, 1978 (Foto de Ruth Behar)

“*La tierra es muy señorita*” era una expresión que oía con frecuencia. La tierra era una dama, una princesa, y requería total dedicación, incluso esclavitud. Y aún así, a pesar de todo el agotador trabajo para mantenerse, la gente dependía cada vez más de los bienes que venían de fuera del pueblo. Los vendedores llegaban en furgonetas todas las semanas vendiendo cualquier cosa imaginable. El *fresquero* vendía naranjas y plátanos y otra fruta fresca que ellos no cultivaban. El *panadero* les vendía *hogazas* redondas de pan porque las mujeres ya no lo horneaban ellas mismas. El hombre de los *ultramarinos* vendía anchoas enlatadas, bolsas de almendras y enormes botellas de aceitunas. El del vino vendía tinto barato y *gaseosa* en la que diluirlo y hacerlo espumoso. Alguien más vendía detergente. Un camión venía de tanto en tanto con las *bombonas*, las garrafas de gas naranja para calentar el agua y las estufas.



Ovejas yendo a pastar, 1978 (foto de Ruth Behar)

Los hijos y nietos de los habitantes del pueblo, que vivían en León, Madrid y Bilbao, volvían los fines de semana y en verano. Aparcando sus coches nuevos y vestidos con moda deportiva urbana, con dinero en sus bolsillos que quemar, intentando convencer a los mayores de que, para que España progresase, era necesario gastar, gastar y gastar en vez de ahorrar, ahorrar y ahorrar, como habían hecho toda su vida escondiendo el dinero bajo el colchón. “*Tiene que correr el dinero*”, les decían a los ancianos. El dinero tenía que fluir. Y tenía que permitirse que las nuevas ideas también fluyeran. La culpa del retraso del país la tenía la gente que se había quedado en Santa María y en otros pueblos a lo largo de España. Estaban obstaculizando el progreso. Los nuevos habitantes urbanos aspiraban a tener “*un piso, un coche, y un chalet*”. Sacudían la cabeza y murmuraban acusaciones contra aquellos que elegían trabajar como animales en el campo; “*no están preparados para la democracia*”.

Casi todo el mundo en Santa María creía en la autosuficiencia. Como dijo Balbino, “*esto es lo más pobre de todo España. Aquí cada uno es su propio dueño. Aquí uno tendrá dos vacas y otro tres y otro cuatro, pero mas o menos cada uno tiene lo suyo*”.

Cuando pasé el año allí, me dijeron que debería criar mis propias gallinas para no tener que comprar huevos. Todos habían conocido el hambre. Balbino despotricaba acerca de lo malcriada que estaba la gente. Antes, decía, vivías de lo que cultivabas en tu tierra, y matabas a un cerdo mal alimentado y hacías *chorizo* y *jamón* que tenía que durarte todo el año. Pero, incluso aquellos que rara vez salían del pueblo habían conseguido ya televisores en esas fechas y veían todo lo que se podía desear en el mundo. Desarrollaron un anhelo por gran número de cosas que no podían producir por sí mismos. Estos deseos se consideraban “*vicios*”. Entendían que, una vez que empiezas a desear, no hay medida. Así que trataban de no desear tanto. Para desayunar seguían preparando en sus hornos de leña sus *sopas de ajo* con cortezas de pan. Habían comprado hornos de gas, ya que se suponía que debían tenerlos, pero los odiaban porque cocinaban demasiado deprisa y quemaban la comida y el dinero. Tenían baños recién alicatados, con espejos relucientes y lavabos de porcelana brillante, pero cagaban en los establos con las vacas.

Mis simpatías estaban por entero con la gente de Santa María y las terribles contradicciones a las que se enfrentaban. Lo sentía por ellos, sentía la lucha en la que se agitaban por aferrarse a su viejo estilo de vida mientras sucumbían a las tentaciones del consumismo. Y ellos, a cambio, me miraban con una generosidad que yo no creía merecer, pues era una mentirosa ocultándoles verdades a ellos e incluso a mis propios padres. Pero yo había despertado su vanidad y les había dicho que su mayor tesoro era su historia viviente –sus leyendas y folklore y los viejos documentos del pueblo y el hecho de que recordaran antiguas maneras de trabajar la tierra– y, por ello, me trataban como a una nieta perdida que había venido de lejos para dar validez a su decisión, para decirles que no estaban locos por quedarse en la tierra.

En ese momento estaba leyendo *The Country and the City* de Raymond Williams<sup>2</sup> y su mensaje pro-agrario me llegó al corazón: “si en cualquier caso hemos de sobrevivir, tendremos que desarrollar y extender nuestras agriculturas activas... El trabajo en la tierra habrá de convertirse en más importante y central en lugar de en menos. Una de las deformaciones más chocantes del capitalismo industrial es que una de nuestras actividades más centrales, urgentes y necesarias se vea desplazada de este modo, en el espacio, en el tiempo o en ambos, que pueda ser asociada de forma convincente únicamente con el pasado o con tierras distantes” (1973: 300). Aunque creía en estas palabras, era consciente de que yo resultaba ser la portavoz menos indicada para cualquier campaña de “regreso a la tierra”.

Bien dispuesta como era en mi juventud, resultaba completamente inútil como ayudante en el campo. Tengo una alergia horrible a los árboles, al polen y la ambrosía. A mi llegada a Santa María, explotó con fuerza. Tenía ataques de estornudos que me dejaban sin aliento. Mis ojos lagrimeaban constantemente, como si acabara de ver una película triste. Un médico venía dos veces a la semana a comprobar la presión sanguínea de los mayores. Yo también era una paciente regular poniéndome inyecciones para controlar la fiera reacción de mi cuerpo a la vegetación que florecía en todas partes. Pero las vacunas no eran lo suficientemente fuertes como para aliviar mis síntomas. Me rascaba la piel enrojecida

---

<sup>2</sup>WILLIAMS, Raymond (1973) *The Country and the City*. London. Chatto and Windus.

y me sonaba la nariz mientras lanzaba heno al carro o arrancaba hierbajos. Como si eso no fuera suficientemente malo, carecía de la resistencia para contemplar las matanzas de rutina que mantienen la vida en el campo. Ver la proverbial gallina sin cabeza corriendo por el patio tras ser decapitada o ver cómo los días de un conejo llegaban a su fin con uno de sus ojos aplastado y rodando por el suelo como una canica de mármol, me daba tal vértigo que tenía que sentarme y agarrarme a las patas de la silla para no caer desmayada. Cuando llegó el momento de que Balbino e Hilaria mataran a uno de sus cerdos, cuyo olor dulce y denso había llegado a conocer a lo largo del verano, me pidieron que sostuviera el cubo para recoger la sangre, que más tarde usarían para hacer morcillas. Quizás, siendo yo misma una *marrana*, imaginé parte de mi sangre llenando ese cubo. Me temblaron tanto las manos que derramé parte de la sangre. Se rieron de mí y se llevaron el recipiente. Ni siquiera servía para las tareas infantiles más básicas. Si la supervivencia de la raza humana dependiera de mí, todos habríamos perecido.



Balbino recolectando heno, 1978 (Foto de Ruth Behar)



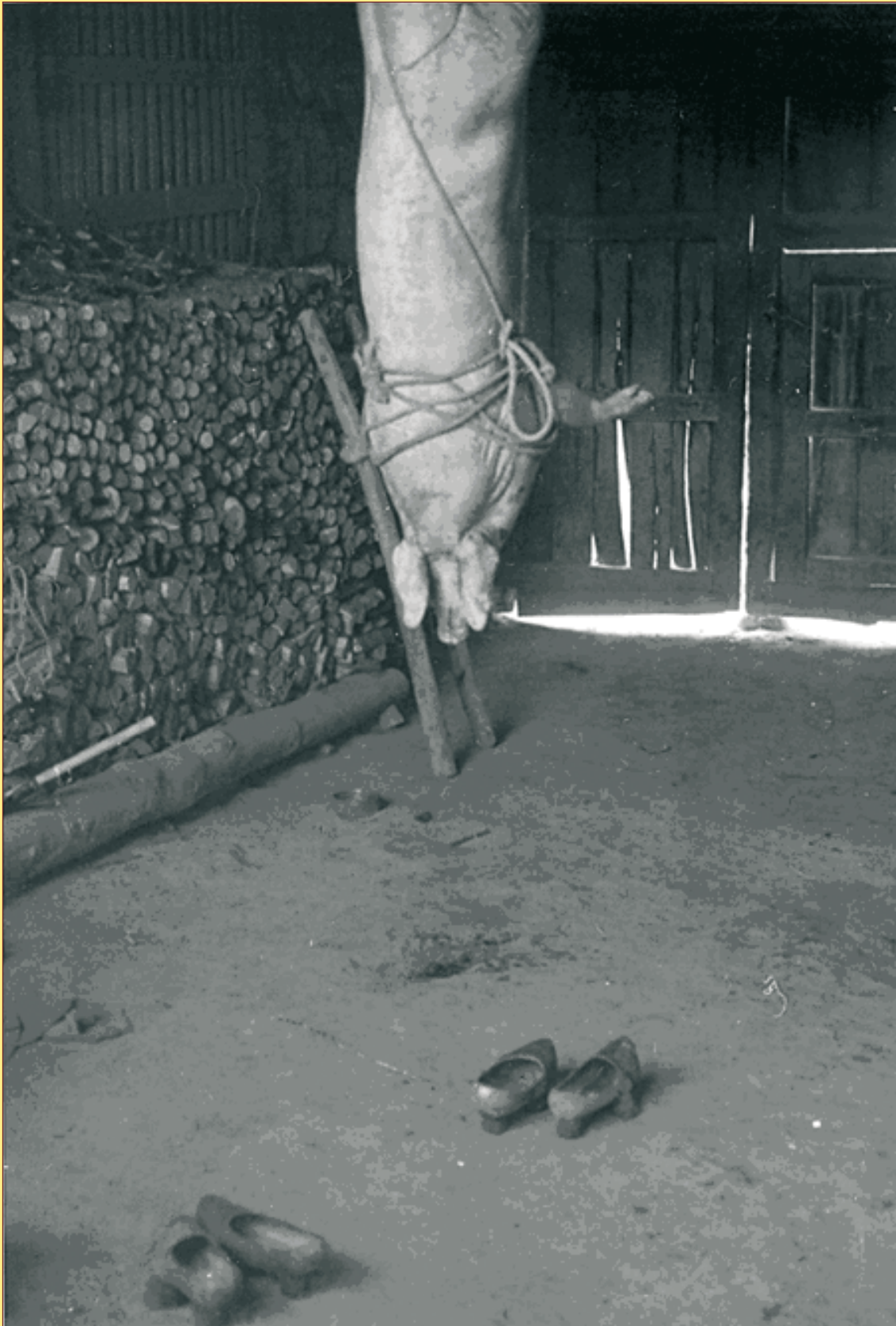
Manuel, Anita, Juan recolectando heno, 1978 (Foto de Ruth Behar)

Así es que ¿para qué servía? Daba a la gente de Santa María mi respeto. Ese era mi propósito allí. Otorgarles el respeto que nadie les había dado, el respeto que no se daban a sí mismos con la confianza que deberían. Respeto por su trabajo, respeto por su conocimiento, respeto por su valor, respeto por su obstinación por quedarse enraizados en un lugar pequeño cuando el mundo entero había decidido que era más sabio estar en lugares grandes donde el dinero fluía, como el océano que nunca habían visto, y se soñaban grandes sueños. Era hija de inmigrante, y yo misma una niña inmigrante, había tantos lugares abandonados en mi historia que ya no estaba segura de a dónde pertenecía, y aún así, el destino o la suerte me llevaron a una gente que tenían los pies firmemente plantados en el suelo de su propia tierra y que no se iban a ninguna parte.

Todo lo que podía hacer por ellos era escribir sus historias y sacar sus fotografías. Las únicas herramientas que sabía cómo empuñar eran mi pluma, mi máquina de escribir y mi cámara.

Empecé a documentar lo que pude de sus vidas. No quería que un solo momento se perdiera para la posteridad. Pero era una novicia. Sabía que se me pasaban por alto muchas cosas. Lamento las historias no escritas que jamás llegaron a mis notas de campo. Historias que no sabía cómo contar.

En un lugar tan pequeño como Santa María, llegué a conocer a todos los habitantes, a algunos mejor que otros, pero en mi cabeza todavía puedo ir de casa en casa de un extremo a otro del pueblo y recordar a aquellos que vivieron allí cuando yo era una joven; recordar sus miradas y sus inusuales nombres, poéticos nombres latinos como Venerable, Vitaliano, Laútico, Felicísimo, Dionisio, Apolonia, Aurora, Bonifacia, Justa, Saturnina.



Cerdo de la matanza en Santa María, 1980 (Foto de Ruth Behar)

Recuerdo a aquellos que eran débiles pero que nunca fueron tratados como si tuvieran menos derecho a una vida humana plena. Recuerdo a Nicanora, que tenía síndrome de Down, lavando sus pañuelos en la fuente porque su madre le había enseñado tiernamente la importancia de mantenerlos limpios. Recuerdo a Fernando, discapacitado cognitivo, al que cuidaban su hermana Inés y su cuñado Sixto, golpeando a las vacas cuidadosamente con su bastón cuando las sacaba a pastar. Recuerdo la dulce sonrisa de Aladino, confinado en su cama por una enfermedad congénita que hacía que su cabeza fuera demasiado pesada para sus miembros, cuidado por su madre Petronila y sus hermanos, Clara, Delmiro y Amable, que sufrían una forma menos tóxica de la misma enfermedad.



Nicanora en la fuente, 1978 (Foto de Ruth Behar)

Recuerdo que todos en el pueblo fueron amables conmigo y con David. La gente nos daba tomates de sus jardines que sabían a caramelos. Nos enseñaron a leer el paisaje del pueblo como un libro –cada camino, colina y pradera tenía un nombre y una historia–. Me dejaron fotografiarlos incluso cuando estaban sudorosos y cansados. Y contaban historias. Muchas historias. Acerca de aquellos que habían sido bendecidos y aquellos que habían sido maldecidos. Historias tristes, historias divertidas e historias que eran tristes y divertidas como aquella del cura ansioso que temía desmayarse dando misa y que tenía que ser arrastrado hasta el altar.

María, la que nos acogió aquella primera noche, era una cuentista maravillosa. Conocía montones de refranes. Algunos de sus favoritos eran “*hay quién por cegar el vecino, se saca los ojos*” y “*unos pa’ cestos y otros pa’ vendimiar en ellos*”. David se encargaba de anotar estos refranes y los cuentos de María en un cuadernito, porque su letra era mejor que la mía y estaba intentando aprender español. A menudo pasábamos la tarde visitando a María y nos reíamos recordando aquel comentario que había hecho el día que



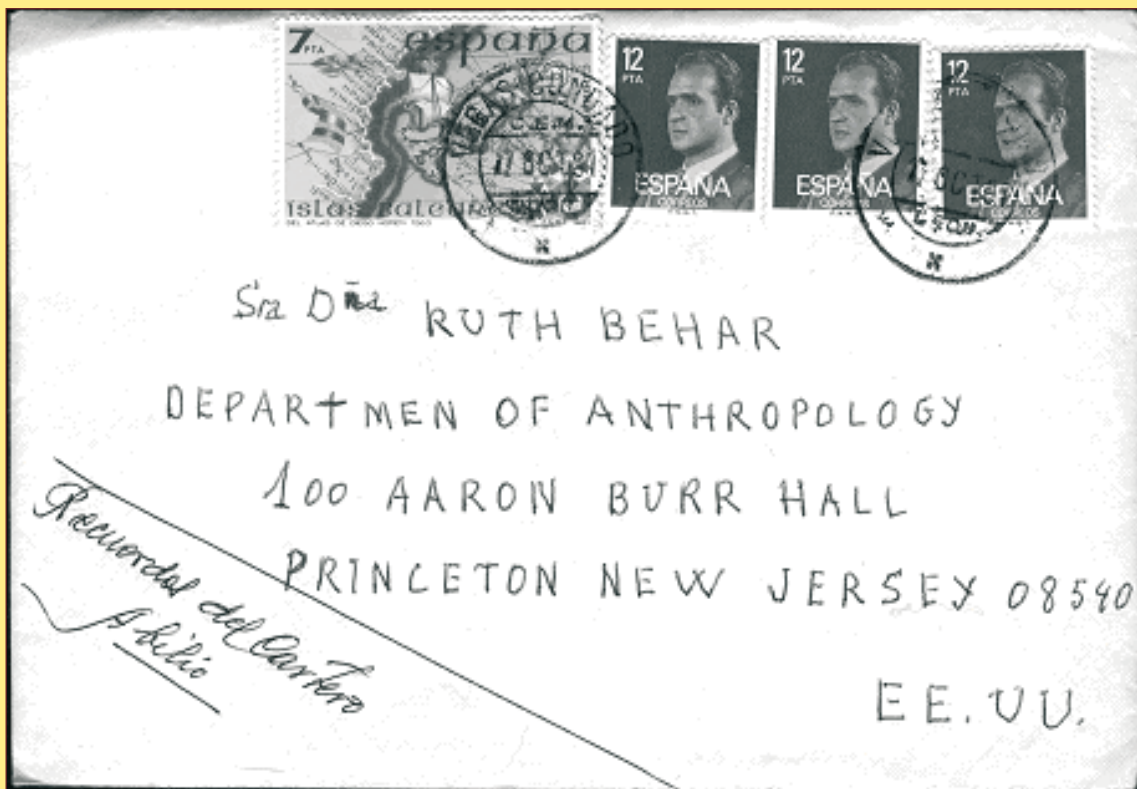
nos conoció, acerca de que ni Virgilio ni ella planeaban asesinarlos mientras dormíamos y que, con suerte, no los asesinaríamos.

Un día nos contó una historia sobre un pueblo en el que toda la gente quería ser rica. Dios lo escuchó y envió un ángel para cumplir todos sus deseos. La gente estaba encantada. Se apresuraron hacia la era para cantar y bailar, porque todos iban a ser ricos. Y el ángel llegó y todo el mundo pidió un deseo. La primera persona pidió ovejas, montones de ovejas. La siguiente persona pidió comida, montones de comida. La siguiente pidió tierra, mucha tierra. La siguiente, sacos de oro. Y alguien quería montones de vacas. Todos los deseos se cumplieron. Pero entonces el que había pedido montones de comida intentó encontrar un sirviente que le sirviera la comida y, por supuesto, no había ninguno, porque todo el mundo era rico, así que ¿quién iba a ser sirviente? El que se llevó las ovejas no pudo encontrar pastores. Y el que consiguió el oro se quedó de pie guardándolo durante días, ya que no pudo encontrar a nadie que le ayudara a llevarlo a casa. Finalmente, el que había pedido montones de comida fue a ver al que había pedido sacos de oro. El que tenía el oro pidió al que tenía comida que le ayudara y este aceptó. Pero después el que tenía oro tuvo que ayudar al que tenía comida. Él también tenía que aprender a ser sirviente.

Esta era una fábula sobre el tipo de vida que querían en Santa María; todos tenían que ayudarse unos a otros y tener dinero no te hacía mejor ni más importante que tener comida u ovejas o vacas o tierra.

Mirando atrás, creo que fue una suerte que el primer lugar al que fui en mis viajes como antropóloga fuera este pueblo al pie de la Cordillera Cantábrica que mi profesor eligió para mí. Fue allí, entre gente que creía en un sentido fundamental de la humildad y el valor de todos los seres humanos, donde supe que estaba en el camino adecuado.

En aquellos días, tras regresar a Princeton, resultaba siempre emocionante recibir una carta de Santa María por valor de 43 pesetas en sellos que mostraban el ceño arrugado del rey Juan Carlos. A veces el sobre llevaba un mensaje: *“recuerdos del cartero Abilio”*. María escribía con frecuencia y también había cartas de Hilaria, Saturnina y Sixto. Nos contaban las últimas noticias de Santa María y nos informaban de quiénes habían pasado a mejor vida. Ocupados con el trabajo durante gran parte de sus vidas, no estaban acostumbrados a escribir y nos pedían que perdonáramos sus errores de ortografía. Para despedirse, siempre decían *“un fuerte abrazo de estos que no os olvidan”*.



Una carta de María, 1981

Sé que este debe de ser el modo estándar de terminar una carta que les habían enseñado, pero no podía evitar que me emocionara que nos dijeran eso. Cuando respondía siempre escribía esas mismas palabras. Y realmente quería decirlo. Nunca podré olvidarlos. Nunca, olvidar Santa María. Fue un lugar de mi juventud. En donde el amor de desconocidos me dio comodidad y esperanza cuando no podía ir a casa.

## ANTROPOLOGÍA Y MEMORIA: EL CASO DE MÉXICO

Andrés Fábregas Puig  
Universidad Intercultural de Chiapas

La práctica de la antropología tiene en México una larga tradición que reconoce sus fuentes originales en el pensamiento de los pueblos originarios y en los intelectuales que vivieron la etapa colonial. Por antropología se ha entendido en México al análisis de la variedad de la población teniendo como eje de la investigación al concepto de Cultura. Existe una impronta boasiana en esta orientación que, además, es holística. Franz Boas, junto con el historiador mexicano Alfredo Chavero, son los fundadores del primer intento por hacer de la antropología en México una disciplina universitaria. Hacia principios del siglo XX, Boas instaló, en la ciudad de México, la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología, que nació como un consorcio internacional con el acuerdo del gobierno mexicano encabezado por Porfirio Díaz. De allí parte la concepción de que la antropología es un corpus de conocimiento que abarca el análisis de la vida humana, de la creación de cultura, de su evolución y cambio. En ese tenor, son disciplinas antropológicas la lingüística, la arqueología, la antropología física, la etnología, la etnohistoria, la antropología cultural y, posteriormente, la antropología social. Tal era el marco que antecedió a la Escuela Nacional de Antropología e Historia fundada en 1942, en pleno auge de la revolución mexicana estallada en 1910.

A ese cuadro disciplinario se agregó la Historia, concebida como una parte del proyecto antropológico de México. La memoria y la cultura debían unirse en la forja de una nación surgida desde el siglo XIX y reconfigurada en los albores del siglo XX por la revolución mexicana. Las disciplinas antropológicas y la historia se entrelazaron con el nuevo Estado Nacional para conformar una nacionalidad, forjar una identidad colectiva, que debía arrancar desde el pasado pre-colonial hasta el presente revolucionario. Era una manera de consolidar al Estado Nacional Mexicano y de ajustar una identidad cultural común en el contexto de una sociedad multicultural. En ese tenor, se colocó al mestizo como el protagonista de la historia mexicana. Ni solo europeos ni solo indígenas, sino la conjunción de ambos. El nacionalismo, alentado desde un Estado Nacional que colinda con la potencia mundial más poderosa, se encaminó a fortalecer los lazos sociales que permitieran la forja de una sociedad nacional y una cultura nacional, opción única –según esta concepción– para salvar las relaciones con el incómodo vecino hacia el norte.

En un proyecto así, la memoria, tanto en su elaboración como en su transmisión, adquiere un lugar central. Historiadores y antropólogos en México se dieron a la tarea de configurar un pasado que se inicia con el establecimiento del régimen colonial. El proceso de formación de la nación comienza con la llegada de los españoles y la resistencia que provocan en los pueblos y culturas originarias. De ese primer período, había que resaltar el pensamiento de “los antiguos mexicanos” como diría Miguel León-Portilla, a través de la recuperación de la tradición oral y de la poesía. Junto a ello, era vital leer a los llamados cronistas de Indias, convertidos en fuentes de la historia mexicana, en relatores de la grandeza de un pasado que pasaría a formar parte del patrimonio histórico nacional. Autores de la talla de Fray Bernardino de Sahagún, José de Acosta o Fray Bartolomé de las Casas, significaron los primeros anclajes en la elaboración intelectual de la identidad nacional. Al lado de ellos, el propio Hernán Cortés o el soldado cronista Bernal Díaz del Castillo, fueron asimilados a ese proyecto. Ese primer momento en el siglo XVI se completa con

los textos de los intelectuales mestizos como Fernando de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin o Fernando Alvarado Tezozómoc. Además, estos últimos representaban a las voces del centro político que se forjaba desde los valles centrales de México, desde una reconstruida Gran Tenochtitlán, transformada en la Ciudad de México. La nación se forjó con una visión centralista y desde la perspectiva del mestizo. La propuesta de un etnólogo alemán de gran genio, Paul Kirchhhoff, reforzó esta concepción. La idea de Mesoamérica, como el lugar de los cultivadores complejos, de la llamada alta civilización, dejó a un lado a todos los pueblos del Norte Mexicano, tan variado. Mesoamérica es el embrión de la nación mestiza. Es el asiento de los poderes virreinales desde su centro neurálgico: la ciudad de México. La Historia de México y la Cultura de México se hicieron partir de Mesoamérica y desde allí, en esta concepción, se perfiló el territorio nacional, avanzando el proceso de mestización. La arqueología se une a este esfuerzo y coloca el centro del desarrollo, la matriz de la cultura mexicana, en Mesoamérica, resaltando a aztecas y mayas. Los arqueólogos siguieron la línea de los historiadores, de los etnólogos y de los etnohistoriadores en el esfuerzo de configurar una nación mestiza, una sociedad nacional de cultura nacional. Los Nortes de México se quedaron arrumbados, como si sólo fuesen apéndices de esta Historia, añadidos de la memoria porque no son centrales en la consideración de cómo se forja la Nación y el Estado Nacional.

Llegados al siglo XIX, la idea del mestizaje se consolidó. La memoria que se elaboraba apuntaló la concepción de una sola cultura que es producto del mestizaje, de un proceso de aculturación, se dirá después, en el siglo XX. El pensamiento liberal que se incubaba en la Sociedad Económica de Amigos del País, genera aliento para que el mestizo sea colocado como el protagonista de la historia, como el forjador de México. Los sobrevivientes de las culturas originarias tienen una sola opción: asimilarse al torrente nacional, olvidar su pasado, arrojar su memoria por la borda para que la Nación emerja con fuerza, sin estorbos. Las Leyes de Reforma, ya configurado el Estado Nacional Mexicano, insistirán en que la Nación sólo será posible si se apoya en una economía de libre mercado y en una sociedad de cultura nacional. En 1797, Fray Matías de Córdova, desde Tapachula, Chiapas, escribe un texto seminal de esta idea: “Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la Española y medios de conseguirlo sin violencia ni mandato”. Las utilidades de las que habla Fray Matías están en la revitalización de la industria textil y del calzado, al crearse un enorme mercado interno demandante de esos productos: los pueblos indios. Al mismo tiempo, ello abundaría en el mestizaje y en la creación de una sociedad nacional fuerte. Son las ideas que prologan la guerra de Independencia que estallará en 1810 y que pondrá en el poder, en el control del recién nacido Estado Nacional, a los liberales en la más amplia acepción del término.

Desde el nacimiento del Estado Nacional Mexicano, se configuró una memoria que resaltó la grandeza de los aztecas y de los mayas, colocando a ambos en la ruta de la forja de la Nación. No a los aztecas ni mayas contemporáneos, sino a los de un pasado que se enganchó, por virtud del discurso académico y político, en la formación de la Nación Mexicana. En ese planteamiento, son las grandezas de ese pasado con las grandezas de la cultura hispana lo que, en conjunción, forja la cultura nacional mexicana. Ni unos ni otros, sino todo lo contrario, como en la frase célebre de un presidente mexicano. Es decir, la nueva cultura no tendría el esplendor que ostenta sin el pasado de las grandes ciudades como Tenochtitlán o Palenque, que forman el piso de lo que los hispanos construirían después. Son las antiguas civilizaciones ya cristianizadas las que se funden con las tradiciones hispanas, planteamiento que quedó encerrado en el concepto de “la conquista espiritual

de México”. Por eso, el idioma de la Nación deberá ser el castellano, salteado aquí y allá de términos de la tlatocáyotl, la palabra nahua. Chocolate, mecate, chichi, tomate, tamal y los miles de topónimos en náhuatl, forman parte del castellano de México. No así los términos de otras lenguas originarias o los acentos variados del castellano, excluidos por el liderazgo político del naciente Estado Nacional. La memoria se dirigió hacia la elaboración de una sola lengua y un solo acento. La lengua nacional, se dijo, es la que se habla en la Ciudad de México y el acento nacional, el que allí se estila. El mismo voceo fue tachado de “español mal hablado”. “Cuando llegaron los españoles, se quedó mestiza la palabra” decían hace años los zoques de Tuxtla Gutiérrez en Chiapas.

Los proto-antropólogos mexicanos y los proto-historiadores durante el siglo XIX, incluyendo el lapso de la dictadura de Porfirio Díaz que se prolonga hasta la primera década del XX, dirigieron la forja de la memoria y de la cultura hacia los rumbos de una Nación unicultural y unilingüe. La idea de que hacia el Norte no existe la civilización sino el territorio de la barbarie fue acrecentándose y cobrando tasa de legitimidad a través de los textos de los intelectuales. Antropología e Historia significaron vías para consolidar a un Estado Nacional que siempre se ha sentido amenazado por la pluralidad de la cultura y por la beligerancia del vecino, hacia el Norte. O digámoslo de otra forma: desde el Estado Nacional se apoyó la concepción de que en la pluralidad cultural radicaba la debilidad de una nación a la que la mano del destino colocó en frontera con el imperio contemporáneo. La única barrera posible contra ese imperio era la elaboración de una sólida cultura nacional afincada en una comunidad de identidad mexicana. ¿Cómo podría ser mexicano un totonaco que ni siquiera habla el español? ¿O cómo un wixárica o un tsotsil? Esta impronta aquejó a la intelectualidad de la época que transmitió al siglo XX esa fijación, conmocionada ante una historia y una memoria que no eran homogéneas. Es una gran tensión que después vivirá la antropología mexicana y, en menor medida, quizá, la historia.

La Revolución Mexicana de 1910, una vez instalada en el poder y ante el reto de reconfigurar al Estado Nacional, vuelve su atención hacia la antropología y hacia la historia, ahora como disciplinas universitarias. En 1942, el proyecto de crear una antropología y una historia para la integración de la nación, incluye a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Después de los basamentos que colocó Manuel Gamio para la elaboración de este espectro institucional, surgió Alfonso Caso como la figura central de esta empresa. En el esquema de Caso, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) sería el ámbito de formación de los profesionales, de los antropólogos que, desde sus diversas especialidades, apuntalarían el proceso de aculturación inducida para terminar de asimilar lo que quedaba de los pueblos originarios. El Instituto Nacional de Antropología e Historia era el depositario de la compleja tarea de desvelar el pasado de grandeza de los aztecas y los mayas, introducirlo a la forja de la nación, y convertirlo en parte de la herencia memoriosa de los mexicanos. Más todavía, el INAH debería elaborar el Patrimonio Nacional basado en esa compleja operación de trasladar el pasado precolonial al presente nacionalista de México. El Instituto Nacional Indigenista fue concebido como la institución desde dónde la aculturación inducida debería procesarse, en acciones incesantes, en cientos de programas de desarrollo, que tendrían que desembocar en el fin de las culturas originarias, los indígenas, para que emergiera, con toda su fuerza, la cultura mexicana. Las tres instituciones tendrían su sede en la Ciudad de México, el gran centro de poder de la Nación, para que estuviese más claro aún de qué se trataba. De esta manera, la antropología como elaboradora de una cultura nacional y la historia como forjadora de

una sola memoria nacional, se constituyeron en dos de los componentes más importantes del nacionalismo mexicano alentado desde el Estado Nacional. De esta conjunción surgió la política indigenista, el indigenismo mexicano, que fue el sello de los antropólogos de esas primeras generaciones del siglo XX, hasta que la antropología crítica comenzó a minar los postulados de la aculturación inducida, elaborando una alternativa: la Nación Pluricultural.

Ahora la memoria y la cultura darían un vuelco. Hacia finales de la década de los años 1960, más en concreto, en 1968, el estallido del movimiento estudiantil sacudió a la nación entera. Los jóvenes de la época se atrevieron a desafiar a un Estado Nacional consolidado en sus convicciones y en sus postulados políticos, además de una formación política con sus entretejidos de intereses sumamente complejos. Al mismo tiempo, me parece, el año de 1968 significó el paso del México Rural al México Urbano. Es decir, el campo mexicano empezaba a decaer como el protagonista de la vida nacional, para ser sustituido por las ciudades y la vida cosmopolita. La destrucción del paisaje mexicano ha sido parte de ese proceso y acarrió severos problemas al nacionalismo. Los grandes movimientos culturales de la sociedad se habían afincado en ese paisaje y su gente. Los muralistas como Siqueiros, Orozco o Rivera, pintaban al paisaje natural y humano de México, con los colores del campo y los cambiantes desafíos de un cielo en movimiento. El Dr. ATL, el gran Gerardo Murillo, pintó los valles de México como nadie, acentuando en la memoria colectiva el valor del paisaje en la constitución de la identidad. Aún el indio no pudo ser borrado y ahí está, encabezando la estética de la plástica mexicana, con sus cargas de flores, sus veladoras, o creando en los mercados veredas de comunicación e intercambio, en medio de una abundancia agrícola notable. El maíz seguía siendo el centro de esa búsqueda cultura nacional. Los intelectuales discutían intensamente qué quería decir cultura nacional, cuáles eran sus componentes. Al destruirse este paisaje, al ir paulatinamente desapareciendo el México de los Volcanes, de los ríos impetuosos, de los miles de verdes, de la fauna que alimentaba los mitos y los ritos, el nacionalismo se desvertebró. El año de 1968 fue el primer aviso. La reacción del Estado Nacional no pudo ser más torpe: optó por matar a sus jóvenes. La noche trágica de Tlatelolco, el 2 de octubre, terminó con el movimiento estudiantil en medio de una masacre.

Pero la crítica al establecimiento de una imposible sociedad de la unanimidad se había desatado. Guillermo Bonfil encabezó el frente. Vendrían, después de él, otras generaciones de antropólogos e historiadores que fueron descubriendo nuevos ángulos. La etnografía se revaloró como instrumento para describir y descubrir a la variedad cultural del país. En la etnografía estaba el potencial de hacer emerger a la variedad de la cultura mexicana con toda su complejidad, pero también con todo su potencial para apuntalar la elaboración de una Nación Pluricultural y sustituir la aculturación inducida por la interculturalidad equitativa, por lo menos, como utopía. El edificio ideológico del indigenismo se fue desmoronando a golpe de crítica pero, por sobre todas las cosas, por la resistencia de los propios pueblos originarios que no solo no desaparecieron, sino que emergieron con mayor fuerza. Ahora la memoria, la historia, fue descubriendo las múltiples historias de los pueblos originarios asociadas a la variedad de la cultura. Y el país no se cayó, sino que se ha embarcado en el debate de cómo elaborar un nuevo proyecto de Estado y de Nación. Un punto importante de inflexión en este proceso de reformulación de la antropología y de la historia, de la memoria y la cultura, recayó en los estudios regionales. Así, aunque tarde, la antropología y la historia llegaron al Norte con mirada mexicana. Resurgió la Gran Chichimeca como una amplia región de regiones protagónica en la historia na-

cional. Los dogmas de José Vasconcelos, de que el Norte de México es la “tierra sin espíritu”, la morada de la incultura, se cayeron a pedazos. La antropología y la historia regionales demostraron, están demostrando, la falacia de los prejuicios políticos, para situar a los marcos regionales en la perspectiva de una articulación que es posible por la voluntad de crear una colectividad política pluricultural. Al salir a la luz las historias y las antropologías regionales, se observa la conjunción de un país que finca su fortaleza precisamente en la variedad histórica de la cultura. La aculturación inducida provocó nuevas estrategias de resistencia que hoy son obvias. Asistimos en el México de hoy a una rearticulación nacional, proceso en el que la memoria y la cultura juegan, otra vez, un papel de centralidad. Porque de lo que se trata es de explicar la posibilidad de sostener a una sociedad que en su seno porta múltiples identidades, sin que ello sea óbice para la solidaridad. La integración se alcanza por la vía de la articulación de la variedad cultural y no de la asimilación. Ninguna de las culturas de México se ha pronunciado por dar la espalda a la idea de “lo mexicano” y solicitar su exclusión. Al revés, la dinámica que se observa en las etnografías y en las historias locales y regionales es la de un reclamo —que el movimiento zapatista de 1994 enfatizó— por integrarse a la nación desde las perspectivas propias de cada cultura. En ello, ha sido, está siendo, un factor de primera importancia la recuperación de una memoria que resalta la hazaña de las múltiples culturas mexicanas de sobrevivir y seguir elaborando un mundo propio. Es decir, no han perdido la memoria y la cultura su papel central en la elaboración de una identidad de lo mexicano, pero ahora se hace desde la perspectiva de un país que se reconoce plural culturalmente hablando y con historias locales y regionales que, en su articulación, hacen el tejido nacional.

Así que en los actuales contextos el punto de partida es otro. La memoria mexicana deberá remontarse al pasado precolonial para reconocer la variedad de la cultura en aquellos tiempos. No solo la variedad cultural en su más amplia acepción, sino también la elaboración de historias particulares que convergieron en ámbitos concretos. Precisamente el establecimiento del régimen colonial vendría a significar la reconfiguración de espacios e identidades que, a la postre, establecerían en sus articulaciones la posibilidad de establecer una comunidad política pluricultural, una nación. Visto así el proceso de formación de la nación y la consolidación de un Estado Nacional, resalta la importancia de las articulaciones y las vinculaciones que configuraron regiones y ámbitos de enlace que, hacia el siglo XIX, hicieron posible un macro-movimiento contra-colonial y el surgimiento del Estado Nacional Mexicano. Son los momentos del establecimiento de las primeras fronteras, antes de las definitivas, que también ocurrirían en el mismo siglo XIX.

En cuanto a las fronteras o los extremos de México, como escribió Edmundo O’Gorman, la antropología ha venido a establecer la importancia de reconocer los ámbitos culturales en los que esos extremos se fijaron. La historia es, en ese ámbito, el ejercicio memorioso de reconstrucción de los procesos que llevaron al Estado Nacional Mexicano a delimitar su territorio y hacerlo equiparable al de la nación mexicana. Nación es aquí, insisto, una comunidad política que establece una macro-identidad basada en la experiencia común, primero, de establecer a la comunidad política propiamente dicha y, después, dar continuidad y actualidad a los procesos que significan la consolidación de la nación. De esta manera, la forma en que surgió la frontera norte es diferente a como se estableció la frontera sur. En ambos casos, sin embargo, la forja de la frontera dividió la realidad cultural. Hacia el norte del centro político del nuevo Estado Nacional, la ciudad de México, señora de los Valles Centrales, nudo del paisaje que protagonizan los volcanes y el cielo transparente, el establecimiento de los límites políticos con los Estados Unidos de Nor-

teamérica, significó la división del gran ámbito de los nómadas, de los pueblos contenidos en el apelativo de Chichimecas. Lo que fue un gran espacio conocido como la Gran Chichimeca, se dividió en El Norte de México y el Suroeste de los Estados Unidos. Por años, los antropólogos de ambos países han sostenido una discusión que nadie cede en su final. Para la antropología mexicana, la frontera norte se configuró al momento en que la Gran Chichimeca fue cruzada por el límite político que se trazó como resultado de la guerra provocada por los Estados Unidos, quedando del otro lado los Estados de Texas, Nuevo México, Arizona, y una parte de California. Allí surgió el Suroeste de los Estados Unidos y El Norte de México. La importancia de la memoria es, aquí, crucial para la vertebración no sólo de la historia sino de los nacionalismos en ambos lados. Quizá por este pasaje traumático en la configuración del territorio del Estado Nacional Mexicano, más la impronta de la fortaleza de la economía norteamericana, la frontera es única en la memoria y en la mente de la mayoría de los mexicanos. Aún hoy día, los mexicanos dicen “la frontera” y no “las fronteras”. Por supuesto, “la frontera” está situada al Norte, al otro lado del río Bravo.

Hacia el Sur, también ocurre la división de un territorio que perteneció a los pueblos y culturas mayas, un ámbito de 320.000 kilómetros cuadrados. En el proceso particular al que aludo, surgió un Estado Federado, Chiapas, que significó una parte de la fragmentación de Centroamérica. En ese Istmo de la geografía de América Latina se trazaron fronteras políticas en las que también intervino el Estado norteamericano, en el caso de Panamá. La Frontera Sur Mexicana es un ámbito de articulación con la historia amplia en la que está inserto México: la de Latinoamérica. Hacia el Norte, la frontera es muro y separación, ámbito de confrontación. Precisamente los actuales movimientos migratorios han acercado estos extremos, de manera tal que para miles de personas la Frontera Norte se inicia en la Frontera Sur de México. Tal es la dinámica de una historia contemporánea que también alude a la antropología, si con ello entendemos, a la cultura. Es así, porque la cuestión cultural está en el centro de estos procesos. Hacia el Norte, en la conformación de una nueva pluralidad al interior de los Estados Unidos por efecto de la presencia latinoamericana. Hacia el Sur, por el entrelazado de perfiles culturales que vienen de un mismo origen. Las corrientes migratorias son también agentes de memoria, portan tradiciones orales que se tejen en el propio camino y que deslindan y distinguen los momentos vividos. No es posible separar hoy estas memorias de lo que acontece en el macro contexto de los Estados Nacionales de América Latina y su relación con los Estados Unidos. Más aún, no es posible desligar estas memorias de las historias internas de cada nación latinoamericana. Los corredores culturales que están configurándose por efecto de las migraciones son aún desconocidos por los antropólogos y me parece que los historiadores no los conciben –por lo menos hasta el momento– como objetos de reflexión. Son movimientos de la propia Cultura, con mayúscula, que a la postre tendrán como resultado a nuevas identidades y nuevas memorias. Estarán aquí sobre- puestas las historias latinoamericanas y las configuraciones culturales, lo que planteará horizontes analíticos que no podrán prescindir de la comprensión de las articulaciones y los mecanismos que distinguen los perfiles culturales a la vez que permiten su convergencia. Con ello quiero decir que la antropología que se ha hecho en México, de la mano con la Historia, encontrará nuevos modelos y nuevos alientos.

Las configuraciones culturales que están elaborándose en los nuevos escenarios de un México contemporáneo, que ha visto alterado su paisaje y las añejas bases de una identidad colectiva, exigen aún más el ejercicio de la memoria. Entrar a los umbrales de una



nueva época, sin la claridad de qué ha significado el pasado, en un país como México, alentaría los procesos de disrupción de la integración de la comunidad política. Es este un perfil de complejidad creciente en un ámbito contemporáneo en el que las regiones tienen mejores percepciones de sus características y potenciales. Aunque no es el tema de este texto, en estos últimos procesos cuentan, y mucho, las nuevas configuraciones del poder político y la dinámica demográfica en la que está inmerso el país entero. ¿Podrá ello significar una disrupción de la memoria colectiva, una alteración profunda de los acuerdos de identidad entre los mexicanos?

Precisamente por el cuadro de problemas planteado, la etnohistoria se ha colocado en un lugar destacado del ejercicio antropológico en México. Elaborar la memoria de la articulación de culturas y regiones es una tarea antropológica que demanda conjugarse con la etnografía de los nuevos escenarios que se presentan en el país. Esos nuevos escenarios han surgido, en gran medida, de la destrucción de ecologías culturales que formaron la base de las identidades regionales y de la articulación de un acuerdo nacional. Han sido las tecnologías mal adaptantes, impulsadas por complejas redes de intereses, lo que constituye el manejo político del actual paisaje mexicano y de los recursos con los que cuenta el territorio nacional. Las tecnologías mal adaptantes han subdesarrollado amplios escenarios regionales que antaño fueron recipientes de una interrelación inteligente de la sociedad con su medio ambiente. Precisamente, el seguimiento etnohistórico de estos procesos de transformación de las ecologías culturales nos capacita para el abordaje de los problemas actuales, trayendo a la discusión las contribuciones de los pueblos indios, evaluadas negativamente por el colonialismo, el del pasado y el del presente. En la elaboración de la memoria del movimiento de las culturas en México, una tarea central es mostrar las causas profundas de la disrupción ambiental y las consecuencias desadaptativas de organizaciones sociales y de tecnologías introducidas contra las vocaciones históricas de la amplia gama de regiones mexicanas.

Si la etnohistoria consiste en el análisis antropológico del pasado, cualquiera sea el pueblo o cultura bajo escrutinio, su ejercicio es pertinente en esta revaloración de la relación entre memoria y cultura en el contexto mexicano. Lo que caracteriza en México al proceder analítico desde la etnohistoria es la combinación y conjunción del trabajo de campo, la etnografía y la reflexión antropológica. Diríamos que, si el centro del interés es esa relación entre memoria y cultura, hacer etnohistoria es situarse en la perspectiva de la antropología que se ha elaborado en México. La historia es una, pero las miradas son múltiples porque están apoyadas en memorias múltiples que responden a la variedad de la experiencia. En este planteamiento es importante la tradición oral como portadora de la memoria, tanto como importante es conocer los nexos sociales por el que es transmitida. Lo que calla la tradición oral es igualmente importante de dilucidar porque los silencios también se transmiten socialmente y responden a un complejo entramado de intereses. El trabajo de campo es un medio insustituible para percibir la sensibilidad de la sociedad hacia los núcleos que animan su movimiento y la forma en que concibe su propio pasado. Al final, es la explicación, la producción misma de conocimiento, lo que distinguirá el lugar de la memoria y la cultura en la explicación del presente.

En un país configurado como es el caso de México, la memoria y la cultura han estado en el centro del proceso. Por eso es tan sensible la antropología mexicana hacia el planteamiento histórico y hacia el valor de la memoria y cómo se transmite. Desde esa perspectiva, existe un impronta popular, si por ello entendemos un amplia conjunción de intereses de las culturas que hacen al país, para apuntalar una concepción de nación que está basada

en una experiencia común ante el colonialismo. Este planteamiento conforma un punto de partida para situar la relación entre memoria y cultura en México. Ha sido esa conjunción, y no el Estado Nacional, lo que ha permitido la configuración de lo mexicano como un amplio acuerdo político. Es bastante probable que el Estado Nacional, es decir, los diferentes grupos políticos que lo han controlado a lo largo de la historia, no tengan claridad en ello. Para los círculos de poder, lo mexicano se ha definido desde el Estado y desde allí, se ha introducido a la sociedad. Sin demeritar los procesos que provocó el Estado, lo que justamente señala la conjunción entre memoria y cultura en México es que ha sido el escenario de lo popular, ampliamente variado, el que apuntala la idea de nación como acuerdo político. Es decir, desde el Estado, se entendió a la nación como una comunidad de cultura, que obviamente no existía, y por lo tanto, había que elaborarla. Desde lo popular, se entendió que las realidades locales portaban mundos propios, culturas concretas, y que eran esos mundos los que entraron en articulación para lograr un pacto político que resultó en la nación. De esta manera, discutir en el contexto mexicano la relación entre memoria y cultura es tocar el amplio proceso de formación de la nación como un aspecto separado del proceso que conformó al Estado Nacional. Como una hipótesis, planteo que en el nivel popular se elaboró y se elabora la nación, mientras los círculos del poder regionales se conjugaron en un centro para constituir el Estado Nacional. El pacto político de este último ha buscado legitimarse a lo largo de la historia, a través de la cultura, tratando de elaborar una cultura nacional homogénea, desmentida desde lo popular que, al articular sus propios mundos, logra la cultura nacional. Por estas razones, la memoria es tan importante en México vista en su relación con la variedad de la cultura. La voluntad política de continuar con el acuerdo nacional es una realidad en el ámbito de lo popular, mientras el Estado no encuentra cuál es su papel. Es una especie de desencuentro que es parte de la reformulación de la nación mexicana y que es parte de la explicación de esa separación entre lo político y lo cultural.

Los ejercicios etnográficos que los antropólogos han llevado a cabo o llevan a cabo en México muestran el lugar central de la memoria para asegurar la continuidad de las identidades culturales. En ese paso del México rural al México urbano, y en la creciente importancia de la migración, la relación memoria/cultura no ha disminuido su importancia. Lo que sucede es una reelaboración en relación a los nuevos contextos. Resalta la demanda de los pueblos originarios de “revalorar” sus mundos culturales y difundirlos en el país. No solo eso. La reelaboración de las culturas implica la cuestión lingüística, vistos los idiomas como concepciones del mundo y transmisores de esas concepciones. La tradición oral, en el México urbano de hoy, recupera su centralidad para guiar la comprensión del lugar que tienen los pueblos originarios en la reconfiguración en proceso. Al lado de ello, una nueva intelectualidad surgida entre los pueblos indígenas está inmersa en la tarea de hacer una antropología desde el interior de la cultura y no frente a ella. Le importa a esta intelectualidad reconstruir todo el proceso de cómo llega la memoria de sus pueblos a nuestros días y qué de esa memoria es importante para situarse en el mundo contemporáneo. Ello ha implicado, para esta nueva intelectualidad, comprender las visiones del mundo de sus propias culturas, desde sus propios idiomas, y enlazar el ejercicio de análisis antropológico con esos contextos. Sin duda, ello le está confiriendo a la antropología mexicana de hoy una enorme complejidad que es resultado de la propia complejidad que implica la nueva articulación para lograr la continuidad de “lo mexicano”. Es notable cómo para esta nueva intelectualidad indígena la relación entre memoria y cultura, entre antropología e historia, es el núcleo de todo el alegato. Uno tras otro, los textos de estos

intelectuales insisten en reescribir la historia propia pero unida al análisis antropológico y a una nueva etnografía. La tradición oral vertebró estos esfuerzos y se colocó en el centro de una antropología “hecha desde adentro” para escribirlo tal como se expresa. Desde mi punto de vista, estamos presenciando una reflexión profunda y de larga duración del hecho colonial que, espero, desembocará en un planteamiento preciso de cómo entienden a la nación actual los actuales pueblos indígenas. Si ello es así, la discusión de la memoria y su relación con la cultura seguirá siendo un factor de centralidad en la reconfiguración del México contemporáneo.

Situados en la perspectiva de la etnohistoria, la historia de México no es respuesta a nada sino justamente es la cuestión misma. Nuestro problema es explicar por qué sucedió lo que sucedió y cómo sucedió, y no esgrimir el acontecimiento como explicación. Por ello es importante reconocer que el movimiento histórico de las culturas en México no es sólo un proceso de la sociedad para resolver sus necesidades, sino el origen mismo de un país y un Estado Nacional. Es comprensible, visto lo escrito en este texto, que la antropología mexicana le otorgue una importancia destacada a su enlace con la historia como ejercicio de reflexión acerca de un pasado que sigue estando muy presente en la memoria contemporánea. El pasado no es solo el suceso lejano, el ayer de siglos, sino aún lo que sucedió hace una hora. Es justo el problema. ¿Cómo enlazar el pasado de siglos con lo que aconteció hace una hora? En estas cuestiones de la realidad de un país de matriz colonial encuentra su explicación la importancia de la relación entre memoria y cultura. Si esa relación dejase de guiar el quehacer antropológico, los antropólogos en México se separarían de su realidad para embonarse a otras perspectivas. No parece ser ese el futuro. Más bien, la imbricación entre antropología e historia parece marcar nuevas rutas al análisis, en los escenarios contemporáneos de una sociedad pluricultural que inicia el descubrimiento de su potencial como tal. Si ello es así, la antropología en México tiene una larga vida por delante.

Termino este texto señalando la importancia que, en el marco de lo escrito, está teniendo la descentralización de la antropología y la inmersión de la reflexión en las propias regiones mexicanas. Era lo único que podía enfrentar la visión centralista que aún perdura en México, pero que ahora se ve como una más, y no la única. El ejercicio de reflexionar desde los propios contextos regionales está vinculado con el esfuerzo de la intelectualidad indígena de explicarse sus propios mundos y su inserción en las realidades de México. También ello pone un nuevo acento a la antropología que no es sólo ejercicio para explicar al “otro” sino al nosotros para entender cómo nos relacionamos con lo “otro” y como el “otro” es parte de una realidad común. En los tiempos de la globalización, las realidades locales se reafirman a través, entre otros factores, de una antropología que se apoya en la memoria para señalar la legitimidad de la cultura y, más allá, la legitimidad de la variedad cultural. Si el mundo se uniformiza, no será culturalmente. La variedad de la cultura permanece como factor que reafirma que uno es el género humano pero múltiple su capacidad creativa. Por supuesto, el ejercicio mismo de la memoria tiene múltiples contextos. En este texto, he tratado de resaltar el contexto de México y la importancia que reviste entender el enlace entre antropología e historia, para situar la relación entre memoria y cultura.



# DEMEDIADOS Y DESAJUSTICIADOS. LOS CONFLICTOS DE LA MEMORIA COMO ANTESALA DE LA REPARACIÓN Y LA JUSTICIA

Ignacio Fernández de Mata  
Universidad de Burgos

## 1. INTRODUCCIÓN

Es bien conocido cómo se ha gestado en España el movimiento social que se reconoce en la invocación *memoria histórica*, formado por familias afectadas por la represión de la Guerra Civil y del franquismo, así como la importancia clave que ha tenido para su formación y expansión la tercera generación, la de los nietos<sup>1</sup>. Tras la expresión aglutinadora *recuperación de la memoria histórica* se encuentran terribles y traumáticas experiencias obligadas a un silencio social, primero por el oprobioso régimen franquista, luego por los partidos políticos, arrogados dueños de este sufrimiento.

Estos traumáticos crímenes, junto con sus duelos inconclusos, fueron moneda de cambio en las negociaciones de la Transición, fuera de todo consentimiento por parte de las víctimas, que fueron abriendo y cerrando espacios de esperanza a sus demandas hasta la constatación final de que el suyo era un asunto fuera de toda agenda política. Por ello, lo que a partir del año 2000 absurdamente ha sido definido como una “explosión de memoria” –como si hasta entonces campara el olvido–, ha tenido más de emergencia benjaminiana, de irrupción pública de acuíferos repletos de sufrimiento a los que el silencio no podía seguir conteniendo.

Sobre los familiares de los asesinados la dictadura tejió un espeso manto de restricciones, imposiciones, inmovilidad y mudez, produciendo su total subalternación. El silencio e invisibilidad habían convertido así a esta parte de la población en excluidos de la nación y de sus construcciones simbólicas. Además, la machacona argumentación oficial franquista de que durante la II República el compromiso político de izquierdas equivalía a traición a la patria, y que tal traición hacía reos de muerte a sus detentatarios, explican la indiferencia de parte de la sociedad española sobre estas matanzas y otras acciones represivas, dándolas aparentemente por explicadas. Un claro efecto o legado postdictatorial. Pero más allá de entender la cuestión de visibilización del dolor, cabe preguntarse cómo ha afectado a la construcción del recuerdo una represión mantenida prácticamente hasta el presente. ¿Cómo se han gestado socialmente las víctimas? ¿Cómo han gestionado la pesada carga de culpas que el régimen franquista hizo caer sobre los propios asesinados? ¿Cómo han elaborado consuelos que les permitieran convivir con sus asesinos y represores? Además de la imposibilidad de conclusión ritual por inexistencia de los cuerpos escondidos en las fosas comunes, ¿han alcanzado las familias un sentido simbólico de reparación y justicia?

221

<sup>1</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, I, 2010a. “Mass Graves and the Emergence of Spanish Historical Memory”, en Almansa, J. (ed.) *Touring Memory*. British Archaeological Report (BAR) International Series 2618. Oxford: Archaeopress, pp. 49-55; FERNÁNDEZ DE MATA, 2007. “El surgimiento de la memoria histórica. Sentidos, malentendidos y disputas”. En DÍAZ G. VIANA, L.-TOMÉ MARTÍN, P. *La tradición como reclamo: antropología en Castilla y León*. Salamanca. Junta de Castilla y León, pp. 195-208.

## 2. LOS CONFLICTOS DE RECORDAR

Existe una evidente necesidad de operar social y personalmente en términos de “lógicas” o sentidos de “normalidad” que permitan entender y/o deglutir lo que sucede socialmente. Se trata de contar con razones, explicaciones o costumbres (a la manera del sentido de una práctica tradicional) que confieran sentido a las experiencias vividas tanto individualmente como en colectivo. Son, obviamente, razones culturales que permiten continuar con la sensación de “orden” a la que tiende todo conjunto social. Como gráficamente señaló Hobbes, la experiencia de la guerra civil pasa, justamente, por la desaparición de estas coordenadas de comprensión y seguridad y la aparición de un mundo de absoluto temor y desquiciamiento<sup>2</sup>. Vivir una guerra civil es vivir el *súmmum* del horror, la completa ruptura del mundo, la absoluta falta de sentido y seguridad<sup>3</sup>.

Este anhelo de explicación y sentido ha de ser tenido en cuenta a la hora de acercarnos al estudio de la represión contra la población civil, que, en definitiva, es lo que late en las demandas del movimiento social por la recuperación de la memoria histórica. La experiencia de los familiares (*-afectados-directos*)<sup>4</sup> ha sufrido, por un lado, los correspondientes efectos socio-jurídicos de los cambios legislativos y posturas oficiales del régimen; pero además, las vidas de estas personas, especialmente en el ámbito rural, han estado enmarcadas por la convivencia enrarecida con sus propios perpetradores y un amplio conjunto de vecinos impasibles<sup>5</sup> que multiplicaron su aislamiento y estigmatización.

Los testimonios que han brotado en torno al movimiento social RMH llegan hasta nosotros después de 70 años de sucedidos los hechos y, desde luego, la construcción (personal-y-social) del recuerdo. Así, el conflicto del recuerdo deviene no sólo por el paso del tiempo o por la idiosincrasia de cada recordador, sino también por un conjunto de elementos externos, muchos de ellos consciente o inconscientemente internalizados, proyectados sobre las memorias. En el caso de la terrible represión iniciada en 1936 por los sublevados franquistas en España, nos enfrentamos a testimonios de sucesos traumáticos vinculados a violencia extrema que en no pocos casos son fruto de una transmisión familiar, y que además están marcados por condiciones conflictivas para la rememoración, como la lar-

<sup>2</sup> “Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short”. HOBBS, Th. 1994. *The Leviathan*. Chapter XIII. Indiana. Hackett Publishing Company. Aquí, p. 76.

<sup>3</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, 2010b. “The ‘Rupture of the World’ and the Conflicts of Memory”. En JEREZ-FARRÁN, C.-AMAGO, S. *Unearthing Franco’s Legacy: Mass Graves and the Recuperation of Historical Memory in Spain*. Notre Dame. University of Notre Dame Press, pp. 279-303.

<sup>4</sup> Expresión utilizada en Argentina para referirse a aquellos que sufrieron los efectos de la represión del Estado “en carne propia” y a sus familiares más directos. JELIN, E. 2008. “¿Víctimas, familiares o ciudadanos/as?”, en CRENZEL, E. (coord.). *Los desaparecidos en Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Buenos Aires: Biblos. Aquí, p. 227.

<sup>5</sup> Expresión con la que trato de recoger lo que en psicología social se conoce como *bystander effect* o *Genovese syndrome*, en definitiva, vecinos que no reaccionan positiva o empáticamente con las víctimas ofreciéndoles apoyo o ayuda, generalmente por hallarse en presencia de terceros permanentes (= vecinos perpetradores). Además, con el paso del tiempo, estos impasibles se desentienden del incidente, tendiendo a no verlo como un problema sobre el que tengan relación o responsabilidad alguna por inacción. MYERS, D. G. 1999. *Social Psychology*. Boston. McGraw-Hill College. Aquí, p. 489.

ga dictadura franquista y sus legados –entre los que se encuentra una falaz versión de la historia–.

Algunos historiadores han querido, con gran insensibilidad, jugar la carta de la oponibilidad de la memoria a la historia, entrando en un juego de absurdos descréditos y falsas dialécticas con quienes han pretendido validar sus recuerdos y demandas en un proceso de incorporación de las voces silenciadas en la comprensión del pasado<sup>6</sup>. La memoria, desde luego, no está exenta de problemas y obvias exigencias metodológicas; por tanto, no es un recurso verdaderamente oponible a una historia científica. Pero decir esto no implica desautorizar los testimonios, marcar falibilidades o imposturas. Los testimonios pueden ser fuentes inestimables desde un punto de vista historiográfico, siempre que sean tratados con la metodología adecuada; pero, como expresiones de sufrimientos personales intensos y traumáticos, son mucho más que meros datos. Estas memorias pueden haberse convertido en el sustento de una identidad familiar como *rojos o hijos de rojos*, o subyacer el completo rechazo de la historia familiar y la aceptación de la ideología del régimen. En unos casos, los testimonios pueden haber preservado un recuerdo con intensidad; en otros la carencia de recursos expresivos puede limitar su transmisibilidad; pueden quedar firmemente marcados o por el contrario sufrir alteraciones por pérdida de perfiles, incorporación de datos, aceptación de juicios externos, etc.

El falso debate entre memoria e historia es un síntoma del conflicto nacional de España y de los efectos de la tergiversación de su pasado. Definir las problemáticas de la memoria no conlleva necesariamente la invalidación del valor de los testimonios, sino aceptar la necesidad de adentrarnos en los conflictos de su experiencia y gestión. Los testimonios son narrativas sujetas a los efectos del tiempo, principalmente del tiempo social, o lo que es lo mismo, a las cambiantes condiciones para el recuerdo. Es dentro de un marco social que se organizan los recuerdos, deviniendo, finalmente, en memoria, e interpretar esto como falseamiento es desconocer el conflicto, su proceso y sus efectos.

### 3. DEMEDIADOS

El franquismo fue un sistema de rememoración forzada cuyos legados se proyectan sobre el presente en razón de la fuerza de sus procesos socializadores. Como señala Paloma Aguilar<sup>7</sup>, éstos hicieron estragos principalmente en las clases bajas, de escasos recursos alfabetizadores, cuyas únicas fuentes de ‘conocimiento’ fueron los conductos oficiales: escuela, prensa e iglesia.

A la muerte del dictador, la pretensión nada inocente de una parte de la población –y especialmente de ciertas élites– de “haber pasado página”, partía de la aceptación del discurso del régimen, pues implicaba una desviación absoluta tanto de sus responsabilidades sobre el origen de la Guerra Civil, como de la ilegitimidad de la dictadura. Para la gran masa poblacional socializada por el franquismo y sin afectación directa por estos ‘viejos’ crímenes, la represión y la experiencia de subalternidad de las víctimas era un asunto poco o nada conocido. El discurso *oficial* se limitaba a despachar cualquier mención al asunto con las conocidas vaguedades de que hubo muertes “fruto de las envidias y los

<sup>6</sup> Santos Juliá ha sido quien más férreamente ha mantenido esta postura en textos como: “Echar al olvido: memoria y amnistía en la transición”, *Claves de Razón Práctica*, 129 (enero/febrero 2003), pp. 14-24; “El franquismo: historia y memoria”, *Claves de razón práctica*, 159 (enero/febrero 2006), pp. 4-13; o “Bajo el imperio de la memoria”, *Revista de Occidente*, 302-303, julio-agosto 2006, pp. 7-19.

<sup>7</sup> AGUILAR, P. 2008. *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid: Alianza Editorial.

malos quereres”, o del ominoso “algo habrían hecho para merecer esa suerte”. Todo lo cual ni explicaba, ni atendía el sufrimiento y crueldad de los hechos, ítem más, hacía a las víctimas culpables de su suerte.

Para aquellos afectados por las muertes, vejaciones, expolios y explotaciones, los cuarenta años de dictadura supusieron una suspensión de toda legalidad y equidad que cronificaban los inconclusos duelos<sup>8</sup>. La reinstauración de la democracia no supuso, como esperaban ellos, alteración alguna de su situación.

Los familiares de los asesinados por los rebeldes de 1936 sufrieron en sus vidas la proyección/continuación de la represión ejercida sobre sus deudos. No se les permitió el duelo de sus muertos, la cumplimentación ritual, la visita a las fosas en las que aquellos fueron enterrados, ni por supuesto recibieron compensación alguna de orden económico o moral. Tuvieron que vivir puerta con puerta con sus represores, rodeados de incompreensión e impasibilidad general, y no sólo no pudieron alcanzar justicia, sino que quedaron convertidos en los parias del sistema frente a la absoluta impunidad de los perpetradores.

El régimen negaba cualquier responsabilidad sobre las matanzas, pero dado que resultaba imposible negar los cientos de miles de asesinatos y atrocidades sucedidos lejos de los frentes de batalla, construyó una doble y paradójica *lógica* explicativa. Por un lado, se daba a entender que quienes murieron eran *culpables* de “algo” (= un compromiso político izquierdista), lo que equivalía a decir que sus muertes estaban justificadas<sup>9</sup>. Por otro lado, se invocaba la especie de que todo aquello no era otra cosa que comportamientos atroces habidos en los pueblos en los que las gentes embrutecidas dirimieron así sus “envidias y malos quereres”. O lo que es lo mismo, que el luego glorificado campesino español, guardián de las esencias patrias desde la germinal Edad Media, no era sino un bruto incivilizado, incapaz de control —en línea con ciertas políticas eugenésicas<sup>10</sup>—.

Los represaliados tuvieron que vivir en este ambiente de negación, silencio oficial y continuada represión contra la disidencia política. El impacto del trauma<sup>11</sup>, su conflictiva gestión desde la subalternidad, la imposibilidad para expresar su dolor o conseguir cerrar sus duelos, sin contar con las penurias económicas añadidas que sufrieron, todo ello impactó profundamente la construcción de sus recuerdos. Para poder reconstruir sus vidas desarticuladas por la represión, las familias necesitaban manejar unas explicaciones o lógicas que permitieran entender la violencia que se había cernido sobre ellos, las muertes de sus deudos, el porqué su mundo se había repentinamente puesto patas arriba.

<sup>8</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, I. 2009. “In memoriam... Esquelas, contra-esquelas y duelos inconclusos de la Guerra Civil Española”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 42: pp. 93-127.

<sup>9</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, I. 2004. “The ‘Logics’ of Violence and Franco’s Mass Graves. An Ethnohistorical Approach”. *International Journal of the Humanities*, Volume 2, n.º 3, pp. 2527-2535.

Al plantearse el sentido de las peticiones de excavar las fosas comunes en una reunión organizada con personas de entre 55 a 70 años en Burgos, en 2002, una mujer de 64 años profirió indignada: “¿Pero no son rojos? Pues si son ateos ¿para que quieren llevarlos a un cementerio?”.

<sup>10</sup> Este discurso suponía la reapropiación de la demanda regeneracionista del cirujano de hierro, que sin embargo, en origen no se planteó, como han asegurado algunos, como una propuesta proto-fascista ni para los fines que el Franquismo invocaba.

<sup>11</sup> Para las familias víctimas de la represión se produjo una auténtica “ruptura del mundo”. Ver FERNÁNDEZ DE MATA, 2010b.



Dos cuestiones fueron cruciales en la respuesta a estas demandas: una, el que las familias afectadas tuvieran que afrontarlas en condiciones de completa ignorancia, sometidos a una rígida censura y sin el acceso a datos e informaciones que ahora conocemos. En segundo lugar, la sobreabundancia de declaraciones públicas del régimen describiendo a las víctimas no como perdedores de una guerra, sino como vencidos en la santa cruzada nacional, vertebrando al unísono religión y nación. Los derrotados eran la anti-España, un otro bárbarico y ajeno<sup>12</sup>. Una de mis informantes dedicó muchos minutos a recitar una poesía escrita para su cumpleaños por su hermano, asesinado mientras hacía el servicio militar. Los versos de aquel poema hablaban de él como soldado al servicio de la Patria, de su amor por España, de su pasión por su tierra y de su entrega como militar. Y al acabar la mujer explicó que su hermano amaba a su país, que se sentía español por los cuatro costados<sup>13</sup>. Evidentemente, reclamaba para él la identidad y los valores que desde su prendimiento y asesinato le negaba uno de los mensajes centrales de lo que se convirtió en la memoria hegemónica, impuesto a través de las estructuras políticas, administrativas, escolares, eclesiales, periodísticas y literarias. En semejante contexto, ineludiblemente plasmado en cruces, placas, esculturas, edificios y otras obras conmemorativas, los familiares hubieron de construir y gestionar sus propias narrativas de los hechos. Así, para los supervivientes a la represión no fue posible saber que las órdenes que llevaron a configurar las listas de asesinados de cada localidad emanaron de las autoridades militares rebeldes. Hoy, tras un importante número de estudios microhistóricos sobre la represión, resulta indiscutible que el mismo *modus operandi* se repitió en todas las zonas en las que triunfó desde el principio la sublevación, método extendido posteriormente a las zonas *liberadas*<sup>14</sup>. Pero para los represaliados era imposible conocer el alcance de esta

<sup>12</sup> Esta es una condición habitual de las dictaduras: al enemigo interno se le niega su pertenencia a la familia nacional. Elizabeth Jelin narra esta misma situación para la Argentina de las juntas militares: "(...) en la medida en que la metáfora de la familia era utilizada para la Nación como un todo, el Padre-Estado adquirió derechos inalienables sobre la moral y el destino físico de los ciudadanos. La imagen de la nación como de "la gran familia argentina" implicaba que sólo los "buenos-chicos" ciudadanos eran verdaderamente argentinos". (Jelin, 2008: 229).

<sup>13</sup> Entrevista a BS. Mayo 2004.

<sup>14</sup> La propuesta más reciente, con valoración de la mayor parte de ellos: PRESTON, P. 2011. *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Barcelona: Debate. Entre los trabajos que iniciaron esta línea están: JULIÁ, S. (coord.) 1999. *Víctimas de la Guerra Civil*. Madrid: Temas de Hoy; CASANOVA, J. (coord.) 2002. *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*. Barcelona: Crítica; ESPINOSA, F. 2003. *La columna de la muerte: el avance del ejército franquista de Sevilla a Badajoz*. Barcelona: Crítica; ESPINOSA, F. 2006. *Contra el olvido: historia y memoria de la guerra civil*. Barcelona: Crítica; ESPINOSA, F., et. al. 2010. *Violencia roja y azul. España, 1936-1950*. Barcelona: Crítica.

Frente al intento de no pocos historiadores de probar la dureza y obsesiva constancia represiva del franquismo sobre los derrotados, Julius Ruiz, profesor de la Universidad de Edimburgo [Ruiz, J. 2011. "Las metanarraciones del exterminio". *Revista de Libros*, 172, pp. 8-12], plantea esta postura como prejuiciosa e interesada pues los documentos jurídicos dedicados a la represión muestran, con el paso del tiempo, un atemperamiento en las condenas. Ataca con dureza a quienes como Espinosa, Casanova, Preston, Graham y otros, compraran la represión ejercida por el bando franquista con el régimen nazi u otros genocidios como el armenio. Para Ruiz, no era posible tal analogía pues el español no había sido un genocidio basado en planteamientos étnicos sino ideológicos y no ve pruebas fundadas de que se haya buscado un exterminio.

En el caso español se dan dos hechos que no han de confundirse: uno es que, ciertamente, a pesar de ciertos planteamientos de pretensión geneticistas –como los del infausto Antonio Vallejo-Nágera–, el enemigo lo era sobre una base puramente política y no racial o étnica. El esfuerzo asesino real con el que comienza la represión de los sublevados busca, desde luego, una limpieza ideológica, no étnica. Tal circunstancia, sin embargo, proyecta una violencia mayor contra los tenidos por enemigos ya que éstos se configuran como tales por decisión personal, por elección volitiva de una ideología, lo que desde una óptica católica implica

orquestración de operaciones de limpieza ideológica. Tal ignorancia, junto a los efectos de las *explicaciones* impuestas por el propio régimen, llevó a la convicción de que el contexto local fue el único escenario a tener en cuenta para explicar aquella violencia política, para contestar las apremiantes preguntas –*por qué fue muerto mi pariente... , qué hizo/era para merecer ese destino*–. El siguiente testimonio muestra no sólo el permanente maltrato sufrido y la impunidad de los perpetradores beneficiados por el disfrute de su rapiña, sus extorsiones y expropiaciones forzosas a las víctimas, sino lo que hemos dicho antes sobre la subalternización de las familias, su consideración como no-personas, y finalmente, la aceptación de muchos familiares de los asesinados de las tesis oficiales sobre las envidias y malos quereres, la codicia y el revanchismo a nivel local:

“Por lo que sabemos hasta ahora, Z.T.D. era militante del Partido Socialista y de UGT, y concejal de pesas y medidas del Ayuntamiento de Zázuar. Actuó como representante de sus compañeros en algunas reivindicaciones de los labradores. Mi padre siempre atribuyó el fusilamiento a algunos comerciantes y al cura del pueblo. Fue sacado de su casa a las 17:00 h. del 4 de septiembre de 1936 y posiblemente fusilado en el monte Costaján en la madrugada del día 5. Entre las represalias posteriores sobre la familia, destaca la supresión de la cartilla de racionamiento a su viuda y la imposición de multas arbitrarias a sus hijos. El resultado fue que, poco después de la guerra, toda la familia había abandonado el pueblo, perdiendo sus pertenencias. Un aspecto llamativo es que la hoja del registro de nacimientos de Zázuar, en la que figuraba el nacimiento de mi abuelo, fue arrancada de forma que pareciera que nunca había existido”<sup>15</sup>.

El régimen militar conseguía alejar las sospechas sobre sí para proyectarlas sobre los grupos o sectores de cada comunidad, volviéndolos unos contra otros.

Con la construcción de estas *lógicas de la violencia*, las familias otorgaban una relativa explicación a estas muertes. A sus ojos, resultaba obvio que el orden local se vio afectado por el activismo social y político de sus deudos, pero esto no les llevaba a ponerlo en relación a un contexto mayor, sino a intereses y tensiones de proximidad dentro de los cuales la política jugaba un rol distorsionador. La constatación del beneficio obtenido por los perpetradores o sus simpatizantes –trabajos, casas, bienes, y heredades expropiados a las familias represaliadas– era congruente con una violencia motivada por intereses materiales u odios contra quienes destacaron en el pueblo, por un mal querer de personas envidiosas<sup>16</sup>. Sin embargo, continuaba la explicación, esos mismos vecinos asesinos se

---

una culpa mayor frente a quien se define como enemigo sin otra razón que su nacimiento/adscripción étnica. La segunda cuestión es la de la atemperación judicial, puesta en entredicho por los datos de campo. Ruiz confunde las declaraciones oficiales del gobierno franquista con las prácticas cotidianas en las comunidades locales, en las que se ejerció un constante poder represor sobre los derrotados, represaliados y subalternos. Desde luego, la constante opresión en las comunidades rurales, junto con la pauperización, explotación y expropiación de los vencidos, está en el origen de las primeras migraciones a espacios más anónimos como son las ciudades.

<sup>15</sup> Testimonio escrito de Z.T. Junio 2005.

<sup>16</sup> Estas explicaciones han sido reactualizadas a los tiempos presentes a través de obras periodísticas y/o literarias que asumen la plena veracidad de los testimonios sin someterlos a tratamiento metodológico alguno, obras que son a su vez consumidas mayoritariamente por un público carente de formación histórica sólida pero que demanda información. Tal es el caso, por ejemplo, de la novela *La herencia del Centeno*, de Pablo Sanz Yagüe (Madrid, Ediciones 2010), centrada en la represión en la Ribera del Duero, que circunscribe la totalidad de los crímenes a grupos de falangistas locales descontrolados que mataban por un “quítame de ahí esas pajas”, sin participación, por ejemplo, de la Guardia Civil, máxima autoridad militar y coordinadora de la represión en esta zona en aplicación del bando de guerra del general Emilio Mola.

escudaban en la ideología o acción política de su víctima para justificarse: a pesar de que lo mataron para quitarle el trabajo, o robarle las tierras, o porque envidiaban su liderato o su independencia de criterio, decían que lo habían matado por rojo.

El significado del estigma que tal etiqueta portó durante todo el franquismo era, en definitiva, que el asesinato de un *rojo* era plenamente *justificable* por haber atentado contra los cimientos de la nación, amenazando el orden moral, prácticamente forzando a sus asesinos a reaccionar contra él. La culpabilidad por la muerte de un *rojo* no recaía sobre quien apretaba el gatillo, sino sobre el rojo mismo. Esa dura experiencia de subalternidad, que los ha acompañado hasta hace muy poco tiempo, vertebró su propia historia con el miedo somatizado que se colaba por entre sus testimonios<sup>17</sup>.

Estigmatizados durante todo el franquismo y por tal razón víctimas de constante oprobio, humillación y explotación, la anulación de este estigma adquiere tintes obsesivos en algunos testimonios. Los que recuerdan se afanan por subrayar que sus deudos estaban completamente *limpios* de cualquier *culpa política*: que de ninguna manera eran *rojos*. En el momento de dar sus testimonios sobre lo sucedido a sus parientes en 1936, muchos familiares, especialmente de la primera y segunda generación, ocultan o niegan el compromiso político de éstos en un intento por presentarlos como víctimas a quienes no se les puede culpar de ninguna manera por sus propios asesinatos<sup>18</sup>. La percepción de víctima inocente pasa, para estas generaciones, por la despolitización de las vidas de sus parientes asesinados. La internalización de las *lógicas* explicativas de la dictadura fluyen a través de estas narrativas que contradicen la documentación existente. Uno de los ejemplos más evidentes de esto se dio en Aranda de Duero, en junio de 2004. Finalizando una entrevista bastante cordial, pregunté a la hermana de un asesinado afiliado a la UGT –documentado– qué había supuesto para ella ser hermana de un *rojo* fusilado –utilicé adrede esta expresión–. Su semblante cambió y, apeándome del tuteo y del tono amable previo, respondió airada: “oiga, señor, mi hermano no era rojo, mi hermano era buena persona, no se confunda”.

Fruto de la experiencia de esta persecución constante, en algunas narrativas familiares se produce el efecto de la *demediación* personal<sup>19</sup>. Por *demediación* entiendo el proceso de construcción narrativa sobre el desaparecido por parte de sus familiares-custodios, adecuándolo a las condiciones ideológico-sociales imperantes. Es perfectamente comprensible que varios testimonios ofrecidos por familiares a los investigadores vinculados al proceso de recuperación de la memoria histórica incidan en esta demediación<sup>20</sup>. Contando

<sup>17</sup> Este miedo era evidente en los comienzos de nuestra investigación en la Ribera del Duero burgalesa (años 2004/2005). Las entrevistas se hacían tras citas medio secretas, en las habitaciones más interiores de las casas, bajando las persianas en el momento de la entrevista e incluso hablando en voz baja.

<sup>18</sup> Cabe recalcar que en aquellos casos de familias que se mantuvieron fuertemente identificadas con partidos o ideologías de izquierda durante la dictadura no se tendía a acudir a este tipo de exculpaciones.

<sup>19</sup> Para esta expresión de demediación/demediado, me he inspirado en Ítalo CALVINO, 1995. *El vizconde demediado*. Barcelona. Círculo de Lectores.

<sup>20</sup> Las negociaciones de los recuerdos de las víctimas que conllevan su demediación personal no son una anomalía en estos procesos de recuperación y visibilización. El mismo caso lo encontramos en América Latina, con idéntico proceso, por ejemplo, en Argentina, en el que se da la culpabilización y estigmatización de los desaparecidos y de quienes reclamaban por ellos. Crenzel, E. 2008. “La víctima inocente: de lucha antidictatorial al relato del Nunca más”. Crenzel, E. (coord.). *Los desaparecidos en Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Buenos Aires. Biblos, pp. 65-83, aquí, 68.

Para una magnífica reflexión que añade, además, el problema de la recuperación completa de una persona a

con un interlocutor *neutral*, su interés se centra en un primer momento en levantar ante sus ojos una víctima inocente, buscando la empatía del entrevistador.

Pero más allá de esto, está la perversa lógica de la violencia en la dictadura. En la violencia de la rebelión militar y el franquismo, la participación política durante la II República es asumida como un factor de culpabilidad que *legitima* el asesinato. Así, en los testimonios de los familiares, aparece con frecuencia el comentario de que “no era político”, que “de política no entendía”, que “¿qué política podía haber en un pueblo tan pequeño como este?”. Por ello, los que recuerdan no dudan en *sacrificar* la biografía de su pariente eliminando o reduciendo a su mínima expresión su ideología o militancia. Este tipo de negociación no es inconsciente: la familia, lógicamente, sabe de la participación política de su deudo –en partidos, en sindicatos y sociedades, casa del pueblo, ayuntamiento...– de la misma manera que pudieron conocerla sus vecinos. La negociación pasa por la atribución de razones para la participación política del fallecido ajenas a un compromiso real con ciertos valores o ideologías, como una pretendida ignorancia –“no sabía en lo que se metía”–, *malas influencias*, o empujado por la pobreza: “se apuntó a un sindicato para poder acceder a los jornales en las obras públicas”, etc.<sup>21</sup>. No es esto un proceso de *desrecordación*, sino de una aproximación a los postulados ideológicos hegemónicos del franquismo mediante la cual se trata de alejar al desaparecido de la categoría culpable de rojo, y acercarlo a la categoría negada de *víctima*. Esta alteración del recuerdo purifica las víctimas de toda mácula roja.

Históricamente, España ha mantenido una relación problemática con los grandes grupos que contemporáneamente son reconocidos como víctimas –las del franquismo, la de ETA y las del 11-M– entre las que, finalmente, se han producido influencias y trasvases<sup>22</sup>. A pesar de su pretensión, no han existido claros precedentes de *caídos por la patria* o la figura del soldado desconocido a la manera en que se utilizaron en las modernas guerras europeas, si exceptuamos, posiblemente, las guerras marroquíes<sup>23</sup>. Las referencias históricas contemporáneas son, “de parte”. Los *caídos* era una figura perteneciente a los ganadores de la Guerra Civil que, como es sabido, jamás iniciaron un proceso de reconciliación sino de constante rememoración de la victoria y, por tanto, una renovación de los principios de la opresión de sus vencidos<sup>24</sup>. Los *caídos* lo eran por un sentido privativo de la nación carente de voluntad integradora, lo eran “por Dios y por España”, la España franquista. Durante el franquismo, fueron ellos las únicas víctimas; los del *otro lado* que murieron en la guerra o fuera de ella habían sido vencidos por pecar contra Dios y la nación. Los vencidos no fueron víctimas hasta la transición. Como decían las amplias capas de la población tenidas por impasibles-bystanders: “algo habrían hecho” para haber merecido aquella suerte. Eran, pues, víctimas con culpa.

---

través del recuerdo, consúltese: CARLSON, E. 1996. *I remember Julia. Voices of the Disappeared*. Philadelphia: Temple University Press.

<sup>21</sup> “[Mi padre pertenecía a la] UGT. Era para que le dieran trabajo en la obra del ferrocarril. Mi madre siempre nos decía: “Hijos, nunca os apuntéis a un partido porque vuestro padre se apuntó a un partido y por eso le mataron”, pero a mi padre no le mataron por eso, fue por mal querer”. Testimonio de T.C.M. Marzo, 2004.

<sup>22</sup> Lo estudié en mi trabajo Fernández de Mata, 2008. “From invisibility to Power. Spanish Victims and the Manipulation of their Symbolic Capital”. *Totalitarian Movements Political Religions*, 9: 2, 253-264.

<sup>23</sup> Véase, NORA, P. (dir.). 1984-1993). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.

<sup>24</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, 2009.

Las de ETA eran también otro gran grupo definido socialmente como víctimas-culpables. En su caso también se ha producido una gran metamorfosis en cuanto a su reconocimiento y sociología. El nacimiento de la banda terrorista en 1959 tuvo una clara orientación de lucha contra la dictadura. Sus primeros atentados iban dirigidos a miembros de los cuerpos policiales y militares represores de la ciudadanía. Este perfil continuó durante los primeros tiempos de la democracia, en una lectura cada vez más desquiciada de la labor de las fuerzas armadas y de seguridad, hasta ampliar sus objetivos para incluir a los políticos no nacionalistas. Las víctimas lo eran, pues, por su participación en los cuerpos del orden o su activismo político. Sólo recientemente, a partir de los años 90, los asesinados o mutilados por ETA gozan de indiscutible apoyo social a nivel general. De por medio la sospecha y luego la capitalización de las víctimas a través de los partidos políticos. Durante muchos años, sin embargo, se sintieron como parias, y en ocasiones también ellos se veían obligados a convivir lado a lado con los asesinos de sus parientes<sup>25</sup>.

Sólo a partir de los atentados islamistas del 11 de marzo de 2004 en Madrid irrumpe con rotundidad en la esfera social española un sentido de víctima-completamente-inocente. De este colectivo emana un capital simbólico potente, que será objeto de deseo y manipulación –de ahí los conflictos entre las distintas asociaciones de víctimas– y que ha tenido mucho que ver en el cambio de percepción de otras víctimas previas. Este capital simbólico, centrado en la inocencia absoluta de las víctimas del 11-M –trabajadores, estudiantes, emigrantes, etc.– ha contribuido en parte de la deconstrucción del discurso social que conducía a una victimización secundaria de las víctimas de ETA y del Franquismo<sup>26</sup>. Resulta llamativo hasta qué punto ha cambiado la percepción del drama y sus efectos entre los familiares de las víctimas del franquismo<sup>27</sup>. Tras la irrupción y asentamiento del movimiento RMH y el trasvase de la inocencia absoluta de las víctimas del 11-M, las familias afectadas son ahora dueñas de un significativo capital simbólico anhelado por sensibilidades de izquierdas, el mismo que durante medio lustro fue un duro estigma que marcó su sociabilidad, convirtiéndolas en marginales en sus propias sociedades.

#### 4. DESAJUSTICIADOS

El proceso de normalización política de la transición sólo se ha completado con la acción del movimiento RMH que, desde una reivindicación de sus derechos y demandas a partir de la invocación de los principios de los Derechos Humanos, ha conseguido que en España se asumiera el derecho de una persona a tener una ideología política y a la necesaria libertad para su ejercicio. Lo que parece una obviedad para el funcionamiento de la de-

<sup>25</sup> “Un estudio sobre las víctimas de terrorismo en Gipuzkoa ilustra cómo ese clima afecta más a las víctimas, con fenómenos de pérdida de estatus y discriminación: un 73% manifestaba consecuencias sociales negativas y un 65% de empeoramiento económico (Cuesta, 1994, reproducido parcialmente en Zulaika, 1999, p. 169). Zulaika (1999), analizando el caso de un pequeño pueblo de Gipuzkoa, ejemplifica cómo las personas afectadas por un hecho traumático vivían un clima en el que imperaba el silencio, la negación y estigmatización de la víctima o justificación de su suerte. De la misma manera, Cuesta (2000) describe la frecuencia con que muchas víctimas de ETA han sufrido una respuesta social de silencio, indiferencia, evitación del contacto, falta de apoyo social o incluso, en algunos casos, justificación de los hechos, especialmente en pueblos pequeños donde el contacto directo y control social son mayores”. (Cuesta, 1994, reproducido parcialmente en Zulaika, 1999, p. 169). MARTÍN BERISTAIN, C. -PÁEZ ROVIRA, D. 2000. *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social. Experiencias internacionales y el desafío vasco*. Madrid: Fundamentos. Aquí p. 78.

<sup>26</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, 2008.

<sup>27</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, 2010a.

mocracia contemporánea no parecía, sin embargo, aplicable al período de la II República. Este proceso, junto a la posterior transferencia de capital simbólico de las víctimas del 11-M, facilitará un paulatino abandono de los discursos de demediación en las familias de víctimas del franquismo, especialmente en la tercera generación, la de los nietos, apenas afectados por la socialización franquista. Haber tenido ideología política, haber ejercido la libertad política, deja de ser motivo de culpa y razón o lógica de asesinato.

De hecho, en el caso de las familias en las que hay nietos comprometidos en el proceso de recuperación de memoria histórica de un pariente represaliado, la narrativa familiar es renovada hacia la *valoración positiva* de las actitudes de compromiso político. Las víctimas largamente estigmatizadas y orilladas del proceso de normalización política de la transición cobran, repentinamente, un valor político claro, ofrecen un capital simbólico apetecido por los grupos de izquierda<sup>28</sup>. Se convierten en depositarios de *agencia*.

Pero este nuevo discurso de aceptación social y política de lo injustificado de la represión franquista que llevó a la muerte a decenas de miles de personas, al igual que el discurso franquista que postulaba precisamente lo contrario, y el tentativo discurso conciliador de la Transición, no han abordado el sentimiento de absoluto abandono e imposibilidad de acceder a la Justicia que permean los testimonios y discursos de los represaliados. Esto les confiere su carácter de permanentes desatendidos de toda justicia o *desajusticiados*.

En el caso de los testimonios que manejo, se perciben distintos tiempos que configuran esta “sed de justicia”: (1) el tiempo de los justos bíblicos; (2) los anhelos de la transición y, (3) la irritación del presente.

(1). *El tiempo de los justos bíblicos*. La experiencia de las víctimas pasa por una triple condición: de subyugamiento por la experiencia traumática que sufrieron con el asesinato y expolio de sus bienes, la de su condición extendida de víctimas; y la constatación de la impunidad de los verdugos y perpetradores. Esta última, vinculada a la larga duración de la dictadura, se intensificó durante las primeras décadas de la democracia en las que no se tocaron las estructuras franquistas. Legislativamente, las víctimas directas de represión violenta por asesinato en tiempo de guerra no han tenido medida reparatoria alguna.

De la frustración y ansiedad sufrida durante este largo período, aparecen en los testimonios historias de lo que podríamos llamar “justicia divina”: *castigos de Dios* a los asesinos bajo la forma de graves enfermedades que, además de conferir un sentido de equidad y justicia a las vidas de las víctimas –castigo a los culpables–, portan un valor ejemplarizante al incorporar en su castigo referencias a los crímenes.

Estas historias siguen un modelo bíblico, no sólo por la invocación del castigo divino o su refugio en el valor del *Útimo Juez* o *Juez Supremo* del Dios católico, sino por ofrecer un cuasi modelo explicativo al desasistimiento de las víctimas a través de la figura de Job, el Justo, que padece los mayores sufrimientos de forma tan indebida como indigna pero que al final es compensado por el propio Dios. Este modelo cuadra doblemente con su expe-

<sup>28</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, 2010: 53.

En las elecciones municipales de 22 de mayo de 2011, por ejemplo, el cabeza de lista del PSOE por Burgos, Luis Escribano, integró en su lista, en 8º puesto, a la vicepresidenta de la Coordinadora Provincial para la Recuperación de la Memoria Histórica en Burgos, Mari Mar Ramírez Ruiz. En la web del grupo socialista, [http://www.psoeburgos.net/grupo\\_municipal.php](http://www.psoeburgos.net/grupo_municipal.php), aparecía como vicepresidenta de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, a pesar de que la asociación de Ramírez Ruiz, CPRMH, mantiene ciertas diferencias con la ARMH. Sin embargo, el capital simbólico, la fuerza invocatoria del movimiento descansa, obviamente en la ARMH. No es, pues, una confusión ingenua.

riencia como víctimas dado el papel jugado por los curas en los pueblos, en general firmes apoyos de los sublevados y su violencia. No contar con el apoyo emocional de los intermediarios con la divinidad reforzaba la percepción de aislamiento y “justos olvidados”. La configuración de estas historias trasluce la desesperanza y desamparo de las víctimas, la omnipresencia de su dolor y duelo inconcluso, tratando de construir algún asidero reparatorio y compensatorio a su desvalimiento. Veamos algún ejemplo:

En una entrevista realizada en 2004, BSG dice que [los asesinos de su hermano RSG] “han pagado [los crímenes] pero bien pagados”. [El marido de BSG., añade:] “Claro que han pagado”. En este caso, el perpetrador torturó a los fusilados antes de asesinarlos, golpeándolos en las piernas con la culata del máuser. BSG cuenta que el perpetrador, al que apodaban “el lechugo”, nacido el mismo año que su hermano represaliado, los médicos le acabaron cortando primero los pies y luego las piernas. Iba y venía muchas veces del pueblo a Burgos a causa de su enfermedad. “Le he visto, sin acompañarle la mujer ni nada, yendo a la consulta, agarrado a las paredes, medio cayéndose”. [Aquí se levantan y van por las paredes representando cómo andaba “el lechugo”]. “Estuvo mucho tiempo en cama. Su propio hijo no le hablaba”.

Otros dos perpetradores murieron “antes de tiempo”: “Alejandro se esnucó haciendo astillas”, “pero más bien joven”. “Quintiliano se ahogó siendo joven al ir a dar vuelta a unos cestos [En época de vendimia, se ponen los cestos a remojo para que no se rompan]”<sup>29</sup>.

B.R. cuenta cómo un hombre que iba a ser rematado por uno de los perpetradores, le dijo a aquel: “apiádate de mí, tengo seis bocas que alimentar”. Cuando este asesino agonizaba, ya viejo, decía que tenía un cesto encima del pecho del que le salían las cabecitas de los seis niños diciendo que tenían hambre<sup>30</sup>.

T.C.M: “No creo que dormiría tranquilo ese hombre porque no solo mató a mi padre, mató a muchos [...]. Murió en un grito [...] en una enfermedad mala, con muchos dolores”<sup>31</sup>.

F.G. “¿Cómo que no lo pagaron? (...) *El Samal* murió por una hemorragia en la ingle que le dio justo cuando pasaba por Costaján” [lugar de una de las fosas comunes. Este perpetrador era el que, según la versión popular, orinaba sobre los moribundos cuando pedían agua]. “Otro decía que le perseguían los niños de [una de sus víctimas] y que [huyendo de esta alucinación] se bajaba por el canalón. Al que les pegaba [el lechugo] le cortaron la pierna...”<sup>32</sup>.

S.M.B. cuenta que en el año 36 en la escuela le dijo una chica: “En la casa en la que han matado a tres, no tenían que haber dejado ni a la más pequeña. [...] Hace dos años en un entierro iba la que me dijo aquello con un niño... mal, de estos niños que son defectuosos; y dije: ‘Dios castiga y no da voces’”. Y me dije “En el pecado llevarán la penitencia... Si hay Dios, porque yo no sé si lo hay”.

En la Ribera del Arlanza: “El pastor de Ruyales del Agua, al lado de Lerma, El Tocino, que leía, fue el primero que mataron. Está enterrado en la cruz alta (carretera de Ruyales). Le mató el Chino, que murió mal y le decían “eso es el Tocino que te ‘repugna’” [por “te repite”]<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Testimonio de BSG, Ribera del Duero, junio de 2004.

<sup>30</sup> Testimonio de BR. Ribera del Duero, junio de 2004.

<sup>31</sup> Testimonio de TCM. Ribera del Duero. Mayo de 2004.

<sup>32</sup> Testimonio de FG. Ribera de Duero, julio de 2005.

<sup>33</sup> Testimonio de CF. Burgos, marzo, 2011.

La conversación entre BBT y su esposa cierra estos ejemplos, con su diferenciación entre términos básicos en la teología católica que explican por qué hay pecados que no pueden acceder al perdón divino, sino al castigo: “los asesinos han tenido remordimientos pero no arrepentimiento”. Dice BBT: “se arrepintieron al final, en todo caso”. Su mujer interviene diciendo que no, que no se arrepintieron pero sí que murieron con muchos remordimientos. “No tenían la conciencia tranquila”<sup>34</sup>.

La percepción de los sacerdotes como cómplices de la injusticia franquista, y por tanto, distanciados de la justicia divina, aparece registrada en la historia de otra localidad de la Ribera del Duero burgalesa. Según el relato de FG, un cura retrasó la misa para que pudieran llegar a tiempo los asesinos de sus fechorías, y quince días después, “por los remordimientos (...) el cura se tomó un veneno” y, enterrado en la ermita, “la tumba reventó, tal vez por mucha cal, y se salió de ella”<sup>35</sup>.

Así, la “justicia divina” repara el orden perdido. Toma esta forma sagrada dado que una justicia humana es para ellos inaccesible. Obviamente se mueve en el mundo de las leyendas y rumores, historias muchas de ellas imposibles de comprobar, con datos y lecturas forzadas que intentan conferirles veracidad<sup>36</sup>. Lo importante es que a través de ellas se construyen remedos de consuelo para quienes están privados de todo apoyo emocional, institucional y religioso.

(2). *Los anhelos de la transición*. A grandes rasgos puede afirmarse que, para el conjunto de las víctimas, la Transición fue una experiencia de dolor y frustración. Los grandes olvidados del proceso —que no olvidados—, las víctimas pasaron de sufrir la imposición del silencio del franquismo a albergar una gran esperanza para sus demandas, y finalmente a sufrir la aplastante desilusión causada por la negociación transicional que las obligaba a una espera supuestamente intermedia, pero que no acabó nunca.

Orilladas de un proceso que en todos los demás países en que se ha llevado a cabo han sido actores claves, las víctimas de la represión franquista en España siguieron sin atención alguna, sin medidas reparatorias económicas o simbólicas, sin comisiones de la verdad, etc. Su presencia a lo largo de los primeros tiempos de la transición era la de un *elephant in the room*. Se fingía su invisibilidad en aras de principios mayores, quedando todo ello resumido en las expresiones de *pacto de silencio*, *ahora no toca*, y una impuesta *generosidad de las víctimas* que les llevaba a sacrificar sus demandas en pro de la nascente democracia española.

Desde el punto de vista de la atención a las víctimas de la represión, la transición a la democracia requiere una periodización transicional distinta a la propuesta habitualmente:

- 1) Primer período: 1975-1982, muerte de Franco/coronación de Juan Carlos I hasta el fin de los gobiernos de la Unión de Centro Democrático (UCD).
- 2) Segundo período: 1982-1996, legislaturas de Felipe González (PSOE).
- 3) Tercer período: 1996-2004, legislaturas de José María Aznar, (PP).
- 4) Cuarto período: 2004-2008, primera legislatura de José Luis Rodríguez Zapatero (PSOE).

<sup>34</sup> Testimonio de BBT. Ribera de Duero, mayo de 2004.

<sup>35</sup> Testimonio de FG. Ribera de Duero, julio de 2005.

<sup>36</sup> El suicidio de un cura... máximo pecado mortal, por ejemplo.



Durante el primer período de la transición se tomaron algunas medidas de carácter compensatorio y reparativo: de noviembre de 1975 a marzo de 1982, se aprobó un total de 33 decretos, reales decretos, leyes y órdenes. De éstas, 19 eran medidas de indulto/amnistía; 8 relativas a pensiones; y el resto, otras providencias de integración, convalidación y reconocimiento (6). Numéricamente es el período en el que más se legisla con relación a la Guerra Civil y la dictadura franquista. Sin embargo, esto se da fundamentalmente en lo relativo a medidas de gracia –indultos y amnistías– que se consideraban esenciales para construir un régimen político que no tuviera la capacidad de llevar a cabo un “revanchismo desestabilizador” (léase, procesos judiciales o legales). O sea, que los indultos a los que todavía penaban como presos políticos fueron prácticamente aparejados a las amnistías a sus torturadores, entre otros culpables de violaciones de derechos humanos.

Sin embargo, en ningún momento se tomaron medidas que atendieran al núcleo central del sufrimiento de los supervivientes de la represión: la cuestión de los *desaparecidos* y de las fosas comunes. Por tanto, para los afectados por estas situaciones, la Transición fue una etapa de prolongación de la angustia y sus conflictos culturales. Esto se plasmó en algunas iniciativas particulares, de ámbito muy local, que llevaron a cabo algunas exhumaciones al margen de la ley<sup>37</sup>, siempre con escaso amparo y escasa difusión, en las cuales se recuperaban restos que sin estudio o clasificación eran re-enterrados en cementerios por grupos de familiares sin posibilidad de identificación certera. Pero estas desesperadas acciones extraoficiales sufrieron un parón repentino con el intento de golpe de Estado del teniente coronel Antonio Tejero en 1981.

A partir de 1982, se inaugura un tiempo de ilusión. Después del fracaso absoluto del golpe, que demostró que la democracia era apoyada incluso por la monarquía y por gran parte de las fuerzas armadas, la victoria absoluta del partido socialista en las urnas despertó nuevamente todas las esperanzas: parecía que había llegado el tiempo de atención real a las víctimas, puesto que un partido que había sido perseguido durante el franquismo llegaba al poder con indiscutible apoyo social. Tanto apoyo, que el gobierno permaneció en manos socialistas durante 14 años.

Este segundo período retoma la iniciativa legislativa en junio de 1984 hasta enero de 1996. Entonces se aprobaron 7 leyes y 3 reales decretos relativos, principalmente, a pensiones, rehabilitaciones y reconocimientos a militares y fuerzas de orden público de la república; a presos, mutilados, devolución del patrimonio sindical y concesión de la nacionalidad a los brigadistas internacionales.

Sin embargo, lo que para las víctimas caracteriza este período es el discurso del “todavía no”, perpetuado entre la clase política. A los evidentes avances de la bibliografía especializada y la visibilidad de algunas medidas conmemorativas, como el 50 aniversario de la Guerra Civil en 1986, no le acompañan medidas concretas de atención a los más graves problemas: exhumaciones, reparaciones, niños robados, etc. La finalización de los gobiernos del PSOE, tan desacreditados por la corrupción en su último período, mostró a

<sup>37</sup> En Soria, por ejemplo, 69 personas fueron exhumadas entre 1970 y 1981. En La Rioja también se iniciaron en los años 70 tareas de reenterramiento y homenaje. En Burgos, Castro Berrojo documentó una primera exhumación de tres cuerpos en 1946 (Villahizán de Treviño). Durante la transición, se exhumaron restos de 6 personas en una fosa de Torresandino en 1979, con un permiso gubernativo que costó el puesto al gobernador civil. Otros 9 fueron exhumados en La Horra. En la zona de Paredes de Nava (Palencia), unos 150. En Salamanca, entre 1978 y 1988, se exhumaron a 30 personas. Y así podríamos seguir por la mayor parte de las provincias españolas. Ver CASTRO, L. 2008. *Héroes y caídos. Políticas de la memoria en la España contemporánea*. Madrid. Los libros de la catarata. Aquí p. 287 y ss.

las víctimas el completo desamparo institucional en que estaban: si no fue posible que el Estado asumiera su responsabilidad legal de impulsar las exhumaciones de todos aquellos españoles enterrados en fosas comunes a lo largo del territorio cuando gobernaban los socialistas, herederos políticos de los enterrados, era impensable que se hiciera bajo el gobierno conservador, heredero político de los contrarios. No quedaba sino la constitución de un movimiento propio para comenzar las exhumaciones por su cuenta, aunque sin perder de vista la importancia de la presión y la visibilización.

Situados ya en el tercer período de la cronología transicional antes propuesta, éste será protagonizado por la acción pública del movimiento RMH. La Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica será la principal impulsora de este proceso por un doble efecto de su actuación: uno, el que le confiere la visibilidad de los huesos de las exhumaciones que se empiezan a practicar con gran despliegue mediático a partir del año 2000. Y dos, por el efecto de los testimonios de las víctimas supervivientes, personas mayores cuyos relatos de sufrimiento causan un notable impacto entre la población, ayudando a despertar una conciencia social sobre estos crímenes. Este proceso, que ya he narrado en otros lugares<sup>38</sup>, es el que abre lo que llamaremos el “período social de la memoria histórica”.

Una de las particularidades de este período está en el evidente divorcio entre el discurrir de la política partidista y la acción social de las víctimas. Las familias se convierten en agentes de su acción y reclamaciones. Reclaman justicia y apoyos, pero asumen la iniciativa, sin esperar a que la elite política dé los primeros pasos. Las recuperaciones de restos que hacen se deben a los esfuerzos de las asociaciones, a particulares y algunos ayuntamientos<sup>39</sup>.

Las escasas medidas políticas vendrán a remolque de la iniciativa social, perdiendo los partidos de izquierda la capacidad de movilización. La primera legislatura de Aznar (1996-2000) se mostró anodina y despreocupada de las víctimas: se aprobaron tan sólo dos medidas relativas a las mismas: una ley de 1998 de restitución o compensación a partidos de bienes incautados y un real decreto de 1999 para la creación del Archivo General de la Guerra Civil. En cuanto a la segunda y problemática legislatura popular de 2000-2004, las medidas en torno a las víctimas se circunscribieron a una ley de 2002 centrada en la recuperación de la nacionalidad; y a una votación parlamentaria, a iniciativa de Izquierda Unida, que condenaba el franquismo.

Esta segunda legislatura de José María Aznar constituyó el refuerzo final al movimiento de la recuperación de la memoria histórica para asumir su absoluta independencia y fortaleza. La animosidad y virulencia de la forma de gobernar del PP, apoyado en su mayoría absoluta parlamentaria, despertaron a una sociedad aún insegura de su capacidad de acción política fuera de los partidos. La unilateralidad de José María Aznar supuso el certificado de defunción del espíritu de consenso de la Transición, que, sin embargo, había dominado su legislatura anterior con una mayoría relativa parlamentaria. Las tensiones que abonaron este período con la inmensa oposición social a la guerra de Irak, la gestión del desastre medioambiental del petrolero *Prestige*, y la profunda insensibilidad en el

<sup>38</sup> FERNÁNDEZ DE MATA, 2010a.

<sup>39</sup> Sólo a partir de 2006 se contará con ayudas oficiales a nivel nacional. En concreto a partir de la publicación de la “Orden PRE/3945/2005, de 16 de diciembre, por la que se establecen las bases reguladoras para la concesión de subvenciones destinadas a actividades relacionadas con las víctimas de la guerra civil y el franquismo”.

tratamiento a las familias de las víctimas del accidente aéreo del Yak-42 en suelo turco,<sup>40</sup> entre otras, coadyuvaron a evitar cualquier autoengaño o acomodamiento del movimiento hacia los políticos. A partir de ahora serán éstos, los de izquierda, quienes apetezcan su apoyo, y no ya a la inversa. La derecha, por otro lado, pretenderá en sus ataques hacer depender a los actores sociales militantes de las manipulaciones y usos de los partidos de izquierda.

Pero la votación de condena al franquismo no fue un asunto menor. La propuesta parlamentaria finalmente aprobada era la evidencia del clamor social que se estaba generando en torno al movimiento por la recuperación de la memoria histórica, del cual los partidos políticos de izquierda –PSOE e Izquierda Unida– trataban de hacerse ahora portavoces. La votación, un día tan señalado como el 27 aniversario de la muerte de Francisco Franco, idéntica fecha de la muerte de José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange Española, supuso arduas negociaciones de un texto que finalmente fue aprobado por unanimidad en el que, además de condenar el golpe de estado del 18 de julio de 1936, incluía recomendaciones de apoyo a los exiliados y, especialmente, “reconocimiento moral” a quienes “padecieron la represión de la dictadura franquista”, prometiéndose ayudas para reabrir las fosas comunes. Aunque estas ayudas nunca llegaron con el PP en el Gobierno, es significativo que contando éste con mayoría absoluta, admitiera a negociación parlamentaria las propuestas provenientes del PSOE e IU. La clave de ello está en el propio sentido de cierre que el PP quería conferir a esta condena. Así lo expresó en el debate en la Comisión Constitucional. El partido del gobierno aspiraba a que con esta condena “se logre, 25 años después del restablecimiento de la democracia, dejar ‘las dos Españas’ fuera del enfrentamiento político. Esto es, que ya no se produzca más este ‘rosario de iniciativas’ sin consenso sobre este asunto”<sup>41</sup>. Una vez más, la pretensión de cerrar el pasado. Una vez más, un cierre en falso<sup>42</sup>.

Desde mi punto de vista, al entrar al poder José Luis Rodríguez Zapatero en 2004 tenía como aspiración implícita atender finalmente la “injusticia transicional” que el país, y en particular su partido, había dejado pendiente. Su proyecto gubernativo, con una especial preocupación por temas sociales y modernizadores, continuaba su manera de hacer oposición al PP: a través de la expresión “talante”<sup>43</sup>, que, siendo una reactualización del “consenso” de la Transición, cambiaba sutilmente su dirección y consecuencias.

En su discurso de investidura de abril de 2004, el presidente acaba con una “referencia a su abuelo, Juan Rodríguez Lozano, militar republicano asesinado en 1936”, manifestando “su interés por impulsar políticas de memoria reivindicadoras de las víctimas de la Guerra Civil española y del franquismo”<sup>44</sup>. Con ello, cobra fuerza una línea oculta hasta ese momento en el programa electoral del PSOE: la intención de cerrar los conflictos con

<sup>40</sup> Accidente en Turquía, el 26 de mayo de 2003, del avión tipo Yakolev 42 que trasladaba tropas españolas procedentes de Afganistán.

<sup>41</sup> [http://www.elpais.com/articulo/espana/PP/condena/golpe/Franco/promete/honrar/todas/victimas/Guerra/Civil/elpepunac/20021121elpepunac\\_22/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/PP/condena/golpe/Franco/promete/honrar/todas/victimas/Guerra/Civil/elpepunac/20021121elpepunac_22/Tes)

<sup>42</sup> Es interesante ver las diferentes maneras de contar esta votación en la prensa española. El País (nota anterior) da una versión muy pormenorizada destacando el gol al PP. El Mundo una información muy breve y neutra: <http://www.elmundo.es/elmundo/2002/11/20/espana/1037794736.html>. El ABC da la más esquizofrénica, asegurando que la votación del Congreso “no condena de forma expresa al franquismo”: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/2002/11/21/016.html>

<sup>43</sup> Disposición personal al diálogo y el acuerdo.

<sup>44</sup> CASTRO, L, 2008. *Héroes y caídos: políticas de la memoria en la España contemporánea*. Madrid. Los libros de la catarata. Aquí, p. 10.

el pasado pendientes desde los años 70 y 80 relativos a las víctimas del franquismo y la pervivencia del movimiento terrorista etarra.

Seguramente en Rodríguez Zapatero se aunaban las cuestiones personales con la sensibilidad social. En primer lugar, es nieto de un militar que fue fusilado en 1936 por negarse a apoyar el golpe de estado del 18 de julio; en segundo lugar, como antiguo profesor de derecho constitucional, la cuestión de la inconclusa justicia transicional debía serle cercana. Pero quizás lo que media como factor determinante de esta recuperación de su biografía y del interés por legislar a favor de las víctimas es la importancia y visibilidad que había acumulado ya el movimiento social de recuperación de la memoria histórica, a la que él, de manera personal, decide atender encargando a la Vicepresidenta del Gobierno, María Teresa Fernández de la Vega, la constitución de una Comisión Interministerial para el estudio de la situación de las víctimas de la Guerra Civil y el Franquismo.

La legislatura, pues, recupera la iniciativa legislativa sobre este tema, aprobándose 16 medidas (10 leyes, 4 Reales Decretos, 2 Órdenes Presidenciales) durante los cuatro años, entre las que destacaron la creación de la Comisión Interministerial (2004), que sienta las bases de la Ley de Memoria Histórica (2007) y sus correspondientes subvenciones; prestaciones económicas a los que fueron los llamados niños de la guerra, restitución de patrimonio sindical y de partidos; actualización de pensiones, restitución de los documentos incautados por las autoridades represivas a la Generalitat catalana y creación del Centro Documental de la Memoria Histórica, entre otras.

El gobierno socialista continuó con el afán inclusivista que era parte de ese “talante” reclamado por el Presidente, a pesar de que en su anterior legislatura la derecha había dejado claro que su “nueva” manera de hacer política no pasaba por “consensuar” ninguna medida opuesta a su ideología o interés. El intento conciliador del gobierno, entonces, sólo ha servido para no atender las demandas de las víctimas de una manera más completa, puesto que las medidas propuestas venían descafeinadas para evitar conflictos partidistas que, por otro lado, dada la actitud de la derecha, eran inevitables. El afán por aunar consensos finalmente no ha permitido que el gobierno socialista alcance su pretendida voluntad de cerrar la transición. La débil Ley de Memoria Histórica no ha satisfecho a nadie: si bien ahora las víctimas encuentran cierto amparo económico para llevar a cabo las exhumaciones, y además, se retiran los símbolos de la dictadura de los espacios públicos, se apoyan actos de memoria pública y homenaje a los “vencidos”, etc., su ineficiencia jurídica al no anular los juicios del franquismo y no haber derogado la preconstitucional ley de amnistía de 1977 la convierte en una medida especialmente simbólica. Por otro lado, los detractores subrayan que esta innecesaria ley responde al interés personal de Zapatero de “reescribir la historia” y abrir viejas heridas, usando un nuevo epíteto peyorativo y acusatorio, sinónimo de revanchista y despreciador del futuro: “guerracivilista”. Para ellos, el asunto de la memoria histórica y las víctimas del franquismo había quedado zanjado con la aprobación unánime de la condena al golpe franquista y reconocimiento moral de las víctimas de la guerra de hacía cinco años.

Si hace unos años interesaba vincular el origen y gestión política, a la manera de un pedigrí de calidad, al capital simbólico que emanaba de la Transición –véase las constantes invocaciones del PP de contar en sus filas con miembros de UCD, recordatorio no aplicado a sus más genuinas raíces, AP–, esta asociación hoy ha perdido su lustre. A nivel general, los silencios y negaciones que se erigieron como necesarios durante la Transición para salir del régimen franquista y entrar en democracia sin volcar la nave, se perciben hoy como ilegítimos continuadores de una impunidad injustificada, por un lado, y de una

vejación cruel por el otro: aquella que no permite que españoles y españolas entierren en el cementerio y honren así, incluso privadamente, a sus seres queridos.

Las víctimas realizan sus propias y dolorosas transiciones, en muchos casos merced al intercambio generacional. Tantos años de retraso, miedo, cobardía e insensibilidad han hecho que demasiada gente no llegara a resolver sus conflictos personales: no pudieron cumplir sus deseos de recuperación y reenterramiento de los restos, ni participar de la reparación y dignificación pública de la memoria de sus deudos. Y han muerto con esa pena. Sólo las fosas comunes exhumadas han arribado a la democracia, que no a la justicia. El resto permanece en la oscuridad franquista.

(3). *La irritación del presente*. Sin lugar a dudas, lo que encontramos en este período es la toma de conciencia, tras el traspaso generacional de la carga familiar de dolor de la absoluta injusticia y maltrato a los nietos. En su mayoría, estos son ciudadanos plenamente conscientes de sus derechos y libertades, en contacto con movimientos globales pro derechos humanos, con los ejemplos de justicia internacional de la Audiencia Nacional de Madrid (Guatemala, Chile, Argentina, etc.) de fondo.

Este momento coincide con la máxima presencia pública del movimiento RMH, después de haber conseguido la visibilización de las víctimas y el compromiso del gobierno en atenderles a través de una ley específica. Sin embargo, para las víctimas, la descafeinada ley de la memoria histórica, es, una vez más, un ejercicio de mofa en su afán conciliador. La negativa a anular los consejos de guerra franquistas, a restaurar el honor de los condenados, a asumir responsabilidades como Estado e indemnizar a las víctimas, a judicializar los procesos de apertura de fosas, etc., han provocado la mayor distancia entre los afectados y el gobierno que supuestamente los amparaba.

Lo sucedido con el juez Baltasar Garzón ha significado otro punto de inflexión. La primera vez que un juez, con potestad y experiencia en Justicia Universal, aplica los principios y tratados internacionales relativos a los crímenes contra la humanidad firmados por España, la rancia rama judicial española organiza sobre el magistrado una caza de brujas con todo el aspecto de ser un aviso a navegantes. La instrucción del juez Garzón, recogiendo en colaboración con las asociaciones decenas de miles de casos relativos a los asesinatos de la represión franquista, da muestra clara del alcance e importancia del caso. La indignación general sobre el apartamiento de Garzón de su juzgado, por su pretensión de acabar con los efectos antidemocráticos de una ley de punto final como la de amnistía de 1977, es perfectamente comprensible, máxime con las constantes evidencias que se dan en España de injerencia o mejor de sólo aparente separación entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

El movimiento RMH, cada vez más vertebrado y con presencia asegurada en los medios de comunicación<sup>45</sup>, muestra, pues, una comprensible irritación por la falta de compromiso del gobierno y ayunos logros en el ejercicio de la justicia. Este es un capítulo aún por escribir, mientras avanza el tiempo y se van atesorando unos tras otros agravios e incomprendiones<sup>46</sup>.

Han tenido que pasar más de 60 años para que la sociedad española (re)conociera que las matanzas y marginalización que protagonizaron los sublevados durante la Guerra y la dic-

<sup>45</sup> De él derivan acciones pro-III República, la plataforma contra la impunidad del franquismo, etc.

<sup>46</sup> Como la negativa a anular los consejos de guerra a Miguel Hernández.

tadura buscaban castigar el compromiso y acción política de los fallecidos, compromisos con ideales que hoy se consideran inherentes a la democracia y la modernidad españolas. Y al parecer se necesita que transcurran más años aún para que la sociedad entienda las implicaciones de la impunidad total con la que han vivido los asesinos. En el caso español, relativo a las víctimas de la represión franquista, no se ha vivido nada semejante a lo que se conoce como justicia transicional, de un lado, o justicia democrática, de otro. Y no es un reclamo que, al parecer, los españoles en su mayoría quieran atender.

Quiero acabar con la historia de Sofía, cuyo padre y hermano fueron asesinados y enterrados en la fosa de Villamayor de los Montes (Burgos) en 1936. La recuperación de sus cuerpos se hizo en el verano de 2004. Lourdes, hija de Sofía, ha gestionado con el resto de familias el reenterramiento, la erección de la lápida y algunos actos recordatorios que han tenido los familiares, especialmente en fechas como el 1 de noviembre, celebración de Todos los Santos. Recientemente, Lourdes me contó cómo su madre, un día de 2008, le pidió que le acompañara al Diario de Burgos. Hacía más o menos un año que se había muerto el padre de Lourdes y ésta pensó que iban a poner una esquela conmemorativa. Su madre nada le dijo hasta llegar al periódico y entonces vio que la esquela era para el padre y hermano de Sofía. Publicaron la esquela un domingo pero, por error, no incluyeron la frase final “La verdad os hará libres”, del evangelio de San Juan (Jn 8: 32). Para Sofía esta frase era importantísima, por lo que pidió explicaciones al periódico y se la volvieron a publicar el martes siguiente completa. Lourdes me cuenta cómo su madre, que sólo recientemente ha empezado a hablar públicamente de su drama, ahora repite a todo el mundo que sólo después de publicar aquella esquela se ha sentido de verdad liberada. Pero aún falta que le hagan justicia.

## ESTÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA MEMORIA

Jesús Martín-Barbero  
Bogotá, Colombia

*“Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo ‘actual’ ”.*

Walter Benjamin

*“Entre la inserción social inevitable y el deseo de autonomía se juega el lugar que van a tener la transgresión creadora del arte y su disenso crítico. Pues mientras las artes han adquirido como nunca antes funciones económicas, sociales y políticas estimulando la renovación de las ciencias sociales y la filosofía, los artistas no dejan de dudar de su existencia y su lugar en la sociedad. Los artistas salen de los museos para insertarse en las redes sociales (arte sociológico, etnográfico, actuaciones políticas) mientras los actores de otros campos mantienen la respiración del arte. A artistas y científicos sociales nos reúne la incertidumbre, y el derrumbe de la metafísica nos hizo pasar de la pregunta qué es el arte a la pregunta por cuando hay arte”.*

Nestor García Canclini

Más que en las técnicas el cambio de época está ahora en los cuerpos, en los trastornos que alteran los regímenes de lo sensible y lo inteligible. Con el agregado de incertidumbre que implica el que no dispongamos de categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos. De ahí que las salidas, los escapes, combinen la fascinación tecnológica con un realismo de lo inevitable que “conecta la razón instrumental a la pasión personal” (Hopenhayn, 2004: 98). Y cuyo complemento se halla en una “moral” de la privatización que identifica la autonomía del sujeto con el ámbito de la privacidad, desde el que defenderse de la masificación, y con la operación del consumo desde la que construirse un rostro socialmente reconocible. Pero en países de la periferia, como los latinoamericanos, son demasiadas y demasiado densas las paradojas que rodean esa salida: la convivencia del derroche estético de los centros comerciales o de ciertos barrios residenciales con la fealdad insalubre e insoportable de los barrios de invasión, la opulencia comunicativa con el debilitamiento de lo público, la creciente disponibilidad de información con el palpable deterioro de la educación, la saturación de imágenes con el empobrecimiento de la experiencia, la proliferación de los signos con el déficit de sentido. Paradojas que vienen a minar los contextos de confianza desde los que nuestras sociedades compusieron lenta y dolorosamente un cierto conjunto de valores, de normas éticas y virtudes cívicas.

El entrelazamiento cada día más denso de los modos de simbolización y ritualización del lazo social con el espesor sociocultural adquirido por las redes y los flujos tecnológicos conlleva el estallido de las fronteras espaciales y temporales que deslocalizan los saberes emborronando las fronteras entre razón e imaginación, saber e información, naturaleza y artificio, ciencia y arte, saber experto y experiencia profana. Y de ahí emerge la revalorización de *prácticas y experiencias* en las que alumbra un saber-sentir cuyos objetos y recursos son móviles, de fronteras difusas, tejedores de intermedialidades e hibridaciones. Pues si ya no se escribe ni se lee como antes es porque tampoco se puede ver ni representar como antes. Y ello no es reducible al *hecho tecnológico* pues “es toda

la axiología de los lugares y las funciones de memoria, de saber e imaginario, la que hoy conoce una seria reestructuración” (Renaud, 1990: 17).

## **1. LA TEMPORALIDAD: ENTRE EL CRECIMIENTO DE LA AMNESIA Y EL BOOM DE LA MEMORIA**

La atmósfera intelectual parece columpiarse hoy entre la *alusión al fin* de la historia-secuencia lineal ininterrumpida, hecha por Fukuyama, a la *ilusión del fin* que, según Baudrillard, nos pone a flotar en la antigravedad. Difícil escapar hoy a la infección de los milenarismos, pero lo peor es que no pocas de las denuncias más apocalípticas los retroalimentan, emborronando también la atmósfera cultural e intelectual, ya de por sí confusa e incierta. De ahí la necesidad de pensar las mutaciones que afectan nuestra experiencia del tiempo, los cambios en la percepción de la temporalidad configurados por dos escenarios contrarios y a la vez complementarios: uno, el de la sociedad atrapada en un presente sin pasado ni futuro; otro, el de una sociedad obsesionada por las conmemoraciones, los anticuarios y las modas *retro*.

### **1.1. Amnesia generalizada y obsolescencia programada**

El primer escenario es el de una sociedad cuyos productos u objetos –y también buena parte de sus ideas y valores– duran cada vez menos, pues la aceleración de su obsolescencia se inscribe en la estructura y la planificación de su modo de producción. Frente a la memoria que en otros tiempos acumulaban los objetos y las viviendas, y a través de la cual conversaban diversas generaciones, hoy son cada día más los objetos de uso cotidiano que se han tornado desechables a la vez que las casas o los apartamentos que habitamos ostentan como parte integrante de su valor la más completa asepsia temporal. Se trata de una amnesia que se ve reforzada por esas “máquinas de producir presente” (Monguin, 1994: 24) en que se han convertido los medios de comunicación, para los que el *presente-que vale* es cada vez más delgado, o como dicen los tecnólogos, más *comprimido*. Y en lo que respecta a los *objetos de arte* hace ya tiempo que Rubert de Ventós (1974) nos advirtió que los estilos habían pasado a durar menos que las modas<sup>5</sup> pues se había establecido una secreta complicidad entre la compulsión por lo nuevo en el arte con la exaltación de lo efímero que hace una sociedad en la que el régimen general de la aceleración exige la obsolescencia programada de los objetos.

La extraña economía que rige a la información aplasta el presente sobre una *actualidad* que dura cada vez menos. Si hasta hace no muchos años “lo actual” se medía en tiempos largos, pues nombraba lo que permanecía vigente durante años, la duración en el cambio de siglo parece haberse ido acortando, estrechando, hasta darse como parámetro la semana, después el día, y ahora el instante, ese en que *co-inciden* el suceso y la cámara o al menos el micrófono.

El autista presente que los medios fabrican se alimenta especialmente del *debilitamiento del pasado*, de la conciencia histórica. Pues el pasado en los medios tiene cada vez más una función de cita, esto es, de una cita que en la mayoría de los casos no es más que un adorno con el que “colorear el presente siguiendo las modas de la nostalgia” (Jameson, 1992: 45). El pasado deja de ser entonces *parte de la memoria*, y se convierte en ingrediente puramente estilístico: el del *pastiche*, que es la operación estética mediante la cual se pueden mezclar los hechos, las sensibilidades y estilos de cualquier época, sin la menor articulación con los contextos y movimientos de fondo de cada época. Y un pasado así no puede iluminar el presente, ni relativizarlo, ya que no nos permite tomar distancia de la



inmediatez que estamos viviendo, y lo único a lo que puede contribuir es a *hundirnos* en un presente sin fondo, sin piso y sin horizonte.

La acelerada fabricación de presente implica también una flagrante *ausencia de futuro*. Catalizando la sensación de “estar de vuelta” de las grandes utopías, los medios de comunicación y las tecnologías de información se han ido constituyendo en un dispositivo fundamental de instalación en un *presente continuo* que, como afirma Norbert Lechner (1994: 124), está hecho de “una secuencia de acontecimientos que no alcanza a cristalizar en duración, sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro”. La trabazón de los acontecimientos es sustituida por una *sucesión de sucesos* en la que cada hecho borra el anterior. Y sin un mínimo horizonte de futuro no hay posibilidad de pensar cambios, con lo que la sociedad entera patina sobre una sensación de sin-salida. Asistimos a una forma de *regresión* que nos saca de la historia y nos devuelve al tiempo de los constantes retornos, ese en el que el único futuro posible es el que viene del *mas allá*. Un siglo que parecía hecho de *revoluciones* –sociales, culturales– termina dominado por las religiones y los salvadores: “el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta época”, concluye Lechner.

Este brutal trastorno de *nuestra experiencia del tiempo* desestabiliza nuestras identidades de sujetos modernos. Se trata de una desestabilización ya oteada por W. Benjamin (1982: 187) al señalar pioneramente el agujero negro que succionaba a la moderna temporalidad centrada sobre la novedad y el progreso, pues –en su opinión– “la representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío”. La experiencia de ese “tiempo homogéneo y vacío” se acentúa en una sociedad contemporánea en la que *la novedad* se hace rutina al tornarse permanente e incesante, pues se halla “fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema. La novedad nada tiene ahora de revolucionario ni turbador” (Vattimo, 1986: 14). Y en un mundo en el que el no parece haber otro futuro que el garantizado por los automatismos del sistema lo que corre el riesgo de desaparecer es el pasado mismo como continuidad de la experiencia y del horizonte histórico sin el que se hace imposible el diálogo entre generaciones y la traducción entre tradiciones.

241

## 1.2. Desazón identitaria y boom de la memoria

Absorbido por la entropía informacional, y desestabilizado por la velocidad creciente de las innovaciones tecnológicas, nuestro tiempo, o mejor *nuestra experiencia del tiempo*, desemboca contradictoriamente en el actual boom de la memoria. A. Huyssens (1996) ha rastreado los ámbitos de ese boom a lo largo y lo ancho de la sociedad actual: crecimiento y expansión de los museos en las dos últimas décadas, restauración de los viejos centros urbanos, auge de la novela histórica y los relatos biográficos, moda *retro* en arquitectura y vestidos, entusiasmo por las conmemoraciones, auge de los anticuarios, el video como dispositivo de memorialización, e incluso la conversión del pasado del mundo –y no sólo del que recogen los museos– en banco de datos. Hay que incluir también en ese catálogo de referencias del memorialismo actual a dos de los grandes debates políticos inaugurados en la segunda mitad del siglo pasado: el de los derechos de las minorías étnicas, raciales, de género, etc., y el de la crisis de la “identidad nacional”, ligada tanto o más que al proceso de globalización al estallido de las memorias locales y grupales. La mera enumeración de los referentes nos da pistas sobre la ubicuidad que presenta, y

la complejidad de la urdimbre que alimenta, la “fiebre de memoria” que padece nuestra sociedad

Pues a mayor expansión del presente más débil es nuestro dominio sobre él, y mayores las tensiones que desgarran la estabilidad e identidad de los sujetos contemporáneos. Pero ¡atención!, nos advierte A. Huyssen, (2000) develando la acción del mercado y los medios no hemos tocado fondo, hay algo aun detrás: la obsolescencia acelerada y el debilitamiento de nuestros asideros identitarios nos están generando un *incontenible deseo de pasado* que no se agota en la evasión. Aunque moldeado por el mercado, ese deseo existe y debe ser tomado en serio como síntoma de una profunda desazón cultural, en la que se expresa la ansiosa indigencia que padecemos de tiempos más largos y la materialidad de nuestros cuerpos reclamando menos espacio y más territorio. Todo lo cual nos plantea un desafío radical: no oponer maniqueamente *la memoria y la amnesia* sino pensarlas juntas. Si la “fiebre de historia” que denunciara Nietzsche en el siglo XIX funcionaba inventando tradiciones nacionales e imperiales, esto es, dando cohesión cultural a sociedades desgarradas por las convulsiones de la revolución industrial, nuestra contemporánea “fiebre de memoria” es expresión de la necesidad de *anclaje temporal* que sufren unas sociedades cuya temporalidad es sacudida brutalmente por la revolución informacional de los flujos que disuelve las coordenadas espacio-territoriales de nuestras vidas. Y en la que se hace manifiesta la transformación profunda de la “estructura de temporalidad” que nos legó la modernidad.

Ha sido la *temporalidad moderna* la que volcó la dinámica y el peso de la historia enteramente hacia el futuro en detrimento del pasado. Frente a la mirada romántica que, ya desde el siglo XVIII, buscaba recuperar y preservar lo que la modernidad tornaba irremediabilmente obsoleto –en dialectos y músicas, en relatos y objetos– la mirada ilustrada legitimó la destrucción del pasado como lastre haciendo de *la novedad* la fuente única de legitimidad cultural. Prometeica, la razón moderna se supo y se quiso ante todo *invención*, de ahí que su proclama de fe sea en el progreso. Algún tiempo después, las *vanguardias* proclamarían la muerte del museo como acto de coherencia ideológica y política con la experiencia modernista del tiempo.

Y ¿qué tipo de incidencia están teniendo los cambios en la experiencia del tiempo sobre el campo de la política? En el ámbito latinoamericano debemos a Norbert Lechner (2002) la observación y el análisis de más calado, tanto en lo que concierne al aumento de la incertidumbre sobre el para dónde vamos en términos de sociedad, como al acoso del *inmediatismo* y el *cortoplacismo* que permean tanto la política gubernamental como los reclamos de las maltratadas clases medias. N. Lechner otea las implicaciones convergentes de la globalización sobre el espacio y el tiempo. En lo que atañe al espacio estamos ante la dislocación del territorio nacional en cuanto articulador de economía, política y cultura, y su sustitución por un flujo incesante y opaco en el que es muy difícil –si no imposible– hallar un punto de sutura que delimite y cohesione lo que teníamos por sociedad nacional. Y en lo que atañe al tiempo estamos ante su *jibarización* por la velocidad vertiginosa del ritmo-marco y la aceleración de los cambios sin rumbo y sin perspectiva. Mientras toda convivencia, o transformación, social necesitan un mínimo de duración que “dote de orden al porvenir”, la aceleración del tiempo que vivimos las “sustraen al discernimiento y a la voluntad humana, acrecentando la impresión de automatismo” (Lechner 2000: 77). Impresión que diluye a la vez el poder delimitador y normativo de la tradición –sus “reservas de sentido” sedimentadas en la familia, la escuela, la nación– y la capacidad

societal de diseñar futuros, de trazar horizontes de sentido al futuro. En esa situación no es fácil para los individuos orientarse en la vida ni para las colectividades ubicarse en el mundo.

La sociedad no soporta ni un presente sin un mínimo horizonte de futuro ni un futuro completamente abierto, esto es, sin hitos que lo demarquen, lo delimiten y jalonen, pues *no es posible que todo sea posible*. Y es entonces que la dolorosa experiencia compartida en la oclusión políticocultural producida por la hiperinflación en la Argentina, de Menem o el Perú de Fujimori, necesitan ser leídas más allá de su significación inmediata, es decir, en sus efectos de sentido a largo plazo, esos que acotan el devenir social exigiéndonos una lectura no lineal ni progresiva sino un desciframiento de sus *modos de durar*, esto es, de sus tenaces lentitudes y de sus subterráneas permanencias, de sus súbitos estallidos y sus inesperadas reapariciones, de “la persistencia de estratos profundos de la memoria colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido social que la propia aceleración modernizadora comporta” (Marramao, 1983: 65).

Mirada desde el lugar que pienso y escribo, América Latina, la crisis que experimenta la temporalidad de-vela en estos países unas muy peculiares contradicciones: las movilizadas por los *des-tiempos* que han desgarrado nuestra modernidad a la hora de relacionarnos con nuestros diferentes pasados. Releyendo esa otra historia, Nelly Richard saca a flote el *montaje* de fragmentos y residuos, de arcaísmos y vanguardias que han entrelazado una modernidad que no puede ser entendida como mera sucesión sino como “combinatoria de tiempos y secuencias, alternación de pausas y vueltas atrás, anticipación de finales y salto de comienzos” (Richard, 1994: 31), esto es, como desorganización/reorganización del tiempo que libera las narraciones de su sumisión al progreso y posibilita inéditas formas de relación con el pasado, o mejor, con los diversos pasados de que estamos hechos. Se me ocurre que ahí halla su anclaje la borgiana “enciclopedia china” al iluminar la envergadura cultural y política de las latinoamericanas formas de resistencia a, y reapropiación de, “la modernidad”: burlas e ironías, disimulos y parodias que des-ordenan las secuencias de la historia oficial de los dominadores, y desencajan los mecanismos de *continuidad* que hacen funcionar el centramiento estructural de una historicidad autoritaria. Y, en segundo lugar, la mirada *desde aquí* enfoca el *ahora*: la tensión irresuelta entre memoria y olvido, que remite al escenario de los miles de rostros reclamados desde las fotos que invocan a los *desaparecidos* –ya sean los argentinos, uruguayos y chilenos de los años 70s o los colombianos de los 90s y la primera década de este siglo–. Incluyendo a esa “otra escena” de los *insepultos*, que aun pueblan no sólo Latinoamérica sino también España, de los que no han acabado de morir porque a sus familiares y amigos se les ha negado el derecho al duelo, a poder desenterrarlos para terminar de enterrarlos. Las contradicciones movilizadas en las “postdictaduras” trastornan los sentidos del olvidar y el recordar, pues el olvido es necesidad de sepultura, y el recuerdo exhumación de los cadáveres. Todo lo cual está exigiéndonos una nueva noción de tiempo, correlato de una memoria activa (Richard, 1998: 25-76), activadora de un pasado que nos permita desplegar los tiempos amarrados, obturados, por la memoria oficial y nos posibilite hacer estallar el historicismo que sutura al pasado como único depositario de los valores y esencias de la identidad nacional. De ahí la imperiosa necesidad de denunciar la desmemoria de unos gobiernos que confunden amnistía con amnesia al convertir la búsqueda del consenso en la etapa superior del olvido.

## 2. EL TERRITORIO: ENTRE LA LEVEDAD DEL ESPACIO Y EL ESPESOR DEL LUGAR

Una de las cuestiones más radicales que hace emerger la *sociedad-red* es el desgarramiento profundo entre el mundo de la *razón* económica, basada en los ligeros flujos de las finanzas, la tecnología y la información, frente el espeso y opaco mundo de las *identidades* enraizadas en los territorios y las tradiciones. Consciente de ese desgarramiento Manuel Castells dedicó el segundo volumen de su *Era de la información* al poder de la identidad, donde puede leerse: “Lo compartido por hombres, mujeres y niños es un miedo, profundamente asentado, a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal: están aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva” (Castells, 1998: 49). Ahí se hallan las coordenadas de un fundamentalismo que está hecho a la vez de enfurecidas resistencias y de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de atomización social, a la intangibilidad de unos flujos que en su interconexión difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables las contexturas espaciales y temporales del trabajo y la vida. La sociedad-red no es entonces un puro fenómeno de conexiones tecnológicas sino la disyunción sistémica de lo global y lo local mediante la fractura de sus marcos temporales de experiencia y de poder: frente a la elite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, las mayorías en nuestros países habitan aún el espacio/tiempo local de sus culturas, y frente a lógica del poder global se refugian en la lógica del poder comunal. Es por eso que la política se ha quedado sin lenguaje, porque de lo que tenía que hablar ni sabe ni puede, de ahí que no le quede otra salida que travestirse del lenguaje de las encuestas y la publicidad.

“Caminamos, a lo largo de siglos, de la antigua comunión de los lugares con el Universo a la interdependencia global de los lugares en el Mundo. En ese largo camino el Estado-Nación fue un divisor de aguas al entronizar la noción jurídico-política de territorio” (M. Santos, 1994: 15). Ese, que según B. Anderson (1993: 47) configuró la nación *construida* por los ratos de la novela y el periódico, ya que fueron ellos las que “proveyeron los medios técnicos necesarios para la ‘representación’ de la clase de *comunidad imaginada* que es la nación”. Pero esa *representación*, y sus medios, son hoy completamente incapaces de dar cuenta del doble des-anclaje que la nación experimenta tanto en su espacio como en su tiempo. P. Nora (1992: 109) ha desentrañado el sentido de la contradicción crucial que entraña el desvanecimiento de la historia que tuvo como eje lo nacional y el crecimiento de *la memoria* que reclama hoy lo local y la diversidad ocluida, tapada por lo nacional: “La nación de Renan ha muerto y no volverá. No volverá porque el relevo del mito nacional por la memoria supone una mutación profunda: un pasado que ha perdido la coherencia organizativa de una historia, se convierte por completo en un espacio patrimonial”. Es decir, un espacio más museográfico que histórico. Y una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se divide, se multiplica. Ahora cada región, cada localidad, cada grupo étnico o racial reclama el derecho a su memoria.

Pero mientras la novela nacional padece el emborronamiento de los tiempos y la fragmentación de las memorias, hay algo a lo que el proceso de globalización le ha devuelto, paradójicamente, su valor: el *territorio del lugar*. Según M. Santos (1996: 255) se trata de la imposibilidad de habitar el mundo, o sea de insertarnos en lo global, sin algún tipo de anclaje en el espacio y en el tiempo. Pues el *lugar* significa nuestro anclaje primordial: la corporeidad de lo cotidiano y la materialidad de la acción, que son la base de la heterogeneidad humana y de la reciprocidad, forma primordial de comunicación. Ya que aún atravesado por las redes de lo global, el lugar/territorio sigue hecho del tejido

y la proxemia de los parentescos y las vecindades. Lo cual exige poner en claro que el sentido de *lo local* no es unívoco: pues uno es el que resulta de la fragmentación, producida por la des-localización que impone lo global, y otro bien distinto el que asume *el lugar* en los términos de “espacio practicado”, según Michel de Certeau (1980: 208), inspirado en la distinción lingüística entre lengua/habla: mientras el *espacio* se define por el entrecruzamiento de vectores de dirección y de velocidad y por tanto como algo operacional, el *lugar* en cambio es el equivalente de la palabra, ámbito de apropiación y de prácticas ya sean del habitar o el transitar. Se trata entonces del espacio que resulta del uso que le dan los ciudadanos, en su sentido más físico, pues los que lo caminan y marcan con sus andares y travesías construyen una ciudad distinta a la de las arquitecturas y las ingenierías, un espacio que deja de ser exterior al sujeto en la medida en que es al resultado de sus propias prácticas.

Territorio es el *lugar* que introduce *ruido* en las redes, distorsiones en el discurso de lo global, a través de las cuales emerge la palabra de otros, de muchos otros. Ahí está hoy la palabra de las comunidades indígenas de América Latina, desde los chiapanecos mexicanos a los mapuches del sur chileno introduciendo el espesor de las luchas territoriales en la levedad de Internet sin que ello les impida tejer alianzas estratégicas en el plano regional o mundial a través de la red. Estamos ante una vuelta de tuerca: el uso de las redes digitales para construir grupos que, virtuales en su nacimiento, acaban territorializándose, pasando de la conexión al encuentro, y del encuentro a la acción. Ahí está, en estos mismos días, la rebelión de los pueblos árabes (o el movimiento del 15-M en España) sorprendiéndonos tanto por la fuerza de sus demandas de libertad y justicia como por el decisivo papel que en sus luchas han jugado las redes digitales.

Desde el otro lado, David Harvey (1989) ubica a comienzos de los años 70s los cambios de fondo en el sentido de la espacialidad, ligados a las nuevas condiciones del capitalismo: las de una *acumulación flexible* hecha posible por las nuevas tecnologías productivas y organizacionales conducentes a una *desintegración vertical* de la organización del trabajo y a una creciente centralización financiera. De ese lado aparecen por los mismos años los “nuevos mercados de masa” introduciendo estilos democratizantes pero cuyos productos son la más clara expresión del proceso de racionalización del consumo. Y algo crucial para el campo de la comunicación: según Harvey (1989: 226) “lo que preocupa ahora al capitalismo en forma predominante es la producción de signos y de imágenes (...). La competencia en el mercado se centra en la construcción de imágenes, aspecto que se vuelve tan crucial o más que el de la inversión en nueva maquinaria”. A donde conducen las reestructuraciones del espacio es a un cambio profundo en su significado social: “la paradoja de que cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que los lugares se esfuercen por diferenciarse como forma de atraer el capital” (Harvey, 1989: 327). La identidad local es así conducida a convertirse en una *representación de la diferencia* que la haga comercializable, y para ello será sometida al torbellino de los collages e hibridaciones que impone el mercado, reforzando su exotividad y las hibridaciones que neutralicen sus rasgos más conflictivos. Pues de lo que se trata es nada menos que de inscribir las identidades en las lógicas de los flujos: dispositivo de traducción de las diferencias culturales a la lengua franca del mundo tecnofinanciero y volatilización de las identidades para que floten libremente en la *indiferencia* cultural. Buena parte de la celebración de la diversidad –clave secreta de no poco del discurso sobre lo local– le

hace el juego a su versión más globalizante, la que convierte a la diferencia en mera fragmentación recuperable por, y legitimadora de, la des-regulación del mercado.

No se puede hablar hoy de lo local sin comprender la densidad de sus contradicciones. Y a eso nos ayuda la reflexión estratégica de Arjun Appadurai (2001) sobre las relaciones entre globalización y localización. Su punto de partida es que los dos movimientos que articulan la multiplicidad de procesos que conforman la globalización son *el flujo de imágenes e informaciones por medios electrónicos* y *el desplazamiento poblacional de migrantes*. Es obvio que cada uno de esos dos movimientos tiene su propia lógica y sus dinámicas pero lo que los vuelve decisivos es precisamente su interpenetración, y el efecto corrosivo y de desborde que esa imbricación ejerce sobre el hasta ahora eje de convergencia de la economía, la política y la cultura, el Estado-nación. Globalización significa entonces que la convergencia hecha posible por la juntura entre un territorio-nación y un Estado ya no va a más y que, aunque con fuertes articulaciones desde lo económico, la política y la cultura ya no marchan al mismo ritmo de la economía ni en la misma dirección. La divergencia en ese plano implica un crecimiento cualitativo de la inestabilidad social, política y cultural pero también una multiplicación de interrelaciones, asimétricas ciertamente, entre *el flujo de las imágenes* –cuya dirección es Norte-Sur y cuyo nuevo *valor* inscribe la comunicación en las lógicas de la producción– y la *diáspora masiva de poblaciones* cuya dirección es Sur-Norte: ya sea de turcos en Alemania, mexicanos y coreanos en USA, ecuatorianos en España o subsaharianos en Italia. Diásporas de la esperanza, de la desesperanza o del terror, cuyas imágenes y relatos, tanto los que impulsan a emigrar como los que posibilitan sobrevivir en otras tierras, se forjan en la *imaginación social* de esas poblaciones que mestizan sus miedos y sus sueños con los escenarios y los modelos que circulan por los medios electrónicos. Un “trabajo de imaginación” que desborda la función evasiva y cuarteo la tentación implosiva de los grupos, para inscribirse en una voluntad colectiva de supervivencia tanto social como cultural. Una imaginación que trabaja tanto con la resistencia y la cólera como con la iniciativa y la ironía, bases de la movilización de las identidades colectivas. Appadurai habla entonces de una *globalización desde abajo* pues “si es a través de la imaginación que hoy el capitalismo disciplina y controla a los ciudadanos contemporáneos, sobre todo a través de los medios de comunicación, es también la imaginación la facultad a través de la cual emergen nuevos patrones colectivos de disenso, de desafección y cuestionamiento de los patrones impuestos a la vida cotidiana. A través de la cual vemos emerger formas sociales nuevas, no predatorias como las del capital sino formas constructoras de nuevas convivencias humanas” (Appadurai, 2001: 46).

Lo local en esta perspectiva deja entonces de ser algo ya dado por el territorio, la identidad, sus vecindarios y parentescos, y se convierte en algo a *construir entre* poblaciones e imágenes. Pues, frente al viejo y denso sentido implosivo de lo local un nosotros que delimita el adentro y se define por oposición al afuera que conforman todos los otros –ya sean enemigos, extranjeros o ambos juntos–, *lo local en una sociedad global* significa un proyecto de reconocimiento y creatividad sociocultural basado en una apuesta cotidiana de ejercicio ciudadano. Y ello porque lo local se ha hecho hasta ahora parte indisoluble del proyecto “nacional-estatal” que lo impregnaba de sus uniformidades y sus entropías, de sus obsesiones de permanencia y alzamiento de fronteras en todos los sentidos, es decir de exclusiones. A semejanza de la nación-estado, la región y el municipio, resultaban planos y homogéneos, fruto de una ciudadanía pasiva y obediente. Por supuesto que esto contiene diferencias entre un mundo anglosajón más descentralizado, el latino mucho más

uniformante y el escandinavo mucho más incluyente. Pero aun así es del modelo nacional/ estatal que lo local necesita emanciparse para poder asumir las hondas transformaciones que rehacen hoy su sentido –su memoria y su futuro– y por tanto la fragilidad de los nuevos actores y figuras que van dando forma y fuerza a las comunidades territoriales ya sean regionales, municipales o barriales.

### 3. EL ARTE ENTRE EL MUSEO Y LOS PERFORMANCES CIUDADANOS

En su sentido tradicional/patrimonial el museo entraña la *inmovilización del tiempo* al confundir patrimonio con recuperación de un pasado concluido, sellado, puesto que se le supone depositario de los *valores* de la identidad nacional, regional o municipal. Desde otra experiencia de la temporalidad el *pasado* aparece inconcluso, no hecho ni acabado sino vivo aún, y cuyo correlato es una memoria que lo activa. Ciudadanía actuante es hoy la que se hace visible –se materializa y encarna– en *performances*: esas “artes en acción” que, saliéndose de los espacios y tiempos del Arte con mayúscula, *ponen del revés* las memorias y expresiones culturales al evidenciar que más que productos son experiencias que rejunten memoria e invención: pues más que a obras remiten a los *sentidos performantes* que adquieren hoy los ritos y las fiestas, la teatralidad de las marchas, la paródica espectacularidad de las protestas o la agresividad de los tatuajes corporales, en su hacer parte constitutiva de las revanchas sociales, las resistencias culturales, los sabotajes políticos, las transfusiones identitarias o las subversiones estéticas.

#### 3.1. Museos: ¿qué futuro le espera al pasado?

Uno de los pocos antropólogos latinoamericanos que ha enfrentado explícita y propositivamente la engañosa continuidad cultural en la que busca legitimarse el nacionalismo estatal, y al que no poca etnografía ha sido funcional al consagrar esa continuidad como trama y propuesta del museo nacional, es el mexicano Roger Bartra. Desde *La jaula de la melancolía* –que junto con *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, son reconocidos como los dos textos mayores sobre “la tragedia del mestizaje” en América Latina– R. Bartra viene luchando tanto contra el dualismo de los que piensan lo indígena como intromisión de lo arcaico en lo moderno, como contra el monismo de los que ven en Emiliano Zapata o Pancho Villa (y algunos incluso en algún otro mandatario del PRI) la reencarnación del mismísimo ¡Quetzalcoalt! Para marcar el lugar desde el que habla, Bartra (1993: 123) gusta de repetir que “una cosa es ser nacionalista y otra mexicano: lo primero es la manifestación ideológica de una orientación política, lo segundo, un hecho de ciudadanía”. El verdadero referente del nacionalismo resulta ser entonces una “razón de Estado” que hace de la cultura una “razón telúrica” y de la geografía el marco de su historia. La transformación del pasado indígena en mito fundador de la nación sustrae la legitimidad de lo nacional de los avatares de la historia ubicando sus raíces en *la solitaria otredad primigenia*.

Aunque el nacionalismo mexicano constituya una narrativa y un sentimiento colectivo no generalizable al resto de nuestros países, la reflexión de Bartra nos es indispensable a la hora de pensar el futuro cultural de ellos y en especial el del sentido de los museos nacionales. Pues para Bartra el museo es *el estratégico lugar donde se fabrica y exhibe la continuidad cultural*. Carente de toda realidad histórica –que es a la que nos enfrentan los millones de indígenas, aceptados como referente simbólico del pasado pero excluidos en cuanto actores del presente y del futuro– la pretendida continuidad cultural que trazan los museos no es más que “voluntad de forma” convirtiendo el opaco y conflictivo

pasado histórico en un presente artístico. Esa *voluntad de forma* opera en dos planos y a través de dos dispositivos simultáneos: la mimesis y la catarsis. La *mimesis* es el dispositivo mediante el cual se establece la *similitud* entre rasgos y temas de las culturas mexicas o mayas con la cultura colonial y moderna, como el sacrificio, la culpa, el tiempo cíclico, la exuberancia barroca, el dualismo, el culto a la virgen, etc., etc. “Nos hemos ido acostumbrando a que nos paseen por una galería de curiosidades, y cada vez nos divertimos más observando, desde nuestra oscura cámara platónica, las sombras que proyecta el pensamiento occidental en las paredes de nuestros museos” (Bartra, 1999: 108). La operación mediante la que se construye el vínculo entre pasado indígena y presente moderno adquiere su verdadera figura en la inversión a través de la cual vemos como ruinas de lo antiguo la pérdida de identidad, la miseria, las migraciones masivas, la desolación, cuando en verdad esas son *ruinas de la modernidad!* La *catarsis* constituye el dispositivo de conversión de la cultura nacional en escenario del *desahogo colectivo*, un simulacro mediante el cual se vincula la dimensión de lo real a la dimensión imaginaria para que el mexicano se encuentre a sí mismo en la articulación de la cadena *melancolía-fatalidad-inferioridad* con la cadena *violencia-sentimentalismo-resentimiento-evasión*. Esas cadenas ponen en comunicación lo que *somos* culturalmente con lo que *sentimos* ahora al asistir a un partido de fútbol del equipo nacional o al ver una telenovela. También este segundo dispositivo adquiere su más clara figura en otra inversión, aquella que nos permite “transmutar la miseria del indio en belleza muda”, esto es, la “estética de la melancolía” (1993: 104). En el prólogo al libro *Ojo de vidrio-Cien años de fotografía del México indio*, Bartra hace un cuestionamiento radical del uso etnográfico de la fotografía al develar en el estereotipo de la tristeza del indio *el aura de melancólico silencio* que es uno de los grandes atractivos de la fotografía etnográfica, y contraponerla al fotoperiodismo que se ha atrevido a romper ese estereotipo posibilitando imágenes en que los indios ríen, corren, gritan, juegan, hacen burlas. “Estas fotos nos hacen conscientes de que los indios están mudos porque nosotros estamos sordos (...). Exaltamos una movilización muda que es capaz de conmovernos sin pasar por nuestra inteligencia. El sentimiento melancólico nos ahorra el esfuerzo de aprender una lengua diferente y nos pone en comunicación directa –por vía del dolor– con el mundo de los indios” (Bartra, 1993: 16).

Un segundo escenario de replanteamiento sobre el sentido futuro del museo es la concepción tradicional del *patrimonio*, a cuya gestión han estado dedicados los museos nacionales como tarea central. Pues ninguna otra área del campo cultural vive una tal cantidad y seriedad de desafíos. Empezando por aquella paradoja con la que Nietzsche se burla de los anticuarios, cuyo afán de fabricar antigüedad se convierte en una “incapacidad de olvido”, que les lleva a ¡“hacer de la vida un museo”! De esa concepción *anticuaria* del patrimonio han vivido nuestras instituciones nacionales y de ella queda aún mucho en las propuestas de renovación. Pues el patrimonio funciona en Occidente, y especialmente en muchos de nuestros países, huérfanos de mitos fundadores, como el único aglutinante cohesionador de la comunidad nacional. ¿A qué costo?: primero, el de un patrimonio *asumido esencialmente*, esto es, como ámbito que permite acumular sin el menor conflicto la diversa, heterogénea riqueza cultural del país, y en el que se neutralizan las arbitrariedades históricas y se disuelven las exclusiones sobre las que se ha ido construyendo su pretendida unidad. Segundo, un patrimonio *conservado ritualmente*, como un don que viene de arriba y por lo tanto algo a reverenciar, no a discutir ni revisar. Y tercero, un patrimonio *difundido verticalmente*, es decir, no vinculable a la cotidianidad cultural de los ciudadanos y mucho menos usable socialmente (Martin-Barbero: 2006).



Esa concepción culturalista, que hace del patrimonio un modo de evasión hacia el pasado glorioso del que imaginariamente venimos, está siendo minada bruscamente por una globalización que des-ubica lo nacional fragmentándolo, al mismo tiempo que desarraiga las culturas y las empuja a hibridarse desde las lógicas del mercado. La decisiva pregunta por cómo articular una historia nacional a partir de la diversidad de memorias que la constituyen y la desgarran, pasa hoy por una radical redefinición de *lo patrimonial*, capaz de des-neutralizar su espacio para que en él emerjan las conflictivas diferencias y derechos de las colectividades a sus territorios, sus memorias y sus imágenes. Pues ha sido la *neutralización del espacio* –lo patrimonialmente nacional por encima de las divisiones y conflictos de todo orden– la que ha estado impidiendo, sofocando, tanto los movimientos de apropiación del patrimonio local como los de construcción de patrimonios transnacionales, como el latinoamericano.

Afortunadamente, el espacio del museo ha estallado y se ha dis-locado desbordando al museo-edificio por mil lados. Comenzando por las largas filas exteriores que, en muchos países, dan cuenta del crecimiento enorme de sus visitantes, de la hasta hace poco impensable reconciliación del museo con las masas juntando la arrogancia del experto con el placer del paseante, y que si habla de la cooptación del museo por la lógica de las industrias culturales (García Canclini: 1990) habla también de una nueva percepción que, rompiendo el museo como *caja fuerte de las tradiciones*, lo abre hasta convertirlo en espacio de diálogo con las diversas culturas del presente y del mundo. De otro lado, en ese des-borde se hace visible la nebulosidad que presenta la frontera entre museo y *exposición*, que acerca el museo al mundo de la *feria popular*, haciendo que el *curador* o comisario pase de ser “guardián de colecciones” a alguien capaz de movilizarlas, de juntar la puesta en escena con la puesta en acción. Pero el mayor desborde del museo tradicional lo produce la *nueva relación entre museo y ciudad*. Que, de un lado se cumple en la restauración de barrios enteros convertidos en espacios culturales que el turista recorre con ayuda de un guía –en algunos casos una comparsa de teatro– que muestra recorridos y permite explorar el interior de ciertas casas. Y de otro, el hecho de que en buena medida el atractivo de muchas ciudades reside hoy en la calidad y cantidad de sus museos, con lo que ello significa de presión para que los museos entren a formar parte de la industria del turismo y de sus mil formas de recordación: libros, afiches, videos, tarjetas, ropas, artesanías.

Esa des-ubicación del “viejo” museo y su reubicación en el campo de la industria cultural está produciendo tres tipos de actitudes que se traducen en tres modelos de política de la cultura (Huysens: 2002). Uno es el modelo de *la compensación*, según el cual el museo, como toda la cultura, hace hoy el oficio de oasis: frente al desierto cultural en que se han convertido nuestras sociedades, presas de la aceleración histórica del ritmo de vida y de la frivolidad ambiente, el museo está ahí para sacarnos de este loco mundo y permitirnos un remanso de calma y de profundidad. Este modelo conservador devela su visión en la manera como recupera al museo para la “cultura nacional”, convertida en compensación por la pérdida de capacidad de decisión de la “política nacional”, y por el rechazo a asumir la multicultural heterogeneidad de lo nacional. Un segundo modelo es el del *simulacro*, que ha hallado su expresión más extrema en la teoría según la cual el museo no es hoy más que una máquina de simulación (Baudrillard, 1981 y 1984) que en el mismo acto de “preservar lo real” está encubriendo el desangre de la realidad y prolongando su agonía, pues, en sus últimas consecuencias musealizar no es en verdad preservar sino congelar, esterilizar y exhibir, esto es, espectacularizar el vacío cultural en la pseudo-profundidad

de unas imágenes en las que no habría nada que ver: estaríamos ante el colapso de la visibilidad. La concepción que guía este modelo se halla atrapada en la “estrategia fatal” que busca denunciar: ante la imposibilidad en que está la sociedad actual de distinguir lo real de su simulación no hay política posible ni cambio pensable, estamos en un mundo fatalmente a la deriva y cualquier cambio acelera el desastre. Aparte de no proponer alternativa alguna, hay en este modelo varias trampas a develar. Una, que nunca las *reliquias* han estado libres de un mínimo de puesta en escena pues el presente siempre ha mediado el acceso al “misterio originario”, y por tanto la puesta en escena que efectúa el museo no acaba con la ambigüedad del pasado, esto es, con la mezcla de muerte y vida, de seducción e irritación que nos produce la reliquia. Otra, que confundir el ver del museo con el de la televisión es desconocer la necesidad individual y colectiva que experimenta mucha gente hoy de algo *diferente*, esto es, de exponerse a experiencias otras, “fuera de serie”, de adentrarse en otras temporalidades, largas, extrañantes. No puede confundirse todo *reencantamiento* con el fetichismo de la mercancía.

La posibilidad de que el museo llegue a ser eso va a requerir que el museo se haga cargo de la nueva experiencia de temporalidad que enunciamos en la primera parte, y que se concreta en el “sentimiento de provisionalidad” que experimentamos. Pues en esa sensación de lo provisional hay tanto de valoración de lo instantáneo, corto, superficial, frívolo, como de genuina experiencia de *desvanecimiento*, de fugacidad, de fragmentación del mundo. A partir de ahí lo que se configura es la propuesta de un museo *articulador* de pasado con futuro, esto es, de memoria con experimentación, de resistencia contra la pretendida superioridad de unas culturas sobre otras con diálogo y negociación cultural; y de un museo *sondeador* de lo que en el pasado hay de *voces excluidas*, de alteridades y “residuos” en el sentido que da a ese concepto R. Williams (1989), de fragmentos de memorias olvidadas, de restos y des-hechos de la historia cuya potencialidad de des-centrarnos nos vacuna contra la pretensión de hacer del museo una “totalidad expresiva” de la historia o la identidad nacional. Los desafíos que nuestra experiencia tardomoderna y culturalmente periférica le hacen al museo se resumen en la necesidad de que sea transformado en el espacio donde se encuentren y dialoguen las múltiples narrativas de lo nacional, las heterogéneas memorias de lo latinoamericano y las diversas temporalidades del mundo.

### 3.2. Jóvenes y memoria: rituales de duelo

Mi reflexión sobre los jóvenes (1998 y 2008) ha buscado amarrar tres dimensiones: la condición social de los jóvenes, la reconstitución de las subjetividades y la mediación constitutiva de la tecnicidad en las transformaciones del *sensorium* colectivo, esto es de las sensibilidades y temporalidades contemporáneas. Que es lo que he encontrado plasmado en la investigación más reciente y honda sobre la juventud de Medellín, realizada por la antropóloga bogotana, Pilar Riaño, quien vive y trabaja en Vancouver pero ha estado viajando periódicamente a esa ciudad durante cinco años. Alejada radicalmente de la imagen *light* que la publicidad hace de lo joven, pero también frente a tanta simplificación crítica con que se la victimiza vaciándola de responsabilidad, Pilar Riaño traza una figura contradictoria, densa y tensa, de una juventud localizada en la que hay olvido y también memoria, en la que un fuerte sentido de lo efímero se entrelaza a un enorme sufrimiento, en la que el ansia de vivir choca íntimamente con un permanente sentimiento de muerte. Uno de los mayores aportes de este estudio reside precisamente en mirar la vida cotidiana de los jóvenes desde el choque y el entrelazamiento de temporalidades muy diversas que,

si de un lado desgarran, de otro dinamizan poderosamente la búsqueda de supervivencia potenciando la creatividad. Porque hablar de memoria implica hablar de memorias muy distintas, de corto y largo alcance, ligadas a un sórdido resentimiento o a una perseverancia vital, capaces de alentar esperanza o de matar toda iniciativa. Del mismo modo que en sus bandas y parches se entrelazan milicias guerrilleras con paramilitares, organizaciones comunitarias de servicio al barrio y movimientos culturales, o contraculturales, de rock y de teatro. Es a la luz de esa compleja trama como resulta comprensible, e indispensable, plantear la relación entre jóvenes y memoria, justamente por que ahí emergen, sin el menor reato de culturalismo, las dimensiones culturales de la violencia en Colombia.

La paradoja no puede ser mayor: en un país donde son tantos los muertos sin duelo, sin la más mínima ceremonia humana de velación, es en la juventud de los barrios pobres, *populares*, con todas las contradicciones que ello conlleva, donde encontramos –por más heterodoxas y excéntricas que ellas sean– verdaderas ceremonias colectivas de duelo, de velación y recordación. P. Riaño constata que entre los jóvenes de barrio en Medellín “lo que más se recuerda son los muertos” y ello mediante un *habla visual* que no se limita a evocar sino que busca *convocar*, retener a los muertos entre los vivos, poner rostro a los desaparecidos, contar con ellos para urdir proyectos y emprender aventuras. Y lo más sorprendente: las *prácticas de memoria* con las que los jóvenes “significan a los muertos en el mundo de los vivos son las que otorgan a la vida diaria un sentido de continuidad y coherencia” (Riaño, 2007: 100). Los jóvenes de Medellín hacen de la muerte una de las claves más expresivas de su vida. Primero, visibilizándola con barrocos rituales funerarios y formas múltiples de recordación que van de las marchas y procesiones, de los *grafittis* y monumentos callejeros, a las lápidas y collages de los altares domésticos; y segundo, transformándola en hito y eje *organizador de las interacciones cotidianas* y en *hilo conductor* del relato en que tejen sus memorias. Todo el esfuerzo de búsqueda desplegado en este libro valió la pena aunque sólo fuera por habernos descubierto ese rostro oculto de una juventud machaconamente acusada de frívola y vacía.

Pues las pistas de investigación convergen entonces en esta otra pregunta: ¿desde dónde, y con qué materiales simbólicos, construye esa juventud el sentido de su vida? Y la respuesta no es ni entera ni clara pero sí certera: en lugar de vaciar de sentido a la vida justificando cualquier conducta, la muerte anuda un tejido de memorias y fidelidades colectivas con las que se construye futuro y se dotan de un sentido de dignidad humana las vidas de los individuos. Lo que hay de certero en ese modo de comprensión es que torna legibles e inteligibles algunas de las narrativas más aparentemente opacas. Se trata de la recuperación por parte de los jóvenes urbanos de los más viejos y tradicionales relatos rurales de miedo y de misterio, de fantasmas, ánimas y resucitados, de figuras satánicas y cuerpos poseídos, en “tenaz amalgama” con los relatos que vienen de la cultura afrocubana y la de los medios del rock y del merengue, del cine y del video.

Evocadores de “mapas del miedo” esos relatos y leyendas, amalgamados eclécticamente, pasan a convertirse en generadores de “un terreno sensorial común” para expresar emociones, en figuras reivindicadoras de las hazañas non-santas de sus héroes otorgando una cierta coherencia moral y alguna estabilidad a unas vidas situadas en los más turbios remolinos de inseguridades y miedos, y sirviendo de dispositivo de *desplazamiento* (Freud) de los terrores vividos en la cruel realidad cotidiana a otras esferas y planos de mediación simbólica –memoria, magia, sobrenaturalidad, teatralidad emocional– desde los que se hace posible exorcizar y controlar en algún modo la delirante violencia en que se desarrollan esas vidas. Y la autora va más lejos al encontrar en esa amalgama de

relatos rurales y urbanos un ámbito estratégico de *moldeamiento activo de sus culturas* para dotarlas de supervivencia tanto en sus dimensiones más largas y raizales como en sus valores más utilitarios: los ligados al éxito en los noviazgos o en las operaciones del contrabando.

Un tercer ingrediente clave de esa trama cultural, desde la que los jóvenes *negocian* cotidianamente con la violencia, es la fuerte articulación entre memoria y territorio, ya sea que los lugares –el barrio, la calle, el parque, la tienda de la esquina– operen como *desatadores de recuerdos*, o que sean las prácticas de memoria las que *creen conexión* entre diversos y hasta apartados lugares. El mero *circular* por una ciudad como Medellín –y desgraciadamente también por Bogotá o Cali– que ha minado físicamente buena parte de su memoria, y en la que muchas de sus calles se hallan *minadas* por muy diferentes modalidades de “explosivos”, exige de sus jóvenes el ejercicio de un especial saber proveniente de una *experiencia sensorial* –los modos como el joven habita el territorio– y de una competencia colectiva que es capaz de ponerles nombre y apellidos a los lugares. Porque *nombrar* es situar al lugar en el mapa de la memoria colectiva, y adjetivarlo es señalar su temperatura en el termómetro de las violencias y de los gustos, especialmente los del sonido, del olor y del sabor.

### 3.3. Memoria y violencia: artimañas estéticas

En una plaza de Medellín apareció un día del año 2006 el más extraño desfile: cincuenta mujeres de distintas edades, estratos sociales, razas y oficios, con los rostros golpeados y amoratados... por efectos del maquillaje. Se trataba de un *performance* diseñado por la médica Libia Posada que, cansada de ver llegar a su consultorio montones de mujeres golpeadas y violadas brutalmente en sus casas, decidió *intervenir* el espacio público con su *Evidencia clínica I*. El *performance* se repitió en un centro cultural y en varias calles con reacciones tan diversas como la desconcertada indiferencia de la mayoría, cierta resonancia universitaria y no pocas expresiones del machismo más puro: “¡Por puta sería que le dieron tan duro!”.

Al año siguiente, y coincidiendo con el Encuentro Internacional de Arte Contemporáneo Medellín/2007, fui testigo de una segunda intervención que transformó la primera en una experiencia estética y política radical, titulada *Evidencia clínica II*. En complicidad con el *curador* del Museo de Antioquia, Libia Posada realizó, mediante expertos en maquillaje y su propia experiencia fotográfica, una serie de once retratos de rostros de mujeres aporreadas para ser expuestos, entremezcladamente, con los retratos pintados en los siglos XVIII y XIX de los hombres más importantes de la ciudad y la región antioqueña, y de sus esposas. Los retratos de once damas insignes fueron sacados de sus marcos y sustituidos por los retratos de los rostros aporreados de mujeres de distintas edades, razas y estratos. Y ¿por qué hablo de experiencia radical? Porque *Evidencia clínica II* llevó mucho más lejos, al corazón mismo de la burguesía local, la visibilización de una violencia doméstica especialmente invisibilizada en esa clase social. Mientras que en los estratos populares y, sobre todo en las clases medias, ha ido creciendo el número de mujeres que denuncia esa violencia en las estaciones de policía, es entre la burguesía donde las conveniencias sociales obturan la posibilidad de “hacer pública” la violencia doméstica. La fina y certera burla de la médica-artista llevando la denuncia, primero al museo más importante de la región, y luego a la sala de retratos de la notabilidad local, logró la hazaña de confundir a los visitantes de esa sala que verdaderamente *no podían dar crédito a lo que veían sus ojos*. Tengo que reconocer que yo mismo caí de entrada

en la trampa de pensar que, diluidos, esos once retratos de los rostros golpeados perdían la fuerza que adquirirían estando todos ellos juntos en una sala sólo para ellos... hasta que la sofisticado la artimaña –que los rostros de las mujeres de ojos amoratados y labios reventados resultaran *con-fundidos* con los de las esposas de los más dignos personajes– hizo su efecto sobre mi propia mirada.

La misma tarde del día que vi esa exposición yo tenía una conferencia con los artistas invitados al Encuentro y mi conferencia estuvo marcada a fuego por la que acababa de ver-vivir. Y ello hasta el punto de inventarme un nombre para el nuevo “realismo” inventado por *Evidencia clínica II*, ya que éste no cabía ni en el realismo de la *perspectiva* renacentista que, con la pintura al óleo, se tornó *engaña ojo* por su “efecto de realidad”, ni en el torpe “realismo socialista” cuyo verdadero nombre ya había sido previsto por Lukcas, y era el de “realismo contenidista”. Al nuevo yo propuse llamarlo –sin mucha originalidad– el “realismo del puñetazo al ojo... del que mira”. Pues el secreto de su *performance* es que el puñetazo en el ojo de la mujer retratada adquiriría tal fuerza simbólica que llegaba hasta el ojo del espectador, hasta el punto de que cuando salía del museo yo seguía sintiendo en mis ojos un trastorno visual: la necesidad de adaptar mis ojos a la realidad que acababa hacerse tan poderosamente visible.

La intervención de Libia Posada era el fruto de una muy particular forma de mestizar arte con medicina, totalmente alejada de la afición de no pocos médicos por algún arte. Pues en ella el arte no tiene nada de afición como lo demuestra su pregunta “¿Acaso un hospital no es el termómetro de una sociedad?”. En el año 2004, ella había realizado su primera intervención, titulada *Lección de Anatomía*, mediante la impresión de mil afiches –de los mismos con los que se enseñan en la escuela las partes del cuerpo humano – y en los que al cuerpo de la niña o el niño les faltaba alguna extremidad. El sentido de esas imágenes reside en lo siguiente: “Existen una cantidad de cuerpos modificados por razones de fuerza y de conflicto, y muchos desaparecen entre estadísticas médicas con los que la mutilación pasa desapercibida. Mi intención, precisamente, era redefinir el esquema anatómico humano para darle a esos cuerpos posibilidad de existencia”. El crítico de arte Mauricio Builes (2007) resume la peculiaridad de esas intervenciones estéticas de Libia Posada diciendo: “La obra de Libia Posada hace recordar una frase escrita hace cinco siglos por el poeta francés Eustache Deschamps que decía que ‘la medicina es una arte en espera de ser descubierta’. Tantos años después, la obra de Libia no hace más que darle la razón”.

La pregunta por el sentido de la presencia de los desplazados en la cotidianidad de nuestra ciudades –¿por qué están y qué hacen ahí?–, es respondida mayoritariamente de dos maneras. Una, experta y dirigida a la minoría educada, que proporciona –a través de diarios y revistas– información sociopolítica y económica con estadísticas de cuántos son, de qué regiones provienen, en que ciudades se reparten, etc.; que elabora análisis acerca del conflicto [las guerras] que asola este país, sus causas y consecuencias; y promueve debates sobre lo exigido por la Corte Constitucional, los incumplimientos del gobierno nacional o local, etc. La segunda manera de responder sería la que emplean los medios –radio y televisión– para llegar a la inmensa mayoría de los colombianos y que, mayoritariamente también, responde folclorizando esa presencia al convertir a los desplazados en elementos del nuevo paisaje o *moblamiento urbano*, poblado por montones de “desocupados” [gente sin empleo que se gana la vida haciendo acrobacias, rebusque u otras cosas raras, en los semáforos y demás cruces callejeros]. La primera produce, no solamente pero con frecuencia, un catastrofismo miedoso que, sumado a la

sensación de caos urbano, está llevando a legitimar la polarización extrema que vive este país. La segunda, por el contrario, exorciza el miedo acostumbrándonos en tal manera a esa presencia que ya ni los oímos ni los vemos. Frente a esas dos maneras de dotar de algún sentido a la cada día mayor cantidad y presencia de los desplazados, la de Lucrecia Piedrahita –con su investigación/acción/instalación– inaugura otro camino y emplea unos *medios* muy diferentes. Pues se trata de responder a dos preguntas muy distintas a las que se hace tanto el común de la gente como los expertos en violencias y desplazamientos: ¿de qué son actores protagónicos los desplazados? y ¿cómo hablar de ellos sin acrecentar el miedo o aumentar la sordera, o mejor al revés: despertándonos del anestesiamiento colectivo y desestabilizando nuestra “buena” conciencia moral?

La pregunta por el ¿de qué son actores protagónicos los desplazados?, es respondida por Lucrecia Piedrahita con lo mismo que Arjun Appadurai ha llamado *imaginación social*: aquella en base a la cual sobreviven física y culturalmente un número cada día mayor de poblaciones y comunidades humanas en el mundo; pues la imaginación ha dejado de ser propiedad exclusiva [y excluyente] de poetas y artistas para ser la matriz creativa en base a la cual los desarraigados y desposeídos reconstruyen su hábitat y su vida. De ahí que sólo una artista que investiga y una investigadora que crea con todo tipo de materias y espíritus, podrían contarnos y ponernos a pensar en la capacidad de reinventar sus mundos de vida en base a la cual los desplazados retejen sus memorias, rehacen sus sensibilidades campesinas en un entorno suburbano, reutilizan sus pocas pertenencias a la vez como objetos útiles y como recuerdos vitales y reconstruyen sus “viejos” modos de habitar, sus casas, con los más diversos tipos de desechos modernos, etc., etc. De eso son protagonistas los desplazados, de una creatividad, una osadía y una tenacidad sólo comparable a la de los más verdaderos artistas. De eso es de lo que hablan, para quien sepa escuchar, claro, no sólo sus relatos verbalizados sino también los materiales y los objetos con lo que rehacen sus vidas, las modalidades de sus asentamientos-alojamientos, los diseños de sus casas, o los remiendos de las nuevas ropas. Y todo ello atravesado por una lucha a muerte contra el estigma que los convierte en extranjeros peligrosos de los que hay que desconfiar o en invisibles a los que sólo da cuerpo el miedo de los demás, de los otros. Una lucha en la que se valdrían de todas las artimañas [arte-con-mañas, o sea artes populares en su más pleno sentido] no sólo para sobrevivir en las condiciones más duras sino para *ser tenidos en cuenta* por los que mandan en la ciudad, para volverse sujetos con derechos, ciudadanos de una punta a lo otra de esa palabra.

Y arte-con-mañas es también la propuesta estética que permite a *la memoria decapitada* entretejer los más diversos materiales y lenguajes con los que hacer visible el rostro ausente de los desplazados –ausente por el borrado que de ese rostro operan tanto las cifras de la estadística como las pantallas de televisión–, un rostro que es de-velado y ex-puesto mediante una enorme pluralidad de recursos, entre los que nombraré sólo tres. Uno, la recolección y ensamblaje de la palabra viva que habita los relatos-historias a través de las cuales los desplazados cuentan, dan cuenta, del espesor experiencial del desarraigo. Dos, la imagen fotográfica de las materialidades de deshecho con las que hacen su vida, un tipo de imagen que golpea el ojo del espectador hasta que éste logra re-conocer lo que en verdad está viendo, lo que en la imagen se halla cifrado y necesita por tanto el desconcierto de la mirada como umbral para acceder *al mundo de vida* del desplazado. Y tercero, las imágenes pintadas por los niños desplazados en las que los gruesos trazos del color trenzan también historias pero más del futuro que del pasado, componiendo

íconos/jalones (y jirones) de la memoria que habita ya el futuro, memoria reencarnada en esperanza e imaginación de vida nueva. Una nueva vida, nos dice Lucrecia Piedrahita, no sólo para ellos, los golpeados hasta lo insoportable, sino también para nosotros, los que miramos creyendonos que lo hacemos desde afuera, cuando a lo que esos relatos y esas imágenes nos enfrentan es al desafío de re-conocernos parte activa, o al menos reactiva, de ese mundo-de-vida del desplazado y por tanto exigiéndonos tomar posición.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires. Trilce/F.C.E.
- BARTRA, R. (1993) *Oficio mexicano*. Grijalbo. México.
- (1999) *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*. Océano.
- (1993) “La disecación fotográfica del indio”. En VELEZ et alt., *Ojo de vidrio. Cien años de fotografía del México indio*. México. Bancomex.
- BENJAMIN, W. (1982) “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I*. Taurus, pp.176-194. Madrid.
- BENEDIT, A. (1993) *Comunidades imaginadas*. México. F.C.E.
- BAUDRILARD (1981) *Simulacres et simulation*. Paris. Galilée.
- (1984) *Las estrategias fatales*. Barcelona. Anagrama.
- CASTELLS, M. (1998) *La era de la información*, vol.2. Madrid, Alianza.
- DE CERTEAU, M. (1980) *L'invention du quotidien 2: arts de vivre*. Paris. U.G.E
- GARCIA CANCLINI, N. (1990) “El porvenir del pasado”, in *Culturas híbridas*. México. Grijalbo.
- (2010) *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires. Kazt.
- HARVEY, D. (1989) *The condition of Postmodernity*. Cambridge. Basil Blackwell.
- HUYSSSEN, A. (1996) *Memorias do modernismo*. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. (2000) *Seducidos pela memoria*. Aeroplano. Rio de Janeiro.
- (2002) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México. F.C.E.
- LECHNER, N. (1995) “América Latina: la visión de los científicos sociales”, *Nueva sociedad*, n.º 139. Caracas.
- (2000) “Orden y memoria”. En G. SANCHES y M. E. WILLS (comp.). *Museo, memoria y nación*. Bogotá. Pnud/Icanh.
- (2002) *La sombras del mañana*. Santiago de Chile. LOM.
- JAMESON, F. (1992) *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona. Paidós.
- MONGUIN, O. (1994) “Una memoria sin historia”. *Punto de vista*, n.º 49, Buenos Aires.
- MARRAMAIO, G. (1983) *Potere e secolarizzazione-Le categorie del tempo*. Milano. Editori Reuniti.
- MARTIN-BARBERO, J. (1998) “Des-orden cultural y palimpsestos de identidad”. En M. C. LAVERDE (ed.). *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá. Siglo del Hombre.
- (2006) *Patrimonio y valores. Desafíos de la globalización a las herencias y los derechos culturales*. Paris. UNESCO.

- (2008) “Técnicidades, sociabilidades y subjetividades entre jóvenes”, en: R. MORDUCHOWICZ (coord.). *Los jóvenes y las pantallas*. Barcelona. Gedisa.
- NORA,P. (1992) *Les lieux de memoire*, vol.III. París. Gallimard.
- RENAUD,A. (1990) *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid. Cátedra.
- RICHARD, N. (1994) *La insubordinación de los signos*. Santiago. Cuarto propio.
- (1998) “Políticas de la memoria y técnicas del olvido”, en *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago. Cuarto propio.
- X. RUBERT DE VENTOS (1974) *La estética y sus herejías*. Barcelona. Anagrama.
- SANTOS, M. (1994) *Territorio: globalizacáo e fragmentaçáo*. Sao Paulo. Hicitec/ Ampur.–(1996) *A natureza do espaço*. Sao Paulo. Hucitec.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona. Gedisa.
- WILLIAMS, R. (1980) *Marxismo y literatura*. Barcelona. Península.

Bogotá, mayo del 2010



***TIEMPOS, MEMORIAS, LUGARES***



## MITOS DEL PASADO, SUEÑOS DEL MAÑANA: LOS COMBATES DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL FUTURO

Luis Díaz Viana

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA)

Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS)

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid

Como antropólogo y estudioso –desde hace ya cuatro décadas– de eso que se ha dado en llamar “literatura popular”, me he encontrado en los últimos años con un doble fenómeno o dos epifanías en paralelo que –probablemente– respondan a un mismo problema. De un lado, surgía y se afianzaba lo que parecería un género o subgénero folklórico nuevo del que ya se empieza a tener noticia académica en la década de los 50, las leyendas urbanas o contemporáneas. De otra parte, el desplazamiento progresivo del objeto de estudio en antropología avanzaba, desde aquellos primitivos o salvajes de países exóticos que interesaban a los primeros etnólogos, hacia los campesinos –vistos como un vestigio de épocas pasadas en nuestro mundo–, primero, hasta llegar a irrumpir en los grupos más o menos marginales de las ciudades, después; es decir, de los “primitivos” a los “campesinos” y de éstos a los “ciudadanos” (Cátedra, 1991: 81-99). Y, dada mi dedicación profesional y mi especialización sobre ese tipo de expresiones literarias dentro de lo antropológico, pude –y casi tuve– que preguntarme inevitablemente: ¿tendrían estos dos movimientos alguna relación entre sí?

Pues lo que sí resultaba fácil de apreciar es que esa doble epifanía de la postmodernidad en la antropología y el folklore encerraba más de un importante punto en común: en primer lugar, la nueva manera en que ambas disciplinas van a efectuar –en su particular apuesta metodológica (basada fundamentalmente en el trabajo de campo)– la elección del espacio donde investigar, ya que el foco de interés se ampliaba, desplazándose del exotismo de islas remotas o el campo más recóndito a la proximidad de lo urbano; en segundo lugar, el cambio en la concepción de lo estudiable, que moverá sus límites, desde las reliquias de épocas pasadas que suponía la pervivencia de pueblos “primitivos” o la conservación de “ancestrales tradiciones” de todo tipo en el folklore a las expresiones populares de las culturas contemporáneas en las sociedades postindustriales y tecnológicamente avanzadas. Es decir, que ambos fenómenos parecerían obedecer a un deslizamiento del “otro” o los “otros” al nos-otros, rompiéndose “el contexto primario y dualista ellos/nosotros” (Marcus, 2001: 114), tanto en el ámbito de lo espacial como de lo temporal, aunque la antropología buscara –generalmente– “sujetos”, o más exactamente “comunidades”, y el folklore –por lo común– “objetos”, es decir, todo lo que la gente o “el pueblo” hacían e inventaban.

Por otro lado, el auge de la preocupación en torno a la memoria o –más bien– desmemoria en los distintos continentes, ya fuera para reivindicar la necesidad de recordar o ya fuera –por el contrario– para asumir la conveniencia de olvidar ciertos episodios aún dolorosos y sangrantes de un reciente pasado, no ha de ser –con toda probabilidad– una corriente que resulte ajena a los fenómenos anteriores. La memoria se compone de madejas invisibles, de telarañas de recuerdos que se resisten a desaparecer, pero a la vez teje hilos sutiles que relacionan el espacio con el tiempo en la mente de los habitantes de un determinado lugar. No sabemos, ni sabremos nunca –quizá– a ciencia cierta, si la diferencia entre culturas se halla más ligada a la diversidad de los ecosistemas en que se manifiestan que

a los distintos modos de concebir el mundo y de narrarlo (o recordarlo) derivados de la idiosincrasia de cada grupo humano; de lo que no cabe duda es de que lugares, tiempos y memorias constituyen tres elementos fundamentales en la realización de cualquier etnografía y en cualquier reflexión antropológica.

Entonces, ¿qué deberíamos pensar? ¿Que los cambios acaecidos en tiempos recientes acerca de las maneras de entender el objeto de estudio antropológico, pasando de los estudios de comunidad tradicionales a esa “etnografía multilocal” preconizada por Marcus (2001: 112), se deben a una evolución inevitable –producida dentro de la propia disciplina– o a otras causas externas? ¿Que lo que habría de preocuparnos es en qué difieren las leyendas consideradas como tradicionales de las urbanas o por qué se han producido esas diferencias? Pues hay autores que ponen en cuestión el estatus de “leyenda” otorgado a las urbanas o contemporáneas porque en ellas, precisamente, se habría perdido el sentido de tiempo y lugar que parecen intrínsecos al género: “no serían leyendas o consejas, en el sentido más etimológico del término, de historias alumbradas en el “círculo” o “concilio” de una sociedad predelimitada, sino en todo caso narraciones paratradicionales orientadas hacia nuevas formas de socialización, como las que hoy avanzan entre los jóvenes y en Internet” (Martos, 2010: 137).

¿Son, en suma, las disciplinas y los modos de entender a comunidades y narraciones legendarias lo que ha cambiado o son éstos –gentes y relatos– los que han experimentado una transformación irreversible? ¿Cambia la antropología o cambia el mundo?

La “etnografía multilocal” surge, para Marcus, como “respuesta a retos empíricos y, por tanto a la transformación de los sitios de producción cultural” (Marcus, 2001: 112), pero la pregunta adecuada no sería, probablemente, por qué la antropología ha cambiado, sino por qué ha tenido que cambiar, qué ha hecho que se viera obligada como disciplina a modificar sus objetos y enfoques. Ya que, dicho de otra forma: ¿deben las ciencias transformarse, adaptándose, al ritmo y transformaciones que nuestro mundo va marcando? Y, si así fuera, ¿cuál puede o debe ser el papel de la antropología en el futuro? ¿Ha de deambular cautelosamente el antropólogo por los nuevos senderos abiertos a la disciplina sorteando los peligros como si atravesara “un campo de minas” (Ferrándiz, 2009: 89-115) o debería aceptar que es un combatiente más en la lucha por un distinto y posible mundo que construir? Si asumimos lo que Ferrándiz, parafraseando al poeta Gabriel Celaya, afirma de la etnografía –y por extensión de la antropología–, que “es un arma cargada de futuro” (Ferrándiz, 2009: 89), será sólo cuestión de tiempo que caigamos en la cuenta de que –nos guste o disguste– no asistimos como observadores distanciados a un combate, sino que estamos en él.

Un combate en el que las palabras que se empleen, como los relatos del pasado, del presente y del futuro contruidos sobre ellas, resultan importantes. Y, aunque soy consciente de que desarrollar un discurso destinado a profesionales de la antropología remontándonos –ya desde su inicio– a los filósofos griegos puede causar cierta aprensión, me parece casi inevitable en este caso. Porque voy a hablar de mitos en un sentido utilitario y contemporáneo, pero también con el significado de “relato probable” o plausible del que Platón ya se ocupó en sus *Diálogos*. Lo hizo en el *Timeo*, donde se habla y debate tanto sobre la “ciudad ideal” como acerca de la validez y pertinencia de emplear mitos probables o plausibles para expresar y explicar ciertas realidades complejas, incluso –diríamos hoy– las de carácter científico. Y de lo uno y lo otro trata esta ponencia, en donde quiero traer a colación distintos tipos de narraciones, analizando a éstas desde una perspectiva antropológica, y mostrar cómo –por ejemplo– los relatos para comunicar la ciencia y los

programas o diseños dictados por algunos de sus valedores llegan –a veces– a confundirse peligrosamente entre sí; cómo –en suma– el mito, con bastante frecuencia, se hace ciencia y la ciencia mito.

Es muy revelador al efecto recordar que, según comenta Quintín Racionero, el concepto de mito sobre el que se discute en el *Timeo* sería un *eikós mythos*, “un mito no probable sin más, sino probable en el sentido de que engendra, de que pone las condiciones de la probabilidad” (Racionero, 1997: 147). Y, así es, los mitos pueden llegar a convertirse en realidades, para bien o para mal.

De otra parte, esa clase de relato se abriría paso entre el mero “mito”, que suele identificarse con la fabulación, y el “logos” o discurso razonado, de manera que sirva para narrar y explicar lo que no podría transmitirse de otra forma. En los *Diálogos* de Platón queda patente esa función que es la que también, en mayor o menor medida y acierto, todas las narraciones de las que voy a ocuparme en esta exposición –a partir de ahora– creo que podrían tener aquí. Y no ha de ser, además, casualidad que el tema de fondo, lo humano y lo futuro, o el futuro de lo humano, constituya igualmente la base de la discusión. Dice Racionero:

“... el ejemplo de la Atlántida permitirá, así, llevar a cabo esta aplicación práctica que ahora (Hermócrates) les propone. Sócrates celebra la iniciativa que Critias pone inmediatamente en ejecución. Sin embargo, al término de su parlamento y cuando parece llegado el turno de las comparaciones, Critias concluye que para que éstas sean posibles, y conforme a un acuerdo al que han llegado previamente, primero hay que determinar la “naturaleza del universo (...) comenzando con la creación del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres”; de suerte que, tomando de ese relato “los hombres tal como son por su nacimiento” (*gegonótas ánthropous*), y de Sócrates, “algunos de ellos tal como llegan a ser, una vez educados del mejor modo” (*pepaideuménous diapheróntos*), unos y otros pueden ser confrontados mutuamente, como si lo que se dice de los antiguos Atlántidas cupiera trasladarlo a los actuales ciudadanos de Atenas” (Racionero, 1997: 136).

261

## 1. TIEMPOS: LOS MITOS DEL FUTURO

### 1.1. Dios, la Ciencia y un chiste sobre computadoras

Cuando me encontraba en la universidad de California, a principios de los años 80, tuve oportunidad de conocer –tanto de manera oral como escrita– un chiste que aún parecía gozar de cierta popularidad entre los estudiantes de esa época. Cuenta este jocoso relato cómo los científicos más relevantes del mundo deciden construir –según la regocijante historia– un super-ordenador concebido y programado para contestar la gran pregunta: ¿Dios existe? Tras grandes esfuerzos, bastante tiempo y no poco coste económico, el ordenador está –al fin– en condiciones de funcionar. El jefe del equipo le formula, entonces, no sin solemnidad, la cuestión por la cual la máquina fue construida y ésta, después de hacer algo de ruido y realizar rapidísimas operaciones, responde: “Ahora sí. Dios soy yo”. Ha hecho que me acordara de este chiste la polvareda mediática levantada por la propuesta de Stephen Hawking y Leonard Mlodinow –en una reciente publicación conjunta– acerca de la necesidad o no de una mente divina y/o superior para la creación del mundo.

Los autores de *El gran diseño* (2010), que tal es el título del libro, se manifiestan en el sentido de que la existencia del universo podría explicarse perfectamente en virtud de las leyes físicas y sin concurrencia alguna de Dios.

Pues bien, hace algún tiempo que los científicos –de las llamadas “ciencias duras”– andaban zigzagueando sobre la tenue línea que separa religión y ciencia, por lo que tal vuelta de tuerca era predecible. De hecho –y aunque de formas quizá no tan provocadoras como ésta– se había producido ya. Pero tal contraataque resultaba casi inevitable, después del cariz que habían cobrado los envites y excesos de los partidarios de las tesis creacionistas, así como de su repercusión –incluso en las aulas– durante los últimos años, en un país tan importante para el rumbo que pueda tomar la investigación científica como es el de Estados Unidos de América.

Y, finalmente, lo que se nos ha venido a decir ahora es que, en efecto, y como el chiste del principio presuponía, la máquina, los que la diseñan y Dios son (o deberían ser considerados) lo mismo; dicho de otro modo y si se me permite la broma, que “el Bing Bang es Dios y Hawking su profeta”, aunque haya, en rigor, un montón de ellos más.

## **1. 2. El regreso al futuro y sus nuevos héroes**

De hecho, la decisión tomada por los más de 300 expertos que han redactado el *Astro Decadal Survey 2010*, un documento que establece cuáles deben ser los retos de la astrofísica hasta 2020, va en la misma línea que el libro de Hawking: el asunto prioritario de este costosísimo programa será investigar los orígenes del universo –ya que lo del Big Bang no deja de ser una hipótesis teórica–. Y se tratará de documentar, además, a partir de restos o “sustratos” cósmicos, la infancia y juventud de las galaxias. El no menos inquietante y futurista asunto de la búsqueda de vida en otros mundos habitables se encuentra en un segundo lugar. Lo que tampoco habría de sorprendernos y coincide a la perfección con el propio programa de Hawking y Mlodinow ¿Había dicho ya que, además de divulgador científico, Mlodinow fue guionista de alguna de las entregas de la famosa saga cinematográfica de *La guerra de las galaxias*?

De otro lado, en un artículo publicado en la prensa nacional a finales de 2010 por Carlos Martínez, antiguo Presidente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), y que llevaba también –no por casualidad– el título de una famosa película de ciencia-ficción, *Regreso al futuro*, se nos repetía machaconamente el mismo mensaje a modo de consigna: hay que explorar la posibilidad de vida en otros planetas y galaxias o avanzar en el conocimiento de los orígenes del universo, pero –incluso– “esa mirada al pasado se complementa con la obsesión por el futuro, la inmortalidad”, es decir la “capacidad de generar vida sintética” o desarrollar “nuevos organismos a la carta”. Por último, Martínez cierra el texto invocando la importancia y verdad del catecismo de Hawking: “un texto muy recomendable por su sencillez, clarividencia y sus implicaciones” (Martínez, 2010: *El Cultural*, El Mundo 1-XII, p. 34).

Un texto, por cierto, el de Hawking y Mlodinow, en el que nada más empezar se nos anuncia que las preguntas filosóficas sobre el origen y sentido del hombre y el universo no tienen ya sentido, porque la “filosofía ha muerto” y la tecnociencia –más que la ciencia– preconizada por sus autores nos lo explicará todo (Hawking y Mlodinow, 2010: 11).

De nuevo, y en definitiva, parecería que la ciencia viene a ocupar el lugar de la religión y a desplazar a ésta, ya que se encontraría en condiciones de explicarnos el verdadero génesis y dictaminar de rebote la in/existencia de Dios. ¿Pero es esto lo que la ciencia debería hacer? ¿Es el origen o la búsqueda de otros planetas a los que poder emigrar en

caso de catástrofe lo que debería preocupar más a los científicos? Porque, cuando nos referimos a que esos 300 expertos –supervisados por un selecto grupo de coordinadores de la Academia Nacional de Ciencias estadounidense (NAS)– establecen las prioridades de investigación para los próximos 10 años, supeditándolas a la búsqueda del “amanecer cósmico”, estamos diciendo que algunos de los más importantes fondos de investigación del mundo se dedicarán a tal propósito. Del mismo modo que, cuando hablamos, algo jocosamente, de Hawking como “profeta del Bing Bang” –a sabiendas de que ni siquiera fue él quien inventó esa teoría ni tampoco la denominó de esa forma, en principio peyorativa y ridiculizadora– lo hacemos por un motivo bastante serio: porque resulta urgente advertir que, independientemente de la existencia o no de Dios, lo que Hawking y otros guías del pasado y mañana cósmicos como él nos están expresando, desde hace tiempo, es que Dios “ya no es necesario”. Y que los únicos dioses son las máquinas identificadas con el progreso que la tecnociencia crea, es decir, que atavismo y progreso remitirían –en última instancia– a los científicos mismos.

Todo esto nos lo expresan tales profetas –además– a través de un portavoz emblemático, con calidad de líder o héroe, en que la máquina y lo humano se confunden, un “genio” con cierta apariencia de *cyborg* que no podría hablar, escribir y casi vivir sin las prótesis que le proporciona la técnica más sofisticada. Porque lo que Hawking y compañía nos están gritando, en suma, es que los dioses ahora son ellos, que ellos administrarán la verdad, el conocimiento y los recursos; que nos marcarán las prioridades hacia las que encaminarnos y determinarán cómo ha de planificarse el futuro.

### **1.3. Mitos y programas científicos (o ese cierto atavismo disfrazado de progreso)**

Un divulgador de la ciencia de los más conocidos en este país entre quienes se han asomado a la televisión en los últimos años, Eduardo Punset, anunciaba recientemente con esta lapidaria frase una serie de cuadernillos debidos a su pluma: “Me maravilla la valentía de la ciencia para derribar mitos” (Punset, 2011: El Mundo, 2-XII, p. 35). Pero lo maravilloso y preocupante es, en mi opinión, todo lo contrario: que el relato que parece esconderse tras esas pesquisas de urgencia programadas por asociaciones tan poderosas como la NAS guarda demasiada semejanza tanto con los mitos más viejos como con modas o tendencias entre frívolas y mitificadoras de la historia reciente; que suena demasiado a una mezcla explosiva de Biblia y vestigios de la *New Age*: el principio y el final, el origen y la catástrofe, el Génesis y el Apocalipsis.

¿Se trata de un programa científico coherente o de la supervivencia de las fantasías de alguna de aquellas sectas alternativas que no llegaron a suicidarse colectivamente hace un par de décadas a pesar de habérselo propuesto más de una vez? ¿O acaso se trata del eco pseudocientífico de aquellas reuniones de chiflados que buscaron en vano “contactarse” con supuestos seres de otras galaxias, quienes les habrían elegido precisamente a ellos como mensajeros entre sus remotos planetas y la humanidad?

Puesto que tampoco es casual que la información sobre el programa impulsado por la NAS haya encontrado perfecto y natural acomodo en sitios Web de los que suelen frecuentar los aficionados a las “paranormalidades” de todo tipo, como uno –que se puede hallar desde el buscador de Google– con la reveladora denominación de “Buenas nuevas. Noticias para el despertar de la conciencia”. Si bien, en el fondo, nada hay de herético ni siquiera novedoso en la propuesta científica de Hawking y Mlodinov: lo que estos autores plantean es que el universo puede no tener ni inicio ni momento de creación concretos

y consistir –básicamente– en un conjunto de leyes en marcha o mero mecanismo que se puso a funcionar.

Pero, sin embargo, el mensaje que tiende a transmitirse en los medios de lo que piensa y planifica para el conjunto del mundo esa nueva élite de científicos es algo distinto y no deja de enmarcarse y encajar perfectamente, por otro lado, en la tradición occidental judeo-cristiana que concibe al tiempo como una realidad cerrada; una realidad que lejos de ser circular (como la concibieron y conciben las tradiciones culturales de otros tiempos y lugares), empieza y acaba, tiene su Alfa y Omega, un principio y un fin. De ahí –probablemente– que se interprete el dato de que algunos astrofísicos del presente ven como lo más prioritario el preguntarse qué pasó, cómo se inició todo y qué va a pasar luego, en clave religiosa y casi apocalíptica: el interés acerca de los vestigios de remotas etapas del universo y el afán –sólo relegado por el momento a un segundo puesto– de explorar posibles territorios a los que trasladarse cuando haya otro Big Bang se debería, así, al temor a un nuevo y gran zambombazo que pueda eliminarnos a todos.

Y he ahí –también– por qué permanecería en el aire, resonando tras los programas o los artículos y consignas de sus secuaces, una musiquilla ancestral y –sin embargo– perfectamente reconocible, encajable en los moldes religiosos como una nueva versión de un viejo mito, el que contiene aquellas palabras de la serpiente tentando a nuestros primeros padres en el paraíso terrenal: “No, no moriréis, es que sabe Dios que el día que comáis de él (del fruto prohibido) seréis como dioses” (Génesis 3, 5). Es decir, que a lo mejor por esta causa los programas tecnocientíficos actuales parecen desprender –en ocasiones– ese sospechoso aroma a atavismo disfrazado de progreso.

## 2. MEMORIAS: LOS MITOS DEL PASADO

264

### 2.1. Coincidencias narrativas entre Ciencia y Religión sobre el origen y fin del mundo

Al leer y escuchar lo anterior, quizá haya quienes se pregunten qué tiene que ver todo lo que he dicho o escrito hasta ahora –aquí– con la antropología. Por lo que permítaseme, también, que responda con otro juego de ingenio o ejercicio de hipótesis futurista: mucho –sin duda– llegaría a afectarnos esa nueva situación, en cuanto a profesionales de esta materia, si vamos a tener como tales que realizar –en las próximas décadas– nuestras “etnografías multilocales” no en distintos continentes sino entre la tierra, la luna, Venus y Marte. Incluso puede que algo de esto, que nos encontremos abocados a una itinerancia galáctica o una desterritorialización global, esté sucediendo –de alguna manera– ya, aunque suene un poco a broma. Y de ello me ocuparé más adelante.

Pues es que parece que hubiera un especial interés en convertir en realidades delirios muy antiguos –como el superar la escala terrestre y humana para pasar a otra interplanetaria– y que algunos científicos sí se hubieran planteado hacer suyos los afanes de la religión por desvelar los orígenes del universo o regresar a un cierto paraíso, pero sin abandonar la existencia terrena, sin tener que pasar al más allá convertidos en almas. ¿Cómo? Viajando, por ejemplo, directamente a otros mundos, emigrando en un sentido literal a las estrellas –donde, no seguramente por casualidad, algunas mitologías de la Antigüedad hacían pensar que iban a parar los más excelentes, los héroes y semidioses, como de hecho era común creer entre los ciudadanos de la Roma clásica–. Y es el caso que, además de que –a veces– parezcan coincidir en exceso sus relatos sobre el principio y el fin, curiosamente también ciencia y religión dan –a menudo– la impresión de intercambiar, hoy en día, terminologías y argumentos.



Vemos, así, que la religión católica recurre con frecuencia a términos técnicos o supuestas leyes naturales para hacer prevalecer sus ideas respecto al aborto o la homosexualidad y que científicos como Hawking cada vez exigen de quienes los leen mayores dosis de fe, ya que sus teorías –además de indemostrables– constituyen como una especie de ideología científica o *statement* a favor de la ciencia en cuanto a única explicación de todo.

## **2.2. Los delirios psudocientíficos acerca del futuro y del pasado: ¿derrumbe o ecos de la New Age?**

Deberíamos, por todo esto, reflexionar sobre lo siguiente: ¿es verdaderamente lo más científico plantearse ciertas preguntas sobre explosiones primigenias y postreras? ¿O no lo sería tanto –si no más– procurar una mejor vida para los humanos en general? No quizá buscando la curación de toda enfermedad, la vida eterna, ese otro viejo mito de ser más que simples mortales o, en definitiva, “como Dios o dioses” –según se decía en la Biblia–, sino más bien preocupándonos por cómo llegar a convertirnos en mejores humanos sin abandonar nuestra humana condición; esforzándonos –por el contrario– en conocerla.

Porque era razonable esperar que el haber pasado por aquellos túneles del pensamiento alternativo de los años 70 y 80 nos debería tener ya preparados y alerta para mejor identificar los detritus con marchamo de milenarismo e irracionalidad –propios de la *New Age*– en muchas de las frases, programas políticos, tecnocientíficos y económicos que hoy escuchamos y se nos anuncian casi a diario: por ejemplo, cuando se habla de un “nuevo orden”; de una “nueva humanidad”; de una “eternidad alcanzable”; de “salvar la tierra”; de comprobar si hay o no “vida en otros mundos”; de un mundo finalmente “en paz y armonía” (o en feliz “alianza de civilizaciones”) –no sabemos si antes o después de un terrible e inevitable Apocalipsis–. La melodía, en este caso, no suena tanto a pasaje bíblico como a un eco tardío pero inequívoco de la insulsa y blandengue cantinela de aquellos ingenuos años 70 (con Lennon martilleándonos con su “Imagine” al fondo), aunque la letra sea mucho más *heavy* y parezca condenarnos a sufrir recortes, ajustes o penurias sin cuento. La mezcla indiscriminada de pseudociencia, esoterismo y visiones catastróficas resulta algo, por otro lado, muy *New Age* también, y es en esa atmósfera milenarista y enrarecida que se están produciendo las últimas crisis. Pero más allá de anuncios apocalípticos, el paso a una Nueva Era o, más modestamente, Ciclo, podría muy bien haberse dado ya, casi sin que nos enteráramos. Y ese cambio vendría marcado, entre otros aspectos, por el hecho de haber traspasado el umbral de un tiempo no humano, el de la instantaneidad, el de la velocidad de la luz que permite trasladar sonidos e imágenes de uno a otro lugar a 200.000 km por segundo. Ya que “la velocidad cambia la visión del mundo” (Virilio, 2005: 23), ello nos aboca a vivir en un instante, sin apenas recuerdos de lo que le precede ni prospección rigurosa de lo que le siga, asidos a él, a ese momento –que es casi decir del vacío–, como si nada ni nadie humano hubiera existido antes de nosotros ni nadie fuera a vivir después. Esa sensación de encontrarnos perdidos en un laberinto de no-tiempos y no-lugares hace, según se quiera mirar el problema, tan innecesaria como indispensable a la memoria. Pues no es el “fin de la historia” (Fukuyama, 1992) o de esos “grandes relatos” que habrían intentado dotarla de un sentido liberador (Lyotard, 1992) lo que nos estaría amenazado desde el futuro: el mayor riesgo radica, más allá del hundimiento de los grandes metarrelatos progresistas como fuente de legitimación, en la quiebra de esas otras pequeñas pero fundamentales narraciones que hacían que la gente pudiera contarse en una época y un espacio, ligando a quienes los precedieron

con quienes habrían de venir mañana sobre la firme realidad de un mismo territorio. Ya que no son únicamente la velocidad excesiva y la aceleración del tiempo (o de la vida) las transformaciones que ponen en peligro nuestro mundo –o un determinado orden del mundo–: lo es más la descompensación entre la velocidad excesiva de unos y la lentitud acentuada por esa nueva aceleración de quienes no resultan capaces de seguirles el paso; lo es el ritmo quebrado –rápido y renqueante a la vez– de muchos de los acontecimientos actuales.

### **2.3. La quiebra de los grandes y pequeños relatos**

Creo que resulta verdad, en este sentido, lo que ya antes he apuntado: la ciencia de las últimas centurias parece haber impuesto un tiempo lineal en que se miraba solamente hacia el futuro y que dificultaba, si no impedía casi por completo, la –muchas veces– conveniente revisión del pasado. De modo que para entender la complejidad de lo que está ocurriendo ahora se precisaría una revolución semejante a la que fue impulsada por las vanguardias plásticas y literarias de hace más de un siglo: una revuelta contra las visiones convencionales del mundo, un ver la realidad desde todas esas perspectivas posibles que la fotografía daba la sensación de haber dejado a un lado, hasta el punto de que, según ha señalado Virilio, la pretendida “objetividad fotográfica llevara a los grandes pintores a divergir” (Virilio, 2005: 26). E indicios de ese movimiento ya se han producido, pues dentro de la Física actual se defiende la combinación de diversos modelos para comprender y explicar la realidad e –incluso– se habla de la “suma sobre historias” o formulación de la Física cuántica mediante “historias alternativas” (Hawking y Mlodinow, 2010: 92).

Aunque hoy, por así decirlo, quizá se precise todavía construir un “impresionismo y un cubismo científicos” que nos ayuden a analizar lo que nos rodea de una manera puntillista o multifocal. Pero reconozcamos, también, que el objetivo y razón de aquella ingenua linealidad de la historia y del devenir fueron –en sus planteamientos iniciales por parte de la Ilustración– bastante loables: alcanzar el progreso humano, mejorar respecto a lo anterior. Puesto que conviene continuar avanzando, sí, pero ¿cómo? Y, de otra parte, ¿hacia dónde? ¿Qué supondría avanzar o mejorar en la actualidad? Tal es la nueva y vieja pregunta. El proceso de aparente oposición (y final complementariedad) entre Ilustración y Romanticismo debería habernos enseñado ya que volver la mirada hacia atrás puede resultar, en ocasiones, muy saludable y, en otras, también alumbrar posturas –intencionada y perversamente– reaccionarias; o dar lugar a monstruos híbridos entre lo gótico y lo futurista, como ocurrió con el Nazismo. Los mitos o utopías del pasado no son, en términos generales, menos peligrosos que las utopías o mitos del futuro, ni menos equívocos o ambiguos. En la actualidad, de hecho, nos asedian tanto los delirios cientifistas del mañana como las invenciones nostálgicas de un ayer tradicional y en armonía al que habría que volver. Ambas cosas, además, se venden –bajo los ropajes del ecologismo, el esoterismo o las llamadas pseudo-ciencias (Bunge, 2011)– en el mismo supermercado de lo global.

Porque, en efecto, los conflictos y el riesgo de un “accidente inaudito, general o global” (Virilio, 2005: 89) proceden –según ya he señalado– de la tensión entre esferas de existencia que siguen caminando a un ritmo lento y otras que lo hacen a un ritmo quizá demasiado rápido dentro del mismo mundo. De forma que el estudio de los mitos y leyendas contemporáneos nos viene a revelar –justamente– que esta tensión, ese desequilibrio inquietante, fue un fenómeno que empezó a expresarse en ellos con mayor claridad a partir de los años 50 del pasado siglo y cuya presencia no ha dejado de irse intensificando hasta ahora. El riesgo no estaría sólo en la aceleración con que los cambios se produjeron sino, como advirtió el antropólogo Gregory Bateson a finales de los años 70, en la falta de reflexión y criterio

con que —en muchas ocasiones— se los impulsó desde las élites políticas, científicas o económicas, haciendo que rodaran sin freno por la pendiente de un “tiempo descoyuntado”. Y es que “la imaginación se había adelantado demasiado al rigor” (Bateson, 2006: 236). Puede creerse ahora, de manera optimista, que si los nativos y campesinos del presente, los salvajes de fuera y de dentro, sueñan con los mismos cielos o paraísos urbanos que nosotros es porque todos nos hemos vuelto “contemporáneos” (Augé, 2004: 19). Y celebrar esa ecuménica e inesperada contemporaneidad ingenuamente. Dado que, si unos y otros se imaginan en sus narrativas del paraíso un más allá que resulta cada vez más parecido a los barrios caros o a las lujosas casas de citas de las grandes ciudades, será porque todos hemos confluído al fin en un espacio y una época. Pero, en realidad, lo que sucede es que todos estamos un tanto fuera de sitio y de tiempo, que todos nos vemos más o menos abocados a la deslocalización y a la movilidad, que todos acabamos viviendo en paisajes dislocados y todos somos en cierta forma consecuencia de la postcolonización, ya que el modelo que nos centrifugaba o excluía desde la modernidad se ha desbordado y nos hemos convertido en verdaderos naufragos de un mundo no ya postmoderno, sino sobremoderno —o que habría sobrepasado la modernidad—. Un mundo sin relatos ni discurso, que hablaría —muy a menudo— las jergas ininteligibles de la desvinculación como en una nueva Babel.

### 3. LUGARES: LOS MITOS DEL PRESENTE

#### 3.1 “El desfallecimiento postmoderno” y el antropólogo como algo más que “activista circunstancial”

¿Es posible una humanidad sin grandes o pequeños relatos, sin apenas nada que narrar? El “mito o relato probable” de los *Diálogos* platónicos vendría a ser retomado, si no descubierto, unos cuantos siglos después a partir de los trabajos de Walter Fisher, que hablará del “paradigma narrativo” (1987) como paradigma por excelencia de los humanos, quienes necesitaríamos contar y contarnos para serlo, para relacionarnos con el espacio y con el tiempo; para estar y sobrevivir como tales en el mundo. Y es cierto que el relato constituye la ligadura humana que ata un tiempo a otro tiempo, que nos anuda sobre un mismo lugar en épocas diferentes; que esa capacidad de narrarnos, aunque debilitada o confusa, continúa siempre ahí, en nuestra conciencia de pertenecer a la humanidad. Pero todo ello ha cambiado casi sin que nos percatáramos: el tiempo instantáneo, el tiempo de la velocidad de la luz que han traído las últimas tecnologías para que nos comuniquemos o —más bien— para abrumarnos con información y noticias, no es un tiempo humano. Y parecería que la narración que nos hacía humanos en el sentido de que nos unía —de algún modo— a todos los hombres que lo habían sido antes que nosotros se ha quebrado ya, se ha roto.

Pues parece que hubiera, en efecto, una quiebra del relato humano en la cultura popular contemporánea, pero a lo mejor lo que ocurre es que ya sólo es posible un relato sobre la quiebra de los relatos. Y son —precisamente— las leyendas urbanas las que mejor plantean estos cambios y, retomando a veces el hilo de los antiguos mitos, nos hablan de los conflictos esenciales de la humanidad en el presente. Uno no pequeño entre tales conflictos es que el tiempo y relato humanos se han visto truncados. Para resituarnos, para poder narrarnos y explicarnos en ese nuevo panorama necesitamos una revolución de la percepción y la mirada, algo parecido —según ya sugería anteriormente— a lo que hicieron los pintores, así como luego los escritores de vanguardia, cuando irrumpieron en nuestras vidas la fotografía y el cine; cuando fue preciso rebelarse contra la única y, sin embargo, tan manipulable

versión que aquéllos nos imponían de la realidad. Pero aplicando, en efecto, esas técnicas –cubistas por múltiples– de reconstrucción de lo visto en varias perspectivas, o este verdadero arte de la divergencia del cliché único, no sólo al estudio de la literatura o el arte, sino a la antropología, a la historia. Y en muchas de estas disciplinas de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, o ciencias *Sociohumanas*, tal y como preferirían que se las denominara algunos autores (González de Ávila, 2010: 13), no cabe duda de que tal giro ya hace años que empezó a producirse, si bien es necesario que se extienda a otras muchas ciencias, desde las cuales –con un relato frecuentemente delirante o arcaico– algunos científicos parece que pretendieran planificar el mundo y decidírnos el futuro sin haber medido las consecuencias de cada una de esas transformaciones a las que nos impelen. Sin haber medido adecuadamente las consecuencias de ciertos “estragos del progreso” (Virilio, 2005: 22). La antropología, desde este punto de vista, se halla especialmente preparada para ocupar un puesto de avanzada en la primera línea de resistencia ante el “desfallecimiento moderno (o postmoderno)” y “el declive de los metarrelatos” (Lyotard, 1992); pero el problema es que sus propios practicantes y cabezas más destacadas parecen renunciar a priori a esa posición, como si toda la disciplina estuviera estigmatizada por la marginalidad aparente que han tenido algunos de sus objetos de estudio preferidos en el pasado: salvajes, campesinos, grupos minoritarios... O debiéramos resignarnos con que nuestras actividades y trabajos sean arrumbados en la estantería de “raros y curiosos”, de “ocio”, “viajes” y “exotismos” o “pintoresquismos” varios, que es la sección en que permiten que los antropólogos nos asomemos –de vez en cuando– en la mayoría de los medios de comunicación.

Y puesto que –quiera o no– el antropólogo, hoy, no puede evitar sentirse en muchas ocasiones, según apuntara Marcus, como un “activista circunstancial” (Marcus, 2001: 123) –sin escapatoria posible–, de nosotros dependerá enfrentar o seguir soslayando esa disyuntiva: elegir la distancia o implicarse.

### **3.2. Cuando tiempos y lugares ya no son lo que eran: repensándose desde lo local**

Se trata, finalmente, de presentar alternativas a esa triple negación (de no-tiempo, de no-lugar y de no-memoria) que la sobremodernidad nos plantea. Mientras que la ciencia actual se reduce, en buena medida, a tecnología o tecnociencia y extravía su camino recorriendo sin sentido –y muchas veces sin exigencia ni criterio– un itinerario jalonado por el eco espectral de viejos mitos, el relato de lo humano ha de reencontrar el sendero de la única sabiduría posible, que no es otra cosa que la búsqueda del conocimiento, de un perfeccionamiento de la humanidad que, sin embargo, por aspirar a mejorarse, no renuncie a seguir siéndolo. Ya que tampoco la ciencia escapa en la construcción de su discurso al paradigma narrativo, hemos revisado aquí –e intencionalmente colocado en un mismo nivel o categoría de “mitos”– a los relatos paracientíficos sobre el futuro, a las narraciones idealizadas –a través del alambique de la tradición– sobre el pasado y a las leyendas urbanas que expresan las paradojas o tensiones del presente. Y hemos denunciado ese vértigo que produce correr sin una dirección clara y mirando sólo hacia delante.

Porque, al mirar a los lados, superando la arrogancia y cortedad a que conduce ver el mundo desde una perspectiva lineal, nos reencontraremos también con otros modos de entender el tiempo que siempre han estado ahí, en otras culturas y dentro de la nuestra. Descubriremos –entonces– los saberes locales conservados, pero también actualizados y reconvertidos, por la memoria o la narración oral. E incluso nos podremos sorprender al constatar que tales conocimientos pueden sernos muy útiles para enfrentar

los retos de una amenazante Era: la del tiempo y espacio definitivamente descoyuntados en que habremos de recomponer los fragmentos de lo humano hasta construir una narración nueva. Un relato en que la ciencia no copie malamente al mito ni éste tenga que divergir forzosamente de aquélla. Un tiempo en que la memoria y la narración nos ayuden a reconstruir los paisajes como dramaturgia –en cuanto a escenarios en que actuemos de protagonistas– y a encontrar de nuevo nuestro lugar en el universo. Las definiciones habituales o “*de diccionario*” suelen describir a un paisaje como esa “extensión de un campo que se ve desde un sitio”. Y está claro que esa forma de definirlo se ha quedado hace tiempo anticuada, pues cuando –en la actualidad– hablamos de paisajes nos estamos refiriendo tanto a espacios rurales como urbanos. O lo que es peor, estamos empleando –a menudo– *espacio* y *paisaje* como sinónimos, cuando no lo son. El espacio no necesita de nosotros para estar ahí; el paisaje, de algún modo, sí. Porque todos los paisajes son culturales, están hechos o se convierten en tales gracias a nuestra mirada (Guillén, 1996: 67). Y, en este sentido, esas definiciones algo rancias que aluden a lo “que se ve” como elemento sustancial del paisaje, aciertan más de lo que podría parecer, pues es aquél más que una realidad física un resultado de nuestra percepción. Tanto, que la idea de paisaje ha ido cambiando desde que en Occidente hace aparición su concepto –allá hacia finales de la edad Media– y el “país” se vuelve primero campo contemplado (en los siglos XVI y XVII), luego no sólo campo sino fenómenos naturales que tienen lugar en él (durante el siglo XVIII), hasta que en el XIX se incorporan también, dentro de lo paisajístico zonas menos placenteras, como pantanos y desiertos. Es, a partir de ese momento, al concedérsele una inédita “relevancia a la experiencia visual” en época decimonónica (Hermosilla, 1999: 54), cuando la contemplación de lo urbano se hace arte y –además– preponderante, de forma que –en la segunda mitad del XX– el detritus de las ciudades terminará siendo también paisaje pintado y fotografiado: la escombrera o el basurero expresarán la ruina del mundo.

### **3.3. Vagando como náufragos en los paisajes desolados de la sobremodernidad**

Cualquier paisaje, hoy, constituye un itinerario de modelos o escenarios fracasados. Y el paisaje, en sí, tiene mucho que ver con el deambular, con el trayecto, con el camino. Parece que empieza donde acabamos nosotros, pero en realidad es nuestra prolongación en “lo otro”, la proyección de nuestra mirada sobre el espacio circundante. Sin embargo, el camino que recorreremos cuando huimos hacia el campo al comenzar el fin de semana resulta cada vez un poco más caótico, más a tono con la época descoyuntada que estamos viviendo: aquí, un batallón de placas solares mirando hacia arriba como soldados estáticos; allí, unas naves abandonadas entre matojos que les van confiriendo un aire antiguo de ruina floral; más allá, maquinarias agrícolas varadas en el páramo como esqueletos de dinosaurios metálicos que hubieran permanecido a título de testigos de un tiempo y un país extraviados. Por todas partes uno se tropieza con los vestigios de la modernización que no prosperó, de la revolución industrial que no se hizo, de las reformas fracasadas de un sector agrario que se tragó las subvenciones europeas pero nunca acabó de modernizarse.

Cuando los paisajes son la negación del paisaje, es decir, los lugares son “no-lugares” (Augé, 2002) y el tiempo un “no-tiempo”, todo puede suceder en ellos. Pues se trata de escenarios donde no hay acontecimientos porque no quedan actores que los promuevan. Todo lo que se ve, lo que alcanza la mirada, semeja haber aterrizado en ese “no-paisaje” como por casualidad. Y tal es el panorama que tenemos de-

lante de los ojos cuando vamos dejando la ciudad y pasamos de una carretera a otra. Tal es el horizonte que parece aguardar al otro lado, en el futuro. Porque todos somos ya como espectadores de otros espectadores, paseando al borde del abismo. La poética y narrativas populares del presente nos advierten de las consecuencias de aquellos embustes de la “Nueva Era”, convertidos –hoy– en supuestos programas científicos y políticos a falta de un “metarrelato” mejor. Nos avisan de los riesgos de los excesos de la tecnología y del peligro de construir un “nuevo orden” basado en la movilidad forzosa y el desarraigo, como –de hecho– ya ha ocurrido con el advenimiento de lo que algunos consideran la “Era de la globalización” (Díaz, 2003: 15). Así, nos topamos con leyendas como la del “Perro extranjero”, donde ratas mutantes de última generación conviven con otras atávicas traídas a nuestras casas desde lugares de los que nunca habían debido salir; o con otros relatos legendarios que nos alertan de esa terrorífica “nueva humanidad” que podría ser producida por el descontrol de la experimentación tecnológica, como sucede en la espeluznante historia de “La rusa de Chernóbil”, nueva versión del Golem (Díaz, 2010); o con narraciones que nos revelan la inestabilidad psíquica y material a que nos ha conducido un mundo aparentemente “sin fronteras” –como lo imaginara Lennon–, pero minado de asechanzas interiores, como aquellos rumores que nos hablan sobre desconcertantes tele-transportaciones en que la gente aparece de pronto donde no debiera estar y el tiempo ha transcurrido a gran velocidad durante ese instante (Pujol, 2002: 111). ¿Qué nos está diciendo todo esto? ¿De qué nos advierte? Entre otros asuntos, de que los paisajes han dejado –efectivamente– de ser “escenarios de acontecimientos” (Virilio, 2005: 108), en los que aquello que ocurría siempre parecía buscar un sentido, para irse convirtiendo en “no lugares” o “paisajes dislocados” donde tiempo y lugar divergen; donde las cosas “suceden” o “caen” sin la aparente responsabilidad de nadie. Es más que probable que se deba a tal circunstancia que ahora dé ya casi lo mismo dónde pasa eso que nos cuentan las narraciones legendarias, a pesar de que –hasta que surgen las leyendas urbanas a mediados del siglo pasado en el folklore de Occidente– había sido tan importante en tal género de relatos la relación de lo contado con el lugar del que se contaba. Al punto –incluso– de que podría pensarse que eran los lugares los que se contaban a sí mismos a través de una suerte de “memoria etnográfica” (Díaz, 2008: 161). Sin embargo, hoy, necesitamos –justamente por ello y quizá más que nunca– volver a ser dueños de nuestro tiempo, volver a contarlo y controlarlo; pero, sobre todo, precisamos lugares, físicos y mentales, reales y simbólicos, a los que volver. Dado que sólo desde los pequeños saberes locales podremos inventar un paisaje a nuestra medida, a salvo por igual de los delirios futuristas y del aluvión de escombros del pasado. Y podremos tornar a reconstruir los paisajes como dramaturgia, como escenario en que seamos actores y no meros espectadores ocasionales, caídos sobre los campos del desastre.

#### **4. LA ANTROPOLOGÍA COMO NECESIDAD**

##### **4.1. Expertos en cultura**

He querido efectuar la última reflexión del presente trabajo desde estos paisajes de la sobremodernidad –así llamada en cuanto a que constituiría el exceso o exageración de lo moderno–, ya que creo que tal panorama sirve de metáfora perfecta para expresar la encrucijada del momento actual. Y este Congreso de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español ha sido convocado –precisamente– bajo el lema o ad-

vocación de “Lugares, tiempos, memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI”, a propuesta de algunos de los profesionales que integrábamos su Comité Organizador y nos sentíamos muy preocupados por todos esos asuntos. Se trata –sin duda– de un tema bastante apropiado para una ocasión tan señalada, como es el XII Congreso de Antropología que se celebra en nuestro país, pues a nadie debería escapársele la importancia y necesidad –tanto ética como estratégica– de la reflexión sobre el papel que habrá de desempeñar la disciplina antropológica en el mundo que viene.

Pero, planteado así el asunto, la aparente transcendencia que le presumimos a nuestra disciplina puede resultar grandilocuente e inexacta, porque pareciendo bastante influyentes algunas aportaciones de la misma en el panorama actual, como lo sería el propio concepto antropológico de cultura, no hay tampoco que engañarse: el peso de la antropología es muy escaso a la hora de tomar decisiones que –de verdad– configuran nuestro futuro. A pesar de que, como escribiera Manuel Delgado –hace unos años– respecto al libro *Cultura*, de Adam Kuper (Paidós, 2001), la disciplina antropológica se encuentre especialmente guarnecida e implicada a la hora de afrontar los retos actuales y venideros:

“La obra (de Kuper) –decía Delgado– no sólo nos invita a un recorrido por la historia del concepto de cultura en ciencias sociales desde finales del XIX, ni se limita a subrayar la importancia que para el pensamiento contemporáneo ha tenido el trabajo de antropólogos como Marshall Sahlins, Clifford Geertz o David Schneider (...). El libro de Adam Kuper expresa una perspectiva –la antropológica– que tiene motivos para sentirse especialmente interpelada por la realidad compleja y contradictoria del mundo actual y del lugar que se hace jugar en él a un mismo tiempo, omnipoderoso y vacío concepto de cultura” (Delgado, 2002: *Babelia*, El País 15-IV).

271

#### 4.2. Antropólogos de guardia

Teniendo en cuenta que el ya desaparecido Alberto Cardín nos consideraba, justamente, tanto a Delgado como a mí –y por supuesto a él mismo– llamados a integrar un curioso grupo que, no sin ironía, él denominó de “Antropólogos de Guardia”, no será casualidad ni rara coincidencia que Delgado y yo nos volviéramos a ocupar, en estos últimos tiempos, de la crítica a ese papel que la antropología parece que ocupa en relación con el que podría o debería ocupar. De otra parte, plantear –como se ha hecho en el lema del presente Congreso– el “gran tema” de lo que habrá de ser la antropología ibérica en el siglo XXI junto a un enunciado que –por así decirlo– “baja los humos” a esa aparente pretensión académica, localizando y concretando los problemas en el plano de los “lugares, tiempos y memorias”, nos aleja de la –tan a menudo– peligrosa abstracción y nos acerca a lo localizado, a lo vivido en una época, a lo recordado o digno de recordar; es decir, a lo etnográfico. Pero, a su vez, nos está señalando uno de los grandes cambios o transformaciones que caracterizan probablemente más al mundo actual, que es –como ya he explicado– su ruptura con las maneras anteriores de concebir los lugares y tiempos, unidos y religados, hasta hace bien poco, por la memoria. Y digo que sólo “hasta hace poco” la memoria los ligaba, haciendo a las tres cosas inseparables y fundamentales para dar al ser humano un sentido de pertenencia a un lugar y una época, porque son estos aspectos los que más parecen haberse transformado últimamente, hasta transmitirnos la siempre inquietante sensación de que se ha producido ese giro

—o cambio de “Era”— al que más arriba me he referido —casi de una forma imperceptible—. Lugar y tiempo no tienen el sentido que tenían y puede que hasta no tengan ninguno, porque la instantaneidad, la rapidez o —como prefieren decir otros autores— la “aceleración” de nuestro mundo (Virilio, 2003), los niegan; llegan a hacer que pierdan su rumbo y se diría, a veces, que van a conseguir borrar su significación por completo. ¿Cuál podrá ser “el sentido de la antropología” en cuanto a ese “sentido de los otros”, y también de nosotros, sobre el que Augé hablaba hace ya unos años a partir de ahora? (Augé, 1996). Dado que, como —con acierto— señalaba Delgado, ya escribamos los antropólogos a favor o ya en contra de la “maldita cultura”, de la cultura, de las culturas o “contra la cultura” (Abhu-Lughod, 1991), resulta innegable que es desde la perspectiva etnológica que se ha dotado a este concepto de cultura de rasgos poderosos y transformadores que anteriormente no tenía. Tanto, que ya esa hegemonía que —en otros siglos— se concedió sin debate alguno a una Cultura escrita con mayúsculas, por supuesto de tradición exclusivamente europea y patrimonio de sus élites, ha sido y es fuertemente cuestionada; que a la cultura como término se le otorga, hoy, un sentido mucho menos restrictivo que el que hace algún tiempo poseía en todo el ámbito occidental. Y, lo más importante: que es justamente por ello que la disciplina antropológica puede y debe arriesgarse no sólo a explicar las paradojas de esa Nueva Era que —seguramente— ya está aquí y ha irrumpido en nuestra realidad generando muchas tensiones y una enorme confusión o incertidumbre; también ha de servir la antropología para trazar un diagnóstico de urgencia sobre lo que está pasando, como la disciplina necesaria que es (o como la vigilante y observadora disciplina “de guardia” de todo lo humano que está llamada a ser).

272

#### **4. 3. ...En la lucha final: estrategias para entrar y salir de un “campo de minas”**

Como bien sugería Edmund Leach, hace ya cinco décadas, al comienzo de su libro *Rethinking Anthropology*, “cuando leemos a Malinowski tenemos la impresión de que él está estableciendo algo de importancia general, aunque aparentemente se limite a escribir sobre los isleños de las Trobriand” (Leach, 1961: 1). No voy a detenerme ahora en la distinción tan pertinente como polémica que Leach hace de comparación y generalización, puesto que la esencialidad de la segunda para la disciplina no debería anular la necesidad de la primera: podremos generalizar mejor si previamente hemos comparado (culturas, procesos, situaciones, conflictos, etc.). De manera que la cuestión no es si la antropología está peor o mejor equipada que otras disciplinas para enfrentarse a los nuevos retos; lo que debemos preguntarnos es qué puede hacerse desde ella que no pueden o no se plantean hacer otras. Y la respuesta probablemente tenga que ver con su probado entrenamiento en el estudio del conocimiento local.

Porque sería lamentable que su potencial de opinar y decidir sobre lo humano se limitara a desempeñar las tareas de una fontanería social de segundo orden; de una subciencia que hace recomendaciones casi siempre desoídas para paliar los problemas interculturales o poner cataplasmas sobre uno u otro conflicto. Y que sus desvelos se repartieran —y agotarán— entre los afanes catalogadores de una cacharrología pseudoetnográfica encaminada a mejor enterrar los residuos del pasado rural o un mero “levantar acta” —de modo casi reporteril y de la forma más impactante— sobre las catástrofes y revueltas del presente.

Pues la antropología es una disciplina que, por su trayectoria, se halla especialmente entrenada para tratar con los cambios y, sobre todo, en lo que toca al saber o los saberes (que es como decir las culturas) con cómo se afrontan desde lo local —o los distintos grupos



humanos— esos procesos globales de transformación. De hecho, la antropología que, a mi parecer, merece ser considerada como tal, ha sido siempre —en buena medida— la que se hacía a base de etnografías “estratégicamente situadas” (Marcus, 2001:121) que comparaban procesos locales con otros más generales, poniendo a prueba —por ejemplo— teorías de carácter transnacional acerca del campesinado, de las etapas de la evolución humana o del funcionamiento de las culturas en su conjunto.

Seguramente sea preciso una etnografía de urgencia o de guardia, abierta y fluida, que dé —a cada paso— cuenta del presente: mas eso ya no basta. No basta con ser notarios, fotógrafos o corresponsales de la guerra que se esté librando. Esta batalla nos atañe: podría decirse que es particularmente nuestra. Y hay que mirar más allá: habremos de aprender a caminar, entrar y salir por y del campo de minas o de combate que es hoy el mundo. Pero sabiendo también que hay que tomar partido, como continuaba diciendo Celaya en sus versos, “partido hasta mancharse”; y que la implicación en esos combates es irrenunciable éticamente, que otras antropologías son posibles y hasta necesarias: aquéllas que, además de ayudar a desentrañar los secretos cifrados en las narraciones del pasado y del presente para poder entendernos mejor, contribuyan a construir los más positivos relatos de lo humano en el futuro.

Uno de los campos en que se nos suponía expertos era el de la memoria y, como bien señalaba Joan Prat, no se nos ha tenido mucho en cuenta a la hora de decidir política y jurídicamente qué derroteros tomar en España para la supuesta “recuperación” histórica de la misma (Prat, 2009: 288). Pero, con tener mucho que decir y aportar respecto a memorias y desmemorias, lugares y tiempos, dado que la antropología indaga sobre visiones temporales y narrativas distintas a las de la historia (Díaz, 2008), habríamos de preocuparnos —también y sobre todo, como ya digo— por influir en lo que pueda o no ser el mundo del mañana.

Así que la antropología debería reivindicar, por grande que nos parezca la empresa, su derecho y responsabilidad —en la vanguardia del mundo que ha de venir— para definir lo humano o discernir entre los aspectos positivos y negativos de la humanidad; ha de recobrar el liderazgo como disciplina *sociohumana* e impulsar ese “proyecto humanizador” que, como algunos autores ya han señalado (Fernández, 1999) si la antropología no siempre fue, siempre quiso —de alguna manera— ser.

Dicho llanamente: la antropología debe recuperar su lugar en la configuración y diseño del mundo futuro, diciendo a cada momento lo que es o no admisible en la trayectoria de una humanidad manifiestamente mejorable. Y la explotación de los humanos por humanos, la alteración de esa misma condición humana o su puesta en riesgo por una serie de experimentos y barbaridades tecnológicas no pueden ser presentados —ni confundidos— como signos de desarrollo o del progreso.

##### **5. A MODO DE CONCLUSIÓN: DOS ESLÓGANES O MÍNIMOS METARRELATOS**

Últimamente suelo prestar bastante atención a los mensajes de la publicidad. Ahora que la TV pública ya no tiene anuncios —aunque apenas se nota, porque no hace más que anunciarse a sí misma— y veo poco las otras cadenas o la televisión en general, las “descargas publicitarias” me llegan desde Internet o por algún cartel que miro distraído en la calle: “Tus sueños son nuestra energía...” —dice uno— Pues no lo creo, ojalá. Pero me parece que la energía es algo que tiene cada vez menos relación con los sueños de la gente corriente y con lo que esa gente —que somos también nosotros— podamos querer o necesitar. Lle-

gando a la madrileña Estación de Chamartín, me topé –uno de estos días pasados– con la siguiente muestra de pensamiento contemporáneo más que discutible y que, sin embargo, seguro que una mayoría bastante amplia de personas daría, actualmente, por bueno: “Progresar es querer cambiarlo todo”. ¿Sí? ¿Así se progresa realmente? ¿Cambiándolo todo a cada paso?

Sospecho que los eslóganes publicitarios se han convertido en pequeños y verdaderos “metarrelatos” del presente; que expresan y conforman –al mismo tiempo– lo que masivamente se cree o se tiende a creer. Pero ya no se trata de un proyecto de largo alcance o de un sentido que queramos encontrarle a la historia, sino de una consecuencia de las transformaciones que otros –muy pocos– han decidido que deberían producirse a escala mundial. De modo que, si progresar equivale a cambiar continuamente cada cosa sin saber por qué, nada de lo hecho en el pasado ni de lo que se pueda hacer en el futuro tendrá entonces ningún sentido.

La energía, que aparecía como tema central del otro eslogan, va a ser –sin embargo– y, de hecho, ha empezado a ser ya nuestro gran problema: “Nuestros sueños *no* son la energía” de las grandes compañías que nos venden con esas bonitas frases sus servicios cada vez más caros. Más bien “la energía es nuestra pesadilla”. Por comprar el derecho a tenerla estamos dispuestos a empobrecernos o a hacer pactos con el mismo diablo. No hace tanto que varios pueblos de Castilla y León se disputaban el dudoso “premio” de acoger en su término un cementerio de residuos nucleares. En aquella ocasión escribí en la prensa regional que a nadie se le debería afejar esa actitud si era ése el único futuro que muchos veían para su tierra. Pero que, desde luego, tendríamos que plantearnos por qué se había llegado a tal situación desesperada.

Hoy vemos, tras la alarma japonesa respecto a la central de Fukushima o posible “accidente global” del que –por el momento– parece que nos estamos librando, que la energía nuclear constituye un auténtico e incontrolable riesgo; que no todo cambio sirve para avanzar ni toda energía es progreso; que “progresar *no* es querer cambiarlo todo”, sino llegar a saber qué es lo que se quiere cambiar y lo que no. Pues progreso también será defender lo que nunca debería cambiarse. Y no hay avance posible si, por progresar tecnológicamente, nos deshumanizamos.

Porque la humanidad –en contra de lo que piensan algunos “socio-biólogos” de última hornada– no es algo que nos venga dado; debemos saber y defender como estudiosos de las culturas que tal condición constituye un proyecto, un combate –la verdadera “lucha final”–, además de una conquista.

Y trabajar por no perder de vista la justa dimensión de lo humano.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, Lila (1991) “Writing against culture”. En R. G FOX (ed.) *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe. School of American Research Press.

AUGÉ, Marc (1998) *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Editorial Gedisa.

AUGÉ, Marc (1996) *El sentido de los otros. Actualidad de la Antropología*. Barcelona. Paidós.

AUGÉ Marc (2004) “Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo del mañana”. *Revista Memoria*, 129. Disponible en [www.memoria.com Mx/129/auge/htm](http://www.memoria.com/Mx/129/auge/htm)

BATESON, Gregory (2005) *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires. Amorrortu.

- BUNGE, Mario (2011) *Las seudociencias ¡vaya timo!* Pamplona. Editorial Laetoli.
- CÁTEDRA, María (1991) “Técnicas cualitativas en la antropología urbana”. En *Malestar y conflicto en la sociedad madrileña, II Jornadas de Antropología de Madrid*. Madrid. Comunidad de Madrid, pp. 81-99.
- DELGADO, Manuel (2002) “Maldita cultura”, *Babelia*, El País, 13-402. Disponible en [www. el pais.com](http://www.elpais.com). Cultura. Babelia.
- DÍAZ, Luis (2003) *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la Era de la Globalización*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- DÍAZ, Luis (2008) “Amantes que se desvanecen en el tiempo: la memoria etnográfica o la compleja significación de las leyendas”. *Revista de Antropología Social (RAS)*, 17, pp. 141-164.
- DÍAZ, Luis (2008) *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- DÍAZ, Luis (2010) “Literature and new forms of orality: Invisible realities”. En F. CABO AEGUINOLAZA (ed.). *A comparative history of literatures in the Iberian Peninsula*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- FERNÁNDEZ, James W. (1999) “La antropología y el proyecto humanizador. Meditaciones ‘extramuros’ sobre el ‘momento milenio’, sus compromisos y sus desafíos: un ensayo”. *Agora. Papeles de Filosofía*, 2, pp. 5-14.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2009) “La antropología como campo de minas: De las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos”, en C. DÍAZ MINTEGUI y M. BULLEN (ed.). *Retos teóricos y nuevas prácticas. Donosti. Ankulegi*, pp. 89-115.
- FISHER, WALTER (1987) *Human communication as narration: towards a philosophy or reason, value and action*. Columbia. University of South Carolina Press.
- FUKUYAMA, Francis (1992) *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona. Planeta.
- HERMOSILLA, M<sup>a</sup> Ángeles (1999) “La visión impresionista del paisaje en las primeras novelas de Azorín”. En *Visiones del paisaje. Córdoba*. Universidad de Córdoba.
- GUILLÉN, Claudio (1996) “El hombre invisible. Paisaje y literatura en el siglo XIX”. E. D. VILLANUEVA y F. CABO (eds.). *Paisaje, juego y multilingüismo (X Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada)*, vol. I. Santiago de Compostela. Universidad de Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ ÁVILA, Manuel (2010) *Cultura y razón. Antropología de la literatura y de la imagen*. Barcelona. Anthropos y la UAM Iztapalapa.
- HAWKING, Stephen y Leonard MLODINOW (2010) *El gran diseño*. Barcelona. Crítica.
- LEACH, Edmund (1961) *Rethinking anthropology*. Londres. The Athlone Press.
- LYOTARD, Jean-François (1992) *La condición posmoderna*. Barcelona. Planeta-Agostini.
- MARTÍNEZ, Carlos (2010). “Regreso al futuro”. *El Cultural de El Mundo*, 31-XII-10, pp. 34.
- MARCUS, George E. (2001) “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11 (22), pp. 111-127.
- MARTOS, Eloy (2010) “Leyendas tradicionales y leyendas urbanas. Una revisión conceptual”. En P. C. CERRILLO y C. SÁNCHEZ ORTIZ (eds.). *Tradición y modernidad de la literatura oral*. Cuenca. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp.129-137.

- PUNSET, Eduardo (2011) *Anuncio* en *El Mundo*, 2-I-01, p. 35.
- PUJOL, Josep María y Grup de Recerca Folklòrica d'Osona (2002) *“Benvingut/da al club de la Sida” i altres rumors d'actualitat*. Barcelona. Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura.
- PRAT, Joan (2009) “La memoria biográfica y oral y sus archivos”. *Revista de Antropología Social (RAS)*, 18, pp. 267-295.
- RACIONERO, Quintín (1997) “Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del Timeo de Platón)”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 7, pp. 135-155.
- VIRILIO, Paul (2005) *El ciber mundo. La política de lo peor*. Madrid. Cátedra.
- VIRILIO, Paul (2003) *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires. Manantial.



▶ ***SIMPOSIA***

**[ENTRAR]**

**[VOLVER]**



## ***SIMPOSIA***

### **ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN: ESPACIOS, MEMORIAS, PAISAJES**

Coordinan: Luís Cantarero (Universidad de Zaragoza, IAA); F. Xavier Medina (Universitat Oberta de Catalunya, ICA)

### **CIUDADES Y CIUDADANÍA: ENTRE EL ESCAPARATE GLOBAL Y LA EXPERIENCIA DEL LUGAR**

Coordinan: Gaspar Maza Gutiérrez (Universitat Rovira i Virgili, ICA); Albert Moncusí Ferré (Universitat de València, AVA)

### **DE LA MEDICINA POPULAR A LA ATENCIÓN PRIMARIA: EL PLURALISMO ASISTENCIAL Y LA AN- TROPOLOGÍA MÉDICA ESPAÑOLA (1980-2011)**

Coordinan: Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili); José M. Uribe Oyarbide (Universidad Pública de Navarra, AACyL Michael Kenny); Purificación Heras (Universidad Miguel Hernández, AVA)

### **EL SENTIDO DE LA ANTROPOLOGÍA HOY: RESPONSABILIDADES, DILEMAS Y ACCIONES**

Coordinan: Sonia Cajade Frías (Universidad Complutense de Madrid); Ester Massó Guisjarro (Instituto de Filosofía-Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Sandra Santos Fraile (Universidad de Barcelona, ICA)

### **ETNOGRAFIANDO RESISTENCIAS**

Coordinan: Jone Miren Hernández García (Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI); Carmen Gregorio Gil (Universidad de Granada, ASANA); Txemi Apaolaza Beraza (Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI)

### **ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LAS VIOLENCIAS POLÍTICAS: MEMORIA, OLVIDO, JUSTICIA**

Coordinan: Aitzpea Leizaola Egaña (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI); Francisco Ferrándiz Martín (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); María García Alonso (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

### **HORIZONTES DE LA ANTROPOLOGÍA DEL Y PARA EL DESARROLLO EN EL ESTADO ESPAÑOL**

Coordinan: Mònica Martínez Mauri (Universitat de Lleida – Universitat Autònoma de Barcelona, ICA); Cristina Larrea Killinger (Universitat de Barcelona, ICA)

### **IN-CORPORACIONES ANTROPOLÓGICAS: ANÁLISIS DESDE EL CUERPO Y LAS EMOCIONES**

Coordinan: Mari Luz Esteban Galarza (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI); Juan Antonio Flores Martos (Universidad de Castilla-La Mancha); Julián López García (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

### **HACIA LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO. POLÍTICA, CULTURA Y CONFLICTO EN LA PRO- DUCCIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL**

Coordinan: Iñaki Arrieta Urtizberea (ANKULEGI); Eliseu Carbonell (ICRPC); Esther Fernández de Paz (ASANA); Camila del Mármol (Universidad de Barcelona)

**RE-CONSTRUYENDO EL TERRITORIO: DE LAS FORMAS DE APROPIACIÓN LOCAL A LA PARTICIPACIÓN EN LAS NUEVAS POLÍTICAS PÚBLICAS**

Coordinan: José J. Pascual Fernández (Universidad de La Laguna, ACA); Javier Escalera Reyes (Universidad Pablo Olavide, ASANA)

**RITUALES Y CAMBIOS SOCIALES**

Coordinan: Juan Agudo Torrico (Universidad de Sevilla, ASANA); Celeste Jiménez de Madariaga (Universidad de Huelva, ASANA)

**TURISMO, PATRIMONIO E IDENTIDAD. UN INTERCAMBIO NARRATIVO**

Coordinan: Llorenç Prats (Universitat de Barcelona, ICA); Agustín Santana (Universidad de La Laguna, ACA)



**SIMPOSIO  
ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN:  
ESPACIOS, MEMORIAS, PAISAJES**

Coordinadores:  
Luis Cantarero  
Universidad de Zaragoza  
F. Xavier Medina  
Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Barcelona

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Luis Cantarero y F. Xavier Medina

**¿QUÉ COME LA MEDELLÍN DE HOY?**

Luz M. Arboleda y Claudia M. Zuleta

**ESTRATEGIAS DE ACCESO A LOS ALIMENTOS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN**

Luz M. Arboleda y Ana M. Ochoa

**EL DESHIELO HUMANO. LOS INUIT: CAZAR PARA COMER O VIVIR PARA CAZAR**

Francesc Bailón

**ANÁLISIS DE LOS FACTORES SOCIALES DE ACEPTACIÓN Y RECHAZO DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS APLICADAS A LA ALIMENTACIÓN**

Juanjo Cáceres y Elena Espeitx

**COMIENDO DE LA MAR: PESCADO Y ALIMENTACIÓN EN LA COSTA OCCIDENTAL DE HUELVA**

Rafael Cáceres

**LA RETROALIMENTACIÓN DE LOS PAISAJES**

Ángela Calero

**UN ANÁLISIS EVOLUTIVO DEL CONCEPTO DE DIETA SALUDABLE EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA**

Cecilia Diaz y Cristóbal Gómez

**COMER EN LA PRISIÓN: SILENTE UNIFORMIDAD IDENTITARIA**

David Fornons

**“BOAS PARA PENSAR”: A COZINHA COMO PRÁTICA REFLEXIVA**

Carla C. García

**LA ALIMENTACIÓN IDENTITARIA Y SU PROCESO PUBLICITARIO**

María González

**LA COMIDA CHINA EN EL SOCONUSCO. LAS MÚLTIPLES CARAS DE LA IDENTIDAD NO INDÍGENA EN EL CHIAPAS CONTEMPORÁNEO**

Miguel Lisbona

**RETOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS PARA LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA DEL SISTEMA ALIMENTARIO**

Carmen Lozano, Emilio Luque, Cristóbal Gómez y Marta Moreno

**PROBLEMATIZAR LA OBESIDAD: SALUD Y MERCADO**

M<sup>a</sup> Luisa Maldonado

***NGATHA DHUWALA*: ALIMENTACIÓN Y CULTURA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS AUSTRALIANAS DE LA TIERRA DE ARNHEM (TERRITORIO DEL NORTE, AUSTRALIA)**

Victoria Medina y Dolors Soriano

**TURISMO DEL VINO Y DESARROLLO LOCAL EN LA REGIÓN VITIVINÍCOLA DE TOKAJHEGYALJA (HUNGRÍA)**

F. Xavier Medina

**PUESTA EN VALOR DE UN COMPLEJO CULTURAL: “CHATO MURCIANO”**

Julia Navas

## INTRODUCCIÓN

### ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN: ESPACIOS, MEMORIAS, PAISAJES

Luis Cantarero  
Universidad de Zaragoza  
F. Xavier Medina  
Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Barcelona

Hoy en día es ya casi una obviedad afirmar que los comportamientos alimentarios se encuentran condicionados no sólo por factores biológicos o ecológicos, sino también socioculturales. Como ya expresó hace más de tres décadas la antropóloga británica Mary Douglas (1979: 145): “la elección de los alimentos es sin duda, de todas las actividades humanas, la que cabalga de manera más desconcertante sobre la línea de división entre naturaleza y cultura. La elección de los alimentos está ligada a la satisfacción de las necesidades del cuerpo, pero también, en gran medida, a las de la sociedad”.

Los textos que se publican a continuación forman parte de un simposio cuyo objetivo es el de ofrecer un marco de comunicación para profundizar en el análisis de la alimentación desde una amplia perspectiva sociocultural, centrada en las identidades colectivas y los procesos sociales y culturales generales (tecnología y cambios alimentarios, identidades alimentarias, prácticas de consumo, contextos políticos y económicos socioalimentarios, viejos y nuevos espacios de la alimentación, localidad y globalización, etc.).

Después de once congresos nacionales de Antropología, ningún simposio como tal había sido dedicado al tema de la alimentación desde una perspectiva socioantropológica. Tan sólo fueron organizados mesas o grupos de trabajo paralelos, fuera de simposio, en los Congresos de Granada (1990, coordinado por Silvia Carrasco), Zaragoza (1996, coordinado por Amado Millán) y Barcelona (2002, coordinado por Luis Cantarero, F. Xavier Medina y Amado Millán), todos ellos con una desigual participación y de los cuales tan sólo el último fue objeto de publicación.

Hoy, sin embargo, existe un número considerable de especialistas en Antropología de la Alimentación, disperso en la geografía académica, diversificado en sus enfoques y publicaciones, que han tenido la oportunidad de dar a conocer e intercambiar su experiencia de trabajo en este campo, durante este Congreso. Además, no se trata de un ensayo subdisciplinar o incipiente, sino que existe ya una extensa labor de investigación en este campo, con materias troncales en grados y licenciaturas y también postgrados, maestrías y cursos de doctorado dependientes de esta especialidad.

La alimentación expresa, sin lugar a dudas, algunas de las problemáticas sociales más importantes de la actualidad, donde los antropólogos pueden colaborar en la respuesta a una demanda social que no ha sido satisfecha desde el ámbito científico, técnico o mediático. Los trabajos que reunimos en este texto ejemplifican, a pesar de su amplia diversidad, todos estos hechos.

Por un lado, observamos una amplia gama de intereses. Los trabajos presentados van desde aportaciones metodológicas o reflexiones de carácter general, hasta temas claramente “micro” o locales, pasando por intereses temáticos tales como las identidades, la publicidad, la alimentación en contextos de privación de libertad, de escasez, los trastornos

alimentarios, las dietas y las políticas públicas, las biotecnologías, el turismo enogastronómico, el ámbito pesquero o la alimentación en sociedades actuales de cazadoresrecolectores.

Por otro lado, se observa como nuevamente estos congresos sirven como puente y nexo de unión para investigadores de ambos lados del Atlántico, con participación de antropólogos de España y de países latinoamericanos (Colombia, México, Brasil). Y finalmente, un detalle significativo es el hecho de que, a diferencia de tiempos no muy lejanos, investigadores españoles presentan nuevamente sus trabajos sobre sociedades relativamente alejadas de la Península Ibérica: Australia, Groenlandia, Chiapas, Hungría...

Así, Luz M. Arboleda presenta dos trabajos: uno escrito con Claudia M. Zuleta (¿Qué come la Medellín de hoy?) y otro con Ana M. Ochoa (Estrategias de acceso a los alimentos en la ciudad de Medellín). Los dos versan sobre la ciudad de Medellín, en Colombia, y presentan un análisis cualitativo de los factores socioculturales que influyen en los hábitos alimentarios de la población medellinense (prácticas, preferencias y gustos). En ambos textos se muestran diferencias significativas en función de la clase social, así como las estrategias de las personas con menos recursos para superar la escasez. Ambos trabajos poseen, además, un cierto tono de denuncia que llama la atención sobre estas capas de la sociedad.

Francesc Bailon, en su comunicación sobre los Inuit de Groenlandia, centra su análisis en una cultura muy alejada de la anterior, situada en los confines de la zona ártica. Se trata de un interesante trabajo donde se contextualiza el porqué de la alimentación de los inuit: marco geográfico e histórico, economía de subsistencia, chamanismo religioso, factores de involución cultural, estrategias de supervivencia...

Juanjo Caceres y Elena Espeitx profundizan en el análisis de los factores sociales de aceptación y rechazo de las nuevas tecnologías aplicadas a la alimentación. Estos dos investigadores barcelonenses continúan aportando datos únicos –cualitativos– sobre la percepción social de la tecnología aplicada a la alimentación; datos de gran interés para las Administraciones Públicas y para las Organizaciones Privadas de cara a alcanzar sus diferentes fines: promoción de la salud, defensa del patrimonio, etc., vs. comercialización de productos. Sin duda, uno de los temas sociales más candentes de contexto alimentario actual.

Rafael Cáceres, en su comunicación sobre el pescado y alimentación en la costa occidental de Huelva, presenta un trabajo ciertamente original. Trata un campo poco trabajado por los antropólogos nacionales –la alimentación ligada al mar, al pescado– y retoma el bien actual tema de la dieta mediterránea. Su texto contribuye al conocimiento de esta materia en Andalucía, una región puntera en cuanto a estudios de antropología de la alimentación en nuestro país.

Ángela Calero aporta un trabajo titulado: La retroalimentación de los paisajes. Como ella mismo comenta en su texto, la alimentación es un elemento constitutivo de los paisajes rurales. Calero presenta las conexiones entre las variables “paisaje” y “alimento” aportando datos etnográficos y reflexiones teóricas.

Cecilia Diaz y Cristóbal Gómez abordan el tema de la salud pública y de la dieta saludable en España a través de un análisis evolutivo y de carácter aplicado. Ambos investigadores profundizan en las relaciones entre alimentación y salud, en las estrategias de la administración para promocionar la salud pública y llevan a cabo un análisis evolutivo del concepto de dieta saludable en la sociedad española porque, según los autores, se han

constatado cambios sustanciales en este concepto, que se han trasladado a las recomendaciones alimentarias.

David Fornons, cambia nuevamente de tercio y presenta una comunicación sobre la alimentación en contextos privativos de libertad. Los datos aportados proceden de su trabajo de campo de más de una década en la prisión Modelo de Barcelona; un espacio, el carcelario, en el que es ciertamente difícil hacer etnografía y sobre el cual no hay demasiados datos sobre el fenómeno alimentario.

La investigadora brasileña Carla C. García lleva a cabo, por su parte, un ejercicio reflexivoliterario tomando la cocina como contexto. De este modo, su trabajo se propone a realizar una lectura de las obras de algunos escritores que buscaron marcos específicos en la relación con el alimento, su preparación, los elementos éticos y cognitivos envueltos en el proceso.

María González, de la Universidad de Oviedo, nos presenta una reflexión sobre la identidad alimentaria y su proceso publicitario. La dualidad entre globalización y localidad parece mostrarse claramente en los discursos publicitarios, todo ello conjuntamente con valores éticos y morales ligados al cambio social (atención al medio ambiente, identidades locales, etc.).

El tema de la identidad y su construcción es también un eje principal en la comunicación de Miguel Lisbona, director del PROIMMSE de la Universidad Nacional Autónoma de México. Con una larguísima trayectoria de investigación en el estado de Chiapas (México) el catalán Miguel Lisbona es uno de los antropólogos más reputados que trabajan en este territorio. En esta ocasión, su atención se centra en un análisis de la tradición de la comida china en el Soconusco. A través del estudio del establecimiento chino en territorio chiapaneco y de la implantación e importancia social de tradiciones culinarias de este origen, Lisbona analiza las diferentes caras de esta identidad no indígena en el Chiapas contemporáneo.

En referencia a la siguiente comunicación, damos un importante salto temático. El equipo interdisciplinar formado por los antropólogos y sociólogos de la UNED Carmen Lozano, Emilio Luque, Cristóbal Gómez y Marta Moreno, llevan a cabo una propuesta alrededor de los retos epistemológicos y metodológicos para la investigación cualitativa del sistema alimentario. Partiendo de una pregunta en absoluto sencilla: ¿Qué saben, y qué no, los ciudadanos acerca de cómo se producen, transforman, distribuyen y consumen los alimentos?, estos investigadores intentan aprender algo más sobre qué saben e imaginan los distintos actores sobre aquellos agentes que componen la cadena del sistema alimentario.

M<sup>a</sup> Luisa Maldonado nos ofrece, por su parte, una aproximación sociocultural al punto de vista de la salud y de los trastornos alimentarios en su comunicación, enfocada al análisis de la problematización social de la obesidad, la cual se encuentra ente el discurso de la salud, que la considera como patológica, y el ideal de delgadez predominante que deja fuera todas aquellas tipologías que se alejen del patrón establecido.

La comunicación de Victoria Medina y Dolors Soriano supone también una interesante aproximación interdisciplinaria que aúna la antropología y la arqueología. Ambas autoras llevaron a cabo su trabajo de campo sobre el terreno en el norte de Australia, en la comunidad Gapuwiyak, observando cómo el cambio social ha afectado también de manera importante tanto la forma de vida (nomadismosedentarismo, cazarecolección/comercio-compra) como las pautas alimenticias de este grupo.

La comunicación de F. Xavier Medina nos lleva hasta la Europa central, analizando el papel del turismo del vino y de la gastronomía en relación con el desarrollo local en la región vitivinícola de TokajHegyalja (Hungría); un territorio que en las últimas décadas ha experimentado un renacimiento socioeconómico ligado principalmente a la cultura y al turismo del vino.

Finalmente, la comunicación de Julia Navas nos lleva sobre los mecanismos y las diferentes miradas sociales en relación con la recuperación de una raza porcina autóctona de la Región de Murcia: el chato murciano. Una recuperación que cabalga entre la apuesta por la calidad alimenticia a través de una raza local, y la reivindicación de un elemento cultural considerado como patrimonio de la región murciana.

Como podemos observar, la diversidad de temas presentados en este simposio es alta. Tanto como la diversidad de intereses y de áreas geográficas del cada vez mayor número de profesionales de la antropología (y no solamente) que se acercan al hecho alimentario en tanto que un eje primordial del funcionamiento social.

Este simposio, como decíamos al inicio de esta introducción, tiene por objetivo la circulación de la información y el debate abierto entre investigadores con intereses relacionados. Esperamos haberlo conseguido y que este primer simposio sobre antropología de la alimentación dentro de un congreso nacional no sea, ni mucho menos, el último.

#### **1. BIBLIOGRAFÍA**

CANTARERO, Luis; MEDINA, F. Xavier i MILLÁN, Amado (*coord.*) (2003) *Tendencias alimentarias en la sociedad actual. Identidades colectivas y procesos globales. Grupo de trabajo 2. Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Barcelona, ICAFAAEE.

DOUGLAS, Mary (1979) «Les structures du culinaire», *Communications*, 31.

# ¿QUÉ COME LA MEDELLÍN DE HOY?<sup>1</sup>

Luz Marina Arboleda Montoya  
Claudia Mónica Zuleta Ruiz  
Universidad de Antioquia/Colegiatura Colombiana

## 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo describe, en términos generales, el consumo de los diferentes tipos de comidas (Tragos, desayuno, mediamañana, almuerzo, algo, comida y merienda) que realizan los habitantes de la ciudad de Medellín diariamente y su composición. Inicia describiendo la prevalencia en el consumo de las comidas principales y las entrecomidas, para la ciudad y por estratos. Continúa con el análisis e interpretación de la composición de los consumos (comidas principales y entrecomidas) por estrato, mostrando las prevalencias y la comprensión de los consumos, lo cual se logra al integrar los resultados cuantitativos y los hallazgos cualitativos y los testimonios más representativos y sentidos del aspecto que se está tratando.

### 1.1. Sobre Medellín

La ciudad de Medellín tiene una población de 2.433.515 habitantes ubicados diferencialmente en los estratos socioeconómicos definidos administrativamente. La mayoría de la población, un 67,8%, vive en barrios de estratos bajo y mediobajo; el 11,7% en estrato bajobajo; en el estrato alto habita el 3,7% solamente, y el porcentaje restante vive en los estratos medio (9,8%) y medioalto (6,9%) Encuesta Calidad de Vida, (2008). Lo anterior evidencia que Medellín es una ciudad jerarquizada y estratificada, lo que lleva a que se presenten situaciones de inequidad y exclusión; y lo que lleva, al realizar análisis de su dinámica alimentaria, a tener presente factores económicos y políticos, y a identificar la comida de pobres y de ricos Jack Goody, (2005). Dicha situación, se refleja en la cantidad, variedad y calidad de los alimentos consumidos y en la composición de las comidas.

287

## 2. METODOLOGÍA

### 2.1. Tipo de estudio

El proyecto fue diseñado con un abordaje metodológico mixto, aunque es un abordaje que en la actualidad suscita controversia, en esta investigación se utilizó con el objetivo de realizar un acercamiento exploratorio y comprensivo a la vez. Inclusive la técnica de corte cuantitativo utilizada, el cuestionario, se utilizó con preguntas abiertas asemejando una entrevista semiestructurada. Posteriormente, las respuestas se categorizaron, para no constreñir las respuestas de los sujetos a unas opciones supuestas por los investigadores. El análisis realizado contempló aspectos provenientes tanto de las técnicas cualitativas como cuantitativas. Este último enfoque se utilizó con fines exploratorios, y aunque la muestra para las encuesta no fue representativa para la ciudad, sí constituye y muestra una tendencia del consumo de los medellinenses, pues por un lado la muestra se hizo por

---

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de una investigación más amplia, titulada: Cultura alimentaria en la zona urbana de la ciudad de Medellín en cuanto a pautas, prácticas y creencias, 2010. Fue realizada entre dos instituciones de educación superior de la ciudad: Universidad de Antioquia y Colegiatura Colombiana.

conglomerados por estrato, y por otro, el consumo de los medellinenses, en términos generales, es muy tradicional.

## 2.2. Población de referencia

La población de referencia la constituyeron los hogares y sujetos que habitan en la zona urbana de la ciudad de Medellín. Se tomó una muestra de 384 hogares. La prevalencia del fenómeno (consumo alimentario usual) se asumió en un 50%, pues no se han encontrado estudios previos similares en esta población. El muestreo fue aleatorio estratificado.

**TABLA 1. Muestra de la población por estrato socioeconómico**

Estrato	N° Hogares	Muestra
1. Bajo-bajo	55.067	37
2. Bajo	199.549	133
3. Medio-bajo	181.723	121
4. Medio	66.698	44
5. Medio-alto	51.771	34
6. Alto	23.069	15
<b>TOTAL</b>	<b>577.877</b>	<b>384</b>

## 2.3 Componente Cualitativo

Para llevar a cabo la recolección de la información de corte cualitativo, se utilizaron herramientas como entrevistas en profundidad, grupos focales y talleres, con el fin de indagar por el consumo alimentario de la población urbana de la ciudad.

### 2.3.1 Perspectiva Metodológica

La perspectiva metodológica que guió la investigación fue la etnográfica, la cual “va unida al carácter descriptivo de las sociedades humanas, que constituyen el fundamento del conocimiento antropológico” Miguel Vallés (1997). En este caso, los grupos de personas del estudio comparten las mismas dinámicas sociales, económicas y culturales.

Específicamente, la investigación se abordó bajo la perspectiva de la etnografía enfocada o focalizada, que se refiere a estudios orientados a un tema particular, en este caso los temas alimentarios. “Tales etnografías han generado teorías descriptivas sobre fenómenos de interés y preocupación para los profesionales de la salud” Janice Morse (1998).

### 2.3.2 Las técnicas

#### Grupo Focal

La técnica de los grupos focales es una reunión con características de entrevista grupal abierta, en donde se busca que un grupo de personas seleccionadas previamente por los investigadores discutan y elaboren, desde la experiencia personal, una temática que es



objeto de la investigación, en este caso, algunos aspectos de la alimentación de los pobladores de la ciudad de Medellín de estratos 1 al 6.

De acuerdo con lo establecido y las necesidades de la investigación en total se realizaron 6 grupos focales, donde participaron mujeres, en su mayoría amas de casa, de diferentes estratos y barrios de la ciudad como San Javier, Laureles, Belén, Castilla, Doce de Octubre y La América.

#### La Entrevista

La entrevista abierta (semidirectiva) en tanto técnica cualitativa, es una técnica de observación directa, entraña pues un contacto vivo, y se precisa una interacción de tipo personal entre el investigador y el sujeto o grupos investigados, siempre en condiciones controladas. En cuanto que es definida como un proceso de producción intercomunicativo, por el cual un entrevistado, interlocutor o informante, produce una información en un contexto social determinado mediante un dispositivo técnico que pone en funcionamiento un investigador social, produce representaciones simbólicas expresivas de aquellas prácticas sociales en que se inserta el comportamiento del entrevistado según el interés y el objetivo que persigue el investigador. Clifford Geertz (2005).

Las normas supuestas para mantener una entrevista no son otras que las normas de la buena comunicación en sociedad. A veces, investigador e informantes utilizan el mismo stock de conocimientos, el mismo tipo de evidencia, las mismas tipificaciones y los mismos recursos para definir la situación. Rosana Guber (2001).

Según los requerimientos de la investigación, en total se realizaron 24 entrevistas, las personas entrevistadas, en su mayoría fueron mujeres, aunque también se entrevistó a varios hombres. Estas personas se seleccionaron básicamente con el criterio de estrato y lugar de residencia, de esta manera participaron mujeres y hombres residentes en las distintas zonas, comunas y barrios de la ciudad de estratos 1 al 6.

Tanto para los grupos focales como para las entrevistas se utilizó una guía o guión (Anexo 1), enfocado en indagar acerca de prácticas, pautas y creencias de la población de Medellín alrededor de la alimentación.

#### Taller Construcción de la Mesa familiar

El taller se concibe como un instrumento transversal en donde se pueden conjugar, las diferentes técnicas planteadas para la obtención de la información de la investigación en curso. El taller hace posible hacer un análisis e interpretación relacional y sistémica a través de la triangulación, de la información obtenida mediante su ejecución. De otra parte, el taller como técnica, es un espacio de aprendizaje en el que todos los participantes discuten acerca de temas específicos o de interés para la realización de un proyecto o estudio.

En este caso, el *Taller Construcción de la Mesa familiar* tuvo como objetivo principal recoger información sobre la cultura alimentaria de los habitantes de los diferentes estratos de la zona urbana de la ciudad de Medellín. Este se trabajó con base en una guía, que facilitó el enfoque y la recopilación de los datos necesarios para el estudio.

En total se realizaron 6 talleres, en diferentes barrios de Medellín, con personas de estrato 1 al 6. Los participantes en su mayoría fueron mujeres, y se contó con la presencia de 3 hombres.

### *2.3.3 Procesamiento de la información*

Para el procesamiento de la información se recurrió al diseño de una matriz en Excel para lo cual se establecieron en el eje de las columnas entradas como Técnica, Lugar, Fecha, Participante (s), Estrato, Temáticas, Información Recopilada (citas textuales o notas resumidas) Observaciones, aproximación o comentarios, referencia a autores, código (Alimentos indispensables, preparaciones preferidas y frecuencia de consumo, bebidas preferidas, alimentos en fin de semana, alimentos en fechas especiales, prácticas que se conservan de padres y abuelos, diferencia entre alimentarse y comer, significado de la carne y los vegetales, entre otros aspectos, que se especifican en el guión de entrevista que se encuentra en los anexos del presente documento).

A partir de los datos obtenidos mediante la aplicación de las entrevistas, la ejecución de los talleres reflexivos y los grupos focales se procedió a la triangulación de los datos mediante la información consignada en las matrices de Excel, lo que permitió evidenciar tendencias generales y por estrato en cuanto a los aspectos preguntados, lo que a su vez posteriormente llevó al análisis e interpretación de los hallazgos que arrojan el texto que se presenta como producto de la presente investigación.

### *2.3.4 Consideraciones éticas*

En el desarrollo del estudio se mantuvieron muy presentes las situaciones de interacción e intersubjetividad dadas entre las personas participantes y los investigadores. Por lo tanto, se invitó a los sujetos a que participaran en la investigación de manera voluntaria y, de esta forma, se establecieron relaciones horizontales.

De igual modo, a estos sujetos se les pidió su consentimiento informado para grabar la información suministrada por cada uno de ellos en la realización de los grupos focales, talleres y en las entrevistas en profundidad, y se les aseguró el anonimato, sustituyendo sus nombres por códigos. Es de aclarar que la información generada sólo se utilizó y utilizará con fines académicos e investigativos, para así evidenciar los principios de anonimato y de confidencialidad. Por último, se garantiza que el proceso metodológico de la presente investigación está guiado por la veracidad en la información. Vallés (1997).

290

## **2.4. Objetivos**

### *2.4.1 Objetivo general*

Describir la cultura alimentaria en la población de la zona urbana de la ciudad de Medellín en cuanto a pautas, prácticas y creencias (2010).

### *2.1.2 Objetivos específicos*

Describir los diferentes tipos de comidas del día, consumidos por la población medellinense por estratos.

Describir la composición de las comidas consumidas usualmente por la población medellinense por estratos.

## **3. CONSUMO ALIMENTARIO USUAL EN HOGARES DE LA CIUDAD DE MEDELLÍN POR ESTRATO SOCIOECONÓMICO**

### **3.1. Consumo de comidas principales y entre comidas en los hogares de Medellín**

El tipo de comida consumida en una sociedad es un aspecto que hace parte de su cultura. En Medellín, la cultura alimentaria tiene establecidas unas pautas de consumo, tres

comidas principales y cuatro entrecomidas, las comidas principales son el desayuno, el almuerzo y la comida<sup>2</sup>, estas comidas principales tienen la característica de ser más voluminosas y complejas, y acompañadas de sobremesa, bebida presente en el consumo de principio a fin.

Las entrecomidas son los tragos, la mediamañana, el algo y la merienda. El consumo de tragos es una tradición muy paisa<sup>3</sup>, que consiste en el consumo de una bebida caliente poco después de levantarse.

Sin embargo y debido a factores económicos, sociales, políticos, estéticos y de salud, no todas las personas pueden ni quieren realizar todas estas comidas al día, inclusive, los que no pueden, con mucha frecuencia no consumen las comidas principales, como es el caso del estrato 1 y estrato 2, que desayuna el 92% y 95% de las personas respectivamente y consumen Comida el 89% y el 87% respectivamente.

El 48,0% de la población encuestada consume tragos, el 94,0% desayuna, el 35,7% consume mediamañana, el 98% almuerza, el 48,2% toma algo, el 92,2% come y el 19% consume merienda. Es de resaltar que la mediamañana y la merienda son poco consumidas, el bajo consumo de esta última comida, en parte, es debido a que las personas están consumiendo menos comida en horas de la noche por factores de salud.

Las comidas principales las consume un porcentaje alto de la población, sobre todo el almuerzo que tiene una prevalencia de 97,9%, seguido del desayuno con una prevalencia del 94% y la comida del 92,2%. Sin embargo dichas prevalencias en el consumo de las principales comidas mirado por estratos, varía, mostrando unas tendencias e inequidades, mostrando casi una comida de pobres y una de ricos. Por ejemplo en los estratos más bajos son quienes más tragos toman, y quienes menos desayunan. El consumo de la mediamañana, el algo y la comida aumenta con el estrato, el consumo del almuerzo es alto y muy similar en los diferentes estratos, lo que varía con los estratos es la cantidad y calidad de las comidas, aspecto que a continuación se analizará.

### **3.2. Composición de los diferentes tipos de comida consumidas diariamente por los medellinenses**

#### *3.2.1 Los tragos*

La bebida preferida para consumir de tragos en los encuestados de la ciudad de Medellín es el tinto<sup>4</sup> con una prevalencia de 26,5%, dicha bebida es preferida como primera opción en los estratos 3 y 4 y como segunda opción en los estratos 1, 2 y 5. Le sigue el café con leche con un predominio del 17,3%, esta bebida es la opción número uno en los estratos 1, 2 y 6, y segunda opción en los estratos 3 y 4. La tercera preferencia de consumo de tragos en Medellín es el agua con un 10,8%, es la prevalencia más alta en los estratos 5 y 6, la tercera en el estrato 4 y la quinta en el estrato 2. En cuarto lugar se ubica el jugo de fruta con un 8,6% de prevalencia, esta bebida es introducida desde el estrato 3 hasta el 6. Y en el quinto lugar de prevalencia se encuentra la aguapanela con un 7,6%, ésta bebida

<sup>2</sup> Estas comidas principales se consumen, el desayuno entre las 7am y 9 pm; el almuerzo se consume usualmente al medio día y la comida entre las 6 y 8 pm.

<sup>3</sup> Lo Paisa corresponde a la cultura alimentaria del departamento de Antioquia y su capital, la ciudad de Medellín.

<sup>4</sup> El tinto es el mismo café negro.

es consumida principalmente en los estratos 1 y 2, como tercera prevalencia en ambos estratos.

Lo anterior deja entrever claramente unas tendencias dadas por estrato socioeconómico, pues mientras en los estratos más bajos prefieren la tradicional aguapanela que se consume desde épocas de la colonia y la conquista, en los estratos más altos optan por otras bebidas más nutritivas y saludables como los jugos de fruta natural.

### 3.2.2 *El desayuno*

En la elección de los alimentos sigue pesando alimentos de vieja data, es decir que vienen desde la época prehispánica como el maíz (arepa) y el cacao (chocolate), son dos preparaciones que no faltan en los desayunos de la ciudad de Medellín, la arepa es consumida en alguna de las comidas ya sea como plato principal o como acompañante, y el chocolate es básico en la canasta familiar. El maíz es tronco común en toda América, teje identidades desde el norte hasta el sur. Según los paisas “la arepa sale con todo”. El maíz es utilizado en varias preparaciones como: tortas de chócolo, mazamorra y tamales.

El 93,8% de las personas encuestadas de la ciudad consumen desayuno. El desayuno más consumido es tradicional, la arepa con queso o quesito o cuajada presente en un 22,3%, ocupando el primer lugar en los estratos del 2 al 6, en el estrato 1 el desayuno más consumido es la arepa con huevo, que ocupa el segundo lugar en el desayuno de los medellinenses y es consumido en un 13,9%; el consumo de sólo arepa o un producto de panadería como pan o galletas, lo consume el 13,9%.

En la investigación se observa, especialmente en estratos 4, 5 y 6, que han introducido otros elementos en el desayuno como fruta –manzana, banano, piña–, queso, miel, té negro con crema sin azúcar; los desayunos son más light como café con leche con tostadas o con quesito. Otra variedad son galletas integrales, cuajada y café con leche deslactosada y descremada; jugo preparado con avena en hojuelas y pan integral o galletas integrales.

El desayuno es galleticas con miel y te, o arepa, o cereal con leche de soya (Entrevista Poblado)<sup>5</sup>.

También se presentan desayunos tradicionales sin importar el estrato socioeconómico en el que habite la persona, como la arepa, las galletas, el quesito o el huevo acompañado con una bebida caliente como el chocolate, o el café con leche.

Por la mañana siempre es chocolate y se hace con agua de panela, nos gusta mucho el quesito y las galletas (GF Laureles)<sup>6</sup>.

Continuando con las prevalencias al desayuno, la cuarta prevalencia en un 11,7%, la constituye un desayuno compuesto por arepa con galletas o pan y huevo, se compone de un cereal más que la composición de la segunda prevalencia; la quinta prevalencia es la arepa con huevo y queso o quesito, en un 9,8%, y la sexta prevalencia en un 8,2%, es un desayuno conformado por galletas o pan con huevo y queso o quesito. Es de resaltar que la arepa está presente en el desayuno del 78,3% de la población.

<sup>5</sup> Entrevista en profundidad realizada a mujer adulta del poblado estrato 6, en septiembre de 2010.

<sup>6</sup> Mujer adulta Participante del grupo focal realizado en Laureles estrato 5, en septiembre de 2010.

En el desayuno, más de la mitad de los medellinenses consumen chocolate, el 53,8%, seguido del 23,4% que consume café con leche, el 6,2% consume aguapanela y el 3,4% toma chocolito. Hasta el estrato 4 la bebida más consumida es chocolate, en el 5 y el 6 la bebida más consumida es café con leche, y en estos últimos estratos se empieza a consumir gaseosa al desayuno, siendo éste mayor en el estrato 6. El consumo de aguapanela en el desayuno es mayor en el estrato 1 y 2.

### 3.2.3 *La Mediamañana*

El 38,3% de las personas consumen mediamañana, los alimentos más consumidos a esta hora son las frutas con un 40,1%, constituyéndose en la mayor prevalencia en todos los estratos; le sigue el tinto con una prevalencia de un 11,6%, el jugo de fruta natural con un 9,5%, el yogurt con un 7,5% y el café con leche con un 5,4%. El segundo alimento más consumido en la mediamañana en los estratos 1, 3 y 6 es el jugo de fruta y en los demás estratos, es el tinto.

### 3.2.4 *El Almuerzo*

La composición de alimentos en el almuerzo, consumidos por el 31,2% de la población medellinense es frijoles o sopa, arroz, tajadas de maduro, carne o pollo y ensalada; el mismo consumo anterior pero sin las tajadas de maduro lo consume el 17,6% de la población, el 10,4% consume una alimentación igual a la de mayor prevalencia pero sin ensalada, o sea frijoles o sopa, arroz, tajadas de maduro y carne o pollo. El 7,2% consume un plato como el anterior, pero en vez de carne, consumen huevo. El 5,6% consume sancocho<sup>7</sup>. El 13% consume sopa con arroz y tajadas o arroz con tajadas y ensalada, un plato sin alimentos proteicos, un plato que podríamos llamar de pobres, pues la carne representa el alimento principal para la mayoría de los paisas.

Los anteriores consumos muestran una base común en el consumo alimentario en el almuerzo de los medellinenses, aunque también se presenta unas diferencias muy marcadas, platos muy completos y balanceados nutricionalmente y otros muy sencillos y bajos en nutrientes.

La sobremesa preferida por los medellinenses de todos los estratos para acompañar el almuerzo es el jugo de fruta, con un 42,8%, seguido de la aguapanela en un 11,0%, el refresco en polvo en un 8,8% y la leche en un 8,3%. El 17,1% no consume sobremesa con el almuerzo.

Tomo con el almuerzo los jugos naturales pero más que todo en leche y uno que otro en agua, pues todos los días porque no me pueden faltar porque es una de mis bebidas preferidas (Entrevista Manrique)<sup>8</sup>.

En el estrato 1 a la hora del almuerzo, el 10,4% consume un solo plato, el arroz sea sólo o acompañado, la mitad del anterior porcentaje consumen el arroz con papa o maduro y huevo; una cuarta parte, el arroz con maduro o carne, y la otra cuarta parte lo consumen con papa. El 7,9% consume sancocho y un gran porcentaje de los encuestados de ese

<sup>7</sup> Plato único cocido, que contiene papa, yuca, plátano verde y carne, sea de res o cerdo o pollo, acompañado de arepa.

<sup>8</sup> Entrevista en profundidad realizada a mujer joven del barrio Manrique estrato 1 en septiembre de 2010.

estrato, el 81,7%, consumen sopa o frijoles, de los anteriores, el 23,6% consumen la sopa o frijoles con arroz o ensalada, otro 23,6% con arroz, tajada de maduro y carne, el 21,0% consume la sopa con arroz, carne y ensalada y el resto con arroz y huevo o carnes frías. En este estrato se puede observar una gran prevalencia de consumos sin carne, a pesar del gran aprecio que le tienen a este producto alimentario los paisas, lo anterior se presenta en su mayoría, por factores económicos.

En el almuerzo, si hay jugo, toman jugo o comen un pan con aguapanela y ya no más (Entrevista Popular)<sup>9</sup>.

En el estrato 1, el 42,1% consumen de sobremesa jugos de fruta natural, el 21,1% no consume sobremesa, el 18,4% toma aguapanela, el 7,9% refresco en polvo y el 5,3% toma leche.

El consumo del almuerzo en el estrato 2 es variado y al igual que en el estrato 1 consumen tanto arroz como sopa. El 12,0% consume arroz como alimento base, del anterior porcentaje el 2,4 lo consume con carne y ensalada, el 4,8% con papa y carne, el 2,4% con papa, maduro, ensalada y carne, el 1,6% lo consume con papa y huevo y el 0,8% lo consume con tajadas de maduro. El 78,4% consume frijoles o sopa; con arroz y papas o con pastas y tajadas y ensalada el 16,8%; el 18,4% consume la sopa o frijoles con arroz y carne, otro 18,4% con arroz, carne y ensalada; con carnes frías y arroz y ensalada lo consume el 9,6%, y el 5,6% con arroz, tajadas y huevo. Y el 7% consume sancocho. El 21,6% de la población del estrato 2 no reportó consumo de sobremesa, el mayor consumo de bebida en la sobremesa lo constituye el jugo de fruta con un 32,8%, seguido del refresco en polvo con un 16,8%, la aguapanela la consume el 14,4% y la leche el 5,6% de la población.

En el estrato 3, al igual que en los anteriores estratos, el consumo a la hora del almuerzo tiene como base el arroz, sopas y sancocho. El 15,1% consume arroz; con arepa y huevo; con carne y ensalada el 3,4%, con tajadas, carne y ensalada 5,8%, y con tajadas y papas el 4,2%. El 8,3% consume sancocho y el 75,8% consume sopa o frijoles; acompañados con arroz y ensalada el 6,6%, con arroz y carne el 6,7%, con arroz, carne y ensalada lo consume la mayoría de población, 40,9%; y con arroz, tajadas, carne y ensalada el 18,3% de la población. El 9,3% de la población encuestada del estrato 3 no consume bebidas con el almuerzo. La mitad acompaña el almuerzo con jugo de fruta, 49,2%. El 10,2% consume leche, el 5,9% gaseosa y el 5,1% toma refresco en polvo.

En el estrato 4, el 15,4% consume arroz; con carne y ensalada el 4,4%; con carne y papa otro 4,4%; con pescado y ensalada el 4,4% y con tajadas de maduro, carne y ensalada el 2,2%. El sancocho lo consume el 2,2%. Los frijoles o sopa con arroz con ensalada lo consume el 4,4%, con frijoles o sopa, arroz, tajadas de maduro o papa, carne o pollo lo consume el 17,7%; frijoles o sopa, arroz, carne o pollo, ensalada lo consume el 51% de la población y el 8,8% consumen los frijoles o sopa y arroz con huevo. La sobremesa que más consumen en el estrato 4 con el almuerzo es el jugo de fruta en un 46,7%, seguida de la leche en un 11,1% y refresco en polvo en un 6,7%. Un 20% no consume sobremesa en el almuerzo.

El 18,2% de los encuestados de estrato 5, consume arroz: el 15,2% con papa, carne o pollo y ensalada y el 3,0% con carne. 63,7% consume sopa, una gran mayoría, el 30,4%

<sup>9</sup> Entrevista realizada a mujer adulta del barrio popular estrato 1, en septiembre de 2010.

la consumen con arroz, carne y ensalada, el 15,2% la consumen con arroz, papa y carne. El 9,1% consume la sopa con arroz, papa o maduro, pollo y ensalada. Es de anotar que solo el 3,0% consume frijoles. El 54,5% de la población de estrato 5 consume jugo de fruta a la sobremesa, el 9,1% consume leche y otro 9,1% consume gaseosa. El 15,2% no consume bebida con el almuerzo. Es de anotar, sobre el consumo en este estrato, que todos consumen carne al almuerzo, sea de res, pollo o cerdo, y que ya se nota el consumo de gaseosa con las comidas.

En el estrato 6, el 33,3% de la población consume arroz, carne o pollo y ensalada, el 20% consume sopa, arroz, carne y ensalada. El 13,3% consume sanduche. Y las siguientes preparaciones, cada una con una prevalencia de 6,7%, también son consumidas en este estrato: Sopa, arroz y carne; Arroz, maduro, papa, pollo y ensalada; Arroz, papa y sopa; Arroz, maduro, papa, pescado y ensalada; Sopa, arroz, papa, carne y ensalada. El consumo de bebida que más prevalece con el almuerzo de los encuestados del estrato 6 es el jugo de fruta en un 40,0%, seguido de la gaseosa en un 20% y la leche en un 13,0%. El 27% no toma sobremesa con el almuerzo. En este estrato se presenta un consumo tradicional pero más variado de alimentos y preparaciones, también presenta la tendencia en el consumo de gaseosas.

### 3.2.5 *El Algo*

El 46,4% de las personas encuestadas consumen algo. El algo más consumido es el café con leche con pan o galletas, en un 11,8% de la población, seguido de las frutas con un 11,2%, el tinto en un 8,4% y el yogurt en un 5,6%. En el estratos 1 el alimento más consumido en el algo es el tinto y en el 2 el mayor predominio de consumo en el algo, es el café con leche con pan o galletas, en los estratos 3 y 4 los alimentos más consumidos son el jugo y el café con leche; en los estratos 5 y 6 la mayor prevalencia son las frutas. Cabe anotar que la gaseosa se consume desde el estrato 3 al 6, con unas figuraciones del 4%, 10%, 5,9% y 9,1% respectivamente.

### 3.2.6 *La comida*

La comida tradicional en Medellín hasta la década del 80 eran fríjoles, arroz, arepa, tajada y carne (res, chicharrón) y acompañado de claro con leche o aguapanela. En tiempos más recientes, la comida pasó a ser una especie de desayuno: arepa con queso y café con leche. En estratos 1, 2 y 3 responden que la comida es lo que sobra del almuerzo, por eso su consumo es más parecido a la tradición de las décadas pasadas.

La sopa o frijoles con arroz y con carne o huevo o pollo, es consumido en un 34,5% de la población; seguido está el consumo de arepa con carne o pollo o huevo o quesito en un 30,0%, el cual se constituye en una tendencia de modernidad alimentaria, y signo que en Medellín coexisten la alimentación tradicional con la modernidad alimentaria. Pero dichas tendencias son diferenciadas de acuerdo al estrato socioeconómico, en los estratos más bajos, sobre todo el 1 y 2 es más prevalente la alimentación tradicional y en los estratos 4 y 5 principalmente, es notorio un consumo más ligero de alimentación como el consumo de arepa o pan con carne o queso, o sanduche.

En el tercer lugar de prevalencia en el consumo de la comida, se encuentra el arroz con carne o pollo o huevo en un 11,5% de la población, luego en un cuarto y quinto dominio están los alimentos que sugieren carencia alimentaria y son: el consumo de sopa o frijoles sin ningún otro alimento acompañante en un 8,2% de la población, y el pan o la arepa

también sin otro acompañante en un 6,8%. La mayor prevalencia de estos dos últimos consumos están ubicados en los estratos 1 y 2 así: el 78% de los que sólo consumen sopa o frijoles están ubicados en dichos estratos, el 48,5% de los que sólo consumen arepa o pan y el 68,7% de las personas que sólo consumen arroz en la comida.

El consumo de alimentos en la comida es diferente en los seis estratos de la ciudad, lo mismo sucede con la proporción de personas que sólo consumen una bebida o un cereal. El estrato 1 el 33,3% de la población consume un solo alimento en la comida, como: arepa, o arroz o sopa. En el estrato 2, sucede lo mismo con el 24,5% de la población. En el estrato 3 la proporción sigue bajando, y se presenta en un 14,3%, en el estrato 4 se presenta en un 7,3%, en el 5 en un 9,1% y en el estrato 6 se presenta en el 6,7% de la población.

### 3.2.7 La Merienda

En varios países se consume merienda pero es el equivalente a lo que aquí en el país se llama *mediamañana*, *onces* o *algo*; en Antioquia se refería a la ingesta de un alimento liviano antes de acostarse, generalmente se componía de una bebida y un cereal, como café con leche y pandequesos, también se acostumbraba comer algo dulce.

En la actualidad, solamente el 19% de los medellinenses consumen merienda. Los alimentos más consumidos en la merienda son el café con leche con pan o galletas en un 12,3%, seguido del tinto en un 6,8% y el café con leche, pan y agua en un 5,5% cada uno de los tres anteriores. En los estratos 1 y 2 la preparación más consumida es el café con leche con pan o galletas, en el estrato 3 consumen con mayor prevalencia una bebida aromática y el café con leche, en el estrato 4 la gaseosa con galletas, en el estrato 5 y 6 entre otros alimentos, consumen con mayor frecuencia, agua y leche.

## 4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CLIFFORD GEERTZ (1973). *Interpretación de las culturas*. México: Gedisa. Departamento administrativo de planeación (2008). Encuesta Calidad de Vida de Medellín 2008. Medellín.

GOODY, Jack (2005). *Cocina, cuisine y clase*. Barcelona: Gedisa.

GUBER, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

MORSE, Janice (1998). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Medellín: Universidad de Antioquia.

VALLÉS, Miguel (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis.

## 5. ANEXOS

### 5.1. Guía de entrevista

Centro de Investigación CICCOC, Facultad de Gastronomía y Cocina Profesional y Dirección Académica Colegiatura Colombiana.

Escuela de Nutrición y Dietética Universidad de Antioquia.

### GUÍA ENTREVISTA INVESTIGACIÓN CULTURA ALIMENTARIA EN LA ZONA URBANA DE LA CIUDAD DE MEDELLÍN

Objetivo: Explorar y provocar la conversación sobre aspectos alimentarios tales como pautas prácticas y creencias.



## TEMAS:

### *PRÁCTICAS ALIMENTARIAS:*

- \* Elementos que consideran fundamentales para que la familia disfrute de las preparaciones.
- \* Alimentos indispensables para el consumo de la familia.
- \* Alimentos más importantes y nutritivos para la familia.
- \* Preparaciones preferidas (Cuales, frecuencia en el consumo, porqué).
- \* Bebidas preferidas.
- \* Describa el consumo de alimentos un fin de semana.
- \* Consumo de alimentos en fechas especiales.
- \* Prácticas que conserva de sus padres y abuelos.
- \* Comidas que más les gusta de otras regiones de Colombia y de otros países.

### *SIGNIFICADOS:*

- \* Significado de alimentarse.
- \* Significado de nutrición.
- \* ¿Qué es para usted una nutrición balanceada o saludable?
- \* Significado de la carne y los vegetales.

### *PAUTAS:*

- \* Horarios de las comidas (Tienen horarios establecidos para comer, cuales).
- \* Lugar de consumo de los alimentos en las viviendas.
- \* Reglas en la mesa (dónde las aprendió).
- \* Normas de higiene al comprar, almacenar, cocinar, consumir.
- \* Inocuidad de alimentos.

### *CREENCIAS:*

- \* Alimentos que considera nutritivos.
- \* Alimentos que considera nocivos.
- \* Alimentos prohibidos.
- \* Alimentos que no estaría dispuesto a consumir.
- \* Comidas que considera dañinas para la salud y la nutrición.
- \* Comidas prohibidas por la religión y por la sexualidad.
- \* Alimentos prohibidos durante la lactancia.
- \* Alimentos que sirven para curar enfermedades.
- \* Qué es para usted la comida paisa y que cambios le haría.



## ESTRATEGIAS DE ACCESO A LOS ALIMENTOS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN<sup>1</sup>

Luz Marina Arboleda Montoya  
Ana María Ochoa Hoyos  
Universidad de Antioquia

### 1. INTRODUCCIÓN

La ciudad de Medellín tiene una población de 2.433.515 habitantes ubicados en los diferentes estratos socioeconómicos definidos administrativamente. La mayoría de la población, un 67,8%, vive en barrios de estratos bajo y medibajo; el 11,7% en estrato bajobajo; en el estrato alto habita solamente el 3,7%, y el porcentaje restante vive en los estratos medio (9,8%) y medioalto (6,9%). Encuesta Calidad de Vida, (2008). Lo anterior evidencia que Medellín es una ciudad jerarquizada y estratificada, lo que lleva a que se presenten situaciones de inequidad y exclusión; y lo que lleva, al realizar análisis de su dinámica alimentaria, a tener presente factores económicos y políticos, tal como lo expresa Goody: “el análisis de la cocina tiene que relacionarse con la distribución de poder y autoridad en la esfera económica, esto es, con el sistema de clase o estratificación y sus ramificaciones políticas” (Goody, 2005: 55).

Lo anterior, hace que se establezca en su dinámica, la comida diferenciada y jerarquizada, la comida de clase; esa diferencia se refleja en la cantidad y en la calidad de los alimentos y en la composición de sus comidas. Dicha situación, de diferenciación y jerarquización, se presenta en la humanidad desde tiempos remotos; el texto citado por Goody (2005) así lo evidencia:

En Egipto, [...] a medida que la cuisine se volvía más elaborada, también se diferenciaba en la línea de la jerarquía social. En Egipto el pescado encurtido y salado parece haber sido el alimento de los pobres en lo que respecta a la proteína animal (Forbes (1954), Citado por: Goody, 2005: 135).

Así mismo, la ciudad de Medellín está dividida en 16 comunas y cinco corregimientos, agrupados en 7 zonas, 6 urbanas y 1 rural, esta última conformada por los corregimientos de San Cristóbal, San Sebastián de Palmitas, Altavista, San Antonio de Prado y Santa Elena. Las seis zonas urbanas están constituidas por dos o tres comunas cada una, por consiguiente cada zona es heterogénea a su interior. Sin embargo, hay zonas muy homogéneas, tal es el caso de la comuna 14 Poblado conformada en gran parte de su territorio por hogares de estrato medioalto y alto; y las zonas 1 nororiental y 7 rural, compuestas, mayoritariamente, por población de estrato bajobajo y bajo. Jaime Ruíz y Beatriz Vélez (2004).

---

<sup>1</sup> Esta investigación hace parte de una más amplia, realizada en 2010 por la Secretaría de Bienestar Social del Municipio de Medellín y la Universidad de Antioquia. ARBOLEDA, Luz Marina (2010) Prácticas, Acceso y Cambios alimentarios en la ciudad de Medellín 2010. Medellín.



Mapa 1 Ciudad de Medellín con sus cinco corregimientos

Fuente: Corregimientos de Medellín. [En línea]. Disponible en: [http://media.photobucket.com/imagen/zona%20rural%20de%20medellin/alejoaooa/20070615004140Corregimientos\\_de\\_Med.png](http://media.photobucket.com/imagen/zona%20rural%20de%20medellin/alejoaooa/20070615004140Corregimientos_de_Med.png). [Fecha de consulta: 29 junio de 2010].



Mapa 2 División de la ciudad de Medellín por comunas y zonas

Fuente: Galería de imágenes. Escuela de Hábitat. Facultad de Arquitectura. Universidad Nacional. [En línea]. Disponible en: <http://agora.unalmed.edu.co/galeria/displayimage.php?album=77&pos=22>. [Fecha de consulta: 29 de junio de 2010].

La zona 1 nororiental está conformada por las comunas 1 (Popular), 2 (Santa Cruz), 3 (Manrique) y 4 (Aranjuez), con características socioeconómicas y culturales muy similares. De las cuatro comunas, la 4 presenta condiciones socioeconómicas un poco más favorables. La zona nororiental es la más vulnerable del área urbana de la ciudad, pues concentra hogares ubicados en estratos socioeconómicos bajo y medibajo, y presenta asentamientos de personas desplazadas. Ruíz y Vélez (2004). Además, según los resultados de las características socioeconómicas de las comunas de Medellín, Perfil Alimentario y Nutricional de Medellín, Álvarez Luz Stella et al, (2010), en promedio, el 50% de los hogares de esta zona viven con menos de un Salario Mínimo Mensual Legal Vigente (SMMLV)<sup>2</sup> y un 45% con menos de dos.

La zona 2 está conformada por las comunas 5 (Castilla), 6 (Doce de Octubre) y 7 (Robledo). Es una zona socioeconómica y culturalmente heterogénea, pues alberga barrios de casi todos los estratos, en especial de estrato medibajo, y bajo. Ruíz y Vélez (2004). La

<sup>2</sup> Un salario mínimo mensual corresponde en promedio a 212 euros.

comuna 7 es la más diversa de las tres, en su área también se albergan barrios de estrato 4 y 5 y, según el ingreso encontrado en el Perfil Alimentario y Nutricional de Medellín, Álvarez (2010), el 4,4% de los hogares de esta comuna devengan más de 4,1 SMMLV.

La zona 3 está conformada por las comunas 8 (Villa Hermosa), 9 (Buenos Aires) y 10 (La Candelaria), es también una zona muy heterogénea socioeconómica y culturalmente. De las tres, la comuna 10 es la que tiene mejores condiciones de vida y la 8, menores. En la zona hay pobladores de estrato socioeconómico bajobajo, bajo y mediobajo. Ruíz y Vélez (2004). Según los datos de ingresos por comuna, Perfil alimentario y nutricional de Medellín, Álvarez et al, (2010), el 30,9% de los hogares tienen ingresos inferiores a 1 SMMLV, cifra menor a las registradas en las anteriores zonas, por lo tanto, se aumenta la población con ingresos entre 1,1 y 4 SMMLV. En la comuna 8 un 52,2% de los hogares tienen ingresos entre 1,1 a 2 SMMLV; en la comuna 10 el 21,0% de los hogares tienen ingresos de 2,1 a 4 SMMLV, y en la comuna 9 el 18,4%.

La zona 4 está conformada por las comunas 11 (LaurelesEstadio), 12 (La América) y 13 (San Javier), y es la zona más heterogénea de la ciudad en aspectos socioeconómicos. En la comuna 11, la mayoría de los hogares están clasificados en el estrato medioalto; en la 12, estrato medio y en la 13 estratos bajobajo, bajo y mediobajo. Ruíz y Vélez (2004). En la comuna 11, la mayoría de los hogares tienen ingresos entre 2,1 y 6 SMMLV, Álvarez et al, (2010). En la comuna 12 La América un alto porcentaje de la población tiene ingresos entre 2,1 a 4 SMMLV y en la comuna 13 San Javier un alto porcentaje de hogares, el 30%, tienen ingresos inferiores a un SMMLV, situación que los hace la población más vulnerable de la zona 4.

La zona 5 está conformada por una sola comuna, la 14 (El Poblado), es la comuna que alberga la mayor parte de los hogares de estrato alto de la ciudad, Ruíz y Vélez (2004) y la que tiene mejores condiciones de vida. Según los datos de ingresos del Perfil Alimentario y Nutricional de Medellín, Álvarez et al, (2010), el 37% de los hogares tienen ingresos superiores a 8,1 SMMLV.

La zona 6 está conformada por las comunas 15 (Guayabal) y 16 (Belén), es una zona, también, muy heterogénea socioeconómicamente. Las comunas tienen diversidad de estratos, aunque predominan los estratos mediobajo y medio, Ruíz y Vélez (2004). Según el Perfil Alimentario y Nutricional de Medellín, Álvarez et al, (2010), los ingresos de los hogares son en su mayoría entre 1,1 y 4 SMMLV, un 72% en promedio.

La zona 7, distrito rural, está conformada por los cinco corregimientos, se comportan de manera semejante a la zona 1. Según el estudio referido del Perfil Alimentario y Nutricional de Medellín, Álvarez et al, (2010), en promedio, la mitad de los hogares rurales tienen ingresos de menos de 1 SMMLV, y la otra mitad, entre 1,1 y 2.

## **2. METODOLOGÍA**

### **2.1. Enfoque**

Esta investigación, contempló una perspectiva epistemológica y metodológica cualitativa, para comprender la realidad subjetiva que experimentan los grupos poblacionales de las diferentes comunas y corregimientos de la ciudad de Medellín. Con esta investigación se pretendió describir, entre otros, las formas de acceso a los alimentos y las estrategias implementadas en los hogares de la ciudad cuando se presenta escasez alimentaria.

La investigación tuvo por finalidad “profundizar en el fenómeno y no necesariamente generalizar” Bonilla y Rodríguez (2005). El enfoque cualitativo permitió describir la

realidad de los sujetos, y el significado de sus experiencias, referentes al acceso a los alimentos.

[...] los estudios de orden cualitativo tienden a comprender la realidad social como fruto de un proceso histórico de construcción visto a partir de las múltiples lógicas presentes en los diversos y heterogéneos actores sociales, y por lo tanto desde sus aspectos particulares y rescatando la interioridad (visiones, percepciones, valores, formas de ser, ideas, sentimientos y motivos internos) (Galeano, 2004: 12).

Las estrategias implementadas en los hogares para acceder a los alimentos se configuran de acuerdo a la dinámica social y a la cotidianidad particular de los grupos poblacionales y de los hogares de la ciudad, por tanto, para comprender dicha situación desde el punto de vista de los actores que la vivencian y significan, el enfoque cualitativo se configuró en el enfoque más pertinente. Vallés (1997); Bonilla y Rodríguez (1997).

## **2.2. Perspectiva Metodológica**

La perspectiva metodológica que guió la investigación fue la etnográfica, la cual “va unida al carácter descriptivo de las sociedades humanas, que constituyen el fundamento del conocimiento antropológico” (Vallés, 1997). En este caso, los grupos de personas del estudio comparten las mismas dinámicas sociales y culturales de una sociedad en cambio: las zonas rural y urbana de la ciudad de Medellín.

Específicamente, la investigación se abordó bajo la perspectiva de la etnografía enfocada o focalizada, que se refiere a estudios orientados a un tema particular, en este caso los temas alimentarios. “Tales etnografías han generado teorías descriptivas sobre fenómenos de interés y preocupación para los profesionales de la salud” Morse (1998).

Debido a que los “estudios cualitativos pretenden la identificación, la descripción y el análisis de fenómenos, el muestreo se realizó con base en los conceptos o categorías que aparecieron durante el análisis” De la Cuesta (1999). A esta estrategia de muestreo se le denomina muestreo teórico, en el cual, el número de casos tiene una importancia relativa, pues lo que importa es “el potencial de cada “caso” para ayudar al investigador en el desarrollo de comprensiones teóricas sobre el área estudiada de la vida social” Taylor y Bogdan (1987).

## **2.3. Técnicas de recolección de la información**

Para comprender la dinámica social alimentaria en la ciudad de Medellín, que explicara las estrategias utilizadas en los hogares medellinenses para acceder a los alimentos, la investigación se realizó en varios espacios y escenarios y con diversos actores, para lo cual, se desarrollaron varias técnicas de generación de información, como el grupo focal, la entrevista grupal y la entrevista en profundidad, en los diferentes estratos socioeconómicos, comunas y corregimientos de la ciudad.

Los grupos focales se realizaron en todas las comunas de la ciudad de Medellín, a excepción de las comunas LaurelesEstadio y El Poblado, lugares donde se ejecutaron entrevistas en profundidad. Dicha técnica es definida como “una reunión de un grupo de individuos seleccionados por los investigadores para discutir y elaborar, desde la experiencia personal, una temática o hecho social que es objeto de investigación” Korman (1986).

Así, se efectuaron un total de 19 grupos focales, 2 entrevistas grupales y 10 entrevistas en profundidad. Las reuniones se llevaron a cabo en instituciones públicas ubicadas en las diferentes comunas, tanto del área rural como urbana de la ciudad, como son los parquesbibliotecas y casas de la cultura. A cada grupo programado asistieron en promedio 14 personas, las cuales respondieron una guía de preguntas abiertas (Anexo A) relacionadas con el acceso a los alimentos, estrategias para acceder a los alimentos, lugares de compra, suficiencia alimentaria, consumo usual de alimentos y cambios en la alimentación.

La entrevista en profundidad es entendida como la interacción del investigador con los sujetos en sus contextos y mundos de vida, y a través de la cual, se interpretó el significado que tienen los sujetos, sobre los fenómenos estudiados. Las entrevistas “siguen el modelo de una conversación, donde no sólo se obtienen respuestas o narraciones sino también se aprende qué preguntas hacer y cómo hacerlas, [...] las entrevistas a fondo se llevan a cabo en los escenarios y situaciones donde tiene lugar la investigación” (Camarena citado por Peláez, 2005).

#### **2.4. Registro, sistematización y análisis de la información**

El registro de la información se obtuvo mediante la grabación de las conversaciones con las personas, luego de firmar el consentimiento informado en el que la autorizaban. Luego, la información generada al utilizar las diferentes técnicas, se transcribió textualmente y, seguidamente, se procedió con el proceso del análisis cualitativo: codificación y categorización, para luego avanzar en el nivel de análisis de los datos por medio de tres pasos, según los sugieren Porta y Silva (2003):

\* La clasificación de las unidades de significado asignado a cada unidad de registro, para establecer una cierta organización de los mensajes. El resultado de esta operación es la elaboración de un sistema de categorías.

\* La codificación como tarea de asignación de códigos a cada categoría del sistema anterior, para poder clasificar las unidades de registro de los documentos a analizar, clasificando, de esta forma, el material escrito para su posterior descripción e interpretación.

\* El inventario en el que se aíslan las unidades de significado, dando contenido empírico a las categorías del sistema.

Para este propósito se utilizó el programa Atlasti, un programa de análisis cualitativo, el cual aporta un conjunto de herramientas informáticas que permiten codificar de una manera específica los datos textuales obtenidos en campo, para así avanzar en el análisis de la información.

#### **2.5. Consideraciones éticas**

En el desarrollo del estudio se mantuvieron muy presentes las situaciones de interacción e intersubjetividad dadas entre las personas participantes y los investigadores. Por lo tanto, se invitó a los sujetos a que participaran en la investigación de manera voluntaria y, de esta forma, se establecieron relaciones horizontales.

De igual modo, a los sujetos se les pidió su consentimiento informado para grabar la información suministrada por cada uno de ellos en la realización de los grupos focales y de las entrevistas en profundidad, y se les aseguró el anonimato, sustituyendo sus nombres por códigos. Es de aclarar que la información generada sólo se utilizó y utilizará

con fines académicos e investigativos, para así evidenciar los principios de anonimato y de confidencialidad. Por último, se garantiza que el proceso metodológico de la presente investigación está guiado por la veracidad en la información. Vallés (1997).

### 3. HALLAZGOS

#### 3.1. ¿Cómo accede a los alimentos la población Medellínense?

En la zona 1 de la ciudad, una de las más vulnerables, el acceso a los alimentos de muchos participantes en los grupos focales y entrevistas en profundidad es incierto e insuficiente, pues sus empleos son informales, con lo cual pueden acceder solamente al diario.

En mi casa el año pasado fue una situación muy dura porque el único que trabajaba en así era el padrastro mío, era pues el que llevaba la comidita, lo que se hiciera al día, porque es palero, lo que se hiciera, porque todo el año desempleadas (Comuna 2 Santa Cruz).

Como se evidencia en los testimonios de las personas de esta zona, sus ingresos bajos e inestables han obligado a algunos a realizar el, cada vez más popular, “recorrido”:

Yo hago recorrido en la Minorista los miércoles, porque realmente con lo que uno trabaja no alcanza para nada [...], sólo ese día es para repartir la papita, el platanito y cositas así y uno hace la fila (Comuna 3 Manrique).

El “recorrido” es definido por Villa y otros así:

El recorrido es un tránsito urbano realizado periódicamente (2 ó 3 veces a la semana) por un grupo de personas que sale del asentamiento y se dirige por lo que podría llamarse una ruta de la solidaridad que incluye graneros, locales comerciales y personas que les ofrecen alimentos o dinero. Concluye con el retorno al asentamiento en las horas de la tarde (Villa et al., 2003: 132).

En la zona 2, los ingresos de los participantes provienen, principalmente, de las pensiones, empleos formales y estables de algunos de los participantes, especialmente en la comuna 7 (Robledo) y algunos de la comuna 5 (Castilla). Sin embargo, hay participantes de los grupos focales que no cuentan con empleos seguros, en especial, los de la comuna 6 (Doce de Octubre), quienes expresan tener insuficiencia de ingresos y, por lo tanto, escasez de alimentos.

Pero, es que eso es el pan de cada día, los ingresos no son suficientes, nunca son suficientes (Grupo Focal comuna 6 Doce Octubre).

Los participantes de la zona 2 aseguran tener ingresos tan bajos que, para poder cubrir todas las demandas del hogar, como el pago de servicios públicos y de arriendo, en ocasiones, les ha tocado aguantar hambre.

Sí, es verdad, el niño dice yo quiero lela [aguapanela] y uno le dice papi no hay aguapanela, y chilla y chilla (Grupo Focal Comuna 5 Castilla).



Si, si, muchas veces si, como le explicara yo, si se desayuna no se almuerza y si se almuerza no se come, esa es la vaina (Grupo Focal Doce de Octubre).

En la Zona 3 aunque mejora la proporción de hogares con mejores ingresos, respecto a las zonas anteriores, por ser una zona tan heterogénea socioeconómicamente, hay personas con trabajos informales, ingresos bajos y escasez alimentaria, lo cual se visibilizó en los grupos focales:

Yo trabajo, yo vendo tinto en la esquina del barrio, y tengo una hija que me ayuda, pero yo soy cabeza de familia (Comuna 8 Villa Hermosa).

En la zona 3, los participantes de la comuna 8 acceden a los alimentos por medio del ingreso insuficiente e inseguro derivado de sus empleos informales y mal remunerados, también acceden por medio de la ayuda estatal del programa Familias en Acción y Restaurantes Escolares. En la comuna 9 y 10 acceden a los alimentos por medio del trabajo, la renta y las pensiones, sin embargo, algunas personas de la comuna 9 expresan no contar con ingresos fijos.

En la Zona 4, la más heterogénea socioeconómicamente hablando, las entrevistas y grupos focales realizados confirman tales diferencias en las condiciones de vida de los asistentes de las tres comunas. Así lo demuestran algunos testimonios:

[...] En la actualidad hay mucha estabilidad laboral y hay unos buenos ingresos que nos permiten acceder a todas las necesidades (Comuna 11 LaurelesEstadio).

Y muchas personas en nuestra comunidad tienen un golpe al día, o a veces no tienen, y si lo tiene ¿en qué calidad? yo con 2.000 pesos no puedo hacerme una ensalada de verduras bien nutritiva, no puede ser eso, tiene que ser las harinas (Comuna 13 San Javier).

Algunas personas de las comunas 12 y 13 expresaron tener empleo, renta o pensión, que le aporta los recursos necesarios para acceder a los alimentos, mientras que otras personas, sobre todo de la comuna 13, dijeron tener ingresos bajos, e inestables, o son víctimas del desplazamiento. También acceden a los alimentos por intermedio de programas de complementación alimentaria como Restaurantes Escolares y Vaso de Leche.

En la Zona 5 las condiciones de vida de los pobladores son buenas, sus empleos son fijos y bien remunerados, por tanto los problemas alimentarios no son por falta de acceso, sino, en ocasiones, por falta de tiempo que lleva a insatisfacción.

[...] Nosotros hacemos compras de 800 a 900 mil pesos, son 1 millón 800 y entre semana 500, sería [...] casi 3 millones o 2 millones 800 [...], mis aportes no son fijos, este mes me puede ingresar 10 y el otro 15 millones (EP2) (Comuna 14 El Poblado).

En la zona 6 hay quienes tienen empleos bien remunerados, y hay a quienes les toca acudir al recorrido para acceder a los alimentos.

Y mi esposo tiene amigos que ven que pasa por ahí y le regalan, y somos dos en la casa pero tenemos que pagar arriendo y servicios y mi esposo tiene un trabajo informal, trabaja en una zapatería, cuando hay trabajito le va bien y cuando no hay, no [...] (Comuna 15 Guayabal, 2010).

Yo me voy por ahí los sábados, a las legumbres, a mí me dan cositas, verduras y tubérculos y con eso paso la semana (Comuna 16 Belén, 2010).

En la Zona 7, distrito rural, Según lo expresado en los grupos focales, los hogares tienen ingresos bajos y empleos informales, por jornales y mal remunerados. Sin embargo, los participantes manifiestan sentirse más seguros que las personas de la zona urbana de estratos bajos, pues la población rural emplea unas estrategias para acceder a los alimentos como el autoconsumo y el trueque, que los sujetos de las zonas urbanas no establecen. De acuerdo con lo descrito hasta el momento, Medellín es una ciudad con población socioeconómicamente heterogénea, expuesta a escasez alimentaria y a situaciones vulnerables, pues no disponen de los medios económicos para enfrentar dichas circunstancias. Las personas acceden a los alimentos por medios diferentes, desde pensiones y empleos fijos y bien remunerados, hasta los empleos informales y mal remunerados, subsidios y, en las situaciones más extremas de escasez, a través del recorrido.

### **3.2. ¿Qué estrategias utilizan los medellinenses de las áreas rural y urbana para acceder a los alimentos en situación de extrema escasez alimentaria?**

Debido a la situación de vulnerabilidad en que se encuentran algunos hogares de la ciudad, las personas se han visto obligadas a establecer estrategias para afrontar y aminorar las consecuencias de las crisis. Dichas estrategias de afrontamiento son definidas como:

Estrategias implementadas por las familias vulnerables para evitar y/o aliviar situaciones de crisis alimentaria, sobre todo las crisis de tipo más agudo y puntual durante desastres (hambrunas), pero también las crisis estacionales (durante los meses previos a la cosecha) o las crónicas, con el doble objetivo de asegurar su subsistencia y de preservar sus sistemas de sustento de cara al futuro (Pérez 2005).

Las principales estrategias utilizadas por la población para acceder a los alimentos son estrategias de respuesta a corto plazo, para mitigar los efectos de la escasez. A continuación, se enuncian las más usadas:

El fiado en las tiendas es una estrategia utilizada por las personas de todas las zonas y la rural, a excepción de las comunas 11 (LaurelesEstadio) y 14 (El Poblado), que tienen características socioeconómicas diferentes a las anteriores. El fiado se constituye en la primera estrategia utilizada por las personas en periodos de escasez de ingresos y alimentos, a través de ésta acceden a los alimentos básicos. Cuando obtienen algo de dinero prefieren pagar para seguir teniendo crédito, lo cual se constituye en una estrategia para garantizar el acceso de los alimentos a futuro, y en un factor protector ante las situaciones de bajos ingresos y de empleos inseguros e inconstantes.

Otra modalidad utilizada en épocas de escasez, es la de pedir préstamo de dinero y alimentos a amigos y vecinos, recurso muy utilizado en la zona rural de la ciudad.

Intercambiar trabajo por alimentos es otra estrategia que utilizan algunas personas de Medellín, sobre todo en las comunas 2 (Santa Cruz), 13 (San Javier) y 15 (Guayabal). Esta es una estrategia de mitigación del hambre ante una crisis que aminora las consecuencias de la escasez y del bajo consumo. Otro grupo de estrategias de mitigación es reciclar alimentos de las canecas de basura y realizar el recorrido por plazas y expendios de alimentos, a ellas recurren algunos hogares de las comunas 3 (Manrique), 6 (Doce de Octubre) y 16 (Belén).

También se evidenció una estrategia para minimizar el riesgo a mediano plazo, que es utilizada por muchos hogares de la ciudad para abastecerse de alimentos básicos y de asegurar la disponibilidad de servicios públicos, dicha estrategia consiste en alternar el pago de servicios públicos, con la compra de alimentos. Otros no alternan sino que priorizan el pago de servicios públicos y compran alimentos con lo que les quede, lo que significa disminuir cantidad y calidad en la compra de alimentos, este recurso es utilizado principalmente en las comunas 6 (Doce de Octubre), 8 (Villa Hermosa), 13 (San Javier), 16 (Belén) y en los corregimientos.

Entre las estrategias implementadas que se encaminan a garantizar el consumo básico de alimentos en el hogar está la de recurrir a comprar estos productos en porciones pequeñas, a ella acuden especialmente en las comunas 1 (Popular), 3 (Manrique) y 8 (Villa Hermosa).

Sustituir la compra de unos alimentos por otros de menor costo, pero que cumplen la misma función nutricional, social y cultural en la alimentación, es otra medida utilizada en los hogares de todas las comunas y corregimientos, a excepción de la comuna 14 El Poblado, un ejemplo es la sustitución de la carne por el huevo o por tortas de lentejas.

También recurren a comprar algunos alimentos con menor frecuencia, limitar su acceso, adquirir sólo alimentos en cosecha y comprar alimentos para el diario, maniobras de mitigación utilizadas en las comunas 5 (Castilla), 6 (Doce de Octubre), 8 (Villa Hermosa), 13 (San Javier), 15 (Guayabal) y 16 (Belén) y en los corregimientos.

La estrategia de mitigación del hambre que se ha utilizado por excelencia en la sociedad es la de dar o recibir ayuda de familiares, amigos o vecinos, en las modalidades de ofrecer tanto alimentos ya preparados como crudos; y la de mandar a los menores a las casas de amigos, vecinos y familiares a la hora de las comidas principales para que por lo menos ellos coman, pues consideran que estos son la población que más necesita de una adecuada y frecuente alimentación porque están en crecimiento. Esta estrategia de ayuda mutua y extensión de las redes sociales de solidaridad es utilizada en todas las comunas y corregimientos de la ciudad, a excepción de las comunas 11 (LaurelesEstadio) y 14 (El Poblado), donde no se hace necesaria, porque la mayoría de las familias tienen cubiertas sus necesidades alimentarias.

Otro grupo de estrategias utilizadas en los hogares de la ciudad se encaminan a equilibrar el consumo de alimentos, tanto en cantidad como en calidad, haciendo uso de mecanismos que mitighen el riesgo, para aminorar la sensación de hambre y proporcionar al organismo la mayor cantidad de calorías y nutrientes, entre estas estrategias se aprecian: la disminución de alimentos en las comidas principales, en cantidad y calidad. También hay quienes aseguran una comida principal en buena cantidad y calidad y un bajo consumo en las otras comidas del día. Hay otros hogares en los que consumen una comida al día constituida por un solo producto alimentario como el arroz. Las medidas anteriores son

utilizadas en todas las comunas, pero, principalmente, en la 1 (Popular), 2 (Santa Cruz), 3 (Manrique), 6 (Doce de octubre), 8 (Villa Hermosa), 13 (San Javier), 16 (Belén) y en los corregimientos, especialmente Altavista y Palmitas.

También hay quienes en ocasiones han agotado todas las estrategias anteriores y ya no disponen de alimento alguno que haga parte de sus comidas principales, ni de las entrecomiditas, por lo tanto, les toca “aguantar hambre”, situación encontrada en las comunas 1 (Popular), 3 (Manrique), 6 (Doce de octubre), 8 (Villa Hermosa), y en el corregimiento de Altavista.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

BONILLA, Elsy; RODRÍGUEZ, Penelope (2005). *Métodos cualitativos y cuantitativos. En: Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales*. Bogotá: Norma, p. 97.

CAMARENA, M.; NECOECHEA, E. (1994). Conversación única e irreplicable: lo singular de la historia oral. En: DE GARAY, G (Coord.). *La historia con micrófono*. México: Instituto Mora, 1, pp. 4761. Citado por: PELÁEZBALLESTAS, I. BURGOSVARGAS, R. (2005). La aproximación cualitativa en salud: una alternativa de investigación clínica de las enfermedades reumáticas. *Reumatol Clin*, 1, pp. 166-174.

Departamento administrativo de planeación (2008). *Encuesta Calidad de Vida de Medellín 2008*. Medellín.

DE LA CUESTA, Carmen (1999). *Las mujeres y el manejo del síntoma: de la valoración a la selección*. *Salud Pública Mex*, 41, 2, pp.124-129.

FORBES, R. (1954). *Chemical, culinary and cosmetics arts*. En: Singer, C. et al. (Comp.). *A history of technology, vol. 1: From early times to fall of ancient empires*. New York: Oxford University Press. Citado por: GOODY, Jack (2005). *Cocina, cuisine y clase*. Barcelona: Gedisa.

GALEANO, María Eumelia (2004). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín: Universidad EAFIT.

GOODY, Jack (2005). *Cocina, cuisine y clase*. Barcelona: Gedisa.

KORMAN, Hyman. (1986). *The Focus Group Sensign*. New York: SUNY at Stony Brook, Dept. Of Sociology.

MORSE, Janice. (1998). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Medellín: Universidad de Antioquia.

PÉREZ, Karlos Estrategias de afrontamiento. [En línea]. Disponible en: <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/90> [Fecha de consulta: junio de 2010].

PORTA, L.; SILVA, M (2003). La investigación cualitativa: el análisis de contenido en la investigación educativa. [En línea] Disponible en: <http://www.uccor.edu.ar/paginas/REDUC/porta.pdf> [Fecha de consulta: abril de 2010].

RUIZ, Jaime y VÉLEZ, Beatriz (2004). *Medellín: Fronteras invisibles de exclusión y violencia*. Medellín: Fondo Editorial Centro de Estudios de Opinión.

Secretaría de Bienestar Social (2010). *Perfil alimentario y nutricional de Medellín 2010*. Medellín.

TAYLOR, S.; BOGDAN, R (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós, pp. 100-132.

TAYLOR, S.; BOGDAN, R (1998). *La observación participante. Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós. Citados por: PELÁEZBA-

LLESTAS, I BURGOSVARGAS, R (2005). La aproximación cualitativa en salud: una alternativa de investigación clínica de las enfermedades reumáticas. *Reumatol Clin.*, 1, pp. 166-74.

VALLÉS, Miguel (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis.

VILLA, Marta; SÁNCHEZ, Luz Amparo; JARAMILLO, Ana María (2003). *Los rostros del miedo. Una investigación sobre los miedos sociales urbanos*. Medellín: Corporación Región.

## 5. PÁGINAS WEB

BARRIOS POR ZONA Y CORREGIMIENTOS DE MEDELLÍN EN EL PLAN ESTRATÉGICO HABITACIONAL Al 2020. [En línea]. Disponible en: [http://www.mede-llin.gov.co/alcaldia/jsp/modulos/P\\_ciudad/obj/pdf/barrios%20por%20zonas.pdf](http://www.mede-llin.gov.co/alcaldia/jsp/modulos/P_ciudad/obj/pdf/barrios%20por%20zonas.pdf) [Fecha de consulta: julio de 2010].

CORREGIMIENTOS DE MEDELLÍN. [En línea]. Disponible en: [http://media.photobucket.com/image/zona%20rural%20de%20medellin/alejoaoa/20070615004140Corregimientos\\_de\\_Med.png](http://media.photobucket.com/image/zona%20rural%20de%20medellin/alejoaoa/20070615004140Corregimientos_de_Med.png) [Fecha de consulta: junio de 2010].

GALERÍA DE IMÁGENES. ESCUELA DE HÁBITAT. FACULTAD DE ARQUITECTURA. UNIVERSIDAD NACIONAL. [En línea]. Disponible en: <http://agora.unal-med.edu.co/galeria/displayimage.php?album=77&pos=22> [Fecha de consulta: junio de 2010].



## EL DESHIELO HUMANO. LOS INUIT: CAZAR PARA COMER O VIVIR PARA CAZAR

Francesc Bailón Trueba  
Profesor de la Fundació Arqueològica Clos  
Museu Egipci de Barcelona

### 1. INTRODUCCIÓN

Hasta no hace mucho, los inuit eran conocidos con el término despectivo de “esquimales”. El origen de esta palabra, todavía sigue siendo motivo de controversia y una de las hipótesis que se barajan, establece su procedencia en el término Ojibwa *e-škipot* que significa los “que comen carne cruda” (Damas, 1985: 6). Pero la cultura alimentaria de este pueblo va más allá de esta acepción nominal poco precisa. Por este motivo, analizaremos aquellos comportamientos socioculturales que definen y estructuran la dieta alimenticia de los inuit y en los que intervienen múltiples factores, cuyo denominador común no es otro que, un estudio pormenorizado del entorno físico para extraer y aprovechar al máximo los recursos que se pueden obtener en él. Por supuesto, dentro de este análisis nos encontraremos ante un amplio abanico de posibilidades, desde las prescripciones tradicionales pasando por la categorización de los diferentes alimentos y sus formas de consumo, hasta toparnos con la máxima de un pueblo, la lucha por su subsistencia, cuya capacidad de adaptación ha definido desde siempre sus pensamientos articulados, acciones y reacciones y que actualmente interactúan ante un nuevo reto: cazar para comer o vivir para cazar.

311

#### 1.1. Paisaje físico. El Ártico y sus recursos alimenticios

El Ártico es una extensa área de 14.056.000 km<sup>2</sup> situada alrededor del Polo Norte Geográfico. Estas tierras polares se caracterizan por tener diferentes paisajes físicos: zonas glaciares, grandes extensiones de tundra y áreas de taiga. Actualmente hay unos 150.000 inuit (según datos de la Inuit Circumpolar Conference) que habitan en un vasto territorio que se extiende a lo largo de casi 6.000 kilómetros de longitud, desde Kalaallit Nunaat (Groenlandia), las regiones árticas de Alaska y Canadá hasta la península de Chukotka (Rusia). En estas áreas podemos encontrar más de 400 especies de plantas en flor, una gran variedad de invertebrados e insectos y abundantes animales marinos y terrestres, muchos de ellos, componentes esenciales de la dieta tradicional inuit como el caribú, el buey almizclero, la morsa, varios tipos de ballenas y focas, el halibut, el bacalao, el salmón, la trucha ártica y algunas aves como el mérgulo marino y la perdiz nival. Se sabe que los inuit en su dieta tradicional utilizan 129 especies de peces y animales y 42 especies de plantas como alimento (Kuhnlein *et al*, 2004).

#### 1.2. Paisaje humano. Variabilidad adaptativa

Tradicionalmente los inuit (término genérico con el que se identifica este pueblo) eran cazadores, pescadores y recolectores, y debido al extenso territorio en el cual se desarrollaron, se crearon distintos grupos humanos diferentes pero con algunos rasgos culturales comunes. En el pasado, existían 21 grupos distintos (actualmente la cifra se ha reducido a 19) y cada uno tenía su propia idiosincrasia condicionada por tres factores básicos: el ámbito geográfico en el cual se desarrollaron, el acceso a los recursos existentes en sus respectivas áreas y las condiciones ambientales a las cuales tuvieron que adaptarse. De-

bido a estos condicionantes, cada grupo mantuvo su especificidad que se ha visto modificada y/o afectada con el paso de los años, según el grado de acción e intervencionismo de los países a los cuáles pertenecen. Es por este motivo que cada grupo tuvo su propia dieta alimenticia<sup>1</sup> y consecuentemente, los comportamientos culturales derivados de una economía de subsistencia tradicional fueron distintos en cada caso y su evolución, ha marcado los diferentes niveles de desarrollo cultural que hoy día encontramos y con grados desiguales de afectación a problemas derivados de factores comunes como son el cambio climático, la contaminación medioambiental y el proceso de globalización.

## **2. ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA TRADICIONAL**

Debido al amplio territorio que ocupan, los distintos grupos inuit desarrollaron estrategias adaptativas diferentes y aunque los ciclos estacionales no son similares en todos los casos, podríamos generalizar sin olvidar las posibles variables y singularidad de este pueblo. Por ejemplo, no todos construyeron iglúes de nieve (*igluvigak*), ni tampoco todos dependían de las ballenas, caribúes o focas para su subsistencia. Es más, esta idea estereotipada y románticamente idealizada de que los inuit llevaban una vida muy dura, que cazaban focas para luego comérselas crudas y que vivían en iglúes de nieve solo representa en realidad el 5% del total de esta población nativa que habitaba en el Ártico en pleno siglo XIX.

### **2.1. Provisión de alimentos: caza, pesca y recolección**

Atendiendo a un modelo generalizado pero no único, en cuanto a los ciclos estacionales de las actividades de subsistencia se refiere, podríamos afirmar que tanto en el pasado y todavía en algunos grupos en el presente, la primavera es la estación más importante del año porque como afirma un proverbio inuit, “si duermes en primavera dormirás también en tu tumba, porque sino pescas en primavera, te morirás de hambre en invierno” (Welzl, 1934: 106). Durante esta época, la actividad se centra sobre todo en la captura de focas, sobre el mar helado o a través de los agujeros de respiración que éstas hacen en la banquisa y en las polynias y alta mar, donde también pueden cazar morsas y en algunas ocasiones diferentes tipos de ballenas. Tanto en primavera como verano suelen pescar salmones, truchas árticas o capelinos, así como cazar algunas aves. Llegados los meses estivales, van a la captura de los mamíferos marinos mientras las mujeres en tierra recogen bayas y otras plantas silvestres, huevos de aves, así como moluscos y algas marinas en la costa. Otoño es la mejor época para cazar los caribúes, aunque a veces suelen hacerlo en primavera y verano, según la escasez de alimentos y el grado de dependencia sobre este animal. Durante gran parte del año, consumen lo que cazan y pescan pero también, acumulan un excedente para cuando llegue el terrible invierno ártico, donde la mayoría de los grupos reducen al mínimo sus actividades, puedan sobrevivir en cierta forma de los alimentos almacenados.

### **2.2. Dieta tradicional inuit: entre “Lo crudo y lo cocido”**

La dieta tradicional de los inuit está compuesta básicamente por carne y pescado y consumen estos alimentos crudos, congelados o poco cocinados<sup>2</sup>. Asimismo, también les gusta

<sup>1</sup> Por ejemplo, los Nunamiut (Alaska) y en mayor medida, los inuit del Caribú (Canadá), dependieron casi exclusivamente de este animal para su subsistencia y solo tuvieron acceso a los recursos marinos mediante el intercambio con otros grupos (N. del A.).

<sup>2</sup> Tanto Jesús Contreras & Mabel Gracia (2005) como H. H. Draper (1983) afirman que esta manera de



la carne pasada y a veces, dejan que se descomponga como sucede en el caso del *kiviaq*, un manjar delicioso para este pueblo, consistente en mérgulos marinos (alcas chicas o *Alle Alle*) envueltos en piel y grasa de foca que se dejan pudrir durante meses. Es sabido que los procesos de putrefacción hacen aumentar el valor nutritivo de algunos alimentos ya que la bacteria que lo provoca, genera vitaminas como la B1 (Contreras & Gracia, 2005). Así pues, los inuit tratan de mantener un nivel óptimo de vitaminas y minerales esenciales para la nutrición humana<sup>3</sup>. Este tipo de cultura alimentaria está adaptada, no solo a las condiciones que impone el entorno y que además representan la precariedad del medio y la menor diversidad del ecosistema ártico sino que también, refleja una alternativa estratégica muy diferente de otras sociedades cazadorasrecolectoras que disfrutaron de los beneficios alimenticios de frutas, semillas, frutos secos y plantas silvestres. En este sentido, los grupos inuit más septentrionales sólo podían consumir alimentos vegetales procedentes del estómago de los caribúes muertos y de algunos tipos de bayas comestibles, mientras los que vivían en latitudes más meridionales, tenían un mayor acceso a los alimentos vegetales y a una importante variedad de bayas silvestres. Además, seleccionaban ciertas sustancias para su consumo mientras que rechazaba otras por considerarlas incomibles o tóxicas, siguiendo un proceso de selección de los alimentos, según la disponibilidad y el aprendizaje individual y colectivo en el que intervenían factores psicológicos, socioeconómicos y ecológicos<sup>4</sup>. Todo ello, permitía mantener una salud alimentaria óptima siempre y cuando se dispusiera de las cantidades necesarias y se prepararan los alimentos siguiendo los métodos tradicionales (Contreras & Gracia, 2005; Draper, 1983).

### 2.3. La carencia alimentaria: infanticidio femenino y suicidio de los ancianos

El peligro del hambre ha sido siempre una constante amenaza para los inuit. “Tememos a la miseria y al hambre en la fría cabaña de invierno... No es la muerte la que nos causa terror, sino el sufrimiento” Aua, *angakoq* (chamán) Iglulik. (Rasmussen, 1930: 253). Más allá de la carencia alimenticia y de esta cultura del hambre, encontramos dos estrategias adaptativas para mitigar este problema y que caracterizaron en el pasado, a algunos grupos inuit sobre todo del Canadá y Kalaallit Nunaat: el infanticidio y el geronticidio, ambos practicados en épocas de hambre y penuria. Lo que primaba era la supervivencia del grupo y por este motivo, las personas que practicaban el infanticidio o que bien abandonaban a los ancianos y enfermos, no eran estigmatizadas ni criticadas, ya que sus actos eran aceptados socialmente.

El infanticidio acostumbra a ser femenino, aunque normalmente también “eliminaban” a los niños huérfanos (cuando no había posibilidad de adopción), enfermos y en los casos de viudedad o muerte de la madre. Estas prácticas podían suponer un mayor control demográfico sobre la población pero también reflejaban una adaptación ecológica. El geronticidio suponía el abandono de los ancianos o bien éstos acababan suicidándose.

---

digerir los alimentos, permite preservar pequeñas cantidades de vitamina C necesarias para prevenir el escorbuto y también prescindir de la fruta fresca y de las verduras.

<sup>3</sup> El *mattak*, *mattaaq* o *muktuk* (piel y grasa adherida de la ballena), es uno de los manjares de la cocina inuit que se come crudo y constituye una fuente rica en retinol, vitamina C, vitamina E y Omega 3 ácidos grasos. El hígado crudo de la foca es rico en vitaminas A y D (N. del A.).

<sup>4</sup> Por ejemplo, los inuit no suelen consumir el hígado de oso polar, rico en vitamina A, por considerarlo tóxico. De hecho, su ingesta en grandes cantidades puede causar la hipervitaminosis A y ser mortal (N. del A.).

Pero a pesar de estas prácticas, no siempre consiguieron evitar el hambre, y sin duda, estuvieron condicionados por las exigencias de un medio, donde tan fácil parece la muerte como difícil la vida.

### **3. CHAMANISMO RELIGIOSO O ALIMENTACIÓN ESPIRITUAL**

Los inuit en el pasado, establecieron una serie de estrategias de supervivencia y normas de convivencia que iban encaminadas, en la mayoría de los casos, a la búsqueda de una armonía entre el mundo natural y el mundo sobrenatural. El respeto por la naturaleza y el mantenimiento del equilibrio ecológico de un medio hostil y sumamente frágil como es el Ártico, fueron recursos esenciales y necesarios para la subsistencia de los inuit, no sólo en el pasado sino también en el presente. Cuando la gente cometía alguna imprudencia que podía ofender o crispar a los espíritus, se rompía esta armonía. El efecto inmediato podía ser la ausencia de caza, la enfermedad o las tormentas. Así pues, era importante respetar la naturaleza y los animales que vivían en ella, además de comportarse correctamente. Dentro de su ciclo vital y en el campo de sus actividades diarias, los inuit usaban también la espiritualidad como una estrategia de supervivencia. Por este motivo, en sus creencias animistas todos los objetos, los fenómenos de la naturaleza, los animales, las personas, y los lugares tenían su *inua* o *anua* (señor, persona, espíritu) que debían respetar y procurar no ofender. Así pues, los inuit estaban plenamente integrados en su medio natural y nunca se consideraron fuera de él.

#### **3.1. Significados culturales de los alimentos**

Debido a que muchos grupos llevaban una vida precaria, fue esencial la implantación de unas normas de comportamiento sociales. Entre los Inughuit del noroeste de Kalaallit Nunaat, se daba una desigualdad de sexos cuando por ejemplo el hombre regresaba tras el aprovisionamiento de alimentos. En estos casos, los primeros en comer eran los perros, seguido de los niños, los cazadores y finalmente las mujeres. Incluso como sucedía entre los inuit del Caribú y los propios Inughuit, debían hacerlo aparte (Gabus, 1944; Malaurie, 1997). Pero la alimentación entre los inuit iba más allá del consumo y de las normas preescritas porque las prácticas alimentarias no sólo deben interpretarse como hábitos naturales sino que también, son consecuencia de una serie valores culturales significativos ya que los alimentos de por sí, además de nutrir, significan y comunican como sostienen Contreras & Gracia (2005). Por ejemplo, durante la caza colectiva, los animales eran descuartizados y distribuidas sus partes según el grado de participación en la cacería, otorgándole al cazador responsable del último aliento de su presa, los órganos más codiciados del animal. La alimentación estaba también muy presente en los mitos y leyendas tradicionales, repletos de historias relacionadas con el hambre y la falta de alimentos y con un contenido epistemológico intrínsecamente relacionado, como el compartir la comida y ayudar a los más necesitados, valores esenciales y primordiales para este pueblo. Asimismo, los alimentos ocupaban un lugar predominante en las ceremonias y ritos de pasaje. Por ejemplo, como explica Edward, S. Curtis (1999), cuando una mujer Cup'ig de la isla Nunivak, realizaba el acto de llevar la comida a un hombre, automáticamente dicha acción se convertía en una ceremonia matrimonial.

#### **3.2. Significados ecológicos**

Más allá de su valor cultural, encontramos un significado ecológico de los alimentos, condicionado por una vida extrema, un medio frágil y la amenaza constante del hambre. No todos los recursos están disponibles a lo largo del año y en cierta forma, la adaptación

de este pueblo a su entorno físico, está condicionada por los procesos migratorios de los animales de los cuales dependen para subsistir. Así pues, el conocimiento detallado que tienen los inuit sobre animales y plantas ha sido desde siempre vital para su salud. Para los Inughuit, su adaptación al medio pasaba por una planificación que regulaba y aseguraba sus vidas. Si había que tomar una decisión, ésta provenía de la observación precisa de la naturaleza y del análisis de las oscilaciones térmicas. Así eran capaces de prever con dos o tres años de antelación, aunque ello no evitara que pudieran pasar hambre.

### **3.3. Tabúes alimenticios y rituales de caza. El control de los recursos alimenticios**

Las creencias y culto propiciatorio de los inuit estaban ligadas a la actividad económica y para ellos se trataba de un asunto de vital importancia. Sometidos a la constante amenaza del hambre, impotentes frente a una naturaleza indomable y hostil, inseguros del mañana y del éxito de la caza, depositaron sus esperanzas de supervivencia en una serie de creencias y ritos. Por este motivo intentaron ejercer, en la medida de lo posible, un control sobre los recursos, mediante la observancia de una serie de tabúes y rituales cuyo denominador común, era el respeto por la naturaleza y el máximo aprovechamiento que pudieran obtener de ella. Uno de los ejemplos más significativos, consistía en considerar tradicionalmente tabú comer conjuntamente animales terrestres y marinos y realizar actividades relacionadas con ambos al mismo tiempo. Sobre todo, estas estrategias de supervivencia se daban en aquellos grupos que debían adaptarse a unas condiciones muy extremas, como observó Vilhjalmur Stefansson (1908-1912) entre los Netsilik.

Por otra parte, los rituales de caza y las festividades relacionadas con la captura de animales, representaban el respeto que los inuit tenían por ellos y esperaban ser correspondidos con su alimento. Por ejemplo, entre los Yupiit de Alaska se realizaba la fiesta de la vejiga, consistente en lanzar las vejigas de focas, morsas y ballenas beluga al mar. Esto lo hacían porque pensaban que las almas de estos animales moraban en ellas hasta que se arrojaban al mar. De esta manera, como constató Curtis (1999) mostraban el respeto por estos animales que esperaban, volvieran a renacer para luego, dejarse capturar por los cazadores.

315

## **4. FACTORES DE INVOLUCIÓN CULTURAL. PROCESO DE ACULTURACIÓN Y GLOBALIZACIÓN ALIMENTARIA**

Aunque los primeros contactos con los europeos se iniciaron durante el siglo XVI, no fue hasta mucho más tarde, que la mayoría de grupos inuit iniciaron un proceso de aculturación que se agudizó y se extendió en líneas generales, durante los años 50, cuando se decidió reagruparlos en ciudades con el objetivo de mejorar la sanidad y la educación de la población nativa. Sin embargo, no tuvieron en cuenta los efectos colaterales derivados de esta política proteccionista y postcolonial que derivó en una grave pérdida de la identidad cultural y que se vio reflejada, en tres de los principales problemas que actualmente padece este pueblo: alcoholismo, asesinato y suicidio. La adopción de algunos elementos externos que provocaron la occidentalización de la población inuit en el Ártico, se produjo en circunstancias, momentos y situaciones diferentes, siempre condicionadas por las políticas llevadas a cabo por los distintos gobiernos. Así pues, en cada caso nos encontramos ante una involución cultural distinta y desarrollos desiguales que denotan, grados de integración y aculturación específicos, siendo la cultura alimentaria un claro exponente de estos procesos.

#### 4.1. Entre las costumbres ancestrales y los avances tecnológicos

En las tres últimas décadas, los inuit han intentado mantener, aunque no siempre con éxito, sus costumbres tradicionales y han optado también por adaptarse aquellos elementos procedentes del mundo occidental que les han permitido mejorar su calidad de vida y su bienestar. Sin embargo, no todos han conseguido estos objetivos y muchos de ellos, todavía siguen naufragando entre ambas realidades, sin sentirse identificados con ninguna de ellas.

##### 4.1.1 *Evolución, cambios, transformaciones y adaptaciones a un nuevo sistema alimentario*

El escritor danés Peter Høeg (1995), relató que en los años 30 Ittussaarsuaq, una anciana Iglulik que había emigrado a Siorapaluk (Kalaallit Nunaat) y que estaba viviendo todo el proceso de colonización moderna, fue preguntada sobre como era la vida ahora en relación a la de antes y ella contestó que sin duda era mejor la actual, puesto que cada vez morían menos inuit de hambre. Ya no se dependía tanto del éxito de la caza para sobrevivir, como del consumo de productos que forman parte de las dietas occidentales. Pero este hecho esconde otra realidad que ha permanecido viva hasta nuestros días y, no sólo hablamos de los problemas psicológicos o culturales derivados del abandono de costumbres ancestrales tan esenciales para los inuit, como son las actividades relacionadas con su economía de subsistencia tradicional sino también, de los graves problemas de salud tanto física como mental, consecuentes de un cambio radical del paso de una vida nómada a una sedentaria. En este sentido, las adaptaciones a nuevos sistemas alimentarios en muchos casos han sido traumáticas. Porque “para la mayoría de las minorías indígenas, la transición a la modernización es sinónimo de empobrecimiento, racismo, violencia, alcoholismo, drogadicción, suicidio y desintegración social” (Froment, 2001: 258).

316

##### 4.1.2 *Factores de riesgo en la salud de los inuit. Dieta occidental y vida sedentaria*

El abandono de una vida tradicional y nómada ha supuesto para este pueblo, en la mayoría de los casos, un aumento considerable de las enfermedades crónicas, incluyendo cánceres y cardiopatías, enfermedades denominadas “de la abundancia” como la obesidad, otitis<sup>5</sup>, diabetes, hipertensión, caries dental, periodontitis, alcoholismo, y problemas sociales como la depresión y la violencia. Asimismo, debemos añadir el contagio de enfermedades infecciosas como la tuberculosis, la viruela o la gripe, fruto del contacto con el hombre blanco y que diezmaron considerablemente la población. Pero además en el proceso de occidentalización, se les han transmitido los impactos más graves de esta forma de vida, y no necesariamente les han aportado prosperidad alguna. Estas enfermedades que podríamos decir no infecciosas, emergen cuando las formas de vida cambian para incluir la ingesta excesiva de alimentos azucarados y grasos, la falta de ejercicio y la exposición al alcohol, el tabaco y el estrés<sup>6</sup>(Kunitz,1994).

##### 4.1.3 *Modificación de los mitos alimentarios: alimentos prestigiados y desprestigiados*

Uno de los ejemplos más significativos, lo encontramos en el *Siqqitiq*, “transformación de la vida de una persona”. Se trata de un ritual que supuso para algunos grupos inuit del

<sup>5</sup> En el Ártico, los altos niveles de otitis media se han asociado a la sustitución de la lactancia materna por la leche de vaca (Shephard & Rode, 1996; So, 1980).

<sup>6</sup> Entre 1950 y 1980, el cáncer de pulmón aumentó un 550% entre los inuit de Alaska (Hildes & Schaefer, 1984). El 30% de las mujeres inuit están clínicamente obesas (N. del A.).

Ártico oriental canadiense, la adopción del cristianismo y el abandono de sus creencias ancestrales. Durante este proceso, los misioneros cristianos hicieron comer a los indígenas, alimentos sagrados y prohibidos por las prácticas chamanísticas para señalarles, que los tabúes alimenticios ya no eran aplicables y para desprestigiar el rol que cumplía el *angakoq* en la sociedad tradicional. Sin duda, como afirma Frédéric Laugrand (2002), la conversión al cristianismo supuso también un cambio en la dieta alimenticia y a partir de ese momento, los mitos alimentarios sufrieron una importante transformación, ya que los alimentos fueron aceptados socialmente, a medida que la religión cristiana los fue integrando en su comida de comunión (*Siqqititut*).

#### **4.2. Investigaciones realizadas sobre la dieta tradicional inuit**

El trabajo llevado a cabo por el Dr. Hugh Sinclair (1944), constituye la base de estudio sobre esta dieta. Sinclair demostró que “No es sólo el infarto lo que los esquimales logran evitar con su dieta tradicional. También son virtualmente inmunes a la psoriasis, a la bronquitis asmática, diabetes e hipertiroidismo, y tienen un riesgo muy reducido de padecer artritis reumática, caries dental, cálculos biliares, apendicitis y trastornos intestinales, como diverticulitis o colitis ulcerosas. Por otra parte, son tan propensos como nosotros a sufrir cáncer, úlcera péptica, epilepsia, hemorragia cerebral y enfermedades mentales” (Saynor & Ryan 1992, p. 37). Sin duda, “Los sistemas alimenticios tradicionales árticos son probablemente, los mejores ejemplos globales de la gran superioridad de la comida de los pueblos indígenas sobre la comida moderna presentada como alternativa” (Kuhnlein *et al.* 2004, p. 1451).

### **5. NUEVA ESTRATEGIA DE SUPERVICENCIA. ¿HACIA UNA NUEVA IDENTIDAD ALIMENTARIA Y PRÁCTICAMENTE DE CONSUMO? EL EJEMPLO DE KALAALLIT NUNATT**

A los problemas ya existentes derivados del proceso de aculturación, debemos añadir, el cambio climático y la contaminación medioambiental<sup>7</sup> que están afectando al pueblo inuit recientemente. Los kalaallit (groenlandeses) a diferencia de otros inuit, han estado buscando nuevas estrategias que permitan el desarrollo sociocultural y económico del país para poder hacer frente a estos problemas. A la pesca industrial y al creciente turismo, se han añadido dos alternativas más en la economía groenlandesa durante el último siglo: la ganadería y la agricultura.

#### **5.1. Modificación de la economía de subsistencia tradicional y cambios en los hábitos alimenticios**

A lo largo de su historia, Kalaallit Nunaat ha sufrido profundos cambios que han afectado al desarrollo económicosocial y cultural de su población. Los cuatro períodos claves que reflejan esta transformación son: colonial (1721-1953)<sup>8</sup>, provincial (1953-1979), autonomía gubernamental (1979-2009) y ampliación del autogobierno (2009). En líneas generales, Kalaallit Nunaat inicia su progreso político y reforma económica a partir de

<sup>7</sup> La contaminación por productos químicos procedentes de fuentes externas de polución ha generado altos niveles de COPs (organismos contaminantes persistentes), entre los que se encuentran los PCB (bifenilos policlorados), en la carne de las especies marinas que sirven de alimento a los inuit (N. del A.).

<sup>8</sup> De 1900 a 1930, la alimentación nativa en el sur del país pasó de un 80%100% a un 20%30% (N. del A.).

1945, momento en que los nativos solicitan la eliminación del sistema colonialista y la modernización del país. Como puede observarse en el gráfico, tanto la población autóctona como las importaciones básicamente europeas, sufren un aumento progresivo, con una mayor dependencia económica con respecto a Dinamarca y un proceso de aculturación importante.

Año	Kalaallit	Importaciones kr.
1805	6.046*	
1901	11.621*	438.263
1960	30.378	107.548.000
1970	38.912	396.299.000
1972	40.089	502.661.000
2001	49.623	2.693.000.000
2007	50.366	3.642.700.000

Evolución de la población nativa y de las importaciones de Kalaallit Nunaat (1805-2007).

\*No incluye el norte del país.  
krCorona danesa.

Datos extraídos de: Grønland 1974 Årsberetning 5. Årgang Ministeriet for Grønland 1975. Beretninger vedrørende Grønlands Styrelse Sammendrag af Statistiske oplysninger om Grønland 1942. Statistics Greenland (20032010). José Damián RuizMartínez (Aasiaat Museum).

### 5.1.1 Desarrollo de la ganadería en el sur

Como consecuencia de un clima anual más benigno y una reducción de la caza de focas en 1906, se introdujo la cría de ovejas en el sur del país. Actualmente hay unas 20.494 ovejas y corderos que producen unos 40.000 Kg de lana y son cuidados por cerca de 80 familias. Los productos procedentes de estos animales se comercializan en su práctica totalidad en la isla. Aunque normalmente estas actividades se complementan con la caza y la pesca, el gobierno groenlandés se ve cada año obligado a cubrir las pérdidas y a realizar un ingreso extra, para inducir a las familias a continuar con la cría de ovejas. Asimismo, en los años 50 se introdujo la cría de renos y actualmente hay unos 2.500 ejemplares.

### 5.1.2 Upernaviarsuk, una granja experimental agrícola

En 1955, fue creada esta granja en el sur del país para la cría de ovejas. Hoy día, esta institución independiente contempla las siguientes actividades:

- \* Investigación en cría de ovejas y cultivo de plantas de forraje para el suministro de invierno. La estación prepara cada 3 o 4 años futuros criadores de ovejas y además, se llevan a cabo experimentos en algunas granjas de la región.
- \* Un vivero hortícola que incluye una sección con 150 parcelas de jardín, en el que se plantan al aire libre nabos, rábanos, patatas, ruibarbos, lechugas, acelgas y repollos, mientras que el tomate y el pepino se cultivan en invernadero. La mayoría de las verduras cultivadas aquí se venden en la ciudad de Qaqortoq.
- \* Experimentos con plantación de árboles (de 2.000 a 3.000 anuales) que desde mediados de los años 50, se han llevado a cabo en lugares seleccionados del suroeste de la isla.

Además, esta granja experimental tiene una producción de carne gracias a unos 260 carneros y posee 10 vacas (un total de 49 en la isla) para la producción láctea. Cada año asisten a esta escuela entre 5 y 10 alumnos nativos que entre otras cosas, aprenden a obtener un mayor aprovechamiento de una tierra más fértil gracias al cambio climático.



Upernaviarsuk. Francesc Bailón (2010)



Granja Igaliku. Francesc Bailón (2008)

## 5.2. Perspectivas de futuro y la independencia groenlandesa

El 21 de junio del 2009 entró en vigor la ampliación del autogobierno groenlandés que supone el último paso para conseguir su independencia. Nuevos vientos de cambio se avecinan sobre Kalaallit Nunaat y la explotación de sus recursos como el petróleo, gas, oro, diamantes y uranio abren una nueva esperanza para el futuro de este país. Habrá que estar muy atentos a las nuevas economías emergentes que pueden determinar, en cierto modo, la desaparición de la cultura tradicional groenlandesa.

## 6. CONCLUSIÓN

Para los inuit, no ha sido solo importante el consumo de alimentos locales para mantener su dieta tradicional sino que además el acto de cazar, la preparación y la repartición de la comida, han satisfecho muchas necesidades psicológicas y espirituales. Por este motivo, el cambio a una dieta occidental ha supuesto el no tener necesariamente que cazar para alimentarse pero si, continuar cazando para vivir y sentirse así ser humano, es decir inuit.

## 7. AGRADECIMIENTOS

Al pueblo inuit “*qujanaq*” por su amistad, hospitalidad y ayuda. A José Damián RuizMartínez y Victoria Medina por su inestimable colaboración en este trabajo.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- BAILÓN, Francesc (en prensa) *Los poetas del Ártico. Historias de Groenlandia*. Sevilla, Guadalturia ediciones.
- CONTRERAS, Jesús y GRACIA, Mabel (2005) *Alimentación y Cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona, Editorial Ariel.
- CURTIS, Edward S. (1999) *En kayak entre los hielos. El indio norteamericano. Esquimales*. Vol. XX. Barcelona, La Pipa Sagrada. José J. De Olañeta, editor.
- DAMAS, David (Ed.) (1984) *Handbook of North American Indians. Arctic*. Vol. 5. Washington D.C., Smithsonian Institution.
- DRAPER, H. H. (1983) “La dieta de los aborígenes esquimales bajo una perspectiva moderna”. En M<sup>a</sup> J. BUXO REY (Ed.) *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*. Barcelona, Editorial Mitre, pp. 111124.
- FROMENT, A. (2001) “Evolutionary Biology and the Health of HunterGatherer Populations”. En C. PANTERBRICK, R. LAYTON and P. ROWLEYCONWAY (Eds.) *Hunter-*

- Gatherers: An Interdisciplinary Perspective. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 239-261.
- GABUS, Jean (1944) *Vie et coutumes des esquimaux caribous*. Lausanne, Librairie Payot.
- HILDES, J. A. & SCHAEFER, O. (1984) "The Changing Picture of Neoplastic Disease in the Western and Central Canadian Arctic (1950-1980)", *Canadian Medical Association Journal*, 130, pp. 25-30.
- HØEG, Peter (1995) *La señorita Smila y su especial percepción de la nieve*. Barcelona, Círculo de Lectores S. A.
- KUHNLEIN, H. V., RECEVEUR, O., SOUEIDA, R., EGELAND, G. M. (2004) "Arctic Indigenous Peoples Experience the Nutrition Transition with Changing Dietary Patterns and Obesity", *Journal of Nutrition*, 134, pp. 1447-1453.
- KUNITZ, S.J. (1994) *Disease and Social Diversity: the European impact on the health of nonEuropeans*. Oxford, Oxford University Press.
- MALAURIE, Jean (1997) *Les Derniers Rois de Thulé. Avec les Esquimaux Polaires face à leur destin*. Paris, Terre Humaine Plon /Poche, Pocket.
- LAUGRAND, Frédéric (2002) *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Collection Religions, cultures et sociétés.
- RASMUSSEN, Knud (1930) *De la Groenlandia al Pacífico: a través del Paso del Noroeste*. Barcelona, Ediciones y Publicaciones Iberia.
- SAYNOR, Reg & RYAN, Frank (1992) *La dieta del esquimal: cómo prevenir los ataques cardíacos*. Barcelona, Ediciones B.
- SHEPHARD, R. J. & RODE, A. (1996) *The Health Consequences of 'Modernization': Evidence from Circumpolar Peoples*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SO, J. K. (1980) "Human Biological Adaptation to Arctic and Subarctic zones", *Annual Review of Anthropology*, 9, pp. 63-82.
- STEFANSSON, Vilhjalmur (1908/1912) *Stefansson's expeditionary diaries*  
<http://www.svs.is/Vefsetur%20Vilhjalms%20Stefanssonar/ehome/index.htm>
- WELZL, Jan (1934) *La vie des esquimaux*. Géographie Humaine. Paris, Librairie Gallimard.



# ANÁLISIS DE LOS FACTORES SOCIALES DE ACEPTACIÓN Y RECHAZO DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS APLICADAS A LA ALIMENTACIÓN

Juanjo Cáceres Nevot

Sociedad para el Estudio Interdisciplinario de la Alimentación y los Hábitos Sociales<sup>1</sup>

Elena Espeitx Bernat

Universidad de Zaragoza<sup>2</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

En esta comunicación se aborda el estudio de los diferentes factores que sustentan las conductas de aceptación y rechazo de las nuevas tecnologías aplicadas a la alimentación. Esta temática corresponde a una línea de investigación seguida desde el año 2009, que se inició mediante una investigación realizada en Cataluña denominada *Las nuevas tecnologías aplicadas a la alimentación: factores de aceptación y rechazo*, financiado por la Agencia Catalana de la Seguridad Alimentaria. Dicha investigación tendrá su continuidad en el proyecto *Actitudes sociales hacia la utilización de nuevas tecnologías en los alimentos: análisis del riesgo de rechazo por parte de los consumidores españoles*, que ha recibido financiación en el marco de la convocatoria de proyectos de I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación y cuyo periodo de desarrollo serán los años 2011-2013.

El interés por el objeto de estudio procede de la constatación, por un lado, de que un gran conjunto de técnicas fuertemente innovadoras vienen aplicándose sobre la producción alimentaria desde hace algunos años. En efecto, esas nuevas tecnologías abarcan un número muy amplio de innovaciones, como los alimentos modificados genéticamente, los alimentos funcionales, las nuevas tecnologías de conservación (por irradiación, por altas presiones, por campo eléctrico pulsado) o incluso las aplicaciones tecnológicas de la nanotecnología y la clonación. Y por el otro, de que su utilización influye o puede influir sobre la percepción de los alimentos que se asocian a las mismas. En otras palabras, la aplicación de nuevas tecnologías sobre los alimentos estaría modificando la valoración de los atributos de los mismos y tendría el potencial de propiciar un conjunto de reacciones adversas. El ejemplo más elocuente de esto último lo proporcionan los alimentos genéticamente modificados, que a lo largo de más de una década han sido objeto de controversia y generan rechazo entre una parte de la población europea. Tales rechazos se enmarcan además en las consecuencias de los episodios de crisis alimentarias vividas en ese mismo periodo, como por ejemplo la encefalopatía espongiforme bovina o la gripe aviar, entre otras. Por todo ello, se ha señalado acertadamente que las actitudes de los consumidores y las actitudes que se tenga sobre esas nuevas tecnologías pueden llegar a influir ostensiblemente sobre su éxito en el mercado, mientras que los riesgos que los consumidores asocian a ellas pueden convertirse en el principal condicionante de su uso por parte de los consumidores (Cardello, 2007).

## 2. UNA CONTROVERSIA CONOCIDA: LA BIOTECNOLOGÍA APLICADA A LA PRODUCCIÓN ALIMENTARIA

El caso de las biotecnologías es especialmente esclarecedor de los rechazos que pueden llegar a suscitar: desde el inicio de la publicación de las series de Eurobarómetros relativas a la biotecnología en 1991 han existido diferentes grados de reticencias hacia su

<sup>1</sup> [caceres@seiahs.info](mailto:caceres@seiahs.info)

<sup>2</sup> [eespeitx@unizar.es](mailto:eespeitx@unizar.es)

introducción en la cadena alimentaria (Gaskell et al., 2005), que han menoscabado y siguen menoscabando las oportunidades para el desarrollo de nuevos productos. El rechazo social de los llamados “alimentos transgénicos” ha sido contrastado por otros estudios y ha dado lugar a numerosas indagaciones, con el objetivo de encontrar sus causas y intentar reducir las actitudes negativas. Actualmente existe una ingente bibliografía de ámbito internacional sobre la materia, por lo que ya se han realizado algunas revisiones y un metaanálisis sobre los conocimientos y datos disponibles (Bredahl, 1998; Lusk et al., 2005<sup>a</sup>; Costa Font, 2008), a través de las cuáles pueden identificarse varios factores claves en la generación de aceptación o rechazo.

La investigación en el ámbito de las biotecnologías, centrado mayoritariamente en el constructo “confianza en las instituciones” y en la percepción de riesgos y beneficios, ha evidenciado que los ciudadanos que confían en las instituciones relacionadas con el desarrollo de estas tecnologías les atribuyen mayores beneficios y menores riesgos (Tanaka, 2004). Es decir, la confianza tiene un impacto indirecto en la aceptación de los alimentos modificados genéticamente (en adelante, AGM) (Siegrist et al. 2007). Asimismo, la aceptación y la disposición a adquirir alimentos genéticamente modificados estarían directamente relacionadas con la percepción de riesgos y beneficios. Los beneficios tangibles, para la salud o para el medio ambiente, por ejemplo, incrementan la disposición de los consumidores a adquirir estos productos. Un estudio experimental mostró que los participantes que habían sido informados sobre una aplicación biotecnológica que presentaba un beneficio para el consumidor era percibido con un menor riesgo personal que los participantes que habían sido informados sobre una aplicación sin beneficio para el consumidor (Brown y Ping, 2003). Esto permite suponer, según algunos autores, que los alimentos que resulten de otras nuevas tecnologías puede ser mejor aceptados por los consumidores que perciban beneficios tangibles.

Por otro lado, numerosos autores han señalado estos últimos años que el componente afectivo de las actitudes puede jugar un papel destacado en la percepción del riesgo. También combinando las emociones con la percepción del riesgo, Slovic y otros autores proponen el efecto heurístico (Slovic, Finucane, Peters y MacGregor, 2002, 2004). Desde este punto de vista, los beneficios y los riesgos percibidos dependen de las emociones asociadas con la tecnología. Otros autores destacan los aspectos técnicos, políticos y culturales de la aceptabilidad del riesgo y el concepto de incertidumbre, relacionado con el conocimiento científico y el desarrollo tecnológico (López Cerezo y Luján, 2000).

Además, y esto es especialmente relevante, diferentes estudios han apuntado que cuando un producto es percibido natural, menos aceptable resulta la versión genéticamente modificada del mismo producto. (Tenbült, de Vries, Dreezens y Martin, 2005). Los resultados de otros trabajos sugieren que cuando los beneficios para la salud de un producto natural o artificial se presenta como equivalente, los consumidores que prefieren el producto natural siguen prefiriéndolo (Rozin et al. 2004). Ahora bien, y sin subestimar la relevancia de los beneficios percibidos o de la percepción de naturalidad, estudios realizados en España (Espeitx y Cáceres, 2005) indican que no deben desdeñarse otros factores sociales de gran centralidad, como la generación o no de debate público sobre la innovación tecnológica, en la construcción de las actitudes y las percepciones sociales. Ello, a su vez, incide con fuerza en la formación de comportamientos de adquisición –es decir–, de compra alimentaria (Cáceres y Cantarero, 2008), interfiriendo en la disposición positiva generada por los beneficios individuales percibidos.

En este sentido, algunos autores llegan a sostener que la forma como la ciudadanía reacciona ante la tecnología en el corto o medio plazo depende, sobre todo, de cómo la industria, el gobierno y las ONG aborden el tema (Siegrist et al. 2007). Esto hace que uno de los factores clave de las repercusiones de los debates públicos en las percepciones sociales lo constituya la comunicación sobre la cuestión. Estudios recientes han evidenciado la relevancia y la dificultad de la comunicación sobre temas complejos, y han puesto de manifiesto la necesidad de considerar este factor en todas sus dimensiones, que incluye la comunicación a través de los medios de comunicación y la comunicación personal (Espeitx y Cáceres, 2008a; Espeitx y Cáceres, 2008b). En cuestiones complejas, de las que se tienen escasos conocimientos previos sobre los que asentar sólidamente la nueva información, los mensajes de los diferentes agentes, vehiculados y reconstruidos por los medios de comunicación, adquieren particular relevancia, así como los mecanismos utilizados para interpretarlos, entre ellos la propensión a su simplificación y la asimilación a ideas previas sobre contextos percibidos afines.

### **3. LA NANOTECNOLOGÍA: ¿HACIA UNA NUEVA CONTROVERSIA?**

La nanotecnología es una nueva tecnología basada en una nueva ciencia, la nanociencia, que investiga las propiedades y estructuras de los materiales en una escala extremadamente pequeña: se trabaja con estructuras menores de 100 nanómetros, siendo un nanómetro la milmillonésima parte de un metro. Las posibles aplicaciones incluyen materiales nanocompuestos más ligeros y resistentes, con incidencia en el ahorro energético; materiales con nuevas propiedades ópticas o magnéticas de utilidad en dispositivos electrónicos y telecomunicaciones, nuevos materiales textiles, y nanosensores y nanodispositivos para monitorizar sustancias en el medio ambiente, en alimentación o de aplicación en diagnóstico médico. Debe subrayarse el hecho de que la nanotecnología está siendo utilizada, de manera creciente, en la producción alimentaria y en el empaquetado (Saguansri y Augustin, 2006). Actualmente ya se están comercializando productos alimentarios que contienen aditivos resultantes de la nanotecnología y se espera que la nanotecnología aplicada a la alimentación siga creciendo de manera notable en el futuro inmediato. Por todo esto y por su enorme potencial para generar nuevos productos y de aportar numerosos beneficios, la nanotecnología es considerada una de las claves tecnológicas del siglo XXI.

En este contexto de desarrollo tecnológico, las percepciones públicas respecto a la nanotecnología son un factor clave que no debe dejarse de lado. Muy al contrario, son muy relevantes en el temprano estadio de desarrollo tecnológico en que se encuentra (Maccoubrie, 2006; Royal Society and Royal Academy of Engineering, 2004, Ren y Roco, 2006; Roco, 2003). Es preciso, pues, en el momento en que nos encontramos, analizar cómo el concepto de nanotecnología es socialmente interpretado y de qué forma y en qué medida diverge del concepto que de ésta tienen los científicos e ingenieros. Debemos partir de la base que los estudios efectuados hasta ahora revelan que los conocimientos al respecto suelen ser escasos (Gaskell et al. 2005) y sin estos conocimientos, los ciudadanos van a tener dificultades para introducirse, con recursos suficientes, en el debate social que está empezando a generar. En efecto, una de las claves de la forma que adopte el debate social sobre la nanotecnología es el conocimiento que sobre ésta tenga la ciudadanía: conocimientos erróneos, y también un conocimiento insuficiente y superficial, pueden contribuir a que los ciudadanos reaccionen negativamente ante la nanotecnología (Knight y Pierce, 2003; Friedman y Egold, 2005; Mills y Fledderman, 2005). Y dicho debate, no es algo que vaya a suceder en el futuro, sino que ya está en marcha. Tuvo su

origen en 2003 y fue iniciado en particular por la entidad ecologista Greenpeace, el grupo británico Demos y el grupo ETC, una ONG que previamente había participado activamente en el debate sobre la ingeniería genética, posicionándose en contra. El debate sobre los beneficios y los riesgos, al que se han ido incorporando científicos y agentes que dan apoyo a estas tecnologías, se ido intensificando progresivamente, incluyendo argumentos relativos a los efectos medioambientales, consideraciones éticas, políticas y económicas de manera análoga a lo que había sucedido anteriormente con las biotecnologías. Así, los impactos de las nanotecnologías en los mercados del sur, la cuestión de las patentes y el control de las multinacionales vuelven a situarse como argumentos clave por parte de sus oponentes. Dicho debate se desarrolla en diferentes foros, académicos, asociativos, etc., pero es interpretado y difundido sobre todo por los medios de comunicación. Se evidencia, así, la necesidad de abordar, no sólo percepciones generales, sino la comprensión y la interpretación, por parte del público, de los mensajes emitidos por los medios de comunicación sobre ésta.

Asimismo es preciso, a la hora de analizar las percepciones públicas, distinguir claramente entre las diferentes aplicaciones de la nanotecnología. Los estudios realizados hasta el momento revelan una situación parecida a la que se producía en relación con las biotecnologías: el rechazo de determinadas aplicaciones, mientras que otras resultan aceptadas con mayor facilidad. En este sentido debe tenerse muy en cuenta la especificidad de la alimentación, al tratarse de un área altamente sensible, lo que hace mucho más probable que la nanotecnología resulte aceptable en determinados productos, pero no en otros. Un buen ejemplo lo proporciona la aplicación de la nanotecnología a la producción alimentaria es la creación de alimentos funcionales (Sanguansri y Augustin, 2006). Estos productos se presentan como capaces de mejorar las funciones fisiológicas de los consumidores y sus creadores deben explicitar muy claramente cuáles son estos beneficios: esto hace que la confianza se convierta en la clave de su aceptación (Siegrist y Cvetkovich, 2000), puesto que los consumidores deben creer en los reclamos salud que se les presentan. Los productos que resultan de las nanotecnologías con beneficios tangibles para los consumidores deberían ser más fáciles de aceptar que aquellos que no suponen un claro beneficio para los consumidores, y para la industria agroalimentaria puede ser tentador pensar que las actitudes de los consumidores respecto a las nanotecnologías serán más positivas si se encuentran en el mercado productos con este tipo de beneficios. Sin embargo, los nuevos productos, aunque tengan claros beneficios para la salud, pueden resultar rechazados por los consumidores. No está claro que introducir nuevos productos genere de manera automática actitudes más favorables hacia las nanotecnologías aplicadas a la alimentación (Frewer et al., 2004).

Hay que señalar también que buena parte de los estudios realizados sobre la percepción pública de las nanotecnologías se han examinado las actitudes en términos abstractos. Menos numerosos son los estudios focalizados en las percepciones y actitudes respecto a las nanotecnologías aplicadas a la producción alimentaria, cuestión de gran interés al ser las aplicaciones alimentarias las que, en general, despiertan mayores reservas entre la población. En efecto, en un estudio reciente, (Siegrist et al., 2007), realizado en Suiza, se observa que las actitudes de los consumidores ante las nanotecnologías aplicadas al embalaje y empaquetado de los alimentos son más favorables que las aplicadas a la producción alimentaria. Los resultados sugieren, también, que los beneficios asociados con algunas aplicaciones de las nanotecnologías a la producción alimentaria no proporcionan suficiente valor adicional como para inducir a adquirir esos productos.

#### 4. ¿OTRAS TECNOLOGÍAS A TENER EN CUENTA?

Como señalábamos al principio, las nuevas tecnologías aplicadas a la alimentación son muy diversas. ¿Existen, pues, riesgo de rechazo sobre algunas otras? Es interesante tener en cuenta en este sentido los estudios realizados sobre las tecnologías de inactivación. Las tecnologías de conservación por inactivación abarcan un conjunto de técnicas que tienen como objetivo la destrucción bacteriana mediante procedimientos diversos que a la vez permitan salvaguardar las cualidades organolépticas de los productos y presentarlos en formatos que posibilitan una fácil manipulación. Algunas de éstas son radiación ionizante, la alta presión hidrostática, el campo eléctrico pulsado, la descontaminación por radiación ultravioleta, el láser de alta intensidad, los ultrasonidos o los campos magnéticos. ¿Pueden algunas de éstas presentar connotaciones que propicien el rechazo de los consumidores?

Los procesos que a priori sugieren que podrían dar pie a una mayor suspicacia por parte de los consumidores son los basados en la irradiación. Ello es así en la medida que la literatura existente sobre alimentos irradiada muestra que las actitudes resultan mayoritariamente negativas (Gunes y Tekin, 2006; He et al., 2005; Ronteltap et al., 2007). Dichos trabajos se han desarrollado sobre todo en Estados Unidos, donde esta tecnología resulta más extendida y donde existe un mayor conocimiento sobre la misma entre los consumidores, respecto al resto del mundo. Frenzen (2000) sugería que sólo el 50% de los estadounidenses se sentían dispuestos a comprar alimentos irradiados, si bien el porcentaje tendía a ser más altos entre aquellos que previamente habían recibido una explicación sobre lo que son los alimentos irradiados. Se han detectado, además, distinciones según el tipo de producto: la irradiación de vegetales se percibiría más aceptable que la irradiación de la carne (Johnson et al., 2004). En cuanto a las razones aducidas para manifestarse contra la irradiación, hacen referencia básicamente al desconocimiento de los beneficios y los riesgos que ésta puede suponer, así como a la desconfianza hacia la seguridad de dichos alimentos (Frenzen, 2000; He et al., 2005). También se ha señalado la creencia de que la irradiación pueda volver los alimentos radioactivos (Frenzen et al., 2000), mientras que un cambio léxico puede propiciar mayor receptividad: el público sentiría menos preocupaciones ante el concepto “energía ionizante” que el concepto de “irradiación” (Cardello et al., 2007). En lo que a los grupos sociales más reacios se refiere, las investigaciones realizadas han permitido detectar las principales resistencias entre la gente mayor (He et al., 2005; Rimal et al., 2004) y las mujeres (Frenzen et al., 2001), aunque en otros casos no se han detectado diferencias significativas entre grupos. También se subraya una mejor aceptación entre personas con altos niveles de formación e ingresos (Frenzen et al., 2001; Rimal et al., 2004). Una revisión reciente ha señalado, sin embargo, que aunque éstas dimensiones han sido analizadas, existe un déficit de conocimiento respecto a las actitudes que movilizan la disposición del consumidor a adquirir alimentos irradiados (Lyndhurst, 2009).

En el caso de nuevos procesos como la alta presión hidrostática o el campo eléctrico pulsado, se ha detectado la misma situación de ausencia de estudios específicamente orientados a determinar cuáles son las actitudes hacia esos procesos alimentarios (Lyndhurst, 2009), si bien disponemos de algunos estudios focalizados en algunos productos específicos obtenidos mediante su utilización, realizados en Estados Unidos y Australia en su mayoría. Algunas conclusiones apuntan que los individuos son reacios hacia dichos procesos, si bien cuando las personas reciben una explicación de la tecnología y sus propósitos los puntos de vista tienden a ser más positivos (Deliza et al., 2005). Asimismo, tenderían a

tener una actitud más positiva hacia las tecnologías que les resultan familiares y menos positiva hacia las menos familiares. En el caso concreto de las tecnologías basadas en altas presiones, una encuesta realizada en Gran Bretaña revelaba que el 55% de los encuestados adquirirían alimentos obtenidos mediante la misma, pero señalaban que la condición para seguir adquiriendo esos productos era que existiera un valor añadido en los mismos o que no presentase desventajas respecto a las versiones convencionales. Un 30% además rechazaban adquirir esos productos en cualquier circunstancia (Butz et al., 2003). También en esta ocasión se ha detectado que a mayores ingresos o mayor nivel formativo, la disposición de compra es superior (Butz et al., 2003). La importancia de apreciar esos valores añadidos también se ha revelado importante en el caso del campo eléctrico pulsado. En un estudio (que medía la voluntad de pagar alimentos en esta técnica de conservación Chern et al., 2003), se evaluó el caso de un zumo de naranja, hacia el cual existía una disposición alta a adquirirlo, pero una vez degustado, la disposición decayó al no resultar del agrado de los participantes. Otro estudio realizado en Gran Bretaña sobre un zumo de naranja conservado mediante altas presiones (Butz et al., 2003) evidenció la existencia de actitudes mayoritariamente negativas. Cardello (2003) apunta en este sentido que las actitudes hacia este tipo de tecnología se encontrarían fuertemente influenciadas por las expectativas existentes sobre si el producto será del agrado de los consumidores que los prueben. La confianza en las instituciones públicas y la industria alimentaria también juega un papel importante en la confianza del público (Rotentalp, 2007) y un estudio ha apuntado que la confianza en la propia fuente de información resulta más relevante que la calidad de la propia información (Bruhn et al., 2008).

## **5. PERCEPCIÓN DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS EN CATALUÑA**

Por nuestra parte, a lo largo del año 2009 hemos podido explorar las percepciones asociadas a las nuevas tecnologías alimentarias en Cataluña, mediante una aproximación cualitativa en la que han participado 48 informantes organizados en 16 grupos triangulares. Las nuevas tecnologías abordadas fueron las ya mencionadas: alimentos genéticamente modificados, tecnologías de conservación por inactivación y nanotecnologías. Aunque el estudio es todavía inédito, comentaremos brevemente algunas observaciones.

El primer elemento a destacar es que, tal y como señalan estudios desarrollados en otros países, las percepciones sobre la nanotecnología u otras nuevas tecnologías como los procesos basados en altas presiones se generan con poco conocimiento o en ausencia de conocimiento alguno. Ello es especialmente relevante en el caso de la nanotecnología, sobre la que existe un amplio desconocimiento sobre sus procedimientos y aplicaciones y otorga una gran relevancia al conocimiento subjetivo para interpretar dichas percepciones, así como a las analogías respecto a otras aplicaciones tecnológicas. A pesar, sin embargo, de esas limitaciones en el conocimiento, se han observado algunas diferencias en las actitudes de los consumidores. Así, las controversias públicas sobre las tecnologías aparecen claramente como un factor negativo de la aceptabilidad y el principal factor determinante de la percepción del riesgo. Y aunque las controversias hasta el presente han aparecido muy focalizadas en las biotecnologías, no cabe duda de que las nanotecnologías también tienen un elevado potencial de generar controversia. Ahora bien, al mismo tiempo, la mayor parte de los consumidores que han participado en estos grupos consideraría aplicaciones tan innovadoras como las que se derivan de las nanotecnologías como muy prometedoras y reconocerían la importancia de dedicarles grandes esfuerzos en investigación. Esto nos situaría ante la necesidad de considerar las implicaciones de las

innovaciones de la nanotecnología no sólo como un riesgo de rechazo alimentario, sino también como un medio para la expansión del “tecnooptimismo”. El grado en que ambas posibilidades se concreten dependerá de los procesos de comunicación que se lleven a cabo en los próximos años sobre las mismas y de la manera que se difunda socialmente el conocimiento sobre las aplicaciones.

Entretanto, señalábamos que en ausencia de auténtico conocimiento, las actitudes tienden a construirse usando analogías con situaciones que se conocen mejor, pero también se ha observado en el curso de los grupos de discusión que el recurso a atajos cognitivos o heurísticos es un recurso utilizado frecuentemente para dar sentido a las polémicas que se plantean, cuando existe un bajo nivel de conocimientos, lo cual coincide con las observaciones realizadas en otros países. También las actitudes generales referidas a la producción alimentaria, el medioambiente, la ciencia y la tecnología presentan un fuerte impacto sobre las actitudes públicas hacia la nanotecnología o los AMG. Estos factores serían precursores del riesgo de que la confianza en la nanotecnología retrocediera, tal y como se ha observado que sucede en el caso de la biotecnología.

Otro elemento destacado en ausencia de un conocimiento profundo es que las actitudes hacia la nanotecnología en la cadena alimentaria dependen de la confianza en los agentes implicados en su desarrollo y evaluación, así como en las instituciones reguladoras. Sin embargo, pareciendo evidente que la afinidad hacia un determinado tipo de agente influye sobre la percepción que se tiene de la cuestión, no lo es tanto de que manera influye la percepción de las administraciones e instituciones públicas. Se evidencia necesario profundizar más en como interactúan representaciones sobre las nuevas tecnologías, representaciones sobre los organismos reguladores e incluso representaciones sobre la política científica o política en general.

Finalmente, hay que señalar que los consumidores aceptarían frecuentemente la incertidumbre y el riesgo relacionado con aplicaciones tecnológicas cuando resuelven un problema específico o proporcionan ciertos beneficios, como en el caso de los nuevos tratamientos médicos. En otras circunstancias, los consumidores rechazarían asumir riesgos, lo que propicia que si se atribuyen riesgos a las nuevas aplicaciones alimentarias, éstas se vean rechazadas, tal y como se hizo evidente a lo largo del estudio en el caso de los alimentos transgénicos.

## **6. CONCLUSIÓN: PERCEPCIÓN DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS EN ESPAÑA**

A lo largo de este año y de los próximos dos años proseguiremos el análisis de las percepciones de las nuevas tecnologías mediante el proyecto que actualmente desarrollamos. El estudio realizado en Cataluña nos permite conocer algunos de los factores esenciales que sostienen las percepciones públicas y abordar la cuestión con un importante bagaje analítico previo. La investigación actual profundizará en el análisis de las percepciones sociales, pero también se concentrará en la exploración de la información difundida sobre la cuestión en medios y formatos diversos, con el fin de poder conectar dicha información con los intereses y las inquietudes de los ciudadanos.

## **7. BIBLIOGRAFÍA CITADA**

BREDAHL, L. e al. (1998). Consumers attitudes and decisionmaking with regard to genetically engineered food products. A review of the literature and a presentation of models for future research, en: *Journal of Consumer Policy*, 21, 251-277.

- BROWN, J.; PING, Y. (2003): Consumer perception of risk associated with eating genetically engineered soybeans is less in the presence of a perceived consumer benefit. *Journal of the American Dietetic Association*, 103 (2), 2008-2-14.
- BUTZ, P.; NEEDS, E. C.; BARON, A.; BAYER, O.; GEISEL, B.; BHARAT GPTA, OLTERS DORF, U., TAUSCHER, B. (2003). "Consumer attitudes to high pressure food processing", *Journal of Food, Agriculture and Environment*, 1, (1), pp. 30-34.
- CACERES, J.; ESPEITX, E. (2007). *Exploració de les percepcions socials sobre la seguretat alimentària a Catalunya*. Barcelona.
- CÁCERES, J.; CANTARERO, L. (2008): "Culturas alimentarias y sociedad: las prácticas de compra y la percepción del riesgo alimentario", en *Studium. Revista de humanidades*, 14 (2008), pp. 315-327.
- CARDELLO, A. V. (2003). "Consumer concerns and expectations about novel food processing technologies: effects on product liking", *Appetite*, 40, 217-233.
- CARDELLO, A. V.; SCHUTZ, H. G. ET LESHER L. L. (2007). "Consumer perceptions of foods processed by innovative and emerging technologies: a conjoint analytic study", en: *Innovative Food Science and Emerging Technologies*, 8 (1), 73-83.
- CHERN, W. S.; KANEKO, N.; TARAKCIOGLU, G. B. (2003). "Willingness to pay for PEFprocessed orange juice: evidence from an auction experiment". *Paper*.
- COSTAFONT, M.; GIL, JOSÉ M.; BRUCE TRAILL, W. (2008). Consumer acceptance, valuation of and attitudes towards genetically modified food: Review and implications for food policy. *Food Policy*, 33 (2), pp. 99-111.
- ESPEITX, E.; CÁCERES, J. (2005). "Opini3n p3blica y representaciones sociales: el caso de los alimentos transg3nicos", en: *Revista Internacional de Sociolog3a*, 40 (2005), pp. 207-228.
- ESPEITX, E.; CACERES, J. (2008a). *Informaci3n y conocimientos sobre la seguridad alimentaria entre los consumidores catalanes: exploraci3n de formas comunicativas generadoras de confianza y buenas pr3cticas*. Barcelona.
- ESPEITX, E.; CACERES, J. (2008b). *El paper dels sistemes audiovisuals en l'aprenentatge i la sensibilitzaci3n sobre els problemes ambientals*. Barcelona.
- FINUCANE, M.; ALHAKAMI, A.; SLOVIC, P.; JOHNSON, S. (2002): "The effect heuristic in judgments of risks and benefits", en: *Journal of Behavioral Decision Making*, 13 (1), pp. 1-17.
- FRENZEN, P.; MAJCHROWICZ, A.; BUZBY, B.; IMHOOG, B AND THE FOODNET WORKING GROUP (2000o). "Consumer acceptance of irradiated meat and poultry products", *Agriculture Information Bulletin*, 757, pp. 1-8.
- FRIEDMAN, S.; EGOLD, B. (2005): "Nanotechnology: Risks and the media". *IEEE Technol. Soc. Mag.* 24 (4), pp. 5-11.
- FREWER, L.; LASSEN, J. ; KETTLITZ, B.; SCHOLDERER, BEEKMAN, V. BERDAL, K. (2004): "Societal aspects of genetically modified foods", en: *Food and Chemical Toxicology*, 42 (7), pp. 1181-1194
- GASKELL, G.; TEN EYCK, T; JACKSON, J.; VELTRI, G. (2005): "Imaging nanotechnology: Cultural support for technological innovation in Europe and the United States", en: *Public Understanding of Science*, 14, pp. 81-90.
- HE, S.; FLETCHER, S.; RIMAL, A. (2005). "Attitude, acceptance and consumption: The case of beef irradiation", *Food Policy*, 27, 185-193.
- KNIGHT, H.; PIERCE, J. (2003): "To kill a technology", en: *The Engineer*, 291, pp. 25-29.



- LÓPEZ CERREZO, J.A.; LUJÁN, J.L. (2000): *Ciencia y política del riesgo*. Madrid: Alianza Editorial.
- LUSK ET AL. (2005). « A meta analysis of genetically modified valuation studies », en: *Journal of Agricultural and Resources Economics*, 30, pp. 28-44.
- MACOUBRIE, J. (2006): “Nanotechnology: Public concerns, reasoning and trust in government”, en: *Public Understanding of Science*, 15, pp. 221-241.
- MILLS, K. ; FLEDDERMAN, C. (2005): “Getting the best from nanotechnology. Approaching social and ethical implications openly and proactively”, en: *technology and Society Magazin*, 24 (4), pp. 18-26.
- RENN, O.; ROCO, M. (2006): “Nanotechnology and the need for risk governance”, en: *Journal of Nanoparticle Research*, 8, pp. 153-191.
- ROCO, M. (2003): “Broader societal issues of nanotechnology”, en: *Journal of Nanoparticle Research*, 5, pp. 181-189.
- RONTELTAP, A.; VAN TRIJP, J.C.M.; RENES, R.J. AND FREWER, L. J. (2007). “Consumer acceptance of technologybased food innovations”, en *Appetite*, 49 (1), pp. 1-17.
- ROYAL SOCIETY AND ROYAL ACADEMY OF ENGINEERING (2004): *Nanoscience and nanotechnologies: Opportunities and uncertainties*. London: Royal Society.
- ROZIN, P.; SPRANCA, M.; KRIEGER, Z.; NEUHAUS, R.; SURILLO, D. et. al. (2004): “Preference for natural: Instrumental and ideational/moral motivations, and the contrast between foods and medicines”, en: *Appetite*, 43, pp. 147-154.
- SANGUANSRI, P.; AUGUSTIN, M.A. (2006). “Nanoscale materials development a food industry perspective”, en: *Trends in Food Science and Technology*, 17, pp. 547-556.
- SIEGRIST, M., CVETKOVICH G. (2000): “The influence of trust and perceptions of risks and benefits on the acceptance of gene technology”, en: *Risk Analysis*, 20, pp. 195-203.
- SIEGRIST, M; WIEK, A.; HELLAND, A.; KASTENHOLZ, H. (2007): “Risks and nanotechnology: The public is more concerned than experts and industry”, *Nature Nanotechnology*, 2, p. 67.
- SLOVIC, P., FINUCANE, M. L., PETERS, E., & MACGREGOR, D. G. (2002). Rational actors or rational fools? Implications of the affect heuristic for behavioral economics. *Journal of SocioEconomics*, 31, pp. 329-342.
- TANAKA, Y. (2004): “Major psychological factors affecting acceptance of generecombination technology”, en: *Risk Analysis*, 24, pp. 1575-1583.
- TENBÜLT, P. DE VRIES, N. ; DREEZENS, E., MARTIN, C. (2005): “Perceived naturalness and acceptance of genetically modified food”, en: *Appetite*, 45, pp. 47-50.



## COMIENDO DE LA MAR: PESCADO Y ALIMENTACIÓN EN LA COSTA OCCIDENTAL DE HUELVA

Rafael Cáceres Feria  
Universidad Pablo de Olavide. Sevilla

Entre los productos que se suelen mencionar a la hora de hablar de la alimentación mediterránea se encuentra el pescado. Carne y pescado aparecen como complementos de una dieta que tiene como base: cereales, legumbres, verduras y frutas. Si bien este patrón general se podría dar como válido, no podemos perder de vista que el Mediterráneo es un área que viene definida por un mar central y que durante siglos numerosas poblaciones litorales han vivido directamente de los recursos obtenidos de sus aguas. Para muchos de estos grupos humanos, que podríamos calificar como ictiófagos<sup>1</sup>, el pescado no ha sido un simple complemento sino la parte central de su dieta. Aunque en los últimos años la situación ha variado, en muchas localidades costeras el pescado sigue ocupando un lugar relevante en la alimentación, no es casual que algunos países mediterráneos se encuentren entre los máximos consumidores de pescado del mundo.

En esas comunidades, la centralidad de las especies marinas no es exclusivamente económica o alimenticia sino también simbólica; se ha escrito mucho sobre este aspecto en relación a determinados alimentos mediterráneos como el trigo, el aceite de oliva o la carne, en cambio, se ha prestado menos atención al simbolismo del pescado.

Las poblaciones litorales y del interior de la cuenca mediterránea han estado interconectadas y han compartido un mismo sistema culinario. Las comunidades campesinas de tierra adentro, con limitaciones, han consumido pescado, de la misma forma que aquellas situadas en playas y marismas han utilizado en su cocina el trigo, el aceite de oliva, las frutas y las verduras, aunque no siempre contasen con suficientes tierras de labor. A pesar de que pueda existir una base alimenticia compartida, la importancia que tiene cada uno de estos alimentos entre pescadores y campesinos es diferente, no sólo por la asiduidad en el consumo sino, también, por la vinculación a su producción y las formas de acceso a los mismos.

Nos proponemos hacer una reflexión sobre el papel del pescado en Ayamonte, una población del litoral occidental de la provincia de Huelva, situada a orillas del Guadiana, en la frontera de Portugal. Hasta los años setenta la mar fue la principal fuente de recursos, y sus productos los ingredientes fundamentales de su cocina. Incluso hoy día en que la actividad pesquera ha quedado reducida a su mínima expresión, el consumo de pescado sigue siendo muy superior a la media, y no se concibe una comida sin este producto.

Al menos, desde los inicios de la Edad Moderna hasta el último cuarto del siglo XX, la pesca fue la actividad sobre la que pivotó la economía de esta localidad. Contrasta el escaso aprovechamiento que se ha hecho de los recursos agrarios con la intensa explotación de sus aguas, que ocasiones ha llegado a la sobreexplotación. La población campesina constituía un grupo minúsculo en relación a los que vivían de la mar y el déficit de vegetales es un hecho que refleja la cocina de Ayamonte. Los ayamontinos siempre han mirado con cierta envidia hacia los pueblos agrícolas y ganaderos del interior.

---

<sup>1</sup> El viajero inglés Richard Ford, en la década de los treinta del XIX, en su visita a Cádiz se sorprendía de la variedad de especies marinas que comía la población de esta ciudad y comenta: “las omnívoras clases bajas que se lo comen todo menos la carne de sapo” (Ford, 1988:144).

Estamos de acuerdo con Goody que para comprender la alimentación es fundamental analizar la relación entre producción, distribución y consumo de alimentos. (Goody, 1995: 60), y este es uno de nuestros objetivos en relación a la cocina ayamontina. Pero creemos que conocer las características del medio físico, las formas de explotarlo y el modo en que la población tiene acceso a los recursos, no es suficiente, ya que existen factores no siempre ligados a la producción que explican la preferencia por determinados alimentos. En este sentido nos interesará indagar en los criterios culinarios que se utilizan a la hora de clasificar y de valorar las especies marinas. Por último, pretendemos subrayar el papel económico, social y simbólico que han jugado el atún y la sardina en la alimentación de Ayamonte.

### 1. TODO ES PESCADO

En la lengua española se hace una diferenciación, que no existe en muchos otros idiomas, entre pez y pescado. El diccionario de la Real Academia Española define pez como: “*vertebrado acuático, de respiración branquial, generalmente con extremidades en forma de aleta, aptas para la locomoción y sustentación en el agua. La piel, salvo raras excepciones, está protegida por escamas. La forma de reproducción es ovípara en la mayoría de estos animales*”. Mientras que la definición de pescado es: “*pez comestible sacado del agua por cualquiera de los procedimientos de pesca*”. Cuando se trata de peces de río es posible utilizar la denominación pez también para las especies comestibles ya capturadas.

Pez es una clasificación del reino animal, en cambio, pescado es una categoría alimentaria, aquellos peces que son susceptibles de ser consumidos por el ser humano.

Como es obvio, en la costa Occidental de Huelva se conocen los dos términos, sin embargo, no se suele hacer la diferenciación, prácticamente no se utiliza la palabra pez, e indistintamente se denomina pescado<sup>2</sup> a todo, esté en la mar o haya sido capturado. Creemos que esta equiparación está relacionada con la visión que existe en Ayamonte de que todos los productos marinos pueden ser consumidos. Cuando tratando de hacer un listado de la denominación local de peces preguntábamos: *¿este pescado se come?*, la respuesta fue siempre la misma, nos miraban con extrañeza y nos respondían: “*pues claro, todo lo que hay en la mar se come*”.

Tampoco coincide la definición que se hace en Ayamonte de pescado con la que nos ofrece el diccionario de la Real Academia. Los ayamontinos no utilizan criterios morfológicos, se considera pescado todos los animales marinos, independientemente de sus características físicas; se habla de pescado tanto para referirse a un besugo, a un calamar, una almeja o una gamba. No es nada extraño, ya que la definición actual de pez no quedó fijada hasta el XIX. Durante la Edad Media todo animal marino era un pez, y hasta bien entrada la Edad Moderna, en algunos lugares, tortugas o gaviotas eran vistas como peces. En la definición que el naturalista, padre de la ictiología, Peter Artedi hizo en 1738 incluía en la categoría de pez a los mamíferos marinos, en cambio, Linneo, en 1738, dejaba fuera los tiburones.

La concepción que existe del universo marino en Ayamonte es que se trata de una transposición del mundo terrestre, habitado exactamente por los mismos animales en versión acuática. Muchas veces hemos oído la frase “*en la mar existen los mismo animales que*

<sup>2</sup> A algunos peces se les denomina pejes, por ejemplo, el pejepalo o pejerrey.

en la tierra”, afirmación que se suelen ilustrar con un repertorio de nombres de peces que tienen igual denominación que animales terrestres: pez lobo, pez zorro, pez vaca, pez gato...

La clasificación para los peces que se utiliza es muy parecida a la que se usa en otras zonas costeras peninsulares. Aunque el marisco se considera pescado<sup>3</sup>, se distingue entre *pescado* propiamente dicho y *marisco*, término que se reserva para todos los crustáceos y moluscos, independientemente que se sean de consumo cotidiano o que rara vez se coman.

La tipología del resto del pescado atiende a criterios alimenticios y económicos. Una categoría muy utilizada es *morralla*, desde un punto de vista económico, se emplea para el pescado pequeño y de poco valor, también se le suele denominar *chasca*. Es un vocablo utilizado en parte de la costa española y en Latinoamérica, en el Lago Nicaragua hemos oído a los pescadores usar el término *chatarra*. Desde un punto de vista alimenticio, se suele hablar de morralla para referirse a una mezcla de pescado que si bien tiene poco valor en el mercado, en cambio, se suele estimar en la cocina, incluye peces como tromperos, mojarras, arañas... que se consumen fritos.

La categoría “*pescado fino*” se reserva para los peces altamente valorados por su sabor delicado. También, el calificativo *fino*, se usa en contraposición a *basto* para distinguir variantes de una misma especie. Así, se habla de raya fina y raya basta, almeja fina o almeja basta...

Otra clasificación, más taxonómica que económica, es *bastina*, una denominación que se emplea para peces con una piel gruesa y cartílagos, dentro de esta grupo estarían la raya o la pintarroja, muy apreciadas en la cocina de Ayamonte.

El pensar que todos los peces son comestibles no significa, como es lógico, que se consuman por igual o que tengan la misma valoración; algunos tienen una gran centralidad en la alimentación y otros no levantan demasiadas pasiones, aunque en ocasiones se pueden llegar a comer. Cuando en el pueblo existía una potente flota pesquera, la variedad de productos marinos que se utilizaban en la cocina era mucho mayor que ahora, que únicamente se consume el pescado que llega al mercado.

El turismo está incidiendo en la valoración de algunos peces. En restaurante y bares se oferta, además del pescado preferido por la población local, aquél que demanda los veraneantes.

El rechazo a una especie puede estar relacionado con las propias características de la misma, como pueden ser su estructura, su textura, su olor o su sabor, sin embargo, todos estos elementos no son independientes de los consumidores. Encontramos pescados que por la gran cantidad de espinas son despreciados por la población no vinculada al mar y, en cambio, son las preferidas de las familias marinera que elaboran con ellas numerosos guisos. En este caso su estimación está directamente relacionada con una serie de conocimientos técnicos a la hora de prepararlas o de consumirlas.

Un criterio muy utilizado para distinguir el pescado en relación a su sabor y a su valor es el medio donde habita. Se hace la distinción entre el que captura en el río, el Guadiana, o en la mar. En Ayamonte los peces de río no son de agua dulce, pues el Guadiana, desde su desembocadura hasta varios kilómetros río arriba, mantiene un alto grado de salinidad,

---

<sup>3</sup> En castellano con relativa frecuencia se solía utilizar la expresión “pescado de costra y concha” para referirse a los moluscos.

por eso, algunas de los peces que viven en este curso fluvial son los mismos que encontramos en mar abierto.

Los peces de agua dulce provocan un rechazo radical, lo mismo sucede con los de agua salada capturados en el río, se consideran de menor valor; para rechazarlos se recurre a su sabor a fango, esto ocurre con el mújol o pez lisá que se califica despectivamente como mojonero, o la lamprea, conocido como pez flauta, que no se consume.

Por la misma razón, una misma especie se valora de distinta forma según sea de roca o de fondo. Se suele estimar más el pescado de roca pues tiene menos sabor a fango. El rechazo a las profundidades marinas lleva en ocasiones, por ejemplo, a desechar el consumo de la boga, un pez de fondo al que se le atribuye alimentarse de los cadáveres de los marineros ahogados.

El desprecio hacia los peces del Guadiana no es exclusivo de Ayamonte, poblaciones cercanas al río, como Sanlúcar de Guadiana, tampoco aprovechan sus recursos pesqueros, en este pueblo no habido nunca pescadores y se han tenido que abastecerse de pescado de la mar procedente de Ayamonte. Contrasta esta situación con la de los pueblos ribereños de la margen portuguesa donde la pesca ha sido y es una actividad importante; en todos ellos encontramos comunidades de pescadores.

Existe una relación directa entre el rechazo a los peces de río y de las marismas, y la dedicación a la pesca en estos ecosistemas de los sectores sociales más desfavorecidos. Lo mismo sucede con el marisqueo<sup>4</sup>, una actividad ligada a la extrema necesidad; la población vinculada a esta ocupación ni siquiera se suele considerar marinera<sup>5</sup>. Salvo algunos moluscos como coquinas y almejas que adquieren una alta estimación gastronómica, el resto, como berberechos, mejillones u ostiones<sup>6</sup>, se asocian a la supervivencia y se tienden a infravalorar.

La zona costera de donde procede el pescado es importante en su valoración, se prefiere el que proviene del litoral ayamontino al que llega de fuera. No se trata exclusivamente de que sea más fresco sino, también, de su sabor. Como ejemplo nos puede servir las sardinas, las más apreciadas son las de “la costa”, seguidas de las de que proceden de aguas portuguesas y del resto del golfo de Cádiz. De forma distinta se valoran las que llegan del Marruecos o del Mediterráneo.

La posición fronteriza de Ayamonte, frente a la localidad portuguesa de Vila Real de Santo Antonio nos permite comprobar claramente como las razones que conducen a estimar o desechar determinados alimentos no son siempre de carácter económico, sino también culturales. A pesar de que Ayamonte y Vila Real comparten el mismo ecosistema y una forma muy similar de explotarlo, la valoración y el consumo de pescados no es la misma. El jurel es un pez muy demandado en Vila Real y en general, en toda Portugal, en cambio, en Ayamonte se aprecia poco. Las anguilas pasan de Ayamonte a Portugal porque no se consumen, y las pintarrojas, de Portugal a España, por la misma razón. En este caso, la pertenencia a Estados distintos es determinante en la formación del gusto.

## 2. PESCA, INDUSTRIA Y ALIMENTACIÓN

No es exagerado decir que el litoral atlántico de Andalucía, el Golfo de Cádiz, es sin duda, por sus condiciones físicas, una de las áreas costera más ricas de la Península Ibérica; su

<sup>4</sup> Es significativo que en castellano mariscar signifique también robar.

<sup>5</sup> Marinero es el término utilizado para denominar a los pescadores.

<sup>6</sup> En Ayamonte a los berberechos se denominan verdigones y a los mejillones, pies de burros.

extensa plataforma continental, sus aguas poco profundas, su riqueza en plancton y la convergencia de corrientes atlánticas y mediterráneas, explican la abundancia y variedad de peces, entre los que destacan sardinas, atunes y caballas, que han constituido durante varios siglos la base alimenticia de los ayamontinos. Pudiera parecer que su centralidad en la alimentación es lógica, dada su abundancia en estas aguas, sin embargo, habría que precisar que si bien en el caso de sardinas y caballas es así, no sucede lo mismo con el atún, pues es un animal migratorio que se aproxima a estas costas un par de veces al año y cuya captura requiere un gran esfuerzo humano y económico. Es imposible comprender la relevancia de estas especies sin tener en cuenta la evolución sufrida por la pesca en Ayamonte y su dependencia del sector conservero.

A partir del siglo XVIII se va a ir produciendo una paulatina vinculación entre pesca y sector conservero. A finales del XIX, el espectacular desarrollo de la industria de enlatado de pescado subordina completamente la actividad pesquera a la industrial, proceso que irá acompañado de una progresiva proletarización de la población marinera, que de una forma u otra se convertirá en asalariados de los empresarios conserveros, como obreros industriales, marineros de los barcos sardineros o trabajadores del puerto. La flota artesanal será sustituida por grandes embarcaciones sardineras y se abandona las capturas de peces que en otra época fueron de gran importancia para la alimentación local.

Al calor de la industria conservera se incentivará la pesca del atún. Desde el siglo XIII hasta el XIX su captura fue un privilegio de la Casa Ducal de Medina Sidonia. Con la abolición del régimen señorial hubo libertad de pesca y desde fines del XIX se armaron numerosas almadras en la costa de Huelva y Cádiz.

Con constantes altibajos, el desarrollo de la industria pesquera y conservera fue imparable hasta los años sesenta del siglo pasado cuando un conjunto de factores originaron el cierre en cadena de estas factorías arrastrando tras sí la flota pesquera.

La industria conservera ha marcado la vida de esta zona, en Ayamonte todo ha girado en torno a este sector, no podríamos entender casi nada sin tenerlo en cuenta: la estructura social, las fiestas, las relaciones de poder y, por supuesto, la alimentación. Muchas de las prácticas alimentarias de la costa occidental de Huelva están ligadas o condicionadas por esta actividad económica; la industria conservera y salazonera ha marcado de forma decisiva qué, cómo y cuándo se come.

Ha sido la industria la que ha determinado qué especies se capturaban, la distribución de las mismas y, por lo tanto, cuáles iban a ser más accesibles para el consumo. Es lógico que lo denominaremos trilogía atlántica: atún, sardinas y caballas, la materia prima básica del sector conservero, constituyese, a su vez, la base de la alimentación local.

La vinculación de la práctica totalidad del pueblo a este sector ha posibilitado el acceso de la población a estos recursos. Durante años, a los marineros se les pagaba una parte de su salario en sardinas. Los trabajadores del puerto podían acceder también a este pescado.

La utilización de mano de obra femenina en las industrias conserveras tiene una gran trascendencia en la cocina local por distintos motivos. El trabajar en las fábricas daba acceso a las mujeres, que han sido y son las que se ocupan de la cocina, al pescado por diversos procedimientos. Hasta los años cincuenta una parte de su salario se estipulaba en sardinas, además, pacientemente, las obreras iban apartando las especies que venían mezcladas con las sardinas y que la industria no aprovechaba. Habitualmente sisaban pequeñas cantidades de pescado para el consumo diario en el hogar, obteniendo pescado fresco, salado y cocido. En las fábricas donde se trabajaban con atunes era frecuente que se repartieran entre los trabajadores los “despojos”.

La preparación de este pescado en el hogar con frecuencia estaba condicionada por el hecho que, a veces, ya venía cocido de la fábrica, creemos que esta es la causa por la que se consumía y se sigue consumiendo en Ayamonte tanto pescado cocido.

La presencia de mujeres en estas industrias explica que en la cocina se empleen procedimientos de conservación y consumo igual o muy parecido a los que se utilizan en las fábricas. El excedente de pescado se trataba de conservar para disponer de alimento en época de parálisis del sector conservero, durante el invierno. Sardinas, jureles y caballas se guardaban en tinajas, en escabeche, el mismo que se usaba en el enlatado industrial. También se reproducía de manera doméstica la salazón de sardinas, si en las fábricas de salazones se elaboraban en barricas prensadas, a nivel doméstico se seguía un procedimiento similar, son las denominadas sardinas en *solipé*. Se colocaban en una canasta o lata con capas de sal y se les ponía peso encima.

El ritmo productivo de la industria marcaba el ritmo alimentario. La época de máxima producción industrial, primavera y verano, era cuando más abundaba el pescado fresco. El invierno en cambio, período en que muchas factorías paraban, el pescado salado sustituía al fresco. Se consumían arenques de las fábricas o el pescado que por procedimientos caseros se había conservado para el invierno. Era este el momento en que algunos pescadores acudían al marisqueo en la playa o a la pesca en los esteros.

Tradicionalmente la hora de la comida de la clase obrera venía determinada por el horario de trabajo. Las fábricas solían parar a media mañana y alrededor de la una, era la hora habitual del almuerzo de la clase trabajadora. Por esta razón, comer tarde era signo de estatus, “*comer a la hora de los señoritos*”.

La hora de la comida no era el único elemento diferenciador de clase en relación a la alimentación. Como los trabajadores prácticamente se alimentaban de forma exclusiva de pescado, el consumo de verduras y carne se convirtió en un signo de prestigio y distinción. La burguesía local, vinculada al sector conservero, mostraba una alimentación más variada. Muchos de ellos poseían fincas de las que se abastecían para autoabastecerse. También existía un consumo diferenciado de pescado, sardinas, caballas y jureles constituían alimentos de pobres, mientras que las denominadas “especies finas”, como los rodaballos, lenguados o doradas, se reservaban para los más pudientes.

336

### 3. TRILOGÍA ATLÁNTICA: SARDINAS, CABALLA Y ATUNES

Desde hace varios siglos, sardinas, caballas y atunes han constituido la base alimenticia de los ayamontinos, a pesar de todas las transformaciones socioeconómicas que ha sufrido esta población, estas especies sigue manteniendo esta centralidad.

La sardina es sin duda el pescado fundamental en la alimentación de Ayamonte, su papel es comparable al del trigo en las tierras de la cuenca mediterránea. Hasta bien entrados los sesenta del siglo pasado, fresca o seca era el alimento cotidiano. Su alto contenido en grasas le otorga un especial valor nutritivo. Por su aportación calórica, su presencia cotidiana en la alimentación y su carga simbólica, lo podríamos definir, utilizando el concepto de Jelliffe, como un *súper alimento cultural*<sup>7</sup>. Es cierto que el consumo de sardinas por su bajo costo, especialmente saladas, ha sido también alto durante mucho tiempo en poblaciones campesinas, pero allí su centralidad y estimación era mucho menor.

<sup>7</sup> Citado por Garine (Garine, 1999: 20).



Para los ayamontinos, sardina es sinónimo de alimento, hasta el punto que con frecuencia se constituían en el plato principal, cuando no único. En una zona que siempre tuvo un déficit de cereales no ha sido extraño comer las sardinas sin pan. Se consideraba un alimento muy nutritivo que contribuía a reponer las fuerzas del trabajo. Las mujeres en periodo de lactancia solían consumir sardinas saladas ya que se pensaba que producía leche materna.

Además de como alimento, durante mucho tiempo la sardina se utilizó como producto de cambio con las poblaciones del interior. A través del río se transportaban a Sanlúcar de Gadiana donde se canjeaban por canastas de caña y verduras.

Prueba de la centralidad de las sardinas en la vida local es la gran cantidad de términos que se utilizan para clasificarlas en función de parámetros como el tamaño, la cantidad de grasa, el tiempo que lleva pescada o su procedencia<sup>8</sup>. Como si de un exquisito manjar se tratara cuando se saborean se suelen comentar estas variables, si son del tamaño adecuado, si están en la época propicia, el brillo, las escamas... El elemento clave en su valoración es la proporción de grasa.

La abundancia o escasez de sardinas marcaban el ritmo laboral y alimenticio de Ayamonte. La época de máximas capturas primavera y verano, correspondía con el momento de más actividad en el pueblo. Se consumían sardinas frescas, cocinándolas de múltiples formas: asadas, cocidas, en escabeche, fritas, con tomate, con fideos, con arroz... Con la llegada del otoño comenzaban a escasear y hasta finales del invierno había que recurrir a las sardinas saladas. De este hecho deriva su doble y antitético significado, fresca se vincula a la abundancia y salada a la escasez. Su carga simbólica va más allá de la alimentación, todos nuestros informantes relacionan las sardinas con el pasado, con su niñez. Si hablar de sardinas frescas es recordar el verano, las fiestas locales y el bienestar; las sardinas saladas simbolizan el invierno, el hambre y la tristeza. Quizás sea esta es una de las razones que explica por qué mientras el consumo de sardinas frescas sigue siendo muy alto y tienen una alta valoración, el consumo de sardinas saladas es mínimo.

Se trata de un alimento que consumían todas las clases sociales aunque era más habitual en la cocina de los sectores obreros. El comer diariamente sardinas era un claro indicador de una precaria situación económica. Su intenso olor impregnaba los hogares de los trabajadores, por eso las clases medias y altas limitaban su consumo. Era un olor que también delataba el lugar donde se trabajaba: la mar, el puerto o las fábricas. Para los marineros y los obreros del muelle era simplemente el olor a trabajo, en el caso de las obreras de fábricas se convirtió en un estigma social. Esta ocupación, a pesar ser la que ejercía la mayoría de las mujeres del pueblo, tenía una baja estima social y se creía poco adecuado para una mujer. Las trabajadoras de las fábricas de conserva en contacto directo con el pescado quedaban marcadas por su olor, en una época donde no había posibilidades de eliminarlo. Un olor que se consideraba la antítesis de lo femenino, con toda la carga simbólica que tiene el olor a pescado para una mujer.

Todavía, el olor sigue siendo un elemento determinante en su consumo, e influye en la forma en que se puede preparar. Asadas es un alimento no adecuado para comer en pisos. Asar sardinas en viviendas pequeñas sigue estando asociado a las clases más bajas, esto restringe esta forma de cocinarlas. Este inconveniente, lo convierte en un alimento que se

---

<sup>8</sup> Escamua, pelona, de prima, de alba, pitinga, parrocha, manolita, papalona, callera...

relaciona con el consumo al aire libre, ligado a la sociabilidad. Organizar en el campo, en la playa o en un patio, en verano, una “sardiná” es una buena excusa para una reunión.

El consumo de sardinas ha descendido en los últimos años, a medida que ha disminuido las capturas y se ha ampliado la variedad de alimentos de la dieta de los ayamontinos, pero sigue manteniendo un alto aprecio y una gran importancia simbólica. Que es algo más que un alimento queda patente en las caras y en los calificativos que se utilizan a la hora de hablar de este pescado.

Sin llegar a tener la relevancia de las sardinas, las caballas tienen una consideración muy parecida, aunque con la diferencia que su abundancia ha sido menor y que mayoritariamente se consumían frescas<sup>9</sup>.

Otra de las especies fundamentales de la cocina ayamontina es el atún aunque con uso y una valoración bien distintos a las sardinas. Sus diferencias tienen que ver con las propias características físicas de este pez, sus enormes dimensiones, y con las formas de captura y de distribución. Se trata de un pez migratorio que solamente se pesca dos veces al año, hacia mayo o junio, cuando los atunes se desplazan desde el Atlántico al Mediterráneo, y en julio cuando retornan al Atlántico. Su captura siempre ha estado centralizada ya que requería armar costosas almadrabas. En esta zona, en su totalidad, se ha destinado a la industria conservera, tradicionalmente, el único modo de acceder a este alimento era a través del trabajo en las fábricas.

Si las sardinas han sido el pan para los ayamontinos, no cabe ninguna duda que el atún, por su consistencia y textura, es el pescado más estimado, convirtiéndose en el sustituto de la carne, un alimento que en Ayamonte siempre fue escaso, prácticamente inexistente. Muy poca gente ha tenido animales en casa y la matanza es algo casi desconocido.

El enorme peso que puede alcanzar este animal, superando muy fácilmente las dos toneladas; lo convierte en un pescado con un aprovechamiento complejo e integral, hasta el punto de ser calificado de cerdo marino. Son muchos y variados los productos que obtienen de un atún, desde la piel hasta el aceite.

La llegada de atunes a las fábricas y su posterior despique se convertía en algo parecido a las matanzas en el mundo rural. Ronqueadores y peteros se encargaban de despiquear el animal y de destinar cada parte para un uso. Lo mismo que en el campo los jornaleros aunque no pudieran hacer su propia matanza accedían a las partes marginales como los huesos o el tocino, aquí, los trabajadores obtienen los despojos de la fábricas (piel, corazones, aceites, espinas, ...) que se distribuían en función de la posición que se ocupaba en la jerarquía laboral. La gastronomía ayamontina se componía de un sinfín de platos que incluían corazones, espinas, piel o recortes... Todavía alguna gente sigue comiendo los guisos de los denominados pellejillos de atún, la piel de la zona inferior de este animal.

El consumo de atún, sin ninguna duda, reflejaba la jerarquía social y laboral del pueblo. Las clases altas acaparaban las partes nobles, como los lomos, solomillo o mojamas, y los obreros se contentaban con las vísceras y las carnes menos valoradas. El acceso a este pescado estaba en función de la vinculación al trabajo en las fábricas. Y dentro de las factorías dependiendo del puesto que se ocupara se obtenía unas piezas u otras.

La forma de cocinar el atún es exactamente la misma que la carne, los principales platos festivos tienen el atún como ingrediente principal. Más que en ningún otro sitio, se valora

---

<sup>9</sup> Antes del desarrollo del sector salazoneroconservero, existía un alto consumo de caballas saladas, que se preparaban en las embarcaciones, caballas salpresadas.

aquí el atún salado y seco, la mojama, uno de los alimentos estrellas de estas tierras, con la misma consideración que el jamón.

Desde hace décadas que no llegan atunes frescos a las fábricas ayamontinas, ya que la mayoría utilizan atunes congelados procedentes del Índico, sin embargo, el consumo de atunes a nivel domésticos sigue siendo muy alto.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

APRAIZ, J.A. (2000) “La cocina y el mar. Aproximación a la gastronomía en la pesca de bajura”, *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 3. DonostiaSan Sebastián, pp. 471-486.

CÁCERES FERIA, R. (2002) *Fábricas, mujeres y charangas: el trabajo femenino en el sector conserverosalazonero de Ayamonte (Huelva)*. Sevilla, Consejería de Cultura. Diputación de Huelva.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y GRACIA ARNAIZ, M. (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona, Ariel.

CORREA RODRÍGUEZ, José. (1984) *Poesía latina pastoril, de caza y pesca*. Madrid, Gredos.

FISCHLER, Claude. (1995) *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona, Anagrama.

FORD, Richard. (1988) *Manual de viajeros por Andalucía y lectores en casa*. Madrid, Ediciones Turner.

JOU ANDREU, David (1995) *Catalanes en Isla Cristina*. Isla Cristina, Ayuntamiento de Isla Cristina.

GARINE, Igor de. (1999) “Antropología de la alimentación: entre naturaleza y cultura”, en *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional, 1998. Vol. 1*. Huesca, Edic. La Val de Onsera, pp. 13-34.

GOODY, J. (1995) *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa.

GRACIA ARNAIZ, M (Coord.) (2002) *Somos lo que comemos. Estudio de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel.

GRANADOS LORENCIO, Carlos (2002) *Ecología de los peces*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

MARTÍNEZ SHOW, C. (1978) “Las relaciones económicas entre Cataluña y la Baja Andalucía en el siglo XVIII” en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

MEDINA, Xavier (ed.) (1996) *La alimentación mediterránea*. Barcelona, Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.



## LA RETROALIMENTACIÓN DE LOS PAISAJES

Ángela Calero Valverde  
Instituto Universitario Valenciano de Etnología  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

### 1. INTRODUCCIÓN

El presente escrito forma parte de un estudio antropológico más amplio que versa sobre el Paisaje Cultural del Parque Natural de las Hoces de Cabriel, en la Comunidad Valenciana. El objetivo primordial de dicho estudio es la interpretación y comprensión del paisaje de la zona como una totalidad integradora en la que confluyen multitud de elementos naturales, sociales, históricos, económicos y, en definitiva, culturales, que no es posible desentrañar aquí debido a su extensión y complejidad.



Parque Natural de las Hoces del Cabriel

Lo que pretende este artículo es destacar que, en el estudio integral de un paisaje cultural, resulta fundamental atender al papel que juega la alimentación, tanto a nivel simbólico, analizando los modos tradicionales de alimentarse y las costumbres asociadas a ello, como a nivel de creación de los paisajes, estudiando la evolución de los espacios agroganaderos y su distribución sobre el territorio. Sólo mediante la imbricación de ambos elementos, a través de un estudio bidireccional, será posible alcanzar una lectura que vaya más allá de la mera observación de los paisajes para convertirse en verdadera mirada antropológica. El análisis que aquí se propone parte de una consideración simbólica de las relaciones establecidas entre los usos tradicionales del suelo y los recursos naturales, por un lado, y las características culturales relacionadas con los procesos identitarios del grupo humano que históricamente ha habido el territorio, por el otro. Considero importante aportar esta aclaración debido a la distancia teórica y metodológica de este trabajo con respecto a aquellos otros que estudian el paisaje, y sus relaciones con la alimentación, basándose en consideraciones de tendencia materialista.

Tal y como señala Joan Nogué, “El paisaje puede interpretarse como un producto social, como el resultado de una transformación colectiva de la naturaleza y como la proyección de una sociedad en un espacio determinado” (Nogué, 2007:11-12). En este sentido, el paisaje del Parque Natural de las Hoces del Cabriel es el producto de la estructura social de la comunidad que ha habitado el territorio históricamente y lo ha ido transformando a través del trabajo colectivo y del uso de los recursos naturales, y es aquí donde la alimentación y la producción de alimento desempeñan un papel fundamental. Como indica el autor, el paisaje es una proyección en la que se ve reflejada la sociedad, por lo que a través de la interpretación de los espacios podemos alcanzar algún grado de conocimiento sobre el universo cultural del grupo humano que los habita.

## 2. EL TERRITORIO A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Existen pocas referencias bibliográficas en las que se profundice antropológicamente en el estudio del territorio escogido para llevar a cabo esta investigación. No obstante, podemos encontrar excelentes monografías sobre el tema en las que se recogen las transformaciones del paisaje desde un punto de vista más geográfico. Un buen ejemplo de ello es el libro “La Meseta de RequenaUtiel”, obra del Catedrático de Geografía de la Universidad de Valencia Juan Piqueras Haba, publicada por el Centro de Estudios Requenenses. Por otro lado, contamos con la Revista Oleana, del Centro de Estudios Requenenses también, en la que se publican anualmente varios artículos relacionados con la cultura de la comarca. En otra línea, encontramos algunas valiosas iniciativas locales en las que se exponen aspectos históricos relacionados con la cultura popular de la zona, como es el caso de la revista El Lebrillo Cultural o de la monografía “De vuelta por el municipio de Requena. La Albosa Requenense”.

En un intento por explicar cuáles han sido los cambios más significativos que se han producido en el paisaje del parque en los últimos siglos en relación con las actividades agrícolas y ganaderas, se muestran a continuación algunos datos que pueden ayudarnos a configurar un esquema del territorio. A través del mismo, podremos comprender mejor cómo ha ido evolucionando la relación entre el territorio y sus moradores y cómo, debido a transformaciones en la explotación de los recursos alimenticios, los lugares han ido perdiendo sus usos tradicionales y adquiriendo con el tiempo otros nuevos.

Desde un punto de vista histórico, para comprender la evolución de este territorio hemos de atender a tres momentos o etapas clave en la configuración del espacio. En primer lugar, tenemos el sistema ganadero que se fraguó bajo el Antiguo Régimen. Debido a la baja densidad de población con la que contaba la comarca en aquella época, difícilmente podría prosperar otra actividad agraria que no fuera la ganadería, ya que no había mano de obra para la agricultura. Las dehesas de pasturaje cubrían en 1752 una superficie de más de 36.000 almudes (unas 12.000 Ha). Por otro lado, los menos de 100.000 almudes (32.000 Ha) cultivados, estaban casi exclusivamente dedicados al cultivo de cereales con sistemas extensivos que dejaban más de la mitad de esta superficie en barbecho, lo que permitía contar en la práctica con otras casi 20.000 Ha de pastos. El tránsito de ganados estaba, a su vez, regulado por una red de veredas que todavía hoy se pueden seguir por haber estado en uso hasta hace pocas décadas. Piqueras Haba (1997).

Un segundo momento de la transformación de este territorio lo encontramos en la expansión del sistema cerealista que se inició a raíz del proceso desamortizador en el siglo XVIII. Dicho proceso, junto con el cultivo generalizado de cereales, potenció un determinado sistema de explotación agraria conocido con el nombre de “labor”. Una “labor” es

una unidad de explotación, de una superficie media de entre 30 y 60 Ha, que lleva incluida una casa y un corral para el ganado. Este sistema de “labores” estuvo muy extendido en los términos de Requena y Venta del Moro y dio lugar a un abundante poblamiento disperso que, en cierto modo, continua vigente en la actualidad.

El último cambio importante que tuvo consecuencias a gran escala para el paisaje de la zona fue producido por la extensión de la colonización vitícola, que hizo que el sistema de “labores” se degradara hasta su desaparición. La viticultura requenense, tal y como afirma Piqueras Haba (1997), ha sido documentada desde los inicios de la conquista y la colonización castellana en el siglo XIII, pero no fue hasta mediados del XIX cuando logró superar el nivel de subsistencias. El cambio de rumbo fue en parte potenciado por la apertura definitiva de la carretera de las Cabrillas en 1847 y por la posterior construcción de la línea de ferrocarril ValenciaUtiel en 1885. La expansión vitícola trajo consigo una redistribución de la propiedad de la tierra y dio lugar a la aparición de numerosos case-ríos y al desarrollo demográfico de las aldeas ya existentes que antes vivían del cultivo de cereales y de la ganadería. Además, poco a poco fueron prosperando las industrias y bodegas dedicadas a la transformación y comercialización del producto, lo que también modificó notablemente el paisaje de los núcleos urbanos.



**Fotografía de realización propia**

A través de la comprensión de los procesos históricos ligados a la distribución del espacio agropecuario nos es posible interpretar los rasgos paisajísticos que definen el territorio en la actualidad. Por todos es sabido el carácter vinícola que poseen hoy en día estas tierras, pero hemos de ser conscientes de que no siempre fue así. Sólo mediante el conocimiento de los cambios espaciales y culturales acontecidos podemos llegar a descifrar el verdadero significado del paisaje que hoy en día observamos.

### **3. LOS OFICIOS DE LA TIERRA**

Como es de suponer tras el repaso histórico, las principales actividades económicas o laborales llevadas a cabo por los habitantes del parque siempre han girado en torno a la

producción de alimentos, entre otras cosas. Este hecho ha permitido que sea la propia sociedad del lugar la responsable de las transformaciones sufridas por el territorio a través de la distribución de los espacios. De este modo, la relación que se ha establecido desde antiguo entre el hombre y la tierra ha sido muy estrecha y ha condicionado las particularidades culturales del grupo. En este sentido, podemos rescatar algunos de los oficios tradicionales más populares de la zona que nos hablan, sin duda, de los patrones alimentarios que han caracterizado los modos culturales de comer asociados con este territorio.

En primer lugar, tendríamos que destacar todos aquellos oficios que guardan relación con la agricultura, la horticultura y la labranza. A nivel general contaríamos con el agricultor y el horticultor propiamente dichos, pasando después a un mayor grado de especialización en el que nos encontramos con el segador, el trillador o el regador. Haciendo referencia al tipo de cultivo debemos considerar al vendimiador, de gran importancia histórica en la región, o al azafranero, un oficio de los más laboriosos a través del cual se extrae el denominado “oro rojo”. Por último, la siembra del champiñón también da nombre a otro de los oficios tradicionales del parque.

El oficio de molinero, uno de los más extendidos por la zona, entraría en el grupo de aquellos destinados a la transformación del producto agrícola o ganadero. Lo mismo sucede con el matarife, que es la persona encargada de realizar la matanza y descuartizar al animal una vez se le ha dado muerte, con el mondonguero, con el pielero y con el esquilador.

Continuando con las actividades relacionadas con la alimentación, tenemos que destacar el oficio del salero, que si bien puede no resultar tan conocido, se lleva practicando en estas tierras desde tiempos ancestrales. La figura del salero hace referencia a la persona dedicada a recoger y vender la sal procedente de las salinas continentales situadas en los márgenes del Parque Natural de las Hoces del Cabriel. Dicha sal era utilizada principalmente para la conservación de los alimentos y todavía hoy es un producto muy apreciado por los habitantes.

Otras personas relacionadas con la alimentación son aquellas que desempeñan su oficio con los animales. Este sería el caso del pastor, cuya figura abarca ámbitos mucho más amplios de análisis, el vaquero, la lechera, los colombicultores o palomeros, y los apicultores o mieleros.

Una de las cosas que tenemos que tener en cuenta cuando estudiamos los oficios tradicionales de la comarca es que, en la mayoría de los casos, una misma persona o familia desempeñaba varias labores al mismo tiempo. Los núcleos familiares representaban pequeñas economías de subsistencia en las cuales la producción de alimento se desarrollaba básicamente dentro de la unidad familiar, estando los roles distribuidos en función del sexo o de la edad. Esta circunstancia hacía que la relación con la comida fuera mucho más extensa que la de su consumo, estando presente una misma persona en todos los pasos o transformaciones que sufrían los productos alimenticios, desde su plantación o cría hasta su elaboración y posterior consumo.

De esta situación deriva la necesaria bidireccionalidad en el estudio de los paisajes culturales de carácter rural. Las interdependencias entre el paisaje construido y los usos y costumbre asociados con la alimentación, resultan ser muy fuertes cuando es el mismo grupo humano el que se encarga de la transformación del territorio para la explotación de los recursos y el que recibe los beneficios de dicho proceso. A nivel simbólico, podríamos decir que el universo cultural objeto de estudio está formado por las interacciones que se producen entre las pautas culturales y los parámetros paisajísticos que configuran



la identidad colectiva del grupo. Como indica Nogué (2007), el paisaje no sólo refleja la cultura, sino que es parte de su constitución. Se trata de un círculo en el que las variables se retroalimentan. Por un lado, el territorio y sus recursos influyen en los patrones de conducta asociados a la alimentación y, por el otro, son esos mismos patrones los que han ido configurando el paisaje a lo largo de la historia, modelando los espacios en función de las necesidades alimenticias de la población.

#### 4. CONSTRUYENDO EL PAISAJE

En el estudio total de un paisaje cultural, resulta necesario realizar una incursión sobre el terreno que nos permita conocer de primera mano cuáles son los elementos que caracterizan el territorio. “El análisis del paisaje se convierte aquí en instrumento para el conocimiento de la sociedad” (Garrabou y Naredo, 2008: 93). Esto es precisamente lo que se pretendía al llevar a cabo el inventario del patrimonio etnológico del parque. Durante dos años se han estado catalogando todos aquellos bienes culturales inmuebles presentes en los tres términos municipales que configuran el espacio protegido, pudiendo registrar entre ellos numerosas construcciones que guardan una estrecha relación con la producción de alimento y, por lo tanto, con los oficios que tradicionalmente se han encargado de ello.

Tenemos que tener en cuenta que dichas construcciones eran, en la mayoría de los casos, obra de quienes posteriormente las utilizaban, por lo que la implicación de la sociedad en la configuración del espacio y en la creación del paisaje era total. Los materiales empleados en la arquitectura tradicional procedían en su mayoría del terreno, lo que hace que se trate de elementos sumamente ecológicos e integrados en el medio natural en el que se encuentran.

De entre los bienes inventariados podemos destacar, en primer lugar, aquellos ligados de un modo u otro a la agricultura. La extensión del Parque Natural de las Hoces del Cabriel es de unas 30.000 Ha, encontrando explotaciones agrícolas bastante alejadas de los núcleos urbanos de población. Esto hacía necesaria la construcción de pequeños refugios o casetas en las que el agricultor y las caballerías pudieran resguardarse de las inclemencias del tiempo. Dichas estructuras reciben en la zona el nombre de “casillas” y de encuentran difuminadas por todo el territorio.

345



Casilla del Tío Poli

En aquellos casos en los que la estancia en el monte era más prolongada, de temporada por ejemplo, y en los que no sólo iba el hombre sino toda la familia, era necesaria la construcción de elementos de mayor tamaño que contaran con más prestaciones. Los caseríos cumplen esta función y constituyen una de las construcciones que comenzaron a expandirse a causa de la distribución de la tierra que tuvo lugar en la etapa de la colonización vitícola de la que ya hemos hablado.

La mayoría de los numerosos caseríos que encontramos en este territorio están formados por varias estructuras que cumplen, a su vez, distintas funciones. Estos asentamientos funcionaban de modo semiindependiente por lo que contaban, además de con la vivienda, con otras dependencias destinadas a la producción de alimentos auxiliares. En este sentido hay hornos morunos en los que se cocía el pan y porcateras o palomares destinados a los animales. También contaban con corrales de ganado y con bodegas en las que guardaban el vino. Sin duda estos caseríos representan muy bien la economía de subsistencia familiar a la que se ha hecho referencia anteriormente.

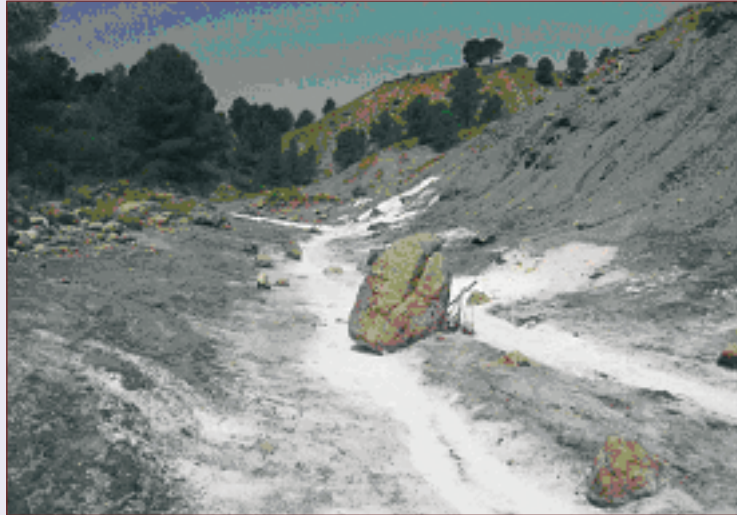


**Caserío Hoyo Villarta**

Continuando con nuestra exploración del terreno, nos topamos con elementos de distinto signo que también están relacionados con la alimentación. Es el caso de las salinas continentales, de las cuales se extraía la sal que posteriormente se empleaba en la matanza, por ejemplo, o para curtir la piel de los animales. Las salinas constituyen uno de los parajes más importantes del parque natural y suelen encontrarse en cuencas endorreicas<sup>1</sup>. A pesar de que en otros lugares se explotan con fines comerciales, las registradas en este territorio son de acceso libre y cualquiera puede acudir a ellas en busca de la apreciada sal, por lo que constituyen un recurso de uso frecuente entre la población.

---

<sup>1</sup> Una cuenca endorreica es un área en la que el agua no tiene salida fluvial hacia el mar. También son denominadas sistemas de drenaje interno.



**Salinas continentales La Salobreja**

La sal también se utilizaba, y se sigue utilizando, para los animales, en concreto para el ganado bovino y ovino, que debía de consumir este alimento por lo menos una vez al mes para favorecer sus digestiones. Para tal efecto, encontramos otras estructuras creadas por los pastores. Se trata de un conjunto de piedras apiladas encima de las cuales se coloca la sal a la que accede el animal. Estos elementos también constituyen una parte integrante del paisaje, ya que se encuentran en muchos puntos del territorio y nos desvelan su carácter pastoril y ganadero.



**Fotografía de realización propia**

Ligados también al cuidado de los animales, encontramos multitud de corrales y veredas por las que transitaba el ganado. Como se ha podido apreciar en la descripción histórica de las transformaciones de este territorio, desde antaño esta comarca ha estado vinculada a la cría de ganado, tanto ovino como caprino, además de ser testigo del paso de pastores trashumantes que se dirigían hacia los pastos levantinos a pasar la temporada invernal. En los años cuarenta la tarea pastoril era abundante en estas tierras, pudiéndose contar cerca de setenta atajos de cabras y ovejas. A pesar de que actualmente no queda apenas ganadería en la zona, la importancia de esta actividad es todavía palpable a través de las huellas que ha dejado en el paisaje. Así pues, el corral como elemento arquitectónico abundante

en estos territorios, ha generado un importante servicio de guarda y cobijo del ganado a la vez que ha contribuido al acopio del estiércol, tan valorado en las tareas agrícolas.



**Corral Vallejo del Pino**

No podemos dar por finalizado este epígrafe sin hacer referencia a otros elementos que también constituyen parte del paisaje y de la cultural del lugar. Es el caso de las colmenas, por ejemplo. De ellas no suelen quedar demasiados vestigios materiales, pero sí encontramos apriscos destinados al refugio de las mismas que los lugareños han utilizado desde antaño. Por último, tratándose de una zona con larga tradición vitícola, se hace necesario mencionar la presencia de bodegas y lugares destinados a la transformación y comercialización del vino. La mayoría de estas construcciones, sobre todo las más modernas, se encuentran en el interior de los cascos urbanos, pero también es posible encontrar estructuras de este tipo situadas en el monte, como es el caso de la Bodega de la Casa del Pinar, que representa muy bien la naturaleza de dichos bienes culturales y nos traslada a un tiempo en el que las cosas se hacían de otra manera.

**348**



**Bodega de la Casa del Pinar**

## 5. LA MEMORIA DEL PAISAJE

Una vez repasados los elementos más significativos en relación con el territorio, pasamos ahora a analizar la otra variable que interviene en la configuración de los paisajes culturales. Hablamos de la memoria colectiva del grupo, creada en torno a sus relaciones con el espacio físico en el que se encuentra anclada su cultura. Y lo hacemos, de nuevo, centrándonos en la alimentación y en el papel que esta desempeña como intermediaria entre la costumbre y los recursos.

Para poder comprender e interpretar el paisaje del parque se hace necesario atender a las historias de aquellos que lo han habitado desde siempre. Tenemos que tener en cuenta que “El paisaje no es sólo una marca en el territorio, es también la huella dejada en la memoria individual y colectiva, es la huella dejada por el hombre en el territorio y, al mismo tiempo, la huella dejada por el territorio en la memoria del hombre” (Navarro Bello, 2003: 4). Los paisajes son libros abiertos que tenemos que aprender a leer, y esto sólo nos será posible si sus moradores nos permiten conocer las claves a través de la narración de sus experiencias en relación con el espacio en el que se desarrollan.

Con el objetivo de hacer esto posible se realizaron entrevistas en profundidad a más de veinticinco informantes, todos ellos habitantes del municipio de Venta del Moro y de Los Isidros, una pedanía de Requena. En las conversaciones mantenidas se trataron temas de diversa índole relacionados con los diferentes aspectos de la cultura que guardan estrecha relación con la configuración del paisaje rural que pretendemos interpretar. A pesar de tratarse de entrevistas abiertas, lo cierto es que la selección de los informantes se basó en los oficios o tareas que habían desempeñado a lo largo de sus vidas, por lo que cada una de ellas estuvo orientada hacia la consecución de información relativa a la producción de un determinado tipo de alimento. No obstante, puesto que las conversaciones no fueron demasiado dirigidas, encontramos valiosas referencias espontáneas sobre las pautas alimenticias y los modos tradicionales de alimentarse de la población de la comarca.

Como se ha mencionado con anterioridad, la relación que mantenían las familias con el alimento comenzaba en el momento de su producción y finalizaba en el consumo. En las entrevistas realizadas podemos conocer de primera mano todas las actividades necesarias para la elaboración del alimento. Es el caso de la matanza del cerdo, acontecimiento que reúne a toda la familia y a través del cual podemos descubrir algunas de las claves más significativas de dichas relaciones. Dentro de la economía de la sociedad tradicional de la comarca, tanto en el ambiente rural como en el urbano, fue de notable importancia la cría, el engorde y la matanza del cerdo, cuya carne se ha destinado principalmente a las distintas maneras de conserva que garantizan su consumo a lo largo del año.

Era la familia la encargada de criar al animal desde su nacimiento, siendo la mujer en la mayoría de los casos la responsable de un cuidado que comportaba distintas actividades a lo largo del ciclo anual. En su crecimiento se empleaban cereales y hortalizas procedentes de la huerta, por lo que se trataba de un producto en cuya elaboración estaban implicados varios recursos que, a su vez, formaban parte del paisaje.

“Sí, sí, había mucha tierra, de allí salía el alfalfa, la algarroba, el maíz, muchas cosas para los animales, la cebada se llevaba al molino y hacían la harina y con ella se hacía la hechura para el cerdo. Con los tomates que no valían,

las calabazas que no valían, patatas que eran chiquitinas, todo eso lo cocían y hacían una pasta y con eso comía el cerdo todo el año”<sup>2</sup>.

La matanza del cerdo constituía en sí misma un motivo de celebración. Duraba de tres a siete días, en función de la cantidad de cerdos que sacrificaran, y a la hora de trabajar los roles estaban muy bien definidos. Según comentan algunos informantes, las familias solían establecer turnos para realizar la matanza y así poder ayudarse unos a otros. Debido a la escasez de otros alimentos, como las hortalizas durante el invierno, las familias necesitaban de los productos del cerdo para mantenerse durante varios meses.

“El significado pues era que si no matabas el año no se pasaba muy bien porque en aquellos tiempos no había mucho dinero y en la casa que no había dinero, sino que había miseria, entonces la matanza venía muy bien porque como decía una señora, aquí el cerdo ha salvado más vidas que la penicilina y era verdad porque una, mujer que tenía su cerdo hacía su orza y aquello se mantenía todo el año y era aquello, no teníamos Danones, no teníamos nevera ni aquello ni esto, pero la gente no pasaba hambre, había que hacer conservas y la mujer que no era apañá la casa no marchaba tan bien. Las criaturas no comían lo mismo”<sup>3</sup>.

En el análisis de las pautas alimenticias, la matanza resulta ser un momento crucial. En ella se dan las circunstancias perfectas para conocer los hábitos y las costumbres relacionadas con la alimentación, no sólo a través de los productos que se consumen, sino también mediante la preparación de los mismos. Las características sociales del grupo se ponen de manifiesto a la hora de repartir los roles y las tareas y, a partir de las narraciones de los informantes, podemos conocer el ambiente que se palpaba durante aquellos días. En definitiva, se trataba de una actividad sumamente ecológica en la cual se empleaban todos los recursos disponibles en el ambiente y que, además, favorecía la creación de un determinado clima social que todavía reside en la memoria colectiva del grupo.

Tal y como nos indica Antonio Atienza (1997) en su artículo sobre la producción mielera de la comarca, uno de los complementos que contribuían a redondear la economía agrícola era el derivado de la apicultura. Dado que, como ya hemos mencionado, una de las premisas de la agricultura tradicional es el aprovechamiento integral, no sólo se cosechaba la miel, sino también la cera, que era buscada por los boticarios y fabricantes de cirios. Dejando aparte su consumo en crudo, a veces recién extraída de la colmena, o como edulcorante –especialmente en caso de resfriado–, la miel es parte esencial en la elaboración de varios postres de marcado carácter ritual, lo que nos da una idea de la importancia que este producto tenía en el pasado.

“Aquí pues se hace turrón de almendra, y otro de fideos que le llaman turruncillo de fideos, y hay torrijas de pan duro, que cuando tienes pan de dos o tres días cortas unas torrijas, las mojas en huevo o en leche y las frías, y ya las

<sup>2</sup> Enriqueta Navarro, vecina de Venta del Moro.

<sup>3</sup> Victoria, vecina de los Isidros.

sacas a un plato. Y entonces haces en una sartén así un poco honda la miel. Se hace al punto de caramelo”<sup>4</sup>.

La producción de la miel está directamente relacionada con el paisaje en la medida en que las abejas consumen el polen de distintos tipos de flor conforme van cambiando las estaciones. Según nos cuenta otro informante de Los Isidros, en la zona se dan cinco tipos de flor, la de almendro, de romero, la del tomillo, el cañamillo y la albaida, las cuales van configurando el color del paisaje según la época. Además, las abejas también se alimentan de la uva madura en el viñedo y requieren de la trashumancia para poder sobrevivir, lo que sin duda marca el ritmo de vida de las familias dedicadas a la producción de este tipo de alimento.

Otra de las actividades destinadas a conseguir alimento era la caza, práctica ecológica donde las hubiera. Durante nuestra estancia en la zona tuvimos la oportunidad de conversar con algunos cazadores que habían dedicado parte de su vida a cazar con fines exclusivamente alimenticios. En la actualidad lo siguen haciendo, pero no con el objetivo de alimentarse sino como una práctica de ocio. Los cazadores nos cuentan las diversas técnicas que utilizaban para capturar a las presas, así como distintas recetas de cocina en las que empleaban la carne de jabalí, liebre o conejo. Los animales también eran muy apreciados por sus pieles, como es el caso de la marta o el visón.

Son los cazadores, junto con otros muchos que han trabajado aquí, los que mejor conocen el espacio constituido ahora en parque natural. Han recorrido metro a metro toda su extensión y han sabido utilizar los recursos que el medio ambiente les proporcionaba. En su búsqueda por ganarse la vida y obtener sustento, los vecinos de la comarca han establecido una estrecha relación con este territorio, hasta tal punto que quizá sean ellos los únicos capaces de interpretar todas y cada una de las claves que nos proporciona.

Es tarea obligada, tratándose de esta comarca, el mencionar aspectos de la memoria ligados a la producción vinícola. Hasta el momento no se ha hecho excesivo hincapié en este tipo de cultivo por entenderse que se trata de un tema muy trabajado desde diferentes puntos de vista. No obstante, hay que apuntar que a través de las entrevistas en profundidad, es posible saber que la mayoría de las familias se han dedicado a trabajar los viñedos, aunque sea como actividad secundaria, y que el paisaje de la vid forma parte de la identidad colectiva del grupo. El vino constituye un alimento y, como tal, forma parte de las pautas alimenticias de esta población. Además, hoy en día los viñedos son la nota predominante en la mayor parte del paisaje del Parque Natural de las Hoces del Cabriel. Como indica Atienza (1993) en la Revista Oleana, el viñedo fue destinado en un principio para la fabricación del aguardiente y, tal y como se ha señalado anteriormente, quizá el despegue definitivo del monocultivo de la vid dependiera más de factores externos que de un cambio social acontecido en el seno de la población de la comarca. No obstante, las viñas forman parte integral del paisaje cultural del parque y así lo sienten tanto sus moradores como sus visitantes, que acuden atraídos por la profundidad de la imagen y lo cambiante de su colorido.

---

<sup>4</sup> Ángeles Rodríguez, vecina de Los Isidros.

## 6. CONCLUSIONES

Como se habrá podido apreciar a lo largo del texto, esta investigación no se centra de forma exclusiva en el estudio de los comportamientos alimentarios. No obstante, sí se aborda el tema de un modo transversal al situar la alimentación como uno de los factores principales en la constitución de un paisaje cultural. Los cambios alimentarios producidos, las identidades alimentarias y las prácticas de consumo, influyen y son influidas por el territorio en el que se desarrollan y, más todavía, si nos referimos a los entornos rurales. A través del repaso histórico de las transformaciones más importantes acontecidas en los sistemas ganaderos y agrícolas de la zona, se comprenden mejor los cambios sufridos por el territorio. Del mismo modo, cuando se lleva a cabo la catalogación de aquellos elementos paisajísticos que constituyen una huella de la actividad alimentaria del hombre sobre el territorio, se entienden las relaciones establecidas entre el ser humano y los recursos. Y, por último, al registrar la memoria oral relativa a los usos y costumbres relacionados con el alimento y su producción, se alcanza un mayor grado de conocimiento sobre las particularidades identitarias del grupo en relación con el entorno en el que se desarrolla su cultura.

El análisis de los procesos descritos contribuye a alcanzar una interpretación válida del paisaje y nos ayuda a comprender mejor el desarrollo de los espacios rurales. Se entiende pues, que la investigación sobre cultura alimentaria es una rama de la disciplina antropológica que puede proporcionar valiosos aportes a otras especialidades, como en este caso a la Antropología del Paisaje.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ATIENZA PEÑARROCHA, Antonio (1993) “Del Majuelo al trullo”, *Oleana Cuadernos de Cultura Comarcal*, 10, pp. 59-93.
- ATIENZA PEÑARROCHA, Antonio (1997) “La Miel y la cera en la comarca de RequenaUtiel”, *Oleana, Cuadernos de Cultura Comarcal*, pp. 11, 737.
- GARCÍA LOPEZ, Julián (2003) “Algunas consideraciones metodológicas en los trabajos de campo en antropología de la alimentación. Experiencia con mayas ch’orti’ del oriente de Guatemala”. *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 223-241.
- GARRABOU, Ramón y NAREDO, José Manuel (Eds.) (2008) *El paisaje en perspectiva histórica. Formación y transformación del paisaje en el mundo mediterráneo*. Monografías de Historia Rural. Sociedad Española de Historia Agraria. Pressas Universitarias de Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”. Zaragoza.
- NAVARRO BELLO, Galith. (2003) “Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad. Apuntes para la búsqueda de invariantes que determinen la patrimonialidad del paisaje”. Universidad Central de Chile. Centro de Estudios Arquitectónicos, urbanísticos y del Paisaje.
- NOGUÉ, Joan (2007) *La construcción social del paisaje*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- PIQUERAS HABA, Juan (1997) *La Meseta de RequenaUtiel*. Requena. Centro de Estudios Requenenses.



# UN ANÁLISIS EVOLUTIVO DEL CONCEPTO DE DIETA SALUDABLE EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA<sup>1</sup>

Cecilia Díaz Méndez y Cristóbal Gómez Benito  
Grupo de Sociología de la Alimentación  
Universidad de Oviedo

## 1. RESUMEN

En este trabajo se pretende ofrecer un análisis de cómo las relaciones entre la alimentación y salud ha ido cambiando a la vez que la propia sociedad española. Esta relación se mostrará a través del análisis de las recomendaciones alimentarias que el Estado ha dirigido a la población española a través de folletos divulgativos oficiales. De un concepto asistencial de dieta saludable, orientado a la población con problemas nutricionales, propio de los años sesenta, se ha llegado hoy a unas orientaciones dirigidas a una población sobrealimentada. En este proceso de transformación se manifiestan las tendencias sociales dominantes de cada momento histórico y las recomendaciones sobre cómo alimentarse adecuadamente no han sido ajenas al cambio social. Pero también han marcado la pauta las percepciones sobre lo que la propia administración entiende en cada momento por dieta saludable.

A finales del siglo XX las recomendaciones alimentarias se inscriben en un contexto dominado por la reflexión sobre el carácter del cambio social y en el que tanto las administraciones públicas como los ciudadanos confían en las verdades transmitidas por la ciencia como referente de actuación correcta.

## 2. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se pretende ofrecer un análisis de cómo las relaciones entre la alimentación y la salud han ido cambiando con la propia sociedad española. El proceso de modernización, desde los inicios de la sociedad de consumo hasta la actualidad, ha ido marcando las orientaciones que las administraciones públicas han dirigido a la población para cuidar su alimentación y su salud. Se trata, pues, de una aproximación al análisis de los cambios en las recomendaciones alimentarias realizados por instancias públicas. ¿Cuáles son los factores que explican estos cambios? La hipótesis que proponemos y que trataremos de ilustrar empíricamente es que tales cambios no obedecen solamente a las lógicas adaptaciones a una sociedad que cambia sus necesidades alimentarias, sino que además responden a cambios en el concepto de *dieta saludable* definida por los expertos y trasladada a las recomendaciones alimentarias de los organismos públicos con responsabilidad en estas tareas.

En contra de lo que cabría esperar de un conocimiento avalado científicamente (el de los nutricionistas y científicos de la alimentación), lo que se entiende por dieta saludable se manifiesta tan mutable y contradictorio como cualquier otra construcción social, de tal forma que desconcierta al consumidor. Precisamente son esos cambios y contradiccio-

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la investigación internacional Dieta mediterránea y prácticas alimentarias, financiada por el Plan Nacional I+D+I español realizada bajo la dirección de la doctora Cecilia Díaz +Méndez. En el proyecto han colaborado la Universidad de Oviedo, Universidad Rovira i Virgili, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Universidad Politécnica de Valencia, Universidad de Porto y Universidad de Nápoles.

nes los responsables en gran medida de la incertidumbre que caracteriza al consumidor de alimentos moderno, incertidumbre y desconcierto al que también han contribuido las crisis en la seguridad alimentaria de los últimos tiempos (dioxinas del pollo, mal de las “vacas locas”, etc), las cuales no sólo ponen en cuestión el sistema alimentario moderno en cuanto producción industrial de alimentos sino también en cuanto sistema de regulación y control de la salubridad y calidad de los alimentos. Con ello, lo que se pone en entredicho para el consumidor es la capacidad de los sistemas de expertos para proponer recomendaciones alimentarias consistentes y para garantizar la salud y la calidad de los alimentos.

La mutabilidad de las recomendaciones alimentarias se hace mucho más visible cuando se observa un período largo de tiempo. Por eso en este trabajo vamos a analizar las recomendaciones alimentarias realizadas en España por los organismos públicos con responsabilidades y competencias en esta materia a lo largo de cuatro décadas entre 1960 y 2000. Un período que se inicia en el contexto de una sociedad más bien subdesarrollada y con importantes carencias alimentarias y que se cierra como una sociedad desarrollada, de abundancia alimentaria, en la que los problemas se derivan sobre todo de la hipernutrición; una sociedad que ha pasado de un contexto de *seguridad alimentaria*, entendida como un problema de acceso a los alimentos y de insuficiencias dietéticas, a una sociedad con problemas de *seguridad alimentaria* entendida ahora como un asunto de salubridad y calidad de los alimentos.

A menudo, los estudios sobre los comportamientos alimentarios, especialmente el consumo de alimentos, se estudian como fenómenos en sí mismos o relacionados con las características culturales y sociales de los consumidores, pero pocas veces se relacionan estos comportamientos con la evolución del sector agroalimentario y con las políticas agrarias y alimentarias; es decir, no es tan frecuente relacionar producción y consumo, oferta y demanda de alimentos<sup>2</sup>. La oferta de alimentos la proporciona el sistema agroalimentario, compuesto por el sector agrario o primario, la industria alimentaria y el sector distribuidor y los dos primeros, sobre todo el sector agrario, están regulados por las políticas agrarias. En este sentido una segunda hipótesis es que las recomendaciones alimentarias que se han ido sucediendo están relacionadas también con la evolución del sector agrario y de la política agraria. La evolución de ambos (sector y política) no sólo ha de verse como adaptación a las necesidades cambiantes de la población y las preferencias de los consumidores, sino también como conformadores de esas necesidades y preferencias.

Como materiales de estudio se han utilizado los folletos informativos editados por las Administraciones de ámbito nacional encargadas de la difusión de pautas alimentarias a la población<sup>3</sup>. La mayoría proceden del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación (MAPA), organismo que hasta los ochenta casi monopolizó las competencias sobre estas cuestiones, para añadir en las décadas de los 80 y 90 las de otros organismos como el Mi-

---

<sup>2</sup> No es el caso de los sociólogos que se ocupan de la alimentación desde la sociología agraria y de algunos economistas del sistema agroalimentario. Sobre este tema, véase Díaz Méndez y Gómez Benito (2005) y Díaz Méndez (2005).

<sup>3</sup> Se han utilizado alrededor de 1500 documentos de los que se realizó una selección por años y décadas. Sobre ellos se realizó un análisis de contenido que sirve de referencia empírica a este trabajo.

nisterio de Economía y Comercio y algunas agencias de las Comunidades Autónomas<sup>4</sup>. El peso institucional va, progresivamente, recayendo en las áreas de salud, principalmente a través del Instituto Nacional de Consumo (Dependiente del Ministerio de Sanidad)<sup>5</sup>. Por último, la creación en 2001 de la Agencia Española de Seguridad Alimentaria (también dependiente del Ministerio de Sanidad y Consumo) cierra el ciclo institucional de las recomendaciones asumiendo el papel principal en este ámbito.

En este trabajo sólo podemos hacer una aproximación a los objetivos del estudio dejando para otra ocasión un análisis más completo y detallado. Hay ámbitos de análisis específicos que explorar para comprender mejor el cambio en las recomendaciones alimentarias y específicamente en el concepto de salud que ni siquiera hemos tratado aquí: la incidencia de la publicidad alimentaria y los cambios en el perfil del consumidor, son algunos de estos aspectos. Pero incluso cabría profundizar más en algunas relaciones aquí detectadas, como los cambios en las políticas agrarias y los nuevos actores sociales en el ámbito del consumo. Se trata, pues, insistimos, en un trabajo que abre posibilidades de análisis y que invita a un desarrollo analítico de algunas de las conclusiones que aquí hemos obtenido.

### **3. CAMBIOS EN RECOMENDACIONES EN LAS RECOMENDACIONES ALIMENTARIAS**

A continuación se presentan los principales resultados del análisis realizado que serán acompañados en la exposición del tema con los datos extraídos de los folletos consultados.

---

<sup>4</sup> En la organización política actual del Estado español, las Comunidades Autónomas (17) constituyen el autogobierno de las regiones; con amplios poderes legislativos, ejecutivos y judiciales, con amplia capacidad recaudatoria y de política fiscal y con plenas y exclusivas competencias en la casi totalidad de las áreas de gobierno, las CCAA funcionan prácticamente como los Estados en un sistema federal.

<sup>5</sup> El Instituto Nacional de Consumo se crea en 1975, pero se adhiere al Ministerio de Sanidad y Consumo a partir de la creación de éste ministerio en 1981.

¿Qué debemos comer para estar bien alimentados?				
	<i>Rasgos históricos de la época</i>	<i>Referentes institucionales y perfil del receptor de la información</i>	<i>Recomendaciones alimentarias</i>	<i>Concepciones de la alimentación</i>
<p>PRIMERA FASE: El inicio de la sociedad de consumo (años 60).</p>	<p>Modernización agraria siguiendo el modelo de la Revolución Verde.</p> <p>Aumento de la productividad y desarrollo de la ganadería industrial.</p>	<p><i>Instituciones:</i> MAPA a través del SEA e INC.</p> <p><i>Expertos:</i> Agentes de economía doméstica del MAPA Médicos de cabecera <i>Ciencias de la alimentación.</i></p> <p><i>Receptor:</i> Ama de casa rural rol de madre y cuidadora de la familia y del hogar.</p>	<p>Cuidar de la alimentación de la familia para lograr un estado nutricional óptimo.</p> <p>Incorporar variedad a una dieta pobre en productos.</p> <p>Buscar el equilibrio de nutrientes en la alimentación diaria.</p> <p>Recomendaciones básicas de higiene (referencia especial a la leche) en referencia a la manipulación y la conservación.</p> <p>Información general sobre las vitaminas y su importancia en la alimentación.</p> <p>Claves: Hay que comer más variado.</p>	<p>La alimentación de la población rural es pobre y necesita ser ampliada en productos.</p> <p>La mujer rural, que es la encargada del cuidado de la familia y del hogar, precisa de mayor información nutricional para lograr este objetivo.</p> <p>Se ofrece información sobre los nutrientes de los alimentos y algunas carencias concretas (vitaminas) para su integración en la dieta.</p> <p>Las pautas de manipulación de los alimentos son deficientes por su procedencia productiva en las propias familias. Deben modificarse estas pautas.</p>

<p>SEGUNDA FASE: el desarrollo y la urbanización (años 70).</p>	<p>Expansión de regadío, nuevos cultivos orientados al mercado nacional e internacional.</p> <p>Aumento de la oferta y bajada de precios.</p> <p>Crecimiento más rápido de la demanda que de la oferta.</p> <p>Crisis del petróleo</p>	<p><i>Instituciones:</i> INC y MAPA a través del SEA</p> <p><i>Expertos:</i> Médicos de cabecera <i>Ciencias de la alimentación.</i></p> <p><i>Receptor:</i> Ama de casa urbana., compradora única de alimentos para otros, rol de atareada también fuera de casa (sin especificar rol laboral).</p>	<p>Informes sobre los componentes nutritivos de los alimentos a través de la Rueda de los alimentos y del Código alimentario español.</p> <p>Información sobre las ventajas de los productos que incluyen alguna fase industrial en su tratamiento (ejemplos evidentes en la leche pasteurizada y el pescado congelado).</p> <p>Promoción de hábitos que facilitan las tareas del hogar a través de la tecnificación para que sea más fácil y sencillo cocinar (promoción de platos preparados y uso de olla a presión).</p> <p>La comida casera tradicional engorda.</p> <p>Cuidado con las calorías, se come demasiado y se engorda (menos huevos, menos azúcar, menos pan, menos grasas animales) se come demasiado y se engorda.</p> <p>Estar gordo no significa estar sano.</p>	<p>Hay que mejorar la formación nutricional del ama de casa para que logre una alimentación correcta para su familia.</p> <p>El origen rural de las prácticas alimentarias perjudica la expansión de hábitos modernos en alimentación y entorpece su difusión.</p> <p>Los productos industriales son mejores que los productos procedentes directamente del campo, pues son más seguros para el consumo.</p> <p>La concepción de la alimentación se integra en la Rueda de los alimentos y la creación del código alimentario español.</p> <p>La obesidad es un problema de salud pública.</p>
---	--	--	--	--

<p>TERCERA FASE: la modernidad (años 80).</p>	<p>Descenso de activos agrarios y aumento de la población urbana.</p> <p>Entrada en la CEE: cambio productivo y de oferta agraria.</p> <p>Desarrollo del Estado de las Autonomías.</p> <p>Promoción de la dieta mediterránea asociada a los alimentos españoles.</p> <p>Síndrome tóxico de la colza adulterada.</p>	<p><i>Instituciones:</i> INC para las recomendaciones de consumo. MAPA orientado a la promoción de productos españoles Organismos autonómico y/o municipales orientados al consumo</p> <p><i>Expertos:</i> Médicos de cabecera Referencias nominales a expertos en nutrición de ámbito nacional</p> <p><i>Receptor:</i> Ama de casa urbana. Con roles más diversificados entre los que conviven el rol tradicional de ama de casa y madre con otros perfiles menos centrados en el hogar. Orientaciones específicas dentro del hogar a miembros de edades diferentes (niños, adolescentes, ancianos).</p>	<p>Aumento significativo de recomendaciones relacionadas con la manipulación y venta de los alimentos: medidas higiénicas dentro y fuera del hogar (bares y restaurantes).</p> <p>Aumento del control estatal sobre los alimentos para garantizar la seguridad del consumidor.</p> <p>Preocupación por la obesidad infantil y por el colesterol.</p> <p>Hay que buscar una dieta equilibrada, hay que comer de todo, no solo aquello que más gusta. Se ha extendido en exceso el consumo de aquello que cuenta con aceptación (carnes blancas, dulces) rebajándose el consumo de otros productos (legumbres).</p> <p>Recomienda comer más pescado y carnes con menos grasas (cerdo) y frutas, verduras y aceite de oliva: recomienda comer dieta mediterránea y los productos que la componen que son españoles.</p> <p>Recomendaciones para un consumir responsable que no se deja manipular ni con la publicidad ni con otros reclamos de compra. Recomienda reflexión en el consumo.</p>	<p>Hay que comer de todo, en busca del equilibrio de nutrientes en la dieta. Si se come mucho de un producto y escasea otro la dieta no es correcta.</p> <p>Hay que consumir en cantidad y variedad acorde a la edad, el trabajo, el sexo y la residencia.</p> <p>La grasa ingerida es excesiva, la vida sedentaria no requiere tantos aportes calóricos.</p> <p>Recomendable contabilizar calorías de la dieta y de los diferentes productos.</p> <p>El consumidor debe saber elegir lo mejor para alimentarse y para ello debe comprar bien, almacenar, seguir pautas de compra responsable.</p> <p>Ensalza las características de la dieta mediterránea, en relación con los productos que la integran (frutas, verduras, aceite de oliva, pescado) mostrando, además, los referentes nacionales de estos productos.</p> <p>El Estado da garantías de seguridad en los alimentos a través del control.</p>
---	---	---	---	---

<p>CUARTA FASE: la individualización alimentaria (años 90).</p>	<p>Diversificación y globalización de la oferta alimentaria.</p> <p>Crisis alimentarias: vacas locas y pollos con dioxinas.</p> <p>Protagonismo de la industria y la distribución alimentaria.</p> <p>Aparición de problemas de salud alimentaria: bulimia y anorexia.</p> <p>Promoción de la dieta mediterránea asociada a la salud.</p>	<p><i>Instituciones:</i> INC, MAPA, según especialización anterior, ONG de consumidores. Colaboración institucional con Empresas agroalimentarias.</p> <p><i>Expertos:</i></p> <p><i>Receptor:</i> Individualización de las recomendaciones. Mayor orientación a la generalidad de la población. Los roles tradicionales conviven con otros modelos.</p>	<p>Recomienda precaución en la alimentación pues constatan que hay dietas malas y dietas buenas.</p> <p>Ensalza la dieta mediterránea como garante de de salud.</p> <p>Controlar el peso de manera regulada a través de especialistas en dietas.</p> <p>La obesidad es un problemas grave de salud y hay que actuar sobre ello individualmente.</p>	<p>A la salud se llega por la alimentación.</p> <p>Si se come mal se enferma.</p> <p>La dieta mediterránea es la dieta más saludable y se ha perdido el conocimiento que se tenía de ella.</p> <p>Retorno a las bondades de las dietas y los hábitos alimentarios tradicionales.</p> <p>Hay que cuidar el cuerpo, hay que controlar el peso, hay que pensar en estar sano. Hay que hacer deporte para aumentar el gasto energético.</p> <p>Control médico de la obesidad.</p> <p>Educar al consumidor con Guías alimentarias.</p>
---	---	--	---	---

<p>QUINTA FASE: La entrada en el siglo XXI.</p>		<p><i>Instituciones:</i> Especialización de las instituciones encargadas de la producción, consumo y salud. Agencia Nacional de Seguridad alimentaria.</p> <p><i>Expertos:</i> Aparición del papel educativo de las recomendaciones alimentarias y su entrada en el ámbito escolar a través de programas educativos específicos.</p> <p><i>Receptor:</i> Orientaciones a padres y educadores para promover estilos de vida saludables para la ciudadanía.</p>	<p>Potenciación de las recomendaciones de los últimos años noventa en referencia a los problemas relacionados con la obesidad.</p> <p>Hay riesgos alimentarios y debemos protegernos con información y siguiendo las recomendaciones del estado.</p> <p>Preocupación por los trastornos alimentarios.</p>	<p>Hay riesgos alimentarios y la protección estatal y el control no son suficientes para ayudar al consumidor.</p> <p>El consumidor no posee saberes alimentarios suficientes y debe ser educado en la adquisición de hábitos saludables. El consumidor debe estar bien informado para llevar estilos de vida saludables.</p>
---	--	---	---	---

#### 4. CAMBIOS EN LA CONCEPCIÓN DE SALUD Y ALIMENTACIÓN: FACTORES EXPLICATIVOS

A lo largo de las diferentes décadas aquí analizadas hemos podido comprobar los cambios acontecidos tanto en el contexto social como en las recomendaciones alimentarias. Muchos de los factores sociales de cambio de nuestra historia más reciente constituyen la referencia para comprender la forma en que han ido variando las recomendaciones y el propio concepto de dieta apropiada. Vamos a destacar varios de estos aspectos que pueden considerarse como variables independientes para explicar los cambios.

En los años sesenta y setenta las recomendaciones alimentarias se mantenían exclusivamente en manos de las instituciones agrarias; con un carácter paternalista transmiten una concepción de dieta apropiada centrada en el objetivo de mejorar la alimentación de una población que convive con el subdesarrollo y que aún recuerda las penurias y el hambre. Progresivamente va aumentando el peso en favor de los organismos encargados de la salud y posteriormente del consumo. El Ministerio de Agricultura, decisivo en los primeros años sesenta para la expansión de los conceptos básicos de dieta adecuada, queda relegado poco a poco a la promoción de productos agrarios nacionales, y su carácter subsidiario en el ámbito alimentario se deja notar más tras la entrada de España en la Comunidad Europea. Por el contrario, las instituciones orientadas al consumo comienzan a ser los referentes básicos uniéndose este a la salud a través de la información procedente del Ministerio de Sanidad y Consumo. En este contexto la alimentación se especializa como ámbito de actuación, creándose organismos más centrados en el papel del consumidor y su instrucción a través del Instituto Nacional de Consumo.



En este ámbito, el del consumo, se reproduce el cambio de la propia sociedad española: en los inicios de los setenta se orienta la información hacia la población urbana, cuando se consolida la tendencia urbanizadora de la población española tras el éxodo rural. Más adelante, a mediados de los años ochenta, y tras la crisis del aceite de colza desnaturalizado, se profundiza en la protección del consumidor. Si en la primera se trata más de unas recomendaciones de carácter informativo instruyendo al ciudadano como consumidor (mirar etiquetas, elegir bien en el establecimiento, etc) en los ochenta se ofrece la confianza de todo aquello que cuenta con la regulación estatal, marcando con claridad el carácter protector del Estado en temas alimentarios. Los noventa, sin embargo, muestran el carácter más publicitario de las recomendaciones institucionales al amparo de las empresas y de instituciones no gubernamentales que contribuyen, junto al Estado, a la difusión de la información alimentaria de los productos nacionales en un mercado europeo con el que se compite. Se puede ver el cambio de una década, anterior a los ochenta, en la que las administraciones muestran su interés en la europeización de España, a la época posterior a la entrada en la Comunidad Europea, con una orientación hacia el tipismo de la dieta mediterránea y los productos nacionales muy característica.

Curiosamente se vuelve al carácter regulador y protector del Estado ya entrado el siglo veintiuno, tras las dos nuevas crisis alimentarias (la de las vacas locas y los pollos con dioxinas) que serán asimiladas por las instituciones con la creación de un organismo específico con el objeto de asumir el control de la situación y centrado en la seguridad de los alimentos y en la promoción de la salud, la Agencia Española de Seguridad Alimentaria (AESA).

Por otra parte, algunas de las campañas publicitarias del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación analizadas sobre el consumo de productos nacionales, como los plátanos canarios, el azúcar, el aceite de oliva o las sardinas, entre otros muchos ejemplos, se explican mejor como estímulo del consumo de estos productos para favorecer o dar salida a la producción agraria nacional que como recomendaciones por su valor dietético o nutricional, a pesar de que muchas veces sus cualidades nutricionales o su relación con la prevención de enfermedades vengán avaladas por la opinión de célebres expertos. La participación en estas campañas de organizaciones interprofesionales (integradas por todos los estamentos de un sector productivo –por ejemplo, el de la azúcar– desde la producción primaria a la distribución, desde la administración pública a las organizaciones profesionales) pone de manifiesto lo que decimos. Por lo tanto, consideramos que la situación del sector agrario y, más avanzado el proceso de industrialización, de la industria agroalimentaria, y los objetivos de las políticas agrarias explican muchas de las recomendaciones alimentarias y un estudio sociológico a fondo de las mismas tiene que tenerlo en cuenta. Las variaciones son también significativas en relación con el destinatario. Si en los años sesenta las recomendaciones se dirigían al ama de casa rural, y se profundizaba en su papel de responsable única de la alimentación familiar, este rol se va modificando progresivamente. En los años setenta el rol tradicional de mujer ama de casa cambia al comenzar a dirigirse a la mujer urbana, pero persiste la imagen de mujer responsable de la alimentación y cuidadora de la familia y del hogar. Aunque en los ochenta la sociedad muestra signos de reclamar la igualdad entre género y la mujer se incorpora a actividades fuera del hogar, las recomendaciones responden aún durante un tiempo a un estereotipo de mujer hacendosa y cuidadora de los suyos, a la que ahora se le ofrece la posibilidad de dedicar menos tiempo a la cocina. En los noventa el receptor de las recomendaciones adquiere un carácter más individual y despersonalizado hacia un consumidor que parece no tener más

objetivo y preocupación que alimentarse a sí mismo y cuidar de su cuerpo. Al final de la década reaparecen las responsabilidades familiares en temas alimentarios, aunque con un carácter nuevo, se reclama el papel coeducador de la familia con la intención de hacer confluir las orientaciones educativas alimentarias del Estado con las de la familia, que parecen haberse distanciado. Un retorno quizás tardío al grupo doméstico tras un período donde el descenso de las responsabilidades de las mujeres en temas alimentarios ha sido suplido, en parte fuera del hogar (por los comedores escolares, en particular) pero no así dentro del propio grupo familiar.

El referente de fiabilidad utilizado en las recomendaciones alimentarias también ha sufrido importantes cambios. Del médico de pueblo, en los años sesenta, se pasa a los investigadores que analizan la nutrición humana en la década siguiente. Se consolida esta tendencia en los años sucesivos a través de referencias continuadas de especialistas en nutrición, de la medicina o de la farmacia, que van acompañando las orientaciones de las instituciones como fuente de verdad óptima para una correcta alimentación. A partir de los años ochenta se muestra a estos expertos en su carácter más técnico, como investigadores, cuyos consejos responden a los esfuerzos de las ciencias experimentales. Tras las informaciones generales sobre los nutrientes de los alimentos plasmadas en dibujos sencillos y de fácil comprensión, como la rueda de los alimentos, primero, y más tarde la pirámide o el rombo, aparecen otros mensajes más elaborados. En los ochenta se consolidan las guías alimentarias, con un claro carácter educativo, no solamente para dar a conocer la información nutricional sobre los alimentos, sino para que ésta sea aceptada y adoptada como recomendación dietética de referencia.

Pero quizás más que el cambio del experto lo ha sido el del papel del receptor frente al experto. En los años sesenta se insiste en que debe consultarse al médico para una orientación alimentaria correcta y se le pide a la mujer rural alejarse de los saberes tradicionales basados en la experiencia. La baja formación de estas mujeres hacen comprensible la orientación, así como la escasa valoración con que cuentan sus habilidades y saberes por parte de las administraciones del momento. En los años sucesivos se va percibiendo la mayor formación del receptor a través de unos mensajes más elaborados y en los que se incluye información técnica abundante sobre los nutrientes de los alimentos. Adquiere así un carácter educativo global que busca que las decisiones alimentarias en los hogares se tomen a partir de conocimientos nutricionales de expertos científicos. La racionalidad es la pauta considerada apropiada, aunque curiosamente en algunos casos lo que en estas épocas se considero una alimentación racional haya sido posteriormente atacada como irracional. De la misma manera, lo que antaño fue popular, y por tanto denostado, se presenta, en los finales de los ochenta y en los noventa, como una pauta alimentaria correcta, lo que antes fue un lujo es hoy popular y lo que denotaba antes un bajo estatus social se encuentra ahora asociado a la alimentación de las élites más cultas.

Pero quizás los cambios más significativos sean, precisamente, aquellos referidos a lo que es apropiado comer y a lo que no debe comerse, pues en ellos va implícita la concepción de dieta y salud que las administraciones promueven en cada momento. En los años sesenta las recomendaciones recuerdan las pautas adecuadas a una población infraalimentada a la que se le instruye para que salga de su dieta monótona incorporando nuevos productos a su menú. Aquí la cantidad, en aras de la variedad, es más importante que cualquier otra recomendación, pero en los setenta los efectos de estas orientaciones se dejan ver a través de pautas para desterrar la idea de que estar sano es estar gordo. Se insiste en romper esta asociación a través de recomendaciones que invitan al consumo de productos industriales

y a completar con pescado una dieta muy centrada en grasas animales. Los objetivos institucionales de los sesenta y setenta se logra, pues la dieta aumenta en variedad y cantidad, pero esto trae también efectos en la composición de la dieta, dejándose notar la mayor preferencia por la carne, producto de estatus superior a otros.

Los últimos años setenta y los ochenta dan paso a una recomendaciones que tienden a incorporar a la dieta nuevos productos que sustituyen a los tradicionales, se abre camino la pasta, el arroz, los dulces industriales, ocupando el hueco que dejan las legumbres, que aparecen con símbolo de status de clases más bajas. Pero también por esta simbología social surgen nuevos productos bien valorados, como nuevos aceites vegetales, carnes blancas y un conjunto de productos que denotan modernidad en tanto en cuanto se alejan de los considerados tradicionales y rurales: las carnes rojas, las grasas animales, el cerdo, el pollo, los cocidos... Todo queda relegado al mundo rural atrasado del que tanto desea alejarse la población urbana y que la administración fomenta. De la época de la escasez se pasa rápidamente a la de la sobreabundancia sin solución de continuidad, y la obesidad, que en los años sesenta y primeros setenta era planteada como un asunto que afectaba a la población infantil, traspasa aquí las fronteras de la edad. El desarrollismo impregnado en las recomendaciones y el afán por introducir productos industriales en la dieta, más caros pero de mayor status, marcan los mediados setenta. Dedicar poco tiempo a la cocina, comer productos preparados, alejarse de lo natural y de lo rural marcan el inicio de los ochenta. Todo conduce a la aparición de nuevos problemas alimentarios y comienza así la preocupación institucional por el colesterol y los excesos de calorías, que son, sin duda, resultado de las recomendaciones de las décadas precedentes y marcan los inicios de los ochenta y principios de los noventa. Destaca en este sentido el interés por reducir el consumo de azúcar y de productos dulces, comer menos carne y con menos grasa y optar por las carnes magras o controlar el consumo de hidratos incluido el pan. También el huevo se muestra como un producto peligroso por sus efectos sobre el colesterol. Es la expansión de los productos bajos en calorías que la publicidad agroalimentaria explota hasta la saciedad<sup>6</sup>. En estos momentos aumenta la preocupación por la delgadez. Poco a poco se va consolidando la recomendación de no engordar en un momento de acceso generalizado a los productos alimentarios y de gran expansión y aceptación de la alimentación industrial. En este contexto de sobreabundancia cualquier exceso puede llevar a la obesidad.

Si a principios de los ochenta preocupa el colesterol y las calorías, a finales de la década, y tras la entrada de España en la CEE, se detecta una expansión de los productos con carácter nacional, antes cuestionados, a través de los cuales se potencia una dieta diferente e identitaria en un contexto de libre circulación de mercancías y de pérdida de la diferenciación nacional. El aceite de oliva gana terreno a las grasas de origen animal, aunque para ello hayan de introducirse valoraciones negativas de algunas muy utilizadas (las de semillas vegetales, en particular). Es la vuelta a los orígenes, a las dietas tradicionales que aparecen con referencias a tiempos anteriores ahora mejor valorados, mientras que el desarrollismo parece haber tocado techo. La promoción de la dieta mediterránea cuenta en los últimos ochenta y primeros noventa con su máxima expansión, intentando recuperar los alimentos procedentes de la España más tradicional del pasado rural, como legumbres, frutas y verduras. La delgadez surge como un valor a seguir y estos productos

---

<sup>6</sup> Dentro del proyecto de referencia al que pertenece este trabajo se ha elaborado un estudio sobre la concepción de la salud y la alimentación en la publicidad agroalimentaria desde los años sesenta hasta el 2000 (Díaz Méndez y Bastida Blázquez, 2007, en prensa).

ayudan a alcanzarla además de ofrecer una cierta identificación nacional a través de la alimentación.

En los años noventa se potencia lo que podríamos denominar una cierta *medicalización* de las recomendaciones alimentarias. La asociación entre salud y alimentación se potencia estableciendo una relación causal entre el consumo de ciertos productos y la ausencia o presencia de ciertas enfermedades. La relación establecida indica al receptor de la información cómo puede lograrse una óptima salud y evitar o corregir enfermedades a través del consumo de alimentos concretos.

Si las recomendaciones de las primeras décadas introducían aspectos no alimentarios sobre el cuidado del hogar, la pauta extraalimentaria ahora es el ejercicio físico, como elemento decisivo de acompañamiento de la dieta adecuada. Pero quizás este sea el único elemento común, pues la relación entre alimentación y salud lleva a una asociación extrema entre productos alimentarios generadores de bienestar o malestar, dejando en manos del consumidor la capacidad para conducirse por la senda de la salud o de la enfermedad. El control sobre el propio cuerpo está detrás de estas recomendaciones a la búsqueda del cuerpo perfecto, por supuesto delgado y esbelto, que muestra no solamente la salud sino la capacidad para autoregularse (también) en el ámbito de la alimentación.

Quizás por ello se culmina en el inicio de siglo con la insistencia, como lema institucional, de que no existen buenos ni malos alimentos, sino dietas correctas o incorrectas, lo que parece indicar que la recomendación de la década precedente se ha llevado al extremo. Los ciudadanos se han autorregulado a través de la alimentación y la han utilizado al máximo para lograr la delgadez, alejándose incluso de la salud para ello. Se observa una preocupación institucional por los efectos de las *dietas milagro*, en particular en la búsqueda del peso ideal a cualquier precio (es la época de la preocupación institucional por la anorexia y la bulimia), recordando la importancia, tanto de los excesos como de las carencias. Hay que comer de todo, sería el lema, que recuerda mucho a aquel de los sesenta, ayer por carencia y hoy por excesos de alimentos. Pero muestra la preocupación por lo que ya denominan institucionalmente *la epidemia del siglo veintiuno*, la obesidad, pero también el sobrepeso. Sin duda nos espera ahora una guerra institucional contra estos enemigos que responde a la importante asociación establecida por los investigadores entre el desarrollo de un gran número de enfermedades y el aumento del peso corporal de una población sobrealimentada. Los niños y niñas gordos de los sesenta, hoy padres y madres, parecen tener hoy la obligación *moral* de lograr el peso ideal de sus hijos y el suyo propio, con la misma responsabilidad que en el pasado se transmitían valores de otra índole.

Como indicábamos al principio de este texto es imposible establecer una relación causal incuestionable entre las recomendaciones alimentarias y los factores que las hacen variar, pero creemos que este trabajo da buena cuenta de que la relación existe aunque sea complejo precisar sus conexiones. Las recomendaciones alimentarias de cada momento histórico juegan con una concepción de dieta adecuada de gran mutabilidad y que se construye para responder a los cambios sociales y a conveniencia de las instituciones. Se podría afirmar que una buena parte de los problemas alimentarios que hoy constatamos se han fraguado en el pasado, y aparecen como efectos no intencionados de las acciones institucionales encaminadas a modernizar la sociedad española. La estimulación del alejamiento de la dieta tradicional, en sus productos y en sus saberes, se manifiesta hoy en un conjunto de hábitos alimentarios alejados de las dietas tradicionales de antaño. La búsqueda de la variedad, para romper la monotonía alimentaria de las épocas de escasez, ha

venido acompañada de la aparición de nuevos productos, que no siempre han aportado la esperada salud y que, sin embargo, han sustituido a los anteriores. La cultura de *lo propio*, reclamada a través de la dieta mediterránea, parece caer en vacío en algunos hogares donde las pautas tradicionales ya no son la referencia de actuación ni tampoco de estatus. La propuesta de recuperar estos hábitos se muestra hoy como una tarea complicada o incluso imposible, no solamente por el pasado perdido o desconocido, sino por la constatación de un mayor número de intereses al margen del Estado. Estos nuevos agentes orientan hoy las recomendaciones hacia una dieta óptima en ocasiones con mayor insistencia e influencia que las propias instituciones, y sobre todo, no siempre en la misma dirección. Quedan, sin duda, campos abiertos para explorar que pueden enriquecer el análisis de lo que se podría denominar una historia social de la alimentación española y ayudar a conocer y afrontar mejor lo que ya se viene denominando desestructuración alimentaria.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, C. y NAREDO, J.M. (1997) “Sobre la modernización de la agricultura española (1940-1995): de la agricultura tradicional a la capitalización agraria y la dependencia asistencial”, en *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*, de Gómez Benito y González Rodríguez, CIS y MAPA, Madrid, pp. 249-316.
- ANDRÉS ORIZO, F. (1991) *Los nuevos valores de los españoles*, Fundación Santa María, Madrid.
- BANCO DE BILBAO (1965) *Renta Nacional de España*. 1962, Bilbao.
- CASADO, D. (1967) *Perfiles del hambre*, Edicusa, Madrid.
- CASTILLO, J. (1987) *Sociedad de consumo a la española*, Eudema, Madrid.
- CÁRITAS ESPAÑOLA (1964) *Plan CCB*, Madrid.
- CÉPÉDE, M., HOURTART, F. y GROND, L. (1967): *La población mundial y los medios de subsistencia*, Nova Terra, Barcelona.
- COMISARÍA DEL PLAN DE DESARROLLO (1963) *Factores humanos y sociales*, Madrid.
- CONTRERAS, J. (1997) Alimentación y Sociedad. Sociología del consumo alimentario en España, en *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*, de Gómez Benito y González Rodríguez, CIS y MAPA, Madrid, pp. 417-451.
- CONTRERAS, J. (1997) Alimentación y Sociedad. Sociología del consumo alimentario en España, en *Agricultura y sociedad en el cambio de siglo*, de Gómez Benito y González Rodríguez, McGraw HillUNED, Madrid, pp. 297-232.
- DÍAZ MÉNDEZ, C. (2006) The sociology of food in Spain: European Influences in Social Analyses on Eating Habits. *Comparative Sociology*. Vol. 5, nº 4, pp. 353-380.
- DÍAZ MÉNDEZ, C. (2005): Los debates actuales en sociología de la alimentación. *Revista Internacional de Sociología*, nº 40, pp. 47-78.
- DÍAZ MÉNDEZ, C. y GÓMEZ BENITO, C. (2005) Sociología y alimentación. *Revista Internacional de Sociología*, nº 40, pp. 21-46.
- DÍAZ MÉNDEZ, C. y GÓMEZ BENITO, C. (2006) Dieta, salud y cambio social. Un análisis evolutivo del concepto de dieta saludable en la sociedad de consumo española. Mimeo. Inédito. Ponencia presentada en distintos congresos de ámbito español.
- FUNDACIÓN FOESSA (1966) *I Informe sociológico sobre la situación social de España*, Euroamérica, Madrid.
- FUNDACIÓN FOESSA (1970) *II Informe sociológico sobre la situación social de España*. 1970, Euramérica, Madrid.

- FUNDACIÓN FOESSA (1976) *III. Estudios sociológicos sobre la situación social de España*, Euroamérica, Madrid.
- GÓMEZ BENITO, C. (1995) *Políticos, burócratas y expertos. Un estudio de la política agraria y la sociología rural en España: 1939-1959*, Siglo XXI, Madrid.
- GÓMEZ BENITO, C. (2004) Una revisión y una reflexión sobre la política de colonización agraria en la España de Franco, en *Historia del presente*, nº 3, pp. 65-86.
- GÓMEZ BENITO, C. y JIMENO, J.C. (2003) La colonización agraria en España y Aragón, 1930-1975, CicaAyuntamiento de Alberuela de Tubo, Huesca.
- INE (1965) *Encuesta de presupuestos familiares*, Madrid.
- INE (1959) *Encuesta sobre cuentas familiares*, 1958, Madrid.
- MIGUEL, A. de (1967) *Tres estudios para un sistema de indicadores sociales*, Euroamérica, Madrid.
- MIGUEL, A. de (1994) *La sociedad española. 1993-1994*, Editorial Complutense, Madrid.
- MIGUEL, A. de (1995) *La sociedad española. 1994-1995*, Editorial Complutense, Madrid.
- MIGUEL, A. de (1996) *La sociedad española. 1995-1996*, Editorial Complutense, Madrid.
- MOREIRAS, O., CARVAJAL, A. y PERCA, I. M<sup>a</sup>. (1990) *Evaluación de los hábitos alimentarios de España*, Ministerio de Sanidad y Consumo, Madrid.
- PRESIDENCIA DEL GOBIERNO (1965) *Memoria sobre la ejecución del Plan de Desarrollo*, Madrid.
- SANZA CAÑADA, J. (2002) El sistema agroalimentario español: estrategias competitivas frente a un modelo de demanda en un contexto de mercados imperfectos. En *Agricultura y sociedad en el cambio de siglo*, de Gómez Benito y González, Mac. Graw Hill, Madrid, pp.143-180.
- VARELA MOSQUERA, G. (1971) *La nutrición de los españoles. Diagnóstico y recomendaciones*, Estudios del Instituto de Desarrollo Económico, Madrid.

## COMER EN LA PRISIÓN: SILENTE UNIFORMIDAD IDENTITARIA

David Fornons Fontdevila  
Escuela de Enfermería Hospital del MarParc Salut Mar  
Universitat Pompeu Fabra. Barcelona

La alimentación es uno de los aspectos más ricos de la cultura en todos los espacios, tiempos y lugares incluidos las prisiones. En este artículo se propone una aproximación a la alimentación en la prisión. Es una aproximación a la alimentación de personas presas por parte de la institución vista y opinada por parte de estas personas. Esta aproximación a las narrativas se ha realizado en el Centro Penitenciario de Hombres Barcelona, la popular cárcel Modelo.

La perspectiva sobre la alimentación en las cárceles españolas, queda reflejada, o bien como una crónica de quejas o aceptaciones por parte de los reclusos, o bien a informes sobre la gestión insitucional de la alimentación de los reclusos. Los enfoques étic, copan, y más bien escasamente, la realidad alimentaria en las cárceles. El objetivo de mostrar una visión de la alimentación en la prisión puede servir para abrir el prisma con el que se concibe la misma y pensar en la diversidad cultural y de orígenes de las personas presas, cuyas identidades culturales alimentarias son silenciadas, doblemente por su condición de institucionalizados y en muchos casos por su condición de migrantes institucionalizados. Silente uniformidad identitaria, la negación de la libre elección de escoger qué, cómo, cuándo y por qué comer.

### 1. INTRODUCCIÓN

La alimentación es una necesidad primaria del ser humano que satisface en los múltiples y diferentes contextos en los cuales desarrolla actividad humana. Es la alimentación un tema estudiado y debatido desde diversos espacios, disciplinas y tiempos. No en vano se trata de la satisfacción de *una necesidad básica*, parafraseando a Abraham Maslow. Pero va más allá de ser una necesidad sólo biológica. El ser humano, como animal cultural hace de la alimentación una producción cultural. La alimentación es uno de los aspectos más ricos de la cultura (Medina 1996: 21), en todos los espacios, tiempos y lugares incluidos, como en el caso que abordaremos, las prisiones. En este artículo se propone una aproximación a la relación que se establece entre identidad y alimentación en la prisión. Esta aproximación es vista y opinada por parte de estas personas: son las personas sujetas a la alimentación por parte de la institución penitenciaria, específicamente en el Centro Penitenciario de Hombres Barcelona, la popular cárcel Modelo<sup>1</sup>.

La prisión no es tan solo un espacio físico, es un contexto, son los muros, las celdas y demás espacios. Pero también es el lugar de residencia, vivencia y convivencia de los

---

<sup>1</sup> El trabajo etnográfico ha consistido en un trabajo de grupo. El grupo han sido 17 alumnos del GES (graduado en Educación Secundaria para adultos) trabajado en una sesión de grupos (4 personas) en la biblioteca del centro penitenciario. De edades comprendidas entre los 24 y los 55 años Mediante una metodología basada en el trabajo en grupo y cooperativo en dos sesiones de dos horas debatieron, hablaron sobre la alimentación en la prisión Modelo. Tenían que concretar tres puntos; el primero transcribir el menú que se les daba en esos momentos, el segundo intentar establecer una especie de decálogo consensuado sobre las opiniones y/o consejos que daban en relación a la alimentación en la prisión, el tercero cómo les afectaba y qué opinaban sobre la alimentación en la Modelo, tomando siempre como referencia sus prácticas alimentarias en situación de libertad.

reclusos. Es, obviamente la situación, el espacio, el tiempo en donde las personas presas satisfacen sus necesidades alimentarias. En este espacio de reclusión los sujetos son alimentados por la institución porque así lo determina la misma, labor derivada de las leyes y normas que rigen nuestra sociedad. Esta realidad normativa determina la relación entre identidad y alimentación. Se busca intencionadamente un enfoque emic, la construcción de esta realidad alimentaria desde los sujetos alimentados.

En este contexto es preciso destacar que las personas presa en su situación de institucionalizadas viven en un contexto determinado y unificador. Pero además muchas de estos institucionalizados son migrantes, con lo que “si el proceso migratorio supone para el individuo o grupo que lo sufre, la reestructuración del modelo cultural de pertenencia; la alimentación como elemento identitario sufre una readaptación en inmigración.” (Durán 2009: 371). Se plantea la hipótesis si es posible que la persona presa migrante pueda, en cierta medida y dada la especificidad del contexto poder “ejercer su identidad alimentaria”, si puede reproducir o al menos intentar reproducir su identidad alimentaria en la prisión. Tanto en caso afirmativo como en caso negativo qué les supone a estas personas la realidad institucional identitaria y como vehiculan, interiorizan y exteriorizan esta su particular situación.

## 2. COMER EN LA PRISIÓN

Existe sobrada información sobre la alimentación en las prisiones procedente del mundo institucional. Pero la perspectiva sobre la alimentación en las cárceles españolas, en el caso que nos ocupará la Modelo de Barcelona, principalmente queda reflejada como una crónica de quejas o aceptaciones por parte de los reclusos, descritas por profesionales de la institución penitenciaria o ONG's que colaboran con la institución.<sup>2</sup> Los enfoques ético copan, y más bien escasamente, la realidad alimentaria en las cárceles.

Partiendo de la base de la alimentación como un universal se ofrece a los informantes presos la posibilidad de poder expresar sus visiones y opiniones sobre su alimentación, susceptibles a ser comparadas con otros contextos, otros lugares, espacios y tiempos, otros significados y significantes. La alimentación de las personas presas tiene un factor que determina primordialmente su visión por parte de los sujetos alimentados institucionalmente, su casi ausencia de libre albedrío, de elección personal y cultural, lo que determina una realidad diferente de la habitual sujeta a ser estudiada.

La ausencia de libre albedrío no implica la inexistencia de variabilidad de nutrientes, según la institución. Las personas de credo musulmán disponen de medios suficientes para poder realizar su dieta sin la presencia de alimentos tabú durante todo el año, aunque no pueden escoger las múltiples variantes que su dieta autóctona ofrece. La institución respeta las prácticas religiosas como el Ramadán, dándoles facilidades a sus practicantes, pudiendo cambiar los horarios y espacios de la ingesta alimentaria. No obstante muchos practicantes del Ramadán dejan la práctica por las dificultades horarias debido a la incompatibilidad de compartir el comedor con otros internos y los horarios de cierre de la galería; es decir tienen que recoger la comida llevarla a su celda y consumirla durante la noche en su celda correspondiente pero no con los demás practicantes del Ramadán. El sentido comunitario del ramadán queda así suprimido. A ello hay que añadir el esfuerzo

---

<sup>2</sup> En este caso referir los informes que Justicia i Pau, ONG colaboradora con la Secretaria General de Serveis Penitenciaris i Rehabilitació, con una periodicidad de dos años. También Cruz Roja ha realizado algún informe sobre el funcionamiento de las prisiones de Catalunya.



de todos los internos que tienen destinos, en especial los gaveteros<sup>3</sup>, que se adaptan no sin conflictos varios, a los horarios de los practicantes del Ramadán. Un análisis de la dieta y el menú para los musulmanes muestra que esta es la misma que la de todos los internos con la eliminación de la carne de cerdo y sus derivados. En algunos casos existe una sustitución, no siempre, por embutido de pavo o de pollo.

A través del concepto (definido por Frédéric Duhart, 2002) de “Identidad cultural alimentaria (ICA)” como unidad de análisis en la cual “este aspecto de una identidad que se materializa en productos, técnicas de cocina, platos y modos de consumo considerados como propios por quienes forman parte integrante de la cultura y como típicos por los demás,” se plantea si es posible establecer una identidad cultural alimentaria en la prisión, una identidad que en este caso será alterada, fragmentada, alterada o mutada. O, acaso la existencia de negaciones de la identidad cultural, y tras ella se plantea la siguiente hipótesis: ¿existe una negación de la identidad cultural alimentaria en la cárcel Modelo?

La preocupación por una alimentación sana ha sido una constante en toda la historia de la humanidad, y la prisión no es una excepción. Nuestra sociedad contemporánea se caracteriza por una gran preocupación por la salud y, hoy en día, es un lugar común la relación causal existente entre alimentación y salud (Medina, 1996: 153). Desde siempre la gente ha sabido que una buena alimentación es importante para su vida ya que incide de forma directa en el mantenimiento y recuperación de la salud y esta preocupación no es excluida por los presos. Entre las principales preocupaciones de las personas presas está la de evitar o al menos mantener un estado de salud. La prueba de ello es que la inmensa mayoría de los internados practican deporte, mucho más que en situación de libertad y el cuidado que tienen de su salud, traducido en las demandas al equipo médico. En cierta medida a pesar de la imposición alimentaria institucional, los presos disponen de espacios como son los economatos para adquirir productos alimentarios. La institución en sus discursivas afirma que en los economatos los internos pueden ejercer cierta libertad y diferenciación de la alimentación dada en la prisión. Aunque es importante puntualizar que la variedad a escoger también la determina la institución que es la que en definitiva gestiona, regula y dirige los economatos. Sea como fuere podemos afirmar que existe (o debería existir) al menos en la compra en el economato una opción hacia una nutrición basada en la concepción del cuerpo, de lo saludable, de lo que nutre (Wiley 2006: 175; Ayora 2007: 90; Pollan 2008: 35; Aubert 2008: 92; Heinrich y Prieto 2008: 255) y por ende de una representación corporal por parte de los internos, tal y como lo entendemos en el contexto externo a la prisión, a su situación de libertad. La realidad muestra que en el economato de la prisión Modelo de Barcelona el abanico de elección, a parte de ser limitado y de haber productos excluidos (alcohol y alimentos los cuales por su especificidad la institución excluye por simples motivos prácticos y económicos) no posibilita expresiones alimentarias de culturas distintas a la supuesta como mayoritaria (catalana o española) y la musulmana. La gama de productos ofrecidos en los economatos es la siguiente; bollería industrial, embutido envasado en paquetes de cien gramos, pan de molde, zumos varios, refrescos, cerveza sin alcohol, margarina, mostaza y ketchup, leche y fruta empaquetada. Lo cual representa una ficción institucional creer que los economatos

---

<sup>3</sup> Los gaveteros son internos de confianza que realizan diversas funciones en la prisión. Son los destinados a la última gestión alimentaria; la distribución de la comida, de los cubiertos, los aspectos de orden en las comidas, la recogida, la repetición y las cantidades dispensadas de la comida. Ocupan, siendo personal institucionalizado, un papel muy importante en la alimentación del resto de los reos.

y la misma alimentación ofrecida por la institución corresponde a los ámbitos culturales de la mayoría de las personas presas. La institución afirma que la dieta que ofrece a los internos está basada en la dieta mediterránea, tanto en tipos de alimentos y la distribución entre glúcidos, lípidos y proteínas, incluida la de los economatos. Entonces se puede afirmar que las personas presas no pueden acceder a cierto tipo de alimentos, algunos de ellos específicos en sus tradiciones culturales, por lo que difícilmente pueden reproducir sus preferencias dietéticas, en definitiva su identidad alimentaria.

### 3. IDENTIDADES ALIMENTARIAS

Los hábitos alimentarios forman parte esencial de la cultura de un pueblo (Messer 1989: 33; Garrote 2002: 5; Contreras y Gracia 2005: 406), pero en un contexto como el que nos atañe, una institución que dirige la alimentación de un meeting pool de personas presas de diversos y diferentes orígenes tanto geográficos como culturales y de realidades socioeconómicas distintas y ante la premisa que no existe una cultura carcelera<sup>4</sup>: ¿cómo los presos pueden gestionar y manifestar la identidad cultural alimentaria? Se plantea diversas contradicciones: ¿Es esto posible? ¿Son sujetos a ese derecho? ¿La institución genera una nueva identidad cultural alimentaria? ¿Existen mecanismos de control institucional basados en la alimentación o en la utilización de las identidades culturales alimentarias? Empecemos dando una breve descripción de los economatos, como distribuidores de alimentos y una referencia sobre la alimentación desde aspectos generalistas en la prisión Modelo de Barcelona.

Los economatos son una especie de tienda administrada por los reclusos destinados a ellos siendo escogidos por la institución, más específicamente por Régimen el área específica dentro de la institución de los funcionarios de vigilancia. Suelen abrir de 9.30 h hasta las 12 h por la mañana y por la tarde de 16.30 h hasta las 19 h, con ligeras variaciones según galerías. En el economato los presos pueden comprar desde comida ya descrita anteriormente como además, objetos para la limpieza e higiene personal, pilas, radios... Destacar que los economatos son un destino preferencial, a él son destinados los presos de gozan de más confianza por parte de la institución. Como mucho, treinta presos del total (2000) realizan esta función.

La alimentación que reciben los presos ha mejorado mucho en los últimos años. Muy lejos ya de los orígenes de la Modelo el acceso al agua potable es absoluto y constante. La alimentación se ajusta a lo regulado por la ley (en espacios públicos) sobre salubridad, calidad y cantidad. La comida según ordena el reglamento penitenciario es probada antes por el jefe de centro antes de ser distribuida. No obstante dado el alto número de reclusos no a todos les llega la comida con la temperatura idónea. A si mismo, los cubiertos son de plástico, con la incomodidad que esto supone (lo son por motivos de seguridad e higiene), y el espacio físico, el comedor, dada la saturación, no es un espacio apropiado y cómodo para esta actividad en concreto. Los cubiertos se entregan cada mes y medio con el lote de higiene personal y si se rompe, cosa bastante frecuente, el interno tiene que comprar

---

<sup>4</sup> En los diversos estudios que he realizado en la prisión y entendiendo la cultura como un global, universal y particular más allá de pautas comportamentales en un espacio determinado tanto físico como temporal, niego la existencia de una cultura carcelera porque en el fondo se confunde con una normativa o autorregulación entre las personas presas que en algunos aspectos sí que incluyen particularidades culturales y de estilos de vida.

cubiertos de plástico en el economato si dispone del “dinero institucional” (peculio)<sup>5</sup>. La comida respeta los requerimientos médicos de los presos e intenta respetar la diversidad de credos religiosos de la prisión. Esta afirmación es justificada institucionalmente afirmando que es tal y como recomiendan las regulaciones internacionales y el mismo reglamento penitenciario vigente. La queja más común de los reclusos es la repetición de los menús, que son semestrales, salvo excepciones contadas que son semanales. Aunque después de comprobarlo, sólo existen dos tipos de menús, el de invierno y el de verano. Los menús disponibles en la Modelo son: normal, vegetariano, para musulmanes, sin sal y hipocalórico (este último bajo prescripción médica). Entando en las narrativas institucionales, estas afirman la imposibilidad de que todos los presos puedan mantener su estilo de vida, su forma y cultura de comer en la prisión. Sería este un objetivo inalcanzable e inabordable económicamente.

La estructura de un estilo de vida se resuelve en un conjunto de prácticas, hábitos, valores, actitudes, tendencias, consumos, formas vitales, etc. Se puede describir como una forma original individualizada en el modo como cada persona vive la vida cotidiana, la específica manera acatar las normas de su grupo, clase y sociedad global a la que pertenecen. Ha sido definido como “un conjunto de prácticas mas o menos integrado que un individuo adopta no solo porque satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo” (Giddens 1991: 81; Ruiz 1994: 200; Rodríguez y Agulló 1999: 250; Chaney 2003: 147; Soldevilla 2009: 20). Aunque en la prisión el estilo de vida es impuesto, es una adaptación que en esta contexto nada tiene que ver con la identidad de la persona presa. La comida es una parte importante del estilo de vida y por consiguiente una categoría que también permite entender y anticipar la conducta alimentaria. Influye de manera directa en la forma de comer, en lo que se come y en el significado que tiene la comida (Holzman 2006: 371; Reid *et alii* 2001: 61; Mardomingo 2000: 103). Pero la comida en la prisión no respeta la identidad cultural del alimentado, t que cumpla criterios estándares de cantidad y distribución de prótidos, glúcidos y lípidos podría debatirse si es “sana y saludable”.

En esta aproximación a las narrativas sobre la alimentación por parte de las personas presas es importante destacar no tan solo los elementos puramente nutritivos y alimentarios sino todo el universo asociado a la comida, en palabras de Xavier Medina “las particularidades visuales de los alimentos: su aspecto, su forma, su color nos informan por un lado, de sus características naturales (fresco, podrido, verde, maduro...)pero también por otro lado, de aquellas características culturales, simbólicas construidas socialmente alrededor de los alimentos en cuestión y de su preparación ” (Medina: 1998: 183). Y precisamente en la Modelo donde las personas presas inciden más en sus opiniones sobre la alimentación versan sobre todo en el aspecto, cómo les llega la comida, y en la preparación, tanto del alimento que van a consumir como la preparación del espacio físico y temporal que precede y dura durante la ingesta de los mismos. La saturación del sistema penitenciario en Cataluña sigue igual que en el periodo comprendido entre 2003-2006 (Fornons, D.

---

<sup>5</sup> El peculio es la cantidad de dinero que las que los reclusos disponen al mes. Es una cantidad de dinero ingresada en el Centro Penitenciario por parte de los familiares o amigos del reo. Las personas presas que se declaran indigente, y demuestran que no tienen posibilidad alguna de recibir cantidad pecuniaria, la institución les da una cantidad aproximada de diez euros semanales para que puedan acceder a comprar algún enser o producto en los economatos.

2009, p. 152) con 2.000 internos en una prisión que cuando fue construida en 1904 se le supuso una capacidad para 800.

La elaboración de la comida que reciben en parte viene ya cocinada y en otra parte es preparada en la cocina de la Modelo. Su aspecto y cuidado entran dentro de lo normativizado y aceptable, más teniendo en cuenta que sirven a una población de dos mil personas, como bien destacan los informantes. Los internos destinados a la cocina, dirigidos por personal externo son seleccionados por su nivel de estudios y adecuación al destino, como también por su buen comportamiento institucional. No son los destinos más solicitados por la dureza y la carga de trabajo.

#### 4. SILENTE UNIFORMIDAD

Ante las preguntas planteadas en el artículo, la primera ¿cómo los presos pueden gestionar y manifestar la identidad cultural alimentaria? Llego a la conclusión que su manifestación y oposición a la alimentación recibida, aunque esté elaborada en un contexto particular y teniendo en cuenta la dificultad que supondría para la Administración mejorar la alimentación en aspectos tanto cualitativos como cuantitativos, si que en la misma protesta o queja hay una manifestación cultural alimentaria. El recuerdo de la alimentación en situación de libertad, los hábitos alimentarios que tenían antes de estar presos, siguen presentes y en situación de libertad, cuando vuelvan a estarlo las prácticas alimentarios como otros aspectos culturales y cotidianos seguirán presentes. A caso se puede afirmar que la negación de la identidad alimentaria en este contexto refuerza la sensación de pertenencia a una identidad alimentaria, a unos hábitos alimentarios que en la prisión son irreproducibles. Es más que una génesis de una nueva identidad alimentaria cultural, el recuerdo de su identidad alimentaria cultural.

Evidentemente la segunda pregunta que refiere a la posibilidad de manifestar una identidad cultural alimentaria, es posible y de forma parcial en la dieta para musulmanes. Pero englobar a todas las personas pertenecientes al credo musulmán a una misma dieta es, evidentemente incorrecto. La identidad alimentaria cultural de un marroquí no es la misma que la de un paquistaní, o la de un libanés. Y esta dieta se elabora por eliminación y sustitución, no está planteada desde su elaboración como propia del colectivo, sino más bien como permitida por el colectivo.

La cuestión si son sujetos, diferenciando del hecho que son objetos de la alimentación por parte institucional, a una elección alimentaria en cierta medida sí, aunque no es posible llevarlo a la práctica. Por ende la siguiente pregunta que se planteaba *si la institución genera una nueva identidad cultural alimentaria*, la respuesta es no, porque corresponde la alimentación en la prisión una satisfacción en el plano objetivo de ser una necesidad básica y que las personas recluidas cuando están en libertad, vuelven a su estilo de vida alimentario, a su identidad cultural alimentaria que les era propia. A no ser de reclusos con largas condenas, datos que no dispongo, la identidad alimentaria cultural de base, la anterior a la prisión se mantiene una vez cumplida la pena privativa de libertad.

El último punto a tratar, la última pregunta plantea muchas dificultades al intentar darle respuesta. ¿Existen mecanismos de control institucional basados en la alimentación o en la utilización de las identidades culturales alimentarias? Bien recientes investigaciones así lo demuestran; la satisfacción del aporte proteico disminuye las conductas agresivas entre los reclusos de las prisiones, son estudios que principalmente se han realizado en el reino

Unido por el doctor Bernard Gesch<sup>6</sup>. De hecho la dieta ofrecida por la institución a parte de la adjetivación como dieta mediterránea tiene el aporte proteico más que suficiente. En este aspecto la Institución y no sin razones basadas en las investigaciones médicas sobre nutrición, afirma que la proporción entre glúcidos, lípidos y prótidos es la aconsejada por los organismos médicos oficiales, tanto internacionales como los del Departament de Sanitat de la Generalitat de Catalunya y los propios institucionales. En definitiva, la institución penitenciaria busca cubrir los aspectos legales referentes a la alimentación más que ser la alimentación un instrumento de control y gestión institucional de las personas presas, como se plantea en otros sistemas penitenciarios.

Sobre el tipo de dieta en la Modelo; la institución en su política alimentaria afirma que satisface un tipo de alimentación mediterráneo que implica a la mayoría de las personas presas. Pero la actual distribución por procedencias de las personas presas indica que realmente personas presas pertenecientes al ámbito de la dieta institucional, mediterránea y española, en una prisión como la Modelo de Barcelona, de preventivos ya no supone satisfacer ni al cincuenta por ciento de la población. La presencia de diversos orígenes como personas procedentes de Latinoamérica, el Magreb, oriente y países del antiguo bloque soviético quizá indicaría la necesidad de establecer en la medida que fuera posible, tanto organizativamente como económicamente de variaciones en la dieta y, principalmente creo que es posible, en la oferta alimentaria en los economatos. Los economatos llevan funcionando con la misma variedad de alimentos, casi sin ninguna variación al menos desde que tengo constancia, es decir desde 1992.

En otros sistemas penitenciarios la comida es introducida por los familiares e incluso existe la posibilidad de cocinarla en las celdas de los presos. Informantes de diversas nacionalidades, de países del este y del continente americano así lo explican. El problema de estos sistemas penitenciarios es que establecen una situación de “clase” de partida. Por un lado posiblemente la identidad alimentaria y la variedad queda mejor garantizada, pero por otro abren la posibilidad de establecer un sistema de clases, marcadamente económico, e incluso la posibilidad de dar a los internos de estos sistemas penitenciarios que disponen de recursos de una herramienta de control y poder dentro de la misma prisión, un aspecto que considero muy relevante y curioso, el ejercicio del poder ente los presos a través de la posesión o no del recurso alimenticio.

El objetivo de mostrar una visión de la alimentación en la prisión puede servir para abrir el prisma con el que se concibe la misma y pensar en la diversidad cultural y de orígenes de las personas presas. Por un lado se considera correcta la satisfacción de forma estandarizada y regulada de una necesidad básica. Pero si nos referimos a las identidades culturales alimentarias, la posibilidad de introducir más variantes, más diversidad representaría una ganancia tanto para las personas presas, como también para la institución. Aunque implique plantearse las siguientes preguntas: ¿Es esto posible? ¿Son sujetos a ese derecho las personas presas?

En cuanto a mis informantes, mi agradecimiento y la siguiente cita dedicada (Medina: 1996):

<sup>6</sup> Incluso llega a afirmar, tal y como salió en la prensa escrita en diciembre del 2009: “... los índices de violencia entre presos se pueden reducir con un cambio en la dieta, el próximo código penal quizá lo deban redactar nutricionistas y neurofisiólogos.

“El tiempo evocado por la tradición se pierde más allá de la memoria, más allá de lo que socialmente es posible recordar y afirmar, e incluso más allá de los confines de la imaginación mítica. Sin embargo, es un tiempo aceptado grupalmente como perteneciente e incluso iniciador de la memoria colectiva. De este modo, es proyectado desde el pasado para legitimizar y justificar el presente”.

El preso en la Modelo de Barcelona es nutrido por la institución. La consecuencia de esta nutrición es una silente uniformidad alimentaria. Las personas presas proyectan un pasado, idealizado quizás, falso probablemente, pero es su pasado y su presente. El recuerdo de la libertad, frente a un presente privado de ella, privado de la libre elección, la libre elección de escoger qué, cómo, cuándo y por qué comer.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AUBERT, C. (2008) “Hacia un cambio radical del modelo alimentario”, en I. RAMONET (coord.), Atlas medioambiental. Valencia, Le Monde Diplomatique.
- AYORA, S. I. (2007) “El cuerpo y la naturalización de la diferencia en la sociedad contemporánea”, Revista Nueva Antropología, vol. XX, nº 67.
- CONTRERAS, J. (2008) “Preferencias y consumos alimentarios: entre el placer, la conveniencia y la salud”, en C. DÍAZ y C. GÓMEZ (coord.), Alimentación, consumo y salud. Estudios Sociales, Fundación La Caixa.
- CONTRERAS, J. y M. GRACIA (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona, Ariel.
- CHANEY, D. (2003) *Estilos de vida*. Madrid, TaLasa.
- DUHART, F. (2002) “Comedo ergo sum. Reflexiones sobre la identidad cultural alimentaria”. *Gazeta de Antropologia*, 18. Granada.
- (2006) *Le chocolat au Pays Basque (XVIIeXXIe siècle)*, Elkar.
- (2009) *De confits en foies gras. Une histoire des oies et des canards du SudOuest*, Elkar.
- DURAN, P (2009) “Representaciones sobre la alteridad. Inmigración, contacto intercultural y alimentación” en MEDINA, F. X.; ÁVILA, R. y GARINE, I. (eds.) *Food, Imaginaries and Cultural Frontiers. Essays in Honour of Helen Macbeth*. Guadalajara, (Jalisco). Universidad de Guadalajara.
- FORNONS, D (2009) *Prisión y drogas: doble condena*. AlcarràsLleida. Ed. deParís.
- GARROTE, N. L. (2002) “Algunas reflexiones acerca de la contribución de la antropología a la problemática de la alimentación y la salud”, *Investigación y Salud*, vol 3, nº 12.
- GIDDENS, A. (1991) *Modernity and selfidentity: Self and society in the late modern age*. Cambridge, Polity Press.
- HEINRICH, M. y J. M. PRIETO (2009) “Diet and healthy ageing 2100: Will we globalise local knowledge systems?”, *Ageing Research Review*, nº 7.
- HOLTZMAN, J. D. (2006) “Food and memory”, *Annual Review of Anthropology*, nº 35.
- MARDOMINGO, M. J. (2000) “La obesidad como enfermedad social”, en B. MORENO *et al.*, Obesidad, la epidemia del siglo XXI. Madrid, Díaz de Santos.
- MEDINA, F. X. (1996) “Alimentación, dieta y comportamientos alimentarios en el contexto mediterráneo” en MEDINA, F. X. (ed.) *La alimentación mediterránea, historia, cultura, nutrición*. Barcelona, Icaria.
- (1996) “Mediterranean Food: the return of the tradition”, en *Rivista di Antropologia*, sup. Vol. 76. Roma.

- (1998) “El color de la tradición. Color y construcción del pasado en la publicidad alimentaria.” En BARUSI, A.; MEDINA, F. X. y COLESANTI, G. (eds.) *El color en la alimentación mediterránea*. Barcelona, Icaria.
- MESSER, E. (1989) “Methods for determinants of food intake”, en G. H. PELTO, P. J. PELTO Y E. MESSER, *Research Methods in Nutritional Anthropology*, Hong Kong, United Nations University Press.
- POLLAN, M. (2008) *In defense of food*. New York, The Penguin Press.
- RODRÍGUEZ, J. y E. AGULLÓ (1999) “Estilos de vida, cultura, ocio y tiempo libre de los estudiantes universitarios”, *Psicothema*, vol. 11, nº 2.
- REID, M. *et al.* (2001) “Foodrelated lifestyles in a crosscultural context: Comparing Australia with, Singapore, Britain, France and Denmark”, *Journal of Food Products Marketing*, vol. 7, nº 4.
- RUIZ, J. A. (1994) “Los estilos de vida como empatías de participación política”, en A. KAIERO (ed.), *Valores y estilos de vida*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- SOLDEVILLA, C. (2009) *Estilos de vida*. Madrid, Síntesis.
- WILEY, A. S. (2006) “Health and disease”, en S. H. KATZ (ed.), *Encyclopedia of food and culture*. New York, Scribner.





## “BOAS PARA PENSAR”<sup>1</sup>: A COZINHA COMO PRÁTICA REFLEXIVA

Carla Cristina García

As convenções das sociedades ensina LéviStrauss, decretam o que é, e o que não é, alimento, as espécies a serem comidas em ocasiões sempre sociais. As categorias que são tratadas como alimentos tornam-se intrinsecamente interessantes, isto é, “boas para pensar”. Para Bakhtin:

“O encontro do homem com o mundo que se opera na grande boca aberta que mói, corta e mastiga é um dos assuntos mais antigos e mais marcantes do pensamento humano. O homem degusta o mundo, o introduz em seu corpo, faz dele uma parte de si. (...) Esse encontro com o mundo na absorção do alimento era alegre e triunfante. O homem triunfava do mundo, engolia em vez de ser engolido por ele; a fronteira entre o homem e o mundo apagava-se num sentido que lhe era favorável” (Bakhtin, 1987: 45).

Sem dúvida, a dieta de qualquer população depende dos recursos disponíveis, mas o fundamental é a decomposição da categoria alimento numa quantidade de elementos, cada qual tratado de modo diferente, pois têm diferentes tons de prestígio social. Há alimentos especiais para cada ocasião. Há os proibidos a determinadas pessoas. Há quantidades estabelecidas para cada um (a fome de um trabalhador braçal não é exatamente idêntica ao apetite de um burguês) ou para cada sexo. Há maneiras especiais de prepará-los, servilos e comê-los. Há os de ricos e os de pobres. Alguns são servidos em horas fixas, outros podem ser comidos a qualquer tempo. Certos assuntos podem ser mencionados à refeição, outros, são tabus e, muitas vezes, exigem silêncio.

Mas alimentação continua sendo o elemento básico de nosso cotidiano como observa em anotações de seu diário a favelada Carolina Maria de Jesus:

“Que efeito surpreendente tem a comida em nossos organismos. Antes de comer, eu via tudo amarelo, o céu, as árvores e os pássaros, mas depois de comer, tudo ficou normal diante de meus olhos... (...) Fui capaz de trabalhar melhor. Meu corpo parou de me sobrecarregar... Comecei a sorrir como se estivesse assistindo uma bela peça de teatro. E haverá um drama mais bonito do que o do comer? Senti como se estivesse comendo pela primeira vez em minha vida” (Jesus, 1983: 42).

A culinária, por sua vez, é uma arte normativa na qual descrição e prescrição não podem ser separadas. Deriva de duas fontes, diz Revel, da cozinha popular e da erudita. A primeira está sempre ligada ao solo, é regional, nunca nacional; segue os ritmos da natureza, é transmitida por imitação e hábito aplicando métodos de cozimento pacientemente testados e associados a certos utensílios. A segunda e se baseia na “invenção, renovação e experimentação.” (Revel, 1992: 148.) É a cozinha das classes abastadas de qualquer época.

<sup>1</sup> “Se entiende por fin que las especies naturales no se eligen porque son “buenas para comer” sino «buenas para pensar»: LéviStrauss, Claude, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris, PUF, 1962, p. 128.

Revel afirma que desde a Antiguidade algumas revoluções ocorreram na cozinha erudita sendo que duas das mais importantes aconteceram nos séculos dezoito e dezenove. O surgimento das classes médias urbanas naqueles séculos fez aparecer algumas junções entre esses dois tipos de cozinha. O resultado foi o que o autor denomina “cozinha burguesa”, codificada em inúmeros tratados. Reteve sabores da cozinha camponesa ao mesmo tempo em que nela introduzia “sutilezas e ‘distinções’ da haute gastronomie, como, por exemplo, os molhos” (Revel, 1992: 149).

A história da gastronomia, para o autor, é uma sucessão de trocas e conflitos entre a cozinha cotidiana e a arte da alta cozinha. Culinária, a partir do século dezoito, refere-se à cozinha internacional, isto é, francesa, pois foi na França que a mudança histórica se efetuou. Esse termo refere-se não a um conjunto de receitas, mas a um corpo de métodos, de princípios que permitem variações dependendo de condições locais. A expressão tem duas conotações, uma pejorativa, quando se refere à cozinha anônima, como a dos hotéis, e outra positiva que designa a Alta Cozinha, isto é, receitas reexaminadas à luz de princípios que podem ser internacionalizados. Para Revel, a fonte popular é a “mãe camponesa” da cozinha, preparada por mães ou humildes cozinheiras de família, visando a nutrição. A fonte erudita visa a si mesma, ou seja, ao aperfeiçoamento da cozinha; é, portanto, o pai da cozinha, preparada por profissionais, grandes chefes que devotam tempo e conhecimento à sua arte.

Piero Camporesi (1996), em um estudo sobre as modificações do modo de vida a partir do século dezoito quando se firma a sociedade burguesa, traz argumentos interessantes para essa discussão. Além da extensa descrição das mudanças na mesa, na arquitetura, nas comidas e bebidas, nas roupas e modos de comportamento que marcaram a passagem para o século dezoito, mostra que o sistema filosófico iluminista, racional e científico acompanhou e foi acompanhado por um novo gosto.

Como exemplo, descreve a diferença entre a economia geral da refeição nas mesas medievais e a do século dezoito. Enquanto nas primeiras havia um amontoamento bárbaro, uma caótica sucessão de pratos gigantescos em enormes travessas:

“Pirâmides de frangos, vitelas, cabritos, uma pesada cortina de especiarias, aromas densos, bebidas fortes, na segunda havia pouca comida, mas em vários pratos, com sabores combinados, mas não amalgamados, em louças frágeis e miúdas, consommés e sopas finas, caldos, gelatinas, sucos refrescantes, sorvetes, num vai e vem de pratos coloridos e miniaturizados” (Camporesi, 1996: 119).

Tal transformação gerou outras mudanças: as grandes e sanguinárias caçadas foram substituídas pelo mercado; as armaduras e os tecidos grosseiros, pela seda e o toalete minucioso (os homens cada vez mais parecidos com as mulheres no cuidado com a vestimenta e no comportamento); o dia trocado pela noite; a arquitetura gótica e escura pela clara, aconchegante e serena; o tato e o olfato pela visão; o local e familiar pelo distante e exótico.

Toda essa descrição nos remete ao Iluminismo, à Razão esclarecedora, geométrica, precisa e matemática, que desvenda os mistérios escondidos, clarifica as mentes, descobre e experimenta cientificamente, e cria através do espetacular, (porém, delicado) engenho humano. Essa razão não pode suportar “os restos sangrentos e vulgares de ignóbeis animais, o cheiro acre das especiarias (que causava desmaio às damas), ou ainda os banque-

tes extensos, imensos, fartos, povoados por glutões bárbaros” (Camporesi, 1996: 125). Aí aparece de forma clara, a ligação entre uma determinada idéia de gosto e o próprio conceito de civilização.

Muitos autores demonstram a ligação entre razão e mesa: por exemplo, o café era considerado uma bebida com o poder de tornar o intelecto claro e o chocolate –preparado com baunilha e açúcar, em vez daquele medieval pesado e forte– teria virtudes curativas, “restaura em pouco tempo as forças, fortifica o sistema nervoso e ampara a combalida idade senil.” (Camporesi, 1996: 113) O domínio da razão era o da civilização. Para Montesquieu “A mesa não contribui pouco para nos proporcionar aquela alegria que unida a certa domesticidade modesta é chamada civilização”. (Montesquieu apud Camporesi, 1996: 125).

A cozinha acabou por transformar-se em ciência e os chefescientistas da mesa, conhecedores de combinações e sabores, passaram a tratar as receitas rigidamente, apesar de não eliminarem a criatividade, mas racionalizarem-na, exigindo método e exatidão. Dentro dessa mesma ordem de idéias, as mulheres não têm lugar como chefes de cozinha, mas somente com cozinheiras de família ou quituteiras. Suas receitas não são consideradas exatas e racionais, mas impressões de vida e sobre a vida, divertidas; um pouco crônicas, um pouco anedotas, mas nunca tratados científicos como as dos homens.

Antes de se comentar esse modo dicotômico e dualista de encarar a culinária, podese recordar outras modificações ocorridas nos séculos que viram surgir a cozinha internacional. A primeira é a separação entre local do trabalho e a casa e o espaço público do privado.<sup>2</sup> Bakhtin chama atenção para o fato de que:

“O trabalho e o comer eram coletivos; que toda a sociedade participava em igualdade de condições. Esse comer coletivo, coroamento de um trabalho coletivo, não é um ato biológico e animal, mas um acontecimento social. Se se isola o comer do trabalho, do qual ele é o coroamento, e se passa a considerar um fenômeno da vida privada, não restará nada das imagens do encontro do homem com o mundo, da degustação do mundo, da grande boca aberta, da ligação essencial do comer com a palavra e a alegre verdade, restará apenas uma série de metáforas afetadas e desprovidas de sentido” (Bakhtin, 1987: 249).

379

Foi também nesse contexto que ocorreram alterações nos papéis sociais de gênero que em sua nova formulação burguesa, afirmou os homens como provedores e produtores de cultura e as mulheres, como reprodutoras, anjos do lar ou demônios devoradores. Entre as elites do século dezoito, os papéis de gênero se achavam mais próximos um do outro do que estariam no caso das elites dos séculos dezenove e de início do vinte. Quando os vitorianos converteram o sexo e a diferença sexual em um novo paradigma cultural, produziu-se o efeito de polarizar os sexos, estabelecendo fronteiras rígidas entre eles e restringindo-os de maneira significativa. Sem dúvida, a sociedade europeia era patriarcal. As mulheres viram-se obrigadas a suportar a exploração e a opressão que ainda hoje perduram. Mas, algumas vezes, na longa história da Europa, e, sobretudo, durante o início

---

<sup>2</sup> Cumpanis: aqueles que comem pão juntos. Essa é a origem da palavra companhia, entidade que surgiu no final da Idade Média e é considerada a ancestral mais remota da empresa moderna. Cf. SAMPSON, Antony. O homem da companhia. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 29.

do período moderno, mulheres de elite conseguiram encontrar nas instituições patriarcais muitas brechas que, após a Revolução Francesa, se fecharam. O século das Luzes passou a afirmar que as mulheres não eram capazes de criar arte.

Uma outra modificação significativa é a coleta de histórias e de outros saberes populares que serão impressos em livros: “A coleta sistemática de ‘pequenos discernimentos’, [como alguns a chamaram] alimentou entre os séculos XVIII e XIX novas formulações de antigos saberes—da cozinha à hidrologia e à veterinária” (Ginzburg, 1989: 168).

Para um número cada vez maior de leitores, a experiência vai ser mediada por livros e o romance dará à burguesia a reformulação de ritos antigos, fornecerá o acesso à experiência de vida. Foi uma ofensiva cultural da burguesia cujo símbolo é a *Encyclopédie*.

Nesse período, quando a cultura popular estava preste a desaparecer pelo avanço da sociedade capitalista burguesa, o povo foi descoberto por intelectuais que coletaram os saberes e cunharam novos termos como “canção popular”, livro de baladas, folclore. Enquanto as cozinhas eram ligadas a uma região específica, as histórias populares, os contos de fada ou as que foram fontes de romances, não conheciam fronteiras, circulavam pelos territórios em inúmeras variantes dependendo das contadoras e sua audiência, emergiam em diferentes lugares temperados com sabores diferentes, características diversas, além de detalhes e contextos regionais que proporcionam ao seu público a satisfação de uma identificação especial. (Warner, 1999: 21.) Escrever e imprimir essas histórias pôde preservá-las, mas também ocasionou mudanças inexoráveis. Elas são fixadas e quando referidas o são pelo nome do compilador.

Em 1812, surge o livro de contos coletados pelos irmãos Grimm que o intitularam “Contos infantis e domésticos” e que hoje conhecemos como contos de fadas.<sup>3</sup> O que há de novo nas idéias dos irmãos Grimm e de seus seguidores em toda a Europa é, “em primeiro lugar, a ênfase no povo, e, em segundo, sua crença de que os ‘usos, costumes, cerimônias, superstições, baladas, provérbios, etc., faziam, cada um deles, parte de um todo, expressando o espírito de uma nação” (Burke, 1989: 36).

O apelo das coisas populares derivava de seu exotismo, de serem selvagens, livres das imposições do classicismo. Esse movimento se contrapunha a um tipo de Iluminismo muito racionalista e seria uma das bandeiras dos românticos, em outra vertente da cultura moderna. Esse foi também um movimento domesticador, pois os contos passaram por uma seleção de termos, palavreados e temas. Remover expressões grosseiras, termos sexuais ou piadas “sujas”, foi comum no século dezenove, parte do projeto de transformar um passatempo universal dos pobres numa distração refinada das classes médias e seus filhos. Como afirma Carter, “questões não só de classe, gênero e raça, mas também de personalidade fizeram parte, desde o início, do negócio de coletar estórias.” (Carter, 1999: XVII).

Ora, as estórias contadas em todos os cantos, em geral, não eram domínio de um gênero, masculino ou feminino, nem de uma classe, eram anônimas, pois não pertencem ao mundo em que toda obra deve ser individualizada e única. Assim não eram os contos nem os

<sup>3</sup> “Mulheres de camadas sociais muito diferentes foram notavelmente ativas nas áreas de folclore e literatura infantil desde o século XIX. AS fontes mais inspiradoras e prolíficas dos irmãos Grimm eram mulheres, de famílias de amigos e de parentes próximos, (...) Annette von DrosteHülshoff, a poeta, e sua irmã Jenny estavam entre as mulheres que com entusiasmo contaram aos Grimm histórias que ouviram quando crianças e, posteriormente, na região em que viviam, na Vestfália.” Cf. WARNER, Marina. De Fera à loira. Sobre contos de fadas e seus narradores. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 45.

contadores. Os contos de fada, segundo Carter, eram a ligação mais visceral com a imaginação de homens e mulheres cujo trabalho e arte moldam o mundo. “Quem primeiro inventou as almôndegas? Em que país? Existirá uma receita definitiva para uma sopa de batatas? Pense em termos de perícia doméstica. É assim que eu faço uma sopa de batatas” (Carter, 1999: X).

As estórias –acredita Carter– foram colocadas, mais ou menos, na forma como as conhecemos pedacinho por pedacinho, a partir de outras que desconhecemos; outros pedaços foram acrescentados ou misturados por inúmeras e lendárias contadoras de estórias da tradição européia. Mamãe Ganso, nos países de língua inglesa, Ma Mère l’Oie, francesa, por todas as mães, tias, camponesas ou cidadinas e todas as informantes dos coletores de estórias.

Ítalo Calvino, em sua obra *Fábulas italianas*, chamou atenção para esse aspecto da tradição, observando que várias antologias de folclore do século dezenove, que consultou e adaptou, citavam fontes femininas. Agatuzza Messia, a ama do erudito e colecionador de fábulas siciliano Giuseppe Pitré, tornou-se costureira e depois confeccionadora de acolchoados num bairro de Palermo: “Mãe, avó e bisavó, quando menina ela ouvira histórias de sua avó, que as ouvira de sua mãe, sendo que essa por sua vez ouvira histórias incontáveis de sua avó. Tinha uma boa memória, portanto nunca as esqueceu” (Calvino).

A Carochinha pode ter inventado todos os contos de mulheres e por isso logo se tornou coisa menor, estória sem valor, irreal, mexerico trivial, “rótulos pejorativos que concedem a arte de contar estórias às mulheres ao mesmo tempo em que tiralhes todo o valor” (Carter, 1999: XI).

Nessas reuniões ao pé do fogo as mulheres trocavam receitas e estórias. Uma historiadora de folclore lembra ter ouvido na infância as mulheres contarem estórias ao ritmo de pedras partindo as nozes que elas descascavam para conservar em vinagre.

A essas figuras deve-se acrescentar a fiandeira, a mulher madura com sua roca, que pode trabalhar na cidade ou no campo, fixa num lugar ou em movimento, no mercado ou em peregrinação, e que se tornou um ícone genérico da narrativa nas capas das coleções de contos de fadas a partir de Charles Perrault: “Tecer uma fábula, costurar uma trama: metáforas ilustram a relação, enquanto a estrutura dos contos de fadas, com suas repetições, reprises, elaborações e minúcias, refletem a textura de uma das principais ocupações femininas a fabricação de tecidos a partir da lã ou do linho até o rolo de fazenda pronto” (Warner, 1999: 49).

Por tudo isso, foi uma longa luta para a mulher conseguir se colocar novamente na linha de frente das obras de arte.

Assim como as receitas das mulheres passaram a ser consideradas culinárias doméstica à qual falta a espontaneidade e criatividade de um verdadeiro *chef*, Revel, ao separar “cozinha popular” da mãe camponesa da “cozinha internacional” de chefes objetivos se coloca na mesma linha de pensamento dicotômico predominante a partir do século dezoito, que cria uma rígida diferença entre a alta e a baixa cultura, linha divisória, na verdade, inexistente, a não ser para um tipo de abordagem que separa o que é estudado daquele que estuda e aplica o critério de objetividade distante. Ele está reproduzindo a distinção entre práticas que produzem conhecimento e atividades concretas ou rotineiras. Essa é também uma distinção hierárquica que toma a cozinha internacional, seus chefes eruditos e suas regras intelectuais que podem ser ensinadas, como ponto culminante da experiência gastronômica.

Essa hierarquia valorativa também já foi empregada na filosofia da arte com a distinção entre belas artes e artesanatos ou artes aplicadas. Nesses casos, a distinção teórica tem um desvio de gênero, pois a alta cozinha e as belas artes são domínio preferencial dos homens enquanto cozinha popular e os artesanatos são das mulheres. É a distinção da ética expressa por Kant, entre julgamento moral correto posto que imperativo universal, pertinente à filosofia e costume cultural ou mera antropologia. Em todos esses casos, “a distância provê a objetividade, permite julgamento segundo padrões aceitos intersubjetivamente” (Curtin, 1992: 125).

No entanto, como as correntes de pensamento também não são monolíticas, já foi questionada, no passado, a ausência de reflexões sobre os alimentos.

Assim, diz a poeta do século dezessete Sórora Juana Inês de La Cruz: “Mas, senhoras, como mulheres, que sabedoria poderia ser a nossa, se não a filosofia da cozinha? Luperco Leonardo falou bem quando disse: como alguém filosofa bem, quando está preparando o jantar! E eu freqüentemente digo, quando observo esses detalhes triviais: se Aristóteles tivesse feito guisados, ele teria escrito mais” (Cruz, 1971).

Dois séculos depois foi a vez de Nietzsche se perguntar: “Até aqui ainda falta, a tudo o que dá cor à existência, uma história: ou onde poderia alguém encontrar uma história de amor, avareza, inveja, consciência, piedade ou crueldade?... Alguém sabe os efeitos morais da comida? Existe uma filosofia sobre o alimento?” (apud Curtin: 1992: 3).

Vale ressaltar que Nietzsche é um dos primeiros filósofos modernos a criticar o binarismo da cultura ocidental, e a morte da filosofia que ele denuncia está acompanhada de igual esterilização do espírito que perde gostos e sabores por serem considerados ingredientes menos nobres.

Nascendo a tragédia, do saborear passase à descrição das coisas e, talvez, à intensificação da relação humana com a comida recupere importante papel na recriação radical da subjetividade produtora da vontade de poder.

A epistemologia feminista contemporânea compartilha o senso crescente de que o sistema cartesiano é fundamentalmente inadequado, uma visão de mundo obsoleta e autoilusória, necessitando urgentemente de reconstrução e revisão.

Central a esse questionamento é uma idéia que está, atualmente, presente nas construções das complexidades e da nova ciência da cognição, a saber, que as unidades básicas do conhecimento são “concretas, corporais, incorporadas, vividas: que o conhecimento diz respeito ao estar situado; e que a singularidade do conhecimento, sua historicidade e contexto, não é um “barulho” que encobre uma configuração abstrata em sua verdadeira essência. O concreto não é um passo rumo a outra coisa: é tanto onde estamos quanto o como chegaremos para aonde estamos indo” (Varela, 1999: 7).

Nessa perspectiva, esse trabalho se propõe a fazer uma leitura das obras de algumas escritoras que, no decorrer do século vinte, buscaram outros marcos na relação das mulheres com o alimento, sua preparação, os elementos éticos e cognitivos envolvidos nesse processo. O que se procura é descobrir maneiras de saciar a fome que requerem formas apropriadas de expressão do eu. A experiência com o alimento é corporal, que significa que a reflexão expressa a partir dessa perspectiva não é dualista, não separa corpo e cabeça, sujeito agente e objeto passivo como na corrente hegemônica de pensamento. A prática concreta de dispor de alimentos ou de palavras parte das mãos para reverberar no corpo e toma várias formas.

A experiência com o alimento é temporal, mas também situacional, pois o alimento é cultivado e fertilizado; uma fruta é apreciada madura um instante antes de tornarse podre. A

preparação de refeições requer estratégias e planejamentos, ordenações segundo a cultura em que ocorre, envolve os cinco sentidos e seu sabor não se perde em abstrações. Longe de não ter valor por ser transitório e contextual, o prazer de comer pode ser *extensivo*. Isto é, focar relações participatórias e incluir compreensão e maneiras de agir que são mútuas, entre os indivíduos e o alimento, os indivíduos e os outros a quem respondem. Cozinhar é uma atividade antiessencialista: “As cozinheiras criam novas receitas e experimentam receitas antigas por muitas razões entrar em concursos, empregar alguns restos, experimentar novos sabores, garantir o emprego, brincar” (Curtin, 1992: 129).

É importante notar que se criam receitas por inúmeras razões, como instrumentos para se fazer algo, mas nem sempre o resultado de uma receita é um prato de comida. Da mesma forma, para se preparar um bom prato é preciso ter conhecimento de temperaturas e misturas, conhecer como os ingredientes reagem aos temperos, um conhecimento difícil de obter, mas que pode ser muito gratificante. As receitas também não são relativistas, uma vez escolhido o plano de trabalho para algum prato as escolhas são feitas e implicam em limitações, os ingredientes (aspectos do mundo) selecionados estão limitados pelo projeto inicial. O não relativismo também está presente na escolha da receita, nos motivos que conduziram a sua seleção e que não se esgotam no simples fato de alimentar, mas envolvem o ambiente, a preocupação com o trabalho que acompanha o preparo. E, nesse campo, nada é imperativo.

Há regras que poderíamos chamar absolutas –como ferver toda a água em determinadas ocasiões– mas se olhamos um passo para trás, descobrimos que esses imperativos repousam em escolhas tão utilizadas que esquecemos que são escolhas. As receitas, portanto, são muito flexíveis e por isso exigem um processo de autoreflexão e mesmo quando não dão certo podem exigir uma prática reflexiva para sua salvação. Essas considerações sobre as receitas, ou modos de cozinhar, sugerem metodologias para nossas leituras, uma coleção de modos, como nos livros de cozinha ou nas receitas trocadas entre mães e filhas ou amigas, de se percorrer os banquetes de palavras literárias assinalando as relações que mantêm com os ingredientes acima descritos.

Os livros de culinária são tidos como manuais de instrução objetivos cuja veracidade normalmente não é questionada. Ao incorporar receitas à obra de ficção, a autora está pedindo para que o leitor aceite a fantasia e, ao mesmo tempo, as reconheça como “reais”. Isso quer dizer que ao recebê-las por meio de estruturas narrativas e circunstâncias ficcionais, não sabe se são “originais” do autor ou se foram extraídas de arquivos pessoais, livros de culinária ou outras fontes.

Ao fornecê-las às suas personagens, as autoras estão criando uma espécie de texto ficcional pouco utilizado pelos homens. O mergulho nos arquivos pessoais das personagens ou narradores representa uma prática comum entre as mulheres: a troca de receitas e técnicas que possam ser utilizadas na responsabilidade diária de preparar comida e as histórias que sempre as acompanham. Existe um ato social consolidado de dar e receber que se desenvolve além do de contar uma história: a troca, o ensino e a cumplicidade entre autoras e leitores.

Em seu estudo, Susan Leonardi (1989) assinala que a palavra *receita*, provém do latim “*recipere*” que implica um intercâmbio entre aquele que dá e quem a recebe. Notase a união não só entre o texto e o leitor, mas também entre o escritor e o leitor. A determinação dos ingredientes e sua ordem combinatória refletem a intenção do autor de elaborar estruturas flexíveis e exige a participação do leitor. Sem dúvida, as receitas também podem ser seguidas com fidelidade absoluta, apesar disso não garantir o êxito de sua execução.

Segundo Lisa Heldke (1992), tais textos são um guia sobre o qual existe certa flexibilidade de interpretação. Ela afirma que a atividade de ler uma receita “é um processo autoreflexivo porque para que eu determine o espírito com que eu devo receber uma série de instruções, eu devo saber que tipo de cozinheira eu sou. Em última análise, eu devo determinar como eu e a receita trabalhamos juntos. Como eu sou para interpretá-la.”(Heldke, 1992: 261).

Nesses romances, cabe ao leitor a participação ativa de decidir sobre a utilização das receitas, de maneira literal ou não.

Com frequência, tais livros trazem conselhos de substituição de ingredientes. Essas recomendações não têm limites e há uma infinidade de possíveis variações que brotam da imaginação. Por isso, são estruturas que freqüentemente convidam e apóiam o leitor na determinação e na produção dos resultados. Portanto, a atividade de ler uma receita pede um tipo muito especial de recepção, na aventura de produzir o significado do texto, que deve completar a estrutura com seu repertório e revelar diferentes possibilidades textuais no ato de ler. Cada leitor preenche as lacunas segundo seus recursos, habilidades, conhecimentos e disposição para a criatividade.

A atividade de ler uma narrativa em geral se assemelha à de seguir e elaborar uma receita. O leitor é um tipo de cozinheiro que tem a possibilidade de produzir algo novo a partir de um texto. Assim, uma receita não gera nada até que seja percebida, interpretada e trabalhada.

Segundo Emma Kalafenos (1988), aquele que elabora uma receita a interpreta segundo as estruturas previamente apreendidas e sua produção ocorre dentro dessas dimensões. O leitor também toma parte nesse processo. O significado não é criado no isolamento porque existe um corpus de conhecimento anterior, baseado na tradição. Embora a incorporação das representações do *preparo* real da comida nas páginas de ficção possa não ser familiar ao leitor, a *idéia* da comida e sua criação o são, ambos formam uma associação harmoniosa, e podem levar à prática de leitura que envolva o intelecto e o corpo simultaneamente.

Para Roland Barthes (1996), o esforço do leitor consiste tanto em relacionar o texto aos “prazeres” da vida (um prato, um jardim, um encontro, uma voz, um momento etc.) e acrescentá-lo ao catálogo pessoal de suas sensualidades, quanto obrigá-lo a romper com a felicidade. O importante é abolir a falsa oposição da vida prática e contemplativa.

Barthes declara que para julgar um texto de acordo com a *idéia* de prazer, deve se deslocar para além da simples dicotomia bom/ruim. Para Barthes o prazer se manifesta quando o abismo entre a vida prática e a contemplativa é abolida.

O autor fornece um exemplo de leitura sobre alimentação que explicita suas *idéias* a respeito do prazer de “pura representação”. Em um livro que leu, há uma passagem da alimentação nomeada: “do leite, das torradas, do queijo ao creme de Chantilly, das compotas de Bar, das laranjas de Malta, dos morangos ao açúcar” (Barthes, 1996: 60). Mediante essa apresentação de comestíveis, o autor, “*percebendo* a comida (tratando-a como perceptível)”, delinea o estado final do assunto abordado: a comida é. Enfatizando a realidade, o autor evoca uma ligação que engloba a ficção e/ou a história (o que está representado no texto) e insiste na persistência da coisa “*estando lá*”. O leitor vivencia o prazer quando percebe que *é isso*; as laranjas ao rum de 1791 são vivenciadas como as laranjas ao rum hoje em dia. O prazer resulta da ruptura do pensamento contemplativo (em relação a laranjas ao rum de tempos atrás) e do pensamento prático (posso ter laranjas e rum agora). O prazer desses textos está na percepção de que os mundos da ficção e da



não ficção podem se sobrepor, criando uma experiência mais rica e sensual para o leitor e também para o escritor. Os leitores vivenciam o prazer quando o texto os impulsiona a sair da página para entrar em suas próprias cozinhas, onde são capazes, ao criar a comida, de transcender a dicotomia texto/realidade. A aceitação voluntária da fantasia é uma atividade intelectual ou contemplativa, no entanto, tornar a fantasia realidade é uma atitude por parte do leitor que pode saciar tanto a fome da alma quanto a do corpo. Esse é o prazer, o deleite, produzido pela mistura da comida com as palavras.

A leitura desses romances nos permite descobrir as potencialidades estéticas de reescrever a tradição dos escritos sobre a cozinha como exercício de liberação e de aproveitamento de todo esse arsenal de saberes e de ritos instaurados e permanentemente desvalorizados para escrever o simulacro da cozinha, descobrindo, além disso, a dimensão sensual dessa reescritura, o que constitui um momento muito importante no amplo horizonte da experiência do leitor que têm desfrutado desses textos ou aprendido com eles e não, precisamente, a cozinhar.

### 1. BIBLIOGRAFIA

- BAKHTIN, Mikhail. (1987) *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.
- BARTHES, Roland. (1996) *O Prazer do Texto*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva.
- BURKE, Peter. (1989) *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CALVINO, Ítalo (2002) *Fábulas Italianas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMPORESI, Piero. (1996) *Hedonismo e exotismo: a arte de viver na época das Luzes*. São Paulo: UNESP.
- CARTER, Angela (org.) (1982) *The virago book of fairy tale*. 2. ed. London: Virago Press. Prefácio. (1999) In: *O quarto do Barba Azul*. Rio de Janeiro: Rocco.
- CURTIN, Deane W. (1992) Food/Body/Person. In: *Cooking, eating, thinking: transformatives philosophies of food*. Ed. Deane Curtin and Lise Heldke. Bloomington: Indiana University Press.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la. (1971) Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz. In: *Antologia*. Salamanca: Anaya.
- GINZBURG, Carlo. Sinais. (1989) Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Cia das Letras.
- HELDKE, Lisa. (1992) Recipes for Theory Making. In: *Cooking, eating, thinking*. Ed. CURTIN, Deane y HELDKE, Lisa. Bloomington: Indiana University Press, pp. 256-287.
- JESUS, Carolina M. (1983) *Quarto de Despejo. Diário de uma favelada*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- KALAFENOS, Emma.(1988) Reading to Cook/Cooking to Read. Structure in the kitchen. In: *Southwest Review* 73.2: 210-19, pp. 218-250.
- LEONARDI, Susan.(1989) Recipes for reading. *PMLA* 104.39. 340-347, p. 344.
- REVEL, J. F. (1992) Culture and Cuisine. In: CURTIN, Deane W. Food / Body / Person. In: *Cooking, eating, thinking: transformatives philosophies of food*. Ed. Deane Curtin and Lise Heldke. Bloomington: Indiana University Press.
- SAMPSON, Antony. (1995). *O homem da companhia*. São Paulo: Cia. das Letras.
- WARNER, Marina.(1999) *De fera à loira: sobre contos de fadas e seus narradores*. São Paulo: Cia. das Letras.
- VARELA, Francisco.(1999) *Ethical knowhow*. Stanford: Stanford University Press.



## LA ALIMENTACIÓN IDENTITARIA Y SU REFLEJO PUBLICITARIO

María González Álvarez  
Universidad de Oviedo

### 1. IDENTIDAD, GLOBALIZACIÓN Y NUEVOS VALORES

Entendemos la identidad cultural como un conjunto de valores éticos y morales que configuran un grupo de individuos o sociedad aglutinando a sus miembros bajo los mismos preceptos dándoles unidad y homogeneizando las diferencias entre ellos, es decir anulando el yo para conformar el nosotros. Según esta definición la globalización podría considerarse el punto álgido de la identidad dado que supone una desaparición de las barreras entre distintas regiones a través de la utilización de los mismos hábitos y la adquisición de los mismos productos. Sin embargo, no ha sido así, y la identidad cultural y por tanto alimentaria no ha visto con buenos ojos esta tendencia a la uniformidad y en respuesta a la globalización han ido surgiendo lo que podíamos denominar los nacionalismos alimentarios como defensores de una identidad no solo culinaria sino también territorial y cultural. No es la intención de este trabajo analizar las bondades o inconvenientes de la globalización ni sus efectos en la identidad de las distintas regiones. Sin embargo ambos conceptos son importantes para determinar la evolución que la internacionalización de los mercados de alimentación ha supuesto para espolear la aparición de una nueva identificación alimentaria y de una forma opuesta de economía en los llamados mercados alternativos que tiene mucho que ver con ambos procesos. A lo largo de los últimos treinta años la alimentación en España ha sufrido profundas transformaciones que tienen su punto de partida en la aparición de la industria agroalimentaria en los años sesenta y posteriormente en la adhesión del país a la antigua CEE. La asunción de los cupos establecidos por el conjunto de Europa por la producción nacional ha obligado a modificar las pautas de obtención agropecuaria y pesquera. Al mismo tiempo la tendencia homogeneizante de la industria agroalimentaria aglutinada en torno a las grandes empresas multinacionales han disminuido sustancialmente las diferencias regionales en materia de alimentación. Paralelamente la apertura a los mercados globales más allá de las fronteras europeas ha conseguido eliminar las barreras temporales de los productos frescos permitiendo a los consumidores adquirir estos alimentos en cualquier época del año. Estos procesos unificadores han modificado no solo los hábitos de consumo sino el sistema económico de la alimentación desde la producción a la elaboración pasando por la distribución que en los últimos años ha alcanzado una posición casi dominante del sistema alimentario.

Estas transformaciones han de sumarse a la devaluación de las ideologías tradicionales tanto políticas como religiosas que han desembocado en la creación de nuevos valores basados en conceptos más ambiguos y amplios como la solidaridad o la ecología.

Igual que la revolución industrial, llevó aparejados una serie de cambios sociales y económicos que provocaron la aparición de los movimientos obreros (desarrollo del sindicalismo y la ideología social) poniendo de manifiesto que el crecimiento económico no podía ignorar la protección del ser humano, actualmente, y sin que la protección social haya sido lograda en su totalidad, surgen, siguiendo la misma lógica, las preocupaciones ambientales ya que el desarrollo económico tampoco puede avasallar el equilibrio natural (ANTONIO CHAMORRO, 2003).

Se considera que la preocupación por el medio ambiente tal y como hoy lo conocemos se inició en Estados Unidos durante los años setenta, y que su desarrollo estuvo muy ligado

a otros movimientos sociales como el pacifismo o el rechazo a la energía nuclear. Anteriormente ya durante los procesos de industrialización habían existido otros movimientos de similares características pero de distinta iniciativa social como las manifestaciones de las clases obreras de las zonas industriales que solicitaban mejores condiciones de vida o las protagonizadas en el mismo período por las clases medias y altas que veían sus lugares de recreo arrasados por la implantación industrial.

Finalizada la década de los setenta las tendencias ecologistas disminuyen como consecuencia de la crisis económica. Sin embargo a finales de los años ochenta a raíz del accidente nuclear de Chernobyl, vuelve a surgir este movimiento así como los estudios sobre el mismo, extendiéndose esta preocupación a Europa y calando principalmente en los países anglosajones y la Europa Occidental.

Actualmente, la concienciación social por el medio ambiente ha supuesto no solo la implantación de unos nuevos valores sociales sino también un nuevo planteamiento en el modo de ver la economía. Se ha desarrollado un nuevo concepto de marketing ecológico que ha presionado a las empresas a adaptarse, obligándolas a enfocar la gestión también desde un punto de vista medioambiental.

## **2. GLOBALIZACIÓN E IDENTIDAD EN LA ALIMENTACIÓN: LAS CERTIFICACIONES DE CALIDAD**

Tal y cómo se expresó anteriormente los procesos de internacionalización de los mercados han producido cambios no solo en la percepción de los consumidores sino también en las empresas y políticas de producción. El caso de la alimentación se ha visto afectado en todos sus sectores desde la producción a la transformación pasando por la distribución y el comercio. En el caso de España, la industria agroalimentaria ocupa el 20% de la producción industrial ocupando a más del 17% de la población activa (JUAN VILAR HERNÁNDEZ, WOLFGANG B. STAHNKE Y SEBASTIÁN NUÑEZ TORRES, 2004).

Las principales preocupaciones del sector alimentario español dentro del mercado globalizado consisten en destacar el prestigio de marca y la excelencia del producto lo que convierte a la calidad en la clave del éxito de estos productos. Para potenciar esta calidad y ser competitivas a nivel internacional, se hace precisa la utilización de unos procedimientos estándares de control de calidad no solo en los medios de obtención sino en la elaboración de los alimentos. Esta necesidad de normalización de la calidad radica también en el cambio de visión de los consumidores que cada vez demandan un mayor control y seguridad en la industria agroalimentaria debido a la desconfianza causada por las grandes crisis alimentarias de la década de los noventa (las vacas locas, el pollo con dioxinas...).

Entre los principales instrumentos de garantía se distinguen dos tipos de programas de calidad los enfocados al control de la gestión empresarial y los que se dirigen al producto. La calidad empresarial utiliza como referencia la implantación de los sistemas de calidad previstos en la serie ISO 9001:2000, el protocolo BCR, la calidad total (TQS) u otro tipo de controles como los sanitarios a través del Sistema de Análisis de Riesgos y Control de Puntos Críticos (ARCPC). La producción por su parte se verifica a través de Marcas de Calidad Certificadas basadas en Programas de Calidad. La promoción de estas certificaciones se promueven desde distintos ámbitos principalmente instituciones públicas que han dado lugar a las Denominaciones de origen (DO) y las Indicaciones Geográficas Protegidas (IGP), las Especialidades Tradicionales Garantizadas (ETG), los Sistemas de Producción Ecológica o Integrada y Contramarcas de Calidad. Por otra parte desde la iniciativa privada han surgido otras Marcas de Garantía como las promovidas por asocia-

ciones, las Normas ISO, el Protocolo de buenas prácticas EUREPGAP, u otras Marcas Colectivas o Privadas que garantizan su calidad mediante los controles realizados por una Entidad de Certificación independiente que acredita el cumplimiento de las normativa ISO 45011:1998 (VILAR HERNÁNDEZ, J. WOLFGANG B. S. Y NUÑEZ TORRES, S. 2004: 8990).

Mediante la obtención de estas certificaciones de calidad las empresas persiguen la diferenciación de la competencia y el acceso a nuevos mercados en los que de otra forma no tendrían entrada o se encontrarían en situación de desventaja. En lo que a las PYME, las cooperativas y los productores se refiere, la obtención de un distintivo de calidad les confiere una presencia destacada de sus productos en el mercado que suele ser incentivada desde las instituciones públicas por la consolidación económica que suponen en las zonas rurales. Los certificados de calidad aportan además un valor añadido al producto y en lo que a los consumidores respecta refuerzan la confianza de los compradores que acaban identificando origen con calidad.

### **2.1. Consumidores urbanos, productores rurales: La construcción de “lo rural”**

La adquisición de productos de consumo de calidad está íntimamente relacionada con la visión que los urbanitas tienen de la ruralidad. La alimentación sigue estando cargada de simbolismos y la adquisición de determinados productos no deja de ser un reflejo de los valores alegóricos que el comprador o consumidor reconoce o quiere reconocer en un determinado alimento. La simbología de la alimentación moderna está indivisiblemente ligada por un lado a la relación que una persona mantiene con su entorno y su cultura, y por otro a la serie de conceptos que otorga a los alimentos que consume. De ese modo se persigue por ejemplo la salud a través de la alimentación adquiriendo determinados productos por el valor añadido que se le concede y de los que se espera obtener o mantener la propia salud, en este concepto se podrían englobar en parte los alimentos certificados y los ecológicos, aunque en estos últimos existe una representación de la relación que estas personas quieren mantener con el medio natural, siendo alimentos cargados de imágenes como la solidaridad o el concepto romántico de lo bucólico.

Siguiendo el esquema recogido por Elena Espeitx en su artículo “Los nuevos consumidores o las nuevas relaciones entre campo y ciudad a través de los productos de la tierra”, intentaremos recoger el imaginario de estos alimentos.

Los productos artesanos como definición serían aquellos que se han obtenido de modo no industrial, es decir no mecanizado, sin embargo su construcción imaginaria iría mucho más allá de su forma de obtención relacionándose con conceptos tan manidos en la alimentación como “lo natural”, o “lo tradicional”, es decir estos productos “evocan, en última instancia, una forma de vivir que se concibe como opuesta a la forma de vivir urbana e industrial” (Espeitx, 1996: 5).

Los productos tradicionales, por su parte serían aquellos que han sobrevivido al paso del tiempo sin modificar su forma de producción y que están íntimamente ligados a un determinado lugar. Estos productos cargados de simbolismo y de identidad con un territorio pueden considerarse sin embargo productos modernos ya que las demandas de los consumidores y las normativas higiénicosanitarias han modificado sustancialmente su modo de obtención e incluso la materia prima con el que estos se elaboran. Obteniendo de esta forma un producto nuevo donde existía un alimento tradicional.

Es necesario volver a destacar el papel que la industria agroalimentaria ha tenido en la alimentación durante los últimos cincuenta años. Tomando como punto de partida los

años sesenta como el inicio de la industrialización alimentaria en España, la idea que la población tiene de los alimentos industriales ha variado mucho pasando del concepto de modernidad en sus inicios al de manipulación en los últimos años. Sobre estas transformaciones en el concepto de la alimentación tienen mucho que ver las crisis alimentarias que dejaron en entredicho las bondades no solo de la industrialización de los alimentos sino también de los beneficios de la internacionalización de los mercados de alimentación. En los últimos años se observa una creciente concienciación de los consumidores respecto a la alimentación, que no solo puede explicarse por la desconfianza hacia la industria, sino como una respuesta a la economía global que junto con la crisis imperante hace que muchos compradores se solidaricen con los productores y elaboradores locales y regionales. Es común ver en los mercados de productos frescos y en los supermercados carteles más o menos artesanos donde se indica la procedencia del producto expuesto a la venta. Del mismo modo que la identidad de un ciudadano con su cultura o territorio determina el éxito de un producto concreto en una zona precisa. El proteccionismo creciente que las crisis económicas han dado lugar hacen surgir nuevas tendencias en la adquisición de determinados artículos más allá de la relación entre alimento y territorio. Es decir, son muchos los alimentos producidos en una región que se convierten en símbolo de calidad, de este modo un consumidor puede decantarse por el arroz de Valencia, el aceite andaluz o las habas (“fabas”) cuya procedencia sea asturiana si quiere garantizar el producto que consume. Pero del mismo modo comienzan a generalizarse la adquisición de productos locales por solidaridad con los productores de determinada zona, así se prefieren en ocasiones los productos locales, generalmente frescos, aunque no sean estos especialidades de la región. En este contexto lo que se ha venido a denominar como “productos de la tierra” adquieren especial relevancia ya que permiten no solo esquivar las transformaciones industriales del alimento que se adquiere sino también restablecer el vínculo entre producto y territorio y lo que en algunas ocasiones es más importante, el vínculo entre productor y consumidor que la implantación de la industria había hecho casi desaparecer.

## **2.2. El turismo rural y la gastronomía**

El éxito de los alimentos de la tierra proviene de la unión de distintas corrientes con diferentes motivaciones, tenemos por un lado la necesidad de verificación de los alimentos que demandan los consumidores, por otro una creciente preocupación por la salud alentada por los medios de comunicación y las instituciones sanitarias, también forma parte de esta respuesta el auge de los valores medioambientales y la implicación de los compradores que se transforma en la adquisición de productos responsables con la naturaleza y de un rechazo implícito a “lo industrial”. Así como el compromiso adquirido con los productores y el territorio, es decir con una identidad regional creada como respuesta a la internacionalización de la sociedad y en este caso concreto de la alimentación. Sin embargo es necesario analizar también el desarrollo económico de las zonas rurales a partir de los nuevos canales de ocio, como el turismo rural o la gastronomía local que encuentra su punto de partida en la contraposición de la ciudad y el campo, o lo urbano y lo rural. En este caso no existe una identidad de un individuo con un territorio sino una identidad de un individuo con todos los territorios que el turismo le llevaría a visitar. Tenemos aquí un acicate económico que en los últimos años ha sido estimulado desde las distintas instituciones públicas a través de los distintivos de calidad que otorgan. Como se ha expuesto anteriormente las certificaciones de calidad servirían a los pequeños empresarios para garantizar la calidad de sus productos de cara al público y los mercados

nacionales e internacionales. Existe pues una motivación económica de la implantación de los alimentos certificados. La producción y elaboración de éstos respalda también la preservación de población e industria rural en algunas zonas que parecían condenadas al abandono. Conviven en el desarrollo de estas nuevas industrias y consumos por tanto dos conceptos en principio contradictorios pero que coexisten sin que aparentemente exista discordancia: la protección de un territorio y una economía junto a la internacionalización del mismo a través de la alimentación. Es decir la preservación de una identidad cultural y la divulgación internacional de la misma a través de sus productos alimentarios.

### **3. MARKETING DE PRODUCTOS CERTIFICADOS. LA CALIDAD Y LOS PRODUCTOS GOURMET**

La relación entre calidad y alimentación comúnmente está ligada a un elevado precio del producto. El valor añadido de estos alimentos tiene que ver con las connotaciones que cada consumidor y comprador adjudica a un determinado alimento. De esta forma al igual que no todos los usuarios de estos productos tienen la misma motivación de compra no existe una misma representación del alimento. Así, aquel que identifica el alimento con la tierra en el que se produce puede consumirlo por una necesidad de arraigo o regionalismo alimentario por el que está dispuesto a pagar un precio añadido ya que aporta tradición o recuerdos. Sin embargo el comprador de ese mismo producto puede adquirirlo como un “souvenir” al que relaciona con su tiempo de ocio, por lo que el coste añadido del producto no es identificado por el comprador como gasto alimentario. Está también el comprador que se procura un producto denominado artesano por la mayor calidad del alimento y el diseño del envase que lo contiene, que relacionará esta adquisición con prestigio y estará dispuesto a hacer un mayor desembolso por este producto. Junto a la identidad territorial, la identidad rural o turística y a la identidad de clase aparecen atributos que no pueden ser ignorados como la búsqueda de la salud, entendiendo esta como una prolongación de la belleza que también aparece como valor en alza en la publicidad de alimentos industriales. Si a la salud y a la calidad se suma la concienciación medioambiental nos encontramos ante el consumidor ecológico quién está dispuesto a afrontar un mayor gasto alimentario en beneficio de su ideología.

391

#### **3.1. La ecología como identidad: El consumidor ecológico**

Para analizar el perfil de los consumidores ecológicos se hace necesario añadir variables de actitud a las características sociodemográficas clásicas (nivel de renta y estudios, edad, sexo, etc.) que permiten obtener un perfil determinado de consumidores, las principales variantes que se tienen en cuenta para estudiar estos compradores son los estilos de vida y la sensibilidad ambiental (SÁNCHEZ, M., GRANDE, I., GIL, J.M. Y GRACIA, A., 2001).

Algunos factores que afectan positivamente al crecimiento de la producción ecológica e influyen en el auge de estos alimentos son la saturación del mercado así como la preocupación por la salud y el medio ambiente, sin embargo es destacable que el aumento de la producción de estos alimentos no ha llevado aparejada un aumento del consumo. Los motivos de este desfase entre oferta y demanda se deben principalmente a, como se ha expuesto anteriormente, el aumento de la producción para la venta certificada en mercados internacionales, su relación con los productos agrorurales de consumo turístico y relacionado con el souvenir y/o el producto Gourmet. Todas estas causas situarían a la alimentación ecológica entre el tipo de productos de consumo ocasional a menudo relacionado con el ocio y/o la distinción cuando en realidad se trata de consumidores

habituales. Y dado que esta demanda no crece proporcionalmente a la oferta es necesario tener en cuenta que una de las causas pueda deberse al elevado precio de los alimentos destinados al consumo cotidiano.

Sin embargo para distinguir a los consumidores ecológicos del resto de compradores de productos de calidad, es necesario hacer hincapié en los distintos valores que atribuyen a los alimentos que consumen, esto es, mientras que entre los compradores habituales de supermercados convencionales priman atributos como la frescura, la calidad y el sabor. Entre los consumidores ecológicos priman la ausencia de aditivos, la frescura y calidad seguidos de la salud y el tipo de cultivo por el que fueron obtenidos (OUDE OPHIUS, PETER A.M., 1991)<sup>1</sup>. Distintos estudios en los últimos años han descrito el perfil del consumidor ecológico centrándose en categorías sociodemográficas y económicas intentando relacionar el valor añadido de estos productos con un consumidor de clase media-alta, joven y con estudios universitarios entre otras cosas por considerarse la ecología una tendencia europeizante emparentada en ocasiones con una nueva modernidad. Por el contrario análisis recientes como el realizado por Manuela Vega, Manuel Parras y Francisco José Torres a través del análisis del panel de consumo alimentario del MAPA han concluido con una serie de deducciones que por lo novedoso de sus resultados permiten extraer el componente económico de los usuarios de estos productos para relacionarlo con una cuestión de compromiso ideológico que va más allá de la renta per cápita de quienes lo llevan a cabo. Según este estudio, es necesario estudiar diferenciadamente el caso de cada producto ya que por ejemplo el aceite sería distribuido en los canales de compra habituales como supermercados donde su precio debido a la intermediación de las empresas de distribución sería muy elevado, mientras que otros productos como verduras y hortalizas tendrían un precio similar al de los alimentos no ecológicos y serían distribuidos en canales cortos y por ello de mayor consumo en los municipios rurales que en los urbanos (quizás en este punto influya tanto la cercanía como la posible concienciación). Es llamativo el perfil que estos investigadores obtienen del consumidor ecológico ya que contrariamente a lo que se podría esperar la edad de los consumidores no está relacionada con su consumo aunque sí el tamaño del núcleo familiar. Predominan entre los consumidores los usuarios de mediana edad y en el caso de los jóvenes se refieren a parejas sin hijos. Esta relación entre tamaño del núcleo familiar y consumo de productos ecológicos permite asociar de modo indirecto el precio a la adquisición de estos productos, ya que se trata siempre de pequeños núcleos aunque sería interesante poder realizar un seguimiento de las jóvenes parejas para observar si existe una continuación en sus hábitos de compra en caso de tener hijos. La separación entre precio y consumo ecológico permite equiparar estos patrones alimentarios con compromisos morales, es decir con una identidad. Es además necesario hablar de los grupos de consumo para entender hasta que punto estos productos son identitarios.

Los grupos de consumo han proliferado en los últimos años en torno a la alimentación ecológica y consisten a menudo en asociaciones de pequeño tamaño donde sus miembros

---

<sup>1</sup> En el estudio aparecen por orden de preferencia en los consumidores de supermercados estándar: la frescura, la calidad, el sabor, la salud, el valor nutritivo, la ausencia de aditivos, el aspecto, el precio, la idoneidad para adelgazar, la facilidad de preparación, la marca y por último el cultivo biodinámico. Mientras que los consumidores de mercados alternativos valoraban: la ausencia de aditivos, la calidad y la frescura, el carácter natural, el valor para la salud, el cultivo biodinámico, el valor nutritivo el sabor, el aspecto, el precio, la marca, la facilidad de preparación y la idoneidad para adelgazar. En la cita se ha destacado los aspectos diferenciales entre ambos consumidores.



entre otras actividades adquieren productos, no solo alimentarios, ecológicos a una serie de productores. Este medio de adquisición, que sigue muy relacionado a los canales cortos de distribución, permite a los miembros del grupo comprar productos ecológicos a un precio más reducido del habitual ya que las cantidades son mayores que las destinadas a un solo individuo. Estas compras configuran nuevos compromisos para los miembros del grupo no solo a nivel ideológico sino de responsabilidad ya que a menudo tienen que comprometerse con el productor a consumir un pedido mínimo en un tiempo determinado, o expresado de otro modo los consumidores adquieren un vínculo con el productor que por un lado les permite estar en contacto directo con el producto desde su origen pero que al mismo tiempo los responsabiliza económicamente con la producción de una serie de empresarios rurales. Este compromiso fija los hábitos de los consumidores no limitando su colaboración ideológica a compras ocasionales o esporádicas. En el grupo de consumo a cambio, los asociados encuentran una red social en la que se identifican ya que comparten los mismos valores y actitudes, permitiéndoles crear nexos afectivos o emocionales donde solo habría en principio una regulación de transacciones.

### **3.2. Marketing ecológico y tipología de la publicidad**

La preocupación de las sociedades por el medio ambiente fruto de una compleja tendencia social puede entenderse a su vez como un nuevo fenómeno publicitario debido a la aparición de un nuevo tipo de consumidor, el ecológico. Como se ha visto, estos consumidores manifiestan su ideología a través de sus hábitos de compra. Esta exteriorización de sus valores puede realizarse bien de forma negativa, es decir no adquiriendo determinados productos por su condición contaminante; escogiendo el producto más ecológico en igualdad de condiciones o comprando productos de precio más elevado y en casos más excepcionales reduciendo además su nivel individual de consumo (Chamorro, 2003).

El auge del consumo concienciado ha dado lugar a un tipo de marketing que ha venido a denominarse ecológico, dentro del cual pueden entenderse dos facciones: el marketing socioecológico cuya finalidad es informar, estimular, cambiar comportamientos y valores, y en definitiva incentivar la formación de una conciencia social medioambiental, que está representado principalmente por la publicidad institucional y por otra parte un marketing más tradicional enfocado a inducir a los consumidores a comprar un determinado producto, que sería el predominante en la iniciativa privada. Este marketing ecológico tradicional, identificaría las necesidades o deseos de los posibles compradores para presentar el producto de la manera más efectiva. En publicidad la forma más común es enfatizar en la responsabilidad ampliada del fabricante lo que permitiría no solo identificar el valor ecológico en un producto sino la totalidad de la empresa que lo produce y/o comercializa. Esta visión en España ha empezado a tenerla el grupo francés Carrefour que durante el año 2010 ha introducido la campaña “Carrefour en positivo” que pretenden vincular su marca y la compañía con un consumo responsable. La misma empresa ya había iniciado su política ecológica en septiembre de 2009 cuando anunció la eliminación de las bolsas de plástico gratuitas de sus establecimientos. Esta medida que coincidió con la crisis económica no se percibió por el público general como una decisión sostenible sino por un intento de ahorrar costes que podría producir considerables ingresos a los establecimientos de la marca al dar acceso a los consumidores a las “dañinas” bolsas de plástico por un precio simbólico, a lo que contribuyó que un año más tarde se planteasen dar marcha atrás con la medida y redujesen el precio de las bolsas. Sin embargo la empresa sigue apostando por distinguirse por su compromiso con el medio ambiente dando lugar

a nuevos anuncios en los que se especifica que en sus supermercados e hipermercados no se vende atún rojo o que sus folletos publicitarios están impresos en papel reciclado. Estos nuevos spots no han estado exentos de polémica ya que por ejemplo la Asociación de Pesca, Comercio y Consumo Responsable de Atún Rojo (APCR) interpuso una demanda, a la que posteriormente se unió Cepesca (Confederación Española de Pesca), por insinuar en estos anuncios que el atún rojo es una especie en peligro de extinción e inducir a los ciudadanos a no consumirlo, con el consiguiente perjuicio económico a las empresas que se dedican a su explotación o comercialización.

Otras empresas como El Ventero ya en el año 2007 introducían el componente medioambiental al afirmar en su publicidad ser “saludable incluso para los que no lo prueban” donde se aúnan los conceptos de salud y ecología. Y del mismo año y marca, directamente relacionado con el marketing ecológico nos encontramos con este anuncio: “Porque emitimos un 50% menos de CO2 a la atmósfera. Utilizando energías renovables, ¿Cómo crees que respirarías con menos coches en tu ciudad?, ¿Qué tal con 20.000 coches menos? El Ventero deja de emitir CO2 equivalente al de 20.000 coches. Emitimos un 50% menos de CO2 a la atmósfera porque sabemos que el futuro empieza en el presente”.

No obstante este marketing social en alimentación sigue sin tener mucha presencia, más allá del institucional, debido principalmente al rechazo que la industria alimentaria produce entre los consumidores ecológicos. Es importante también destacar que la producción de alimentos ecológicos sigue estando más vinculada a pequeñas empresas y productores que no hacen grandes inversiones en marketing y que se limitan a promocionar sus productos en internet. Es interesante destacar el papel que la red está jugando en la conexión entre productos ecológicos y consumidores configurando de este modo también un canal alternativo de publicidad para este tipo de productos, permitiéndoles sobrepasar los canales de corta distribución a los que parecían supeditados.

394

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

CHAMORRO MERA, A.: *El etiquetado ecológico: Un análisis de su utilización como instrumento de marketing* Tesis doctoral dirigida por Tomás Manuel Bañegil Palacios. Universidad de Extremadura (2003).

CHAMORRO MERA, A., MIRANDA GONZÁLEZ, F.J.; RUBIO LACOBIA, S. *El Estado de la Investigación sobre Marketing ecológico en España: Análisis de Revistas Españolas 1993-2003* Investigaciones Europeas de Dirección y Economía de la Empresa Vol. 12 N°2 (2006), pp. 137-156.

DÍAZ MATEU, C., LÓPEZ LLUCH, D. B., DEL CAMPO GOMIS, F. J., VIDAL GIMÉNEZ, F. *Comercialización de productos ecológicos mediante Planes de Suscripción de Alimentos. Estudio de caso de la provincia de Alicante* Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros, n° 223 (2009), pp. 113-138.

ESPEITX BERNAT, E. *Los nuevos consumidores o las nuevas relaciones entre campo y ciudad a través de los productos de la tierra* Agricultura y Sociedad, N° 8081 (juliodiciembre 1996), pp. 83-116.

GARCÍA RUÍZ, P. *Comunidades de marca. El consumo como relación social* Política y Sociedad (2005) Vol. 42 N° 1, pp. 257-272.

OUDE OPHUIS, P. A.M. *Importancia de la Salud y el medio ambiente como atributos de los productos alimentarios* Revista de Estudios AgroSociales N° 157 (julioseptiembre 1991), pp. 183-201.

- PÉREZ SAMPER, M.A. *Fuentes para el estudio de los productos de la tierra en la época moderna* Agricultura y Sociedad, nº 80-81 (juliodiciembre 1996), pp. 151-168.
- PIGNON, G. *Las producciones locales, entre la protección y la normalización: el caso murson* Agricultura y Sociedad, nº 80-81 (juliodiciembre 1996), pp. 219-256.
- SÁNCHEZ, M., GRANDE, I., GIL, J.M. Y GRACIA, A., *Diferencias entre los segmentos del mercado en la disposición a pagar por un alimento ecológico: valoración contingente y análisis de conjunto* Estudios Agrosociales y Pesqueros, Nº 190 (2001), pp. 141-163.
- SÁNCHEZ, M., GRANDE, I., GIL, J.M. Y GRACIA, A., *Segmentación del consumidor respecto al alimento ecológico: diferencias interregionales* Revista de Estudios Regionales, Nº 56 (2000), pp. 171-188.
- RIBEIRO, M. MARTINS, C. *La certificación como estrategia de valorización de productos agroalimentarios tradicionales: la alheira, un embutido tradicional de Trasmontes* Agricultura y Sociedad, Nº 8081 (juliodiciembre 1996), pp. 313-334.
- VEGA ZAMORA, M., PARRAS ROSA, M., TORRES RUÍZ, F.J. *El comportamiento del consumidor de alimentos ecológicos en España: Un estudio exploratorio a partir de variables sociodemográficas y económicas en Conocimiento, innovación y emprendedores: camino al futuro* coord. por Juan Carlos Ayala Calvo (2007), pp. 2414-2426.
- VICENTE MOLINA, M.A., ALDAMIZECHEVARRÍA GONZÁLEZ DE DURANA, C. *Aproximación al perfil sociodemográfico del consumidor ecológico a través de la evidencia empírica: propuestas para el desarrollo del mix de marketing* Boletín económico de ICE Nº2777 (del 8 al 14 de septiembre de 2003), pp. 25-32.
- VILAR HERNÁNDEZ, J. WOLFGANG B. S. Y NUÑEZ TORRES, S. *Sistemas de Gestión de la Calidad en el Sector Agroalimentario* Agroalimentaria, Nº 18 (enerojunio 2004), pp. 87-93.



## LA COMIDA CHINA EN EL SOCONUSCO. LAS MULTIPLES CARAS DE LA IDENTIDAD NO INDIGENA EN EL CHIAPAS CONTEMPORANEO

Miguel Lisbona Guillén  
PROIMMSEIIA  
Universidad Nacional Autónoma de México

### 1. INTRODUCCIÓN

La presencia de población china en Chiapas y, en concreto, en la región costera del Pacífico, conocida como el Soconusco, es referencia constante para hablar de las migraciones históricas en el estado y, también, como elemento de identidad cultural local. Aunque esto último pueda parecer inverosímil en un territorio caracterizado por la existencia de poblaciones indígenas de origen mayance y zoque, o por las diferencias marcadas en muchos ámbitos de la vida social entre indígenas y no indígenas, no lo es si se observa el vivir cotidiano en algunas regiones chiapanecas y se toma en cuenta las manifestaciones hechas públicas en lugares como Tapachula, la segunda población en número de habitantes del estado y capital de la mencionada región del Soconusco. En concreto, el escritor Carlos Z. Cadena, de extensa trayectoria en el periodismo chiapaneco, manifestó hace pocos años, al exponer sus ideas sobre cómo promocionar el turismo en dicha ciudad, que era el momento de reconocer “oficialmente con bombos y platillos que la <<Comida China>> es una gastronomía local que nos ha dado identidad, y que la mayoría de la que se cocina en la ciudad es ya hecha por manos de chinos tapachultecos” (Cadena, 2002: 4). De hecho sus propuestas van más allá al señalar que se debe:

levantar una acta donde se declare que la comida china es la carta de presentación e identidad de los tapachultecos. Que un día del año sea declarado como <<Día de la Comida China>> (...). Que cuando menos una vez por mes salga el <<Dragón Chino>> a bailar por la ciudad, o en pleno parque central, imponiendo ya una atracción turística que también es historia en Tapachula (...). Que en el recinto del Kuo Ming Tang, ubicado sobre la cuarta avenida sur, se edifique <<El Museo Chino>>, sitio que antes albergó la esencia social y política de los primeros chinos que llegaron a este lugar del Soconusco (Cadena, 2002: 3).

Esta circunstancia, que podría parecer anecdótica no lo es si tomamos en cuenta que el desaparecido cronista de la ciudad costeña también indicó algo similar antes de su fallecimiento. Javier de León Orozco (1998: 3) señaló que se incorporaron a las festividades locales aspectos traídos por los pobladores descendientes de los chinos que se asentaron en Chiapas. Ejemplo de ello se encuentra en el carnaval, “cerrado con broche de oro por la danza del Dragón Chino, ejecutada por la Comunidad China o por la Escuela de Danzas y Artes Marciales Chinas de Julio Pui Chong, representación que ha tomado ya calidad tradicional”.

En definitiva, para la ciudad de Tapachula, y en buena parte de los municipios del Soconusco, la histórica migración china representa en la actualidad un referente de identificación cultural, aunque tal circunstancia no haya sido explorada desde las ciencias sociales. Pocos son los análisis que sustentados en investigación de fuentes primarias, o en trabajo de campo exhaustivo, han pretendido ubicar la génesis de la migración china en la región,

o las formas de organización e integración de dichos pobladores. Salvo algunos textos divulgativos, las referencias a los chinos asentados en la entidad federativa del sureste deben buscarse en obras de carácter nacional que, de manera colateral, hacen mención a los inmigrantes asiáticos instalados en Chiapas. A pesar de tal circunstancia, las siguientes páginas sólo abordarán, en forma de apunte inicial, los orígenes históricos de dicha migración, así como el papel que la comida china juega como referente identitario en la región del Soconusco.

## **2. UBICACIÓN GEOGRÁFICA E HISTÓRICA**

El Soconusco, parte de la franja costera entre el océano Pacífico y la Sierra Madre de Chiapas, y que en su nombre lleva uno de sus estandartes históricos, la producción de cacao, registra, hasta el momento, a los primeros pobladores sedentarios conocidos en la región (Clark y Blake, 1989). Al arribo de los conquistadores castellanos los pobladores eran hablantes de algún idioma mixe-zoqueano, bautizado como tapachulteco por los lingüistas (Kaufman, 1964). Región de exuberante vegetación, y sitio de paso para las conquistas aztecas y su intercambio comercial, se convirtió en un deseado espacio de explotación, tanto así que incluso Miguel de Cervantes Saavedra lo solicitó en encomienda en 1590, aunque se le denegara la concesión (García de León, 1992; Archivo General de la Nación, 2005).

Este territorio, con distintas situaciones jurídicas durante el periodo colonial y en los inicios de las independencias de la América hispana, pasó a formar parte de los Estados Unidos Mexicanos a mediados del siglo XIX, hecho confirmado posteriormente con la firma de un tratado de límites entre México y Guatemala (De Vos, 2010: 181-183). También en los siglos de dominación colonial tuvo un castigo demográfico prácticamente constante, lo que significó la paulatina transformación étnica de sus habitantes y la desaparición de las lenguas indígenas propias (De Vos, 2010: 289). A pesar de ello en el siglo XIX se erige como una panacea económica para las plantaciones de productos de exportación a gran escala. Españoles, estadounidenses, y especialmente alemanes, monopolizaron el cultivo y venta internacional del café (Baumann, 1983; Spenser, 1988), aspecto que incrementó el arribo de población trabajadora de otras partes de Chiapas y, también del extranjero, como fue el caso de los vecinos guatemaltecos y de los chinos.

Si la conquista castellana había sido una posibilidad de evangelización católica de China, en un principio alentada por la confusión geográfica, tal interés se sostuvo una vez se corrigió el error, como lo recuerda Carmelo Lisón Tolosana (1992: 37-49). Sin embargo el camino que se recorrió y que aquí se quiere destacar es el inverso. A finales del siglo XIX, pero especialmente a principios del XX, la paulatina pero continuada migración de chinos hacia el continente americano, a través de diversas modalidades, tiene una constancia observable en el Soconusco chiapaneco.

### **2.1. Chinos y antichinos**

Según la información documental no parece claro cuál fue el origen de la migración china a esta región del Pacífico mexicano, sin embargo es perceptible el incremento de la misma cuando en los Estados Unidos y en ciertos estados del norte mexicano se toman medidas legislativas para prohibir la instalación de tal población e incluso se realizan expulsiones y persecuciones sistemáticas (Salazar, 2006; Yankelevich, 2009).

La Revolución mexicana y los gobiernos surgidos de este multifacético acontecimiento tendrán entre sus prioridades la construcción de un nuevo ciudadano mexicano y para

ello, amparados en las diatribas pseudocientíficas construidas en el siglo XIX pero prolongadas en el XX, se toman una serie de medidas que restringirán el arribo de poblaciones asiáticas, consideradas como racialmente degeneradas. El surgimiento de Ligas Antichinas en la geografía nacional implicó un posicionamiento nacionalista al mismo tiempo que tenía tintes de xenofobia plasmada en acciones concretas de agresión física, o a través de discursos públicos que convertían a los chinos en ejemplo de degeneración racial y portadores de enfermedades (Monteón y Trueba, 1988; Gómez Izquierdo, 1991), como bien lo recordaba Lisón Tolosana al referir que a “la enfermedad hay que hacerla exterior, ajena; viene conceptual y emotivamente asociada al extraño, al *Otro*”. (Lisón Tolosana, 1992: 151).

El territorio chiapaneco no fue indiferente a esta circunstancia, sobre todo porque los chinos que llegaron a trabajar en las fincas agrícolas como braceros, cocineros o lavaderos, paulatinamente establecieron negocios propios en una región cuya expansión económica requería de servicios y, sobre todo, de distribución comercial de productos. Por tal motivo el comercio, en forma de buhonería, en un principio, o mediante tiendas de abarrotes después, fue acaparado por los chinos instalados en el Soconusco y en algunos municipios de la Sierra Madre, como Motozintla.

Los embates contra estos inmigrantes, sin embargo, no tuvieron el carácter drástico de otros estados de la República mexicana y la población china, originaria en su mayoría de la provincia de Cantón, pudo asentarse en la región y constituir formas de integración social mediante matrimonios con mexicanas, o estableciendo relaciones personales con políticos en turno, muchas de ellas selladas a través de donaciones de relojes públicos o con la construcción de escuelas y parques, lo anterior gracias a las instituciones que agruparon durante varios años a los chinos inmigrados en Chiapas.

399

## **2.2. Inmigrantes, residentes o chiapanecos**

No es este el espacio para revisar los datos censales históricos que indiquen el número de chinos que llegaron a la región, ni siquiera su distribución por la geografía de Chiapas, pero ello no impide señalar que en ningún momento se trató de un número que superara el 1% de la población estatal o regional (Lisbona Guillén, 2010). Los controles establecidos por las autoridades migratorias del momento y los datos de los censos así lo confirman, como también muestran los escasos retornos a su país de origen; como mucho se conocen los traslados de hijos de inmigrantes a China para estudiar, con los problemas que algunos de ellos tuvieron para retornar a México una vez instalado el régimen comunista en el país.

Dicho esto hay que destacar que gran parte de la población china adquirió una posición económica de relevancia en la región, especialmente gracias a los rubros comerciales y, a posteriori, mediante los servicios, algunos de ellos ligados ya a la alimentación, como es el caso de los restaurantes. Durante la segunda mitad del siglo XX la apertura de negocios familiares de restauración ofrece un panorama visible hasta nuestros días, donde la oferta gastronómica de la segunda ciudad en población de Chiapas, Tapachula, está ligada a la comida china o, al menos, lo que se denomina comida china, puesto que su elaboración y productos tienen el marcado carácter otorgado a ésta en California. Por lo tanto, la presencia china en la actualidad, si la referencia es el Soconusco chiapaneco, no está unida a un flujo constante de población china como ocurre en la capital del país, el Distrito Federal, o como es visible desde hace varias décadas en el caso español, sino a los descendientes de los originarios inmigrantes. Hoy en día, tales descendientes son chiapanecos y tienen

los mismos derechos y obligaciones que cualquier ciudadano mexicano. El comercio, las profesiones liberales o incluso la política están surcados de apellidos de origen chino. Debido a lo anterior las instituciones de chinos se diluyeron paulatinamente en el tiempo, aunque existen proyectos de revitalización de la llamada “Comunidad China del Soconusco A.C.”. Pese a tal circunstancia lo que se observa con nitidez es una marcada integración de lo que se podrían llamar diacríticos chinos en tierras chiapanecas.

### 3. UNA IDENTIDAD COMESTIBLE

A finales del año 2010 la cocina mexicana fue reconocida por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, hecho que redundaba en aquello que Jesús Contreras consideró como cocina nacional, por ser sus alimentos y forma de prepararlos algo propio y específico de un determinado país, además de constituirse como un elemento que otorga identidad a un grupo (Contreras, 1993: 72). Sin embargo, esto que podría considerarse lógico y extensible a cualquier parte de la geografía mexicana encuentra, por supuesto, muchos matices locales, y el caso chiapaneco no es la excepción.

En referencia a los Altos de Chiapas, región donde indígenas y ladinos conviven desde hace cinco siglos, ya Pedro Pitarch apuntó cómo para la elaboración de los alimentos ambos hacen uso de “la tradición cultural de los otros (los ladinos en el ámbito más doméstico y los indígenas en los aspectos más públicos de la cultura)”, eso sí, con diferencias, los “indígenas emplean ambas tradiciones alternativamente pero sin mezclar sus elementos y por tanto distinguiéndolos y manteniéndolos conceptualmente separados, mientras que los ladinos los mezclan activamente hasta no distinguirlos” (Pitarch, 1995: 238). Tales aseveraciones hablan de un profundo mestizaje gastronómico, visible no sólo en regiones compartidas por indígenas y no indígenas, sino en la geografía chiapaneca surcada por grupos humanos de origen prehispánico y por inmigrantes que no sólo procedían de la península ibérica. Seguramente el caso del Soconusco es el que muestra con mayor nitidez esta realidad.

400

#### 3.1. Los chinos entran en escena

El repunte de la finca agroexportadora en el siglo XIX implicó el arribo de poblaciones de muy distinta procedencia, así como determinó un tipo de producción que incidía, sobre todo, en el mercado externo, más que en el interno. Por tal motivo, y a pesar de ser el territorio de referencia un natural productor de frutas y productos marítimos, buena parte de los alimentos básicos consumidos tenían otra procedencia. No se puede hablar, entonces, de una cocina autóctona del lugar, propiamente dicha, sino que su conformación tiene determinantes surgidos del consumo de la finca, de los productos ya existentes y de los que fueron requeridos comercialmente por los inmigrantes.

El arribo de los chinos, algunos de ellos utilizados como cocineros en las mencionadas fincas, no solo propició una elaboración distinta de ciertos productos y la determinación del género de quienes los preparaban, los hombres, sino que seguramente ofreció aquello que Jack Goody señalaba para los años veinte del siglo pasado en la propia China, una mejor transformación de los alimentos. Es decir, aunque la comida de los trabajadores chinos en su país se sustentaba básicamente en el cereal su elaboración era cuidada por los cocineros (Goody, 1995: 175).

Por lo tanto, la comida china, aunque ya se dijo que para ser más precisos debería llamarse cantonesa, con su espacial énfasis en el arroz (Goody, 1995: 141-142), no sólo formó



parte del núcleo de inmigrantes orientales, sino que se incorpora al gusto de los trabajadores de las fincas desde que los chinos llegan a esta región de Chiapas.

Dos citas surgidas de entrevistas de la región confirman estas aseveraciones:

Lo que sabemos es que en determinados lugares había chinitos, había chinos pobretones también, porque lo que entiendo desde aquella época es que, además de la habilidad que tenían para el negocio, eran muy diestros para el arte culinario. Entonces el que menos, por lo menos, vendía comida<sup>1</sup>.

Mi papá se llamaba Manuel Liy Ley, vino procedente de Cantón, China, de la tierra de los cocineros (...). Mi papá dio a conocer 600 platillos que en ese entonces se condimentaban en la gran China, pero aquí él con todos los insumos y verduras que hay aquí, en nuestro México, él decía que se podían hacer de 200 a 300 platillos originales, como si fuera en China, porque había los suficientes materiales, insumos, para trabajarlos. Él nos enseñó a todos [los hijos] a cocinar<sup>2</sup>.

El incremento de población china en la región, así como su dedicación al comercio facilitaron la llegada de productos básicos para la gastronomía oriental, al mismo tiempo que la mayor elaboración de sus guisos, en una zona donde la población no había sido estable en el periodo colonial, a diferencia de otras regiones de Chiapas, dispuso que esta comida adquiriera un cierto estatus y, al mismo tiempo, se extendiera su degustación a través de establecimientos de comida.

### 3.2. Construir una identidad

Si la historia de la alimentación humana se caracteriza por los cambios y las incorporaciones constantes (Flandrin y Montanari, 1996) el caso aquí estudiado remite a esta circunstancia como ha ocurrido en muchos otros territorios del ecúmene desde hace siglos, y el ejemplo de la pasta en Italia, o de la patata en Irlanda son un nítido ejemplo que refuerza acontecimientos más recientes, como la carne con ciruelas marroquí, convertida en estandarte de la cocina de ese país pero invención reciente según lo expresado por Isabel González Turmo (2009: 329).

La conversión de la comida china en una bandera cultural regional, pero sobre todo de la capital del Soconusco, Tapachula, remite a dos aspectos de relevancia que este texto quiere resaltar; por una parte la conformación poblacional en espacios construidos, en gran medida, por la inmigración y, por otra, la labilidad de los aspectos que supuestamente conforman la identidad cultural, en muchos casos asumidos con una profundidad histórica no demostrada.

Por lo que se refiere al primer punto, y guardando las distancias, por supuesto, la región del Soconusco muestra similitudes con lo estudiado por Christy ShieldsArgelès cuando asevera que la asimilación del otro y la tradición culinaria en Estados Unidos pasan por las diferentes historias de los pueblos que han inmigrado: “En d’autres termes, on cherche plutôt les traditions dans les communautés ethniques que dans des espaces géographiques spécifiques” (ShieldsArgelès, 2008: 266-267). Es decir, la comida china, aunque enseña regional hoy en día, no es la única que adquirió un estatus diferencial pero propio en el

<sup>1</sup> Entrevista a Rosalío Morales Reyes, Huehuetán, 6 de marzo de 2007. Cronista de la ciudad.

<sup>2</sup> Entrevista a Gilberto Liy Pérez, Tapachula, 22 de marzo de 2007.

lugar, como es perceptible con la alemana identificada en Tapachula con la elaboración de postres. Un descendiente de chinos manifestaba con claridad esta singularidad en la construcción cultural de la capital del Soconusco:

Aquí llegaron muchos por lo mismo de que no había problemas, aquí llegaron alemanes, franceses, ingleses, árabes, judíos, españoles, chinos. Es una ciudad muy cosmopolita. Aquí en los negocios se encontraban puras cosas de importación, tanto comida como ropa, la gente andaba muy elegante con traje y corbata. Yo pienso que la misma hospitalidad de aquí de Tapachula, y que no se vio con recelo que se recibiera a gente de otra parte, permitió que se asentara aquí mucha gente. En particular la china fue una de las razas que más se fusionó con la gente local<sup>3</sup>.

La construcción de la tradición culinaria en el Soconusco, por lo tanto, se diferencia de otras regiones de Chiapas por hacer visible a los inmigrantes y sus tradiciones culinarias. Esta región bañada por el Pacífico, y fronteriza con Guatemala, no tuvo una población estable, ni la presencia indígena propia se prolongó durante muchos años, por lo que su configuración actual está relacionada con el auge económico de la agroindustria exportadora, elemento fundamental para entender la incorporación de nuevas cocinas en su territorio a través de los migrantes.

El otro punto referido en párrafos anteriores, el que remite a la identidad, tampoco está alejado de la migración. Si en la actualidad este tema adquiere caracteres muy diversos en los estudios y prácticas cotidianas, especialmente en el continente europeo, tal vez la reflexión sobre migraciones históricas aliente perspectivas o posibilidades diferentes. La inmigración china a Chiapas, sin dejar de recordar los atisbos xenófobos iniciales, permite contrastar las múltiples formas en que se construyen las identidades grupales o territoriales.

Sin referentes hispanos o indígenas nítidos, la identidad cultural tapachulteca adquiere muy diversas premisas, y la comida china se visualiza como una de ellas, aunque hay otras de tipo oriental como las mencionadas al principio de este trabajo cuando se señalaba el baile del dragón chino en ciertas fiestas locales. La supuesta cohesión de la colonia china en la región, manifestada en sus orígenes a través de agrupaciones como la del Partido Nacionalista Chino (*Kuo Min Tang*) en los años veinte del siglo pasado y, posteriormente por la Asociación China del Soconusco A.C. y el Club de Mestizos ChinoMexicanos no tiene una continuidad en el tiempo, y la desaparición de estas agrupaciones así lo demuestra, aunque en la actualidad varios descendientes de chinos están pugnando por revitalizar la Asociación y recuperar la casa que albergó al *Kuo Min Tang*. Si estas formas de organización permitieron generar un cierto sentido de identidad nacional entre los inmigrantes chinos (Delgado Ruiz, 1998: 82), no es menos cierto que lo que prevaleció entre los llegados de oriente fue una paulatina integración por diversos mecanismos personales y laborales. Misma que facilitó la asunción de ciertos diacríticos culturales como representantes de la identidad local tapachulteca. La diferencia cultural aportada por los chinos adquirió el carácter de realidad cultural propia, y tal hecho habría que pensarlo, aunque fuera hipotéticamente, debido a que en el Soconusco las identificaciones

<sup>3</sup> Entrevista a Francisco Chong, Tapachula, 6 de febrero de 2007.

culturales existentes en otras regiones de Chiapas como marcadores étnicos no estaban presentes, más bien eran las divisiones jerárquicas sustentadas en el poder económico las que se privilegiaron.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Si es “un error exagerar las continuidades en la cultura de la comida” (Goody, 1995: 192), parece también una desproporción, aunque se haya convertido en un hábito, considerar que lo que ocurre en todo el territorio chiapaneco es, como lo criticó Pitarch, “una reite-ración simple de tiempos anteriores, <<coloniales>> o prerevolucionarios: allí el tiempo no avanza, se limita a repetirse”. (Pitarch, 1995: 249). Lo expuesto en estas páginas, de manera resumida y sin posibilidad de extensión en algunos puntos concretos, evidencia que en la conformación de un estado federativo como el de Chiapas las historias regionales muestran situaciones diferenciadas a la hora de establecer sus marcadores identitarios históricos.

La presencia china, foco de tensión en el norte de México en las primeras cuatro décadas del siglo XX, y que continúa mostrando puntos de rechazo en países como España, tal como lo demuestra el trabajo de Gladys Nieto (2007), se ha convertido en Tapachula en una existencia cálida y propia, hasta el punto de que la comida denominada china es el estandarte de la ciudad y no deja de asomarse en toda la mancha urbana a través de un sinnúmero de negocios dedicados a dicha especialidad. De hecho, ir al Soconusco y no degustar alguno de los platos ofrecidos en sus restaurantes de comida china, o los preparados en las casas particulares, aunque estas no tengan entre sus antepasados a migrantes orientales, no deja de ser observado con inquietud por los anfitriones, puesto que es su comida local. Algo que es también aseverado por los descendientes de chinos:

Yo siento que en lo que es la zona de la costa (...) siento que la comida es una de las herencias que han dejado los chinos (...). Aquí en cualquier casa de los tapachultecos se sabe guisar un chop suey, un arroz cantonés, como sea, a como lo ve la gente. La gente agarra y hace el intento porque hay todos los medios para hacerlo, se encuentran todos los condimentos para hacerlo. De hecho mucha gente de la que viene pregunta ¿cuál es la comida típica en Tapachula?, y le dicen que es la comida china. Culturalmente yo creo que ese ha sido un gran aporte<sup>4</sup>.

Ello remite, sin lugar a dudas, a una observación más detallada de los aspectos históricos de una localidad o región a la hora de establecer o enumerar diacríticos culturales referidos, en este caso, a la comida. Para el ejemplo abordado en estas páginas tal afirmación permite destacar cómo la inmigración no puede ser entendida como la incorporación de un grupo uniforme sobre una realidad social y cultural dada, por el contrario, la presencia de chinos en Chiapas y la derivación de su llamada comida en un referente de identidad local interrogan y cuestionan, a la vez, sobre las múltiples facetas que la migración ha tenido y sigue teniendo en la vida cultural de las sociedades humanas.

<sup>4</sup> Entrevista a Guillermo Chong, Tapachula, 7 de febrero de 2007. Propietario del Restaurante El Bambú.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (2005) *El Soconusco cervantino: cartografía de una encomienda imaginaria*, México, Archivo General de la Nación/Ministerio de Cultura de España (DVD interactivo).
- BAUMANN, Friederike (1983) “Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916”, *Mesoamérica*, 5, pp. 8-63.
- CADENA, Carlos Z. (2002) “Comentario Zeta”, *El Orbe*, Tapachula, 26 de noviembre: 4.
- CLARK, John E. y MICHAEL Blake (1989) “El origen de la civilización en Mesoamérica: los olmecas y mokayas del Soconusco de Chiapas, México”. En M. CARMONA MACÍAS (coords.) *El preclásico o formativo. Avances y perspectivas*. México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 385-403.
- CONTRERAS, Jesús (1993) *Antropología de la alimentación*. Madrid, Eudema.
- DE LEÓN OROZCO, Javier (1998) “Presencia china en Tapachula”, *El Orbe*, 153, pp. 36.
- DE VOS, Jan (2010) *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes.
- DELGADO RUIZ, Manuel (1998) *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*. Barcelona, Empúries.
- FLANDRIN, J.L. y M. MONTANARI (eds.) (1996) *Histoire de l'alimentation*. Paris, Fayard.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1992) “La verdadera historia de un tal Miguel de Cervantes, gobernador del Soconusco”, Suplemento cultural de *La Jornada* (11 de octubre de 1992).
- GÓMEZ IZQUIERDO, José Jorge (1991) *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*. México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GONZÁLEZ TURMO, Isabel (2009) “La frontera como horizonte culinario: Andalucía y Marruecos”. En F. X. MEDINA, R. ÁVILA e I. DE GARINE (coords.) *Food, Imaginaries and Cultural Frontiers. Essays in Honour of Helen Macbeth*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 319-331.
- GOODY, Jack (1995) *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*. Barcelona, Gedisa.
- KAUFMAN, Terrence S. (1964) “Mixezoque subgroups and the position of tapachulteco”. En *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, t. II. México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 403-411.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel (2010) “Acercamiento a los estudios sobre la población china de Chiapas: problemas de investigación antropológica a la luz de los datos históricos”, *Anuario de Investigación del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 2008*, XIX: 233-250.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1992) *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la antropología cultural*. Madrid, Akal.
- MONTEÓN GONZÁLEZ, Humberto y José Luis Trueba Lara (1988) *Chinos y Antichinos en México. Documentos para su estudio*. México D.F., Unidad Editorial Gobierno de Jalisco.
- NIETO, Gladys (2007) *La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

- PITARCH RAMÓN, Pedro (1995) “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas”. En J. P. VIQUEIRA y M. H. RUZ (eds.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México D.F., UNAMCIESASCEMCAUdG, pp. 237-250.
- SALAZAR, Delia (Coord.) (2006) *Xenofobia y xenofilia en la historia de México, siglos XIX y XX*. México D.F., SEGOBINAHDGE Ediciones.
- SHIELDSARGELÈS, Christy (2008) “Alimentation et identité nationale: le soi et l’autre en France et aux États-Unis”. En C. FISCHLER y E. MASSON (eds.) *Manger. Français, Européens et Américains face à l’alimentation*. París, Odile Jacob, pp. 250-269.
- SPENSER, Daniela (1988) “Los inicios del cultivo del café en Soconusco y la inmigración extranjera”. En B. VON MENTZ *et alii*, *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas*, t. I. México D.F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 61-87.
- YANKELEVICH, Pablo (Coord.) (2009) *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.



# RETOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS PARA LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA DEL SISTEMA ALIMENTARIO<sup>1</sup>

Carmen Lozano Cabedo<sup>2</sup>

Emilio Luque Pulgar

Cristóbal Gómez Benito

Marta Moreno González

Departamento de Sociología II (Estructura Social)

UNED

## 1. INTRODUCCIÓN

Cualquier pregunta de investigación de interés nos conduce a cuestionarnos los puntos de partida epistemológicos y metodológicos acostumbrados. Las preguntas de investigación con las que arrancaba nuestro proyecto eran aparentemente inofensivas: ¿qué saben, y qué no, los ciudadanos acerca de cómo se producen, transforman, distribuyen y consumen los alimentos? Estos circuitos, agentes y procesos, que configuran el sistema alimentario, son experimentados de formas distintas según el papel que desempeñan los actores en el mismo, lo que nos lleva a otra pregunta, derivada de la anterior: ¿cómo se imaginan los distintos participantes en el sistema alimentario a los demás? Nos gustaría también saber si estas imágenes y conocimientos tienen consecuencias en los comportamientos alimentarios, por un lado, y en la representación de los problemas del sistema alimentario como problemas públicos, por otro. En último lugar, ¿a partir de qué fuentes se construyen estas concepciones del sistema alimentario? ¿cómo participan los medios de comunicación de esta construcción, y cómo responden a ellos los ciudadanos?

Partíamos de una primera intuición, que comenzamos a explorar en anteriores publicaciones (Díaz Méndez y Gómez Benito, 2001; Luque y Rivera, 2008; Lozano, 2009): el sistema alimentario es en gran medida socialmente “invisible” y en él confluyen diversos factores que promueven esa opacidad, tal y como veremos más adelante. Esta suma de distorsiones y ausencias pueden estar dificultando la reforma del sistema alimentario, la emergencia de formas alternativas de alimentación, o la consideración de lo alimentario como problema colectivo y estructural –por ejemplo, su papel central en la crisis ecológica y en la salud pública–. Por ello nos parece muy relevante explorar cómo se construye esta opacidad, y en los casos en los que se supera, analizar con qué recursos se consigue, desde qué recorridos biográficos, y con qué medios informativos –ya sean convencionales o “nuevos”, que ya no lo son tanto–.

Sin embargo, esta misma invisibilidad podría constituir un serio problema metodológico. Si la vía de acceso de las metodologías cualitativas clásicas (las entrevistas en profundidad, los grupos de discusión, las historias de vida) a lo que piensa y sabe la gente pasa por el discurso, por el registro oral de las conversaciones sobre objetos sociales (en un sentido amplio), ¿no podría suceder que estos discursos tenga inmensas dificultades para emerger cuando se trata precisamente de objetos opacos, como intuimos que son los relacionados con el sistema alimentario? Bourdieu (1984) señalaba que “la opinión pública no existe”;

<sup>1</sup> Proyecto I+D “La comida invisible. Representaciones sociales de los sistemas alimentarios: causas, consecuencias y transformaciones” (CSO201022074C0302). Ministerio de Ciencia e Innovación y Fondos FEDER.

<sup>2</sup> Correo de contacto: clozano@poli.uned.es

si preguntamos a la gente por cosas que no se plantean en su vida cotidiana, dando por supuesto que existen consensos, que todos tenemos opinión sobre todo, y que todas las opiniones son equivalentes, no obtendremos como resultado final una imagen fiable de esa supuesta y fantasmagórica entidad preexistente, la opinión pública. Pero también señalaba lo que puede ser, paradójicamente, una posible vía de solución:

“El segundo principio a partir del que la gente puede producir una opinión, es [...] un sistema de valores implícitos que las personas han interiorizado desde la infancia y a partir del cual generan respuestas a problemas extremadamente diferentes” (Bourdieu, 1984).

Podría aducirse que la investigación debería detenerse en estos límites de lo verbalizado, mantenerse en el espacio de las prácticas y los discursos asociados más directamente accesibles para los sujetos. Sin embargo, en el espacio de estos objetos sociales translúcidos u opacos se encuentran en gran medida los potenciales de creación de públicos (cf. Dewey, 1991 [1924]), de politización de lo cotidiano. Para ello, lo que nos interesa es analizar a partir de qué elementos (estos sistemas interiorizados a los que alude Bourdieu) se generan las respuestas cuando no se dispone de la competencia (la información, el conocimiento, la experiencia cotidiana) correspondiente. Pero, ¿por qué son importantes estos imaginarios y saberes sobre la procedencia y los contextos de nuestra comida?

## 2. RELEVANCIA DEL IMAGINARIO ALIMENTARIO

Lo que piensan los consumidores acerca de la procedencia (en un sentido amplio) de sus alimentos ha entrado de lleno en los estudios sociales de la alimentación en forma de análisis sobre los procesos de generación de riesgo, (des)confianza, (in)seguridad, etc., como reacción a las distintas crisis y alarmas (“vacas locas”, dioxinas) (Callejo, 2009), e impulsada por la preocupación de la industria y los gestores públicos ante esta “desafección alimentaria”.

Nuestro foco de interés es la relación entre los conocimientos e imágenes activas en todos y cada uno de los agentes de la cadena alimentaria, con sus decisiones y prácticas alimentarias. La importancia que el imaginario de los consumidores tiene para la configuración del sistema alimentario ha sido analizada –desde una perspectiva crítica del marco neoliberal en el que se desarrolla– por Julie Guthman:

“al elegir qué tipo de productos éticos compran o no, los consumidores están tomando decisiones regulatorias sobre riesgos ecológicos y de salud pública, sobre condiciones laborales y de remuneración, e incluso sobre qué tipo de productores de qué productos se verán favorecidos en el mercado mundial. Es discutible si estas etiquetas producen suficiente conocimiento como para apoyar estas importantes decisiones. De manera más relevante, el que se regule a la escala del (a menudo privilegiado) consumidor no se compadece bien con la escala a la cual se generan los problemas sociales y ecológicos y está abocada a ser muy desigual en sus efectos” (Guthman, 2008: 80).

Por el lado de los productores y transformadores, hipotetizamos que sus estrategias de producción, certificación o asociación dependerán en parte de las imágenes que tengan de los consumidores y distribuidores. En una investigación británica que recorrió la ca-



dena alimentaria del pollo y el azúcar (Jackson *et al.*, 2009), realizando historias de vida y entrevistas en profundidad a los distintos actores (uno de los pocos antecedentes claros de nuestra investigación), la propietaria de una granja de pollos señalaba que la causa principal de los miedos y ansiedades asociados a la alimentación es la ignorancia del consumidor, que a menudo personificaba en “el ama de casa”:

“Bueno, me preocupa el ama de casa, por ella no... va a comprar lo más barato que pueda, ¿no?... Y no se le ocurre mirar por la parte de atrás de los pollos [para ver] de dónde vienen, o cómo se produce realmente. No sabe de dónde viene el huevo... y creo que eso está muy mal” (Jackson *et al.*, 2010: 157).

Desde esta imagen de las capacidades e intereses del consumidor en mente, nos parece que será mucho más difícil que el productor adopte determinadas estrategias que supongan inversiones cuyo éxito dependa de la complicidad del consumidor en la búsqueda de la calidad o la salud.

En lo que atañe a los distribuidores, en especial la gran distribución, los dispositivos de producción de conocimiento sobre sus clientes son extremadamente sofisticados, apoyados en el análisis estadístico en tiempo real en el que cruzan constantemente datos geográficos, de suministro, logísticos, de ventas, de almacenamiento, de rotación de productos, etc. En estas redes expertas emergen “consumidores virtuales” que a la vez modulan y se adaptan las políticas de los distribuidores.

En suma, los distintos participantes en las cadenas alimentarias toman sus decisiones, describen sus problemas y se sitúan frente a los demás a partir de un conjunto de conocimientos, percepciones e imágenes que, sin embargo, están basadas a menudo en ausencias, lejanías y desconexiones (e incluso, como veremos, en distorsiones deliberadas), que en lo contrario.

409

### 3. FUENTES DE OPACIDAD DEL SISTEMA ALIMENTARIO

¿Cómo se genera la invisibilidad social del sistema alimentario? Habría distintos factores actuando convergentemente en la producción de esta opacidad. Por un lado, el sistema alimentario es en gran medida un ámbito más de un sistema socioeconómico industrialista, en una sociedad modernizada, que oculta sistemáticamente los entornos y condiciones sociales de la producción de su circulación comercial y consumo posterior (Mintz, 1985; Montagut y Doglioti, 2008). La naturaleza misma de este sistema es la de desconectar los productos de sus contextos de producción, de acuerdo con el clásico análisis marxista (y en gran medida aún válido) del fetichismo de la mercancía: la tendencia a ver como relaciones económicas entre objetos lo que son relaciones sociales entre personas.

“En sus roles cotidianos como consumidores, las experiencias de las personas con la producción de otros se ve limitada al producto final del trabajo, su cantidad, y su precio. Cuando se satisfacen necesidades a través del mercado, el proceso de producción se oscurece radicalmente. Los productores reales, y sus relaciones con los medios de producción y con la naturaleza se hacen irrelevantes” (Hudson y Hudson, 2003: 416).

La incorporación de numerosos procesos y agentes a la cadena agroalimentaria ha fomentado de este modo la separación entre el productor y consumidor, que ya no conoce el ori-

gen del producto ni la persona que ha producido los alimentos que ingiere. La evolución de la actividad agraria en las últimas décadas ha estado marcada por su orientación hacia la intensificación, concentración y especialización (Ilbery y Bowler, 1998), quedando cada vez más subordinada a las directrices de corporaciones globales que han ido haciéndose con el control de todas las fases productivas, desde la producción y el comercio de semillas, pasando por la venta de fitosanitarios, abonos, maquinaria, etc., hasta la elaboración y transformación de los productos alimentarios. Esta dinámica de concentración e internacionalización de las empresas agroalimentarias se ha producido también, y de manera aún más acusada, en el sector de la distribución, dominado por unas pocas cadenas que imponen sus condiciones al resto de eslabones (Sanz, 2002).

Otro factor de opacidad es la creciente complejidad organizativa de los entramados de la producción, transformación, distribución y consumo agroalimentarios, y la reconfiguración tecnocientífica de los mismos. Los productos agrarios han pasado de constituir el componente básico de la dieta, a ser un insumo más del proceso, desempeñando un papel cada vez más secundario en la obtención de unos productos alimentarios crecientemente estandarizados, modificándose sus rasgos característicos (forma, color, sabor, textura), y convirtiéndolos en algo cada vez más abstracto, de apariencias y sabores artificiales (Hervieu, 1997).

Por último, citaremos el papel que han jugado los medios de comunicación, que no sólo no muestran el proceso real de producción, transformación y distribución de los alimentos, sino que lo invisibilizan aún más al exponer al ciudadano a un conjunto de imágenes bucólicas del medio rural y de la actividad agraria que poco tienen que ver con la realidad. Con una narrativa de abuelas y madres, paisajes de montaña, masías y cortijos, la publicidad trata de conectar con las nuevas demandas de los consumidores en materia de calidad, seguridad alimentaria, salud, tradición, etc., al tiempo que oculta los procesos altamente estandarizados e industrializados a los que son sometidos dichos alimentos en macrogranjas de pollos o plantas de procesado (Gracia Arnaiz, 2002; Jaffé y Gertler, 2007).

#### **4. RETOS TEÓRICOS: ¿MARCOS CULTURALES O REPRESENTATIVOS SOCIALES DEL SISTEMA ALIMENTARIO?**

Este estudio aborda, por tanto, una perspectiva poco transitada respecto a los habituales análisis de los sistemas agroalimentarios, tanto en su vertiente teórica como metodológica. En el ámbito teórico, porque la mayoría de estudios sobre hábitos y comportamientos alimentarios se han realizado desde la perspectiva del consumidor, centrándose en las percepciones y preferencias de dichos actores sociales hacia la alimentación, pero sin tener en cuenta la visión que éstos poseen del proceso alimentario completo, ni del papel de los diferentes actores que intervienen en la cadena agroalimentaria.

Por su parte, los estudios sobre cadenas agroalimentarias han priorizado el ámbito productivo y el análisis de la organización de la oferta, pero apenas se han ocupado de la visión de los consumidores, ni de las percepciones de los diferentes actores de la cadena agroalimentaria. Por otro lado, existe una abundante literatura acerca de la experiencia cultural del hecho alimentario: las prácticas y sentidos cotidianos de la compra, la cocina, la comida común, de las intrincadas relaciones entre lo saludable, las imágenes del cuerpo, y los alimentos (Douglas, 1984; Fischler, 1995).

Con todo, apenas existen estudios que analicen cómo se conceptualiza el sistema alimentario por parte de los diferentes actores sociales que forman parte del mismo, de dónde piensan los consumidores que vienen sus productos, cómo creen que han sido producidos,

cómo ven los productores a los consumidores, etc. Los estudios más cercanos temáticamente ponen en juego los conceptos de Representación Social y de Marco Cultural, que analizaremos a continuación con la intención de analizar su utilidad para nuestra investigación.

#### **4.1. Representaciones sociales de la alimentación, pero ¿representaciones sociales del sistema alimentario?**

Para describir las imágenes que tienen los diversos agentes de la cadena alimentaria podría ser útil el concepto de representación social. Su origen estaría en la utilización del término de “representaciones colectivas” por Durkheim (1912), formas de conocimiento como la ciencia, la religión y el mito, construidas socialmente y –por tanto– diferentes de las representaciones individuales, puramente psicológicas.

Este concepto fue retomado por Serge Moscovici (1961), denominándolo “representaciones sociales”, y convirtiéndolo en uno de los ejes fundamentales de la psicología social, pero también en sujeto de estudio de múltiples disciplinas como la antropología, la historia, la filosofía o la sociología. Desde esta perspectiva, las representaciones sociales son formas de conocimiento socialmente elaboradas y compartidas que se crean y recrean en las interacciones sociales, por lo que tienen un carácter más dinámico que las representaciones colectivas. Es decir, se trata de sistemas de interpretación que rigen nuestra relación con el mundo y con los otros, orientando y organizando conductas y comunicaciones; estructuras cognitivas que otorgan sentido al medio y sirven de guía o plan a las conductas, al describir, clasificar y explicar la realidad. Por tanto, y éste es un elemento clave, a partir de las representaciones sociales dotamos de sentido a las acciones cotidianas porque hacen encajar ideas e imágenes que son poco familiares con otras que sí lo son.

Las representaciones sociales se construyen dialécticamente a partir de dos procesos:

- \* **Objetivación:** hacer concreto lo abstracto de manera que los contenidos mentales se convierten en realidad.
- \* **Anclaje:** con este proceso se trata de reducir los objetos y cuestiones que nos resultan extraños en categorías ordinarias, llevándolas a ámbitos familiares, a través de un proceso de categorización que clasifica y nombra las cosas.

En definitiva, las representaciones sociales se ubican en un punto donde confluyen lo psicológico y lo social. Se las denomina “sociales” porque son parte de la memoria colectiva de la sociedad (son producidas conjuntamente y no individualmente) y porque lo social interviene de diferentes formas (Jodelet, 1986), a través de:

- \* El contexto concreto en el que se sitúan los individuos y los grupos.
- \* La comunicación que se establece entre ellos.
- \* Los marcos de aprehensión que proporciona su bagaje cultural.
- \* Los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicos.

Lahlou (1995) ha analizado las representaciones sociales de la alimentación, Bäckström *et al.* (2003) las de los nuevos alimentos, y Parales (2006) lo que significa comer saludablemente. Sin embargo, no conocemos estudios de las representaciones sociales del sistema alimentario.

¿Puede ser éste el enfoque adecuado para abordar el análisis que aquí planteamos? Esta era nuestra apuesta (más bien intuitiva) inicial: el objetivo de nuestro estudio sería acceder a las representaciones sociales del sistema alimentario y describirlas. Sin embargo, no parece que la mayor parte de los ciudadanos tenga una imagen clara de lo que es el Sistema Alimentario, de cuáles son sus partes, de qué actores y procesos intervienen en cada una de ellas o de la responsabilidad que ellos, como ciudadanos, tienen en la promoción de un modelo alimentario u otro. En la medida en que las representaciones sociales derivan su fuerza analítica de su naturaleza de “mapas compartidos”, es posible que muchos de los elementos del sistema alimentario no lo sean tanto. Es decir, que al tratar de acceder a estas representaciones sociales estuviéramos buscando, al menos en los casos de muchos consumidores, algo que nunca estuvo allí. Sí resulta prometedor esta capacidad de “anclaje”, de estructurar y hacer familiar lo desconocido, que el segundo concepto que revisaremos hace aún más explícito.

#### **4.2. Una estrategia posible: los “marcos culturales” de la antropología cognitivolingüística**

En la encrucijada de la psicología cognitiva, la lingüística y la antropología, la escuela de los modelos culturales (Holland y Quinn, 1987) podría ofrecer una vía de análisis productiva, a través del concepto de marcos. Los marcos y enmarcados (frames y framing) son nociones plurales, utilizadas en distintas versiones por comunicólogos, psicólogos, sociólogos, lingüistas o antropólogos. Dependiendo de la línea de análisis, se señalan como antecedentes teóricos los trabajos de Barlett, Bateson, Goffman, Lakoff, Tannen, Iyengar o Entman, por orden más o menos cronológico.

Esta naturaleza poliparadigmática y fluida puede ser positiva, actuando como “puente” entre distintas aplicaciones del concepto (Reese, 2007), lo que es útil en nuestro caso al tener que transitar entre distintos espacios, actores, lenguajes y objetos (anuncios de televisión, encuestas, etiquetas, interacciones cotidianas, etc.). Para llegar a una distinción operativa emplearemos una distinción simplificada, entre marcos cognitivos y marcos de interacción (DeWulf *et al.*, 2009).

Estos últimos encajan bien con la definición original de Erwin Goffman: “Parto de que las definiciones de una situación se construyen de acuerdo con principios de organización que regulan lo que sucede [...] y nuestra implicación subjetiva en ello” (Goffman, 1974: 10). Aquí los marcos son estructuras metacomunicativas que dan sentido a la interacción de forma dinámica: ¿estamos jugando o peleando? ¿es esto una conversación entre compañeros de trabajo o entre amigos?

La versión cognitiva de los marcos señalaría los modelos compartidos y duraderos que la gente emplea para hacer inteligible su mundo. Estos principios se activan a través de la gramática de la narración, a través de objetos comunicativos como los símbolos, imágenes, metáforas y mensajes; estos marcos evocados proporcionan la capacidad de organización de la información y de solución de problemas.

Al plantearse como objeto del análisis los marcos cognitivoculturales con los que los sujetos estructuran su comprensión del sistema alimentario, el lenguaje pasa de ser un vehículo de representación de objetos, procesos y creencias a ser el objeto de análisis en sí mismo. Las metáforas y analogías que se empleen son los registros, los síntomas de los “marcos profundos” que nos interesa analizar. Veamos una posible aplicación al sistema alimentario.

### 4.3. Los marcos del sistema alimentario estadounidense

El único estudio del que tenemos noticia con preguntas de investigación similares a las nuestras fue realizado por el instituto norteamericano FrameWorks a instancias de la Fundación Kellogg. En él se destaca que la gente raramente piensa sobre el sistema alimentario y no tiene una idea clara sobre el funcionamiento del mismo porque su pensamiento está dominado por la experiencia directa: comprar, cocinar, servir, comer; por tanto, cuando se le preguntan sobre estos temas, la gente se refiere a su experiencia diaria.

Por tanto, múltiples imágenes e informaciones, lo que los autores denominan “little pictures”, no permiten visualizar de forma global el sistema alimentario (“big picture”). Los modelos dominantes no sólo “ocupan el espacio cognitivo” y “responden a las preguntas” que la gente tiene sobre la alimentación, impidiendo que se incorpore información nueva, sino que incluyen cargas emocionales que actúan poderosamente contra la capacidad de la gente para pensar críticamente. Por un lado, el rol de ser nutrido es pasivo y moralmente “bueno por defecto”, e incompatible con las problemáticas de los sistemas alimentarios que amenazan el deseo de la gente de estar seguros, ser nutridos y nutrir a otros. Por otro, la relación jerárquica entre proveedores y consumidores promueve la pasividad de éste, que se limita a elegir un producto, y se aleja la idea de “sistema”. De acuerdo con esta “postura como consumidor”, es éste el que crea la demanda, oscureciendo cómo el comportamiento del consumidor es generado, controlado y constreñido por el sistema alimentario. Las “little pictures” hacen opaco el poder que el sistema de producción y distribución tiene sobre sus vidas diarias.

En segundo lugar, los sujetos van construyendo a medida que hablan, con dificultad, una cierta descripción del sistema alimentario. No tienen una imagen ni pensamiento previo en su mente, sino que utilizan fragmentos de pensamiento sobre el tema, conectándolos con un modelo cultural preexistente y familiar: la modernización.

Marcos y representaciones sociales son, por tanto, dos herramientas teóricas con las que se ha abordado el análisis de lo que la gente piensa sobre la alimentación, y en el caso de los marcos culturales, sobre el sistema alimentario. Parecería que la capacidad “generativa” y de organización de la información en condiciones de “mapas previos” inexistentes, que articulan este concepto de marcos culturales, los hace más adecuados para el objetivo de la investigación aquí planteada. Sin embargo, también plantea algunos retos en el espacio de la metodología: ¿cómo hacer hablar a alguien de esa “big picture” de lo “alimentario como sistema”, que podría no formar parte de su discurso de manera espontánea?

### 5. ¿CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS?

Toda esta discusión acerca de los discursos y su ausencia, y los marcos cognitivoculturales, ¿en qué puede traducirse en términos metodológicos? Cuando nos aproximamos a las fronteras de la región en la que se desarrollan las prácticas y discursos cotidianos, cuando pedimos a los sujetos que hablen de lo que no saben o lo que no ven (o saben y ven confusamente), las instrucciones y precauciones metodológicas acostumbradas pueden revelarse ineficaces, o incluso contraproducentes. Por ejemplo, al describir en las entrevistas cualitativas en profundidad, un conocido manual clásico señala que:

“No es fácil realizar una entrevista cualitativa buena. No se trata únicamente de conseguir que el sujeto consienta en ser entrevistado y responda con sinceridad a una serie de preguntas. La parte más difícil consiste en «hacer hablar» al entrevistado, provocar un relato fluido en el que el entrevistador se

limite a escuchar y a plantear de vez en cuando alguna pregunta de aclaración o a hacer alguna intervención cauta para reconducir la conversación a los temas centrales” (Corbetta, 2007: 361).

Sin embargo, ante una pregunta sobre la procedencia, las condiciones o la forma de producción de un alimento, nuestra impresión (reforzada por el estudio del FrameWorks Institute, con las diferencias esperables señaladas) es que nos encontraremos con enorme frecuencia situaciones de bloqueo, de discursos fragmentarios, inacabados, titubeantes en el mejor de los casos. Sin embargo, desde la perspectiva de los marcos culturales, lo que necesitamos es conducir a los entrevistados precisamente hacia los momentos de contradicción, de “vacío”, en los que “echan mano” de las estructuras preconscientes de organización de la información; ahí, en los huecos del discurso, es donde es quizá emerjan con mayor claridad los marcos que se aplican a la comprensión de esas entidades más bien opacas al otro lado de las redes de comercialización: productores, transformadores, pero también suelos, prácticas agrícolas, fertilizantes, etcétera.

Encontramos una analogía útil para situar esta postura más activa del entrevistador en la metodología de las “entrevistas cognitivas”, que a pesar de su nombre no están radicadas teóricamente en la antropología o la psicología cognitivas. Esta técnica de investigación trata de asegurar que la comprensión de las preguntas realizadas en el marco de un cuestionario es la pretendida por el investigador. Para ello emplea una serie de estrategias que suponen un abanico de “grados de interferencia” del entrevistador, desde la de solicitar al sujeto que “piense en voz alta”, a una serie de preguntas “sondeo” [probing]. Willis (2005) distingue entre sondeos reactivos y proactivos, estandarizados y no estandarizados, y propone preguntas “condicionales”. Así, ante una falta de respuesta, el entrevistador puede plantear “¿qué se le pasaba por la mente al intentar contestar esta pregunta?; si el entrevistado tarda mucho en contestar, o se manifiesta inseguro, o incluso si la respuesta es claramente errónea en términos factuales, el entrevistador en estas “entrevistas cognitivas” interviene para situar al sujeto ante sus contradicciones o dificultades.

Para nuestro caso de estudio, esto supondría una participación claramente más activa del entrevistador a la hora de “desentrañar” las imágenes que el informante posee, o genera a partir de sus marcos culturales del sistema alimentario. Así, ante la pregunta: “¿Dónde se elaboró el yogur “griego” que comió anoche?”, y una respuesta titubeante como “Pues... no sé... ¿en una fábrica? [silencio]”, habría que complementarla con otras preguntas que nos permitieran obtener información adicional acerca de cómo se imagina esa persona el sistema alimentario: ¿cómo se imagina la fábrica? ¿dónde estaría ubicada? ¿a qué se parece/a qué le recuerda?, etcétera.

## 6. CONCLUSIÓN

Hemos planteado la importancia de nuestro objetivo de investigación: aprender algo más de lo que saben e imaginan los distintos actores del sistema alimentario sobre éste y sobre el resto de agentes de la cadena, puesto que ello probablemente afecta a sus decisiones, estrategias y capacidades. Hemos expuesto algunos de los factores que contribuyen a la relativa opacidad del sistema alimentario, especialmente para los consumidores: la naturaleza del propio sistema económico, las imágenes bucólicas o tecnificadas de la publicidad alimentaria, la complejidad tecnológica de la producción y distribución alimentaria, etc. Para abordar el estudio cualitativo de estas imágenes de lo alimentario, hemos explorado brevemente las nociones de “representación social” y de “marcos culturales”, y expuesto algunos de los retos metodológicos que para las metodologías cualitativas

“clásicas” supone, que podría llevar a una participación más activa de la ortodoxa en la situación de entrevista.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- BÄCKSTRÖM, Anna; PIRTTILÄBACKMAN, AnnaMaija; TUORILA, Hely (2003) “Dimensions of novelty: a social representation approach to new foods”, *Appetite* 40, pp. 299-307.
- BOURDIEU, Pierre (1984) *Questions de sociologie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- CALLEJO, Javier (2009) “La reorganización del sistema de confianza tras la crisis: el proceso en el campo de la alimentación”, *Revista Española de Sociología*, 12, pp. 39-65.
- CORBETTA, Piergiorgio (2007) *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid, McGrawHill.
- DEWULF, Art; GRAY, Barbara; PUTNAM, Linda; LEWICKI, Roy; AARTS, Noelle; BOUWEN, Rene y VAN WOERKUM, Cees (2009) “Disentangling approaches to framing in conflict and negotiation research: A metaparadigmatic perspective”, *Human Relations* 62 (2), pp. 155-193.
- DEWEY, John (1991 [1924]) *The Public and Its Problems*. Athens, Swallow Press.
- DÍAZ MÉNDEZ, Cecilia y GÓMEZ BENITO, Cristóbal (2001) “Del consumo alimentario a la sociología de la alimentación”, *Distribución y Consumo* 60, pp. 5-23.
- DOUGLAS, Mary (1984) *Food in the social order: studies of food and festivities in the American Communities*. New York, Rusell, Sage Foundation.
- DURKHEIM, Emile (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Editions Générales Françaises.
- FISCHLER, Claude (1995) *El (H)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona, Anagrama.
- GRACIA ARNAIZ, Mabel (2002) «Consumo alimentario, marketing y cultura». En M. LUNA (ed.) *La ciudad en el tercer milenio*. Murcia, Universidad Católica San Antonio, pp. 334-385.
- GOFFMAN, Erving (1974) *Frame analysis*. New York, Free Press.
- GUTHMAN, Julie (2008) “The Polanyian Way? Voluntary Food Labels as Neoliberal Governance”. En B. MANSFIELD (ed.) *Privatization. Property and the Remaking of NatureSociety Relations*. Malden, MA, Blackwell, pp. 64-85.
- HERVIEU, Bertrand (1997) *Los campos del futuro*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- HOLLAND, Dorothy y QUINN, Naomi (eds.) (1987) *Cultural models in language and thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUDSON, Ian y HUDSON, Mark (2003) “Removing the Veil?: Commodity Fetishism, Fair Trade, and the Environment”, *Organization & Environment* 16 (4), pp. 413-430.
- ILBERY, Brian y BOWLER, Ian (1998) “From agricultural productivism to postproductivism”. En ILBERY, Brian (ed.) *The geography of rural change*. Harlow, Longman, pp. 57-84.
- JAFFE, JoAnn, y GERTLER, Michael (2006) “Victual vicissitudes: Consumer deskilling and the (gendered) transformation of food systems”, *Agriculture and Human Values* 23, pp. 143-162.
- JACKSON, Peter; WARD, Neil y RUSSELL, Polly (2009) “Moral economies of food and geographies of responsibility”, *Transactions of the Institute of British Geographers* 34 (1), pp. 12-24.

- JODELET, Denise (1986) “La representación social: fenómenos, conceptos y teoría”. En S. MOSCOVICI (comp.). *Psicología social II*. Barcelona, Paidós, pp. 469-534.
- LAHLOU, Saadi (1998) *Penser manger. Alimentation et représentations sociales*. Paris, P.U.F.
- LOZANO, Carmen (2010) “La contribución de la producción ecológica a la cohesión territorial”, *Agricultura Familiar en España* (2010) 1, pp. 34-140.
- LUQUE, Emilio y RIVERA, Marta G. (2008) «La comida es invisible», *Ábaco* 57, pp. 69-80.
- MINTZ, Sidney W. (1985) *Sweetnes and power. The place of sugar in modern history*. Harrisonburg, Penguin Books.
- MONTAGUT, Xavier y DOGLIOTTI, Fabrizio (2008) *Alimentos globalizados. Soberanía alimentaria y comercio justo*. Barcelona, Icaria.
- MOSCOVICI, Serge (1961). *La psychanalyse son image et son public*. Paris: P.U.F.
- PARALES, Carlos José (2006) “Representaciones sociales del comer saludablemente: un estudio empírico en Colombia”, *Univ. Psychol. Bogotá (Colombia)*, 5 (3): pp. 613-626.
- REESE, Stephen D. (2007) “The Framing Project: A Bridging Model for Media Research Revisited”, *Journal of Communication*, 57 (1): pp. 148-154.
- SANZ, Javier (2002) “El sistema agroalimentario español: estrategias competitivas frente a un modelo de demanda en un contexto de mercados imperfectos”. En C. GÓMEZ BENITO y J. J. GONZÁLEZ (eds.) *Agricultura y sociedad en el cambio de siglo*. Madrid, McGraw Hill, pp. 143-180.
- WILLIS, Gordon B. (2005) *Cognitive Interviewing: A Tool for Improving Questionnaire Design Techniques*. Thousand Oaks, Calif, SAGE.



# PROBLEMATIZAR LA OBESIDAD: SALUD Y MERCADO<sup>1</sup>

María Luisa Maldonado Simó  
Universitat Rovira i Virgili. Tarragona

## 1. RESUMEN

En la sociedad occidental modelar el cuerpo y adecuarlo al ideal de delgadez dominante se ha convertido para muchas personas en objeto de preocupación constante. El discurso de salud, que considera la obesidad como patológica, ha contribuido a problematizar el peso corporal y justifica la necesidad de adoptar medidas desde el punto de vista terapéutico y preventivo, encaminadas principalmente a la adopción de unos hábitos alimentarios saludables y un estilo de vida activo.

La obesidad supone un importante coste económico, derivado de su tratamiento y adaptación social, pero a su vez genera un mercado que involucra a sectores muy diversos y produce importantes beneficios, difíciles de cuantificar debido a su heterogeneidad.

Se plantea el papel que la medicalización y mercantilización de la dieta y de la obesidad han tenido y tienen en la problematización del peso corporal.

Palabras clave: Obesidad, Delgadez, Alimentación, Medicalización, Mercantilización.

## 2. INTRODUCCIÓN

Cuerpo y salud constituyen una preocupación fundamental de nuestra sociedad. Ahora más que nunca las personas viven obsesionadas por la belleza física, la salud y el bienestar total. La preocupación por el peso, que tiene su origen en el valor otorgado al ideal corporal de delgadez y en la consideración de la obesidad como patológica, es hoy en día un fenómeno socialmente extendido, y lleva a muchas personas a recorrer diferentes caminos, a menudo innecesarios o equivocados, con el objetivo de perder peso y ganar belleza y salud.

La insistencia por parte de las autoridades y los profesionales sanitarios en la necesidad de controlar el peso corporal por motivos de salud legitima el ideal corporal de delgadez y la idea de salud en relación a la pérdida de peso. La modificación de los hábitos alimentarios es uno de los pilares fundamentales del tratamiento del sobrepeso y la obesidad, pero la adherencia al tratamiento dietético, sobretudo a largo plazo, supone un serio problema.

La obesidad es también un problema con implicaciones económicas, ya que supone un importante gasto económico derivado del tratamiento de sus comorbilidades y de su adaptación social (Gabinete de estudios BernardKrief, 1999; Julia Álvarez, 2006), y a la vez genera un mercado que involucra a sectores muy diversos en constante expansión. El negocio de la delgadez mueve cientos de millones de euros y produce importantes beneficios, difíciles de cuantificar debido a su gran heterogeneidad, y ello a pesar de que muchos de los tratamientos propuestos son ineficaces a largo plazo, y algunos de ellos, incluso, potencialmente peligrosos. Este mercado surge porque es rentable y necesita seguir siéndolo si quiere sobrevivir en la sociedad de consumo. Lo más preocupante es que este fenómeno, de una extraordinaria amplitud, es contemplado por muchos como algo normal y racional.

---

<sup>1</sup> Este artículo está vinculado al proyecto de investigación titulado La emergencia de las sociedades obesogénicas o de la obesidad como problema social (Plan Nacional I+D, CSO200907683).

### 3. OBESIDAD Y ESTÉTICA

Tradicionalmente la belleza se ha asociado a bondad, mientras que la fealdad remite a lo oscuro, a lo malvado. Aquellas personas consideradas poco agraciadas físicamente con frecuencia son rechazadas, no por razones de valía personal, sino por el mero hecho de ser “feas”. En este sentido, podemos decir que la sociedad crea individuos de primera y segunda categoría, según sean considerados guapos o feos (delgados o gordos), respectivamente. Pero la idea de belleza y su significación se transforman a lo largo de la historia, respondiendo y modificándose en relación a las condiciones de vida, al contexto socioeconómico y cultural. Así, cuerpos delgados y cuerpos gordos proyectan signos identitarios y estéticos, positivos o negativos, según las culturas o las épocas.

En nuestra sociedad el cuerpo juega un papel fundamental en la configuración de nuestra propia imagen personal y también de la imagen pública que ofrecemos a los demás de nosotros mismos. Para muchas personas el cuerpo se convierte en el referente más importante de la propia identidad. Pero no es tanto el cuerpo en sí como la imagen corporal, es decir la visión subjetiva que cada persona tiene de su cuerpo, lo que influirá en el grado de satisfacción personal. Esta percepción que el individuo tiene del propio cuerpo está mediatizada por las exigencias que la sociedad ha creado respecto a la apariencia física, y que establecen aquello que socialmente se considera aceptable. Por tanto, la imagen corporal no es sólo una construcción individual, sino que es una construcción social, colectivamente elaborada, y de gran significación en la interacción social (Paul Schilder, 1950; David Le Breton, 1998; Conxa Perpiñá et al., 2003; José A. Díaz Rojo et al., 2006: 24; Elena Espeitx, 2008; Pedro M. de Sousa, 2008). Nuestro marco cultural establece que lo delgado es lo ideal<sup>2</sup> y, en tanto que “norma” asimilada por la sociedad, cualquier persona que se aleje del canon de belleza establecido correrá el riesgo de ser estigmatizada, de quedar situada en los límites de la sociedad<sup>3</sup>. Según Erving Goffman (1993), estigma hace referencia a un atributo profundamente desacreditador, y surge cuando un atributo es incongruente con la visión estereotipada referente a como ha de ser una determinada especie de individuos. A menudo el individuo queda reducido a la característica “desviante”, y sus otras cualidades humanas y sociales desplazadas a un segundo plano u olvidadas. Cuando la delgadez cobra un valor no sólo estético, sino ético, moralizando sobre lo que debe y no debe hacerse, ser obeso significará bastante más que poseer un cuerpo atractivo o no. Las frecuentes recriminaciones relativas a su conducta en razón de las dimensiones morales hacen que el obeso se sienta inevitablemente juzgado, ve en la mirada de los otros un único pensamiento: “Está gordo porque quiere, porque come demasiado; si no comiera tanto, no estaría así”. Entonces el sujeto obeso, objeto de una atención desmesurada, puede acabar sintiéndose inseguro, menospreciado, ligado a un cuerpo que le resulta desagradable, a partir del rechazo que genera en los otros y a si mismo. Puede aparecer entonces el desprecio a la propia persona. La peor consecuencia es que el obeso llegue a aceptar las evaluaciones negativas y considere como normales y legítimos los tratos dis-

<sup>2</sup> Cabe destacar que nuestro entorno cultural no admite cualquier grado de delgadez. Un cuerpo excesivamente delgado, que supera los límites médica y socialmente aceptados, se transforma en un estigma (Gracia, 1996: 118).

<sup>3</sup> Considero interesante destacar que sólo una de las categorías del Índice de Masa Corporal se considera “normal”, y por tanto positiva, las otras expresan el “demasiado o exceso” o el “insuficiente” en relación al “normal”, es decir, son categorías negativas y pueden transformarse en estigma.

criminatorios que recibe; ha asumido que su gordura es fea y que él es el único culpable de su obesidad (María Nieves Vera, 1998; Laurence Tibere et al, 2007).

Un contexto cultural que penaliza la obesidad es un excelente caldo de cultivo para producir preocupación por la silueta y el peso. Muchas personas con “problemas de exceso de peso” inician a diario su particular penitencia con la finalidad de perder peso y mitigar su sentimiento de culpa por haber transgredido las normas estéticoculturales del mundo occidental, es decir, por comer demasiado y engordar. Realizar ejercicio, no consumir demasiadas calorías, cuidar el aspecto físico se convierte en una obligación.

#### **4. PREVENIR Y COMBATIR LA OBESIDAD**

El discurso biomédico que califica la obesidad como enfermedad ha contribuido a problematizar el peso corporal. Desde un enfoque medicalizado se asume que la obesidad es patológica en sí misma y que las personas obesas están enfermas o lo estarán en un futuro (Paul Campos, 2006). Este discurso, hegemónico<sup>4</sup> y legitimado socialmente, a partir de su reconocimiento como “científico”<sup>5</sup>, actúa como sistema normativo de referencia y ejerce una gran influencia sobre la población. Su insistencia en la necesidad de controlar el peso corporal por motivos de salud justifica el deseo de adelgazar. La lucha contra el exceso de peso adquiere la categoría de certeza científica, y mientras que la obesidad se asocia a enfermedad, la delgadez se identifica con buena salud. Pero no siempre se cumple esta condición, estar delgado no significa necesariamente estar sano, y si bien estudios recientes muestran que la obesidad es un factor de riesgo para ciertas patologías, cosa que no significa que las personas obesas estén forzosamente enfermas, los criterios en relación a los problemas que puede comportar el sobrepeso para la salud no son tan claros (Katherine Flegal et al., 2005 y 2007; Abel RomeroCorral et al., 2006). Cabe destacar que la asociación en un mismo continuum de sobrepeso y obesidad puede dar como resultado la equiparación entre los dos términos y hacer que problemas asociados a la obesidad se extrapolen al sobrepeso, legitimando así la búsqueda, a veces obsesiva, de la delgadez (JeanPierre Poulain, 2003).

Como señalan diversos autores, el discurso biomédico no escapa a los valores dominantes de la sociedad, pudiendo confluír en él conocimientos científicos y representaciones morales, y alimentando, a pesar suyo, la presión contra la obesidad y contra el obeso (María Alemany, 1996; Josep Toro, 1999; Poulain, 2003). Aunque el debate sobre las causas que conducen a la obesidad se centra en la interacción entre mecanismos internos de regulación del peso corporal y factores ambientales, habitualmente se focaliza la atención en factores individuales de tipo comportamental, responsabilizando al obeso de su obesidad al considerar que ésta es la consecuencia de un insano estilo de vida y de unos inadecuados hábitos alimentarios (Mabel Gracia et al., 2011).

El tratamiento de la obesidad es difícil y muchos planteamientos terapéuticos, basados principalmente en la adquisición de hábitos saludables en relación a la alimentación y a la actividad física, fracasan. Si bien es cierto que la pérdida inicial de peso acostumbra a ser más fácil, no es menos cierto que los resultados a largo plazo resultan en muchas

<sup>4</sup> Siguiendo a Antonio Gramsci (1981: 107), la noción de hegemonía describe la forma de dominación propia de las sociedades complejas, a través del control de las ideas, del consenso, más que mediante el uso de la fuerza.

<sup>5</sup> Gracia (1996: 193) comenta que todo aquello que es científico aparece como paradigma de aquello que es racional y conveniente.

ocasiones decepcionantes (Susana Monereo et al., 2006). Aunque algunos profesionales de la salud reconocen la dificultad que puede suponer para el obeso seguir el tratamiento, a menudo la culpa recae sobre éste, al considerar que el fracaso es debido a su falta de concienciación o de voluntad. Para la persona obesa la dificultad que supone una pérdida mantenida de peso y la sensación de tener que controlar la alimentación de manera indefinida resulta especialmente frustrante; transgredir la dieta y sucumbir a las tentaciones o deseos comporta sensación de fracaso y culpabilidad. Los profesionales intentan personalizar las dietas, pero en la práctica se insiste más en el tipo de alimentos que es conveniente ingerir o no, y en la prescripción de un conjunto de pautas relativas a modos de cocción, repartición de las comidas a lo largo del día, necesidad de comer despacio y masticar bien... Estas recomendaciones respecto a qué, cuánto, cuándo y cómo hay que comer, y su directa vinculación con la salud reflejan el proceso de medicalización alimentaria en las sociedades industrializadas. El discurso biomédico no tiene en cuenta la complejidad de la alimentación humana. La salud es sólo uno, entre muchos, de sus condicionantes, pero este discurso la reduce a su función nutritiva sin contemplar los aspectos sociales o culturales que la condicionan (Gracia, 2007; Gracia et al., 2011).

La dificultad que ofrece el tratamiento de la obesidad y el incremento de su prevalencia han llevado a los responsables sanitarios a poner en marcha estrategias<sup>6</sup> que permitan invertir esta tendencia. Se insiste en la necesidad de fomentar la actividad física y, especialmente, en educar nutricionalmente a la población, en el sentido de proporcionar información. Pero las medidas propuestas no han producido hasta la fecha los resultados esperados. Contreras y Gracia explican que: "...no parece existir correspondencia directa entre, por una parte, las recomendaciones dietéticas asumidas por las personas y su definición de dieta saludable y, por otra, los consumos reales". Estos mismos autores cuestionan el actual modelo de prevención e intervención social, al entender que éste prescinde del hecho de que la salud es sólo uno de los muchos condicionantes de la alimentación y no tiene en cuenta los factores socioeconómicos, que ayudarían a comprender el aumento de prevalencia de la obesidad (Gracia, 2007 i 2011; Jesús Contreras y Gracia, 2008; Contreras, 2009). Según Martínez, el actual modelo de promoción de la salud, de tipo verticalista, enfatiza la comunicación unidireccional y entiende que la transmisión de la información desde el sistema de salud no es condición suficiente para provocar un cambio de actitud en la población. Las críticas a este modelo se centran en su ineficacia para estimular la participación ciudadana y para capacitar a los grupos sociales en materia de salud (Ángel Martínez, 2008).

Los pobres resultados obtenidos en el tratamiento y prevención de la obesidad suponen una oportunidad única para las industrias farmacéutica y alimentaria para desarrollar productos que ayuden a controlar el peso corporal. Esto ha propiciado un nuevo modelo de investigación en obesidad y nutrición, que, en mi opinión, está llevando a su extremo la medicalización en materia de alimentación. Me refiero a la genómica nutricional, que estudia las interacciones gen-nutriente y su implicación en el desarrollo de la obesidad (y de otras enfermedades), con la finalidad de conocer los procesos básicos que constituyen el sistema regulador del peso corporal y de cómo los componentes y pautas alimentarias inciden sobre ellos. Las investigaciones pretenden orientar el desarrollo de alimentos

---

<sup>6</sup> A destacar, entre otros, las "Estrategia Mundial sobre Régimen Alimentario, Actividad Física y Salud" adoptada por la 57ª Asamblea Mundial de la Salud en el 2004, y en España la "Estrategia para la nutrición, actividad física y prevención de la obesidad" (NAOS) en el 2005.

funcionales que ayuden a combatir o prevenir la obesidad. Aunque son todavía muchos los estudios a realizar y los conceptos a aclarar, los investigadores consideran que es un campo prometedor, que puede suponer, a la larga, unas recomendaciones nutricionales más personalizadas según las características genéticas de cada individuo, es decir “nutrición a la carta”. En relación a los componentes de la dieta pretende aproximarse a la respuesta de preguntas como: “¿Qué necesidad tenemos de comer tales componentes para prevenir el desarrollo de determinadas enfermedades (obesidad, diabetes, etc.), alcanzando un máximo de prevención con un riesgo mínimo? ¿En qué cantidad, en qué forma y en qué combinaciones son más efectivos? ¿Cómo varían las exigencias dietéticas según las características genéticas, edad, género y modo de vida?” (Andreu Palou, et al, 2004; Catalina Picó et al., 2006; Sara R. Alonso y Alberto Miján, 2010). Aunque los investigadores consideran que éste es un campo prometedor, reconocen que se debe considerar si los test genéticos y los productos alimentarios personalizados pueden ser aceptados por el costebeneficio y por el peso social.

## 5. EL MERCADO DE LA OBESIDAD

La insatisfacción corporal es un rasgo común en una sociedad que, como la nuestra, glorifica la belleza y la asocia a salud, éxito y felicidad. En nuestro contexto la buena imagen corporal y la buena salud pasan obligatoriamente por la delgadez y no alcanzarla crea en muchas personas preocupación, complejos respecto al propio cuerpo e infelicidad. Pero hoy en día la delgadez ya no es un privilegio natural del cual sólo algunos pueden gozar, la sociedad de consumo ofrece infinidad de posibilidades que permiten, supuestamente, escapar al infortunio de la gordura y alcanzar la felicidad. Las prescripciones médicas para alcanzar o mantenerse dentro lo que se considera un peso “normal” se han visto potenciadas por un poderoso mercado, que se beneficia de la preocupación de la población por el peso corporal. Un amplio sector económico en constante expansión se estructura alrededor del binomio saluddelgadez e impulsa a las personas a consumir productos y servicios que prometen perder peso y ganar salud, machacando con la idea de que el cuerpo es maleable y puede ser modificado a voluntad para adecuarse al modelo estético que nos impone la sociedad. Diariamente personas obesas o no obesas (preocupadas por no engordar) deciden ponerse a dieta o someterse a algún tratamiento, legitimadas por los mensajes antiobesidad que desde el sector sanitario y desde el mercado se han generalizado. Así, muchos inician un largo y tortuoso camino, que saben cuando empieza pero nunca cuando ni donde acaba. La idea de que podemos gobernar nuestro cuerpo no es sino la consecuencia de un mercado que se ha movilizad para crear verdaderas empresas de ilusión, que nos muestra un estándar de belleza inalcanzable para la mayoría de personas. Intentar adelgazar puede convertirse en una carrera de obstáculos interminable, pero en el pensamiento de muchas personas con “problemas de peso” subyace un único pensamiento: quizá el milagro del triunfo por ser delgados merezca cualquier sacrificio (Alemany, 1996; Toro, 1999; Joaquín Guerrero, 2004; Contreras y Gracia, 2005; Díaz Rojo et al., 2006).

La obsesión generalizada por el control del peso se manifiesta en multitud de ofertas que permiten perder peso y ganar salud. Mediante estudios de mercado y una brillante presentación en los medios de comunicación se consigue que muchos de los productos y servicios anunciados tengan una buena aceptación social. La referencia a la salud se ha convertido en un argumento decisivo de venta. Las ofertas comerciales ligadas a las diferentes propuestas para perder peso y su publicidad se complementan con la divulgación

de temas sanitarios referentes a los peligros que puede acarrear el exceso de peso o a los beneficios que comporta su pérdida, caracterizados por un escaso control científico de sus contenidos. Los fabricantes recurren al discurso médico o nutricionista, prescindiendo de los profesionales o utilizándolos como legitimadores, así como a tecnicismos (antioxidante, antirradicales libres...), cuyo significado no comprenden muchas personas, pero que otorgan mayor credibilidad al producto. Hay que tener presente que la propagación del discurso biomédico sobre salud y obesidad en los medios de comunicación no es únicamente un proceso de transmisión o difusión, sino que este proceso puede incluir también una cierta manipulación con la consiguiente modificación más o menos significativa del discurso inicial. Por tanto, esta transmisión no siempre es neutra, sino que puede responder a intereses de diferentes sectores. El principal problema de una lectura crítica de los medios es que favorecen en la población la conformación de expectativas poco reales.

La relevancia que la alimentación ha adquirido en nuestra sociedad viene dada, precisamente, por su directa vinculación con la salud y la importancia que se le otorga en la construcción del cuerpo. Esta relación entre salud y alimentación es bien conocida desde hace siglos, pero nunca como ahora ha sido tan utilizada comercialmente. Pero no hay que olvidar que esta referencia a la salud legitima también algunas estrategias para perder peso que, lejos de ser saludables, pueden tener efectos negativos para la salud. Diariamente nos llegan mensajes que hablan sobre los beneficios nutricionales que proporcionan determinados productos dietéticos o alimenticios que se anuncian a través de revistas, televisión, Internet... y en donde se aborda una imagen distorsionada de lo que es realmente la nutrición, relacionándola con la pérdida de peso y la realización de determinadas dietas, algunas de ellas verdaderos ejemplos de desequilibrio nutricional. Unido a esto se presentan con frecuencia personajes famosos que afirman que tal o cual producto dietético les ha ayudado a bajar de peso y conseguir una figura envidiable. Estos mensajes generan conflicto acerca de la nutrición y llevan a muchas personas a realizar dietas que no tienen mucho sentido desde el punto de vista nutritivo, dejando de lado que la salud es lo primero.

Sea como fuere, la vigilancia del peso se ha convertido en un imperativo de salud y social. El individuo obeso se encuentra en el centro de una tormenta de intereses y, aunque se le advierte del posible alcance de su problema, se ve incapaz de conseguir el cambio que unos le piden, pero otros le dificultan. Se entiende que el objetivo principal del mercado de la delgadez no es la salud, sino satisfacer a sus accionistas. Diferentes sectores de la industria, como la alimentaria, la farmacéutica o la industria del ocio sedentario, entre otros, tampoco están dispuestos a disminuir sus ventas y mermar sus beneficios.

## **6. CONSIDERACIONES FINALES**

La medicalización y la mercantilización de la obesidad han contribuido, sin duda, a problematizar el peso corporal y crear una visión negativa de la obesidad, que impulsa a muchas personas a la práctica de un comportamiento consumista en busca del ideal corpóreo de delgadez. La inmensa mayoría de personas que recurren a dietas o productos falsamente adelgazantes son víctimas de la inquietud tan extendida en nuestra sociedad de consumo de “normalizar” el peso y el atractivo corporal.

Sin desatender los beneficios que la investigación y el desarrollo biomédicos han supuesto para la salud de muchas personas, y también para aquellas con obesidades importantes, se impone la necesidad de adoptar un enfoque más crítico y analizar el impacto que la medicalización de la obesidad y de la dieta tiene sobre la población general.

Es preciso, también, ajustar las expectativas extraordinarias creadas por el mercado de la delgadez, así como el pretendido bienestar que del tener un cuerpo delgado parece derivarse, y fomentar una cultura mediática que ayude a la población a interpretar críticamente la información ofrecida por los medios. Ante dichas expectativas sería deseable situar las cosas en su sitio, evitando acrecentar la insatisfacción corporal y disminuyendo la frustración que produce en muchas personas no conseguir los resultados esperados, y desterrando, también, la idea de que estar delgado es condición sine qua non de éxito y felicidad.

A mi entender, las medidas propuestas por la comunidad científica y las autoridades sanitarias para luchar contra la obesidad parten de una lectura insuficiente de la situación y están mal orientadas. La realidad no es sólo biomédica y la comprensión del fenómeno de la obesidad no puede desligarse de todo aquello social y cultural que rodea al individuo. La distinción entre obesidad como entidad que puede comportar riesgos para la salud, y presión social para adelgazar sustentada en intereses económicos, me parece fundamental.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ALEMANY, Marià (1996) *Obesidad y nutrición*, Madrid, Alianza.
- ALONSO, Sara R. y MIJÁN, Alberto (2010) “Nutrición y genes” *Alimentación, Nutrición y Salud* 17 (2), pp. 45-54.
- ÁLVAREZ, Julia et al. (2006) “Costes y calidad de vida en la obesidad”. En: B. MORENO, S. MONEREO Y J. ÁLVAREZ (dir.) *La obesidad en el Tercer Milenio*. Madrid, Ed. Médica Panamericana, pp. 325-335.
- CAMPOS, Paul et al. (2006) “The epidemiology of overweight and obesity: public health crisis or moral panic?”, *International Journal of Epidemiology* 35, pp. 55-60.
- CONTRERAS, Jesús, GRACIA, Mabel (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*, Barcelona, Ariel, pp. 316-354.
- CONTRERAS, Jesús, GRACIA, Mabel (2008) “Preferències i consums alimentaris: entre el plaer, la conveniència i la salut”. En: C. DÍAZ y C. GÓMEZ (coords.) *Alimentació, consum i salut. Col·lecció Estudis Socials*, núm. 24. Fundació “la Caixa”, pp. 149-186.
- CONTRERAS, Jesús (2009) “Dimensiones socioculturales de la obesidad”. En: M. FOZ (dir.) *Humanitas, Humanidades Médicas*, Tema del mes online, 43.
- DÍAZ ROJO, José Antonio, MORANT, Ricard, WESTALL, Debra (2006) *El culto a la salud y la belleza. La retórica del bienestar*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ESPEITX, Elena (2008) “Cuerpo físico, cuerpo social: usos y discursos”. En M. GIL y J. CÁCERES (coord.) *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, España, Montesinos, pp. 103-122.
- FLEGAL, Katherine M. et al. (2005) “Excess Deaths Associated With Underweight, Overweight and Obesity”, *JAMA*, 293 (15), pp. 1861-1867.
- FLEGAL, Katherine M. et al. (2007) “Cause Specific Excess Deaths Associated With Underweight, Overweight and Obesity”, *JAMA*, 298 (17), pp. 2028-2037.
- GABINETE DE ESTUDIOS BERNARDKRIEF (1999) *Estudio prospectivo Delphi. Costes sociales y económicos de la obesidad y sus patologías asociadas*. Madrid.
- GOFFMAN, Erving (1993) *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GRACIA, Mabel (1996) *Paradojas de la alimentación contemporánea*, Barcelona, Icaria.

- GRACIA, Mabel (2007) "Comer bien, comer mal: la medicalización del comportamiento alimentario", *Salud pública de México*, 49 (3), pp. 236-242.
- GRACIA, Mabel et al. (2011) *Joves grassos, pobres joves. Formes de discriminació i resistència al l'entorn de l'obesitat*. Secretaria de Joventut. Generalitat de Catalunya. (en prensa).
- GRAMSCI, Antonio (1981) *Cuadernos de la cárcel; edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana*. Tomo 1., México D.F., Era.
- GUERRERO, Joaquín (2004) "El Mercado de la Identidad Corpórea y sus Contornos Emocionales", *Razón y Palabra*, 39, juniojulio.
- LE BRETON, David (1998) [1990] *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- LIPOVETSKY, Gilles (1999) *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*, Barcelona, Anagrama.
- MARTÍNEZ, Ángel (2008) *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Barcelona, Anthropos.
- MONEREO, Susana et al. (2006) "Prevención de la obesidad: el reto del siglo XXI". En: B. MORENO, S. MONEREO Y J. ÁLVAREZ (dir.) *La obesidad en el Tercer Milenio*. Madrid, Ed. Médica Panamericana, pp. 337-347.
- PALOU, Andreu et al. (2004) "Nutrigenómica y obesidad" *Revista de Medicina Universidad de Navarra*, 48 (2), pp. 36-48.
- PERPIÑÁ, Conxa et al. (2003) "La imagen corporal en los TCA: estereotipos culturales y sociales". *Viure en Salut, TCA El pes de la imatge*, Generalitat Valenciana 59, pp. 89.
- PICÓ, Catalina et al. (2006) "Alimentos funcionales y obesidad: estrategias, eficacia y seguridad" *Revista Española de Obesidad*, 4 (3), pp. 156-174.
- POULAIN, JeanPierre (2001) "Mettre les obèses au régime ou lutter contre la stigmatisation de l'obésité? Les dimensions sociales de l'obésité". *Cahiers de Nutrition et Diététique*, 36 (6), pp. 391-404.
- POULAIN, JeanPierre (2003) *Sociologies de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Paris, PUF.
- ROMEROCORRAL, Abel et al. (2006) "Association of bodyweight with total mortality and with cardiovascular events in coronary artery disease: a systematic review of cohort studies", *Lancet*, 368, pp. 666-678.
- SCHILDER, Paul (1950) *The image and appearance of the human body*, NY, International Universities Press.
- SOUSA, Pedro Miguel Lopes de (2008) "BodyImage and Obesity in Adolescence: A Comparative Study of SocialDemographic, Psychological, and Behavioral Aspects", *The Spanish Journal of Psychologie*, 11 (2), pp. 551-563.
- TIBERE, Laurence et al. (2007) "Adolescents obèses face à la estigmatisation", *Obes*, 2, pp. 173-181.
- TORO, Josep (1999) [1996] *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*, Barcelona, Ariel.
- VERA, María Nieves (1998) "El cuerpo, ¿culto o tiranía?" en *Psicothema*, 10 (1), pp. 111-125.



# NGATHA DHUWALA: ALIMENTACIÓN Y CULTURA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS AUSTRALIANAS DE LA TIERRA DE ARNHEM (TERRITORIO DEL NORTE, AUSTRALIA)

Victoria Medina  
Universitat de Barcelona  
Dolors Soriano  
Museu Etnològic de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

En el pasado, la economía de subsistencia de los aborígenes australianos giraba alrededor de una estrategia cazadorarecolectora. Hoy en día, ninguna de estas comunidades mantiene un estilo de vida exclusivamente nómada. La mayor parte de los alimentos son adquiridos en establecimientos comerciales mientras que las casas prefabricadas de las estaciones aborígenes del Norte de Australia son su nuevo hogar. A pesar de ello, algunos de estos grupos humanos hacen un esfuerzo por preservar su organización social y una forma de pensar que se remonta a los tiempos en que las tareas de caza y recolección eran las responsables de largos itinerarios por el bosque. En Gapuwiyak, aún ha sido posible encontrar personas que fueron testimonio de este cambio, y gracias a ellas pudimos introducirnos en el *bush* para reconstruir la dieta tradicional del pueblo *yolngu* así como varios detalles referentes a la manipulación y preparación del alimento.

El trabajo de campo tuvo lugar en agosto de 1999 y consistió en observar y registrar las actividades desarrolladas por varios miembros de la comunidad de Gapuwiyak que todavía recolectan los productos vegetales que ofrece el bosque, practican la caza del canguro, o la búsqueda de la miel. En relación al clima monzónico, la vegetación correspondiente a la zona de Gapuwiyak no se presenta de manera uniforme; la presencia de estos ecosistemas en el seno de la Tierra de Arnhem favorece y dota a sus habitantes de una extraordinaria variedad de recursos naturales.

425

## 2. LA ALIMENTACIÓN YOLNGU EN LA SOCIEDAD TRADICIONAL

El mundo *yolngu* se divide en dos partes: una parte exterior física y terrenal dónde conviven las plantas, los animales y los humanos con sus relaciones cotidianas, y una parte interior, invisible y espiritual, considerada la más importante, que habla de los mitos y creencias. Estas dos partes forman un todo y no cambia nunca. Su universo es constante e inalterable. Todo lo que a un *balanda* –persona no *yolngu*– le puede parecer un cambio, en realidad es la transformación o reinterpretación de la parte externa de alguna cosa o de alguien, ya que la parte interior es inmutable. Este concepto es básico para entender la sociedad tradicional y el mundo *yolngu* dónde todo está relacionado. Todo lo relacionado con el mundo, con las estaciones, la gente y su entorno, lo evalúan en términos de atributos cualitativos y las relaciones entre ellos.

### 2.1. Las estaciones *yolngu*

Otra dimensión de la vida indígena –la más importante para entender las relaciones indígenas entre la tierra y los recursos naturales– es el paisaje. El pueblo *yolngu* no vive en el mero paisaje físico, éste existe independientemente del conocimiento y experiencia que tienen de él. Al contrario, viven en el paisaje en el que los sitios y las cosas tienen el significado y el valor que deriva de la atribución humana: “a place has a meaning and

significance that transcends its material properties” (Rigsby & Williams, 1991: 14). En definitiva, cuando se habla del mundo alimentario yolngu, debemos tener presente la relación entre las estaciones y los ciclos de la naturaleza.

La vegetación correspondiente a la zona de Gapuwiyak no se presenta de manera uniforme. Aunque la más común y espectacular asociación vegetal de esta región tropical sea el bosque de eucaliptos (*open forest* o bosque abierto con predominio de las especies *Eucalyptus tetrodonta* y *Eucalyptus miniata*, y gramíneas del tipo *Sorghum sp.*), dentro del área de trabajo –de 100 km de radio– también encontramos otras unidades de vegetación: una zona de manglares en la costa, una zona de tierras pantanosas (con predominio de las especies *Melaleuca sp.* y *Pandanus sp.*) y el característico bosque lluvioso tropical o *rain forest* (Yunupingu *et al.* 1995: 38). La presencia de estos ecosistemas en el seno de la Tierra de Arnhem favorece y dota a sus habitantes de una extraordinaria variedad de recursos naturales.

Según su descripción y clasificación, podemos hallar entre seis u ocho estaciones que no todos los investigadores las describen del mismo modo. Cada una de ellas se caracteriza por variados acontecimientos naturales que ocurren dentro de un conjunto de interrelaciones (dirección del viento, etapas de crecimiento de las plantas, etc.) y que a la vez afectan a las actividades diarias de los yolngu.

En este estudio hemos realizado una recopilación a partir de las entrevistas llevadas a cabo durante nuestro trabajo de campo en Gapuwiyak, y las de diferentes publicaciones de diversos autores –tales como Stephen David (1984), C.J. Rae *et al.* (1982) y John Rudder (2002)–, poniendo en primer lugar la visión de los propios yolngu. De esta manera hay seis estaciones yolngu, dos de ellas incluyen lo que otros autores separan como la séptima y octava estación (Figura 1).

Las seis estaciones y sus características son:

(1) *Dhuludur* (octubrenoviembre). La estación prehúmeda, cuando el tiempo es variable, cuando las tormentas de trueno “femenino” y de relámpagos son frecuentes; el rayo “masculino” estremece las charcas. La calma del mar hace que ésta sea la estación más segura para viajar. El tiempo es todavía frío durante la noche; el viento es mixto con el sudoeste, el sudeste, noroeste, soplando en días diferentes, y a menudo en el mismo día. Hacia el fin de la estación prehúmeda solamente los vientos del noroeste traen lluvia.

La subida de la marea a menudo trae flores que flotan del manglar (*Sonneratia alba*); se cazan tortugas, mariscos (*Nerita tessellata*; *Ostrea angasi*; *Syrinx aruanus* o trompeta australiana) y cangrejos del fango. Se pescan peces como el barramundi, el salmón (*Polynemus sheridani*), barbudos (*Eleutheronema sp.*) y carángidos (*Caranx bucculentus*). Utilizan pájaros para indicar la presencia de peces.

(2) *Bärramirri*/ *Ba:rra'mirr* o *Gunmul* (diciembrefebrero). La estación de los aguaceros y desarrollo de la vegetación, cuando hay aguaceros y proliferan las plantas, llegan los gansos urraca (*Anseranas semipalmata*) y se recogen mariscos. La abundancia de agua que alimenta las plantas también trae poblaciones de mosquitos que infectan los manglares. A lo largo de las playas, tamarindos jóvenes brotan de semillas y hay enjambres de libélulas. Los yolngu salen de caza a las islas próximas. La pesca y la caza son actividades usuales; se desplazan a campos más permanentes que proporcionan el acceso a los extensos criaderos de mariscos, recolectados por las mujeres, y a los manglares que son recolectados diariamente. Los yolngu trazan zonas en el sistema del manglar basadas en la distribución de las especies de flora dominantes, zonas etiquetadas por los yolgnu como en la taxonomía científica occidental. Cada zona tiene una especie particular de marisco

asociado con ella. Vientos del noroeste. Pescan barracuda, mújol (de mar, de escamas en diamante, etc), y salmones (salmón pez gato).

(3) *Mayaltha* (febreromarzo). La estación de la floración, cuando los días son soleados y luminosos, moscas y larvas de mosquitos abundan en las charcas, y el tronco de muchos árboles se cubre de plantas trepadoras. Se encuentra poca comida en el *bush*. La lluvia permite la floración, los pájaros ponen huevos y los animales dan vida a sus crías. La hierba *Mukuluk* sale con la última gran lluvia señalando que es la hora de recoger los huevos del ganso urraca, *Gurramattji mapa*.

(4) *Midawarr* (finales de Marzo a Abril). La estación en la que fructifican las plantas y la que los yolngu esperan. El viento del este señala el tiempo de abundante comida en el *bush*, incluyendo frutos, nueces, barramundi, tortugas y dugones. Las tormentas diarias y los fuertes vientos se están acabando. Cambio de vientos de noroeste (*Burra*) a noreste (*Lungurrma*), del este (*Dhimurru*) al sudeste (*Bulunu*), y del viento del norte (*Makarr lungurrma/ midawarr nyumukuniny*) al viento del noroeste (*Midawarr dumurrungu / makarr midawarr*).

Las plantas comestibles se agrupan en dos categorías llamadas *ngatha* (plantas que soportan sus frutos sobre tierra) y *borum* (frutos bajo tierra). En la selva monzónica los cuatro tipos principales de comida comestible son: *djitama* (*Dioscorea bulbifera*), *anguri* (*Vigna radiata*), *ganima* (*Ampleocissus cetosa*) y *luwiya* (*Amorphothallus sp.*). También *Marra yalnggi/mayaltha* (hojas lisas), *ngatha galadar 'yunaray* (hojas de ñame que cambian de color).

Esta estación incluye *Ngathangamakulingamirri*, dos semanas de la estación de la cosecha.

(5) *Dharratharra* (*dharratharramirri*) (mediados de Mayo a Julio). Se caracteriza por noches frías y mañanas de niebla con fuertísimos vientos del sursureste al sureste. Cuando llegan los vientos alisios (sursureste), el *bush* está ardiendo, las reservas de agua han menguado, escaseando los pájaros y muchos animales que se mueven por tierra. Llegan manadas de alondras urraca (*Grallina cyanoleuca*) y alumbran pastinacas y tiburones. Los vientos varían de dirección: estesudeste a sudeste; nordeste, sudoeste y sudeste.

Los yolngu comen mariscos (caracoles, mejillones y nerita), crustáceos (cangrejos del fango maduros e inmaduros, cangrejos de arena, cangrejos fantasmas y cangrejos violín), charrán piquigualdo, huevos de tortuga, tortugas de mar verdes, peces (barramundi, mujoles de mar y de escamas en diamante, pez gato y bacalao de estuario rocoso). Se recolectan plantas como *Morinda citrifolia* (fruto), *Grevillea pteridiifolia* (néctar de la flor), *Eucalyptus confertifolia*, *Eucalyptus tetradonta* y *Xylocarpus granatum*; raíces (*Eriosema chinense*, *Ipomoea graninea*, *Vigna lanceolata*, *Discorea transversa*, *Discorea bulbifera*); bulbos (*Eleocharis virosa*), y plantas acuáticas (*Nymphaea macrosperma*, *Nymphaea gigantea*). Consumen carne de ofidios (serpiente marrón real, de Java, de pitón de agua, y de verde oliva), de varano (del manglar, arena, y agua), salamandra aterciope-lada, lagarto de lengua azul del norte, tortuga de cuello de serpiente del norte, murciélago de frutos rojos y murciélago de frutos negros.

Esta estación incluye *Burrugmumirri*, cerca de tres semanas, de julio a agosto y alumbran pastinacas y tiburones.

(6) *Rarrandhar* (agosto-octubre). La principal estación seca, cuando soplan los cálidos vientos del sudeste, el suelo está caliente, se cazan los jóvenes tiburones y se recogen las flores de las cortezas fibrosas. El leve viento del sudeste empieza a soplar y el fruto del *Pandanus sp.* empieza a surgir del suelo.

Todas las especies de tortuga están robustas, incluso los huevos. Se cazan animales como el varano; se pescan emperadores (rojo, amarillo), carángidos, mariscos (ostra de labio negro, nerita) y moluscos (*Geloinia coaxan*). Cuando el primer gorrión de pecho blanco (*Artamus leucorhynchus*) llega, la siguiente estación está a punto de empezar. El tiempo cambia y empieza a tronar. Se recogen las flores de *gadayka dhanggi* y *balgurr*.

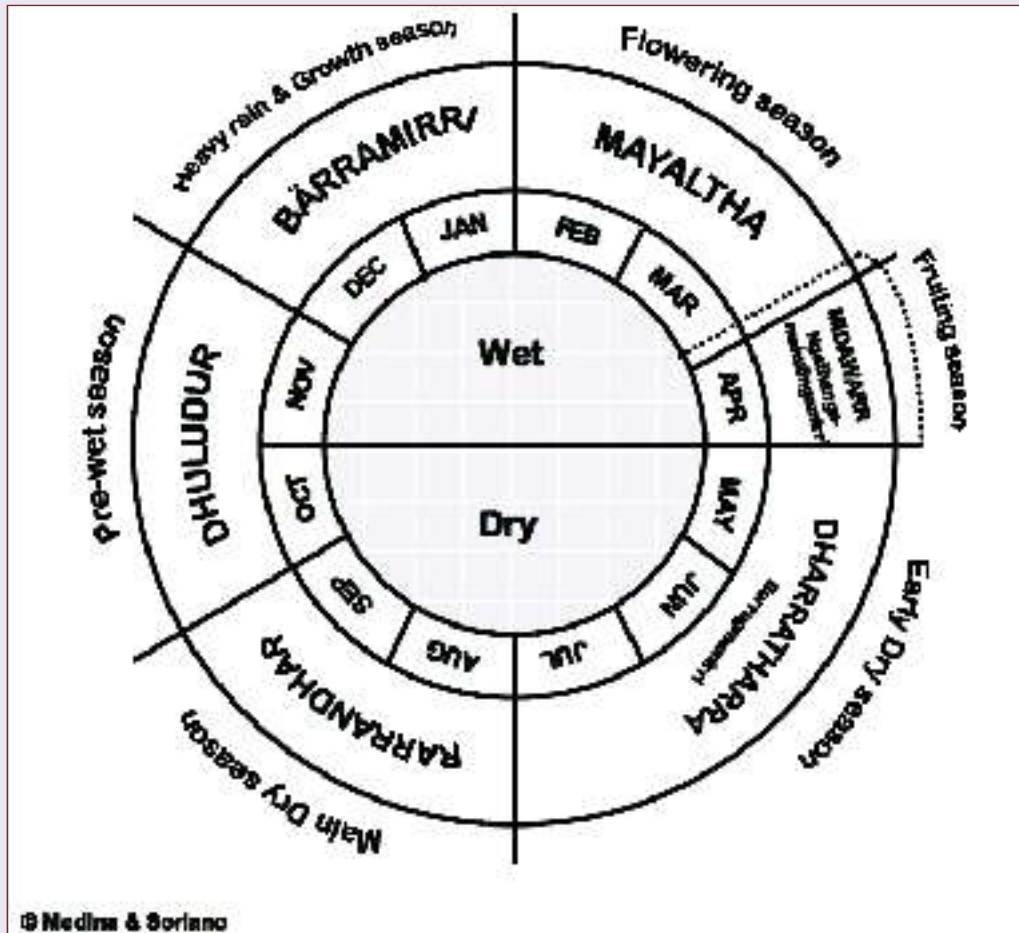


Figura 1. El calendario yolngu (Medina & Soriano)

## 2.2. *Nhä dhuwal? Nhaku dhuwal? and Wanhanguwuy dhuwal?*

¿Qué es esto? ¿Para qué sirve? y ¿de dónde procede? Estas son las tres preguntas básicas para entender el mundo alimenticio de las comunidades yolngu donde la relación entre el “Yo” y la comida va más allá del concepto occidental de alimentación. Por ejemplo, los yolngu no van a cazar solamente para alimentarse; van en la estación adecuada para recoger la comida que ellos saben que en ese momento está disponible –y en lugares específicos–, gracias al enorme conocimiento que tienen de las estaciones y de las especies animales y vegetales.

Para organizar su conocimiento han desarrollado diferentes sistemas de clasificación del mundo exterior físico: de acuerdo con la materia prima, la utilización, el lugar, y la asociación con la identidad espiritual o interior (*madayin*), que se preocupa de las relaciones o conexiones entre las cosas (plantas, animales, seres humanos y lugares) (Figura 2).

### 2.2.1 Según la materia prima

De acuerdo con los diferentes informadores e investigadores, aparecen unos doce grupos de materia prima “per se” (lo que los *balanda* llaman comida). Se observa, como estas

tipologías nada tienen que ver con las clasificaciones tradicionales occidentales en base a la pirámide nutricional de los alimentos que establece la Organización Mundial de la Salud.

A partir de John Rudder (2002), podemos establecer el siguiente sistema de clasificación de los alimentos según el tipo de alimento:

- (1) *Dharpa* Plantas de tallo leñoso
- (2) *Mulmu* Plantas sin tallo leñoso
- (3) *Warrakan* Todos los mamíferos y reptiles de agua dulce, excepto aves y serpientes
- (4) *Bäpi* Todas las serpientes, lagartos sin patas y gusanos
- (5) *Miyapunu* Tortugas y mamíferos marinos
- (6) *Maranydjalk* Pastinacas y tiburones
- (7) *Guya* Peces
- (8) *Maypal* Moluscos, crustáceos y algunas larvas de insectos
- (9) *Guku* Abejas autóctonas y productos de las abejas
- (10) *Gälkal* Hormigas
- (11) *Garkman* Ranas
- (12) *Gundirr* Termitas y termiteros

De acuerdo con Rudder (2002), los yolngu no consideran las hormigas, las ranas y las termitas como un grupo exclusivo con nombres específicos. Los alimentos no comestibles llamados *nhägining* son simplemente considerados alimentos inútiles.

### 2.2.2 Según su uso

En la sociedad tradicional yolngu, la clasificación de los alimentos según su uso, se divide a grandes rasgos, en dos partes:

- (1) *Maranhu* (Alimentos)
  - 1.1. *Ngatha* Vegetales y miel
    - 1.1.1. *Ngatha* Raíces, nueces, corazón de palmera
    - 1.1.2. *Borum* Frutos
    - 1.1.3. *Guku* Miel
  - 1.2. *Gonyil* Carne y huevos
- (2) *Mirritjin*: Sustancias químicas y farmacológicas, animales y vegetales (pigmentos para teñir, resinas, venenos, etc.).

### 2.2.3 Según el hábitat

Si además, tenemos en cuenta el lugar/localización, los yolngu clasifican también los alimentos según los hábitats geográficos:

- (1) *Retjapuy* *Bush*/madera o selva monzónica
- (2) *Diltjipuy* *Bush* abierto de eucalipto
- (3) *Baralapuy* Dunas
- (4) *Gulunbuy* Charcas, pantanos y sus alrededores
- (5) *Rangipuy* Playas

En estos ecosistemas hay una gran variedad de subcategorías, como por ejemplo, los peces; de acuerdo con el lugar donde viven dentro del agua, se dividen en cinco subclases: *garrwarpuy guya* (los que viven cerca de la superficie), *ngoypuy guya* (los que viven pe-

gados al fondo), *mayangbuy guya* (los que viven en los ríos), *raypinybuy guya* (los que viven en agua fría), y *gundapuy guya* (los que viven entre el arrecife y las rocas).

La clasificación del mundo exterior está intrínsecamente relacionada con el mundo interior e interconectado por nexos. De esta manera llegamos al último gran sistema de clasificación usado por los yolngu; un sistema de relaciones que conecta los seres humanos con la tierra, y ésta con los objetos sagrados y el resto del mundo. Cada grupo o clan tiene un lugar sagrado, un lugar de agua fría llamado *Yirralka*, –centro de la tierra indígena del grupo y centro espiritual– donde se cree que todos los miembros del clan que no viven en el “exterior” existen en el “interior”, lo que se considera la entrada del túnel al “interior”. Todo lo que se toca, se ve, se hace o se come, es una representación de la realidad interior, el puntal de la naturaleza esencial del cosmos y de la afirmación de la identidad de los yolngu.

SEGÚN SU MATERIA PRIMA O 'PER SE'	<b>DHARPA</b>	Plantas de tallo leñoso		Árboles y arbustos	ORIGEN VEGETAL	
	<b>MULMU</b>	Plantas sin tallo leñoso		Herbáceas		
	<b>GUKU</b>	Abejas y sus productos		Insectos	Invertebrados	
	<b>GĀLKAL</b>	Formigas				
	<b>GUNDHRR</b>	Termitas				
	<b>MAYPAL</b>	Larvas de insectos, crustáceos y moluscos				
	<b>GUYA</b>	Peces		Peces	ORIGEN ANIMAL	
	<b>MARANYDJALK</b>	Pesicaca y tiburón				
	<b>GARKMAN</b>	Reptiles		Anfibios		
	<b>BĀPI</b>	Serpientes, culebras y gusanos		Reptiles y mamíferos (según su movimiento)		Vertebrados
	<b>WARRAKAN</b>	Mamíferos y reptiles terrestres de aguas dulces (y serpientes comestibles)	Buthunawir (vuelan)			
Barrjiraymir (caminan)						
Gal'yawawir (reptan)						
Djuyunawir (deslizan)						
<b>MIYAPUNU</b>	Resto de mamíferos y tortugas					
SEGÚN USO	<b>MARANHU</b>	Ngatira (Vegetales y miel)		Ngatira		Resaca, navos y cascabe de las palmeras
				Boruz	Frutas	
				Gulca	Miel	
			Gwayil	Cama y huevos		
<b>BHRRUTJNE</b>	Bustancias químicas y farmacológicas Animales y vegetales			Pigmentos para tatuajes, resacas, virutas, etc		
SEGÚN LOCALIDAD	<b>RETJAPUY</b>	Pertenece al bosque o selva marzónica				
	<b>DILTJIPUY</b>	Pertenece al bosque abierto de eucaliptos				
	<b>BARALAPUY</b>	Pertenece a la extensión de dunas				
	<b>GULIRIBUY</b>	Pertenece a los pozos, pantanos y periferia				
	<b>RARGIPUY</b>	Pertenece a las playas				

Figura 2. Sistema de clasificación de los alimentos de las comunidades indígenas asu-tralianas según Medina & Soriano

### 2.3. La comida en el *bush*

Hasta finales de los años 60 e inicios de la década de los 70, la dieta de la mayor parte de los actuales habitantes de Gapuwiyak era la propia de una sociedad cazadorarecolectora nómada que vivía y se desplazaba por el *bush*. Siguiendo a nuestros guías *yolngu* vimos que éstos aprovechaban cualquier intrusión en el bosque para recolectar vegetales; de esta manera, fuimos testigos directos de la gran variedad de alimentos que ofrece el *bush*, no sólo los de tipo comestible sino también los de uso medicinal. Los remedios curativos son obtenidos a partir de extractos de plantas, gusanos u otros pequeños animales; curiosamente, algunas comunidades aborígenes de la Tierra de Arnhem emplean cucarachas (*Cosmozosteria macula*), babosas (*Onchidium sp.*), termitas (*Microtermes sp.*) y gusanos (*Xyleutes sp.*) para contrarrestar respectivamente las picaduras de insectos, infecciones de oído, dolores de estómago y quemaduras.

#### 2.3.1 Alimentos de origen vegetal

Las comunidades aborígenes pueden extraer del *bush* una gran diversidad de productos vegetales. El uso potencial de estas plantas comestibles ascendía en el pasado a unas 140150 especies (Williams, 1986). Hoy en día, esta cifra se ha reducido a un promedio de unas 50 especies para uso alimentario. Precisamente, durante la realización de nuestro trabajo de campo en Agosto de 1999, pudimos constatar en Gapuwiyak el aprovechamiento de algunas de estas plantas tropicales como soporte nutricional.

Dentro del grupo de los vegetales, los *yolngu* tienen una serie de preferencias. En primer lugar están los productos que ofrece la palmera; por ejemplo, el brote de las hojas –crudo o cocinado como verdura– es muy apreciado. Bangana Wunungmurra nos comentó que los niños tienen especial predilección por mascar los brotes del *bulmurrk* o “Carpentaria palm” (*Carpentaria acuminata*). En Nhulunbuy (Península de Gove), el nombre de *bulmurrk* creemos que también sirve para identificar a la “Alexander palm” (*Gronophyllum ramsayi*). Ambas especies pertenecen a la familia de las *Arecaceae*.

Con un sabor más dulce, tenemos la *yekawu* o “Cabbage palm” (*Arenga australasica*); su brote es también muy solicitado, pero no es posible comer sus frutos ya que éstos son venenosos y corrosivos para la piel. Como dato curioso cabe indicar que en el siglo XVIII, a pesar del desconocimiento que tenían el Capitán Cook y su tripulación sobre los frutos silvestres que hallaban a orillas del río Endeavour (en las costas septentrionales de Australia), la *yekawu* se convirtió en uno de sus ingredientes preferidos (Low, 1991).

Otros brotes como, por ejemplo, el de la *dhalpi* o “Fan palm” (*Livistona humilis*), eran básicos en la dieta del pueblo *yolngu* en el pasado. En la actualidad sólo algunos niños comen ocasionalmente el fruto, y su uso se debe más a fines terapéuticos que nutricionales. Un estudio publicado por John Brock (1993) sobre la vegetación del Northern Territory, atribuye el uso medicinal de la *dhalpi* en casos de infecciones respiratorias, resfriados, diarreas y tratamiento de la tuberculosis, entre otras aplicaciones.

Las hojas de la *burukpili* o “Rotten cheesefruit” (*Morinda citrifolia*) también se consideran una excelente comida; su fruto desprende un olor muy agradable y se consume en crudo cuando está maduro. Las hojas de la *burukpili*, tomadas como infusión, son también un buen remedio medicinal.

En el área occidental de la Tierra de Arnhem, las comunidades de *Bininj* y *Mungguy* aprovechan estos parajes de pantanos, ríos y marismas para la recolección de nenúfares (*Nelumbo nucifera*); la raíz, el rizoma y las semillas de esta planta acuática –cuya flor es conocida como la “Flor de lotus”– son comestibles (Isaacs, 1996; Lee, 1998; Low, 1991).

En las zonas cercanas a pantanos y *billabongs*, las plantas acuáticas, como por ejemplo, la *Nymphaea sp.*, eran aprovechadas como recurso alimentario.

En sucesivas sesiones de trabajo salimos con Bangana Munungmurra y su mujer para conocer otras plantas del área de Gapuwiyak que todavía utilizan los *yolngu* como recurso alimentario, como el eucalipto llamado *gadayga* o “Stringy bark” (*Eucalyptus tetrodonta*); la corteza interior es machacada y hervida para preparar infusiones y las hojas –trituradas y hervidas– se utilizan para desinfectar heridas, mitigar el dolor de cabeza y bajar la fiebre. Algunos investigadores (Yunupingu et al, 1995) han registrado el uso terapéutico de esta planta para curar a los niños pequeños afectados por la sarna<sup>1</sup>.

Cerca del lago Evella, y durante la sesión de trabajo de observación de todo el proceso de fabricación de las lanza y recogida de la materia prima para su fabricación, los hermanos Bruce y Peter Munungmurra, y Donald Whatangandny, masticaban los tallos jóvenes de la misma planta que habían seleccionado: el árbol *malwan* (“Beach hibiscus”, *Hibiscus tiliaceus*) con cuyas hojas las mujeres *yolngu* preparan ensaladas o bien las cocinan como verdura.

También existe una gran variedad de frutos en los que la pulpa es ingerida sin necesidad de ser preparada. En el área de Gapuwiyak, los frutos más apreciados cuando están maduros son el del *munydjutj* o “Green plum” (*Buchanania obovata*) –árbol del que aprovechan los tallos para lavarse los dientes así como la corteza y las hojas para uso medicinal– y el *murunga* (*Terminalia carpentariae*), del que utilizan los tallos para comérselos en crudo, o cocinados, así como la resina.

A unos 100 km al N de Gapuwiyak, en la comunidad aborigen de *Burrum* –zona de playa que costea las Bahías de Buckingham y Arnhem–, Clancy, otro colaborador que nos introdujo en la historia del pueblo *yolngu* a través de relatos ancestrales, nos comentó que el fruto de la *wundan* o “Black plum” (*Vitex glabrata*) es muy buscado cuando está maduro.

Uno de los ingredientes claves en la dieta de los *yolngu* es el *lalok* o “Spring pandanus” (*Pandanus spiralis*), un fruto de sensacional aroma y color rojizo que madura al final de la estación seca –de junio a octubre– y que en Gapuwiyak se le conoce con el nombre de *gunga*. Los frutos recolectados de la *barrka* (*Adenia sp.*) y la *djapa* (*Carallia brachiata*) son también comestibles y muy apreciados.

Los frutos y las hojas de la llamada *ngathu* o “Cycad” (*Cycas armstrongi*; *Cycas media*) son, por el contrario, muy venenosos; sus semillas son altamente tóxicas, pero los *yolngu* han sabido tratarlas adecuadamente para poder ser consumidas en beneficio propio. Las mujeres seleccionan las semillas femeninas de color naranja y, después de triturar las, las remojan en agua durante 4 o 5 días –a veces 1 semana o más– para eliminar todas las toxinas. Posteriormente, son cocinadas a la brasa.

De la tierra, los *yolngu* recolectan además diversos tipos de raíces, bayas, ñames, etc. altamente necesarios como soporte nutricional. Unas raíces muy buscadas son los tubérculos de la especie *Ipomoea* y la llamada *golungu* o “Bush potato” (*Vigna lanceolata*) que autores como Isaacs (1996) y Low (1991) apuntan en sus estudios.

En Gapuwiyak pudimos observar la extracción de dos raíces que, además de ser aptas para el consumo humano, son también utilizadas como tinte natural: *dhomomu* o “Colour root” (*Pogonolobus reticulatus* y *yukuwa* o “Stringy yam” (*Vigna vexillata*).

<sup>1</sup> Enfermedad cutánea causada por ácaros y que se manifiesta por una picazón intensa y vesículas diseminadas por el cuerpo (Nota de los Autores).



En la zona de Arnhem Land las mujeres *yolngu* recolectan principalmente dos tipos de ñame, rico en almidón y con un enorme aporte nutricional: uno de forma alargada, llamado *gangurri* o “Long yam” (*Dioscorea transversa*) y el *djitama* o “Cheeky yam” (*Dioscorea bulbifera*).

La ingestión de todos estos recursos vegetales en la dieta *yolngu* supone, sin duda, el aporte necesario de alimentos ricos en: hidratos de carbono –necesarios para el mantenimiento del cuerpo–, aceites y grasas –otros de los principales suministradores de energía junto a los carbohidratos–, proteínas de origen vegetal –necesarias para reparar los tejidos–, minerales –el cuerpo humano requiere un 4% de materias minerales– y vitaminas –sustancias que necesitamos en cantidades muy pequeñas y que se convierten en esenciales para nuestra salud–.

### 2.3.2 Alimentos de origen animal

El *bush* australiano también ofrece una gran variedad de recursos de origen animal. Douglas, Peter y Bangana Wunugmurra nos relataron que en el pasado, los aborígenes de la zona de Gapuwiyak comían carne de tortuga, cocodrilo, iguana, varano, serpiente, lagarto –u otros pequeños reptiles–, dingo, emú –y demás aves de menor tamaño–, canguros, wallabís, pequeños marsupiales, insectos, moluscos, peces, etc. Hoy en día, en Gapuwiyak, la lista de aquellos alimentos de origen animal que los *yolngu* aprovechan directamente del *bush* es ostensiblemente más corta: carne de emú, canguro o wallabí, pájaros, pequeños mamíferos, tortugas, peces y moluscos fluviales así como diferentes tipos de huevos, entre otros pocos recursos más.

Las comunidades que viven en zona de lagos o pantanos, consumen pájaros acuáticos tales como el ganso urraca y el cormorán. En los alrededores de Gapuwiyak y cerca de los ríos, los *yolngu* también recolectan y consumen “in situ” moluscos bivalvos. A la vez, es frecuente ver a los niños recoger lombrices de tierra que después utilizan como cebo para pescar peces de agua dulce. Niños y adultos aprovechan estos momentos para capturar tortugas que son consumidas cerca del río.

A una distancia que oscila entre los 25 y 30 km de Gapuwiyak, se encuentra la zona de costa y estuarios que proporciona importantes recursos marinos en la dieta; varias especies de pescado como salmonetes, salmones, merluzas, sardinas, barramundi, pez gato, etc. muy apreciados por los *yolngu*. Destaca también el consumo de la pastinaca, un tipo de pez raya, que a pesar de su apariencia es comestible. Por último, debemos añadir la ingesta de carne de tortuga marina y los huevos de éstas, el dugongo, el tiburón y el cocodrilo, además del consumo de cangrejos y todo tipo de moluscos y crustáceos (Isaacs, 1996; Williams, 1986).

### 2.3.3 La miel

En la dieta *yolngu* también se incluye la miel; ésta acostumbra a localizarse en el interior del tronco de los árboles, a una altura que oscila entre 1,80 y 2,40 metros. Al mismo tiempo los *yolngu* aprovechan para localizar las hormigas de la miel (*Melophus bagoti*) y así morder su abdomen lleno de néctar.

Fuimos testigos directos de la recolección de la miel en Gapuwiyak: en lugar de subir al árbol y extraer directamente la miel del interior, las mujeres y los hombres *yolngu* –con hachas de acero– talaron el tronco hasta hacerlo caer al suelo. Una vez talado practicaron una gran abertura a través de la cual introdujeron manos y bastones para extraer la miel de la parte hueca del tronco. Según Bangana Wunungmurra, los aborígenes siempre re-

colectan la miel provocando la caída del árbol, y casi nunca trepando en él; una estrategia también compartida, como bien nos confirmó el conservador del museo de la comunidad aborigen de *Yirrkala*, por los pueblos de la Península de Gove.

#### 2.3.4 El agua

Al mencionar el agua *–gapu–* no debemos olvidar que se trata de uno de los recursos más importantes que hay que tener localizado permanentemente en el *bush* australiano; la importancia fisiológica del agua no sólo se debe a sus excepcionales propiedades físico-químicas sino que, además, actúa como vehículo de transporte de los nutrientes necesarios para el organismo así como en la excreción de los productos de rechazo. Consecuentemente, el agua es una sustancia mucho más vital para la vida que el alimento sólido; una persona puede estar varias semanas sin comer, pero muy pocos días sin beber.

Para satisfacer las necesidades de agua en el *bush* basta con desplazarse a proximidad de los cursos de agua dulce, tomar alimentos sólidos con alto contenido acuoso *–*principalmente frutas y verduras*–* y beber néctares, zumos o infusiones. Cuando los cauces de los ríos están secos y escasean los frutos jugosos *–*sobretudo durante la estación seca*–*, es impresionante observar como el *bush* puede ofrecer recursos para saciar la sed. En una de las jornadas de trabajo, fuimos testigos de como los *yolngu* son capaces de hallar una reserva de agua contenida en el interior del tronco de un árbol que ellos denominan el “árbol del agua”, el *rangan o nhami (Melaleuca cajuputi)*<sup>2</sup> según los *yolngu*. Hoy, las casas prefabricadas de Gapuwiyak cuentan con agua corriente potable tratada en la depuradora situada dentro de la misma comunidad.

### 3. CONCLUSIONES

Tras nuestro trabajo de campo en Gapuwiyak ha sido mucha la información recogida sobre el proceso de extracción y procesado de alimentos en el *bush* australiano. La circunstancia de que todavía existan en Gapuwiyak personas que viven entre la dualidad de una antigua vida nómada en el bosque y la actual sedentarización de una comunidad consumidora de productos industriales, ha sido fundamental para el desarrollo de un estudio científico que arranca con estas primeras notas de campo y que debe ser continuado por un proceso de investigación mucho más amplio que incluye futuras expediciones a la misma área geográfica.

Puesto que es la primera vez que se realiza un trabajo de estas características en la comunidad de Gapuwiyak, queremos hacer constar la posibilidad de haber cometido ciertos errores en el momento de referirnos a algunas plantas mediante los nombres dados por los *yolngu* de Gapuwiyak; esto podría repercutir *–*de haber incurrido en tales inexactitudes*–* en la denominación científica de algunas de las especies vegetales presentadas en el texto, y que han sido clasificadas con la ayuda de trabajos etnobotánicos y farmacológicos (desarrollados en otras localidades del Territorio del Norte) que incluyen listados de taxones botánicos con su equivalencia en la lengua vernácula de diferentes pueblos aborígenes

---

<sup>2</sup> Árbol de la familia Myrtaceae que oscila entre los 1530 m; florece de Mayo a Octubre y su fructificación tiene lugar entre los meses de Julio y Diciembre. El *rangan* tiene propiedades medicinales; sólo se usan las hojas y éstas se aplican en caso de congestión y dolor asociado con infecciones respiratorias (VV. AA. 1993). La corteza de la *Melaleuca* es utilizada por la comunidad aborigen mudburra en Kulumindini (Northern Territory) para hacer el techumbre de los refugios y protegerse contra el viento (Wightman et al. 1992).

australianos. Actualmente, estamos procediendo a la identificación botánica de todos los especímenes vegetales recogidos durante nuestra expedición en Gapuwiyak; un trabajo que será motivo de posteriores publicaciones.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- BROCK, John (1993) *Native plants of Northern Australia*. Victoria, Reed Books.
- DAVIS, Stephen (1984) *Aboriginal tenure of the sea in Northern Arnhem Land*. Melbourne, University of Melbourne.
- ISAACS, Jennifer (1996) *A companion guide book to Bush Food*. Sydney, Lansdowne Publishing.
- LEE RIFFLE, Robert (1998) *The Tropical Look*. London, Thames and Hudson.
- LOW, Tim (1991) *Wild Food Plants of Australia*. Australia: HarperCollinsPublishers.
- RAE, C.J; LAMPRELL, V.J.; LION, R.J & RAE, A. M. (1982) "The role of bush foods in contemporary aboriginal diets", *Proc. Nutr. Soc. Aust.* 7, pp. 45-49.
- RIGSBY, Bruce & WILLIAMS, Nancy (1991) "Reestablishing a Home on Eastern Cape York Peninsula" *CS Quaterly* 15, pp. 11-15.
- RUDDER, John (2002) "El mundo de los yolngu: el pueblo del noreste de la Tierra de Arnhem". En K. ALLA et al (eds) *Ramingining: Arte aborigen australiano de la Tierra de Arnhem*. Madrid.
- WILLIAMS, Nancy M. (1986) *The Yolngu and their Land: a system of land tenure and the fight for its recognition*. California: Stanford University Press.
- WIGHTMAN, Glenn; DIXON, Dilkbarri; WILLIAMS Lorraine & DALYWATERS, Injimadi (1992) "Mudburra Ethnobotany aboriginal plant use from Kulumindini (Elliot), Northern Australia", *Northern Territory Botanical Bulletin*, 14.
- YUNUPINGU, Banygul; YUNUPINGUMARIKA, Laklak; MARIKA, Dhuwarrwarr; MARIKA, Banduk; MARIKA, Balnganygu; MARIKA, Raymatjja & WIGHTMAN, Glenn (1995) "Rirratjingu Ethnobotany: aboriginal use from Yirrkala, Arnhem Land, Australia", *Northern Territory Botanical Bulletin* 21, p. 38.



# TURISMO DEL VINO Y DESARROLLO LOCAL EN LA REGIÓN VITIVINÍCOLA DE TOKAJHEGYALJA (HUNGRÍA)

F. Xavier Medina

Departamento de Sistemas Alimentarios, Cultura y Sociedad  
Universitat Oberta de Catalunya (UOC), Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende reflexionar sobre determinadas iniciativas empresariales locales en relación con las nuevas perspectivas del turismo del vino en la región de TokajHegyalja, en el noreste de la República de Hungría. Dicho territorio, la región vitivinícola más importante del país y una de las más destacadas de Europa, ha experimentado en las dos últimas décadas un crecimiento (un “renacimiento”, en la terminología local) sin precedentes en relación tanto con la producción de vino como con su proyección internacional. Dicho crecimiento ha provocado un efecto “arrastre” del mundo del vino sobre el territorio, que ha redundado en un mayor desarrollo de otros sectores socioeconómicos.

Dentro de este panorama prometedor, al cual hay que añadir la inscripción de la región de Tokaj como paisaje cultural patrimonio de la Humanidad por parte de la UNESCO en 2002, la promoción turística de la región en tanto que destino de interés internacional en relación con el turismo del vino ha sido especialmente intensa. Así, desde finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo XX, y junto a planes institucionales de mayor calado, algunas pequeñas iniciativas privadas relacionadas con la restauración, la gastronomía y el turismo rural se han puesto en marcha en los diferentes municipios que componen la región y, muy especialmente, en su capital: Tokaj, así como en otras localidades representativas como Sárospatak o Tarcal.

437

## 2. VINUM REGUM, REX VINORUM...

La región vitivinícola de TokajHegyalja (en húngaro: “la región de Tokaj, al pie de los montes” o “a piedemonte”) es la más importante e internacionalmente conocida de Hungría. Se encuentra situada en el Noreste del país (concretamente, a 48° 15' Norte y 21° 20' Este), a unos 200 kilómetros de Budapest, junto a la frontera eslovaca y muy cerca de los actuales límites de Rumanía y Ucrania.

Esta región histórica bañada por los ríos Bodrog y Tisza, al pie de los montes Zemplén –desde donde está dominada por el monte Tokaj (1372 m)–, y desde allí se adentra en la gran llanura húngara. Ocupa una superficie de alrededor de 7.000 hectáreas, principalmente de viñedos, y está compuesta por 27 municipios (29 si contamos también las 2 localidades, 5'65 Km<sup>2</sup>, que se encuentran al otro lado de la frontera, en Eslovaquia, con las cuales aún no se encuentra del todo cerrado el litigio por si forman o no parte de la denominación de origen Tokaji, a pesar del acuerdo entre ambos países de junio de 2004<sup>1</sup>). Sería ciertamente una obviedad decir que esta región es conocida a nivel internacional por sus vinos. Productora únicamente de caldos blancos, Tokaj se ha hecho famosa principalmente por sus vinos “aszú”, vinos dulces caracterizados por un interesante equilibrio con la acidez.

<sup>1</sup> Dicho acuerdo entre los dos estados estipula que las localidades que se encuentran en Eslovaquia aceptan adaptar su producción de vino a las normativas establecidas por la denominación de origen desde Hungría.

El vino “aszú<sup>2</sup>” de Tokaj<sup>3</sup> se obtiene gracias al ataque de la *botrytis cinérea*, podredumbre noble que sufren las cuatro variedades de uvas características (y autorizadas) de la región: Furmint, Hárslevelü (literalmente: “hoja de tilo”), Sárgamuskotály (o moscatel amarilla) y Zéta (un cruce de la variedad Furmint con la Bouvier). Con estas variedades se elaboran los distintos tipos de Tokaji, aunque la variedad más importante y predominante del territorio es la Furmint, que ocupa el 70% del área cultivada.

La principal característica que favorece el ataque de la *botrytis cinérea* es el microclima que existe en la zona, situada por un lado al pie de los montes de Tokaj, que impiden la entrada del clima frío por el norte, y por el otro de la gran llanura húngara que se extiende hacia el sur y que, junto con su altitud, favorece un clima adecuado para el cultivo de la vid; así como por los dos ríos que bañan la zona: el Bodrog y el Tisza, que producen frecuentes neblinas y la humedad necesaria para el ataque y el desarrollo de la botritis.

A pesar, sin embargo, de que la región sea internacionalmente conocida por sus vinos dulces (*aszú*), hay que destacar que es productora de excelentes vinos blancos secos (especialmente destacables son, precisamente, los de la variedad Furmint), cada vez más valorados tanto dentro como fuera de Hungría.

### 2.1. Auge, decadencia y... ¡Renacimiento!

El Tokaji ha sido siempre un vino internacionalmente apreciado, y se considera una de las joyas de la enología mundial. Su nacimiento se sitúa alrededor de 1630, año en el cual la leyenda dice que el pastor evangelista Laczkó Máté Szepesi, habiéndose retrasado día tras día la cosecha debido a la lucha contra los otomanos, decidió no perderla, sino recolectar la uva aun habiendo sido ya atacada por la botritis. El vino resultante fue ciertamente una sorpresa, y lo presentó como regalo de Pascua a la mesa de su señora, Szuzsanna Lóránffy, hija del príncipe de Transilvania, György Rákóczi I (cf. László Alkony, 2000: 84-87). A partir de ese momento, el vino “aszú” de Tokaj inicia su camino de gloria.

Se atribuye la frase “Vinum regum, Rex vinorum” (vino de reyes, el rey de los vinos) al monarca francés Luis XIV, quien, dicen, tenía una especial predilección por los vinos dulces de Tokaj (Alkony, 2000: 84). Pero no ha sido históricamente el único dignatario que ha alabado sus propiedades y lo ha consumido: Pedro el Grande y la zarina Isabel Petrovna, Napoleón III y la emperatriz Eugenia, Gustavo III de Suecia... sin olvidar personalidades como las de Beethoven, Rossini, Liszt, Schubert, Goethe o Paracelsus. Schubert, incluso, escribió en su honor el lied “Lob des Tokayers” (elogio de Tokaj, D.248, Op.posth.118, No.4), ensalzando el vino de la región. Sin olvidar que el Tokaji se cita incluso en el himno nacional húngaro.

El siglo XX, con sus dos Guerras Mundiales, impondrían en Hungría, y en Tokaj, por lo tanto, una importante crisis, con la pérdida de buena parte (alrededor de un 70%) de sus territorios en 1920 en el Tratado de Trianon a favor de Rumanía, Checoslovaquia y la futura Yugoslavia. Este hecho afectó también directamente a la región de Tokaj, ya que una parte de su territorio (unas 120 hectáreas) quedó del otro lado de la frontera checoslovaca (hoy Eslovaquia).

<sup>2</sup> “Aszú” es el término húngaro con el cual se designa concretamente el vino resultante de la fermentación de las uvas atacadas (y secadas directamente en la planta) por la *botrytis cinerea*.

<sup>3</sup> Hablaremos de la región de Tokaj por un lado, mientras que al hablar de su vino utilizaremos el término declinado “Tokaji” (en húngaro, literalmente, “de Tokaj”).

La Segunda Guerra Mundial impuso también a Hungría –aliada forzosa de Alemania– fuertes consecuencias. Por un lado, los nazis aniquilaron a una buena parte de la colonia judía de la región, fuertemente relacionada con el vino: tanto con su producción como, especialmente, con su comercialización y su exportación. Ocupada al final de la Guerra por las tropas soviéticas, el gobierno comunista impuso la nacionalización y la colectivización de todas las bodegas de Tokaji y acabando en muy buena medida con las exportaciones. Se inicia así un período de decadencia en el cual el vino de Tokaj se sigue produciendo, aunque de manera local y con inversiones mínimas en infraestructuras y en mejoras, al tiempo que su calidad y su reputación decaen inevitablemente (cf. Tim Atkins, nd). Con la caída del “muro” en 1989, el nuevo gobierno democrático emprende en la década de los años 1990 diferentes mejoras en la región. Junto con el nuevo sector privado, que reacomete la producción y comercialización de los vinos, se inicia la época conocida como “Renacimiento” de Tokaj. Como señala Hugh Johnson (2007: 7):

“Llegué a Tokaj en 1989. Era una región fría, triste y deprimida. Dieciocho años más tarde se encuentra ya en primavera, y con todo para ofrecer al visitante”.

Como señalan Szusza Cros e Yves Luginbühl (2000: 28): “1989 marca una nueva ruptura. La liberalización y la privatización ligadas al cambio político conducen a borrar de forma más o menos brutal las trazas del período colectivista y a revalorizar todo aquello relacionado con la propiedad privada, así como todo lo ligado con la historia “de antes”, como las tradiciones locales”.

El “Renacimiento” de Tokaj y de su vino implica una “revolución” de rápida factura en la región. Por un lado, la llegada de grandes inversores internacionales del mundo del vino (o incluso no directamente) de Francia, España, Estados Unidos, Alemania o Japón, que se hacen con algunas de las bodegas y relanzan la producción y la exportación. Y por otro lado los productores húngaros quienes, arrastrados por la dinámica de la situación, se abocan al cambio y a la modernización de sus estructuras (cf. Atkins, nd.).

En este contexto, 17 empresas firman la declaración de compromiso del “Renacimiento” de Tokaji (TokajRenaissance<sup>4</sup>), sentando las bases para una producción coherente y organizada en tanto que región vinícola, y para una salida al mundo en base a la calidad y a la recuperación de un prestigio perdido.

Un aspecto importante que nos interesa destacar aquí es que los firmantes de dicha carta se comprometen, en uno de sus puntos, a abrir sus bodegas a los visitantes y a dar a conocer “in situ” sus vinos a las personas interesadas siempre que ello sea posible. Al mismo tiempo, se propicia, en tanto que colaboración entre el sector privado y el sector público, la creación de una ruta del vino de Tokaj con la participación de una sesentena de bodegas de buena parte del territorio. Esta apertura hacia el turismo del vino ha tenido unas consecuencias inusitadas en la última década y media, propiciando una interesante (aunque no masiva, en el sentido que conocemos en relación con otras regiones vitivinícolas internacionales) afluencia de visitantes internacionales a la región, interesados por su cultura del vino y por su paisaje singular vinculado con la viña.

---

<sup>4</sup> Es significativo que en el Museo del vino de Tokaj (el más importante museo de la localidad) se haya dedicado un lugar importante a la exposición de dicha carta, en húngaro, en inglés y en francés.

A principios de la primera década del siglo XXI, además, hay que añadir a este hecho el que UNESCO declarase como patrimonio de la humanidad el paisaje singular vitivinícola de la región de TokajHegyalja, cosa que ha venido a añadir a la situación existente un importante atractivo y reclamo internacional de cara a los visitantes, al tiempo que un interesante activo en relación con la promoción internacional de sus reconocidos vinos.

### 3. TURISMO DEL VINO, GASTRONOMÍA, RESTAURACIÓN Y ALOJAMIENTOS RURALES

Toda esta situación de cambio socioeconómico en la región ha tenido, en las últimas dos décadas, una influencia directa en las perspectivas de los pequeños productores y agricultores. Frente a las estrategias ambiciosas y tecnológicamente innovadoras de las grandes empresas del sector, los pequeños productores se erigen en los “guardianes de la tradición”, del territorio y del *patrimonio local* (Cros y Luginbühl, 2000: 36), aunque dicha vinculación sea más simbólica que viable económicamente, ya que no poseen en su mayoría terreno suficiente como para poner en marcha un cultivo extensivo ni competitivo, ni pueden tampoco vender (y mucho menos exportar) su producción en grandes cantidades, sino en el pequeño espacio de la venta directa dentro de sus propias bodegas, y muy a menudo a granel:

“La viña no representa en realidad más que un pequeño ingreso complementario, un hobby; no poseen ni las superficies ni los medios para meterse en una forma moderna de explotación. Si fabrican vino, es para su propio consumo o para una venta directa en bodega” (Cros y Luginbühl, 2000: 37).

Dentro de este “nuevo” panorama, el papel del turismo cobra una dimensión significativa en el nivel de las economías locales y familiares. Los nexos con el territorio y con la tradición de la región sitúan a los pequeños productores en un lugar privilegiado dentro del conocimiento y de los saberes locales, al mismo tiempo que les convierten en interlocutores de excepción a la hora de dar a conocer y de explicar su propio territorio y su forma de vida. De este modo, determinadas iniciativas vinculadas con el turismo rural del vino se han desarrollado desde el principio de los años noventa, convirtiéndose en interesantes complementos económicos (principalmente estivales) para las pequeñas economías locales.

Por un lado, el hecho de abrir una parte de sus explotaciones, de sus granjas y casas a los visitantes llega, como vemos, en un momento, o bien de dificultad, de necesidad de una inversión de un cierto calado, o bien ante un intento de mejora de sus rendimientos. Pero, por otro lado, permite también la oportunidad de ofrecer sus conocimientos locales, y por lo tanto sus productos (y no solamente hablamos aquí de vino), directamente a un consumidor interesado y dispuesto a adquirirlos. Y ello supone también (aunque sea de manera estacional) un cierto beneficio a añadir al obtenido directamente del alojamiento. Además, este tipo de inversiones pueden contar a menudo con ayudas de fondos oficiales, bien nacionales, bien, principalmente europeos (los programas LIDER, por ejemplo, se encuentran implantados en la región, al igual que en otros territorios vitivinícolas europeos considerados como “en desarrollo”).

Dentro de este contexto, el papel y la iniciativa de las mujeres cobra una especial significación. Mientras que los hombres continúan ocupándose de sus pequeñas explotaciones y de la producción (y ello cuando no tienen, además, algún otro tipo de trabajo remunerado), han sido y son las mujeres quienes han tomado las riendas de la conversión de



algunas de sus casas o de parte de ellas en alojamientos rurales o pensiones; y ellas son quienes se ocupan de su gestión y de su mantenimiento estacional<sup>5</sup>.

Este no es, sin embargo, un rasgo propio de la región de TokajHegyalja, ni extraño tampoco en otros lugares. Tal y como señala Isabelle Téchoueyres (2007: 257-258) en relación con la región francesa de Aquitania:

“para algunas mujeres (este tipo de negocios familiares) se convierte en el medio para encontrar su lugar en la explotación, en paralelo o complementariamente al rol de su marido. Lo que se aduce es la posibilidad de ver gente, así como de ser reconocidas por lo que hacen”.

Hay que señalar, por otro lado, y como también expresa la citada autora para el sur de Francia, que estas mujeres no son profesionales de la hostelería ni tienen formación alguna en relación con el turismo. Su perspectiva se sitúa más en un contexto de dar a conocer al visitante un tipo de lugar distinto al de un establecimiento típicamente comercial, acercándolo a la forma de vida “familiar” de la explotación y, sobre todo, vinculándolo con el producto (en este caso el vino) y explicando su cultura y su proceso de producción “in situ”.

De este modo, y mientras que el marido y los hijos se siguen ocupando de sus tareas en la explotación, las mujeres gestionan y mantienen los alojamientos rurales, tienen el contacto directo con los visitantes y se erigen en un intermediario cualificado entre éstos y la comunidad local (señalándoles por ejemplo los lugares a visitar, dónde comer o degustar un buen vino, etc.). E igualmente, en algunos de los casos, se convierten también en “embajadoras” de la gastronomía local, incluyendo entre su oferta una media pensión (normalmente la cena, ya que durante el día, los turistas prefieren visitar los atractivos monumentales y naturales de la zona, las bodegas y los restaurantes locales), mostrando al visitante platos significativos de la región elaborados en casa y, a menudo, con algunos productos o elaboraciones de su propia explotación o hechos en casa.

441

### **3.1. Un ejemplo de iniciativa en un establecimiento rural con bodega**

En las líneas que siguen analizaremos brevemente, a nivel de ejemplo, el caso de una de estas iniciativas de turismo rural vinculado con el vino en la localidad de Tokaj. Una iniciativa familiar, con dos pequeñas bodegas en la localidad de Tokaj, capital de la región, y que cuenta ya con alrededor de veinte años de existencia.

“Hace casi veinte años que abrimos. Soy la tercera generación. Mi abuela abrió la casa (...)”.

Mária<sup>6</sup>, nuestra protagonista, es una mujer en la cuarentena. Casada y madre de familia, junto con su marido es dueña de dos pequeñas bodegas en Tokaj, una de las cuales, de

---

<sup>5</sup> En referencia al papel femenino en la explotación de recursos gastronómicoturísticos en la región de Tokaj se ha publicado recientemente un artículo específico en inglés (Medina, 2010). De él se toman algunas partes de estos apartados.

<sup>6</sup> Utilizaremos este caso simplemente a nivel de ejemplo. El nombre de la informante no es el real, ni daremos tampoco el nombre de la casa que regenta.

reducidas dimensiones, se encuentra dentro de la propia casa en la cual alquila habitaciones.

La casa se abrió para el albergue de visitantes hace alrededor de veinte años, ya en 1990, convirtiéndose en una de las primeras iniciativas en este sentido que se dieron en la localidad.

“Eran nuevos tiempos, y la gente empezaba a venir a visitar Tokaj. Era poca gente todavía, pero era una buena posibilidad. Luego empezaron a llegar más (...)”.

Abierta por iniciativa de su abuela por línea materna, la casa pasó a su madre y finalmente a ella, que es quien se ocupa hoy en día del negocio. En 2004 se hicieron reformas y buena parte del edificio, del siglo XIX, se rehabilitó por completo, ofreciendo el aspecto que tiene hoy en día: con parket, algunas de las paredes de las habitaciones forradas en madera, mobiliario funcional, aunque cálido, televisión por cable...

La casa dispone en total de ocho habitaciones con baño privado, para un máximo de 22 personas (algunas de ellas son triples). El jardín, distribuido en tres terrazas. Ofrece al visitante una interesante vista de Tokaj, observable mientras paladea alguno de los vinos elaborados en la misma casa.

“Siempre invito a los huéspedes, cuando llegan, a visitar nuestra bodega y a probar nuestros vinos, el Furmint seco, szamorodni, moscatel amarillo... Después, del que más les gusta, les regalo una botella para que puedan tomarla en el jardín, en alguno de los miradores (...)”.

442

La casa fue reformada hace pocos años. La aportación económica requerida fue importante, visto desde el punto de vista de un a economía familiar, pero es vista como una inversión en infraestructuras que permite mejorar un negocio que funciona relativamente bien en temporada estival, y que supone por sí mismo una aportación complementaria interesante a la economía familiar.

“El mes de julio y el de agosto son los que tenemos más huéspedes. En septiembre baja mucho el nivel (...). El resto del año apenas hay visitas, pero en verano funciona (...)”.

La bodega, aunque de pequeñas dimensiones y poco importante dentro del entramado de la casa, juega un papel simbólico importante en la promoción del alojamiento, y el hecho de poder degustar en ella sus propios vinos aporta un plus significativo en una región conocida exteriormente por sus vinos. Del mismo modo, la muestra de los vinos propios “in situ” lleva también a menudo a alguna compra por parte del visitante, lo cual supone un pequeño ingreso adicional al del alojamiento.

“Vendemos únicamente los vinos a granel. No podemos embotellar. Es caro y producimos poco. Y los clientes no compran mucho, sólo algunos litros. Pero les gusta comprar aquí, en la bodega. Y si vienen aquí, a mi casa, también es por la bodega. Hay otras casas que no tienen. Y nosotros anunciamos que tenemos bodega, y a la gente le gusta”.

Mária se ha adaptado a los nuevos tiempos. La casa (con su bodega y su “wine tasting”) se anuncian en Internet, y dispone de una página web propia en húngaro, alemán e inglés.

“Casi todo el mundo que viene por primera nos encuentra por Internet. Y los contactos se hacen por mail. Sobre todo con los extranjeros”.

Buena parte de los visitantes que llegan son de fuera de Hungría. Principalmente polacos<sup>7</sup>, alemanes, eslovacos... Y menos frecuentemente de otros países de Europa e, incluso, en ocasiones, de Estados Unidos o Australia. Ello ha implicado que Mária ha tenido que estudiar algo de inglés, un idioma que ha llegado a dominar funcionalmente y que le permite comunicarse con los turistas extranjeros. Igualmente, tiene algunas nociones de alemán y de ruso (este último, estudiado en la escuela), lo suficiente como para poder comunicarse con sus clientes.

“(sonrisa) Bueno, no lo hablo muy bien, pero es la única manera de hacer algo. El húngaro es muy difícil para los extranjeros y de otra forma, sería imposible comunicarse (...)”.

El papel de la gastronomía en su establecimiento es secundario, aunque importante. Sólo cocina para sus huéspedes por encargo y en horario de cena. Sin embargo, se ocupa de tener siempre a la disposición de los visitantes que se hospedan en su casa toda una serie de recursos gastronómicos representativos de la región, tanto en la localidad en la cual se encuentra (Tokaj) como de las localidades cercanas.

Cuando se le pregunta sobre qué cocina, ella misma responde:

“Lo que la gente pide (...). Quien viene aquí<sup>8</sup> quiere probar la comida de aquí, la comida húngara. Si no, se irían a la pizzería<sup>9</sup> o a otro lugar. Quieren probar cosas que no pueden comer en sus casas (...)”.

Y añade:

“Cuando cocino, intento que coman cosas caseras de cocina húngara (...). Lo que les sirvo va acompañado por nuestros vinos, de nuestra bodega. Por eso tiene que ser cocina de aquí; porque es la que (...) va con nuestros vinos”.

Sobre el tipo de establecimientos que recomienda cuando sus huéspedes no comen en su casa, nos dice:

---

<sup>7</sup> La relación del vino de Tokaj con Polonia se remonta a siglos atrás. En el siglo XVIII, Polonia era el primer país europeo importador de Tokaji. No es, por lo tanto, un producto desconocido, ni mucho menos, en este país. La responsable de una de las bodegas históricas de la localidad de Tokaj nos comentaba que durante los meses de verano (julio y agosto) contratan guías polacas para mostrar la bodega a los turistas de este país, cosa que nos muestra la significativa importancia que estos visitantes llegan a tener en la economía turística local.

<sup>8</sup> Se refiere la informante a su propia casa.

<sup>9</sup> Hay una pizzería sencilla, aunque de buena calidad, en la plaza principal de la localidad.

“Siempre tengo diversas opciones para recomendar. Hay gente que quizás busca un buen precio y comida sencilla; y otros quizás tienen más dinero y pueden permitirse otros restaurantes. Les doy a elegir opciones sin preguntar. Pero casi siempre recomendando comida húngara, porque yo sé que es lo que quieren comer (...).”

La comida húngara, los platos locales, son lo específico de su casa (al igual que en bastantes otros establecimientos del mismo estilo). La gastronomía local “expresa” quienes “somos”, y permite mostrar a los interesados “nuestros” productos y “nuestra” cultura.

“La comida húngara es buena, y sólo se puede comer bien aquí, en Hungría. (...). Los productos (...). Pero se cocinan aquí como aquí<sup>10</sup>, no fuera. Hay que venir a Hungría para comer bien (cocina húngara)”.

#### 4. CONCLUSIONES

El turismo del vino, en tanto que modalidad de turismo definida dentro del campo del turismo gastronómico y, por lo tanto, cultural, ha ganado terreno de manera importante a lo largo de las dos últimas décadas. Algunas de las regiones vitivinícolas más importantes, en otro tiempo áreas rurales claramente deprimidas, han visto en esta posibilidad turística una fuente importante de ingresos y de desarrollo social y económico. Las estructuras e infraestructuras turísticas necesarias para el desarrollo –aún incipiente o incluso precario– de un destino afectan a toda la sociedad local, y diferentes iniciativas se encuentran claramente vinculadas con una voluntad social de avance.

En el caso específico de la región húngara de TokajHegyalja, hemos podido observar más detenidamente cómo en las últimas dos décadas, y ligado al “Renacimiento” de la región (*TokajRenaissance*), el turismo del vino ha tenido un papel importante en el desarrollo socioeconómico y en la promoción internacional de este territorio; una promoción exterior en la cual el haber sido declarado como paisaje cultural patrimonio de la humanidad de la UNESCO no es un hecho banal.

Dentro de este marco, las iniciativas de turismo rural vinculadas con pequeñas propiedades y bodegas familiares han encontrado paulatinamente un lugar y un nicho de mercado relativamente cómodo y en crecimiento, aun sin llegar a ser –todavía– una fuente principal de ingresos a nivel doméstico. En este tipo de iniciativas, las mujeres han encontrado un lugar *propio* en tanto que promotoras, gestoras y mantenedoras de una parte del negocio familiar ligado al contacto con los visitantes foráneos y a su estancia en la sociedad local. Una vía de negocio “secundaria” o complementaria, habitualmente –aunque en ocasiones sea paralela y nada desdeñable– de la del marido, dentro de la economía doméstica. Su implicación con el establecimiento (la casa, la bodega) acostumbra a ser directa de cara al público, e incluso podríamos decir que, en cierto modo, se convierten en agentes intermediarios entre el turista foráneo y la sociedad local, proveyendo al visitante de informaciones útiles y directas relacionadas con su estancia, e incluso, si es el caso, convirtiéndose en embajadoras de la gastronomía local en tanto que cocineras para sus huéspedes. Como en algún caso se expresa, la gastronomía acerca al visitante a la cultura

<sup>10</sup> Se refiere aquí la informante a que sólo en Hungría se puede consumir cocina húngara bien preparada.

local: a los productos, a la cocina, a los platos y a la manera de prepararlos. Incluso a la forma correcta de consumirlos, al orden de los platos o de los productos<sup>11</sup>.

En esta relación íntima entre producto, territorio y cultura, el término “identidad” (local) aparece con una intensidad especial. La gastronomía y el vino (en tanto que producción estrella del territorio) se convierten tanto en expresión privilegiada como en escaparate de excepción en relación con los “no locales”, con quienes se establece una cierta dinámica “dentrofuera”, “localforáneo” que se materializa en términos gastronómicos, alimentarios y, a partir de ahí, también turísticos, económicos y de desarrollo local.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ALKONYI, Lázsló (2000). *Tokaj: A szabadság bora / Tokaj: The Wine of Freedom*. Budapest, Spread Bt. (Borbarát).

ATKINS, Tim (nd) *Tradition and Innovation in the Tokaj Region* (pdf). <http://www.docstoc.com/docs/4031194/TRADITIONANDINNOVATIONINTHETOKAJREGIONTimAtkinTRADITION> (cons. octubre 2009).

COPP, David (2007) *Tokaji. A Companion for the Bibulous Traveller*. Budapest, PrintXBudavár.

CROS, Szusza y LUGINBÜHL, Yves (2000), “Enjeux territoriaux du patrimoine à Tokaj Hegyalya (Hongrie)”, en Rautenberg, M.; Micoud, A.; Bérard, L. y Marchenay, Ph. (eds.) *Campagnes de tous nos désirs. Patrimoines et nouveaux usages sociaux*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.

JOHNSON, Hugh (2007). “Foreword”, en Copp, D. *Tokaji. A Companion for the Bibulous Traveller*. Budapest, PrintXBudavár.

MEDINA, F. Xavier (2010) “Wine Tourism and Gender Perspectives in Hungary’s TokajHegyalja Winegrowing Region”, en ÁVILA, Ricardo (ed.) *Anthropology in a Feminine Key. Essays and Thoughts in Honour of Annie Hubert*. Guadalajara (Jalisco, México), Universidad de Guadalajara.

MEDINA, F. Xavier (en prensa) *TokajHegyalja. Viaje por los viñedos del centro de Europa*. Barcelona, Niberta.

TÉCHOUEYRES, Isabelle. “Patrimoine alimentaire et dynamiques territoriales: Questionnements et tendances dans le Sud Ouest de la France”, en Tresserras, J. y Medina, F. X. (eds.) *Patrimonio gastronómico y turismo cultural en el Mediterráneo*. Barcelona, Ibertur.

---

<sup>11</sup> Sirva como ejemplo el caso de la pálinka, el aguardiente típico de frutas que en Hungría se toma como aperitivo, y que algunos foráneos y los turistas (especialmente los latinos) prefieren casi siempre al final de la comida o de la cena (cf. Medina, en prensa).



## PUESTA EN VALOR DE UN COMPLEJO CULTURAL: “CHATO MURCIANO”

Julia Navas López<sup>1</sup>

Profesora del Departamento de Tecnología de Alimentación y Nutrición Humana  
Universidad Católica San Antonio de Murcia

### 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo es fruto de la información extraída antes de la realización del proyecto titulado: “Calidad de carne y jamón curado obtenido de cruces empleados en el proceso de recuperación de la raza chato murciano”.

En este proyecto intervienen el Instituto Murciano de Investigación y Desarrollo Agrario y Alimentario (IMIDA), la Consejería de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Región de Murcia (España) y la Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM). Esta investigación incluye el estudio de censos y registro de animales, la caracterización morfológica, genética (congelación de semen) y productiva, así como un estudio socioantropológico para la introducción en el mercado de los productos de esta raza.

Partiendo de una aproximación interdisciplinar, un mismo ambiente: la recuperación de una raza porcina autóctona y dos miradas diferentes. Por un lado, el investigador veterinario que mirando al animal sólo advierte su morfología, sus características genéticas y sanitarias. Por otro lado, el antropólogo que a través de una metodología cualitativa analiza una tradición y unas costumbres arraigadas alrededor de la crianza de este animal.

La Región de Murcia como todo el sureste de España ha sido desde siempre tierra de producción porcina por un claro condicionante de tipo ecológico. Es una zona con escasas precipitaciones y temperaturas muy cálidas. El cerdo es un animal omnívoro que tradicionalmente era alimentado con restos alimenticios humanos. El Chato murciano tenía su área geográfica de expansión en la huerta de Murcia y se alimentaba con los desperdicios de la casa, forrajes y residuos de la fabricación de harinas, del vino y aceite, así como con higos, brevas, chumbos, restos de la trilla, etc..., y en el período de cebo, que era muy breve, se les daba maíz, guijas y harina de cebada. El huertano (que así se llama al originario de la “huerta de Murcia”) hacía criar a sus cerdas (unas dos o tres cerdas de cría) dos veces al año, obteniendo en cada parto de 8 a 12 lechones, los cuales servían por un lado, para mantener la economía familiar y la cabaña porcina, y por otro, para vender al destete. Angel Poto (2000).

El Chato murciano se considera una raza murciana primitiva al igual que otros animales como la llamada vaca MurcianoLevantina, la denominada cabra MurcianoGranadina, la perfectamente adaptada oveja Segureña y la gallina Murciana en peligro de extinción.

La historia del Chato murciano se circunscribe a unos 60 años, ya que, una vez conformado, fue rápidamente sustituido por las modernas razas porcinas.

Al Chato murciano también se le llamaba gabano o sogueros, denominación que venía por el hecho de que el huertano los mantenía atados mediante una sogá a un árbol con un nudo corredizo en la mano o con un nudo fijo en el cuello. (Poto, 2000:185-186).

---

<sup>1</sup> Licenciada en Veterinaria, Diplomada en Gestión y Tecnología Medioambiental y Dra. en Antropología Social y Cultural. La formación en ciencias veterinarias, medioambientales y en ciencias sociales permite a la autora utilizar técnicas sociales para contribuir al estudio veterinario y ambiental.

Estos cerdos sogueros eran aprovechados para abonar las tierras de naranjos y limoneros. Al estar atados en el bancal, realizaban la limpieza de malas hierbas alrededor de los árboles al tiempo que se alimentaban y removían la tierra al hociquear elaborando pequeños surcos que servían para mezclar más homogéneamente las deyecciones. La eliminación de las malas hierbas y el pisado de la tierra lo transformaban en un suelo esponjoso que absorbía mejor el agua. La Región de Murcia es una zona de escasas precipitaciones y de este modo, se aprovechaba al máximo un bien escaso.

Asimismo, el animal atado comía los frutos que caían, aquellos que no eran para consumo humano, los enfermos o muy maduros, evitando las putrefacciones de los mismos y la consiguiente llegada de insectos y plagas.

Se considera que la raza de cerdo “Chato murciano” es patrimonio cultural de Murcia por lo que su recuperación tiene valor como complejo cultural.

## **2. OBJETIVO**

El objetivo principal de esta comunicación es describir el proceso de construir las dimensiones de la variable: “percepción de los ganaderos sobre la introducción de productos de la raza porcina autóctona Chato Murciano” mediante el uso de metodología cualitativa. El estudio es un análisis inicial que forma parte de una investigación más amplia.

## **3. EL PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO**

La metodología cualitativa se constituye como una unidad de análisis al identificar la naturaleza profunda de las realidades y su estructura dinámica explicando el comportamiento, las creencias y las manifestaciones de las mismas. Al mismo tiempo, se parte de que lo cuantitativo nunca se opone a lo cualitativo, sino que éste último se implica y se integra. Miguel Martínez (1999).

El empleo de esta metodología permite estudiar el fenómeno de recuperación de la raza porcina autóctona en profundidad. Asimismo, permite comprender la perspectiva de los entrevistados y, de este modo, el investigador recoge el punto de vista del ganadero sin predeterminedar las respuestas. Las informaciones extraídas son muy útiles para analizar las percepciones y los sentimientos de aquellos que en el pasado criaron esta raza y ahora pretenden introducirla en el mercado.

Esta metodología permite realizar un análisis sobre un pequeño número de informantes que, a la vez, favorece la obtención de información muy detallada. Desde una perspectiva antropológica, se combina el trabajo teórico con el empírico, de un modo cualitativo, partiendo de que un número de casos relativamente pequeño para aplicar técnicas de análisis favorece la significatividad antes que la representatividad.

El fenómeno de la recuperación de la raza porcina autóctona del Chato Murciano es un proceso integral que requiere de una amplia comprensión de los hechos que ocurren a su alrededor. En el diseño del trabajo de campo se han primado vías de acercamiento a las experiencias cotidianas de quienes han criado y/o crían esta raza.

En la actualidad, la conservación de algunos ejemplares de chato murciano, se debe al deseo de algún ganadero que quiere mantenerlos. Paralelamente, se ha constituido en Murcia la Asociación de Amigos de las Razas Autóctonas Murcianas en Peligro de Extinción (ARAMUPEX), que trabaja además de con la ganadería porcina (Juan Bautista



Lobera, 1988) (chato murciano), con la bovina (vaca murcianolevantina), caprina (cabra murcianogranadina), ovina (oveja segureña) y gallinácea (gallina murciana). Desde una dimensión científica y a la vez cultural, se pretende velar por la conservación y difusión de unas razas autóctonas que son algo más que producción económica y ganadera.

Desde las ciencias sociales, se considera que la raza de cerdo “Chato murciano” es patrimonio cultural de Murcia por lo que su recuperación tiene valor como complejo cultural.

Entendemos el patrimonio como una construcción social, y si esto es así, es una referencia a la identidad manifestada a través de una serie de prácticas y representaciones sociales. La identidad consiste esencialmente en la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales a través de las discontinuidades, los cruces y los cambios de rumbo en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje sociocultural simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales “objetivas” que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo. Esta confrontación dialéctica es la que marca el rumbo y el ritmo en la elaboración constante que el grupo social hace de su propia imagen, así como de su papel en el contexto societario más amplio. Juan José Pujadas (1994).

El patrimonio cultural en España siempre ha supuesto un recurso turístico de gran interés. Son ya dos explotaciones porcinas situadas en la comarca de Lorca (suroeste de la Región de Murcia) las incluidas en la ruta turística de esta región.

El proyecto que está en marcha se centrará en la recuperación del “Chato murciano”, entendiendo esta raza como representativa de una sociedad murciana en un período de tiempo. Un animal constitutivo de una identidad local que, a la vez supone una forma de explotación reflejo de unas condiciones económicas, ecológicas, sociales y culturales de una población.

El Chato murciano como símbolo patrimonial, supone una correlación entre ideas y valores y el objetivo del mismo será intentar recuperar esta raza al mismo tiempo que se recoge del pasado unas costumbres, una forma de vivir que de alguna manera es el reflejo de la sociedad murciana.

El censo actual de esta raza lo componen de 6 machos reproductores adultos en el Centro de Capacitación y Experiencias Agrarias (CCEA) en Lorca, de los que se han obtenido unas 1000 dosis de semen congelado. Asimismo, existen unas 3040 hembras híbridas de producto del cruce del Chato murciano con hembras de LargeWhite, Ibérico y Duroc con distinto grado de mestizaje. Angel Poto, Juan Bautista Lobera y Begoña Peinado (2000). Estas hembras presentan una prolificidad de diez lechones por parto en las adultas y 7 en las primíparas. En la primera semana muestran celos postdestete en la primera semana. Los cerdos cebados son enviados al matadero con 100kg y los rendimientos cárnicos por canal superan el ochenta por ciento. Estos 100 kg también se utilizaban en el pasado como medida para llevar a cabo la matanza que la hacían coincidir con las fiestas de Navidad. Antonio Paredes (1983).

A través de la metodología cualitativa se describe el proceso de construir las dimensiones de la variable: “percepción de los ganaderos de la recuperación de la raza porcina autóctona Chato Murciano”. A partir de los testimonios recogidos en entrevistas se elabora la teoría sobre las dimensiones de la variable anteriormente expuesta. De las dimensiones

emergentes se construye una escala que mide la Percepción de la Recuperación Empresarial y Alimentaria del Chato Murciano.

#### 4. METODOLOGÍA

La metodología cualitativa empleada se caracteriza por la recolección de datos en el ambiente natural. De este modo, se escoge la feria de ganado realizada en Lorca (Murcia Sureste de España) denominada Semana Nacional de Ganado Porcino (SEPOR) durante el mes de septiembre de 2009 para conocer la disposición y colaboración de los ganaderos. La SEPOR es una feria que ya casi alcanzó el medio siglo de existencia. En esa edición hasta 300 firmas estuvieron presentes y pertenecían a España, Francia y Bélgica (La Verdad Digital, 2009). Se calcula que hubo unas 67.000 visitas de las que un 76% correspondieron a ganaderos. No obstante, esta feria inicia su andadura en 1968 como feria monográfica del subsector porcino, hasta el año 1999 en el que, a petición de los ganaderos, entraron en el certamen otras especies que también tienen gran importancia socioeconómica en la Región de Murcia, como son bovino, ovino y caprino.

Se comprueba que esta feria es el ambiente ideal para la selección de los informantes, obteniendo información sobre la tradición de trabajo. Se procura que el horario de las entrevistas no entorpezca la rutina diaria.

Se seleccionan 13 ganaderos. Aunque la muestra puede parecer pequeña (Michael Patton, 1990), hay que tener en cuenta que en la metodología cualitativa no se busca la generalización sino el surgimiento de elementos que detallen el fenómeno estudiado. De este modo, la elección se realiza según los siguientes criterios:

- \* Todo ganadero relacionado con la raza Chato Murciano dispuesto a colaborar.
- \* Ganaderos de 7585 años que hubiesen criado esta raza en los años cuarenta y cincuenta.
- \* Ganaderos que en la actualidad hayan introducido en sus explotaciones esta raza.

Para la obtención de esta muestra se realiza una entrevista breve que permite observar por un lado, la disposición del informante y por otro, la diversidad de creencias, opiniones y experiencias que pueden dar lugar a perspectivas diversificadas que puedan aportar la mayoría de los elementos del fenómeno de estudio. Se prefiere elegir aquellos informantes que sean capaces de expresar sus experiencias en la crianza de esta raza y las características ambientales que rodean a esta ganadería, así como el conocimiento en la elaboración de los productos derivados del Chato Murciano.

La selección se realiza a través de un muestreo no probabilística intencional debido a la dificultad del acceso de todos los miembros de la población estudiada.

Es un estudio piloto cuyo propósito es comprobar el protocolo de entrevista (Pineda, Alvarado y Canales, 1994) para verificar la comprensión de las preguntas, refinar y validar el instrumento con el fin de lograr la validez y la precisión de los datos.

A continuación se realizan las entrevistas que son del tipo guiada, abierta, flexible y semiestructurada siguiendo el formato establecido en la Tabla 1.

## TABLA 1

Formato de la entrevista cualitativa dirigida a los ganaderos que criaban en el pasado al Chato Murciano.

Pregunta ambientadora: ¿puede describir el día a día del cuidado de este cerdo?

- 1) ¿Cuántas madres tenía?... ¿Tenía verraco?
- 2) Si se lo dejaba el vecino ¿a qué acuerdos llegaban?
- 3) Las madres y los lechones ¿estaban en la cochiguera o estaban en el campo?
- 4) ¿Qué les daba de comer?... ¿se gastaba dinero en el cerdo o se alimentaba con las sobras de la casa?... ¿quien le ayudaba en las tareas del cuidado?
- 5) ¿Cuántos lechones obtenía por parto?... ¿Cuántos morían?... ¿Por qué causas?... ¿Qué remedio ponía para mejorar la supervivencia de los lechones?
- 6) ¿Con cuantos se quedaba y cuántos vendía?
- 7) ¿Cuánto tardaba en engordar?
- 8) ¿Cuándo se producía la matanza?
- 9) Describa la matanza, quienes se reunían en torno a ella....¿elaboraba los productos usted? No... ¿Quién?... Sí... ¿Quién le enseñó?
- 10) ¿Qué piensa de la raza chato murciano?
- 11) ¿Recuerda los momentos de su crianza?... Describame alguna buena experiencia y alguna mala experiencia....¿Piensa que hay diferencia con la crianza actual del cerdo blanco?
- 12) ¿Les gustaba los productos que se obtenían de ella?... ¿Encuentra diferencia con los productos elaborados del cerdo blanco industrializado?
- 13) ¿Piensa que se podrá recuperar esta raza actualmente?
- 14) ¿Recuerda cómo eran sus productos?
- 15) ¿Comería sus productos tal y como los recuerda? Sí...No ¿los cambiaría? ...¿qué modificaría?
- 16) ¿Piensa que la gente que no lo ha comido nunca ni conoce esta raza lo comerá? Explique...Sí...No...¿por qué?
- 17) ¿Qué piensa de esta raza en el futuro?
- 18) ¿Hay algo más que usted quiera compartir con nosotros?

El investigador parte del supuesto de buscar en el discurso del ganadero una lógica, un orden subyacente aplicando el principio metodológico de “dejar hablar”. Como media, las entrevistas duran unos 75 minutos dependiendo de las características de cada uno de los informantes, desarrollándose a modo de una conversación informal. Son grabadas, transcritas, categorizadas e interpretadas. Luis Enrique Alonso (1995).

La escala resultante es medida mediante el análisis factorial calculado por el programa estadístico SYSTAT, para mostrar la coherencia entre las variables. Este análisis produce unos factores según el número de ítems incluidos. Cada factor es una combinación lineal de los ítems basados en una matriz de correlación entre ellos. De esta manera, se separan los factores analizando e interpretando los resultados de las dimensiones. Mediante el programa SPSS (versión 14 para Windows) se seleccionan grupos de pares múltiples al azar correlacionando las puntuaciones de cada par y utilizando las mezclas de correlaciones entre los grupos de pares. Se pretende conseguir que con la misma escala administrada repetidamente en la misma muestra se obtengan respuestas similares.

Para la selección de los ítems que contenían la dimensión, se seleccionó los casos con correlación mayor a 0.5 que indicaba una mayor cohesión al factor (indicaba muy buena correlación con los otros ítems del mismo factor).

## 5. RESULTADO Y DISCUSIÓN

Se interpretan las entrevistas emergiendo categorías que se analizan en su contenido. Los datos se van ligando para construir la conceptualización de la variable “percepción de los ganaderos sobre la recuperación de la raza porcina autóctona Chato Murciano” a medida que van surgiendo las categorías. Este proceso requiere de la reflexión sobre la realidad expresada por los ganaderos así como el establecimiento de las relaciones entre las categorías y subcategorías.

A continuación se expone a modo de ejemplo, este proceso utilizando el extracto de una entrevista:

¿Qué piensa de la raza chato murciano?

“(…) Tienes que tener en cuenta que era un cerdo de la postguerra, tenía mucha grasa y era muy cómodo. No tenías que preocuparte, él comía de lo que nosotros nos sobraba (...) Dicen que el cerdo es malo pero la verdad es que nos salvo del hambre (...) pienso que es el pata negra murciano (...)”.

Categorización:

Percepción de la utilidad en el pasado de esta raza.

452

¿Qué piensa de esta raza en el futuro?

“Ahora los alimentos son diferentes (...) antes sabías lo que comías (...) cuando comías los productos del cerdo que criabas sabías lo que comías (...) ahora con el cerdo blanco es difícil saberlo porque comen pienso (...) el cerdo blanco tiene menos grasa pero con los avances que ahora hay podemos mantenerla y hacerla más sana (...) no podemos dejar que se pierda porque es parte de la historia del murciano...del huertano”.

Categorización:

Tradición frente a modernidad.

Posteriormente, se agrupan las categorías según la naturaleza y el contenido de las mismas pasando a ensamblar las ideas fundamentales. De este modo, se estructura la teoría o proceso de teorización original pues no proviene de ninguna teoría exógena sino que es extraída de la información recabada en su contexto. Asimismo, puede modificarse la teoría previa al ir contrastando los resultados.

Una vez obtenidas las categorías emergentes se eligen posibles ítems que engloban diferentes aspectos de la dimensión extraídos directamente de las palabras de los informantes. Estas preguntas son la base para la construcción de una escala que capta el nivel de Aceptación de la raza porcina Chato Murciano para su recuperación.

Al englobar los ítems de las dimensiones de la Percepción de la recuperación del Chato Murciano emergen dos factores. Las dimensiones se denominan: ventajas de la recuperación percibidas por el ganadero y cualidades futuras para el chato murciano.

En el primer factor, ventajas de la recuperación percibidas por el ganadero, se incluyen la necesidad de volver sobre la tradición y costumbres murcianas como historia: se recogen como ejemplo las siguientes afirmaciones de ganaderos: “(...) no se puede perder la historia del huertano (...)”; “este cerdo es una de las mejores cosas que tenemos en Murcia para dejarles a nuestros nietos (...)”; “la historia de la huerta de Murcia no se puede imaginar sin ver al cerdo alrededor de la casa”; “las matanzas eran la ocasión para demostrar lo bueno que era ese cerdo (...) proporcionaba alimento para todo el invierno”; “(...) recuerdo que por navidad siempre se mataba al cochino (...)”; “No se puede perder la tradición y las costumbres del huertano”. Asimismo, también se incluyen las ventajas económicas: “(...) tenemos el pata negra murciano y no lo sabemos apreciar”; “... si lo hacemos bien podemos conseguir tener algo murciano que da dinero”; “(...) yo he calculado los beneficios y aunque no es tan rápido como el blanco, puede dar beneficio (...)”. De este modo, en este factor se incluyen los siguientes ítems:

- \* Percepción de tradición y costumbre murcianas.
- \* Ventajas económicas.

El segundo factor comprende la dimensión: cualidades futuras del chato murciano. Muchos ganaderos advierten la necesidad de disminuir el engrasado del animal como característica antigua que perdura: “(...) yo reconozco que tiene mucha grasa...”; “(...) tiene un sabor fuerte porque la grasa es muy fuerte... es un animal duro que da mucha grasa”; “(...) con los avances actuales se puede mejorar al animal, reduciendo la grasa y lo podemos conservar como raza autóctona de Murcia”.

Además, otras informaciones hacen referencia al valor nutricional del animal en la mesa del comensal: “(...) ahora los médicos dicen que no nos interesa la grasa y todo eso”; “no podemos poner en el mercado un animal con tanta grasa, pero lo podemos mejorar”; “(...) la gente no se lo comerá por eso del colesterol (...)”.

En el segundo factor se incluyen los siguientes ítems:

- \* Necesidad de modificar características antiguas.
- \* Valoración nutricional.

Una vez construida la escala que mide la percepción de la recuperación del Chato Murciano, se llevará a cabo en futuros trabajos a una primera prueba en un número determinado de informantes ganaderos. Posteriormente, se procederá a probarla nuevamente en otros informantes para realizar posibles modificaciones y constatar la capacidad de los entrevistados en comprender los ítems de la escala.

Finalmente, el desarrollo del proyecto “Calidad de carne y jamón curado obtenido de cruces empleados en el proceso de recuperación de la raza chato murciano” lo constituirá por un lado y desde un punto de vista exclusivamente veterinario, el estudio de censos y registro de animales, la caracterización morfológica, genética (congelación de semen) y

productiva. Por otro lado, se completará el proyecto con un estudio socioantropológico para la introducción en el mercado de los productos de esta raza donde se utilizarán parte de los resultados presentados en este artículo.

## 6. CONCLUSIONES

Cualquier programa puede ser evaluado desde una perspectiva emic, como es el caso de la recuperación de una raza porcina autóctona. En este estudio hemos pretendido justificar la utilización de esta metodología, sobre la premisa de que lo cualitativo nunca se opone a lo cuantitativo, sino que sirve de apoyo siendo un instrumento útil perfectamente integrado. Resulta esencial conocer la perspectiva del entrevistado, en este caso una mirada “desde dentro”, desde el ganadero, para profundizar en el entramado sociocultural de la investigación que dará respuesta a las cuestiones más interesantes apoyando y justificando otros análisis bromatológicos y sensoriales que permitan abordar y conseguir una aproximación holística al problema.

La utilización de la perspectiva cualitativa, aunque no pretende ofrecer resultados generalizables sí puede permitir la profundización y la amplitud de cuestiones en numerosos ámbitos (salud pública, nutrición...) que faciliten intervenciones que tengan mayor efectividad.

Con la recuperación de esta raza posiblemente estamos cumpliendo una serie de postulados básicos del Patrimonio Cultural. En primer lugar, la transmisión del patrimonio no se realiza en su totalidad, siempre seleccionamos aquello que nos parece relevante y significativo. Aunque tenemos el derecho y el deber de una “buena herencia”, en algún momento se olvidó la conservación de esta raza por razones puramente económicas, se seleccionaron otras razas, con la pérdida que esto conlleva. En segundo lugar, es un bien escaso, por lo menos desde hace unos pocos años. Esta raza es un reducto de una forma de vida casi perdida. En tercer lugar, se convierte en algo “valioso”, el valor de lo auténtico provoca su conservación. En cuarto lugar, el “chato murciano” deja de cumplir su función dentro del sistema socioeconómico murciano, es cuando pasa a ser símbolo de lo auténtico que necesita ser conservado. Lo poco corriente se convertirá en patrimonio al perder la función original y transformarse en un valor identitario y simbólico.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Luis Enrique. (1995): “Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”, en J.M. DELGADO y J. GUTIERREZ (ed), Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid, Síntesi, pp. 225-242.

La Verdad Digital. Especial Sepor 2009 (1/septiembre/2009) servicios. [Laverdad.es/extras/sepor2007/suscr/nec0.htm](http://Laverdad.es/extras/sepor2007/suscr/nec0.htm)

LOBERA, Juan Bautista. (1988): *El cerdo Chato Murciano: Orígenes e Historia*. Murcia, Consejería de Medio Ambiente, Agricultura y Agua de la Región de Murcia.

MARTÍNEZ, Miguel. (1999): *La nueva ciencia, su desafío, lógica y método*. México, Trillas.

PAREDES, Antonio. (1983): “El ganado porcino de raza Chato Negro Murciano”, *Actualidad Pecuaria* 34, pp. 95-96.

PATTON, Michael. (1990): *Qualitative evaluation and research methods*. California, Sage publications.

PINEDA, Elia, ALVARADO, Enrique, CANALES, Fernando. (1994). Metodología de la investigación, Serie Paltex para Ejecutores de Programas de Salud 35, Washington, OMS.

POTO, Ángel, LOBERA, Juan Bautista y PEINADO, Begoña. (2000): “Razas autóctonas de Murcia. Estimación del censo y aptitudes”, Archivos de Zootecnia 49, pp. 185-186.

PUJADAS, Juan José. (1994): “Memoria colectiva y discontinuidad: la construcción social de las identidades culturales”, en Sanmartín, R.(ed), Antropología sin fronteras: Ensayos en honor de Carmelo Lisón, Madrid, CIS, pp. 617-633.





**SIMPOSIO**  
**CIUDADES Y CIUDADANÍA: ENTRE EL ESCAPARATE GLOBAL Y LA**  
**EXPERIENCIA DEL LUGAR**

Coordinadores:  
Gaspar Maza Gutiérrez  
Universitat Rovira i Virgili  
Albert Moncusí Ferré  
Universitat de València

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Gaspar Maza Gutiérrez y Albert Moncusí Ferré

**REGENERACIÓN URBANA, IDENTIDAD Y CONFLICTO: EL CASO DE LA PLAZA DE LA LUNA**  
Bárbara Morales García y Álvaro Ardua Urquiaga

**ESTETIZACIÓN URBANA Y “DISPOSITIVO SECURITARIO”: ENCARNACIONES CARABANCHALERAS**  
Sergio García García

**PRIMERA APROXIMACIÓ ETNOGRÀFICA AL CARRER D’EN ROBADOR DE BARCELONA. EL FENÒ-  
MEN DE LA PROSTITUCIÓ EN EL CAS DE LA DELIMITACIÓ D’ÀREA DE CONSERVACIÓ D’EN ROBA-  
DOR I SANT RAMON**  
Miquel Fernández

**“OJO QUE NO ES UN COUNTRY”. RESIGNIFICACIONES EN UNA URBANIZACIÓN CERRADA Y PRIVADA  
DE CÓRDOBA ARGENTINA**  
Raquel Queiroz

**BASES PARA UN ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE APROPIACIONES SOCIALES Y COMPETENCIAS DE  
USO EN CENTROS URBANOS DE CIUDADES AFRICANAS**  
Manuel Delgado y Ariadna Alonso

**CIRCULACIÓN EN LA CIUDAD DE NUAKCHOT: DIAGNÓSTICO Y RESOLUCIÓN DE ACCIDENTES**  
Marta Alonso Cabré y Francesca Nucci

**TRANSFORMACIONES URBANAS EN LA ISLA DE SANTIAGO (CABO VERDE): PROCESOS SOCIALES  
RELACIONADOS CON LA SINIESTRALIDAD VIARIA**  
Gerard Horta

**LAS APROPIACIONES SOCIOESPACIALES DEL SISTEMA HIACE EN EL MERCADO DE SUCUPIRA DE  
PRAIA (ISLA DE SANTIAGO, CABO VERDE)**  
Daniel Malet Calvo

**POLÍTICAS Y SIGNIFICADOS DE MUROS Y PUENTES EN EL PAISAJE GLOBAL**  
Teresa Del Valle

**TRAYECTORIAS METROPOLITANAS EN LA CIUDAD DE LOS TRANSEÚNTES**

Joan Josep Pujadas Muñoz

**BICICLETAS VIEJAS, CIUDADES NUEVAS: LA MASA CRÍTICA COMO ARQUITECTURA SIMBÓLICA Y REINVENCIÓN DE LO URBANO**

Carlos Diz Reboredo

**LAS LÓGICAS DEL DEPORTE URBANO. EL CASO DE BARCELONA**

Ricardo Sánchez Martín

**PROCESOS DE APROPIACIÓN SKATER DEL ESPACIO URBANO: LA CIUDAD DE BARCELONA Y EL *SKATEBOARDING***

Xavi Camino

**DIVERSIDAD CULTURAL Y LEGITIMIDAD EN EL USO DE LOS ESPACIOS PÚBLICOS. EL CASO DE LAS LIGAS LATINAS DE SAN JERÓNIMO**

Francisco José Cuberos

## INTRODUCCIÓN

Gaspar Maza Gutiérrez (ICA)

Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social, Universitat Rovira i Virgili

Albert Moncusí Ferré (AVA)

Departament de Sociologia i Antropologia Social, Universitat de València

En la modernidad avanzada, la relación entre experiencia y espacio, identidad y lugar, sociedad y territorio se ha transformado obligando a la Antropología a redefinir esas mismas categorías y ajustar la forma de hacer etnografía a un objeto escurridizo como son, más que nunca, las sociedades humanas y los bagajes culturales de quienes las componen. Las ciudades y, particularmente, las metrópolis que aglutinan varios núcleos a su alrededor constituyen escenarios privilegiados para observar la complejidad de los objetos de estudio antropológico. Las reflexiones alrededor de la construcción de la ciudad y de lo urbano y de los múltiples procesos con los que se relacionan pueden orientarse en diversas líneas. Para este simposio se propusieron en su momento fundamentalmente dos.

En primer lugar, las ciudades son diseñadas a partir de intervenciones urbanísticas desarrolladas en el contexto de un mercado mundial y un paisaje global en el que es fundamental posicionarse. Es más, se encuentran inmersas en dinámicas regionales y supraterritoriales que contribuyen a configurar topografías y topologías urbanas que evidencian la heterogeneidad y diversidad de los espacios urbanos. Aspectos como la densidad de población, los equipamientos disponibles, los usos de los espacios públicos y la diversidad poblacional según género, edad, clase y etnicidad caracterizan, a su vez, una fisonomía eminentemente heterogénea. Las topologías urbanas se ven afectadas por procesos de metropolización, gentrificación, multiculturalismo, banalización, espectacularización y vernacularización.

Una segunda línea propuesta se orientaba hacia los discursos y prácticas con los que los ciudadanos se construyen e incluso se empoderan como sujetos en relación con agentes como medios de comunicación, urbanistas, arquitectos, empresarios del sector inmobiliario, asociaciones y políticos locales. A partir de la participación en redes y formas de sociabilidad y de sus experiencias compartidas pueden hacer de los espacios urbanos lugares vividos de formas tan diversas como diversa es esa misma ciudadanía de acuerdo a variables de clase, género, edad o etnicidad. Es aquí de particular importancia el análisis de los conflictos e interacciones entre aquellos agentes urbanos, con particular atención a las movilizaciones sociales, el surgimiento y mantenimiento de imaginarios sobre una ciudad o un barrio y la interacción en espacios públicos.

Las quince comunicaciones seleccionadas para su publicación en este volumen y su posterior exposición oral tocan varias de las cuestiones sugeridas en la propuesta inicial. En primer lugar, tenemos comunicaciones que nos plantean temas como la apropiación espacial, las reformas urbanas, el conflicto social o la identidad en torno a diferentes escalas del análisis de lo urbano como son un barrio, una plaza o una calle. Barbara Morales y Alvaro Ardura nos presenta un comunicación que gira en torno a la sociabilidad actual de la Plaza de la Luna (Madrid) como consecuencia del proceso de rehabilitación de su espacio físico de la misma. El proceso de “gentrificación” de este lugar ha conducido hacia una polarización entre antiguos residentes y nuevos residentes, a un conflicto entre nuevos usos y usos tradicionales. El lugar ha pasado a ser un espacio tanto de relaciones e interacciones como de evitaciones y conflictos. Por su parte Sergio García nos presenta

con mayor detalle como el sistema Hiace de transporte interurbano condensa el encuentro entre valores provenientes de las metrópolis de un mundo global y valores específicos de una ciudad (post)colonial.

Desde Cabo Verde, realizamos un viaje de vuelta a España con un grupo de tres comunicaciones cuya disparidad es buena muestra de la heterogeneidad de lo urbano, como contexto de movilidades, conexiones y barreras. En la primera de esas tres comunicaciones, Teresa del Valle explora muros y puentes como modalidades arquitectónicas que representan, respectivamente, la construcción de prevenciones en la persecución de seguridad y la fundamentación de conexiones. La autora sostiene que estas últimas resultan mucho más provechosas que las primeras. Las conexiones reaparecen en la comunicación de Joan Josep Pujadas, para caracterizar regiones urbanas que han devenido metápolis gracias a la interconexión entre personas, en la distancia, de modo tangible (mediante medios de transporte) e intangible (mediante TIC). Se trata de conexiones que configuran un espacio urbano multipolar y que experimentan, de modo particular, *commuters* como los que son motivo de atención por parte de Pujadas. La movilidad diaria entre lugar de residencia y lugar de trabajo contribuye a configurar sociabilidades e identidades que encuentran en el transporte público su territorio; trayectorias metropolitanas derivadas de la combinación de un mercado laboral que potencia trayectorias variables y un mercado de vivienda que expulsa residentes hacia áreas metropolitanas que se densifican y extienden a medida que acogen a residentes principales que se suman a los ya presentes segundos residentes.

La precariedad territorial que dibuja Pujadas contrasta, aparentemente, con la referencia a cierta identificación territorial presente en el siguiente texto elegido para este simposio. Carlos Diz propone una incursión en el movimiento Masa Crítica, que impulsa el uso de la bicicleta en A Coruña tratando de reapropiarse de la ciudad mediante la recuperación de sus calles y plazas. El trabajo en red dentro de un movimiento que va más allá del territorio de A Coruña remite (aunque con algunas particularidades propias de orientar la mirada hacia la participación social) a tendencias metropolizadoras que vemos también en varias de las comunicaciones presentes en este simposio.

Una última línea de reflexión de las comunicaciones seleccionadas va de las antropologías del deporte a la antropología de los espacios públicos urbanos. Esos son los temas que se abordan principalmente en las comunicaciones de Ricardo Sanchez, Xavi Camino y Francisco José Cuberos.

En primer lugar, Ricardo Sanchez nos aproxima a la lógica social que acompaña al deporte en las sociedades complejas. A diferencia del deporte practicado en otras épocas, las actuales prácticas deportivas se caracterizan entre otros rasgos, por su personalización multiforme, por la multiplicación de los valores de las mismas, la individualización, la barroquización... En el caso de Barcelona se constatan dos grandes tendencias: por un lado la complejización de las prácticas y por otro la individualización de las mismas.

Xavi Camino nos presenta una comunicación que tiene por objeto el estudio cultural del *Skateboarding* y, más en particular, su proceso de implantación en la ciudad de Barcelona. En este camino se destaca especialmente el proceso de apropiación de determinados espacios en estado de crisis hasta la llegada del *skate* a los mismos. La nueva arquitectura y diseño han resultado ser finalmente un soporte fundamental para el arraigo de una práctica que es a la vez deportiva y cultural.

Francisco José Cuberos nos presenta el enfrentamiento en torno a un espacio deportivo en la ciudad de Sevilla entre una ONG y un grupo de inmigrantes latinoamericanos motivado por la diferente forma de concebir la gestión de un espacio deportivo. Este conflicto

una aproximación a las transformaciones urbanas y a las prácticas sociales del barrio madrileño de Carabanchel, un espacio tradicionalmente marcado por el impacto de un centro penitenciario. Finalmente Miquel Fernández centra su comunicación en el análisis de las justificaciones y contradicciones municipales utilizadas en la intervención urbanística de una calle marcada por el estigma de la prostitución como es la calle d'en Robador en el barrio del Raval de Barcelona.

A los tres casos expuestos, ubicados en ciudades españolas, se añaden las comunicaciones de Raquel Queiroz y Manuel Delgado y Ariadna Alonso. Si en aquellos textos el espacio público y el barrio son escenario de disputas y conflictos de representación, en estos otros dos se plantea –respectivamente la ciudad como ámbito de extensión de estilos de vida y de disputa entre distintas formas de concebir los espacios públicos. En su trabajo, Queiroz presenta el caso de las urbanizaciones cerradas y privadas en la ciudad de Córdoba (Argentina), del que son protagonistas algunos grupos jóvenes de clase media. Se trata de una modalidad residencial que tiene sus raíces en el llamado *country*; un modelo de zona residencial de veraneo desarrollado en la capital federal argentina desde los años 30 y hasta los 70 del siglo XX y cuyos residentes buscaban el esparcimiento al aire libre con actividades como la equitación y el golf. Posteriormente, el *country* se erige en un estilo de vida para la clase media-alta capitalina. El modelo llega a Córdoba hacia 1985 y se intensifica su extensión con el crecimiento de la ciudad. Tal y como lo refiere Queiroz, residir en estas zonas forma parte de una especie de proyecto vital o, por lo menos, se inscribe en la conformación de un estilo de vida caracterizado, entre otras cosas, por permanentes aspiraciones de movilidad social.

La movilidad social está presente también en el texto que presentan Manuel Delgado y Ariadna Alonso. Los autores explican que el uso del automóvil se ha convertido en signo de movilidad social ascendente en varias ciudades africanas, con la difusión de estilos de vida desde países que, en plena globalización, han visto impulsado su papel como metrópolis. Pero, según relatan los autores, la extensión del uso del automóvil –acompañada de un urbanismo con referentes culturalmente ajenos a aquellas ciudades ha representado también una invasión de espacios públicos por parte del tráfico rodado que pone en peligro la continuidad de formas tradicionales de sociabilidad y ha aumentado exponencialmente la siniestralidad vial.

El contraste conflictivo entre formas culturales de entender la ciudad y de experimentar su morfología mediante pautas de movilidad y su regulación en distintas capitales africanas se concreta en tres comunicaciones más que se enmarcan en el mismo proyecto que la presentada por Manuel Delgado y Ariadna Alonso. En primer lugar, Marta Alonso y Francesca Nucci analizan una particular respuesta vernácula a la creciente siniestralidad vial en Nuakchot: la aplicación del concepto de *diya* como forma de indemnización en caso de accidente. Se trata de un tipo de conciliación preislámica incluida en el Código Penal mauritano. El tráfico rodado es también objeto de una segunda comunicación. En ella, Gerard Horta analiza las causas del aumento de accidentes, en la Isla de Santiago (Cabo Verde), de los vehículos de transporte colectivo conocidos como Hiace y las dificultades para una regulación pública del tráfico rodado. La mirada se dirige, sobre todo, a aspectos fundamentalmente endógenos como son la falta de voluntad política, las condiciones de trabajo de los conductores, el estado del pavimento y señalización, la falta de vigilancia policial, la escasa conciencia de riesgo de viandantes, la sobrecarga de los vehículos o una condición anárquica. Finalmente, la comunicación de Daniel Malet se centra en la principal estación de llegada y salida de vehículos Hiace en Praia (Cabo Verde) para mostrar

es interpretado de manera distinta por parte del colectivo de inmigrantes y de los miembros de la ONG. Así, cada grupo nos muestra también un modo particular de interpretar la interculturalidad. Mientras que para la ONG ésta consiste en la mezcla de los diversos colectivos que hacen uso de ese espacio, para los inmigrantes significa su derecho a organizarse de un modo diferente.

En conjunto, las comunicaciones de este simposio configuran un abanico temático amplio y heterogéneo que incluye cuestiones como la construcción de los espacios urbanos mediante su uso y la interpretación del significado de éste por parte de diversos actores, las dinámicas de metropolización, gentrificación e interculturalidad, y la puesta en marcha de formas de empoderamiento en ciudades, barrios, calles y plazas. Los asuntos son tratados, además, desde casos manifiestamente distintos desde un punto de vista cultural, lo que potencia el carácter comparativo de los debates sobre ellos. Esperamos que el simposio acabe resultando interesante para quienes participen del Congreso o simplemente para quienes consulten este CD posteriormente. Solo nos queda agradecer tanto las aportaciones de aquellos que finalmente presentarán su comunicación al Simposio como las de quienes, por un motivo u otro, no han podido incorporarse a este espacio de debate.

## REGENERACIÓN URBANA, IDENTIDAD Y CONFLICTO: EL CASO DE LA PLAZA DE LA LUNA

Bárbara Morales García  
Universidad Complutense de Madrid  
Álvaro Ardua Urquiaga  
Universidad Politécnica de Madrid

### 1. INTRODUCCIÓN

La aproximación al estudio de la relación entre espacio público urbano y conflicto social en la plaza de la Luna (nombre simbólico con que se conoce la plaza de Santa María Soledad Torres Acosta) surge del interés por dar respuesta a una serie de preguntas acerca de las prácticas de cotidianeidad y los agentes sociales implicados en ellas; las fronteras (reales y simbólicas) del espacio, así como la superposición de los distintos barrios imaginados; las tensiones y negociaciones derivadas de los procesos transformadores, etc. Durante el trabajo de investigación, iniciado en mayo de 2007, hemos entendido el espacio urbano como una realidad múltiple, plural y compleja, donde el conflicto social, la agitación, las manifestaciones públicas, afloran de un modo casi necesario. Como apunta Linda McDowell (2000:147), “el lugar no se define ya por unos límites categóricos [geográficos], sino por la combinación y la coincidencia de un conjunto de relaciones socioespaciales”. Y en este conjunto de relaciones entran en juego otras dimensiones como la física, el diseño urbanístico, los elementos arquitectónicos, el escenario urbano en definitiva, que trata de indicar dónde ha de localizarse el uso y la actividad y dónde no (más allá de las posteriores resignificaciones); la temporal, tanto desde un punto de vista cronológico o climatológico, desde la que se impone el ritmo y frecuencia de usos y prácticas, las presencias y ausencias de individuos o grupos en el espacio; la social, encarnada en los usuarios, que crean el espacio social a través de sus acciones, interacciones y significaciones; la económica, presente a través de estrategias de privatización y comercialización de lo “público”; la de las prácticas y usos que, en relación con las anteriores, construye, produce y otorga significación social y las marcas identitarias al espacio urbano. Esta compleja relación de variables es la que también define Gabriele Klein, que concibe el espacio público como una “red de lugares locales”, sujeto a negociaciones por parte de los agentes implicados (2008: 140).

### 2. ESPACIO URBANO: LOS LIMITES DEL BARRIO

El barrio urbano ha sido definido como un “conjunto de calles y plazas ya conocidas y exploradas, en el cual los urbanitas se sienten seguros porque tienen la sensación de haberse las apropiado, de poder determinar relativamente fácil y sin demasiados esfuerzos los acontecimientos que pueden ocurrir en ellos” (Monnet, 2007:192). Esto significa que el barrio se erige como espacio de control social, donde imperan costumbres conocidas, respetadas y sancionadas por la mayor parte de la ciudadanía relacionada con él. Más allá, por tanto, de la delimitación administrativa que determina formalmente dónde empieza o finaliza un barrio, podemos afirmar que desde el punto de vista de discursos y prácticas, el barrio sería una suerte de ficción (Portal, 2006) en la que cada usuario o grupo establece sus fronteras, hitos y referentes simbólicos e identitarios.

El espacio urbano presentado en esta investigación se ubica en el barrio Universidad (distrito Centro de Madrid). Su situación, en el casco histórico de la ciudad, y a su vez a orillas de

Gran Vía (uno de los principales ejes económico, comercial, turístico y cultural de Madrid) es lo que le otorga parte de su identidad, en el límite de lo popular o tradicional y lo cosmopolita o vanguardista. La construcción de este eje<sup>1</sup> provocó que parte de la vida del barrio se replegara sobre sí misma, dando como resultado el fuerte contraste entre la vida vecinal de la zona analizada, repleta de pequeños comercios y negocios tradicionales, con la actividad de Gran Vía. La aparición de la avenida provocó, pues, una suerte de aislamiento en el barrio y determinó su condición de “trasera de”, lo que favoreció la aparición de parte de los actuales y pasados problemas sociodemográficos y económicos.

Este barrio recibió su nombre de la Universidad Central de la calle San Bernardo, fundada en 1843. Hasta entonces, el nombre popular con el que se conocía esta zona era el de barrio Maravillas, por la parroquia y el convento homónimo que hay en las proximidades. Un tercer nombre permanece en el imaginario colectivo, el de barrio Malasaña. Esta última denominación, de carácter más simbólico, recuerda a los años de la Movida Madrileña y, antes, al nacimiento del movimiento vecinal del barrio, cuando los vecinos se asociaron en contra del proyecto urbanístico (nunca llevado a cabo) “Plan Malasaña”, que pretendía derribar parte del barrio para construir una gran avenida diagonal cuyos altos edificios y rascacielos unieran el barrio con la Gran Vía (Sambricio, 2009).

En esta zona se han realizado ya dos operaciones urbanísticoarquitectónica previas, las Áreas de Rehabilitación Preferente (ARP) Dos de Mayo y Fuencarral. El actual Área de Rehabilitación Integral (ARI) PezLuna, denominada así por dos de las calles (Pez y Luna) que estructuran esta parte del barrio, y sobre cuyo ámbito se había intervenido recientemente<sup>2</sup>, es una de las últimas en ser rehabilitadas en el centro histórico de Madrid, y viene a completar las actuaciones sobre norte del Casco Histórico<sup>3</sup> (López de Lucio, et al., 2008); se distingue de las otras ARP previas por su carácter integral, esto es, por la conjunción de medidas e intervenciones físicas, económicas y sociales y su carácter o pretensión participativa.

---

<sup>1</sup> El trazado de Gran Vía se aprueba en 1904, pero no es hasta 1925 cuando comienza la construcción del tercer tramo, el más cercano a la zona de estudio, que se finaliza con la regularización de la plaza de España en la década de 1940.

<sup>2</sup> Proyecto financiado por la Iniciativa comunitaria Urban denominada “El corazón del problema”. Tras su estudio, la Comisión Europea aceptó el proyecto en la Decisión 15/71/1998 (asignándole fondos inicialmente aprobados para un proyecto en Carabanchel). “Se realizaron obras en las siguientes calles y plazas: Corredera Baja de San Pablo, Plaza de Carlos Cambrero, calle del Pez, Plaza de Santa María Soledad Torres Acosta, calle Desengaño, calle Gonzalo Quesada, calle Mesonero Romanos, calle Concepción Arenal, calle Miguel Moya y calle Tudescos” (Sonia de Gregorio Hurtado, 2007).

<sup>3</sup> El área comprendida entre las calles Fuencarral y San Bernardo en sentido NorteSur, los bulevares al Norte y la Gran Vía en el Sur.



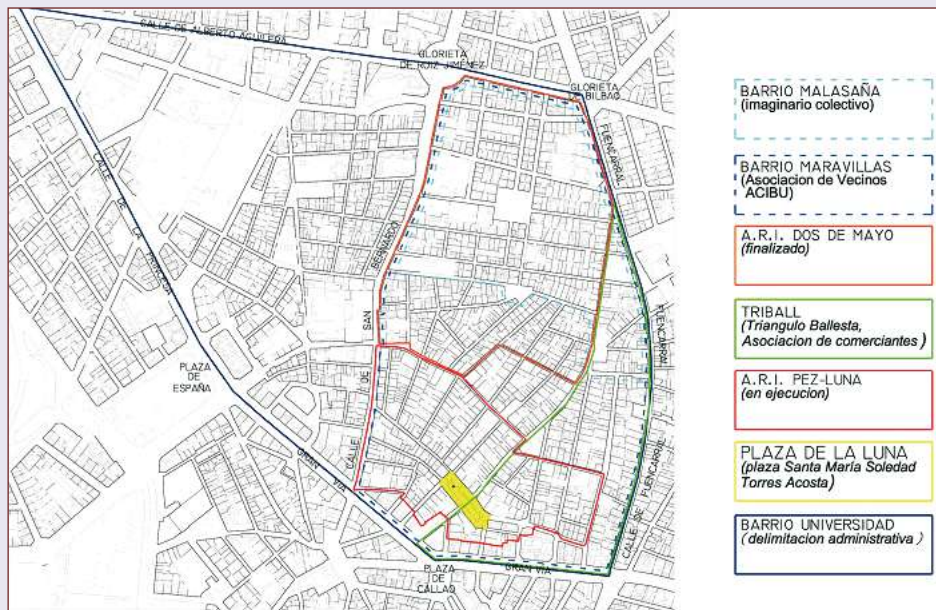


Imagen 1. Superposición de delimitaciones del barrio según distintas concepciones. Elaboración de los autores

## 2.1. El espacio de un barrio desfavorecido

De los distintos diagnósticos sociales realizados los últimos años en la zona delimitada por el ARI PezLuna, y de las observaciones realizadas entre abril de 2008 hasta la actualidad en el barrio, se puede afirmar que la plaza de la Luna está ubicada en un barrio desfavorecido, cuyo espacio público reúne problemas propios de los centros históricos de grandes ciudades (delincuencia, prostitución, drogas, mendicidad, trapicheos, violencia urbana...). En contraposición a este desfavorecimiento, y como una de las potencialidades, esta parte del barrio se halla a escasos metros de una de las zonas más visitadas y transitadas de Madrid ciudad, la Gran Vía, de la que la plaza ejerce como vía principal de acceso.

Desde el punto de vista sociodemográfico, son dos los tipos de población que llega al barrio y convive con la población envejecida que tradicionalmente lo habita: inmigrantes económicos de bajos recursos (que ocupan las viviendas deterioradas) y profesionales de rentas medias y altas atraídos por las actuales reformas de viviendas y revitalización del espacio y tejido comercial de la zona.

Desde esta perspectiva, es interesante señalar que dicha composición sociodemográfica tiene su traducción en distintas prácticas, usos y producción del espacio y del tiempo urbano. Pese a la aparente mezcla social de este barrio, apenas hay espacios o experiencias compartidas por los sectores más polarizados. Los espacios y tiempos de determinados usuarios no son compartidos por la totalidad social. De hecho, cuando un mismo espacio público reúne a colectivos dispares (prostitución y comerciantes de negocios de moda y diseño de reciente apertura, por ejemplo) no se produce intercambio o comunicación. Ejemplo claro de esta disparidad de prácticas (no exenta de tensiones sociales) lo encontramos en Loreto y Chicote<sup>4</sup>. En esta calle, el grupo inversor triBall<sup>5</sup> gestiona el alquiler

<sup>4</sup> Pequeña vía cercana a la plaza que une la calle Corredera Baja de San Pablo (uno de los ejes comerciales más importantes del barrio) con Ballesta (calle que en los últimos años llegó a concentrar más de una veintena de negocios relacionados con la prostitución).

<sup>5</sup> Para una explicación más detallada de las actividades de la Asociación de Comerciantes ACtriBall, véase

de la mayoría de sus locales comerciales, dedicados a negocios de moda, arte, cultura o restauración. En contraposición, en esta misma calle, varios grupos de mujeres ejercen la prostitución desde hace décadas y utilizan alguna de las viviendas como “casas de citas” con sus clientes. Durante el trabajo de campo, hemos podido registrar conflictos por esta “reapropiación” del espacio, pues si bien ha sido tradicionalmente gestionado por la prostitución, en los últimos dos años ha sido redefinido en favor de los nuevos comercios hasta el punto de perder su carácter de vía de tránsito rodado para convertirse en una calle peatonal de uso “privatizado” por los nuevos comercios.

Pero, precisamente el colectivo de las prostitutas (y el movimiento de hombres que en torno a ellas se genera: clientes y proxenetes) permite apuntar una tercera dimensión de tensiones añadida a la nacionalidad (o identidad cultural) y generación (edad): el género, sobre todo en su relación con el espacio. En el ámbito PezLuna encontramos numerosos espacios “generizados”, esto es identificados o adjudicados de alguna manera a un género o rol social determinado. En este mismo sentido, McDowell (2000:247) señaló que los espacios “significan cosas distintas para cada grupo social, y todo espacio puede verse ocupado, a lo largo de un día, de una semana o de un periodo superior de tiempo, por varios grupos, que le confieren significados diferentes en cada momento. Las calles y los parques, por ejemplo, según sea de día o de noche, o las zonas de verano, según la estación, se convierten en espacios distintos para la experiencia diaria de quienes los utilizan o viven en ellos”. De los espacios urbanos con usos diferenciados y diferenciadores del barrio, es de interés especial el considerado en este texto, la plaza de la Luna, por tratarse de un escenario privilegiado de relaciones, interacciones, evitaciones y conflictos sociales del barrio y donde afloran estas mismas tensiones de género, generación e identidad cultural.

## **2.2. Procesos de recuperación del barrio: reapropiaciones, resignificaciones**

Los anteriores ejes analíticos permiten hablar de un proceso de gentrificación en este barrio (siguiendo la tendencia de otros centros históricos degradados de ciudades occidentales<sup>6</sup>). Estos procesos, que se dan en barrios urbanos céntricos como el aquí tratado, pueden suponer no la sustitución total o mayoritaria de la población vulnerable y desfavorecida por población de mayor estatus y mejor condición socioeconómica, sino la polarización social extrema, donde conviven de forma paralela “gentries”, nuevos residentes de rentas altas y elevado capital social y cultural, con antiguos residentes pertenecientes a sectores menos favorecidos de la sociedad. El caso concreto de la zona de la plaza de la Luna, todavía en fases tempranas para ser evaluado, parecería apuntar de momento más en esta dirección de polarización social, toda vez que comienzan a llegar nuevos moradores ocupando las mejores viviendas (ya rehabilitadas) y abriendo nuevos negocios (dirigidos a un público también de rentas altas o residentes en otras zonas), que representan un nivel socioeconómico y cultural elevado, pero que conviven con antiguos residentes de la zona que habitan viviendas envejecidas en edificios deteriorados<sup>7</sup>, con inmigrantes económi-

---

la página 5 de este artículo.

<sup>6</sup> En este sentido, trabajos actuales señalan que no se puede hablar de revitalización urbana sin hablar de gentrificación, pues la tendencia es la vuelta de las clases medias y altas a los barrios céntricos urbanos (Javier Abarca, 2009).

<sup>7</sup> En esta zona de Madrid, aún hay un alto porcentaje de edificios sin ascensor, con estructuras antiguas de madera, y suministros de gas butano, en los que perviven situaciones de infravivienda.

cos de procedencia extracomunitaria (principalmente asiáticos y latinoamericanos) y, en el caso más extremo, con las personas sin hogar que utilizan la plaza de de la Luna como punto de encuentro y descanso.

Como parte de este proceso gentrificador, cabe hablar de la revitalización del tejido comercial y rehabilitación de edificios y viviendas llevadas a cabo por la Asociación de Comerciantes ACtriBall. Esta asociación surge de manos de un grupo de inversores, responsables de la firma Rehabitar, dedicada a la rehabilitación de viviendas y edificios que reconoce su “vocación rehabilitadora del centro histórico”<sup>8</sup> y comenzó como un estudio de arquitectura (en 1992, fechas de las primeras reformas) hasta transformarse en una promotora inmobiliaria (a partir de 2006) que “gestiona y proyecta sus creaciones”, toda vez que busca ampliar su cartera de promociones e inversores para sus proyectos.

En octubre de 2006 nace la idea de triBall, como nuevo proyecto empresarial de dicha promotora, que pretende la creación del primer “barrio marca” de Madrid e implica la revitalización y resignificación de un fragmento del barrio que tiene en la plaza de la Luna uno de sus hitos principales. La elección de este espacio se ve condicionada por su estado de deterioro y las posibilidades de intervención arquitectónica, social y comercial. Esta parte del barrio Universidad había caído en una grave situación de degradación urbana y social, de la que la prostitución, la droga y el sinhogarismo eran los aspectos más visibles y más denunciados por residentes y comerciantes. En este contexto, Rehabitar vio la posibilidad de intervenir no solo en viviendas deterioradas, sino también, y sobre todo, en locales comerciales cerrados y en edificios en mal estado de habitabilidad, lo que les permitía un alto grado de recuperación económica y social de la vida barrial.

“Entonces creamos una asociación de comerciantes en la cual nos unimos un grupo de empresarios, originalmente, con la ilusión de que podíamos conseguir que esos locales [de prostitución] se pudieran cerrar y reconvertir en otro tipo de locales, ¿no? porque el problema es que los locales de prostitución lo que habían generado a su alrededor era el vacío, nadie quería estar al lado de un local de prostitución, si no es otro local de prostitución.” (Entrevista a socio cofundador de ACtriBall, 12/01/09).

467

Esta idea cristaliza en ACtriBall, proyecto que es puesto en comparación con otras iniciativas de recuperación socioeconómica y urbanística de barrios degradados en contextos internacionales (Nueva York, Londres, París, etc.):

“La asociación de comerciantes triBall es una asociación de comerciantes y empresarios y nos reunimos alrededor de la idea de recuperar esta zona tan bonita de Madrid, que es el triángulo, que nosotros hemos llamado triBall (...). Son todas las calles que conforman el interior de ese triángulo, incluido dos de sus vértices, que tiene dos plazas que es la plaza de Soledad Torres Acosta, que todo el mundo llama la plaza de la Luna, porque acaba la calle la Luna en ella (...).” (Entrevista a socio cofundador de ACtriBall, 12/01/09).

<sup>8</sup> Folleto corporativo, en <http://www.rehabitar.es/> (búsqueda realizada en diciembre de 2010).



**Imagen 2. Esquemaplano y logotipo del barrio triBall, diseñado por la Asociación de Comerciantes ACtriBall. En él, se muestran las calles que configuran este espacio urbano, así como los principales hitos arquitectónicos que suponen parte de la potencialidad del barrio. Esta delimitación barrial es ya utilizada por instituciones (Ayuntamiento de Madrid) y medios de comunicación, que asumen el nacimiento de un nuevo barrio como factor de atracción de turismo y mejora de la actividad comercial**

En este sentido, y paralelo al proceso urbanístico institucional del ARI PezLuna, que se desarrollaba en ese momento en algunas de las calles del mencionado triángulo Ballesta, la ACtriBall encontró facilidades para iniciar su proyecto de revitalización del barrio Universidad, comenzando por la recuperación de sus locales comerciales, con la consiguiente reapertura de un comercio de proximidad, que en ningún caso puede compararse con el comercio que tradicionalmente caracterizó esta parte del barrio.

468

“La Asociación de Comerciantes triBall agrupa a más de 110 comercios de la Zona Triángulo Ballesta. Su objetivo fundamental consiste en recuperar la capacidad de convocatoria de la zona e impulsar una oferta comercial de calidad y con sello propio. Todo ello, integrando a la vecindad y a los comercios “de toda la vida” que existen en el barrio.

La Asociación de Comerciantes representa a triBall como concepto y como marca, poniéndole voz y rostro a este proyecto y a este barrio puntero en España. ACtriBall cuenta con el apoyo del Ayuntamiento de Madrid en la realización de los eventos sociales y culturales encaminados a recuperar y revitalizar el barrio como espacio público y comercial.” (Presentación de triBall en su web<sup>9</sup>).

Pero la transformación que pretenden para el barrio en ocasiones se aleja de intereses vecinales, lo que se traduce en distintas respuestas (adhesión u oposición) por parte de quienes se sienten parte implicada en el proceso de cambio (vecinos, comerciantes, etc.):

“¿Qué es triBall? Madrid está en auge, como ciudad cosmopolita y dinámica. Como capital que atrapa con sus grandes bulevares, sus terrazas de verano, su gastronomía, sus museos, sus grandes áreas comerciales. Pero carece

<sup>9</sup> Actualmente, hay 131 locales asociados a este proyecto. Consultado en [www.triballmadrid.com](http://www.triballmadrid.com) (enero 2011).

del concepto barrio marca, que está triunfando en otras ciudades. Tribeca y Nolita en Nueva York o Carnaby St. en Londres. Y es así como surge triBall.

La asociación de comerciantes triBall acepta este reto y propone el primer barrio marca. Para ello estamos construyendo un nuevo barrio. Buscando el equilibrio entre sus residentes y comerciantes. Buscando una revalorización social y comercial. Creando un espacio único, un barrio abierto y dinámico, gestionado como un gran centro comercial al aire libre. Constituyendo una experiencia pionera en España.” (Folleto de presentación de triBall, noviembre de 2008).

### **3. CONFLICTO SOCIAL E IDENTIDAD: EL CASO DE LA PLAZA DE LA LUNA**

Como hemos visto, el fragmento de barrio donde se ubica la plaza de la Luna ha pasado por un proceso largo de degradación y transformación que actualmente está aún por concretarse definitivamente. La plaza recibe este nombre de los antiguos cines Luna ubicados en ella (cerrados a finales de 2005) y de la calle homónima que desemboca también en ella<sup>10</sup> y se ha caracterizado en las últimas décadas por ser uno de los espacios públicos más degradados y conflictivos de este distrito de Madrid. De hecho, a pesar de ser uno de los espacios urbanos abiertos más grandes del barrio Universidad, es de los menos transitados o utilizados, especialmente por la población autóctona. El cierre definitivo de los cines; la aparición, en calles adyacentes a la plaza, de numerosos negocios relacionados con el sexo y la prostitución; el cierre de comercios tradicionales de primera necesidad, unido a la aparición de actividades delictivas, al tráfico de drogas y trapicheos, a la utilización de la plaza y sus soportales por parte de personas sin hogar y a la actividad de prostitutas tanto en la plaza como en las cercanas calles Desengaño, Estrella, Loreto y Chicote, Ballesta, etc., han contribuido a la estigmatización social de este espacio y a su degradación tanto física como socioeconómica. Pero además, es importante señalar el abandono institucional padecido las últimas décadas y el desinterés, por parte de ciertas administraciones, por la recuperación socioeconómica del barrio. Prueba de ello es la tardía declaración del ARI PezLuna en relación a las del resto del barrio Universidad y del centro histórico de Madrid, casi completamente rehabilitado. Este hecho ha sido el reclamo para inversionistas inmobiliarios que han visto la excelente oportunidad de rentabilizar el capital invertido e incidir (y decidir) en el rumbo y definición de estrategias de los programas de recuperación para la zona, más allá de los intereses y necesidades vecinales. Este abandono o desinterés institucional, por su parte, contrasta con la intensa actividad vecinal de los últimos años, en la que asociaciones como ACIBU, Foro Cívico Gran Vía o Plataforma Corredera, reivindican mejoras para su barrio, intervenciones sociourbanísticas, medidas sociales y económicas para impulsar de nuevo el comercio de barrio, pero sobre todo, medidas de intervención que cuenten con el apoyo y la participación de los vecinos y trabajadores de la zona, que respeten la calidad de barrio como espacio vecinal (frente a barrio turístico o comercial). En este sentido, en el imaginario colectivo de residentes, trabajadores o usuarios del barrio se ha asociado este espacio público a procesos de exclusión social y conflictividad, lo que ha derivado en reivindicaciones formales de los principales interlocutores sociales, que llevan años expresando esta percepción negativa sobre el barrio, como queda recogido en sus prácticas y discursos:

<sup>10</sup> Aunque su nombre oficial es el de plaza de Santa María Soledad Torres Acosta, con el que figura en los callejeros.

“A pesar de todo lo anterior hay graves problemas que deterioran y pueden malograr uno de los espacios mas bellos y singulares de Madrid. Algunos vienen de lejos, como la falta de dotaciones, deterioro de espacios públicos, falta de limpieza, drogas, prostitución y las molestias causadas por la presión del gran número de visitantes que recibe, sobre todo los fines de semana.” (Ideario ACIBU<sup>11</sup>).

“R. T. [miembro de ACtriBall] me va explicando que esta zona es de las más degradadas del centro de Madrid. Me señala un tramo de calle y me dice que entre Puebla y Desengaño, “solo en esta manzana había 23 prostíbulos, esto no se puede consentir”. Dice que esto se podría haber convertido en un “barrio rojo” madrileño y que es algo que no se puede permitir. Comenta que ahora sigue habiendo “putas viejas y cutres, de las que siempre ha habido en la trasera de Gran Vía” y que todavía no han conseguido echarlas a todas.” (Extracto de Diario de Campo, 17/10/08).

Desde el punto de vista geográfico, la plaza de la Luna se encuentra en la parte sur del barrio, a escasos metros de Gran Vía. Las últimas décadas presentaba una problemática social muy específica, (sinhogarismo y prostitución; consumo, venta y trapicheo de drogas; degradación medioambiental; inseguridad, etc.) que fue denunciada por residentes y asociaciones vecinales en numerosas ocasiones, quienes exigían al Ayuntamiento la solución de estos conflictos<sup>12</sup>. Dos trágicos acontecimientos seguidos, el asesinato a puñaladas, el 23 de junio de 2006, de una prostituta de origen ucraniano, y la posterior pelea entre mujeres unos días después, el 28 de junio, cuando otra mujer de origen chileno resultó herida de navaja, evidenciaron la urgente necesidad de intervenir, desde el punto de vista social, en este espacio, al tiempo que lo proyectaron como escenario conflictivo ante el resto de la ciudad. Fue entonces cuando el Ayuntamiento se propuso reformar el espacio de la plaza para terminar con situaciones de marginalidad y exclusión social que estaban deviniendo en delincuencia e inseguridad para residentes y transeúntes. Pero en su decisión tomó la rehabilitación de la plaza como ítem aislado para la regeneración integral del barrio.

Así, el Ayuntamiento de Madrid encarga en 2007 la reforma integral de la plaza de la Luna. El proyecto ganador<sup>13</sup> propone una plaza diáfana, ordenada, “un espacio unificador en la zona central constituyendo un auténtico escenario para la vida urbana, una zona vacía, indeterminada y polivalente en su uso, y unas gradas perimetrales hacia los bordes con una pendiente muy suave<sup>14</sup>”. La propuesta para la plaza lleva al extremo una noción ya presente en la concepción de la reurbanización del ARI, cuya propuesta trata de “maximizar las posibilidades del reducido espacio público del tejido, otorgándole prioridad al

<sup>11</sup> En [www.acibu.com](http://www.acibu.com).

<sup>12</sup> Por ejemplo, el 21 junio de 2006 (dos días antes del asesinato de la mujer ucraniana), la asociación ACIBU elabora un vídeo que ilustra en tono de denuncia el ambiente de la plaza que, tanto de día como de noche, aparece tomada por toxicómanos, prostitutas, delincuentes, traficantes... Este vídeo es colgado en la red y entregado al Ayuntamiento de Madrid, a quien le exigen la responsabilidad de acabar con la degradación e inseguridad de la plaza para los vecinos, apelando a la centralidad de la misma, entre otras razones. “Degradación a 10 metros de la Gran Vía”, <http://www.youtube.com/watch?v=8XaCoZJNsVE>

<sup>13</sup> Proyecto de los arquitectos Ben Busche e Isabel Barbas.

<sup>14</sup> Proyecto de Reforma Integral de la Plaza de la Luna, Ben Busche e Isabel Barbas, agosto de 2007.

peatón y habilitando espacios para el desarrollo de actividades culturales y comerciales que dinamicen la zona en este sentido<sup>15</sup>”.

Pero es precisamente esta falta de contenido y determinación lo que convierte el espacio público de la plaza en una especie de “tierra de nadie”, donde no queda claro qué tipo de actividades pueden llevarse a cabo en ella y para quién o quiénes está planteado su uso. Además, al diseño poco definido hay que sumar la falta de arbolado y, por tanto, de sombras y las numerosas pendientes, escalones y desniveles que hacen de la plaza un lugar incómodo para ciertos usuarios como menores, personas mayores o personas con movilidad reducida. En este sentido, el diseño urbano de la plaza no parece prever la interacción social, la sociabilidad de residentes y/o transeúntes, y su remodelación urbanística estaría más cerca del interés de arquitectos o diseñadores, que proyectan los posibles usos o significados de la plaza y sus elementos, que del deseo los propios interesados, esto es, los usuarios de ese espacio urbano, que han de resignificar con sus prácticas el espacio y reapropiarse de los elementos presentes en el mismo (Delgado, 2007). Como ejemplo, la falta de zonas verdes, parques o instalaciones deportivas en esta parte del barrio, unido al mal estado de la zona infantil presente en esta plaza, conduce a que niños y adolescentes tengan que utilizar elementos de mobiliario urbano (bancos, rampas, escalones, ascensor y salida de parking, etc.) como piezas de sus juegos. Así, la rampa de la salida del parking se convierte en un improvisado tobogán, los bancos y desniveles en un circuito para sortear con patines y monopatines, las columnas de los soportales como obstáculos para carreras de bicicletas y monopatines, etc. Además, han de convivir, de manera un tanto caótica, distintas prácticas deportivas infantiles (fútbol, bádminton, bicicleta, patines) en el mismo espacio de la plaza ante la falta de parques, zonas verdes u otras opciones para los menores. Por otra parte, estos además han de compartir el espacio con bebés, personas mayores, perros y demás, que utilizan también la plaza como si de un parque se tratara, lo que provoca que a ciertas horas del día las prácticas sobre este espacio sean algo confusas.

Desde el punto de vista estético, la plaza resulta fría y poco acogedora; desde el punto de vista funcional, resulta imprecisa. A pesar de su reciente rehabilitación, los vecinos siguen reclamando al Ayuntamiento que remodele de nuevo la plaza para que sea un espacio para los vecinos. En este sentido, ACIBU presentó ya en 2006 una propuesta de reforma que consistía en instalar una playa urbana en la plaza, con la intención de rescatar este espacio para uso de los vecinos y reivindicar la participación vecinal en el proceso de toma de decisiones de las renovaciones que tengan que ver con el espacio urbano de este barrio<sup>16</sup>. Pero tras la rehabilitación, en la que no participó, en mayo de 2007 esta misma asociación presentó un informe de los “puntos negros” de la rehabilitación urbanística de la plaza, al considerar que debido a la falta de consideración de las instituciones de las propuestas vecinales, “el resultado es una plaza que sigue sin ser habitable tanto por su diseño, como por los materiales empleados y por las soluciones adoptadas, además de por una movilidad que no respeta a los peatones”<sup>17</sup>. Así, actualmente se siguen defendiendo propuestas

<sup>15</sup> Memoria de Proyecto “Luna Nueva”, del concurso para el ARI PezLuna, J. Bataller Enguix.

<sup>16</sup> El 9 de agosto de 2006, en la web de la asociación ACIBU se publicaba: “Han transcurrido casi dos semanas desde que ACIBU presentó al alcalde el proyecto de la “Playa” para dotar de un nuevo uso a la plaza de la Luna durante el verano, y todavía no hemos recibido ninguna respuesta del Ayuntamiento de Madrid. (...) Recuerda que la playa es más que una playa: es un símbolo del modelo de relación y participación que los vecinos del barrio queremos mantener con el Ayuntamiento, y del compromiso real que esperamos por su parte.”

<sup>17</sup> “10 puntos negros de la plaza de la Luna”, 11 de mayo de 2007, [www.acibu.com](http://www.acibu.com)

de mejora para la plaza y alrededores, y se mantienen las reivindicaciones al Ayuntamiento de que favorezca el proceso participativo y el diálogo con vecinos y comerciantes de la zona, verdaderos afectados de los cambios<sup>18</sup>.

El espacio público de la plaza de la Luna se ha convertido en los últimos años en escenario de expresiones, protestas y manifestaciones colectivas, por lo que es reivindicado y defendido como propio desde distintos grupos sociales, que proponen diferentes soluciones según sus intereses o necesidades. No obstante, la tendencia actual es la de otorgar concesiones a empresas privadas (ajenas al barrio) para que gestionen el espacio “público” de la plaza mediante la organización de eventos comerciales, lúdicos, festivos, deportivos, etc. Esta solución dirigida a los usos y usuarios de la plaza es posible gracias al actual diseño de la plaza: amplio, vacío, diáfano, controlable, vigilado, etc.



Imagen 3. Vista sureste de la plaza de la Luna, extraída de la web de los arquitectos encargados del proyecto de la plaza de la Luna: <http://www.brutdeluxe.com/plazaLuna.htm>



Imagen 4. Vista noroeste de la plaza de la Luna. Fotografía de los autores, tomada el 21 de mayo de 2008. La falta de concreción del diseño hace que se convierta en un espacio de tránsito más que de permanencia

472

En estas imágenes se aprecia el estado de la plaza, el diseño frío, vacío de significación y la incidencia de estos factores en el uso de este espacio urbano por parte de los vecinos. Por parte de la administración se defiende este diseño diáfano, visible (y previsible) desde cualquier ángulo, pues la prioridad era acabar con la presencia de individuos o grupos conflictivos y poder restaurar el orden y el control social en el espacio público urbano. Pero la plaza se convierte, las más de las veces, en espacio de unión entre Gran Vía y Corredera Baja de San Pablo (donde se ubica el teatro Lara) y Luna (calle muy comercial, especializada en librerías y tiendas de cómics), toda vez que determinadas presencias se mantienen a pesar de la reforma. Como advierte Manuel Delgado<sup>19</sup>, existe una distancia enorme entre “entre el lugar concebido y el lugar practicado o, en otras palabras, entre el proyecto de lugar o el lugar como proyecto, por un lado, y la trama de utilizaciones que recibe por parte de quienes se hacen presentes en él para convertirlo en escenario para de-

<sup>18</sup> Este informe, que presume de recoger las opiniones y aportaciones de los vecinos, propone, entre otras opciones, mejorar el espacio infantil; ampliar zonas verdes y de sombra; mejorar la accesibilidad, reduciendo desniveles y rampas; incrementar el número de papeleras, mejorar la señalización del tráfico rodado, etc.

<sup>19</sup> Prologo en FRETIGNÉ, H. (2008).



terminadas dramaturgias sociales, entre ellas la más elemental de ir de un sitio a otro”. Uno de los pocos espacios concebidos y planificados desde el principio es el parque infantil, ubicado en uno de los rincones de la plaza, junto a la zona habilitada con instrumentos de ejercicio para las personas mayores. No obstante, su situación arrinconada, el mal estado de conservación y limpieza que presenta y la presencia casi continua de hombres adultos pendientes de las mujeres que ejercen la prostitución, hacen que este espacio esté infrautilizado y que niños y adolescentes prefieran resignificar elementos arquitectónicos de la plaza y jugar en otras zonas.

Curiosamente otro de los espacios menos utilizados es el mismo centro de la plaza. A pesar de ser un espacio diáfano, amplio y apto para juegos infantiles, paseos en bicicleta u otras actividades deportivas, por lo general es un espacio que permanece vacío, utilizado generalmente como espacio de cruce y tránsito desde o hacia Gran Vía. Como posible causa, se puede apuntar a la casi permanente presencia durante el día de vehículos policiales<sup>20</sup>, que aparcen en el centro de la plaza, dividiendo así en dos el espacio diáfano y libre e imponiendo a los usuarios establecerse a uno u otro lado de la plaza. Sin embargo, en las horas en que este tipo de vehículos no está en el centro de la plaza, no suele ser común ver a grupos de menores utilizándolo, como si se asumiera una implícita presencia o propiedad simbólica de este espacio. A esto hay que añadir que el espacio central de la plaza también suele ser el más empleado para las ferias y mercados comerciales o para la instalación privada de juegos y eventos deportivos organizados por parte de alguna entidad privada. La consecuencia de estas prácticas es la asunción por parte de ciertos usuarios de los espacios que pueden y no utilizarse y la instalación en el imaginario colectivo de que esos espacios son espacios de control y uso institucional, que se prestan a apropiaciones privadas; con lo que la intencionalidad primera de crear un espacio diáfano y libre para que los vecinos lo usen según sus gustos o necesidades (tal como rezaba el proyecto de rehabilitación de la plaza<sup>21</sup>) queda reducido a espacios no ocupados (bien por las autoridades, bien por el mercado), pero siempre limitados y vigilados por las cámaras de seguridad instaladas en el barrio y por la policía municipal, cuya presencia es continua en la plaza. Además, cabe también concluir que esta “desocupación” del espacio público urbano favorece la privatización de su uso por parte de empresas (autorizadas por las instituciones) que tratan de “dinamizar” la plaza con eventos y ferias (controlados y dirigidos), llenándolo así de acontecimientos que evitan que el espacio público sea un mero espacio vacío, pero que no suelen estar enfocados a los residentes de la zona. Resultado de esto es el uso “periférico” de la plaza, es decir, el uso de los extremos, del perímetro y no de la parte central.

---

<sup>20</sup> Cabe advertir que cuando no es un vehículo policial, es un camión del servicio de limpieza del Ayuntamiento o alguna furgoneta de carga y descarga o el camión de las bombonas de butano... Es extraño encontrar la plaza libre de vehículos en las horas centrales del día. Por otra parte, en diciembre de 2010 se inauguró una comisaría de Policía Municipal en la esquina de la plaza con la calle Tudescos, la salida a la Gran Vía, lo que incrementa la vigilancia policial en dicho espacio.

<sup>21</sup> En el proyecto de los arquitectos que remodelaron la plaza se declara que “los objetivos de la remodelación han sido la ordenación urbanística y arquitectónica de la plaza para impulsar un uso más intenso de un público más amplio y compatible con las necesidades e intereses del vecindario”, en <http://www.brutdeluxe.com/plazaLuna.htm>



**Imagen 5. Vista de la parte central de la plaza ocupada por un vehículo policial y otro del servicio de limpieza del Ayuntamiento. Imagen obtenida un día laborable de mayo de 2009 a las 13h.**

Parece, por tanto, que el diseño planificado no ha contado con la presencia de los vecinos en la plaza. Esto implica que tampoco las ausencias<sup>22</sup> habrán sido tenidas en cuenta. La experiencia de la rehabilitación de la plaza de la Luna ha demostrado que no es la morfología urbana o la disposición urbanística la que determina la actividad que en ella se desarrolla (Delgado, 2006), aunque evidentemente pueda condicionar las prácticas sociales; sino que es más bien la morfología social la que plantea qué tipo de espacio público es, cuáles son sus usos y cuáles sus usuarios. A pesar de la rehabilitación urbanística y los planes de intervención social, las presencias más visibles en la plaza siguen siendo aquellas que precisamente se querían evitar: prostitutas (tanto en el interior de la plaza como en las calles colindantes); inmigrantes (niños, adolescentes y familias que cuidan a los menores, pero también hombres solos de origen latino, asiático o subsahariano que permanecen en la plaza en actitud de espera u observación de las prostitutas); mendigos y personas sin hogar<sup>23</sup>, etc.

474



**Imágenes 6, 7 y 8. Presencia predominante de hombres en la plaza de la Luna. Imágenes de los autores, tomadas entre abril y junio de 2009**

<sup>22</sup> Nos referimos a las ausencias previas, por el estado de abandono y degradación de la plaza antes de la reforma, pero también a las ausencias impuestas tras las obras, debido al resultado de las mismas y a los nuevos usos y prácticas proyectados en este espacio.

<sup>23</sup> Cabe advertir, no obstante, que la permanencia en el espacio de las personas sin hogar se ha visto reducida, sobre todo desde que está abierta la comisaría, pues esa misma esquina era utilizada como refugio nocturno (por la presencia de columnas y soportales de la misma).

En la plaza de la Luna concurren además dos realidades sociales bien distintas: por un lado, es el espacio de encuentro y de relación entre conocidos (residentes, trabajadores de la zona) quienes ocupan, practican y utilizan el espacio de maneras semejantes y quienes se reconocen dentro del territorio; por otro, es un espacio de tránsito, de cruce, de encuentro entre desconocidos. Esta doble función (permanencia y tránsito) caracteriza el binomio espaciotiempo de la plaza. Según la hora del día, será escenario más de individuos conocidos, más de desconocidos. Y estas presencias inciden en el control social y la solidaridad vecinal, y por tanto en la sensación de barrio tradicional o espacio de paso. Así, por ejemplo, en las horas de función del teatro Lara (en Corredera baja de San Pablo, a escasos 50 metros de la plaza), esta se convierte en una gran avenida de cruce, que prolonga el tránsito de espectadoresconsumidores desde Gran Vía. Por otra parte, en las horas centrales de la mañana la vida vecinal aflora, y en la plaza se dan cita las personas mayores que salen a pasear, mujeres con niños pequeños y las prostitutas de la zona. Pero una tercera dimensión puede añadirse a la dualidad permanenciatrásito y es la de considerar la plaza como espacio de consumo. Desde su remodelación es muy frecuente encontrar mercados y ferias comerciales de distinto signo en la plaza, sobre todo en periodos vacacionales, lo que hace que quienes en ella se dan cita sean más ciudadanosconsumidores que residentes o trabajadores ociosos. Esta dimensión de la plaza como espacio de consumo, dirigido principalmente a no residentes del barrio y a turistas, es un frecuente foco de conflictos y una de las estrategias utilizadas por la administración para integrar la zona PezLuna o triBall en el imaginario turístico y consumista de la ciudad de Madrid.

De aquí se deriva otro de los conflictos, relacionado con la consideración de la plaza como espacio público. Si por público entendemos espacios sin titularidad privada, espacios abiertos, comunes, accesibles a todos los individuos por igual, entonces en la plaza de la Luna se evidencian ciertas tensiones por la propiedad, la apropiación y las fronteras entre lo público y lo privado. A pesar de que este espacio no puede ser objeto de posesión particular, se da una evidente apropiación por parte de ciertos colectivos; y no solo por parte de la Administración (hasta cierto punto, lo esperable) que es quien trata de determinar los usos deseados, los usos indebidos, los usos permitidos, los usos inapropiados, etc., sino por parte de ciertas asociaciones o grupos empresariales, que utilizan el espacio urbano “público” de la plaza como si de una prolongación de sus negocios o intereses se tratase. En este sentido, y desde mediados de 2008, la instalación de estos mercados, así como las promoción de actividades lúdicas para menores (patrocinadas por algún comercio o firma de la zona), se apropian del espacio público, privatizándolo para un uso restringido del espacio público, lo que provoca un reajuste en las prácticas cotidianas de individuos y grupos, toda vez que les impide hacer un uso libre del mismo o les condiciona y modifica su estancia en determinados lugares que en otros momentos cumplen otras funciones. Así, se ofrecen como alternativa de interés general iniciativas comerciales de interés particular, aspecto que despierta reacciones adversas, sobre todo en individuos o colectivos contrarios a estas propuestas mercantilistas y comerciales o en aquellos que se ven obligados a modificar sus prácticas cotidianas en este espacio.



**Imagen 9. Menores en la plaza. Imagen de los autores, tomada en junio de 2009**

La imagen anterior, correspondiente un mercado medieval instalado en la plaza, revela cómo estas prácticas comerciales privadas tienen repercusiones negativas sobre el uso que niños y adolescentes hacen de este espacio, al verse “expulsados” temporalmente de la zona donde normalmente desarrollan sus juegos y reuniones. Pero este problema de desplazamiento o expulsión de la ciudadanía no afecta solo a la plaza, también se puede observar en algunas de las calles adyacentes, como en Loreto y Chicote, donde durante el año 2009 se celebraron una serie de conciertos al aire libre, organizados por ACtriBall. Esto tuvo dos repercusiones inmediatas. Por un lado, el cierre temporal del tráfico rodado por esta calle, pues durante las dos o tres horas del concierto (que cuenta con la aprobación de la Administración) los coches no podían transitar<sup>24</sup> (si bien no había una prohibición explícita de paso). Por otro, el escenario del concierto se instaló frente al portal de Loreto y Chicote número 5, una de las principales casas de citas utilizadas por las prostitutas que trabajan en la plaza de la Luna y Corredera Baja de San Pablo, Desengaño, Ballesta y la propia Loreto y Chicote. Como se advierte en la imagen 9, el público ha de escuchar el concierto desde el propio portal número 5 de esta calle, lo que disuade a clientes y prostitutas de hacer uso del mismo durante las horas que dura la actuación (generalmente celebrada los viernes de 19 a 21h). Con esto, se contribuye a desplazar (o expulsar) de manera “indirecta” la prostitución de las calles del barrio y a comenzar a visibilizar los nuevos “vecinos” de la zona, puesto que tanto músicos como parte del auditorio pertenecían a comercios relacionados con el proyecto triBall.

476



**Imagen 10. Fotografía de los autores, tomada en Loreto y Chicote el 8 de mayo de 2009, el mismo fin de semana que se instaló un mercado medieval en la plaza de la Luna**

<sup>24</sup> Desde finales de 2010, en la esquina de Ballesta con la calle Loreto y Chicote se ha instalado una pequeña terraza, correspondiente a un negocio de restauración, que dificulta el tránsito de vehículos; si bien, solo los residentes tienen permitido el acceso rodado.

Este tema de la privatización o apropiación de lo público y las tensiones que esto genera nos lleva a plantear la dimensión simbólica e identitaria. El intento de apropiación de este espacio deviene en una suerte de lucha simbólica por renombrar el espacio, por erigirse portavoz del mismo, por representar la composición social del barrio. Tanto desde asociaciones como desde las administraciones esta transformación del espacio parece justificar el cambio de nombre del barrio (Delgado, 2008). Si no se puede poseer sí se puede “renombrar”, como un intento de detentar la titularidad simbólica. Así, mientras que ACtriBall propone la denominación de barrio triBall, como guiño a otros barriosmarca de ciudades occidentales; una parte de los “vecinos de toda la vida”, representados por la asociación ACIBU, proponen rescatar el tradicional nombre barrio Maravillas<sup>25</sup>, cuya evocación remite a la memoria histórica y colectiva del barrio y cuyos límites se extienden más allá de la propuesta comercial de triBall. Por otra parte, usuarios, turistas, consumidores, siguen reconociendo esta parte del barrio (o parte de ella) como parte de Malasaña, nombre simbólico con que se conoce la zona de marcha y de tiendas del barrio Universidad y cuyos límites también están poco definidos. Con el cambio de nombre de la zona adyacente a la plaza de la Luna, pretende borrarse del imaginario colectivo más reciente la imagen de espacio conflictivo e inseguro (con carácter de “trasera de” o barrio de prostitución y delincuencia) y proyectar (más hacia el exterior que hacia residentes y trabajadores de la zona) una imagen de barrio “renovado”, una nueva identidad urbana, moderna, competitiva, exportable, aunque para ello, en ocasiones, solo se hayan rehabilitado calles y edificios y otorgado ciertas licencias comerciales. Además, la afirmación de una identidad mediante su asociación con el territorio forma parte, como hemos visto, de la tendencia gentrificadora de ciudades occidentales actuales.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ABARCA, Javier (2009) “El arte urbano como agente facilitador de los procesos de gentrificación”. En FERNÁNDEZ, B. y LORENTE, J. P. (eds.), *Arte en el espacio público: barrios artísticos y revitalización urbana*. Zaragoza, Prensas Universitarias, pp. 53-64.
- DELGADO, Manuel (2006) “Morfología urbana y conflicto social”. En R. BERGALLI, e I. RIVERA BEIRAS (coord) *Emergencias Urbanas*. Barcelona, Anthropos.
- DELGADO, Manuel. (2007) *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del “modelo Barcelona”*. Madrid, Catarata.
- DE GREGORIO HURTADO, Sonia, KOCEWICZ, R. (2007) “Iniciativa Comunitaria URBAN 199499. Análisis comparativo de tres casos españoles de programas europeos de rehabilitación urbana”. Madrid, *Cuadernos de Investigación Urbanística*, 55.
- FRETIGNÉ, Hélène. (2008), *Uma praça adiada: Estudo de fluxos pedonais na praça do Duque de Saldanha*. Lisboa, ACAM.
- KLEIN, Gabriele (2008) “La ciudad como escena”. En PÉREZ ROYO, V. (ed.), *¡A bailar a la calle! Danza contemporánea, espacio público y arquitectura*. Universidad de Salamanca, pp. 133-145.
- LÓPEZ DE LUCIO, Ramón, et al. (2008) *Hacia los procesos integrales de Rehabilitación Urbana*. Madrid, Dirección General de Urbanismo y Planificación Regional.
- MCDOWEL, Linda (2000) *Género, identidad y lugar*. Madrid, Cátedra.

<sup>25</sup> El 30 octubre de 2008, la asociación ACIBU presentó ante la prensa la campaña “Maravillas. Somos un barrio, mucho más que una marca”, donde reivindicaban no solo el renombramiento del barrio, sino la capacidad de decisión en los procesos de transformación urbanos.

- MONNET, Nadia (2007) *La ciudad, instrucciones de uso. Esbozos barceloneses*. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad de Barcelona.
- PORTAL, María Ana (2008) “Espacio, tiempo y memoria. Identidad barrial en la ciudad de México: el caso del barrio de la Fama”. En P. RAMÍREZ KURI, M. A. AGUILAR DÍAZ, (coord.) *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*. Barcelona, Anthropos.
- SAMBRICIO, Carlos. (2009), “CIM, CUM y VACESA.1939-1955” en C. SAMBRICIO (ed.) *La construcción de la ciudad liberal*, Madrid, Lampreave, pp. 201-202.
- WALLISER, Andrés (2007) *Diagnóstico Participativo en el ARCH PezLuna*. Ayuntamiento de Madrid, EMVS.

## ESTETIZACIÓN URBANA Y DISPOSITIVO SECURITARIO. ENCARNACIONES CARABANCHELERAS

Sergio García García

Universidad Complutense de Madrid/Universidad de Castilla la Mancha

En la presente comunicación voy a tratar de adelantar algunas de las conclusiones obtenidas en un trabajo de campo etnográfico dedicado a los discursos de la inseguridad, las prácticas relacionadas con el miedo y las relaciones securitarias en el distrito de Carabanchel, en Madrid<sup>1</sup>. Me referiré concretamente a las variaciones urbanísticas y en los significados del barrio y su estrecho vínculo con el dispositivo securitario. Entendido éste como el conjunto de instituciones, arquitecturas, discursos y prácticas que configuran la “seguridad ciudadana” como uno de los problemas políticoculturales locales fundamentales de nuestro tiempo, dicho dispositivo no es exclusivamente una política inducida desde arriba sino que atraviesa las relaciones vecinales y los cuerpos que las encarnan. Todo apunta a que las transformaciones urbanas de los últimos años se relacionan con la identificación de diferentes sujetos peligrosos y, sobre todo, con los diferentes significados ligados a los mismos. El resultado parece vincularse con una reconfiguración de la ciudadanía en función de nuevas fuentes de estratificación social –traducido en una “seguridad ciudadana” diferencial cuya máxima expresión son los controles de identidad– que se expresa y se produce en las relaciones que establece la policía con los distintos vecinos.

### 1. DEL BARRIO CULPA AL BARRIO VÍCTIMA

Carabanchel constituyó uno de los espacios depositarios, no sólo de la población recién llegada a Madrid entre las décadas de 1950 y 1970, sino también de una densidad semántica ligada a lo barrial y lo obrero. La perifericidad material y simbólica del barrio –“del sur”, “al otro lado” del río Manzanares quedaba enfatizada por su cárcel, pieza clave del francofordismo. Este panóptico perfeccionado contribuyó sobremanera a que el nombre del distrito se asociase, a modo de sinécdoque, a “delincuencia” o “peligrosidad”. Una vez liberados sus presos políticos en la Transición, dentro quedaron hacinados los presos sociales, protagonistas de los “sucesos” de los medios de comunicación y de las conversaciones que éstos generaban. Pero los muros de la prisión eran porosos: los rateros, quinquis, “presos comunes” que sobrepoblaron las celdas a partir de la Transición, eran “de barrio”, y en muchos casos, “del barrio”.

Mucha gente vivía cerca de la cárcel, dentro tenía a su familiar (...). Veías a alguien que no tenía muy buenas pintas y era familia del preso, que era una forma de verlo más...<sup>2</sup>.

En el imaginario madrileño el “barriocárcel” englobaba a la prisión y al distrito en una unidad social que hacía de Carabanchel, en términos de Ariel Gravano (2003), un “barrio culpa”. Por otro lado, a partir de la década de 1980 el encierro arquitectónico se acompañó de un progresivo aislamiento mediático y social de los presos que contribuyó a extirparlos del cuerpo social. La heroína –dentro y fuera de la prisión– y sus usos discursivos

<sup>1</sup> Dicho trabajo de campo constituye el grueso empírico de la tesis doctoral.

<sup>2</sup> Leyre, 30 años: residía junto a la prisión.

comenzaron a minar las relaciones vecinales al mismo tiempo que los “delincuentes” fueron extrayéndose de manera paulatina del propio universo vecinal:

El chico ese Javier, que vive ahí a la vuelta, el hijo de Mari, con lo rico que era de pequeño (...), pues también se droga, y viene y amenaza a los vecinos. Pues su madre una perfecta persona, encantadora, que les ha tratado a los hijos tan cariñosamente, y a ese le dio por la droga y ya...<sup>3</sup>.

Pero el estigma carcelero y “barriobajero” connotó, además de una identidad inferiorizada, una reactiva necesidad de redefinir lo que era “ser de Carabanchel”. Se producían distintas estrategias de resignificación, como la de salirse del foco que estigmatiza (“yo a veces digo que vivo en Aluche”), la de valorizar la propia individualidad en medio de un ambiente difícil (ser “de clase media” en un “barrio obrero”), la de hacer del “lado malo” una virtud social (“Satánico y de Carabanchel”<sup>4</sup>) o la de valorizar el propio entorno (el orgullo barrial militante). Estas estrategias discursivas continúan operando –tal y como he podido constatar en las entrevistas–, pero en los últimos años aparecen con fuerza nuevas representaciones que (se) piensan lo vecinal bajo otras coordenadas identitarias más alejadas de la condición de clase y que actualizan la nacionalidad como forma de imaginarse, todo ello en estrecha relación con la proliferación del dispositivo securitario que fragmenta el cuerpo vecinal.

### 1.1. Manifestaciones carabancheleras del nuevo Madrid

Las viejas divisiones urbanísticas producidas en la ciudad fordista, que atribuían al sur de Madrid las funciones de espacio industrial y residencial para la clase trabajadora, han ido transformándose en un modelo espacial más complejo en el que las desigualdades sociales no desaparecen –incluso se profundizan–. Siguiendo a Edward Soja (2008), las viejas dicotomías de clase a la hora de interpretar esta creciente desigualdad y su reflejo en la segregación urbana pueden ser complejizadas y abordadas a la luz de “nuevas metropolaridades” a partir de la etnia, el origen, el género, etc. Carabanchel, sin abandonar su posición subalterna, es hoy un barrio distante del estereotipo de barrio obrero, acumulando en su interior diferencias sedimentadas por los distintos procesos urbanos de cada época y presentando un paisaje social heterogéneo en el que coexisten los ya envejecidos migrantes rurales “autóctonos”, algunos de sus hijos (los que no han prosperado o los que habiéndolo hecho han ido a parar lugares como el PAU<sup>5</sup>), los migrantes de las periferias del planeta y los jóvenes cosmopolitas universitarios o profesionales precarios.

Como ha señalado Emmanuel Rodríguez López (2007), en los últimos años se ha configurado un Madrid global que ocupa una posición privilegiada en la nueva división internacional del trabajo como ciudad de servicios que ha necesitado construir una imagen espectacularizada de sí misma. Pese a que Carabanchel no forma parte del circuito que efectúan los capitales –económico, social y cultural– en su paso por la metrópoli, en

<sup>3</sup> Francisca, 81 años.

<sup>4</sup> Memorable frase emitida por Santiago Segura en la película “El día de la bestia” que condensa el discurso sobre la pertenencia al “lado malo” de la ciudad con el que siguen alardeando algunos adolescentes de los entornos más humildes del distrito.

<sup>5</sup> Plan de Actuación Urbanística de Carabanchel. Nuevo barrio que termina de urbanizar el suelo del distrito por el sur, llegando hasta la autopista M-40.





su espacio podemos contemplar ciertos cambios que reproducen de manera fractal el crecimiento de desigualdades que se produce a nivel global. Los poderes económicos y políticos han introducido una nueva lógica que puede interpretarse como una suerte de estetización urbana con fines segregadores que profundiza la vieja lógica higienista. Por un lado, la construcción de nuevas viviendas para rentas más altas que la media del barrio, rellenando los huecos no edificados o sustituyendo los viejos edificios residenciales e industriales como consecuencia de las dinámicas especulativas, ha dado lugar al arribo al mismo corazón del “barrio obrero” y a su contorno –el PAU– de “singulares” habitantes y viviendas con piscina, pista de pádel y estilos de vida propios del nuevo Madrid estetizado. Por otro, la administración ha seguido una línea de combate a “lo feo” y “lo viejo”: si la lógica de las políticas de espectacularización y ennoblecimiento en el centro de la ciudad es la de la transformación de lo antiguo para resignificarlo y revalorizarlo económicamente, en barrios populares, como el casco viejo de Carabanchel, lo antiguo sobra, ni siquiera es revalorizable<sup>6</sup>. La estetización aquí no consiste en la refuncionalización de los viejos edificios, sino en su destrucción y sustitución. Con estas actuaciones se borra la memoria popular de los restos prefordistas y fordistas, lo cual quedó de manifiesto en el apresurado derribo de la cárcel en 2008. Las políticas de ciudad en Carabanchel muestran continuamente un deseo por dejar de parecer lo que era (“obrero”, “con cárcel”, etc.). Así lo expresaba el concejal del distrito en una entrevista en prensa en la que le consultaban por la iniciativa de algunos vecinos de construir un recinto por la memoria histórica en la antigua cárcel:

Mal, porque eso no ayuda a resolver los problemas de los vecinos, ni tampoco a ir suprimiendo las carencias y necesidades del distrito. Más bien con ese centro perderíamos unas parcelas muy importantes para el futuro de Carabanchel<sup>7</sup>.

481

La regla general es la renovación estética discontinua con su pasado, acorde con los intereses de los habitantes que se piensan en términos de “clase media” (como buena parte de los vecinos del PAU). Pero si en algo coinciden las políticas urbanas en Carabanchel con las del resto de la ciudad, es en la producción de espacios públicos bajo una lógica securitaria. La prevención situacional urbanística –luminosidad, hormigón, amplitud– se acompaña del visible incremento de la presencia policial. El dispositivo securitario no es, sin embargo, únicamente una política inducida, sino también una apropiación ciudadana de la seguridad como mecanismo diferenciador. Algunas comunidades de vecinos han ido efectuando “mejoras estéticas” en sus fincas que nos indican que la producción del dispositivo securitario no tiene como fuente exclusiva los lugares de poder. Algunas de las más llamativas son la interposición de nuevas puertas de acceso en los portales (con rejas o con doble puerta) o el cercamiento de las comunidades para impedir su uso por parte de personas no propietarias. Estas vallas proporcionan símbolos de distinción que

<sup>6</sup> Carabanchel no se ha visto, de momento, sometido a los procesos de gentrificación del centro de Madrid. Únicamente una zona de viejas viviendas unifamiliares obreras construidas cinco décadas atrás (inspiradas en un modelo rural de vivienda), el Tercio Terol, está viéndose renovado en cuanto al capital de sus habitantes con la llegada de jóvenes pertenecientes al mundo del teatro y la televisión, dando lugar a lo que uno de ellos, Nancho Novo, designó en un programa de televisión como “Beberly Urgel”.

<sup>7</sup> <http://www.madriidiario.es/carlosizquierdo/377/chat.html>

imitan los cercamientos de las fincas de habitantes de mayor “standing”<sup>8</sup>. Además de levantar las vallas alrededor de las fincas frente a los intrusos, algunas comunidades han optado por remozar la fachada tapando el ladrillo visto propio del barrio obrero (y de su cárcel). La sensación de cese de la escasez en los años expansivos del ciclo económico, junto con los signos estéticos de distinción, producirán efectos diferenciadores sobre sus habitantes además de la revalorización económica de los inmuebles. Su ascenso relativo debe ser protegido.

## 1.2. El PAU: un barrio para “ciudadanos de bien”

En este renovado barrio se produce un aumento del control sobre el espacio común a través del combate a la memoria (discontinuidad con el casco viejo), de la hiperregulación (áreas segregadas por edades en los parques<sup>9</sup>), de la diferenciación estética (ostentación arquitectónica) y de la separación de cuerpos (amplitud y segregación funcional). Pero estas medidas favorecedoras del control no desarrollarían todo su potencial si los propios habitantes del PAU (autoencuadrados mayoritariamente en la “clase media”) no las refrendasen con sus consumos (en el exitoso centro comercial del barrio), sus elecciones escolares (prefiriendo los centros privados o concertados) o su funcionamiento espacio-temporal estructurado en detrimento de la espontaneidad (rellenando el “tiempo libre” de los niños, por ejemplo, con actividades extraescolares). La creciente reglamentación del espacio público se complementa con una gestión que, teniendo en cuenta el “natural” comportamiento de la población, trata de influir, incidir y condicionar sus prácticas.

En el PAU, una creciente discontinuidad entre el espacio público y el privado tiene como espacio intermedio el interior de la manzana, la cual constituye un cordón higiénico y umbral de tránsito en el que los niños y sus responsables se entretienen antes de subir definitivamente a la vivienda<sup>10</sup>. Podemos apreciar la vinculación estrecha entre infancia y modelo residencial: los niños son el proyecto encarnado del ascenso social y de las inseguridades urbanas, causas ambas de la construcción de los “autoguetos”.

Los símbolos de distinción se vinculan en el PAU como en ningún otro lugar de Carabanchel con los símbolos securitarios, encarnando el neoliberalismo cultural. Pese a que el viejo “sereno” e incluso el portero ya eran figuras de seguridad privada presentes en décadas anteriores –con cierto papel de control moral capilar durante la dictadura por parte del sereno, y de vigilancia por parte del portero de las contadas fincas de clase mediaalta de Carabanchel–, los vigilantes de seguridad privada son el nuevo personal de portería, aunque ya no tengan funciones disciplinarias, sino de mera vigilancia y gestión de la “población” que entra y sale. Su presencia es disuasoria y exhibicionista al mismo tiempo: inhibe teóricamente la comisión de delitos pero paralelamente indica que hay algo valioso que proteger. Llama la atención cómo la seguridad se ostenta también en forma de placas

<sup>8</sup> Si bien, en ocasiones recurren a graffiteros para garantizar un decorado original que sea respetado por los otros graffiteros, apropiándose, así, de los códigos de comportamiento de la contracultura urbana.

<sup>9</sup> La fragmentación funcional observable en los parques los hace controlables y previsibles: el acotamiento de los columpios con coloridas vallas combate la promiscuidad social y parece convertir en defensores de la causa segregadora a los propios padres y madres ante el acercamiento de extraños.

<sup>10</sup> La diferenciación social deseada por muchos de los vecinos de este pretendido nobarrio y ampliamente respaldada por las empresas y la administración, conforma una suerte de “privatopía” (MacKenzie en Soja, 2008: 443) en la que se imitan estética y nominalmente lugares socialmente idílicos (“Residencial Los Austrias”, “Residencial Santa Bárbara”).

y de cámaras que sirven tanto para ver como para ser vistas. Esta performance securitaria permite a los residentes, más que “sentirse seguros”, sentirse “diferentes”. Además, los símbolos securitarios se acompañan en algunas placas de empresas de seguridad de emblemas nacionalistas españoles, pretendiendo trazar un paralelismo entre las fronteras nacionales y las de la propiedad y separando simbólicamente a los “buenos” (españoles, víctimas) de los “malos” (extranjeros, delincuentes). Estas fronteras encuentran resonancias entre algunos vecinos, los cuales viven con cierto desasosiego la promiscuidad de formas de posesión de la vivienda y de orígenes en su propia “comunidad de propietarios”:

–M: Y en el garaje. En el garaje también roban...

–J: Sí, son unos inquilinos, de un piso que está alquilado en el edificio...

–M: Son sudamericanos.

–J: Son sudamericanos, y la gente sospecha de ellos porque, porque claro, tienen acceso directo al garaje, y han encontrado, pues de todo..., es más, tenemos que poner un anti-pánico porque hay mucha gente alquilada, entonces el garaje es comunitario, comunica, pues nos tememos que nos roben.

Un último aspecto que quiero destacar del más novedoso modelo socioresidencial en Carabanchel, como encarnación de la asociación entre estetización y seguridad, es la preponderancia del espacio doméstico, convirtiéndose, incluso, en la sede material del presunto espacio público que constituyen los foros de Internet. En el foro “Nuevos vecinos”, algunos habitantes del PAU debaten sobre distintos aspectos del barrio de una forma muy distinta a como lo hacían los otrora nuevos vecinos de los barrios obreros. Tal y como relataba una informante, estos foros han servido para poner en común algún problema y conjugar alguna acción conjunta: quejas individualizadas en los términos burocráticos y mediatizados que propone la administración. Se trata de formas de reivindicación adaptadas a su condición de propietarios, consumidores, electores, contribuyentes, conductores y usuarios de nuevas tecnologías. Huyen de los viejos modos de reivindicación del barrio obrero, lo cual se puede entrever en la afirmación que hizo uno de los familiares de alumnos de un centro privado que se quejaban de la instalación de una gasolinera junto al recinto escolar: cuando un miembro de la asociación de vecinos les propuso organizar una concentración, éste afirmó que “manifestarse es de pobres”. No cabe extrañarse de que uno de los temas protagónicos de los foros sea el referido a la seguridad, la cual se demanda como un derecho, siempre y cuando no dificulte la actuación de otros roles ciudadanos, como el de conductor:

Antesdeayer y ayer hay policia nacional en el barrio, en la calle, con la metralleta en la mano. Los dos dias han dejado los tres carriles de la Avda. de la Peseta en uno (camino Islazul) y la poli te miran dos, cada uno por una ventanilla...¡algo está pasando!

Pues mira, que se queden por la zona que siempre viene bien para evitar delincuencia (pero sin cortar los carriles a poder ser jeje)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Foro Nuevos Vecinos: <http://www.nuevosvecinos.com/bcarabanchel/foro>

## 2. RECONFIGURACIÓN DE LAS JERARQUÍAS Y DE LOS ESTIGMAS

De manera paralela a la transformación del “barrio obrero” y al surgimiento del “barrio de clase media” que es el PAU (y algunas islas en medio del viejo barrio fordista), la prisión ha variado en sus significados y en cuanto a la población que lo habita contra su voluntad. La cárcel de Carabanchel ha dado lugar al Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) de Aluche, construido en el mismo edificio que conformaba el viejo hospital penitenciario. Mientras que la cárcel era aleccionadora para todo el barrioculpa, el CIE no es visible como dispositivo de encierro desde el exterior (las rejas están tapadas y la fachada presenta alegres colores). Pese a que se encuentra en los mismos terrenos que la cárcel, el CIE es nominalmente “de Aluche” (barrio contiguo) –lo cual responde a una estrategia de desmemoria sobre la continuidad entre un espacio y otro– y en ocasiones es percibido como un “centro de ayuda a inmigrantes” entre algunos vecinos “autóctonos” que, además, se indignan por “el trato de favor que reciben los extranjeros en las ayudas sociales” al ver las colas que se forman en la contigua oficina de trámites de extranjería. La estetización arquitectónica del edificio, el hecho de que se trate de un “centro” y no de una cárcel, y que sea “usado” por población hipervisibilizada negativamente en el exterior que queda invisibilizada en su interior, hacen que no cuente con el mismo significado que la vieja prisión<sup>12</sup>. Según denunciaban distintos colectivos de defensa de los derechos humanos y de los trabajadores migrantes, “parece un Ikea, pero es una cárcel”.

El significado diferencial del dispositivo de encierro del barrio está indicando una jerarquización social que opera en las relaciones vecinales. Las agresiones que se producen en el interior del CIE, las filas ordenadoras de cuerpos formadas desde la noche anterior en las oficinas de trámites de extranjería, el sinuoso y caro trámite burocrático, las enormes esperas, el trato “duro” de algunos policías, etc., conforman en su conjunto una forma de neodisciplinarismo que transmite el mensaje de que la tarjeta de residencia es un don costoso para la sociedad española al que se debe corresponder con sobreesfuerzos y con una extraordinaria autocontención en el futuro. Se trata de una suerte de itinerario de ritos de paso burocráticos en los que se avanza lentamente en grados de reconocimiento de derechos mínimos. El mensaje contribuye a alimentar un imaginario postcolonial alrededor del preciado regalo que ofrece “España” al permitir legalizar la presencia en el país. Este regalo es uno más de los hechos por la metrópoli si nos guiamos por las palabras de una vecina:

España se gastó el dinero en mandar a Cristóbal Colón y a Magallanes y a todos esos, allá, se ha descubierto esta América y se ha descubierto el otro, pero es que ahora éstos vienen y dicen como en Fuenteovejuna, todos a una, porque ahora han venido todos a una...

Tal y como se ha ido recomponiendo Madrid, no podemos seguir pensando en la perifericidad como una fiel correspondencia entre lo social y lo espacial. La ciudad, como el sistemamundo, tiene una forma caleidoscópica que escapa de las formas duales (norte *versus* sur) al mismo tiempo que continúan acentuándose las desigualdades sociales en forma de un extenso gradiente que también hace difícil hablar de dicotomías de clase. En Madrid una parte de la población se ha ido convirtiendo progresivamente en la nueva

<sup>12</sup> En el CIE ingresan personas procedentes de las periferias mundiales por el hecho de carecer de autorización de residencia (falta administrativa) y de tener abierta una orden de expulsión.

perifericidad urbana independientemente del barrio en el que habite, como en el caso de la población inmigrante. Se trata de una periferia no excluida, sino “incluida diferencialmente” (Ávila y Malo, 2008), que está dentro, aunque en los márgenes. Un sistema de diferenciaciones sociales opera contra lo común en el Madrid contemporáneo: la población de las zonas periféricas del planeta, construida pertinazmente como otra, hace de barrios como Carabanchel un “barrio con muchos inmigrantes”. Más que describir un proceso demográfico, esta categorización señala al espacio como un barrio alterado. Si la inmigración va asociada hoy en día a inseguridad, ya no es necesaria una cárcel para construir el estigma. El inmigrante es “culpable” de haber modificado el barrio, de haberlo desesencializado. “La heroína y sus yonquis”, “los gitanos y sus robos”, estaban dentro y fuera de la cárcel, pero todos pertenecían a Carabanchel (como “el hijo de la Mari”), aportando identidad al barrio. Hoy en día sus “inmigrantes” están también dentro y fuera de la cárcel del distrito, el CIE, aunque ya no aporten identidad, sino mera alteridad: el CIE ya no es de Carabanchel (se llama “CIE de Aluche”) y los inmigrantes configuran nuevas territorialidades disociadas del concepto de Carabanchel (sin reconocerlo como su topónimo identitario). Además, en las noticias de sucesos (elaboradas a partir de las notas de prensa de la policía), y en las interpretaciones de sus receptores, el asunto fundamental ya no es la inseguridad “del barrio”, sino la de los inmigrantes “en el barrio”. Observamos entonces cómo la resignificación de la perifericidad va liberando tenuemente al concepto de “Carabanchel” de su culpabilidad (“barrio culpa”) y va introduciendo nuevos (no) sujetos culpables y periféricos (“inmigrantes”).

### 3. EL DISPOSITIVO SECUNDARIO EN LOS CONTROLES DE IDENTIDAD

Las dos técnicas principales que se emplean en la gestión securitaria consisten en la diferenciación de los cuerpos y en la prevención situacional del delito (delincuencial o socio-moral). En cuanto a la diferenciación, la etnonacionalización discursiva de la población genera un reconocimiento de las diferencias opuesto a al viejo asimilacionismo disciplinario, al mismo tiempo que promueve una jerarquización de dichas diferencias que es incorporada y reproducida activamente en la competencia por recursos escasos. Por su parte, la prevención situacional característica del neoliberalismo no persigue acabar con el delito, sino redistribuirlo y mantenerlo bajo unos márgenes controlables. Ante la constatación de que el propio sistema socioeconómico no va a “integrar” a todas las personas en la “ciudadanía”, se hace necesaria una gestión preventiva del “excedente humano” que colocará a colectivos enteros bajo sospecha (De Giorgi, 2006).

Si la inmigración ha constituido la “diferencia” construida oportunistamente para llenar de contenido la necesaria figura del “otro” en el problema identitariosecuritario, el análisis de las entrevistas y observaciones sugiere que son las personas en situaciones más vulnerables (desresponsabilizadas), como los adolescentes, las “personas mayores”, los “dependientes” o quienes han vivido un proceso de desempoderamiento, aquellas que no sólo expresan miedos más intensos, sino, además, quienes participan de una manera más activa en la proliferación del discurso de la inseguridad vinculado, en muchas ocasiones, a la inmigración (independientemente de que sus enunciantes sean autóctonos o extranjeros). Pero no sólo las personas en mayor situación de vulnerabilidad: todo parece indicar que quienes se han posicionado en la adultez<sup>13</sup>, etapa vital caracterizada por la sobrees-

<sup>13</sup> Entendida como superación de la juventud por la consecución de determinados capitales deseados en el diseño del proyecto nuclear de vida.

ponsabilidad (sobre los niños, sobre los objetos, etc.), también participan de prácticas y discursos securitarios de manera intensa cuando no existen contrapesos ideológicos que compensen su creciente relevancia imaginaria:

–J: Claro, porque temes que... Yo que sé, pues el tema de la niña, pues a lo mejor la ven que...

–M: No, pero simplemente para quitarle los órganos y esas cosas, no sé, simplemente para eso, no sé.

–J: Es que es eso, muchas veces nos quedamos en casa para quitarnos de problemas.

La agencia de buena parte de los vecinos en el dispositivo securitario se produce tanto en una dimensión expresiva como pragmática: su participación es tanto el reflejo de emociones corporales (miedos en forma de taquicardias, enrojecimiento del rostro, hiperventilación, etc.) como una estrategia de poder en la competencia por recursos escasos (“se lo dan todo a los inmigrantes... y encima vienen y nos matan”). Esta agencialidad vecinal en la producción del dispositivo securitario encaja perfectamente con las biopolíticas de seguridad ciudadana: la comunidad de los inseguros, la “ciudadanía”, demanda más policía y la respuesta estatal es el reconocimiento de este “derecho”. La importancia de la “seguridad ciudadana” en las agendas electorales y en la legitimación del gobierno de turno, hace necesaria la adopción de medidas estéticopublicitarias. La administración tiene que “venderse” y para ello desarrolla una serie de políticas del imaginario. En el “Consejo de Seguridad” del distrito un mando policial mostraba que era consciente de la importancia de la “seguridad subjetiva” más allá de la objetividad de la tasa de delitos. Este saber sociológico en la gestión securitaria puede explicar el hecho de que los cuerpos hayan incrementado su visibilidad –sobre todo en el caso de Policía Municipal– y estetizado su imagen –“cristianoronalidización” del Cuerpo Nacional de Policía (CNP), renovación de las herramientas, automóviles, etc.–. La labor preventiva de “seguridad ciudadana” lanza un mensaje diferencial: quienes se encuentran en el “lado malo” (no ciudadanos) deben saber que están siendo vigilados y que deben retirarse de determinados espacios urbanos (y quedarse confinados en el espacio doméstico o en espacios “otros”) y quienes están en el “lado bueno” (“ciudadanos”, los que “no tienen nada que esconder”) recordarán continuamente que las calles son peligrosas (“cuando veo la policía: ¡ya ha pasado algo!”), pero que hay agentes para protegerles.

La gestión securitaria resultaría impracticable sin la implicación de los policías. La cultura disciplinaria policial (“la infantería”, tal y como afirmaba un agente municipal) responde a su origen popular y configura una conciencia de clase de corte obreristaconservador en la que un “lado bueno”, formado por las “víctimas” (“currantes”, “vecinos”, “ciudadanos”, pero en su calidad de propietarios, consumidores, respetuosos del orden y la Ley) es continuamente amenazado por quienes ocupan el “lado malo”, los “culpables”. Las víctimas legítimas son protegidas por ellos de los sujetos amenazantes, tal y como versa en una placa en la sala de espera de la comisaría: “Somos el pueblo. Trabajamos para el pueblo”. Evidentemente, la frontera entre el lado bueno y el malo va mucho más allá de la legalidad y está delineada por prácticas, estéticas, orígenes y demás categorías que sirven para encuadrar a los individuos en identidades. Así, dentro de este “pueblo” parece difícil que se incluyan determinados sujetos, entre ellos “los inmigrantes” y principalmente “ilegales”. Un agente del CNP distinguía, sin embargo, a unos de otros, señalando que los “buenos” son los que “vienen a trabajar (...), se dedican a su trabajo, se van a su casa”,

esto es, se asimilan a “lo normal” y con ello van acercándose a la condición ciudadana. ¿Y aquellos que se visibilizan en actividades extralaborales, en el espacio público, y no se van a su casa cuando termina la jornada laboral o escolar? Estos “elementos” son los causantes del aumento de la inseguridad (en forma de delitos o en forma de incivismo y anormalidad).

En los controles de identidad que efectúa la policía en busca de personas “sin papeles” –cuyo objeto son tanto los inmigrantes “buenos” como los “malos”– se materializan tanto la lógica de gestión securitaria como la de la cultura disciplinaria de quienes la llevan a cabo. En estas actuaciones se aplica la diferenciación –basada en apariencias fenotípicas y estéticas– y la prevención –anticipándose a los conflictos (o más bien produciéndolos en el imaginario)–. El objetivo de los controles de identidad no es la expulsión de “ilegales”, sino su control demográfico y social<sup>14</sup> de cara a una gestión general de la población. Esta política, al igual que indiqué en el caso del CIE, vuelve a ligar espaciotemporalmente el destino de los agentes de policía de la población migrante. El efecto de asociación entre ambos, formando un binario visible en el espacio público cada vez que dos agentes piden los papeles a personas “no españolas”, no es sino una suerte de culpabilización simbólica que sitúa en el “lado malo” a muchos vecinos del barrio. No se previenen delitos, sino el surgimiento de nuevas legitimidades y alianzas en seno del cuerpo vecinal.

#### **4. CONCLUSIONES: RELACIONES SECUNDARIAS DIFERENCIALES**

Pese a que de manera global los controles de identidad tengan como objeto la gestión de la población en su conjunto, su efecto va a variar en función de las cualidades diferenciales de las personas en cuestión, a saber: control preventivo sobre la población excedente sin papeles, neodisciplinarismo para migrantes con papeles o camino de “integrarse” (similar a la vieja disciplina fordista para el obrero) y performance encaminada a garantizar la seguridad subjetiva de los “ciudadanos” en un contexto de “populismo punitivo” (OS-PDH, 2005).

La incorporación del miedo entre las personas “sin papeles” se pone de manifiesto en el tránsito entre el primer y el último control de los cuales había sido objeto una joven con una posición social intermedia en su Bolivia natal: mientras que en la primera ocasión, a los pocos días de residir en Madrid, contestó sobreactuando su perplejidad, gesticulando y mirando a los ojos de manera desafiante al policía (“¿Cómo? ¿Qué?”), en el último temblaron sus piernas y se quedó bloqueada y sin habla. Por otro lado, los controles ya no se limitan al espacio público, sino que invaden los espacios diferenciados. Un hombre narraba la humillación que tuvo que pasar ante su familia cuando ésta presencié, mediante videoconferencia desde Ecuador, cómo unos policías le pedían la documentación tras irrumpir en el locutorio. La estigmatización de los controles y redadas, la amenaza de deportación, el posible paso por el CIE o la multa en el mejor de los casos, condicionan las prácticas de muchos vecinos que modifican itinerarios o no van con sus hijos al parque y acaban actuando una suerte de culpabilidad.

<sup>14</sup> La circular 1/2010 del Ministerio del Interior fijaba los objetivos para Madrid para el año: 445.000 identificaciones y 22.000 detenciones. De esas 22.000 detenciones, que se producen por una falta administrativa no tener residencia legal en España, y no por la comisión de un delito punible, se expulsa a una mínima parte (cada expulsión tiene un coste aproximado de 5.000 euros), por lo que sólo alrededor de un 2% de las personas identificadas son finalmente sacadas a la fuerza de España (<http://www.laverdad.es/murcia/v/20100208/espana/interiordictaordenessecretas20100208.html>).

Este tipo de operativos permanecen invisibilizados<sup>15</sup> –al igual que el CIE– para vecinos como los del PAU, que sobrerresponsabilizados laboral, profesional o parentalmente, apenas tienen contacto con ellos (pues en su barrio apenas reside población migrante y ellos no frecuentan los espacios públicos de la zona antigua). Pero además, tal y como he podido comprobar, cuentan con la aprobación tácita de una parte del vecindario, fundamentalmente la que en una situación vulnerable –desresponsabilizada– se sitúa pocos escalones más arriba en la jerarquía forzada por los mecanismos de diferenciación. Así es como algunas personas mayores emiten enunciados como “más [controles] tenía que haber” o “han venido en ‘panteras’ y ahora nos van a echar a todos los españoles”. Sin embargo, estas políticas de control identitario están generando al mismo tiempo ciertas resistencias individuales –como la simulación, por parte de otra mujer de origen boliviano, de una menstruación sobrevenida con el fin de incomodar la actuación de masculinidad del policía o la exhibición por parte de algunos “ciudadanos”, sin previa solicitud, del autóctono DNI a los agentes con el fin de evidenciar el perfil racista de los controles– y estrategias colectivas de visibilización y denuncia de los “check points” en la propia calle –como las “brigadas vecinales”<sup>16</sup>, que resignifican las relaciones securitarias que se dan en los espacios públicos con unos vistosos chalecos naranjas que se apropian de la lógica emergencialista para contravenirla–.

He tratado de mostrar cómo las relaciones securitarias diferenciales que se producen en un barrio como Carabanchel son el resultado de un dispositivo securitario producido desde instancias de poder y apropiado por una parte del vecindario, la cual persigue una ruptura estética con el barrio culpa y se “ciudadaniza” en competencia con el vecino migrante imaginándose como víctima.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ÁVILA, Débora y MALO, Marta (2008) “Diferencias gobernadas, nuevos racismos”, en <http://diagonalperiodico.net/Diferenciasgovernadasnuevos.html>

DE GIORGI, Alessandro (2006) *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid, Traficantes de sueños.

GRAVANO, Ariel (2003) *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires, Espacio.

OSPDH (Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos) (2005) “El populismo punitivo. Análisis de las reformas y contrarreformas del Sistema Penal en España (1995-2005)”, Universidad de Barcelona.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Emmanuel (2007) “La ciudad global o la nueva centralidad de Madrid”, en OBSERVATORIO METROPOLITANO: Madrid ¿La suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 41-93.

SOJA, Edward (2008) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid, Traficantes de sueños.

<sup>15</sup> Desde las autoridades, además, se niega sistemáticamente que existan controles de identidad, a pesar de las denuncias del propio Sindicato Unificado de Policía (<http://www.20minutos.es/noticia/932378/0/redadas/inmigrantes/rubalcaba/>).

<sup>16</sup> Las Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos fueron creadas en 2009 en Carabanchel y Aluche, y extendidas a otros barrios de Madrid, para observar, documentar y visibilizar los controles de identidad (<http://brigadasvecinalesddhh.blogspot.com/>).



# PRIMERA APROXIMACIÓ ETNOGRÀFICA AL CARRER D'EN ROBADOR DE BARCELONA. EI FENÒMEN DE LA PROSTITUCIÓ EN EL CAS DE LA DELIMITACIÓ D'ÀREA DE CONSERVACIÓ I REHABILITACIÓ DELS CARRERS D'EN ROBADOR I SANT RAMON

Miquel Fernández

Membre del Grup de Recerca sobre l'Exclusió i el Control Socials (GRECS)

Departament d'Antropologia cultural, Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓ

Al barri del Raval de Barcelona se li ha atribuït una identitat relativa a la seva condició de contenidor de “problemes socials”, des dels primers moments de la seva constitució en els marges de la ciutat, fins als nostres dies. La llista de publicacions d'etnòlegs o historiadors on es descriu la zona d'aquesta manera és nombrosa (Amades, 1934; Artigues 1980; Villar, 1996; Aisa 2006 i d'altres). Llista que no pot oblidar qualsevol dels novel·listes, poetes o dramaturgs com per exemple, Juli Vallmitjana, Jean Genet, Pieyre de Mandargues, Juan Goytisolo, Eduardo Mendoza, Josep Maria Benet i Jornet o Manolo Vázquez Montalbán, entre molts d'altres que van aixecar acta de la vida als seus carrers més peculiars. De maneres molt diferents, tots han coincidit en descriure la zona que avui anomenem “el Raval”, com espai al marge de la ciutat ordenada i burgesa que representava i representa encara avui gran part de l'Eixample.

Aquest text s'ocupa d'una part del barri del Raval, el carrer d'en Robador i, més concretament, sobre la recent determinació que l'Ajuntament de Barcelona ha establert sobre aquest i la seva continuació natural cap a l'oest amb el carrer Sant Ramon, com “Àrea de conservació i rehabilitació”. Aquesta nova delimitació pretén “combatre el problema de l'incivisme i la prostitució” seguint la premissa segons la qual “el problema sale de dentro de las viviendas y se proyecta hacia el exterior”. S'estableix com objectiu principal el “d'acabar amb els habitatges sobreocupats i “meublés”, mitjançants i cal, l'expropiació forçosa”<sup>1</sup>.

Els objectius esmentats es podrien resumir en la recurrent fórmula de “recuperar el barri” que suposadament “està en mans d'incívics, prostitutes i delinqüents”<sup>2</sup>. Aquest text analitza través de la perspectiva etnogràfica, una de les justificacions municipals principals per posar en marxa el darrer conjunt d'intervencions urbanístiques sobre la zona: la prostitució al carrer.

## 2. L'INSUPOORTABLE IMATGE PÚBLICA DE LA PRBRESA (QUÈ ÉS DIU)

En alguns balcons de les finques noves de la zona de Robador es poden llegir intercaladament pancartes amb les frases, “Volem un barri digne” i “Ajuntament. El Raval no aguanta més”. Des de l'any 2006, coincidint amb l'aplicació de l'anomenada “Ordenança del civisme”<sup>3</sup>, l'execució de les obres de l'hotel de quatre estrelles “Barcelò Raval” i els

<sup>1</sup> “BCN cerrarà los pisos conflictivos en un área de 63 fincas del Raval”, El Periódico 10/02/11.

<sup>2</sup> “La oposición pide a Hereu que actúe contra los incívicos”, La Vanguardia 02/02/09.

<sup>3</sup> Ajuntament de Barcelona (2006) Projecte d'ordenança de mesures per fomentar i garantir la convivència ciutadana a la ciutat de Barcelona. Consultat març 2006.

assentaments de nous veïns a l'illa Robadors, es multipliquen els titulars de premsa i televisió que apunten a una “degradació del barri”<sup>4</sup>.

De fet, el Raval, ha donat peu ha una ingent producció d'imatges gens amables, pràcticament des de la seva fundació. Tot i que no ens podem detenir en aquesta qüestió, cal tenir present la importància que aquestes tenen a l'hora de justificar contundents intervencions urbanístiques (Borelli, 2009; Castellanos, 2002; Da Silva, 2003).

En aquest sentit, el primer que cal analitzar és quina imatge i en quin moment coincideixen en produir, mitjans de comunicació i administració pública. Una ullada a l'hemeroteca mostra com les notícies sobre els carrers d'en Robador i Sant Ramon com a mínim des dels anys 80 del passat segle són, en la seva immensa majoria ignominioses<sup>5</sup>. Les referències a aquests carrers són les d'un espai de concentració de gran part de la misèria de la ciutat. La forma que pren aquesta misèria és la dels cossos en moviment de vagabunds<sup>6</sup>, furtadors o petits delinqüents, politoxicòmans pobres i intensament addictes i com no, prostitutes que ningú anuncia a les pàgines de “Relax” dels diaris convencionals. Segons els mateixos mitjans, aquesta misèria només reclama una solució: eradicar als seus protagonistes del lloc on s'exposen<sup>7</sup>. Aquesta sobreexposició evidencia la Barcelona “cívica,

<sup>4</sup> Són innumerables les notícies que utilitzen aquesta expressió en televisió, premsa o radio. Només a tall d'exemple es pot fer una ullada al bloc “Un raval per viure” que recull exhaustivament tot el que fa referència a aquesta definició de “barri degradat”: <http://ravalperviure.blogspot.com/> consultat al març de 2011.

<sup>5</sup> Actualment es parla del Raval com l'antic Barri Xino, definició en absolut precisa com després s'aclarirà. Normalment s'intensifiquen les descripcions dantesques de la zona precedint, alguna intervenció urbanística o com a justificació de l'aplicació d'ordenances municipals censoradores d'activitats a l'espai públic. Les definicions d'espai “sense llei” però, s'han fet en l'actualitat extensibles a tot el barri, amb especial intensitat a la “zona sud” (es coneix així tot i que es tracta de l'oest geogràfic), que lllinda amb el carrer Hospital. Aquest tipus de retòriques són pràcticament indissociables del barri des de ben antuvi fins a dia d'avui. Serveixin d'exemple les següents cites: “La apertura de la citada avenida [García Morato, actual Drassanes] hará que desaparezca el por desgracia muy conocido “barrio chino”, lugar donde la maldad y la porquería tenían su asiento y en el que la gente del hampa y del mal vivir tenía montado sus garlitos, prostíbulos, tascas indecorosas y en cuyo barrio también se confabulaba lo más pernicioso de la sociedad para arremeter contra el orden, la tranquilidad, la paz y el trabajo de Barcelona” (de Otero, 1943: 16). Al 1988 trobem a La Vanguardia la següent definició de la zona: “un remedo de ambiente cashba y barrio chino cualquiera” (“La batalla por el control de la droga...”, La Vanguardia 24/02/1988). I més recentment Antoni Puigverd: “Quisiera detenerme en el Raval como ejemplo representativo. En él se concentran hoy algunos de los problemas que mayor indignación ciudadana provocan (calles y plazas excrementales; conculcación del derecho de los vecinos, no precisamente ricos, al descanso, a la Seguridad y a la limpieza). Si tenemos en cuenta la fenomenal ola migratoria de los últimos diez años, el Raval podría ser infinitamente peor. Sus zonas fronterizas podrían haberse convertido en un inmenso barrio sin ley. En el Harlem del sur de Europa. Una selva marginal, infranqueable en el corazón de Barcelona” (Antoni Puigverd, “El Cisne ya no canta”. La Vanguardia. 12 /09/2005). I un últim exemple entre tants, és el reportatge publicat al suplement del diumenge de La Vanguardia titulat “La maldición del Raval” (11/10/2009) amb un destacat que resum el to del reportatge: “Las imágenes de delincuencia, de suciedad y de prostitución y sexo en la calle [...] que aquí casi se ha convertido en normalidad. El Raval luchó por cambiarsu destino, pero parece haber perdido la guerra”.

<sup>6</sup> Segons el diccionari de l'Enciclopèdia catalana, “vagabund és aquell que va errant d'un lloc a l'altre, especialment defugint de treballar i cercant de camparse la vida altrament”.

<sup>7</sup> La proposta es concreta amb un enduriment de la Llei d'estrangeria així com del codi penal relatiu a la petita delinqüència. Veure p.e. Benvenuty, L. “Ahora los delincuentes no tienen miedo”, La Vanguardia 15/08/09. A més, municipis catalans com Badalona, Salt, Vic o Barcelona, contempen associar les faltes administratives que sancionen les múltiples “ordenances cíviques” dels diferents consistoris per tal de repatriar o impedir la reagrupació familiar a “immigrants incívics”. Veure p.e. Masreal, F. “El rebuig a immigrants incívics suma suports d'alcaldes i Govern”, El Periódico, 15/15/10.

ordenada, segura, de qualitat i de llibertat”(Hereu, 2009) amb la que sembla que somniem els pròcers de la ciutat (López Sánchez, 1986) i a la que tants recursos destinen<sup>8</sup>.

Generalment, pel cas de prostitució al Raval o més concretament al carrer d'en Robador, la majoria de mitjans de comunicació, es refereixen a “l’exploació sexual de les dones”, que són “portadores de malalties de transmissió sexual”, “maltractades, torturades i violades” i que es “trafica i obliga a la prostitució a menors”. S’acostuma a afegir un apunt relatiu a la procedència estrangera de les prostitutes, i derivat d’això, que formen parts de “xarxes de prostitució internacionals”<sup>9</sup>.

El treball sexual al carrer, doncs, ocupa la centralitat de les darreres notícies i es presenta des de fa uns anys –i de fet, de manera intermitent durant tota la història del barri (Alcaide González, 1999 i 2001)– com una presència “intolerable” als carrers del barri del Raval (Hereu, 1999)<sup>10</sup>.

Una de les darreres propostes per “solucionar el problema d’incivisme i prostitució”, és la ja esmentada delimitació dels carrers Robador i de Sant Ramon com a “Àrea de Conservació i Rehabilitació”. Això sí, alienant qualsevol explicació en termes de les condicions socials i econòmiques que ho fan possible.

En les finques que es troben afectades per aquesta delimitació d’àrea, a més de residències –la gran majoria en un estat de sobre ocupació i/o infrahabitatge segons l’estudi que va elaborar el propi ajuntament durant l’any 2010 i que ara s’ha fet públic (Comissió de Govern, 2011)– hi han alguns meublés, i finques abandonades per diversos motius. Algunes d’aquestes, són ocupades per persones que no poden pagar-se un lloguer i que generalment malviuen en condicions extremes i de manifesta insalubritat.

Aquesta penúltima proposta d’intervenció urbanística per afrontar “problemes socials”, cal situar-la en el context de la complexa malla d’imatges infamants sobre el barri, d’interessos immobiliaris i de control públic de la pobresa. En aquest sentit, i tot i que les dimensions d’aquest text no ho permeten, sí que cal tenir present, que per desordir aquesta qüestió, és necessari contemplar el que alguns autors anomenen, fiscalització de l’urbà en el marc de processos d’apropiació capitalista del centre històric de la ciutat<sup>11</sup> (Harvey, 2005; Davis, 2003; López Sánchez 1993 i 1986; Capel, 1975 entre d’altres).

<sup>8</sup> Per aquesta delimitació “d’Àrea” es calcula una inversió de 9,7 i milions d’euros i 10<sup>4</sup> més per adquisicions de finques. Comissió de Govern. Ajuntament de Barcelona. (2011). El Raval: àrea d’atenció especial Una nova oportunitat per Barcelona. A <http://bcn.es/fitxers/premsa/110209.comissigovernfebrer2011.103.pdf> consultat el febrer de 2011.

<sup>9</sup> Precisament com a resposta a un reportaje aparegut al diari El País l’estiu de 2009 sobre la prostitució nocturna al Mercat de Sant Josep de la Boqueria, una carta al director denunciava que “raramente se apartan de los tópicos al uso y es habitual que simplifiquen brutal e irresponsablemente y aunpoeticen, un negocio en el que hay algo más que prostitutas víctimas y proxenetas explotadores. Sus reporteros hablan de las condiciones inhumanas en las que ejercen su oficio las “trabajadoras del sexo”, en “habitaciones que ocupan en viejos y cochambrosos casolotes del Raval”. Álvarez Beciano, “Prostitución en el Raval”, El País, 09/09/09.

<sup>10</sup> El motiu de la seva centralitat és un interrogant que ara no ens podem detenir a escodrinyar però es pot apuntar que la seva manca de legislació, la seva dimensió a la vegada fosca i necessària per manteniment i la reproducció d’una societat patriarcal i oficialment monògama, molt probablement es troben de l’explicació més fonamentada. (Foucault, [1976] 1987; Engels, [1884] 1998).

<sup>11</sup> No es pot oblidar que, en el marc PERI del Raval i amb l’objectiu explícit de la Rehabilitació del Raval emergeixen els interessos identificats per empreses immobiliàries que reconeixen el procés de transformació d’aquesta zona en un nou “Born”. El barri del Born de Ciutat Vella ha estat el primer, i de moment sembla que l’únic barri on s’ha produït un celebrat procés d’adequació d’un barri antic per al consum i el gaudi de turistes i veïns d’alt nivell adquisitiu. Veure p.e. ‘Boom’ immobiliari al Raval Sud per convertirlo en el nou Born”, 20 Minutos, 28/12/04.

### 3. L'ÚLTIM REDUCTE DEL "BARRI XINO" (QUÉ NO ES RECORDA)

Generalment, precedint alguna intervenció urbanística important, es comença a multiplicar l'interès mediàtic sobre la zona i a proliferar la definició de "barri degradat" que està impossibilitat per recuperar un passat ideal. La definició quasi apocalíptica<sup>12</sup> del mític barri "Xino"<sup>13</sup> es complementa, de manera aparentment contradictòria, amb un passat plàcid i quasi bucòlic 'on, per exemple, la prostitució no només no era cap "problema" sinó que convertia la zona en "un hervidero de gente que venía a comprar amor y de mujeres jóvenes que lo ofrecían"<sup>14</sup>.

Seguint aquest tipus d'estructura arquetípica, a una publicació i conseqüent demonització del lloc, li ha seguit una profunda intervenció urbanística. La primera d'aquestes gran operacions per recuperar el "passat ideal", va suposar la construcció de la Avinguda García Morato (avui Drassanes) mitjançant l'arrasament total del que quedava del antic "barri Xino" a finals dels anys 70 del segle XX. La posterior destrucció de l'illa Sant Ramon (la primera practicada dintre del en el marc Pla especial de rehabilitació interior (PERI), va ser una conjeturada "batalla entre bandes de narcotraficants" deu anys després, i en el casos de la Rambla del Raval i la posterior Illa Robador, el fet que va acaparar la premsa durant un llarg estiu de 2001, va ser la imaginada xarxa internacional de prostitució infantil que havia detenir en el Raval<sup>15</sup> el centre de "reclutament" de les seves víctimes<sup>16</sup>.

En l'actual zona d'estudi, sembla que les noves construccions d'habitatges, oficines, un hotel de luxe o la Filmoteca Nacional de Catalunya, no només no han liquidat la misèria sinó que l'han posat a la vista dels nous usuaris: veïns amb millors condicions socioeconòmiques i els resultants de la gradual però insistent penetració del turisme massiu al barri.

En la producció de la imatge de barri degradat, s'obliden precisament les explicacions tradicionalment més pertinents. El primer de tot, és que aquesta degradació ve d'antuvi i probablement té més a veure amb que la zona està afectada pel pla Cerdà des de 1869, que

<sup>12</sup> El tractament sensacionalista d'aquest fet es practica amb particular acritud des de finals dels anys 80 del segle XX. Definicions com "el harlem barcelonés" ("La batalla por el control de la droga...", La Vanguardia 24/02/1988) proliferen especialment, com ja s'ha esmentat, com a precedent de grans operacions urbanístiques a la zona. Més recentment, es redunda en la "degradació del barri" que tindria la seva màxima expressió en la manifestació pública de condicions de misèria. En aquest sentit s'estableix sota una mateixa problemàtica qüestions de molt diversa índole que van des de la nova categoria d'"incivisme", fins a les clàssiques de delinqüència, drogoaddicció, el tràfic de drogues, la pobresa, la brutícia, convocant totes aquestes categories al costat de la prostitució. En aquesta producció d'imatges dantesques sobre el barri hi col·laboren també certs programes de televisió. A tal d'exemple serveixen el programa "Els matins" de Televisió de Catalunya del 14/12/2010 titulat "Els veïns del Raval, tips de la inseguretat al barri" o "Marxar del Raval" emès el 16/09/2010. O els encara més descarnats com els reportatges produïts pel programa Callejeros al canal Cuatro que ha dedicat ja varis programes al Raval, destaca per sobre de tots el de maig de 2007.

<sup>13</sup> Precisament, el bateig del barri de Drassanes del Distrito Vè. de Barcelona com a "Barrio Chino" que és atribuït a tres persones que coincidien en que el barri evocava els perillous "Chinatown" dels anys 30 del segle XX de Sant Francisco o Nova York: Paco Madrid (segons Paco Villar, 1996) Àngel Marsà segons Huertas (1979) o Manuel Gil de Oto pseudònim de Miguel Toledano segons Xavier Theros (2009. El barri del pecat. El País.)

<sup>14</sup> "La batalla por el control...op.cit".

<sup>15</sup> I més concretament, en diversos membres de l'associació de Veïns, Taula del Raval que va ser la que va presentar un contenciós administratiu contra el pla d'Illa Robador.

<sup>16</sup> Veure, pel cas de l'Illa Sant Ramon, Rufián Roto, R., 2011. I respecte al de Rambla del Raval/Illa Robador el film "De nens" de Joaquim Jordà inspirada en el llibre d'Arcadi Espada, Del amor als nens. Barcelona: Anagrama, 2000.

ha patit un perenne i crònic abandonament per part del propietaris i consistori, que ha estat bombardejada intensament durant els anys 1937 i 38 i que les runes s'han "preservat" fins gairebé els anys 80. Igualment s'obliden de les conseqüències de les destruccions de trames urbanes i xarxes socials que comportaren la construcció de l'Avinguda García Morato, la posterior demolició de l'Illa Sant Ramon o l'assolament de quatre illes de cases que va suposar la Rambla del Raval o les més recents a l'àrea de Illa Robador.

Cal dir doncs, que les ciutats inventen un passat i el reproduïen precisament al voltant dels llocs de l'oblit (Boyarin, 1989 citat per Delgado, 2007). I en aquest sentit, la font de la memòria del barri, no és pas el record sinó l'amnèsia. Els oblits relatius al Raval (Castaños, 2010) "a més dels senyalats al paràgraf anterior que explicarien l'estat de "degradació" són que aquest<sup>17</sup> no ha estat mai un lloc prou "cívic", accessible o segur per una cultura de l'ordre progressivament més hegemònica (López Sánchez, 1993).

La recurrent retòrica de "recuperar el Raval"<sup>18</sup> doncs, és inconsistent en el sentit que la historiografia local dona compte que la zona hagi estat en algun moment sota control total i sistèmic de les institucions. És a dir, la pobresa i les seves manifestacions en forma de revoltes, aldarulls, agitacions, delinqüència, immigració, venda ambulants o prostitució sempre han estat presents fins al dia d'avui (Ealham, 2005; Paz, 2004; Aisa y Vidal, 2006; Artigues Vidal, Mas Palahí, y Suñol Ferrer, 1980; Salut, 1938 entre molts d'altres).

El que resulta potser un novetat en el tractament actual que està rebent el barri per part de l'administració municipal és, que si durant els segles XVII i XVIII es van instal·lar ordres religioses o assistencials per controlar i disciplinar la població allà resident (Fraile, 2011), al segle XIX tota una sèrie d'intel·lectuals, metges i juristes, van aplicar "l'higienisme" (Alcaide González, 1999 i 2001; Fraile, 1990) amb la intenció de reduir la morbiditat i "sanejar" la zona, i al segle XX les infames lleis de "Vagos y Maleantes" primer de Lluís Companys al 1933 i després de Rodolfo Martín Villa al 1952 (Ealham, 2005) pretenien controlar i reprimir els desordres; no és fins al segle XXI que es declara la inacceptabilitat de la presència de la seva població més característica i es posen en marxa, a més dels mecanismes clàssics d'assetjament, control i repressió dels seus habitants i usuaris, els de la seva expulsió directa com a conseqüència de desnonaments o expropiacions, o indirecta com a resultat de la destrucció del patrimoni habitacional, social, cultural i econòmic.

#### **4. ALTERNATIVES A L'EXPLOTACIÓ. VIURE DEL CARRER D'EN ROBADOR (QUÈ SUCCEEIX)**

Les noies –i nois– que exerceixen la prostitució, elaboren diverses estratègies per convertir aquesta activitat en el més semblant a una ocupació professional autònoma. Treballant al carrer, als bars, a certs "clubs" o organitzant-se per llogar un pis on puguin oficiar el servei sexual.

Els locals de les plantes baixes del carrer d'en Robador acullen una variada tipologia d'establiments que van des d'una perfumeria a un centre de prevenció sanitària per a consumidors d'estupefaents. Els locals més visibles i que congreguen més persones són els

<sup>17</sup> La zona del barri coneguda com "El Xino" que tenia el seu centre neuràlgic a l'antic i desaparegut sota les bombes italianes del 37 i 38 i després per la piqueta municipal franquista, barri de les Drassanes (de Otero, 1943). L'antic "Distro V." superposa els seus límits amb els del actual Raval. Dintre d'aquest s'identificaven diversos barris: el Carme, Betlem, Sant Antoni, Pedró que donaven espais a una amalgama de "classes populars" de variada procedència social, econòmica o nacional.

<sup>18</sup> "Expropiaciones para recuperar el Raval más degradado", La Vanguardia 10/02/11.

bars. En total hi han vuit, quatre dels quals es podrien considerar com a “bars d’altern” i són freqüentats majoritàriament per les dones que treballen al carrer, oferint serveis sexuals i que els utilitzen per concretar les seves cites i també per refugiar-se del fred o la pluja, per prendre un cafè o una copa, per usar els seus lavabos o senzillament, per petar la xerrada mentre fan un recés de la feina.

El carrer d’en Robador, com ja s’ha dit, és tradicionalment un lloc de prostitució al carrer —és a dir, que el contacte, l’oferiment, i la negociació del preu, s’acostuma fer al carrer o als seus bars— i per això, concentra negocis i serveis al voltant d’això: “meublés” o “bars d’altern”<sup>19</sup>. De meublés encara resten un nombre difícil de concretar. Es tracta de pisos on les noies —i també alguns nois— acompanyen als seus clients per portar a terme el servei que han pactat prèviament. En aquest pisos hi ha habitacions i lavabos<sup>20</sup> per satisfer les necessitats mínimes de prostitutes i clients. Generalment hi ha un home en mig del passadís, o en alguna saleta que fa de rebedor, que s’ocupa del lloc, l’endrega i procura que les noies es trobin segures, a més, és l’encarregat de cobrar entre cinc i deu euros per l’habitació. També podem trobar altres pisos que podríem dir “autònoms” en el sentit que són altres noies, normalment conegudes de les que treballen al carrer, i que ofereixen, per exemple una de les dues habitacions que tenen casa seva a un preu semblant. També hi ha casos on els pisos són directament llogats i compartits entre varies treballadores sexuals. Les noies guanyen en la transacció entre uns deu i trenta euros el “servei complet” i entre cinc i vint euros per una fel·lació. El preu total, habitació més servei sexual rares vegades supera els cinquanta euros que es satisfan íntegrament a la noia —o noi— i aquesta paga l’habitació. També es pot donar el cas que sigui el mateix client qui paga a un i altre per separat.

La majoria de les noies que treballen allà actualment ho fan per lliure. Moltes compaginen aquesta feina amb d’altres, generalment la neteja o la cura de persones grans en altres parts de la ciutat. Pels casos que jo conec, cap forma part de cap xarxa d’explotació sexual o ha patit algun tipus d’amenaça per fer la feina que fan<sup>21</sup>. El que sí que pot succeir en algú cas és que, per exemple, les noies que venen de més lluny acostumin a tenir un deute amb qui les ha ajudat a arribar fins a Europa. Aquest deute pot rondar els tres mil euros que es van sufragant al llarg de diversos anys.

A més, algunes d’aquestes noies que es troben en una situació d’irregularitat sobrevinguda (Fernández y Romero, 2008), i per driblar la Llei d’estrangeria que les condemna durant un mínim de tres anys a viure en la clandestinitat, contreuen matrimoni amb un ciutadà espanyol, de vegades, a canvi d’una quantitat de diners que pot arribar als cinc mil euros<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> De fet, com recorda novament Bargados et. al., els bars han estat sempre els espais de prostitució més comuns al carrer d’en Robador (op.cit: 29).

<sup>20</sup> Precisament l’assetjament municipal en aquest carrer està col·laborant, potser sense tenir coneixement, en la degradació d’aquests espais. Generalment, les habitacions acostumaven a tenir bidet dintre però donat que era un senyal inequívoc de la tasca que allà es portava a terme, els gestors han preferit deixar les habitacions sense aquest servei.

<sup>21</sup> Tal i com es desprèn de l’etnografia que s’està portant a terme, així com de la de Bargados, Sirvent i Carreras (2010). Cal dir però, que s’identificaren homes —especialment durant l’estiu de 2010— que donaven la sensació que podien fiscalitzar algun grup de noies. Tot i això, en ambdues etnografies es recull, que aquest tipus d’organitzacions al carrer d’en Robador, en el cas d’existir, serien residuals.

<sup>22</sup> Aquest fet, les atorgarà durant el primer any el permís de residència i després d’aquest any, també el de treball. En el moment que es produeixi el divorci o s’oficialitzi la separació haurà de regularitzar com la resta “d’immigrants no comunitaris” la seva situació sempre mitjançant una contracte laboral en vigor, que

No s'acostuma a veure treballadores dels serveis socials municipals. El que sí és fàcil presenciar, és a policies de la Guàrdia Urbana, assajantles, dientles que “abandonin l'àrea” en la que es troben, demanantles la documentació, escorcollantles o directament multantles amb trescents euros perquè sospiten que estan oferint serveis sexuals a algun presumpte client. He observat grups de noies d'aspecte centre africà corrent en grup davant de la Guàrdia Urbana un dia qualsevol. I és comú veure les noies sortint cautelosament de les finques o bars, amb una por fonamentada per si són vistes per la policia.

D'aquesta forma, si afegim l'estigma de la prostitució al de la immigració, les dificultats per desenvolupar la seva feina es multipliquen. I si les noies volen efectivament deixar aquesta feina tampoc no ho tenen gens fàcil. El primer pas és abandonar la condició d'irregulars administratives o “il·legals”. Alguns dels casos que conec han pogut regularitzar la seva situació gràcies a clients o amics que les han ajudat, per exemple, contractant la noia en un negoci i pagant a mitges la cotització corresponent a la seguretat social durant el temps necessari per poder regularitzar la seva situació. Després, es pot disposar de més recolzament de les administracions per integrar-se al món laboral regulat, amb cursos, participació en borses de treball, assessorament, etc... Exemples com aquest, es recullen igualment en d'altres etnografies (López Bargados et al., 2009: 128).

I les dones que no volen o no poden deixar aquesta feina tenien i tenen encara a Robador i especialment en els seus bars<sup>23</sup>, un espai millor disposat per portarla a terme i probablement amb més autonomia que als bordells<sup>24</sup>. En aquest sentit, el primer que cal destacar, és que el control sobre les persones en llocs oberts és evidentment, més difícil que en locals tancats, i més encara si aquests espais oberts són carrers centrals de la ciutat i plens de gom a gom durant gran part del dia i la nit (Jacobs, 1973). Generalment les treballadores sexuals es coneixen entre elles i també són conegudes pels propietaris o empleats dels comerços, bars o perruqueries de la zona. Aquestes circumstàncies fan que, contràriament al que pot passar als bordells<sup>25</sup>, la seva activitat professional al carrer resultin més segura, fluïda i esbargida, tal i com també mostra novament l'etnografia citada (López Bargados et al., 2009).

---

s'ha finalitzat recentment o que s'espera renovar. Per aprofundir en els aspectes relatius al que significa està sancionat per la llei d'estrangeria em remeto al nostre treball sobre la qüestió (Fernández...op.cit).

<sup>23</sup> Novament l'etnografia citada recull reflexions com aquestes on es destaca la valoració positiva del treball al bar com a millor alternativa: “Por ejemplo el [club] que está en Tenerife que he ido muchas veces, pagaba quince euros nada más y te dan comida, vivienda y todo ¿me entiendes?, o sea que se portaban bien, no te sacaban el dinero como los otros ¿no?, pero...prefiero aquí [es refereix al Bar X]” (López Bargados op.cit: 119).

<sup>24</sup> L'etnografia citada (Bargados op.cit) destaca que “el carrer” o els bars ofereixen, no només més autonomia, sinó la possibilitat que dones més grans o que responguin a altres canons estètics, o que, en definitiva, puguin deixar de ser considerades un objecte de consum comercialitzable, puguin exercir aquesta feina.

<sup>25</sup> Diferents casos de corrupció municipal en connivència amb cossos policials han saltat a la premsa els darrers anys. Els casos més famosos són els dels macro bordells Saratoga y Riviera de Castelldefels on estan implicats, entre d'altres el cap de la “Unidad contra las Redes de Inmigración y Falsedad Documental” (Ucrif) de Policia Nacional Abundio Navas. Als directors dels prostíbuls se'ls acusa de suborn, proxenetisme, contra els drets dels treballadors i immigració il·legal. De fet, al març de 2009 una jutgessa investigava aquests fets en relació a una suposada trama de corrupció policial vinculada a l'adjudicació de llicències fraudulentament a bordells o la negativa a ser inspeccionats per l'administració. Aquí hi estaven implicats dos tècnics de l'Ajuntament de Barcelona i una funcionària del mateix. Eren coneguts els noms del enginyer municipal Joaquín Quilez i que al seu temps és acusat d'amenaces a la que en aquell moment era la regidora del districte Itziar González i una assessora seva i el del cap de llicències del Districte de Ciutat Vella Heliodoro Lozano.

Les meretrius que porten més temps treballant o vivint en aquell carrer, algunes des de fa més de 30 anys, m'expliquen que, contràriament als tòpics sobre la prostitució al carrer, no han patit agressions o vexacions específiques relacionades amb la feina que fan i, a més, que fins fa no gaires anys vivien “molt bé”, amb uns ingressos significatius<sup>26</sup> i una ocupació laboral de poques hores diàries<sup>27</sup>.

La pregunta que avui es fan és: “y ahora que se han enamorado del barrio, qué van a hacer con nosotras?”.

## 5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AISA, Ferran y VIDAL Mei (2006) *El Raval: un espai al marge*. Barcelona: Base.
- ALCAIDE GONZÁLEZ, Rafael (1999) “La introducción y el desarrollo del higienismo en España durante el siglo XIX precursores, continuadores y marco legal de un proyecto científico y social.” *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 50-140.
- ALCAIDE GONZÁLEZ, Rafael (2001) “Inmigración y marginación: prostitución y mendicidad en la ciudad de Barcelona a finales del siglo XIX. Una comparación con la actualidad.” *Script Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94, pp.1-9.
- ALCAIDE GONZÁLEZ, Rafael (2001) “Inmigración y marginación: prostitución y mendicidad en la ciudad de Barcelona a finales del siglo XIX. Una comparación con la actualidad.” *Script Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 94, pp. 1-9.
- AMADES, Joan (1934) *Guia llegendària de Barcelona: el Raval*. Barcelona: La Neotípia.
- ARTIGUES, Jaume, et. alt. (1980) *El Raval: història d'un barri servidor d'una ciutat*.
- BALAGUER, Victoret. alt. (1888) *Las Calles de Barcelona en 1865: (complemento de la historia de Cataluña)*. Madrid: Impr. y Fundición de M. Tello. Barcelona: Associació de veïns del DistricteVè.
- BORELLI, Caterina (2009) Imaginaris practicats. Remodelació urbanística i reconstrucció simbòlica al barri del Raval, Barcelona. *Revista d'etnologia de Catalunya*, 34, pp. 134-136.
- BOYARIN, Jonathan (1989) “Un lieu de l'oubli: le Lower East Side des Juifs.” *Communications* 49, pp. 185-193.
- CABRÉ, Anna y Francesc MUÑOZ (1994) “Ildefons Cerdà i la insoportable densitat urbana: algunes consideracions a partir de la cartografia i anàlisi de les estadístiques contingudes en la Teoria General”, *Papers de demografia*, 93.

<sup>26</sup> La majoria de les noies amb les que s'ha parlat reconeixen les actuals dificultats per viure de exclusivament de la prostitució. Totes recorden èpoques passades en les que podien viure folgadamente. Aquests testimonis es poden trobar arreu i a tall d'exemple serveixi aquesta cita: “la Coreana” le costava al cliente quince pesetas y se la consideraba una mujer de cincuenta chapas diarias. Cincuenta servicios en aquellos años [finals dels anys 60 del segle XX] equivalían a quinientas pesetas para la mujer. Ingreso muy elevado si se tiene en cuenta que un obrero cualificado percibía un jornal semanal de trescientas pesetas (Aisa y Vidal, 2006: 323)”.

<sup>27</sup> A més del resultat de l'observació i del conjunt de l'etnografia produïda, existeixen documents que donen compte de la possibilitat real que les persones que exerceixin aquestes feina, la gaudeixin. El bloc Paula-Vip que s'anuncia com “scortin dependiente de lujo” i on es recullen quantitat de notícies sobre trames de prostitució a bordells o apunts sobre algunes de les seves gratificants experiències laborals. El film de Francesc Betriu Mònica del Raval (Betriu y Coronado, 2010), mostra una professional d'aquesta tasca molt allunyada de l'imaginari tètric sobre la figura de la prostituta de carrer com a dona hiperexplorada i subjecte de tot tipus de vexacions.



- CAPEL, Horacio (1975) *Capitalismo y morfología urbana en España*. Barcelona: Los libros de la frontera.
- CAPEL, Horacio (2009) "Barcelona: construcciones, destrucciones y responsabilidades" *Revista bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, pp. 17.
- CASAS, Joan G. (2003) "La recreació del passat: el Barri Gòtic de Barcelona, 1880-1950." *Barcelona Quadernsd'Història* 8, pp. 257272
- CASTAÑOS, Adolf. (2010) La memoria y su tergiversación. Intereses ocultos y suplantación burguesa en el Barrio Chino de Barcelona. *Ateneu Enciclopèdic Popular*, 16.
- CASTELLANOS, Jordi (2002) Barcelona, las tres caras del espejo: del Barrio Chino al Raval\*. *Revista de Filología Románica*, 2(1991), pp. 143-154.
- CÓCOLA GANT, Agustín (2010) "El Barrio Gótico de Barcelona. Planificación del pasado e imagen de marca." Tesis. <http://www.tdx.cat/TDX0119111122923>. COMELLAS i COLLDEFORNIS, Joan. (1995). *Aquí hi ha gana!: debat sobre la ímarginació social a Barcelona* (p. 180). Catarroja: Barcelona etc.
- COMISSIÓ de GOVERN. AJUNTAMENT de BARCELONA. (2011). *El Raval: àrea d'atenció especial Una nova oportunitat per Barcelona*.
- DA SILVA, P. J. J. (2002) Raval en (des)construcción La importancia de las imágenes periodísticas en la comprensión de un plano urbanístico, la Rambla del Raval. In M. DELGADO, T. TAPADA y J. J. PUJADAS (Eds.), *Tiempo, espacio y entorno en contextos urbanos*. Barcelona: Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- DAVIS, Mike (2003) *Ciudad de cuarzo: arqueología del futuro en Los Ángeles*. Madrid: Lengua de trapo.
- DEGEN, Mónica M. y GARCÍA, Marisol (2008) "El Camino Barcelona: espacios, culturas y sociedades", pp. 9 27 in *La Metaciudad: Barcelona: transformación de una metrópolis*. Rubí: Anthropos.
- DELGADO, Manuel (2007) *La Ciudad mentirosa: fraude y miseria del "modelo Barcelona"*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- EALHAM, Chris (2005) *La Lucha por Barcelona: clase, cultura y conflicto, 1898-1937*. Madrid: Alianza.
- EALHAM, Chris (2005a). An Imagined Geography: Ideology, Urban Space and Protest in the Creation of Barcelona's, c.1835-1936. *International Review of Social History*, 50(03), 373. doi: 10.1017/S0020859005002154.
- ENGELS, Friedrich (1998 [1884]) *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Barcelona: De Barris.
- FERNÁNDEZ, Miquel (2008) "Treballadors invisibles, ciutadans il·legals." *IDEES* 59 81.
- FOUCAULT, Michel (1987 [1976]) *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, S.A.
- FRAILE, Pedro (1990) "Lograr obediencias maquinales. Un proyecto espacial." Pp. 13-39 en *Los Espacios acotados: geografía y dominación social*. Promociones Publicaciones Universitarias.
- FRAILE, Pedro (2011) "Delincuencia, marginación y morfología urbana: una primera aproximación al caso de Barcelona en el siglo XX". Pp. 5164 en *Modernidad, ciudadanía, desviaciones y desigualdades*, edited by F. López Mora. Córdoba: Universidad de Córdoba.

- HARVEY, David (2005) "El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura" en *Capital Financiero, Propiedad Inmobiliario y Cultura*. Bellaterra: Edicions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- HARVEY, David (2008) *París, capital de la modernidad*. Tres Cantos: Akal.
- HEEREN, Stefanie Von (2002) *La Remodelación de Ciutat Vella: un análisis crítico del modelo Barcelona*. Barcelona: Veïns en Defensa de la Barcelona Vella.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto, Eva SIRVENT IVORRA y Jordi CARRERAS GUTIÉRREZ (2009) *Dones del carrer. canvi urbanístic i treball sexual a barcelona (2005-2009)*. Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. En prensa.
- JACOBS, J. (1973) *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Ediciones Península.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Pere (1993) "Desordre de l'ordre Allegats de la ciutat disciplinària en el somni de la Gran Barcelona." *Acàcia: Papers del Centre per a la Investigació dels Moviments Socials* 3, pp. 9-711.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Pere (1993a) "Todos, mayoría y minorías en la Barcelona olímpica. Apuntes sobre el gobierno de lo social en la ciudad empresa." *Economía y Sociedad*. 9, pp. 103-115
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Pere (1991) "1992, objectiu de tots? Ciutat empresa i dualitat social a la Barcelona olímpica". *Revista Catalana de Geografia*. 15, pp. 91-99.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Pere (1986) *El Centro histórico: un lugar para el conflicto: estrategias del capital para la expulsión del proletario del centro de Barcelona: el caso de Santa Caterina y el Portal Nou*. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.
- OTERO, Lorenzo de (1943) "Reformas de urbanización en Barcelona. A la mayor brevedad se va a poner en práctica la demolición del llamado "barrio chino"" Pp. 16-17 in *Boletín de la propiedad privada. Año II. Septiembre. Núm. 4*, vol. 1.
- PAZ, Abel (2004) *La Barcelona rebelde: guía de una ciudad silenciada*. Barcelona: Octaedro.
- RUFÍAN Roto, R (2011) "Un caso paradigmático: la rehabilitación de las calles d'en Robador y Sant Ramon del barrio del Raval de Barcelona. El oscuro antecedente de la Isla Negra". *Sin Permiso*. <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=398>.
- SALUT, Emili (1938) *Vivers revolucionaris: apuntes històrics del districte cinquè*. Barcelona: Llibreria Catalònia.
- TABAKMAN, Elsa. (2001) El casc antic de Barcelona: actuación urbanística o "limpieza social"? *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, pp. 1-12.
- VILLAR, Paco (1996) *Historia y leyenda del Barrio Chino (1900-1992): crónica y documentos de los bajos fondos de Barcelona*. Barcelona: La Campana.

## ***“OJO QUE NO ES UN COUNTRY”. RECURRENCIAS GLOBALES Y RESIGNIFICACIONES LOCALES EN LA OBJETIVACIÓN<sup>1</sup> DE LA CASA***

Raquel Queiroz  
Universidad Nacional de Córdoba

### **1. INTRODUCCIÓN**

La ocupación residencial en la ciudad implica una forma de posicionarse en el espacio urbano y en el colectivo social. Es el centro personal desde donde se reproducen perspectivas particularizadas inscritas en dado contexto sociocultural. El individual singular (unidad de vivienda) y el colectivo plural (ciudad) interactúan en dialécticas entre una matriz común y formas específicas de una tradición compartida. Pero no siendo aislada esa relación, también concurren otros sentidos a veces desde los más lejanos orígenes. Considerando la intensidad de los intercambios culturales, en la actualidad, ¿qué ocurre con los sistemas simbólicos nacionales respecto a tales “tendencias globales” de estilos de vida? ¿Cómo es “reinventada la tradición”, cómo las costumbres<sup>2</sup> locales son actualizadas en estas circunstancias?

Las “urbanizaciones cerradas y privadas” pueden ser vistas como índices de procesos culturales contemporáneos que inscriben nuevas centralidades urbanas. En diversos lugares del mundo no es ese un tema novedoso. Sin embargo, algunas específicas expresiones de esa forma de habitar pueden presentar aspectos nuevos. En la ciudad de Córdoba se encuentra cierta modalidad urbana afín, de interés y acceso a ciertos grupos jóvenes de lo que se considera “clase media”. El mismo espacio urbano es tomado por los discursos publicitarios como un “country en altura”, nombrado en el lugar “barrio privado” y asignado o rechazado por sus moradores de diversas formas. ¿Cómo se reconocen entonces esos residentes urbana y socialmente? “Ojo que no es un country” fue una advertencia reiterada de algunos de ellos al hablarse del tema. En ese sentido, el estudio se propone analizar las resignificaciones de paradigmas sociales y urbanos globales en mencionado contexto. Asimismo, observará las apropiaciones locales a partir de la perspectiva de tales habitantes, en lo que dicen, hacen y expresan espacialmente.

Así, pareció un punto de partida acercarse a ciertas nociones y estudios que atraviesan el tema de las culturas nacionales, teniendo en vista la Argentina, Córdoba y la comunidad en estudio. Luego, para reflexionar sobre ciertos procesos sociales contemporáneos, algunos trabajos fueron revisados. De forma a comprender tales procesos en expresiones específicas, se observaron hebras para posibles caminos. Se han considerado acercamientos etnográficos en una urbanización cerrada y privada en Córdoba (Argentina) y un condominio en Fortaleza (Brasil). Se advierte, el informe corresponde a una etapa preliminar de investigación cuya etnografía se desea realizar en la primera ciudad<sup>3</sup>. El acercamiento a algunos similares en Brasil se dio por efectos comparativos en exploración de campo y los comentarios serán breves. Finalmente se esbozará a modo de cierre algunas líneas de avance para la etnografía en curso.

<sup>1</sup> Operaciones sociales propuestas por Bourdieu para el estudio de las transferencias culturales internacionales (Sorá 2003: 36).

<sup>2</sup> Eric Hobsbawm y Thomas Ranger atribuyen a la costumbre “la función doble de motor y engranaje” (2002:8).

<sup>3</sup> Tesis de maestría en Antropología (UNC), dirigida por la Dra. Natalia Bermúdez.

## 2. TRADICIONES Y TRAYECTORIAS

“[La ciudad colonial española] consiste en un gran cuadrado central, la plaza mayor (...) una red de calles anchas y rectas que se extienden en todas las direcciones formando manzanas rectangulares (...) A un costado de la plaza central, la iglesia; al otro, el cabildo; en otro, la residencia de la máxima autoridad política: virrey, capitán general, gobernador, teniente de gobernador. (...) [La ciudad y la arquitectura coloniales] significan el trasplante de modelos europeos y adaptación de éstos a las posibilidades ofrecidas por el mundo conquistado (Luna 2000: 163).

Pensando en la intensificación de los intercambios culturales actuales, me pareció oportuno evocar tiempos en que también esas características se subrayaron. La llegada de los barcos españoles al llamado Río de la Plata es un marco en la gestación de la nación argentina. Los procesos que se dieron a lo largo de tantos años conciernen la construcción nacional y por ende se ha observado algunos puntos (sin muy profundizar). Observando la formación urbana, el trazado colonial marca la inscripción de nociones ajenas acomodadas en los nuevos paisajes americanos. No obstante, como interesa entender esa construcción de forma situada, sería necesario además escudriñar ciertos procesos que ocurrieron en Córdoba y cómo aquellos en “escala nacional” fueron recibidos localmente. En ese punto es también productivo considerar las “trayectorias colectivas” (Bourdieu 2008: 424), para pensar la instrucción cívica en la formación de las representaciones subjetivas de las posiciones objetivamente ocupadas. En otras palabras, sería necesario conocer que historias dan coherencia a ese “sistema de significación cultural” (Bhabha 2000).

500

### 2.1. Invención<sup>4</sup> argentina cordobesa

La historia de la “fundación del Estado argentino” y formación de la primera Junta de Gobierno en 1810 la conocí a partir de difundidos cuentos inaugurales, en tonos de una “épica” de siete días. Aún teniendo claro el simplismo marcado en tales datos, me interesaron en cuanto “ficciones fundacionales” (Bhabha 2000: 6) y “biografías (fast<sup>5</sup>) de la nación” (Anderson 1993: 283). Comprendiendo la insuficiencia de mis fuerzas para asimilar la complejidad de los procesos entramados a lo largo de doscientos años –y antecedentes coloniales– resultó atractivo acercarme en principio a tales relatos. Además, la búsqueda por la “historia real” no me pareció eficaz. Siguiendo los planteos de Taussig (1995), acerca de *lo real*, ¿qué voces la autorizarían como tal? Luego, para confrontar dichas interpretaciones, me aboqué en estudios más críticos (Tcach 2010) y tomados desde Córdoba, incluso desde una perspectiva de la vida privada (Cicerchia 2006).

Córdoba ha sido pensada a partir de distintos mitos identitarios: “Córdoba patricia” de las campanas; “Córdoba rebelde, ciudadana y democrática” (tras la Reforma Universitaria de 1918) y “Córdoba Revolucionaria”, cuna y vanguardia de las luchas obreras y estudiantiles (Tcach 2010: 811). Según ese autor, tienen en común estos mitos dos aspectos

<sup>4</sup> Hobsbawn y Ranger (2002). Los datos de esa sección provienen de un estudio (curso “Celebrar la nación: performance y política”) en ocasión del bicentenario argentino.

<sup>5</sup> Alude a “fast food”: dato instantáneo, práctico y no necesariamente substancial.

relacionados: cierta autonomía política cultural y proyección nacional<sup>6</sup>. A la vez, Cristina Boixadós (Tcach 2010) plantea que la ausencia estructural de un sistema de partidos marca “una fuerte predominancia del carácter transitorio y provisorio de las alianzas” (2010: 39), donde priman intereses personales y cuyo componente habitual es el intercambio de favores. Ello ha caracterizado el reparto de poder y del suelo urbano en Córdoba (Boixadós en Tcach 2010).

Asimismo, se puede pensar la división del espacio urbano siguiendo las normativas de su organización social, para acomodarlas espacialmente y, a la vez, visibilizarlas. En ese sentido, a partir de la “cultura material” (Julien y Rosselin 2005), los objetos –el diseño urbano incluso– pueden instruir de forma no verbal ciertos significados de una cultura. Pero a la observación del objeto importará siempre lo que dicen de él y cómo se lo usan.

“Córdoba experimentó una guetificación de su espacio urbano. El casco céntrico [y adyacencias] eran los preferidos por los grupos de mayores ingresos, ya que ofrecían la ventaja de evitar el paso de los arrabales. [Estas zonas] albergaban a los sectores acomodados de la Docta” (Cicerchia 2006: 159).

El centro de la ciudad de Córdoba es por tradición (conforme el trazado español) el centro político geográfico. Alberga importantes instituciones y estimado valor inmobiliario, incluso en viviendas. En contraste con la mayoría de las ciudades en Brasil, por ejemplo, el centro de las ciudades argentinas posee notable uso residencial. En Córdoba la estadística es además impulsada por la movida migratoria, sobre todo estudiantil, que es atraída a la zona y a la vez la valora. Históricamente, fue el lugar de la clase media y las elites y conquistó el estatuto carismático de estar “cerca del corazón de las cosas” (Geertz 1994). No obstante, esas características han sufrido en las últimas décadas algunos cambios, a la emergencia de otros centros y vectores de crecimiento e interés.

501

### 3. RECURRENCIAS E INTERCAMBIOS GLOBALES

Los autores se refieren a la actualidad por diversas y a veces polémicas expresiones. Se dice *posmodernidad*, “sociedad de información”, “sociedad del consumo”, para caracterizar el período que marca la transición del supuesto fin o transformación de la modernidad. Teniendo en cuenta la intensificación de los intercambios globales –viajes, tecnologías de información y comunicación– llama la atención la rapidez y diversidad de los flujos. Pero, en medio a esa nueva dinámica señalada en el mundo –o entre mundos– interesa observar qué es lo que se está fluyendo. En otros términos, partiendo del supuesto de que no son aleatorios los contenidos en la “circulación internacional de ideas” (Sorá 2003, García 2006) ¿qué recurrencias<sup>7</sup> se podría advertir?

“Como expresan García (1993), Broady et al. (1995), Heilbron (1998), Bourdieu (2002) Casanova (2001), Sapiro (2002), la circulación internacional de ideas es determinada por la acción de sistemas de agentes que realizan

<sup>6</sup> Importante polo universitario e industrial en el centro del país y segunda ciudad en población. Véase [www.cordoba.gov.ar](http://www.cordoba.gov.ar).

<sup>7</sup> Central en el programa de la materia (Culturas Nacionales: Intercambios intelectuales mundializados y reinención de tradiciones nacionales) que motivó ese estudio.

diversos actos de apropiación, de transferencia, de marcación, de imposición de sentidos” (Sorá 2003: 34).

### 3.1. Procesos sociales contemporáneos

Anthony Giddens (1991) ha definido la “globalización” –otros autores prefieren hablar en “mundialización”– como la intensificación de las relaciones sociales en escala mundial. La discusión avanza a rechazar la homogenización como consecuencia de dicha intensificación, orientando más bien a la observación de distintos procesos en la transformación local. Así ha interesado examinar la acomodación particular de modelos “importados” entre tradiciones existentes. Los cambios en las dimensiones tiempo y espacio afectaron otras nociones como presencia y ausencia y su separación será, según Giddens (1991), condición principal para lo que denomina proceso de “desencaixe”<sup>8</sup>.

En ese sentido, se observa la recurrencia de un nuevo patrón urbano, que confronta –o intercepta– normativas urbanas locales. Los debates sobre el tema incluyen el “encapsulamiento” y la “suburbanización” de las “clases medias y altas” (Arizaga 2005; Svampa 2008) como fenómenos que, si bien no son recientes, añaden nuevas características con ese modelo.

### 3.2. Reconfiguraciones urbanas

Según Svampa (2008), el nuevo patrón socioespacial remete a los suburbios norteamericanos que desde el siglo XIX “encarnan cabalmente el marco ideal de familia y devienen por ello el asentamiento natural de las clases medias superiores” –modelo de la ciudad–jardín (2008:12). Por otro lado, según la autora, la visión europeamediterránea concibe la ciudad como un lugar de encuentro entre categorías sociales diferentes. En Latinoamérica, a la vez, plantea la afirmación de un “modelo dual”, que combina un modelo de ciudadanía apoyado en la construcción del Estado e integración de la nación a la permanencia de jerarquías y desigualdades sociales. Agrega que, aunque la nueva dinámica global tenga afectado de manera diferente los países considerados “de periferia”, también ha alterado social y urbanísticamente los “países del centro”<sup>9</sup>. Advierte, en ese sentido, el incremento de las “gated communities” en Estados Unidos, sobre todo en California y Florida (Svampa 2008).

En Argentina, lo particular es que los procesos descritos se han yuxtapuesto a otros, aparentemente opuestos. Tradicionalmente en ese país, los suburbios fueron ocupados por los sectores populares, pero, desde el siglo XIX, la elite utilizó como refugio de veraneo regiones más alejadas del centro. En la capital federal, entre las décadas de 30 y 70, el club de campo fue “el ámbito de sociabilidad privativo de la elite” (Svampa 2008: 54) que se reconocía en la valoración de la vida al aire libre y práctica de deportes (actividades ecuestres y golf, en principio). El primer “country” del país –como se ha llamado el modelo inicial– es de 1930 y así como los que le sucedieron no fue pensado para funcionar como residencia permanente. A partir de 70, cuando se observa un “boom inmobiliario”, una parte de la clase mediaalta busca “afirmar su consagración social a través de la adopción del ‘estilo de vida country’” (Svampa 2008: 55). A fines de 80, se incremen-

<sup>8</sup> En portugués: “‘deslocamento’ das relações de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço” (Giddens 1991: 29).

<sup>9</sup> Véase también los estudios de Dezalay y Garth (2002) sobre los “programas de exportación” y “estrategias internacionales”.

tan sustanciales cambios cuanto a la oferta residencial, perfil de los habitantes y formas de sociabilidad. Así se percibe la expansión y la diversificación del modelo precedente conllevando nuevas formas de urbanizaciones afines. Algunos estudios han pensado esa intensificación del fenómeno asociada a los procesos de privatización ocurridas en el país, vinculados a la “política neoliberal” de “apertura menemista”<sup>10</sup> (Arizaga 2005, Svampa 2008).

En Córdoba también se ha cultivado entre las elites el refugio suburbano<sup>11</sup> para esparcimiento de fin de semana y veraneo. Sin embargo, la primera urbanización con residencia permanente apareció en 1985 (Grifone 2010: 10). En quince años se consolidó, se diversificó y además permitió el acceso a sectores de ingresos medios. Luego, como en otras partes del territorio argentino, las acciones confiscatorias del Estado en 2001 conllevaron la pérdida de credibilidad en sistemas tradicionales de ahorro (Peralta 2010). Ello ocasionó un gran flujo de capitales hacia la construcción e inversiones inmobiliarias. En la última década, en combinación con otros factores, se verificó así un expresivo crecimiento inmobiliario en la ciudad y la expansión de ese tipo de urbanización.

### 3.3. Fórmulas abstractas

A los fines del estudio, he considerado “urbanización cerrada y privada”<sup>12</sup> para referirme de manera general a esa estructura socioespacial. No obstante, se ha diferenciado las diversas modalidades entre autores, medios y agentes involucrados. Arizaga (2005) utiliza la terminología NUCS –Nuevas Urbanizaciones Cerradas Suburbanas– para denominar esa tipología en su estudio en Buenos Aires. Esa autora reconoce aún diferencias entre las NUCS y así las clasifica:

Country club: Origen como espacio de ocio extraurbano de la elite en los 30. Vivienda de fin de semana y veraneo de la clase media en los 70 con transición a vivienda permanente en 80 y 90. Cuentan con servicios deportivos propios de un club.

Barrios Cerrados: Más visible a fines de 80 y auge en los 90. Surgen como espacios de residencia permanente y en principio con ínfimo o ningún espacio común. Inicialmente se emplazaron en localidades suburbanas más próximas;

Nuevas ciudades: Son denominados “megaemprendimientos” y realizados a partir de un plan maestro –Master Planned Community en Estados Unidos– con servicios múltiples y mayor autoabastecimiento posible.

Condominios: Pequeños departamentos alrededor de área de uso común (jardín, quincho, etc.). Poca relevancia hasta el momento en el país.

<sup>10</sup> Para referirse al mandato presidencial de Carlos Menem.

<sup>11</sup> Sobre todo hacia las Sierras, al noroeste de la ciudad, pero también al sudeste donde se emplaza el Jockey club. Respecto la traza fundacional de Córdoba, la rota comercial, las barrancas, el río Suquía y viejo cauce influyeron en su diseño y usos del espacio (Barbieri y Boixadós 2005).

<sup>12</sup> Aunque suelen ser suburbanas dejo en abierto esa especificación, al menos por ahora, ya se puedan encontrar expresiones urbanas, periurbanas y hasta céntricas. Utilizo cerrada y privada por entenderlos como conceptos distintos, aunque relacionados. El primero implica perímetro delimitado con ingresos controlados y el otro iniciativa y gestión no estatal. Se añade el reajuste de fronteras entre público y privado, sacando este de la clausura y sumando espacios internos comunes y al aire libre.

Chacras: Apelan a la recreación de ciertas actividades agropecuarias, para el ocio de fin de semana o personas retiradas y se encuentran más alejadas que los otros tipos.

#### 4. RESIGNIFICACIONES LOCALES

A esta altura del estudio se hace necesario poner rostro a las reflexiones. ¿A quiénes se ha entendido como sujetos protagónicos de mencionadas discusiones? Las investigaciones sobre esas formas objetivadas de urbanización ubican a las “clases altas y medias” como agentes sociales centrales. Pero, siguiendo a Sergio Visakovsky y Patricia Vargas, “a sabiendas que ‘clase’ y ‘clase media’ son términos controversiales en ciencias sociales”<sup>13</sup>, ¿a qué o quienes precisamente se refieren esas nociones?

Svampa (2008) describe cinco rasgos para caracterizar las clases medias. Señala, así, un conglomerado social con fronteras difusas situado entre la burguesía y las clases trabajadoras que pone de relieve una supuesta “debilidad estructural”. Añade la “heterogeneidad social y ocupacional” (2008: 20) como otra característica esencial. La “movilidad social”, la “capacidad de consumo” y la “expansión y creciente autonomía” terminarían por definir la noción<sup>14</sup>. Agrega a esa fracción social los “sectores medios en ascenso”, aquellos que encontraron un buen acoplamiento, mismo temporario, con las reglas del capitalismo flexible (Svampa 2008).

Para situar el estudio en un universo a priori, consideraré –entendiendo la complejidad del caso argentino cuanto a los sectores medios<sup>15</sup>– menos tales nociones abstractas y más las personas “concretas”. Para acotar, me guiaré por aquellos jóvenes –comunes en la búsqueda y destino de ciertas publicidades y ofertas residenciales– que pueden y desean acceder al estilo de vida propuesto.

504

##### 4.1. Dinámicas identitarias

De modo a explorar campo para tesis, me acerqué al tema a través de novelas, películas, sitios en Internet, revistas y principalmente “experiencias” concretas a mi alcance. Así, me aproximé a lo que se entiende por “barrio cerrado” en la terminología presentada, a partir de un matrimonio joven. Apenas para posicionarlos socio económicamente, la pareja se inscribiría en lo que entiende Svampa (2008) por “sectores medios en ascenso”. Viven por primera vez en un lugar como ese, que la publicidad llamó “country en altura” pese la disparidad conceptual con los “countries”. Es más bien una gran manzana compuesta por trece torres en un promedio de diez pisos donde se reparten departamentos de una hasta tres piezas. A los espacios libres se suman locales de servicios, jardines, estacionamiento, circulación<sup>16</sup> y un área de recreación con pileta.

El perímetro tiene acceso controlado por sistemas electrónicos y personal. Luego en las entradas (tres accesos), donde hay el control, se ve en tajantes letras de acero el escrito “Barrio privado”. La mayoría de las personas con quien hablé –entre moradores y convidados– trataba de escapar de las tipologías sugeridas explicando que no era bien un “ba-

<sup>13</sup> En el programa de Investigación etnográfica sobre las clases medias, Instituto de Desarrollo y Estudios Sociales IDES, en Buenos Aires, Argentina.

<sup>14</sup> Véase Svampa (2008) cap. I “Clases medias en argentina” para más detalles.

<sup>15</sup> Tomado históricamente como “un típico país de clase media” y “que albergaba la más vasta y rica en Latinoamérica” (ver nota 10).

<sup>16</sup> Diferente del trazado colonial español, y común a emprendimientos afines, los caminos son curvos.



rrio privado o country”. Agregaban lo que no poseía para la adscripción, qué distinciones había, y entre las cuales, la ubicación. El emprendimiento se emplaza en una zona que se podría llamar de lejanía intermedia, al pensar en el imperativo de suburbanización. Finalmente, la pareja no es propietaria, sino alquila un departamento de una habitación y ve la situación como temporaria. Es su deseo comprar una casa, en modalidad afín, “más adecuada” a sus planes familiares futuros, que incluye tener hijos.

Pero entonces, ¿cómo llegaron a ese lugar? La pregunta inicial para el examen comprende diversos sentidos. Primero, desde dónde vinieron, que implica investigar la “trayectoria individual” (Bourdieu 2008: 426) de cada uno. Tal noción remete no sólo a lo heredado por una tradición común (Bourdieu 2010) inscrito en la pluralidad del colectivo que hacen parte sino las resignificaciones específicas que conforma esa comunidad mínima singular. Desde la elección del lugar juzgado adecuado para concebirse como familia se jugaron distintos sentidos y ciertas negociaciones. Así, dicha pregunta incluye qué condujo a tal elección por ese barrio, ese complejo residencial y finalmente ese exacto departamento. De todos los modos, expresará “la calidad social de su domicilio” (Bourdieu 2010: 87). Además, alude a cómo les llegó el dato –de ese modelo y ese lugar– y cómo se lo recibieron. Siguiendo a Porqueres, es útil pensar en las “dinámicas identitarias”<sup>17</sup> (Camps 2002: 65), en los procesos y los sentidos de pertenencia evocados por estas personas.

#### 4.2. Afinidades electivas

Para familiarizarme y nutrir reflexiones en esa etapa –y por ocasión de una visita a mi ciudad de origen en Brasil– frecuenté lo que allá se conoce por un condominio. A diferencia de Argentina, es esa una forma de urbanización cerrada y privada muy difundida y que se amplió en los últimos años. Presentando ciertas similitudes entre los agentes sociales involucrados con aquellos del país vecino, sería tentador ubicarlos en los “sectores medios en ascenso” (Svampa 2008). Me acerqué mediante una pareja joven, de la cual la mujer estaba embarazada, propietaria de una de las 24 casas de dos pisos y tres habitaciones en suite. Entre idas al lugar, tuve la oportunidad de presenciar una reunión del consorcio, para discutir acuerdos de convivencia entre moradores. Había recién llegados y algunas casas incluso no habían concluido las personalizaciones realizadas<sup>18</sup>.

La reunión sucedió en un área común donde pude observar algunos aspectos llamativos<sup>19</sup>. Uno de estos fue la aparente uniformidad cuanto a la edad, “volumen y estructura de capitales” y “estilos de vida” (Bourdieu 2008: 162). Había muchos niños pequeños, tres embarazadas. Me llamó la atención la homogeneidad del grupo<sup>20</sup>. En siendo datos sumarios, se los apuntan a índice de hebras para la etnografía a desarrollarse. En todo caso, fue inevitable no pensar –y la reunión fue metafórica– en el planteado “urbanismo de afinidad” (Arizaga 2005: 30). A la vez, me ha aludido lo que plantea Bourdieu (2008) acerca

<sup>17</sup> Cuanto a imbricación de instituciones y referentes identitarios, guardando el uso del autor en el contexto del nacionalismo vasco.

<sup>18</sup> Aunque compartiesen mismo diseño, casi todas las unidades residenciales contrataron arquitectos ofrecidos por la propia constructora para ajustar el proyecto original a las “necesidades” particulares.

<sup>19</sup> Reunión conducida por una administradora contratada. Se trató del incremento del “síndico profesional” que evitaría el desgaste entre vecinos y preservaría los “lazos de amistad” en esa comunidad. Además se armaba el Estatuto interno, especie de “derecho comunal privado”. Investigaciones han tratado el paradojo de esos regimientos y los corrientes incumplimientos. Véase Svampa (2008) y la película “Una semana solos” de Cecilia Murga.

<sup>20</sup> En entrevista a la pareja, la joven planteó los intereses comunes del grupo.

de las “afinidades electivas” (2008: 225). Es posible pensar a esa asociación de personas en torno a proyectos de vida –pues tal inversión implica la adopción de un estilo de vida particular<sup>21</sup>– como operaciones de identificación.

### 4.3. Retraducciones

Siguiendo a Dezalay y Garth (2002), sería útil indagar cómo estos nuevos patrones urbanos importados interactúan con el escenario nacional local dado. En otras palabras, ¿de qué modo “los trasplantes son utilizados y moldeados por luchas locales por el poder” (2002: 65)?

La expansión de las urbanizaciones cerradas y privadas ha movilizado diversos campos, agentes, capitales. Entre los profesionales convocados –arquitectos, publicitarios, etc.– se ve reunir intermediarios que reconfiguran y disputan los mercados en ascenso. Si bien tienen función decisiva en las operaciones cognitivas, los “expertos” (Dezalay 2002, Bourdieu 2008) o aún los “expert systems” y “expert knowledge” (Giddens 1991) están comprometidos con el nuevo orden que se estructura. Arizaga (2005) utiliza “analistas simbólicos” (2005: 69) para referirse a esos mediadores legitimados al “consumo de signos y espacios” en la “estetización de la vida cotidiana” (2005: 66).

Según una “reacción de adaptación” (Giddens 1991: 136), serían accionados mecanismos de acomodación de símbolos nuevos. En los términos de ese autor, podríamos pensar en procesos de “deslocamiento” y “reencaixes” (Giddens 1991: 140). Así, la localidad es recreada a la vez que las normativas extrañas son apropiadas localmente. Con “retraducción” me refiero al proceso en dos sentidos, de “traducción” (Sorá 2003: 24) de las “tendencias globales” a la comprensión local y de la impronta de lógicas nativas en las fórmulas abstractas. La dimensión internacional atraviesa lo situacional, donde los dos polos están activos. La revista *Casa Country*<sup>22</sup> es un ejemplo de *retraducción* interesante, en que el sistema de símbolos se conforma y se expresa en la muestra de casas (imágenes, espacios, materiales) y en las publicidades, discursos, temas abordados.

506

## 5. A MODO DE CIERRE

Si en otros tiempos la intensificación de los intercambios culturales los flujos se lo hicieron por los océanos a partir de barcos, mentalizo la extraña metáfora de actuales “barcos cibernéticos”. Es verdad que las ideas circulan en nuevos marcos de tiempo y espacio. Pero, para no arriesgarme en formulas impropias y sendas poco paseadas, trato de deshacerme de esas imágenes. Aquí he propuesto pensar en una de las recurrencias que supuestos barcos han cargado. Reflexionando sobre maneras de habitar que resignifican supuestos más globales, ¿cuales las implicaciones?

En primer lugar, me pareció importante recorrer algunas “narraciones” (Bhabha, 2000) argentinas cordobesas a la luz de textos sobre la cultura nacional. Para observar ciertos

<sup>21</sup> Véase Arizaga (2005) y Svampa (2008) para un análisis más profundizado. Para imágenes y discursos que plantan ese modo de vivir (calificado como sano, ecológico, seguro, privilegiado, etc.), véase ediciones de la Revista *Casa Country* y sitios de emprendimientos.

<sup>22</sup> Expone obras en urbanizaciones privadas y cerradas, artículos y publicidades que comparten discursos. Por ejemplo, una empresa de celulares propone: “Nacimos para vivir en comunidad” en promoción de llamadas gratis entre grupos. Llama la atención las imágenes de las casas vacías, sin apariciones humanas que sin embargo no están ausentes, en siendo sugeridos usos e gustos. Además en la portada hay el precio correspondiente para otros países, que supone la venta en aquellos.

aspectos de la tradición local, me pareció relevante conocer algunos puntos de la historia sobre todo al momento en que se percibió la intensificación de tales flujos. Luego, sin la pretensión de captar cabalmente una “arqueología de los nuevos universales hegemónicos” (Dezalay y Garth 2002: 79), se ha revisado estudios sobre ciertos procesos sociales contemporáneos. Después, se trató la manera en que estos procesos han sucedido localmente. Precisamente, interesó ver cómo en Argentina y entonces en Córdoba, el fenómeno de las urbanizaciones cerradas y privadas tomó forma. Finalmente, para traer vida y no acuartelar prematuramente la investigación en nociones abstractas, me aventuré a recordar algunos sobresalientes en la exploración de campo para etnografía. Creyendo que es ésta que engendrará el análisis –desde cerca y de dentro del espacio social y urbano (Magnani 2002)– las cuestiones levantadas gravitan más en sentido de complejizar el objeto en formación.

Como posibles líneas de avance, sería interesante examinar más profundamente las “trayectorias individuales y colectivas” (Bourdieu 2008) de los agentes sociales involucrados. En principio, a partir de los moradores y aspirantes, allende, sería atractivo averiguarlo también a partir de los “expertos” (Giddens 1991, Dezalay y Garth 2002, Bourdieu 2008). Tomando la perspectiva analítica de la cultura material (Julien y Rosselin 2005), interesaría además examinar el diseño urbano y arquitectónico en uso y discurso. Aquí se añadiría periódicos –en que la Casa Country puede servir, aunque se aboque más a la realidad porteña–, películas, novelas, etc. En todo caso, son sugerencias de “puertas de entrada” (Dezalay y Garth 2002: 33). Respecto a las “relaciones de poder y dominación” entre investigadores y investigados (Peirano 2010: 145), aquí se ven alteradas. Como se debe suponer –y la exploración de campo ha dado pistas– no es este un campo, ya sea de elites y “clases medias en ascenso”, tan fácil de acceder. No obstante, para estudiarlo por dentro, persisto en tratar de cruzar “las puertas del paraíso” (Svampa 2005: 49).

507

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict (1993) *Comunidades Imaginadas*. México, FCE.
- ARIZAGA, Cecilia (2005) *El mito de la comunidad en la ciudad mundializada*. Buenos Aires, El cielo por asalto.
- BARBIERI, Sergio; BOIXADÓS, Cristina (2005) *El cauce viejo de la Cañada. Fotografías 1885-1945*. Biffignandi, Córdoba.
- BHABHA, Homi (2000) “Narrando la nación” en BRAVO, A. F. (Coord.) *La invención de la Nación. Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial.
- BOURDIEU, Pierre (2008) *A Distinção. Crítica social do julgamento*. São Paulo, Edusp.
- (2010) *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- CAMPS, Joan B. (Coord.) (2002) *Identidades, relaciones y contextos*. Barcelona, Universitat de Barcelona. pp. 4-769.
- CICERCHIA, Ricardo (2006) *Historia de la vida privada en la Argentina. Córdoba: un corazón mediterráneo para la nación 1850-1970*. Buenos Aires, Troquel.
- DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant. (2002) *La internacionalización de las luchas por el poder. La competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados latinoamericanos*. Bogotá, ILSA.
- GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento Local*. Barcelona, Paidós.
- GIDDENS, Anthony (1991) *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Unesp.

- GRIFONE, Silvia (2010) “Una marca de época”, HOY la Universidad, nº 3, pp. 9-11.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Thomas (Coord.) 2002. *La Invención de las tradiciones*. Barcelona: Crítica.
- JULIEN, MariePierre; ROSSELIN, Céline (2005) *La culture matérielle*. Paris, La Découverte.
- LUNA, Félix (2000) *Historia Integral de Argentina. Encuentro de culturas*. Buenos Aires, Planeta de Argentina.
- MAGNANI, José (2002) “De perto e de longe: notas para uma etnografia urbana” en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V.17, nº 49, pp. 11-29.
- PERALTA, Carolina (2010) “Crisis de urbanidad” HOY la Universidad, nº 3, pp. 6-8.
- SVAMPA, Maristela (2008) *Los que ganaron: la vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires, Biblos.
- SORÁ, Gustavo (2003) *Traducir el Brasil. Una antropología de la circulación internacional de las ideas*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- TAUSSIG, Michael (1995) *Un gigante en convulsiones*. Barcelona, Gedisa.
- TCACH, Cesar (Coord.) (2010) *Córdoba bicentenario: claves de su historia contemporánea*. Córdoba, CEA.

# **BASES PARA UN ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE APROPIACIONES SOCIALES Y COMPETENCIAS DE USO EN CENTROS URBANOS DE CIUDADES AFRICANAS**

Manuel Delgado  
Ariadna Solé  
GRECS Universitat de Barcelona

## **1. ESPACIOS URBANOS EN EL ÁFRICA NEGRA**

Los países subsaharianos están siendo escenario de diversos fenómenos, como son la congestión demográfica, la contaminación atmosférica, el aumento de las asimetrías sociales y diversos problemas de salud pública que son derivados de dinámicas descontroladas de urbanización. Tal cuadro –crecimiento demográfico desbocado como resultado de los flujos campociudad, aumento del deterioro ambiental, agudización de las desigualdades sociales, servicios deficitarios, ausencia de una didáctica de las buenas prácticas ciudadanas– se ve perjudicado todavía más por otro proceso igualmente negativo: la automovilización, es decir el uso creciente y generalizado de vehículos a motor en ciudades cuyo diseño y dotación no están preparados para acoger esa dinámica y en las que lo que habían sido ciertos usos sociales del espacio colectivo están quedando, por ello, del todo desorganizados o simplemente han desaparecido. En efecto, la difusión de ciertos estilos de vida urbanos en África, como ocurre en tantos otros países en vías de incorporación a la plena modernización, realza cada vez más el valor de la movilidad en automóvil como condición de pertenencia a la sociedad, en la medida en que el uso y la exhibición de esa forma de transporte son crecientemente considerados como un signo y una requisito de otra movilidad, en este caso la social. El desplazamiento a pie o en bicicleta, que en los países capitalistas plenamente desarrollados se asocia a un mayor nivel de civilidad y conciencia ambiental, tiene en numerosos países del llamado “tercer mundo” una connotación negativa y asociada a estatus sociales desacreditados.

Considerando tal marco general, el GREP –un grupo de trabajo integrado en el grupo consolidado GRECS, de la Universitat de Barcelona–, se encuentra comprometido en sendos proyectos de investigación, uno de ellos, conjunto con el Núcleo de Estudios Antropológicos del Instituto Superior de Ciências de Trabalho e da Empresa (ISCTENE-ANT) de Lisboa, al amparo del Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Educación y Ciencia en su convocatoria 2009, con referencia CSO200912470; el segundo, en colaboración con diversos centros de investigación africanos y europeos: el Centre d’Études sur l’Espace Sonore et l’Environnement Urbain (CRESSON), de la École Nationale Supérieure d’Architecture de Grenoble; el Laboratoire MOSAÏQUES, de la Université de Paris Ouest NanterreLa Défense; la Université de Nouakchott; la Universidade de Cabo Verde, en Praia, y el Centre d’Études sur l’Afrique Noir de Dakar.

El objetivo de ambos proyectos –que se han planificado conjuntamente y el primero de los cuales se encuentra ya en marcha desde hace más de un año– es dilucidar comparativamente cómo afectan las grandes dinámicas de metropolización mundial, y especialmente el uso creciente del automóvil, a morfologías urbanas escasamente planificadas y escenario del asentamiento masivo de inmigrantes procedentes del campo, así como a formas tradicionales de habitar el espacio comunitario en distintas ciudades africanas. Se trata de verificar y analizar las consecuencias de la invasión por parte del tráfico rodado

dicciones, evaluar sus efectos y hacer propuestas adaptadas a las distintas idiosincrasias urbanas estudiadas son los objetivos que esta investigación pretender lograr.

A partir de tales premisas, los proyectos aquí presentados aspiran a llevar a cabo un análisis comparativo de las morfologías urbanas de las siete ciudades africanas escogidas, el plan urbanístico de las cuales es fruto de la acción colonial europea entre finales del siglo XIX y mediados del XX. Carecen, por lo tanto, de una tradición de planificación urbana homologable a la europea. Tampoco han sido categorizadas como dotadas de centros históricos, razón por la cual no están sometidos a normativas de control público del espacio como las que están en activo en Europa. Además, como ha quedado subrayado, se trata de ciudades que registran un tráfico rodado cada vez más intenso y más caótico y que afecta a poblaciones procedentes en muchos casos, como se ha dicho, de un ámbito rural apenas motorizado. La consecuencia de ello se traduce en índices de siniestralidad que adquieren en las ciudades a considerar un nivel epidémico.

Se trata entonces de aportar datos y, como resultado de estos, una reflexión comparada sobre las modalidades de ocupación y regulación –en buena medida autorregulación del espacio urbano por parte de viandantes y automovilistas. En concreto, las metas a alcanzar serían:

1. Aplicación y mejora de las metodologías científicosociales que permiten conocer las lógicas y las dinámicas que rigen la actividad humana en espacios urbanos, tanto las que dan pie a regularidades como las que suponen alteraciones y excepcionalidades. Establecimiento de principios básicos y precondiciones que permitan diseñar espacios colectivos como lugares no sólo de circulación, sino también de encuentro y comunicación.
2. Evaluación crítica de las consecuencias derivadas de las dinámicas de metropolización que afectan a las ciudades estudiadas, con especial atención a las derivadas del uso creciente del automóvil y su usurpación de las áreas urbanas que habían tenido otras funciones sociales hasta ahora. Generación de prospectivas para actuaciones en el campo urbanomorfológico, normativo y didáctico, considerando siempre las especificidades culturales que hacen singular el uso social de determinados espacios, tanto por parte de transeúntes como de conductores, una buena parte de los cuales con poco entrenamiento en las lógicas de uso del espacio propias de la ciudad.
3. Atención particular a situaciones de riesgo resultantes de la presencia y movilidad de los viandantes –muchos con escasa o nula experiencia en la vida urbana– en contextos de motorización creciente. Estímulo y promoción de políticas de seguridad vial y de pedagogía de buenas prácticas de transeúntes y automovilistas en ámbitos no europeos, adaptando los éxitos y las carencias de las iniciativas aplicadas a los países europeos.
4. Promoción de redes interdisciplinarias de investigadores i de intercambio de conocimientos y experiencias entre Europa y África negra para mejorar proyectos de actuación y políticas de cooperación.

## **2. PREMISAS TEÓRICAS MAYORES**

Los proyectos a los que se está haciendo referencia se plantean como meta conocer los factores cultural, política y socialmente determinados que organizan y hacen significativas las apropiaciones sociales de los centros urbanos de las ciudades africanas escenario del estudio. Para ello se prevé aplicar metodologías ya experimentadas al tiempo que se generan y ensayan otras inéditas. Se pretende con ello contribuir a una antropología de las calles todavía por formalizar, haciéndolo además, como corresponde a un enfoque

de lo que hasta hace poco habían sido espacios de intensa vida social y las incongruencias existentes entre las formas reales como son usados estos espacios y los modelos interpretativos utilizados en su gestión administrativa y urbanística. El destino de los hallazgos obtenidos será contribuir al diseño de actuaciones en el campo urbanístico, normativo y pedagógico, pero también a la mejora de las modelizaciones aplicables en orden a la racionalización de la vida urbana en las ciudades estudiadas.

Se tratará, al fin, en responder a algunas cuestiones poco o nada planteadas hasta ahora:

1. ¿Cuáles son las consecuencias sociales, ambientales, sanitarias que conllevan formas de movilidad y de apropiación del territorio que hasta hace no mucho eran prácticamente inéditas en las ciudades a las que se aspira a someter a estudio comparativo?
2. ¿Cómo cabe gestionar desde lo público las modalidades de urbanidad que resultan de los grandes cambios que implican un factor como el de la automovilización, añadido a los ya graves del crecimiento demográfico y la expansión morfológica que implican para las ciudades los grandes flujos migratorios procedentes del campo?

En orden no tanto a ofrecer soluciones como a plantear adecuadamente esas cuestiones, la investigación asumirá como objetivo un análisis comparativo de las morfologías urbanas y la actividad que registran sus respectivos centros urbanos de siete ciudades africanas: Nouakchot (Mauritania), el eje PraiaMindeloSal (Cabo Verde), Addis Abeba (Etiopia), Dakar (Senegal), Banjul (Gambia) Bamako (Mali) y Ougadudú (Gambia). En contextos como estos, en los que se combina crecimiento demográfico, generalización de la pobreza y carencia de infraestructuras, las respuestas a un desordenado aumento del tráfico rodado están resultando insuficientes. Este estudio pretende contribuir a una gestión del espacio urbano y de sus usos que tenga en cuenta la realidad específica de cada ciudad estudiada y la experiencia acumulada en otros contextos urbanos, en el marco de las políticas de cooperación internacional en los ámbitos en los que están implicadas áreas tan estratégicas como son la salud pública, la sostenibilidad ambiental, la ordenación territorial y la conservación y puesta en valor del patrimonio cultural.

Las sugerencias a proponer a partir de la investigación estarán destinadas a contribuir la planificación del tráfico rodado, en lo que ahora son cada vez más espacios de circulación continúen siendo o vuelvan a ser espacios de sociabilidad. Para alcanzar este objetivo es indispensable que no se pierda de vista que el escenario sobre el que hay que trabajar no es un marco neutro, sino calles, plazas e instituciones que se inscriben en un territorio con sus costumbres e imaginarios, realidades históricas y culturales que no pueden ser ignoradas a la hora de proponer cuales han de ser los recursos, servicios y políticas que han de favorecer su desarrollo y que son tanto de las comunidades ya asentadas como de aquellas que se han incorporado recientemente o acaban de llegar procedentes de zonas agrícolas del propio país o de otros.

Esto es específicamente relevante cuando nos enfrentamos a marcos no europeos para los cuales nociones como espacio público, civismo, ciudadanía, civilidad etc. tienen un valor diferente, si es que tienen valor alguno. ¿Hasta qué punto es pertinente aplicar en estos contextos los valores de las culturas urbanas europeas, e incluso de la cultura urbana a secas? ¿Cómo proponer acciones e iniciativas normativizadoras adaptadas a modelos de ciudad cada vez más globalizados y, a su vez, a las inercias culturales diversas –urbanas, pero también rurales– a las que los habitantes y usuarios no están dispuestos a renunciar? Conocer de primera mano y a partir de la observación directa los términos de estas contra-

Existe una amplia tradición en estudios empíricos sobre la vida social en exteriores urbanos, siempre atendiendo al supuesto de que éstos constituyen comarcas que sólo pueden ser conocidas, descritas y analizadas teniendo en consideración no tanto su forma, como la actividad perceptiva y locomotriz de quienes lo usan, ya sean a pie o en vehículos motorizados (Augoyard, 2010; Chelkoff & Thibaud, 1992; Joseph, 1984; Grosjean & Thibaud, 2001; Gutwirth & Pétonnet, 1987). Se da por sentado que la calle, la avenida, la plaza, el parque público, etc., son espacios comunicacionales, escenarios en los que es posible establecer las pautas que organizan las disposiciones de los presentes viandantes y automovilistas unos con respecto a los otros y con respecto a los elementos del entorno, en un marco en el que se puede llegar a distinguir una configuración social general basada en la dispersión. Observada en su composición, ésta puede subdividirse en formaciones que, a partir de su disposición en relación con el conjunto, hacen adivinar relaciones formales o informales más concretas. Se pueden distinguir, ahí y entonces, la fuerte ritualización a que esas conductas observadas obedecen, y el conjunto de pautas preestablecidas que atienden normas y protocolos que no siempre coinciden con los oficialmente establecidos y que incluso pueden entrar en conflicto con ellos. Los individuos y los grupos que circulan o se detienen en esos espacios hacen mucho más que circular de un punto a otro de una trama urbana: los tematizan, los convierten en escenarios para todo tipo de dramaturgias individuales o colectivas y los convierten en telón de fondo activo para grandes o pequeñas hasta microscópicas expresiones de identidad compartida (Low, 2001; Duneier, 1999). Ese espacio urbano deviene proscenio para actividades recurrentes, regulares, hasta monótonas, pero también para las eventualidades más azarosas; para los encuentros, pero también para los encontronazos; para las indiferencias pactadas, pero también para que veamos generarse en ellos todo tipo de concentraciones o deambulaciones colectivas, sean festivas, deportivas, religiosas o civiles.

512

### 3. SOBRE LA ANTROPOLOGÍA VIARIA

En cuanto a la antropología viaria, se trata de un campo todavía en fase de constitución, pero que ya ha producido sus primeros frutos en el campo del conocimiento de las bases culturales de las conductas automovilísticas, con una atención especial a las considerables como de riesgo (Brambilla & Longo, 1977; Duclos, 1976; Dupuy 1996; Miller, 1996). Los estudios sobre accidentalidad no suelen tener en cuenta los condicionantes que orientan la manera de actuar de las personas que conducen vehículos y éste es el aspecto que esta subdisciplina aspira a conocer. ¿Qué es culturalmente un automóvil? Es decir, más allá de su funcionalidad práctica como medio de transporte, trascendiendo su dimensión meramente instrumental? ¿En qué forma el vehículo que se conduce se convierte en un elemento significativo simbólicamente? ¿Cuáles son los imaginarios y los códigos no explícitos que rigen su uso? (Barjonet, 1989; Madre & Gallez, 1993; Kauffmann y Bassand, 1996 y 2000). En el plano de las prácticas en sí, ¿cuáles son las funciones que cumple como medio de ostentación, al servicio del ocio o incluso como medio de agresión? La premisa es que los automóviles y los automovilistas constituyen sociedades: sociedades de vehículos y conductores entre sí y de éstos con los peatones. Contamos con precedentes de cómo observar y analizar la percepción y la realidad del riesgo viario en contextos europeos y norteamericanos (Barjonet et al., 2008; Duret, 1991; Davis, 1993). Todo ello formando prácticas que, en tanto que sociales, no están exentas de sus correspondientes ritualizaciones (Lefebvre, 1996). Se trata ahora de conocer, en un contexto como el de las ciudades africanas a estudiar, como se dan allí las codificaciones y las



antropológico, desde una perspectiva comparativista. En esa dirección, la óptica que se procura desarrollar recoge cuatro grandes ejes generales:

1. El relativo a la etnografía de los espacios colectivos, en el campo más amplio de la antropología urbana;
2. El del camino hacia una antropología viaria, atenta a las conductas al volante y sus dimensiones de riesgo;
3. El asociado a la adaptación metodológica a un objeto de conocimiento inestable, en el que el movimiento deviene una fuente paradójica de estructuración; es decir el de la obtención y la formalización de los datos empíricos en escenarios públicos urbanos, y
4. El de cómo el enriquecimiento de las mencionadas esferas teóricas y los avances en los métodos de compilación y tratamiento de datos se puede traducir no sólo en avances en el conocimiento de la vida social en las calles, sino también en iniciativas normativas, planificadoras y pedagógicas que mejoren su calidad y la hagan más seguras.

Ese tipo de inquietudes se han concretado en relativamente dilatada tradición de estudios aplicados en ciudades ya plenamente modernizadas, con algunas incursiones interesantes en urbes asiáticas y latinoamericanas, pero no han sido apenas –salvo algunas aportaciones valiosas (por ejemplo, Berhanu, 1982, 2004)– las llevadas a cabo en contextos urbanizados en el continente africano.

Como premisa teórica mayor se sostiene que las ciudades de todo el mundo están conociendo grandes transformaciones de las cuales la determinación última está relacionada con las macrodinámicas globalizadoras de las que prácticamente ninguna sociedad puede mantenerse al margen, entre ellas algunas tan estratégicas como el crecimiento demográfico derivado de los flujos migratorios o el de la creciente primacía del automóvil: más personas circulando por la calle y muchos más coches también. En el análisis y el manejo administrativo de una vida urbana así condicionada no siempre tienen en consideración las conductas usuarias reales que registran los espacios afectados, ni la manera como las respectivas inercias culturales actúan de forma estratégica para establecer cómo y para qué se usa un determinado escenario urbano, en este caso centros que están conociendo cambios bruscos en sus funcionalidades instrumentales y simbólicas. A partir de la premisa de que la idiosincrasia funcional y social de un espacio urbano no responde mecánicamente a las direccionalidades y los puntos de atracción prefigurados por los diseñadores, sino a la actividad configurante de quienes lo usan, se constata que la organización del tráfico rodado, la disposición de nuevos o reordenados espacios compartidos o la señalética dispuesta para regular y orientar el la circulación de viandantes y coches, no suelen tener en cuenta cómo se producen en la práctica esas formas específicas de vida social que conocen las calles y plazas de cualquier núcleo urbano. No existen, en efecto, instrumentos que permitan pronosticar y valorar luego el alcance de las transformaciones urbanas, programadas o espontáneas, no tanto en el sentido del impacto que tendrán éstas en la vida que se desarrolle en los espacios generados, sino, al contrario, los modos en que las dinámicas sociales que ya se desplegaban en ellos acabará adaptándolos a sus inercias o cómo habrá de pagar su fracaso adaptativo en un aumento de los dinteles de inseguridad.

normas no escritas que ordenan esas relaciones sociales, el vínculo que las une o separa de las legislaciones oficiales en materia viaria –por lo general escasamente atendidas–, las transgresiones que conoce y suscita, así como los riesgos que conllevan. Contamos con algunas aproximaciones a este asunto que merecen ser tenidas en cuenta (Gewald, Luning & Van Walraven, 2009).

#### **4. LOS CASOS DE NOUAKCHOTT, ADDISABEBA Y PRAIA**

El proyecto aspira a ampliar conocimientos por lo que hace a las formas de estructurarse el espacio público urbano en contextos culturales muy diferentes entre sí, en los que, al margen e incluso en contra de las respectivas normativas que los administran, se desarrollan pautas de conducta individual y colectiva y se atienden exigencias sociales distintas a las conocidas hasta ahora por los estudios sobre ecología urbana. Se plantea en la investigación una reflexión con base empírica de la pertinencia de la universalización del concepto de “espacio público”, a la luz de la aproximación comparativa a las maneras de apropiación social que conocen las mencionadas ciudades, una atención preferente por los conflictos derivados de la competencia de usos –con especial atención a los que se producen entre tráfico rodado y usuarios a pie– y, por último, se sugieren las estrategias que deben seguir actuaciones administrativas culturalmente adaptadas orientadas a propiciar un usufructo sostenible y saludable del espacio público urbano.

Se trata, sobre todo, de entender que las dinámicas de globalización urbana que imponen determinados modelos de metropolización a nivel planetario se relacionan de forma con frecuencia conflictiva con formas idiosincrásicas de emplear los espacios exteriores de cada ciudad, es decir aquellos que se extienden más allá de la esfera privada. Eso exige conocer, por ejemplo, y entre otras cuestiones: cómo se plantea esa diferenciación entre público y privado en las ocho ciudades a estudiar; por dónde y cómo transcurren los viandantes y dónde y para qué se detienen en ciertos puntos considerados significativos o pertinentes; cómo se aplican o se ignoran las legislaciones relativas al usufructo peatonal o rodado de un cierto punto; cómo y para qué se emplea una plaza o una calle determinadas; cómo se da el comercio formal e informal en ellas; qué tipo de usos de orden simbólico –festivo, religioso, civil...– recibe la trama viaria; sobre qué tipologías o morfologías urbanas se ejercen las transformaciones urbanísticas modernizadoras; como responden a los cambios urbanos estructuras sociales vernáculas; cuál es el efecto de la creciente masificación en el uso del automóvil y la usurpación de que tantas veces hace víctima de espacios en principio supuestamente peatonales; cómo se reconoce o se vulnera la distinción entre, por ejemplo, calzada y acera; cómo se resuelven y se negocian los conflictos relativos al uso del espacio público por viandantes y conductores; en qué forma se desarrolla la reacción ante situaciones de emergencia como las que suponen los accidentes de tráfico en función de su gravedad: atropellos, colisiones y cómo se atiende a las víctimas o negocian los implicados; qué peso ejercen las nuevas formas de espacio de encuentro público o semipúblico, como, cuando se dan, las que suponen los centros comerciales, por ejemplo, etc.

Podríamos mencionar ejemplos concretos de esa especificidad que quieren ver reconocidas las prácticas urbanas en cada uno de los casos a estudiar, a partir de la experiencia obtenida en aquellas ciudades del plan en las que la investigación ya está en marcha: Nouakchot, Praia y Addis Abeba.

Así, y por lo que hace al de Nuakchot en la Mauritania contemporánea, el sistema tribal continúa jugando un papel determinante en la asunción de la responsabilidad, lo que afec-

ta directamente, en clave local, el proceso de automovilización que está experimentando la sociedad mauritana (Acloque, 1999; Jérôme, 2008; Pitte, 1977; D'Hont, 1988). Ante la ausencia casi total de un sistema individual y privado de seguros automovilísticos, desconocido en la práctica por los mauritanos, las indemnizaciones por accidentes de tráfico se dirimen a partir de la lógica de los linajes y fracciones tribales, que asumen colectivamente el pago de la *diyya*, de la deuda de sangre propia de numerosos sistemas tribales arabomusulmanes (Ould Ahmed Salem, 2000) En la medida en que la participación en el pago de la *diyya* es uno de los rasgos determinantes de la adscripción tribal, resulta particularmente interesante el análisis del encaje entre formas primarias de afiliación y la determinación de la responsabilidad, civil o penal en todos los asuntos relativos a la siniestralidad viaria.

En el caso de Addis Abeba el proceso de automovilización está implicando cambios radicales en la forma de disfrutar de los espacios de encuentro social. La Piazza, que como su nombre indica fue creada durante el breve período de la colonización italiana de Etiopía (1935-41), es un centro neurálgico del sistema de transporte de la ciudad y uno de los puntos más altos del tráfico peatonal de paso. El lugar está construido con tres niveles para adaptarse a la orografía del territorio: 1), la parte superior, que conecta con la plaza de San Jorge, cuya iglesia es una de las más atendidas; 2), a media altura, la plaza en sí, que es nudo de conexión de varias líneas de buses y taxis colectivos y una zona de intenso comercio callejero, y 3), en la parte baja, un espacio de intenso tráfico vial y establecimiento de antiguo comercio (tiendas armenias de muebles y decoración, restaurantes, joyeros, etc.), que permite la conexión con la extensa calle Churchill, verdadero eje de la ciudad. Es en este escenario urbano tan multifacético, en el que los movimientos de los peatones aparecen en permanente conflicto con el tráfico motorizado intenso y peligroso, sobre todo por lo que hace a los minibuses de transporte público, responsables de un 85 % de accidentes en la ciudad (Couret & Tamru, 2004; Dessie & Larson, 1991; Wolde et al., 2008).

En la isla de Santiago de Cabo Verde, el transporte público entre las diversas localidades de la isla, generalmente irradiando desde Praia (Cusinato, 2001; Medina no Nascimento, 2003), es asumido esencialmente por empresarios privados, propietarios o simples conductores de monovolúmenes especialmente adaptados para esa tarea, denominados popularmente *aluguer* o *yasa* (por el modelo Yasa de Toyota). La extrema competencia que se establece entre los distintos transportes, la informalidad cronificada en las relaciones empresariales (Grassi, 2003), así como las rutinas viarias que aplican sobre las diversas rutas, contribuyen a generalizar un sentimiento de peligrosidad permanente sobre las carreteras de la isla (Horta, 2010). La competencia viaria, además, parece reforzada por los elaborados métodos de personalización (*tuning*), que distinguen unos transportes de otros, ligándolos a la personalidad de su propietario y/o conductor. El objetivo es analizar el universo del *yasa* en la isla de Santiago de Cabo Verde, para comprobar en qué medida su morfología explica las elevadas percepciones de peligrosidad de las que participa la población de la isla.

## 5. ACERCA DE LA METODOLOGÍA Y LOS LÍMITES EN LA COMPARACIÓN

El método etnográfico, es decir el conocimiento cualitativo y de proximidad, será el elegido para los fines del proyecto. Otro dato panorámico al que se tendría acceso sería el relativo a la aparición de personajes colectivos y comportamientos fusionales –coágulos discretos generados de manera deliberada o automática, excepcionales u ordinarios–,

tales como colas, atascos, tumultos, aglomeraciones, ya sean éstas de índole expresiva –actos públicos, manifestaciones, procesiones, fiestas, recepciones, etc.– o bien emerjan espontáneamente de las propias contingencias del tráfico que atraviesa o eventualmente se detiene en una determinada área (Lofland, 1973; Lofland & Lofland, 1984; Whyte, 1980).

El énfasis en la aplicación de métodos cualitativos, con prioridad a la observación directa y no obstrusiva sobre el terreno (Lee & Watson, 1992; Rayve & Schenkein, 1974) no implicará abandonar la compilación de datos macroscópicos que nos permitan cuantificar los flujos de transeúntes y de vehículos que utilizan un determinado espacio central. Se trata, por tanto, de registrar deambulaciones y estasis de peatones y vehículos mediante detectores que dominen la zona y que nos permitan acceder a datos importantes: número de usuarios que circulan por la zona; ritmos en función de la hora, el día de la semana y las condiciones meteorológicas; densidad y oscilaciones en los flujos, aceleraciones o ralentizaciones, etc. Lo que se plantea, al fin, consiste en reconocer cuáles son las estructuras dinámicas que surgen en un espacio que es espacio de locomoción, lugar de espaciamientos y travesías que llevan a cabo los individuos o las agrupaciones que irrumpen en el espacio público observado, tanto si circulan a pie como si lo hacen al volante de sus vehículos.

En última instancia, la finalidad del proyecto será establecer modelos para la descripción y predicción de metabolismos urbanos en los que participan viandantes y automóviles, unidades vehiculares ambas cuya actividad está sometida a normativización administrativa, pero que conoce al mismo tiempo formas altamente complejas de autoorganización. Estas últimas serían las que el trabajo de campo procuraría reconocer, registrar, describir y analizar en los casos de las ciudades a estudiar, teniendo en cuenta los ambientes arquitecturales concretos, los índices demográficos del entorno, los factores morfodinámicos específicos y las expresiones particulares de dinámicas temporales, gestuales, proxémicas, sensibles y motrices culturalmente pautadas (Luciani & Tixier, 1998).

Se ha de considerar que el análisis comparativo a desarrollar abraza un abanico de morfologías urbanas y de procesos sociales muy diferenciados entre sí, por mucho que coincidan en elementos claves cuales son, entre otros, el crecimiento demográfico descontrolado, la intensificación no menos fuera de control del tráfico rodado en sus calles o ser la consecuencia urbanística de la acción colonial europea. La heterogeneidad de las sociedades urbanas africanas justifica una casuística que ha de resultar compatible con el establecimiento de análisis más generales. Entre esos niveles en los que, por encima de la pluralidad de procesos y contextos, debería estar indicado el trabajo contrastativo, uno de ellos sería sin duda el interesado en indicar las analogías que se producen en las formas de ocupar y autoregular espacios urbanos compartidos. Más allá, un motivo más profundo de reflexión al que las investigaciones en marcha nos deberían invitar es el relativo a la conformación de la propia noción de “espacio público” como categoría de análisis e instrumento de acción administrativa, de control racionalizador y democrático sobre intervenciones urbanísticas y de didáctica de los valores de ciudadanía en contextos no europeos. Si los casos propuestos adquieren pertinencia es porque deben permitirnos considerar en qué medida la apropiación, con fines científicos y políticos, del concepto mismo de “espacio público” determina o no un conjunto de mecanismos reguladores, y qué sentido toman éstos en función de tradiciones culturales diferentes de aquellas en que tal categoría vio la luz y ha acabado asumiendo un lugar protagonista tanto para los planes y discursos urbanísticos como para las agendas políticas oficiales.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ACLOQUE, Benjamin (1999) “Nouadhibou c’est déjà ailleurs!”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, XXXVIII; pp. 307-319.
- AHMED SALEM, Zequeria Ould (2000) “Une «illusion bien fondée: la centralité de la mobilisation tribale dans l’action politique en Mauritanie”, *L’Ouest Saharien*, II, pp. 127-156.
- AUGOYARD, JeanFrançois (2010) *Pas à pas*. Barlin, À la croisée.
- BARJONET, PierreEmmanuel et al. (2008) *Besoins de mobilité et demande de sécurité*, Paris, Organisme National de Sécurité routière.
- BARJONET, PierreEmmanuel (1989) “Sur la construction sociale du déplacement automobile”, *Espaces et Sociétés*, 54-55, pp. 107-115.
- BERHANU, Girma (2004) “Models relating traffic safety with road environment and traffic flows on arterial roads in Addis Ababa”. *Accident Analysis & Prevention*, 36/5, pp. 697-704.
- (1982) “Development Planning in The Gambia: the gap between planners’ and farmers’ perceptions, expectations and objectives”, *World Development* 10, pp. 377-396.
- BONNASSIEUX, Alain. “Constructions identitaires, mode de développement et territoire en Côte d’Ivoire”, *Espaces et sociétés*, 104 (2001), pp. 6-384.
- BRAMBILLA, Roberto y Gianni LONGO (1977) *Banning the Car Downtown*, Nueva York, Columbia University Press.
- CHELKOFF, Grégoire y JeanPaul THIBAUD. 1992. “L’espace public, modes sensibles”. *Les Annales de la Recherche Urbain*, 57-58/717.
- COURET, Dominique y Bezunesh TAMRU (2004) “Addis Abeba au risque de la modernisation”, *Annales de la recherche urbaine*, 97, pp. 141-149.
- CUSINATO, Augusto (2001) *Praia: una capitale in formazione*. Nápoles, Liguoris.
- D’HONT, Olivier. (1988) «La population des quartiers spontanés de Nouakchott ou *kébé*», en *Cahiers d’Outre Mer*, 165, pp. 73-95.
- DAVIS, Robert. *Death on the Streets*, Haves, Nova York, 1993.
- DESSIE, T. y Charles P. LARSON (1991) “The occurrence and driver characteristics associated with motor vehicle injuries in Addis Ababa, Ethiopia”. *Journal of Tropical Medical Hygiene*, 6, pp. 395-400.
- DUCLOS, Denis. *L’automobile impensable*, Paris, Centre de sociologie urbaine.
- DUNEIER, Mitchell. *Sidewalk*, Nueva York, Straus & Giroux, 1999.
- DUPUY, Gabriel (1995) *Les territoires de l’automobile*, Paris, Anthropos, Paris, 1995; –(1996) *La dépendance automobile*. Paris, Anthropos, Paris.
- DURET, Pascal (1991) “La machine et la chute”, *Ethnologie française*, 3, pp. 314-316.
- GEWALD, JeanBart, LUNING, Sabine y VAN WALRAVEN, Klaas. (2009) *The speed of change: motor vehicles and people in Africa, 1890-2000*. Leiden, Brill.
- GRASSI, Marzia. *Rabidantes. Comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- GROSJEAN, Michel y JeanPaul. THIBAUD, eds. (2001) *L’espace urbain en méthodes*. Marsella, Parenthèses.
- GUTWIRTH, Jacques y Colette PETONNET, eds. (1987) *Chemins de la ville*, Paris, Éditions du CTHS.
- JÉRÔME, Chenal. (2008) “Noaukchott”, *Cities*, 25/3 (junio), pp. 163-175.
- HORTA, Gerard. “Transporte colectivo privado en hiace y siniestralidad viaria interurbana en la isla de Santiago (Cabo Verde)”, en *Actas Congresso Ibérico de Estudos Africanos*, Lisboa, Centro de Estudos Africanos.

- JOSEPH, Isaac (1988) *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona, Gedisa.
- KAUFFMANN, Vicent y Michel BASSAND (1996) “L’automobile urbaine: une impasse”, en Liliam VOYÉ, *Ville et transactions sociales*. París, L’Harmattan, pp. 29-50.
- (2000) *Mobilité quotidienne et dynamiques urbaines*, Lausana, Presses Polytechniques, Lausana.
- LEE, John y Rodney WATSON (1992), “Regards et habitudes des passants”, *Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58, pp. 101-109.
- LEFEBVRE, Bruno (1996) «La ritualisation des comportements routiers», *Ethnologie française*, XXVI/2, pp. 317-328.
- LINCOLN RAYVE, A. y J.N. SCHENKEI (1974) “Notes on the Art of Walking”, Ray TuTurner, ed., *Ethnomethodology*, Middlesex, Penguin, pp. 265-274.
- LOFLAND, Lyn H. *A World of Strangers: Orden and Action in Urban Public Space*, Basic Books, Nueva York, 1973.
- LOFLAND, Lyn H. y John LOFLAND (1984), *Analyzing Social Settings*, Wadsworth, Nova York.
- LOW, Setha M. (2001) *On the Plaza*. Austin, University of Texas Press.
- LUCIANI, Annie y Nicolas TIXIER (1998), “Effets sensibles en milieu urbain”, *Acoustique & Techniques*, 14 (enero), pp. 11-15.
- MADRE, JeanLoup y Caroline GALLEZ (1993) «Equipement automobile des ménages et cycle de vie», *Société Comtemporaine*, pp. 15-16.
- MEDINA NO NASCIMENTO, Judite (2004) *O crescimento urbano e a estrutura funcional da cidade da Praia*, Lisboa, Universidade de Lisboa.
- MILLER, David (ed.) (1996) *Car Cultures*, Berg, Nova York/Oxford, 2001; Yerpez, J. 1996. *Le risque routier dans la ville*, París, Anthropos.
- PITTE, JeanRobert (1977) Nouakchott, capitale de la Mauritanie”, en París, Publications du Département de géographie de ParisSorbonne.
- WHYTE, William H. (1980) *The Social Life of Small Urban Spaces*, Washington, The Conservation Foundation.
- WOLDE, A. et al. (2008) “Pattern of Injuries in Addis Ababa”. *East and Central African Journal of Surgery*, 13/2, pp. 14-22.

# CIRCULACIÓN EN LA CIUDAD DE NOUAKCHOTT: DIAGNÓSTICO Y RESOLUCIÓN DE ACCIDENTES<sup>1</sup>

Marta Alonso Cabré  
Francesca Nucci  
Universitat de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN: LA JOVEN HISTORIA DE NOUAKCHOTT

La colonización de Mauritania fue al mismo tiempo tardía, agitada y superficial, y es que fue pensada y proyectada por Francia con el mero propósito de asegurar la unión de sus posesiones en Marruecos, Argelia y Senegal (Ahmed Salem Bouboutt, 1990; Armelle Choplin, 2009). Actualmente el país está dividido en doce regiones y un distrito, el de la capital. Desde la independencia de la República Islámica de Mauritania dentro de la Communauté Française, el 28 de noviembre de 1958, la historia de Nouakchott se confunde con la de Mauritania (Moctar El Hacen, 1990). La ciudad es de hecho capital desde 1957, a pesar que no fue hasta 1958, año en que Mauritania se convirtió en un estado autónomo, en que se proclamó su oficialidad. Anteriormente, la capital del territorio mauritano estaba transferida a SaintLouis (Senegal).

Con sus poco más de cincuenta años, se trata de una ciudad muy joven que ha conocido un crecimiento demográfico y urbanístico importante respecto a otras ciudades africanas. Originalmente, Nouakchott era una pequeña fortificación militar creada en 1903 por los colonos franceses. Así se quedó hasta 1957, cuando se decidió hacer de aquella pequeña aglomeración la capital de Mauritania puesto que, por su posición geográfica, constituía un puente entre las poblaciones arabobereberes del norte y las negroafricanas del sur. Emplazada a 5 km del litoral atlántico, respondía favorablemente a exigencias políticas, geográficas y económicas. La elección se debió entonces a cuestiones estratégicas: proximidad al mar, con las facilidades para el comercio y la comunicación que ello posibilita, clima bastante suave en comparación a otros lugares de la zona, proximidad a las áreas de influencia de los grandes jefes tradicionales, y relativa cercanía al vecino Senegal.

A partir de febrero de 1957 se elaboraron diferentes proyectos urbanísticos para la creación de la capital. El proyecto escogido fue el de Lainville, arquitecto de la Direction de l'Urbanisme de Dakar, diseño que fue retomado y modificado por el estudio de arquitectos Leconte de París. El 5 de marzo del mismo año se colocó la primera piedra de Nouakchott en el espacio que más tarde sería la sede de la Presidencia. En 1958, en la vigilia de la independencia, empezaron urgentemente las obras de creación de la capital políticoadministrativa. El diseño definitivo de la ciudad, que partía de la organización de la urbe alrededor de dos avenidas en forma de cruz (Choplin, 2009), fue diseñado en 1959 con la previsión de contar con 8.000 habitantes en 1970. Pero en esa fecha en la capital vivían ya 40.000 personas. Se estableció entonces un nuevo plan urbanístico, que

519

---

<sup>1</sup> En esta comunicación presentamos los resultados de la primera etapa de un estudio que se está realizando en Nouakchott, capital de Mauritania, en el seno de un proyecto I+D titulado "Fluxus: estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas: Nouakchott, Praia y Addis Abeba" (Ref. CSO200912470). En Nouakchott la investigación se basa en dos grandes ejes. Por un lado, diagnosticamos la situación de la circulación de vehículos y peatones en diferentes puntos estratégicos de la ciudad y, por el otro, analizamos la diya, expresión de un modo de composición de la justicia vindicatoria conocida también como "precio de la sangre", aplicada a la resolución de los conflictos producidos en los accidentes de tráfico.

el de darle el aspecto de una ciudad moderna, dentro de las dinámicas de mundialización en las que está entrando. Sus zonas centrales, en particular, están siendo profundamente remodeladas: embellecimiento de las grandes avenidas, asfaltado de muchas calles, creación de espacios públicos de descanso y ocio, mejora del sistema de los medios de transporte, aumento de la señalización, etc. Resulta evidente el esfuerzo que se está haciendo para que la movilidad de los vehículos, de los peatones y de los animales sea más ordenada, para que cada uno tenga sus espacios de circulación bien definidos y respetados, en pocas palabras, para que todo aparezca más fluido, sobre todo en el centro de la ciudad, donde cada día deambulan ríos de gente y vehículos de todo tipo. Estas políticas y obras de modernización están dando vida a nuevas prácticas de uso y de apropiación del espacio urbano por parte de los diferentes actores de la ciudad, que siempre han sido, y siguen siendo, coconstructores del espacio urbano y no simples espectadores de los cambios que acontecen.

En abril de 2008 tuvo lugar una gran reunión de todos los entes implicados en el ámbito urbano, en la que quedó claro que la modernización de la ciudad tenía que empezar por el centro:

“...le premier des objectifs visés consistait à rendre le centre-ville plus attractif, en le densifiant, améliorant les infrastructures, et en créant de espaces verts, places et placettes. Le plan prévoit également d’assurer plus de sécurité, d’éloigner certaines fonctions gênantes et de veiller à supprimer certaines nuisances d’encombrement, de bruit, de pollution ainsi que de la nuisance visuelle. [...], un effort tout particulier sera porté aux équipements publics.”  
(Choplin, A., 2009: 228).

520

Nouakchott tenía que responder a los criterios mundiales de capital moderna. Considerada como escaparate hacia el exterior, la imagen que tenía que dar era la de una ciudad limpia, ordenada, funcional, etc., tomando como modelos las grandes capitales postmodernas de los ricos países del golfo árabeperísico para entrar en el círculo de los países petrolíferos (Choplin, 2009).

Ya en 2006, el actual presidente de la Communauté Urbaine de Nouakchott (CUN), Ahmed Ould Hamza, presentaba varios proyectos para el embellecimiento del centro de la ciudad, alrededor de las tres grandes avenidas: Abdel Nasser, Kennedy y Charles de Gaulle. Además de la construcción de edificios modernos y parques y de las mejoras de las calles y de los mercados, había que limpiar la zona central de todo lo que lo degradaba: las basuras, los animales que circulaban libremente, las barracas y las khaimas de los pobres, etc. A este propósito, la CUN ha establecido recientemente (octubre de 2010) un perímetro urbano (zonas centrales y residenciales) al cual las carretas arrastradas por burros y otros tipos de animales tienen prohibido el acceso. Desde entonces periódicamente se interceptan algunos de los vehículos que no cumplen la norma.

Por lo que se refiere a los medios de transporte, si en origen el reducido tamaño de la capital permitía a sus habitantes desplazarse a pie, la desproporcionada expansión demográfica-urbanística ha hecho necesaria la introducción del medio de transporte. En 1975, el Estado mauritano intentó hacer frente al problema de la movilidad urbana a través de la creación de una empresa pública, la Société des Transports Publics de Nouakchott (S.T.P.N.). Al principio, la S.T.P.N. tenía el monopolio absoluto del sector, pero la falta de medios económicos para hacer frente al incesante incremento de la demanda puso fin



preveía 100.000 habitantes en 1980. De nuevo, las previsiones quedaron cortas, y es que en 1980 la población superaba la cifra de 200.000 habitantes (Philippe Tanguy, 2002). El crecimiento demográfico se debió sobre todo a unos consistentes éxodos rurales y a la sucesiva sedentarización de las poblaciones nómadas empujadas por las sequías de los años 1968, 1970 y 1973. Entre 1983 y 1984 hubo una segunda gran sequía que dio lugar a otra sedentarización masiva. La población nómada del país pasó de un 75% en 1962 a un 68% en 2001 (Tanguy, 2002). La ciudad no estaba pensada, bajo ningún punto de vista, para acoger estos flujos de nuevos habitantes, cuyas consecuencias se escaparon a cualquier intento de ajuste de las políticas urbanísticas por parte del Estado. La extensión urbana de la ciudad pasó de 240 a 8000 hectáreas entre 1962 y 1990 (Isyakha Diagana, 1993). El volumen de habitantes asentados en la capital mauritana no ha dejado de aumentar, y es que Nouakchott es el polo de atracción de la población del país, así como de no pocos negroafricanos de países como Senegal, Ghana, Costa de Marfil, Mali, etc.

Una de las principales consecuencias de tal incremento demográfico fue la falta de viviendas, hecho que explica el nacimiento de nuevas formas ilegales de ocupación y apropiación del suelo: la gazra, literalmente usurpado, cogido por la fuerza; la creación de un hábitat espontáneo de khaimas, tiendas tradicionales de la población nómada; y los barrios periféricos kebbe, literalmente tirar la basura. Philippe Tanguy hace un interesante análisis de las diferencias entre kebbe y gazra y de cómo las poblaciones nómadas sedentarizadas se han ido urbanizando y han interiorizado las dicotomías legal/ilegal, regular/irregular en relación a la apropiación de la tierra (Tanguy, 2002). Ante la constante extensión de estos dos tipos de urbanización espontánea, el Estado fue adoptando, a partir de la década de los setenta, una serie de acciones orientadas a su desaparición o, por lo menos, reducción, de estos barrios, y es que no favorecían la imagen de la capital. Las expropiaciones y destrucciones fueron numerosas, acompañadas por unas débiles operaciones de reatribución de parcelas de terreno legalmente edificable.

Hoy Nouakchott, una capital creada ex nihilo para que representase el símbolo de la independencia y de la unidad nacional (JeanRobert Pitte, 1977), concentra más de la mitad de la población urbana del país (alrededor de un millón de habitantes) y sufre las consecuencias de una urbanización salvaje y auto producida, que se ha escapado a cualquier estrategia de control y en la que resulta evidente la coexistencia de un amplio abanico de hábitat diferenciado, que va de los kebbe a los barrios residenciales de alto lujo, pasando por los barrios populares. Pese a que las fronteras entre los diferentes tipos de barrios no son netas ni claras, ya que a menudo los diferentes tipos de hábitat se entremezclan, se pueden identificar distintas zonas, cada una con una tipología de vivienda dominante. Actualmente, la capital de Mauritania ve sus calles cotidianamente inundadas de vehículos, peatones y animales que, durante el día, se desplazan en automóvil, en burro o andando. Se trata de una ciudad que se ha construido, y se sigue construyendo a través de unas dinámicas en las que los poderes públicos por un lado y sus habitantes por el otro, se ven implicados diariamente. A partir de finales de los años noventa las políticas urbanísticas del Estado tuvieron como objetivo principal, y lo siguen teniendo, el dar una imagen moderna de Nouakchott, intentando eliminar todo lo que perjudica tal imagen.

## **2. EL DIANÓSTICO DE LA CIRCULACIÓN: NOUAKCHOTT CAPITAL MODERNA**

El diagnóstico de la circulación y de la relación entre vehículos y viandantes en la ciudad de Nouakchott resulta hoy particularmente interesante, y es que esta joven capital vive una época de profundas transformaciones urbanísticas que tienen como principal objetivo

a ello en 1979, cuando se decidió abrir parcialmente el sector a operadores privados. Sin embargo, las restricciones que el Estado impuso a las inversiones privadas obstaculizaron la creación de un sistema privado de transporte urbano, así que, en 1986, el gobierno se vio obligado a liberalizar totalmente el sector. Esto dio lugar a una fuerte individualización del servicio y a una salvaje competencia entre los privados, sin ningún respeto de las medidas de reglamentación. Más tarde, cuando en 2005 el Estado decidió poner fin al Bureau National de Transport, surgió el verdadero caos. Todos los operadores empezaron a centrarse en las zonas urbanas más rentables, es decir, las centrales, penalizando y dejando muy aisladas las zonas periféricas. La desaparición de cualquier forma de control hizo que el sector se volviese completamente anárquico y sin ningún tipo de reglamentación. Lo que quizás sí se puede afirmar es que las iniciativas privadas supieron responder mejor que los poderes públicos a las necesidades de desplazamiento de la población.

Lo que resulta evidente es que los diferentes planes de desarrollo urbanístico adoptados no han tomado Nouakchott como una ciudad para los peatones, sino para los vehículos, y en particular para el coche. Esto ha llevado a una masiva motorización de la capital que, frente a la falta de gestión por parte del Estado, ha dado lugar a una serie de prácticas espontáneas a las que se intenta todavía encontrar solución. Hoy en día, la mayoría de los nouakchotís se desplaza en coche privado, taxi, autobús, etc., pero también hay gente que, dado que no puede permitirse el transporte público, cubre considerables distancias a pie. Y es que ser peatón en esta ciudad no es fácil, ya que éste no tiene demasiados espacios reservados en los que pueda circular libremente y sin peligro, por ser éstos constantemente invadidos por los vehículos.

Durante la primera etapa de la investigación (septiembre-diciembre 2010) se ha tenido la oportunidad de asistir a varias intervenciones urbanísticas cuyo objetivo principal es solucionar o mejorar algunos de los aspectos de los que hemos estado hablando hasta ahora. De hecho, actualmente, y sobre todo en ocasión del aniversario de los cincuenta años de la independencia de Mauritania (28 de noviembre de 2010), se ha puesto en marcha la ejecución masiva de los proyectos de remodelación y modernización del centro de la ciudad. Los habitantes, a su vez, asisten y responden a estos cambios, iniciándose por un lado a nuevas prácticas y, por otro lado, siguiendo con sus actividades tradicionales en nuevos espacios urbanos. A través de la selección de algunos puntos estratégicos de observación, se han intentado registrar las respuestas que están dando los habitantes de Nouakchott.

Uno de ellos es un pequeño parque apenas acabado de construir delante de uno de los cafés más conocidos y frecuentados del centro de Nouakchott, La Palmeraie. Este parque se encuentra en un cruce con una alta densidad de tráfico, en el que han sido instalados también semáforos. Su creación, además de regularizar de manera evidente la circulación en un punto de la ciudad donde antes era particularmente caótica, ha dado también vida a toda una serie de actividades de ocio en una ciudad en la que los espacios públicos de este tipo son muy insólitos, incluso se podría decir inexistentes. Hasta ahora en Nouakchott los únicos espacios públicos en el sentido de lugares de encuentro y sociabilidad abiertos a todos eran los sitios de culto religioso o los mercados. A parte de estos, no hay muchos más lugares destinados a la cultura, al ocio o al divertimento accesibles para todos. La planificación de espacios públicos destinados a estos tipos de actividades sociolúdico-culturales no ha sido nunca una prioridad en los diferentes proyectos urbanísticos y esto ha hecho que la sociabilidad continuase desarrollándose en los salones de las casas privadas.

“Les différents plans d’urbanisme n’ont pas proposé de lieux du vivre ensemble car dans l’imaginaire collectif mauritanien, la notion n’existe pas en tant que telle.” (Choplin, A., 2009:162).

Volviendo a nuestro parque, se pudo constatar que si antes en ese lugar vehículos y viandantes circulaban o se paraban de manera anárquica sin ningún respeto para los espacios reservados a unos y a otros, hoy la gente tiene allí un espacio bien protegido de los vehículos, que no pueden de ninguna manera acceder a él, para poder encontrarse, descansar en unos bancos, comer, llevar a los niños a jugar, etc. El parque está dividido en dos partes, separadas por uno de los sentidos del cruce. En una de ellas se han instalado columpios para los niños, hecho que la ha convertido en la más frecuentada y ruidosa. En la otra, más tranquila, hay a menudo hombres participando en juegos de mesa, un vendedor de bocadillos y té, gente sentada o durmiendo a la sombra de los árboles, etc. Se trata de un escenario único en el centro de la ciudad tanto desde un punto de vista estético como desde un punto de vista social. No hay de hecho otros sitios en los que se puedan observar árboles y flores bien cuidados y en el que haya gente, tanto por la mañana como por la tarde, sentada en bancos, jugando, hablando, comiendo etc. En Nouakchott la gente está más acostumbrada a circular en el espacio público, desplazándose de un sitio a otro, que a socializar en él. La instalación de los semáforos ha contribuido a esta tentativa de ordenación, pese a que, como en el resto de la ciudad, no sean percibidos e interiorizados como una señalización cuyo respeto se considere obligado, tampoco en presencia de policías, que no parecen darles demasiada importancia.

Otro interesante espacio de observación ha sido la Avenida Gamal Abdel Nasser, que es la más grande de la ciudad, atravesándola de este a oeste. Durante los tres meses de estudio, la hemos visto transformarse en la calle más ancha y más moderna de la capital, con la creación de tres carriles para cada sentido y de verdaderas aceras, la instalación de semáforos, farolas y plantas y la eliminación de la antigua mediana. El objetivo es claramente regularizar la caótica circulación de vehículos, peatones y animales que la caracterizaba. Lo que hemos podido ver es que, por el momento, vehículos y peatones siguen mezclándose entre ellos, dando lugar a intrincadísimos atascos. Los semáforos no funcionaban todavía y la señalización de los carriles es evidentemente insuficiente. Las nuevas aceras, altas y bastante anchas, protegen muy eficazmente estos espacios reservados a los viandantes, pero ya están en buena parte ocupadas por los omnipresentes vendedores ambulantes y son inútiles de cara a la gente con movilidad reducida. Podríamos decir que la Avenida Abdel Nasser se ha vuelto el símbolo de los planes de modernización de Nouakchott, encontrándose por ejemplo en una de las imágenes de la campaña electoral del actual presidente Mohamed Ould Abdel Aziz. En ella se está hoy viviendo un momento de transición en el que vehículos y peatones están buscando un compromiso, a través de una negociación cotidiana, entre los antiguos usos de la calle y los cambios que se están produciendo.

Finalmente, siempre en ocasión del aniversario de la independencia, se ha creado una nueva Société des Transports Publics estatal, cuyo principal objetivo es el de mejorar el servicio en las zonas periféricas. A este propósito, se han puesto en marcha doce líneas de autobuses nuevos de tipo “Mercedes City”, que ponen en comunicación los barrios de la periferia con el centro neurálgico de la ciudad. En este momento son sesentaycinco los autobuses puestos en circulación y trescientas cincuenta las paradas instaladas, cada una con su panel informativo de identificación.

Entre las principales consecuencias de la progresiva motorización de Nouakchott y de la anarquía que ha reinado hasta ahora y a la que se están buscando soluciones, hay que mencionar los frecuentes accidentes de tráfico, cuyo sistema de resolución es el otro objeto de la investigación que se está realizando.

### 3. LA RESOLUCIÓN DE LOS CONFLICTOS EN EL SENO DE LA CIRCULACIÓN

En ocasión de la generalización actual del uso del vehículo en Nouakchott, parece interesante ver cómo esta presencia cohabita en el espacio público con los peatones y los animales. En este contexto, se analiza cómo los conflictos en el seno de la circulación en la red de calles de Nouakchott son resueltos según la justicia, esto es, según el Código Penal y según la composición de la diya, concepto preislámico recuperado por la shari'a. Aunque los seguros mauritanos asumen el precio estipulado por la diya, el gran número de coches que circula sin seguro hace que el hecho de tomar en carga la compensación a raíz de homicidio o de heridas involuntarias sea complicado. Es entonces cuando se evidencia que el rol de la 'aqila (familia extensa o tribu) es muy importante, y es que está obligada a derramar la suma debida a la víctima o a su familia, puesto que su fundamento jurídico descansa en el lazo de solidaridad o de entreayuda (nosra) que debe existir entre los miembros de una misma familia o tribu (Bercher, 1926). Según las estadísticas de la Comisaría Especial de la Vía Pública de Nouakchott, creada por las autoridades políticas con el fin de mejorar la circulación y sus problemas en la capital del país, aproximadamente el 30% de los coches circula hoy en día sin seguro. En 2008 la asociación de empresas aseguradoras hizo una campaña de sensibilización con el fin de difundir la necesidad y la obligación<sup>2</sup> de asegurar todos los automóviles; antes de dicha campaña la tasa de vehículos no asegurados era todavía mayor. Los coches sobreocupados, la falta de respeto de las señales de circulación y el exceso de velocidad son moneda corriente en las calles de Nouakchott, así como un parque de vehículos antiguos y mal mantenido, vías sin asfaltar y mal iluminadas, carencia de saneamiento que provoca la inundación de ciertas calles, desconocimiento del código de circulación por parte de los conductores, gran tasa de permisos de conducir ilegales, evidente incompetencia por parte de los agentes de policía, etc. Todas estas características tienen como resultado un gran número de accidentes de circulación. A la espera de recibir las estadísticas del año 2010, podemos concentrarnos en las de 2009 a nivel nacional: 6044 accidentes con daños materiales, 2028 accidentes corporales que provocaron 221 muertos y 3094 heridos.

La antropología jurídica, que tiene como objetivo el estudio de la diversidad humana en lo que respecta a los acuerdos y las normas, así como a los procesos para establecer derechos y responsabilidades, distingue dos grandes culturas jurídicas: el Estado de derecho y la justicia vindicatoria. La última se caracteriza sobre todo por el hecho de crear derecho cada vez que un sujeto recurre a la justicia debido a una ofensa o a un daño recibido. La acción más representativa relacionada con la justicia vindicatoria es el hecho de reclamar, de quejarse, de pedir en relación a algún daño o pérdida; en resumen, de vengar (Terradas, 2008). Si, como el pensamiento durkhemiano lo propone, el Estado de derecho actúa a partir de la transgresión de la ley, la justicia vindicatoria lo hace a partir de la creación, sobre demanda, de la persona agraviada.

---

<sup>2</sup> El artículo 160 de la ley 93.040 del 20 de julio de 1993, sobre el código de las aseguradoras, explicita la obligatoriedad de asegurar todo automóvil.

Las dos vías que sirven para resolver los crímenes en el seno de la justicia vindicatoria son la ejecución de una venganza y el acto de llegar a una conciliación. La segunda vía implica una acción reconciliadora y una donación material con el fin de reconocer el daño causado y, de algún modo, paliarlo. La diya, el objeto de nuestra investigación, es un tipo de conciliación que está vinculada al homicidio, la ofensa más peligrosa para la vida de las personas. Recordemos que la ofensa es el mayor riesgo de cara al mantenimiento de la reciprocidad y a su ejercicio, y que modifica el orden social del sujeto ofendido.

El código Penal en vigor en Mauritania (9 de julio de 1983) diferencia tres tipos o categorías de crímenes: los crímenes merecedores de penas correccionales, los crímenes merecedores de penas criminales houdoud, y los crímenes de las penas guissass o diya. El gobierno considera que un crimen pertenece a la tercera categoría si se comete involuntariamente un homicidio o si involuntariamente se es el causante. En ese caso, el autor del crimen es condenado a una diya y a una eventual pena de encarcelamiento de entre tres meses y un año. Si el resultado no es la muerte sino tan sólo heridas, se aplica una escala de correspondencias proporcionales de la diya. Si se consulta el Corán en lo concerniente a la materia penal, uno cae en la cuenta que dicho libro sagrado, fuente original del Derecho musulmán, propone la igualdad entre el acto culpable y el castigo correspondiente (guissass o ley de talión). Sin embargo, el texto recomienda vivamente el pago de la diya, o precio de la sangre, en caso de homicidio o herida; dicho pago es obligatorio si se trata de un homicidio involuntario. Por otro lado, existen también las llamadas penas houdoud, es decir, las sanciones penales pensadas y dictadas en caso de robo, de vandalismo, de fornicación o de falsa acusación de fornicación. Las sanciones fijadas son en ese caso la mutilación, la muerte, el destierro o los azotes (Ould Mohamed, 2006).

Originalmente la diya completa equivalía a cien camellos. El Estado moderno mauritano ha estimado la equivalencia monetaria. En 2005 el gobierno, mediante un grupo de eruditos, fijó el total de la diya completa en 1.200.000 ouguiyas, (esto es, aproximadamente, 3.150 euros). Cuando acaece un accidente de circulación en Nouakchott, los actores tienen que dejar los vehículos afectados tal y como han quedado inmediatamente después del accidente. Las personas implicadas se dirigen a la Comisaría Especial de la Vía Pública, donde se redacta un informe que incluye la resolución de la responsabilidad o culpabilidad y que inmediatamente se manda a las empresas que habían asegurado a los sujetos implicados. Es en ese punto que se paga la eventual indemnización. El hecho de discernir el porcentaje de diya a pagar en caso de heridas es tarea de los médicos del Estado; la suma depende directamente del grado de incapacidad parcial física padecida por la víctima del accidente.

#### **4. ALGUNAS CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS**

En el momento de su independencia, Mauritania era el país menos urbanizado del Sahel. La población instalada en las ciudades representaba sólo el 3 % del total de los mauritanos. Hoy en día el porcentaje llega al 50 %; esta cifra sobrepasa de cinco puntos la media calculada para los países subsaharianos (Poutignat y StreiffFénart, 2006). Es a causa del impresionante crecimiento de la ciudad que la planificación urbana siempre ha estado basada en previsiones que no lograban igualar las cifras reales. Igualmente, las instituciones públicas no pudieron abastecer la ciudad de una red de servicios aparentemente necesarios para su buen funcionamiento. Es ahora, bajo el mandato del general Mohamed Ould Abdel Aziz, autor del último golpe de estado (agosto de 2008) y ganador posteriormente de las elecciones de julio de 2009, cuando la ciudad está protagonizando cambios

vinculados a la voluntad de modernización de la población. En este sentido, asistimos últimamente a la propagación del asfalto, al nacimiento de las aceras, a la instalación de un sistema de iluminación en las calles más importantes, etc. Incluso estamos presenciando a la creación de espacios públicos de ocio típicamente europeos, tales como parques y sitios pensados para los niños pero también para los adultos. Paralelamente, las capas más desfavorecidas están siendo excluidas del paisaje del espacio público del centro ciudad. Además del aumento de la tasa de urbanización, el parque automovilístico aumentó considerablemente estos últimos años y, con ello los conflictos en el seno de la circulación. Es por ello que se consideró interesante estudiar el concepto de la diya como moneda de indemnización de los accidentes de tránsito. Este tipo de conciliación preislámica está incluida en el Código Penal mauritano y se aplica totalmente o parcialmente en ocasión de heridos o fallecidos a causa de accidentes de circulación. La aplicación universal de la diya es sinónimo de la generalización del concepto de responsabilidad al contexto de la carretera, más allá de las diferencias étnicas o religiosas.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- BERCHER, Léon (1926) *Les délits et les peines de droit commun prévus par le Coran. Leur réglementation dans les rites malékite, chaféite et hanéfite*. Tesis de Doctorado, Université de Paris, Faculté de Droit.
- BOUBOUTT, Ahmed Salem (1990) «L'évolution des institutions de la République Islamique de Mauritanie». En R. BADUEL (dir.) *Mauritanie, entre arabité et africanité*. La Calade, Edisud, pp. 130-140.
- CHOPLIN, Armelle (2009) *Nouakchott, Au carrefour de la Mauritanie et du monde*. Paris, KARTHALAPRODIG.
- DIAGANA, Isyakra (1993) *Croissance urbaine et dynamique spatiale à Nouakchott*. Tesis de Doctorado, Lion, Université Lumière Lyon II e Institut d'Urbanisme de Lyon.
- EL HACEN, Moctar (1990) «Centre et régions en Mauritanie». En R. BADUEL (dir.) *Mauritanie, entre arabité et africanité*. La Calade, Edisud, pp. 149-160.
- OULD MOHAMED, Abdel Kader (2006) *Cours de Droit musulman. Introduction à l'étude du Droit musulman*. Université de Nouakchott.
- PITTE, JeanRobert (1977) *Nouakchott, capitale de la Mauritanie*, Tesis de Doctorado, Paris, Université La Sorbonne.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFFÉNART, Jocelyne (2001) “Discours urbains et dénominations des nouveaux territoires dans deux villes de Mauritanie”. En H. RIVIÈRE D'ARC (dir.) *Nommer les nouveaux territoires urbains*. Paris: Ed. UNESCO, Ed. De la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 211-234.
- TERRADAS, Ignasi (2008) *Justicia vindicatoria. De la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- WANE BÂ, Diariétou (1986) *Le transport public à Nouakchott: cas de la S.T.P.N*. Memoire de maitrise, Université de Nouakchott, Faculté des Sciences Juridiques et Economiques.

## 6. PÁGINAS WEB

- <http://www.cridem.org/>: Carrefour de la République Islamique de Mauritanie.
- <http://www.cun.mr/>: página web oficial de la Communauté Urbaine de Nouakchott.
- <http://www.ani.mr/>: página web de la Agence Nouakchott d'Information.

# TRANSFORMACIONES URBANAS EN LA ISLA DE SANTIAGO (CABO VERDE): PROCESOS SOCIALES RELACIONADOS CON LA SINIESTRALIDAD VIARIA

Gerard Horta Calleja  
Universitat de Barcelona  
Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS)

## 1. INTRODUCCIÓN

La siguiente comunicación parte de la investigación iniciada en 2010 en la isla de Santiago en el marco de un estudio sobre transformaciones urbanas en tres ciudades africanas (Praia en Cabo verde, Nouakchott en Mauritania y Addis Abeba en Etiopía)<sup>1</sup>. El texto se adentra en el universo social del transporte terrestre en un tipo de furgoneta de la empresa Toyota llamada Hiace que se erige como elemento fundamental del transporte colectivo interurbano –de carácter privado– en dicha isla. En base al trabajo de campo emprendido por uno mismo en el año 2009 y del realizado en 2010 como inicio formal de la investigación –este, junto a Daniel Malet–, se desarrolla una aproximación a los procesos y las dimensiones sociales encarnadas en esa clase de transporte, y se incide en el amplio espectro de circunstancias en que se produce la siniestralidad viaria protagonizada por los hiace. Se sugieren, entonces, una serie de explicaciones comprensivas –siempre provisionales– respecto a las causas de dicha siniestralidad en el contexto de los procesos de transformación urbana que afloran en la isla. Se parte de una intensa observación participante en los vehículos, a lo largo y ancho de la isla, la cual abarca numerosas entrevistas y diálogos entablados con quienes mantienen algún tipo de relación relevante con este ámbito (pasajeros y expasajeros, conductorespatrones, conductores asalariados, cargos políticos y funcionarios diversos de la Administración pública, mecánicos, miembros de compañías de seguros, extrabajadores de los transportes públicos, exconductores de hiace, académicos y estudiantes de Ciencias Sociales, etc.), y tiempo y situaciones compartidos en todo tipo de contextos.

Bajo el proceso de globalización capitalista actual, el mundo aparece como una sucesión entrelazada de escenarios urbanos en curso de transformación acelerada, cuyas funcionalidades instrumentales y simbólicas encarnan prácticas y representaciones de todo tipo, en términos con frecuencia antagónicos. Por una parte, se produce en general la planificación institucional de los usos del espacio en las calles y las plazas –llevada a cabo por políticos gobernantes, economistas, planificadores y diseñadores urbanos–, asociada a los consiguientes discursos públicos y a las representaciones mediáticas dominantes sobre las incuestionables bondades de dichas planificaciones; por otra, se dan las utilidades empíricas y las necesidades reales de los paseantes a partir de sus propias experiencias y contextos sociales. En los medios urbanos africanos, se constata históricamente una cierta falta de normativización por parte de las Administraciones públicas en torno a la organización del espacio en las calles y las plazas de las ciudades, a la propia organización del tráfico rodado urbano e interurbano, y a la ocupación creciente que los automóviles efec-

<sup>1</sup> Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas (Referencia, CSO200912470), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español, bajo la dirección de Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Bargados de la Universitat de Barcelona y GRECS. Su finalización está prevista para diciembre del 2012.

túan de dichos espacios (véase el conjunto de aportaciones recogidas por Gewald, Luning y Van Walraven [2009] sobre los procesos sociales ligados a la introducción del tráfico rodado en el África subsahariana a lo largo del siglo XX).

El desarrollo de los sistemas de transporte aparece entonces como un factor central a la hora de situar las nuevas planificaciones del espacio urbano, con la aplicación de modelos de ordenación procedentes de las experiencias llevadas a cabo en las ciudades occidentales a través de la llamada “ayuda y cooperación al desarrollo”. Es lo que sucede en el caso de Praia bajo el impulso de la cooperación luxemburguesa en los términos que describe Daniel Malet (2011: 10) en relación con la construcción de dos nuevas terminales de transporte interurbano en los extremos de la capital caboverdiana a fin de poner fin a la estación de Sucupira, el mercado central de la isla, en el centro de la ciudad, donde llegan y de donde parten centenares de hiace del conjunto de Santiago. Y esto es, también, lo que lleva produciéndose en los últimos 20 años en 40 ciudades de África, América latina y el Mediterráneo a través de la intervención “asesora” de técnicos y altos cargos del Ayuntamiento de Barcelona, el cual, sin ningún debate público previo y bajo el paraguas de una mal supuesta “solidaridad” que nadie sabe en qué consiste a ciencia cierta<sup>2</sup>, ha trasladado –sin rubor etnocéntrico alguno– el mismo modelo impuesto sobre Barcelona en la esfera de la planificación del “espacio público” a ciudades como por ejemplo Tánger, Gaza, Maputo, Niamey, San Salvador y Medellín –extraño testigo, el escueto relato periodístico de Clara Ribas (2010: 8) para el impúdico papel ejercido por Carles Martí, como exteniente de alcalde del ayuntamiento barcelonés, en el caso de la Baixa Cidade de Maputo (Mozambique) en 2010–. Resultaría relevante para la propia ciudadanía barcelonesa tanto como para la maputense, esclarecer desde qué perspectivas se interpretan por parte del Ayuntamiento de Barcelona –supuestamente gobernado por las “izquierdas” desde 1979– y de los otros ayuntamientos “cooperados” los conflictos derivados de la competencia entre los protagonistas del tráfico rodado y los paseantes; de qué modo estos son situados en el marco social general en que se producen; cómo se plantea esa imaginaria y relativa diferenciación entre lo que solemos llamar lo público y lo privado en las ciudades objeto de la “ayuda a la cooperación”; por dónde y cómo transcurren los viandantes en los espacios en que se actúa; de qué modo construyen las significaciones que hacen de un punto concreto un espacio más relevante que otros; respecto a qué resulta relevante ese punto; de qué forma se aplican o se ignoran las legislaciones relativas al usufructo peatonal o rodado de un cierto punto; cómo y para qué se emplea una plaza o una calle determinadas, es decir, qué tipo de interacciones sociales se producen; en qué términos se da el comercio formal e informal en ellas; qué clase de usos de orden simbólico –festivo, político, religioso, civil...– recibe la trama viaria; sobre qué tipologías o morfologías urbanas se ejercen las transformaciones urbanísticas modernizadoras; cómo responden a los cambios urbanos las llamémoslas estructuras sociales autóctonas; cuál es el efecto sobre la vida social de calles, plazas y carreteras de la creciente masificación en el uso del automóvil; qué peso ejercen las nuevas formas de espacio clasificado insistentemente como público o semipúblico –por ejemplo las que suponen los centros comerciales–, etc.

El núcleo de la discusión en este terreno parte de la interpretación dada a la noción de “espacio público”, ya cuestionada por uno mismo en Horta (2004: 22) en el contexto de la investigación sobre la celebración en 2004 del Fòrum Universal de les Cultures con

---

<sup>2</sup> Para un análisis del tipo de connotaciones estructurales de la obscuramente llamada “ayuda al desarrollo” por parte de las organizaciones “cooperadoras” occidentales, acúdase a Gustau Nerín (2006).



estas palabras: “El uso libre y público de la razón que según Kant fundamenta el espacio público ha derivado en esto: un doble muro que impide el paso del viandante”<sup>3</sup>. Una crítica frontal que fue profundizada a partir del trabajo de campo efectuado en la Rambla del Raval de Barcelona del 2007 al 2009 (Horta, 2010a) –de nuevo, sin eco alguno en la España antropológica–. De hecho, ante la conceptualización ideal y normativa habermasiana de “espacio público” –según nuestro enfoque, fantasmagóricamente desligada de toda clase de prácticas de dominación, jerarquización, consumo y control social–, Tarik Dahou (2005: 327-349) reclamaba, también años atrás, una aproximación empírica en los contextos africanos que atendiera a las implicaciones de las políticas llevadas a cabo por los poderes públicos a la hora de configurar dichos espacios.

## 2. TRÁFICO RODADO, TRANSPORTE INTERURBANO Y EXPERIENCIAS DEL ESPACIO

En base al trabajo sobre el terreno en la isla de Santiago, se ha iniciado la recopilación de información y el análisis sobre el proceso histórico del transporte y las comunicaciones por carretera; el marco, político, económico y cultural en que se produce; la ordenación administrativa del funcionamiento de los hiace en distintos ámbitos –jurídico, económico-laboral, viario y también en cuanto a la reglamentación de su práctica (lugares de estacionamiento, ordenación horaria<sup>4</sup>, atribución de permisos de conducción de hiace, parámetros centrales a escala de la cultura viaria en las escuelas de conducción, establecimiento de precios de los recorridos, etc.)–, partiendo del hecho de que existe un cierto dejar hacer por parte de las Administraciones públicas; los recorridos primarios –el eje PraiaSomadaTarrafal– y secundarios –los que parten de estas poblaciones hacia los alrededores y/o por la costa–, y la relación de los hiace con los hilux –furgonetas descubiertas por su parte trasera, con un toldo como techo, que cubren los trayectos más complicados a poblaciones menores y que siendo más baratos compiten con los hiace en algunos recorridos secundarios–; el estado actual de las vías de comunicación en relación con los trayectos que los hiace desempeñan<sup>5</sup>; el sistema de propiedad de los hiace; la relación informal entre propietarios de vehículos y conductores asalariados –cerca de la mitad de los conductores de la isla–; su correspondencia con la inestabilidad laboral de los conductores –sueldos bajos, falta de cobertura laboral en caso de accidentalidad, alta temporalidad laboral, fuerte presión económica que les obliga a trabajar cerca de 12 horas diarias durante al menos 6 días por semana, en muchas ocasiones sin vacaciones– (hay patrones que poseen cuatro o cinco hiaces: aproximadamente la mitad de los patrones son caboverdianos que trabajan en Europa o en Estados Unidos<sup>6</sup>, la otra mitad, gente de

<sup>3</sup> Traducción al castellano del autor.

<sup>4</sup> No existen horarios fijos, formales, de salida y de llegada: es imposible prever con exactitud cuándo se llegará al destino fijado.

<sup>5</sup> A finales del 2009 sólo una carretera principal, entre Praia y Somada, se encontraba asfaltada; al cabo de un año lo estaba la carretera de Somada (en el epicentro de la isla) hasta Pedra Badejo (en la costa este), y la que une Ribeira da Prata (en la costa noroeste) hasta Volto do Monte (en el centro, un poco al norte de Somada, bajo la vertiente sur de Serra Malagueta). En marzo del 2011 se está asfaltando la carretera interior que conduce de Tarrafal, en el extremo norte, hasta Somada. El resto de carreteras –secundarias– están hechas de adoquines, siguiendo el modelo colonial portugués; su mantenimiento en determinadas zonas (porincipalmente a causa de los desprendimientos de rocas en áreas de orografía montañosa afectadas por la erosión y la lluvia) es continuo. Las carreteras menores o terciarias, en el interior, son de tierra.

<sup>6</sup> Véase Claudio Alves Furtado (1993) en torno a la transformación de las estructuras agrarias en Cabo Verde para entender los cambios producidos en las últimas décadas en la economía, la división del trabajo y las nuevas necesidades en cuanto a la movilidad; y João Lopes Filho (2006) para los vínculos entre la co-

Praia, Somada y Tarrafal: en el caso de Tarrafal, la mayoría de los conductores, entre un 60 y un 70%, son propietarios de los vehículos que conducen, de manera que su conducción suele ser de entrada más cuidadosa, ya que disponen de un único vehículo y deben tener cuidado de él; en cambio, en Somada y en Praia, el 90% de conductores trabaja por cuenta ajena); la ordenación espacial de las salidas de los hiace a lo largo de la isla; la competencia de los conductores por la clientela; la organización de la entrada y salida de pasajeros –a veces un joven ayuda al conductor en su busca, bien vociferando a través de la ventana del copiloto, bien bajando directamente a la calle para literalmente acosar a potenciales pasajeros: se trata de los reclutadores, ayudantes o *angariadores...*<sup>7</sup>; las formas de socialidad recurrentes en el interior de los vehículos en el curso del trayecto; los conflictos habituales y resolución o no de los problemas que comporta la estructuración del viaje; los elementos técnicos de la furgoneta hiace –disposición del pasaje y su carga respectiva en cinco filas de asientos para 12, 15 o 18 personas en función del modelo –que pueden llegar a ser 30–, sin puertas en el lado izquierdo excepto para el conductor; las condiciones de higiene del exterior y el interior del vehículo; el trabajo de los limpiadores profesionales; la ventilación –los hiace no disponen de sistemas de aire acondicionado, por el clima de la isla siempre viajan con las ventanas bajadas–; la ambientación musical; los elementos simbólicos, como el nombre del vehículo<sup>8</sup>, y su decoración interior; los colores exteriores e interiores; los géneros de música que el conductor pone a lo largo del viaje–; los modos de pago (en general, el pasajero desciende del vehículo y desde el exterior de la ventana del asiento derecho delantero paga al conductor); los modos de conducción en las carreteras en relación con su estado –acusada falta de señalización– y al control policial que se establece –más bien precario: por falta de efectivos, según la opinión de distintos policías, y por el arraigamiento social de los policías en las zonas de trabajo, que les impide multar a quienes pueden ser sus propios vecinos o familiares, según los pasajeros–; las utilizaciones del claxon, la voz y las luces –aquí el claxon funciona cuando los hiace recorren las calles de los pueblos en busca de gente, más allá de los lugares de desembarco y de recogida establecidos: se grita el nombre del destino final del viaje, por ejemplo “¡¡¡CalhetaCalhetaCalheta!!!” y a continuación suenan dos golpes de claxon cortos<sup>9</sup>. El inicio de este trabajo se reflejó parcialmente en Horta (2010b), y determinadas dimensiones, como lo es la ausencia de procesos de asociacionismo de los conductores de hiace de Santiago, tanto de los empleados como de los que son propietarios de los vehículos, no han sido todavía abordadas, aunque sea para describir los motivos de su ausencia histórica en los últimos 25 años. En este caso, resulta central la aportación de Carlos M. Lopes (2009 y 2010) por su extenso trabajo de campo en Luanda (Angola) en torno a la evolu-

---

lución portuguesa en Cabo Verde, el desarrollo de la esclavitud y la relación directa entre su abolición en el siglo XIX y la emigración posterior de la isla.

<sup>7</sup> A veces, elegidos por el patrón a fin de controlar los ingresos reales que se producen.

<sup>8</sup> A principios de 2010 se reglamentó la prohibición de los rótulos delantero y del trasero que, situados sobre la parte superior de los respectivos cristales, daban pie a todo tipo de representaciones expresivas del vehículo: así se analizó quién llevaba a cabo el rito de nominación del vehículo, cómo se construía la identidad del vehículo a través del nombre (no es que el conductor manifestara así su identidad: se diría que mostraba las adhesiones o adscripciones a través de las cuales expresaba sus identificaciones amorosas, religiosas, políticas, geográficas, deportivas, de linaje, etc.), qué efectos provocaba un nombre u otro como medio para atraer a la clientela...

<sup>9</sup> El uso del claxon es habitual en la carretera, cuando el hiace se cruza con otro hiace o con algún hilux, o bien cuando efectúa alguna maniobra habiendo otros vehículos cerca, o para que otro vehículo lento acelere su velocidad.

ción del transporte colectivo y a los procesos asociacionistas de los conductores de hiace. En definitiva, en el estudio de un sistema de transporte como el de los hiace en Santiago se acaba proyectando el conjunto de la sociedad caboverdiana a modo de hecho social total: el de una sociedad metida en el interior de una furgoneta en movimiento a través de sus ocupantes en sus dimensiones sociológicas, diacrónicas, sincrónicas y fisiopsicológicas (Marcel Mauss, 1991 [19231924]: 155-263).

Si a continuación se incide en los aspectos relacionados con la siniestralidad viaria es por razón del vínculo que se reconoce entre los diversos campos sociales que la explican y determinados usos del espacio. La multiplicidad de motivos que se abordan para comprender ese grado creciente de accidentalidad protagonizada por los vehículos hiace en las carreteras, en el propio núcleo histórico de Praia –la capital– y en los pequeños pueblos que salpican el conjunto de los recorridos, reflejan no sólo una concatenación de experiencias antagónicas de las calles, sino un amplio espectro de dimensiones sociales conflictivas: normativizaciones públicas e imposición de utilidades privadas por parte de los conductores de calles, plazas y carreteras, frente a los usos y las apropiaciones cotidianas de sus viandantes –lo representado y patrimonializado socialmente como un espacio de juego por y para los chavales, es concebido y practicado como una vía rápida por y para determinados conductores–; relaciones entre siniestralidad viaria y sistema de propiedad de los hiace; ausencia de asociaciones sindicales y ciudadanas que aboguen por la defensa de los intereses de trabajadores y pasajeros; falta de una organización pública del transporte colectivo en el conjunto de ámbitos que concierne; alta competencia entre conductores; condiciones laborales en que ejercen –generadoras o intensificadoras, a veces, de procesos anómicos de alcoholización–; las más diversas cuestiones técnicas (los tipos de pavimentación del suelo; las señalizaciones; el papel de la policía en calles y carreteras; el uso de los resaltos; el cambio del centro de gravedad de vehículos sobreocupados...); la percepción social del riesgo respecto a la “buena” y la “mala” conducción; la construcción simbólica y la espectacularización de los hiace... Todo ello se afronta desde el análisis de las experiencias paradójicas del uso del espacio –el espacio entendido como un proceso social– en relación con las necesidades y las condiciones de vida de las gentes de Cabo Verde.

A escala interurbana, el encontronazo entre tráfico rodado y peatones es cotidiano. La orografía volcánica que caracteriza la isla de Santiago, la densidad y distribución de la vegetación en los períodos lluviosos –que llega hasta las mismas carreteras– y la precariedad constructiva de las vías de comunicación no tanto en cuanto a la falta de aceras –inexistentes en vías interurbanas, como en todas partes–, sino a la falta de márgenes paralelos a las carreteras, o sea, de espacios por los cuales los viandantes se puedan desplazar a pie –arriesgadamente y todo–, permite comprender por qué los viandantes andan a través de las carreteras compitiendo con los vehículos. Es cierto que el tráfico rodado es muy bajo debido a las condiciones económicas de la inmensa mayoría de la población –con la excepción de las operaciones retorno a Praia en los domingos, en que todos los vehículos parecen concentrarse en las carreteras–, a pesar de esto, la alta frecuencia de paso de furgonetas hiace, en especial en determinadas franjas horarias, conlleva un alto grado de riesgo para los peatones: esto sucede en las propias vías interurbanas y en los pequeños núcleos de población que estas atraviesan.

Las vías interurbanas entrelazadas por hiace conectan una infinidad de poblados en conjunto cercanos los unos de los otros, y resulta habitual contemplar a los viandantes caminando en las carreteras. En muchas ocasiones se trata de escolares, de 4 a 18 años,

que solos o en grupo, sin compañía de adultos, van a o vuelven de las escuelas; en otras, de gente adulta; e incluso de gente adulta que se desplaza con ganado –característico en pueblos como ChomBom–. Se trata de carreteras que 40 años atrás eran de tierra, ni siquiera estaban hechas de adoquines, y cuyo uso por parte de los peatones no ha debido competir nunca, históricamente, con el tráfico de vehículos. La cultura y la experiencia de la carretera que se desprende de ello no proyecta, pues, el tipo de respeto, de alarmas, de atención que muestran los paseantes en otros contextos comparables en las sociedades industrializadas del Norte. Es decir, aunque las furgonetas hiace sean desde hace 20 años familiares para los vecinos y viandantes de las carreteras, su presencia resulta culturalmente más exótica que la de un viandante.

Por otro lado, esas mismas vías interurbanas que atraviesan los distintos poblados son escenario de usos diversos de adultos y menores: en el caso de los niños y niñas, son percibidas como unos lugares más de encuentro, reunión y juego, con frecuencia como otra extensión del espacio doméstico exterior –patios, áreas de arena ante algunas casas–, de modo que lo que se percibe socialmente como elemento extraño o ajeno a la carretera no son tanto los niños y niñas que la disfrutan como los vehículos que la invaden.

Los vehículos privados que, en efecto, ruedan por esas carreteras son relativamente pocos; en un elevado porcentaje de casos nos encontramos ante las furgonetas hiace. Y, sin duda, la velocidad que los conductores imprimen a los vehículos no atienden a las situaciones potenciales de riesgo que su paso conlleva. Es cierto que los conductores son expertos conocedores de dichas situaciones –en conjunto, muy buenos técnicamente en cuanto a la conducción–, pero la angustiada cotidianidad de una alta competencia laboral y el desgaste acumulado día tras día les lleva en muchas ocasiones a transitar con altas velocidades. No son en absoluto extraños, por ejemplo, los atropellamientos por parte de los hacistas de gallinas y pequeños animales en el interior de poblados, o de perros en las vías interurbanas. La recurrencia de choques frontales o laterales, atropellamientos de humanos o de accidentes individuales de los hiace exige entonces profundizar en los factores sociales que influyen sobre los modos de conducción y sus consecuencias.

Tratándose el texto presente de una comunicación con rigurosas limitaciones espaciales, se remite a Horta (2010b) en lo concerniente a la aproximación llevada a cabo en torno a los principios desde los cuales se entiende la siniestralidad viaria, al universo de datos que concierne al parque automovilístico de Santiago y a la accidentalidad –junto a la bibliografía asociada– y, especialmente, a los relatos de vida y la experiencia laboral de conductores, pasajeros y funcionarios públicos relacionados con el sistema de transporte interurbano en esta isla de 250.000 habitantes<sup>10</sup>. Lo que se aborda a continuación se constituye como una síntesis desnuda de los factores que, a estas alturas, se consideran más relevantes respecto a la comprensión de la siniestralidad viaria provocada por los vehí-

---

<sup>10</sup> Sobre las aproximaciones comparativas transculturales en el campo de la siniestralidad viaria, L. Montoro (2005); también Buxó (2007: 346351) y Buxó/Torrijos (1999), donde los autores realizan un recorrido por la historia de la prevención en Occidente en relación con los conceptos de riesgo y seguridad, y articulan una propuesta de aprendizajes viarios enfocado a edades infantiles y juveniles que incluiría, según la síntesis de la propia Buxó, una definición del acontecimiento viario y la elaboración de escenarios de situaciones posibles en base a una selección de riesgos y condiciones amenazantes junto a intersecciones y señales, una identificación de problemas derivados de experiencias concretas paralelamente al desarrollo de un análisis de lo que podría suceder y a otros efectos colaterales, y, al fin, un aprendizaje de técnicas y habilidades que permitieran concebir repertorios de riesgo –hasta dónde se puede llegar, cómo encontrar alternativas en situaciones peligrosas–.

culos hiace. Se trata, pues, de una extremadamente sintética exposición despojada de las transcripciones directas de las experiencias narradas por sus propios protagonistas.

### 3. CAUSAS DE LA SINIESTRALIDAD VIARIA PROTAGONIZADA POR VEHÍCULOS HIACE

El apartado siguiente se fundamenta en la observación participante en los hiace, y en docenas de entrevistas –formalizadas como tales– y centenares de diálogos informales a personas relacionadas con el transporte interurbano en hiace en la isla de Santiago a lo largo de noviembre de 2009 y octubre, noviembre y diciembre de 2010.

Uno de los motivos principales de la siniestralidad viaria reside en la alta competencia entre conductores, especialmente entre conductores no propietarios en el área comprendida entre Somada y Praia: la alta temporalidad laboral, con la subsiguiente falta de estabilidad y la consiguiente cronificación de estados de incertidumbre y angustia, y las precarias condiciones salariales y en conjunto laborales –por ejemplo, el patrón en general no cubre las bajas por enfermedad del conductor (algo que está en función, individualmente, de la decisión de cada patrón), y las jornadas laborales son muy intensas, como se ha mencionado– provocan la necesidad de realizar el máximo número posible de viajes: eso explica la alta velocidad de muchos hiace y el riesgo tomado en la conducción a través de infraestructuras viarias a veces deficientes<sup>11</sup>. Además, la existencia de la carretera asfaltada entre Somada y Praia facilita el aumento de velocidad. En los consejos de Calheta (en el noreste de Santiago) y Tarrafal (en el norte) se producen muchos menos accidentes: la mayoría se acumulan en las cercanías de Praia, donde se da un importante movimiento de vehículos. Ese tráfico muestra una extrema competencia por la clientela y por llegar pronto al destino del viaje a fin de emprender con la máxima antelación posible un nuevo desplazamiento en aras de satisfacer el afán recaudador. Sea como sea, las formas de propiedad del vehículo y su vinculación con las condiciones laborales inciden claramente en el tipo de conducción emprendida. A su vez, el asfaltado finalizado o en curso de las vías principales aparece como un incentivo a la mayor velocidad.

Una segunda razón consistiría en las condiciones del pavimento: muchas carreteras están hechas de adoquines, siguiendo el modelo histórico colonial portugués, y en determinadas zonas se encuentran en mal estado a pesar de la presencia cotidiana de mujeres y hombres trabajadores en sus márgenes, especialmente en zonas montañosas, donde se retiran rocas desprendidas a causa de las lluvias que irregularmente afectan a la isla.

Un tercer aspecto, ligado al segundo, reside en la falta de señalización de las carreteras antiguas: no sólo en el marcaje sobre la superficie de líneas continuas o discontinuas, sino en la falta de señales de regulación del tráfico, incluidas las semafóricas en núcleos habitados y sobre todo en sus entradas y salidas.

Un cuarto motivo consistiría en la ausencia de control policial en las carreteras y en las zonas especialmente susceptibles de considerarse en calidad de zonas de alto riesgo. La policía no controla cotidianamente a los conductores, de forma rigurosamente disciplinada, ni en las carreteras ni en los pueblos, excepto en los casos de grandes operativos

---

<sup>11</sup> La propiedad del hiace significa, para el patrón con 2, 3 o 4 conductores a su servicio, una inversión. Como se ha dicho, una parte considerable de la propiedad se origina en emigrantes caboverdianos a Europa o los EUA cuyo único interés reside en asegurarse unos ingresos fijos a final de mes. Existe ciertamente la percepción generalizada por parte de los patrones de que los conductores asalariados se apropian de modo sistemático de una parte de la recaudación; estos, a su vez, cuestionan la imposibilidad de trabajar de forma razonable por sus deficientes condiciones salariales y laborales.

motivados por la celebración de fiestas que congregan a gentes de diversas poblaciones. Un policía suele trabajar en el propio pueblo donde vive; ahí tiene a sus amigos y a su familia, y en los pueblos, finalmente, casi todo el mundo acaba siendo familiar de uno o amigo de otro, de modo que no se hacen cumplir las reglas de tráfico con la suficiente firmeza. Según altos cargos policiales, y también según policías de a pie, no disponen de los suficientes medios técnicos y humanos. A pesar de ser cierto, existen conductores y pasajeros que añaden a ello otra práctica, invisibilizada de la vida pública en tantas sociedades: la permisividad, hasta cierto punto generalizada, que la policía mantiene respecto al tráfico de vehículos cuyos propietarios son propiamente policías o funcionarios del Estado, no sólo en relación con el mantenimiento al día de la licencia, sino con la propia sobrecarga de pasajeros<sup>12</sup>. Finalmente, la propia policía reclama el papel controlador que debería ejercer la propia población.

Una quinta razón, central de la siniestralidad viaria, tiene que ver con el hecho ya mencionado de que los hiace atraviesan innumerables pueblos cuyos vecinos, sobre todo los niños y las niñas, y los animales –cabras, perros, gallinas, cerdos, incluso vacas–, viven y transitan por esa misma carretera que los hiace cruzan en muchas ocasiones a gran velocidad. Los vecinos ocupan las calles centrales de cada pueblo, devenidas carreteras, como si se tratara, en efecto, de una extensión de las casas en que habitan. En este punto debe enfatizarse hasta qué medida la percepción del riesgo difiere de un contexto social y urbanístico a otro. La valoración social de los derechos de los peatones, como señala Manuel João Ramos para Addis Abeba, es muy baja: la distancia cognitiva entre conductores y viandantes, en términos de experiencia, interpretación y adaptación espaciales, es enorme; y la negociación o lucha por el espacio –Sandra Fiori para Bamako; Armelle Choplin para Nouakchott–, intensa.

Cabría añadir, como sexta razón, una de tintes eminentemente técnicos que relaciona diversos campos: el vehículo hiace fue diseñado para acoger a 12, luego 15 y más tarde 18 personas, en el caso de los nuevos modelos. La realidad vivida por uno mismo es que en más de una ocasión llega a haber entre 25 y 30 personas –aunque algunos sean chavales o bebés–, y que en muchas ocasiones esas personas llevan a su vez más carga –es el caso de las vendedoras de pescado o de otro tipo de comerciantes–, la cual se suele acumular en la segunda y última filas. Ese fenomenal y sin duda desproporcionado cambio de carga de los hiace provoca una modificación substancial del centro de gravedad del vehículo, lo cual choca frontalmente con el diseño inicial de un centro de gravedad pensado para una carga mucho menor. Muchos de los conductores más jóvenes desconocen este hecho, y sus consecuencias son funestas: ante cualquier frenazo o cambio de dirección brusco, el desplazamiento de la carga transportada y/o la misma alteración del centro de gravedad a que se somete el vehículo en esas circunstancias inciden de forma potencialmente funesta en el suceso.

Un séptimo motivo, igualmente técnico e íntimamente relacionado con los anteriores, remite al hecho de que, en vista del bajo control policial, y de la precaria existencia de semáforos y de señalización manual de tráfico, el único dispositivo existente en las carreteras de Santiago y Cabo Verde para provocar una reducción de la velocidad de los

---

<sup>12</sup> En cambio, determinadas situaciones de sobrecarga son vividas por muchos pasajeros como muestras de solidaridad por parte de los conductores: se refieren a aquellos hiace que parten por la noche como último vehículo al cual es posible acudir para llegar al destino. A falta de un transporte público colectivo interurbano, la dependencia hacia los hiace es absoluta.

vehículos son las llamadas *quebramolas* –literalmente, “rompesuspensiones”–: se trata de una elevaciones curvas del pavimento que recorre un punto de la carretera de ancho a ancho –en castellano se llama *resalto*, entendido como el cambio brusco del perfil longitudinal con la concavidad hacia arriba–. Hechas también con adoquines, no son comparables a algunas de las que se pueden encontrar en Europa, al menos a las mejor construidas, fabricadas con materiales más suaves y formando elevaciones sinuosas pero no tan violentamente pronunciadas, y distinguidas gráficamente con colores claros respecto al *continuum* del pavimento. A pesar de que los conductores suelen conocer el enclave concreto de las *quebramolas*, una simple distracción motivada por el cansancio o un exceso de velocidad, unido a, por ejemplo, la falta de visión nocturna –por la inexistencia de alumbrado público en las entradas y salidas de los pueblos o en los cruces, que es donde se fijan las *quebramolas*– son suficientes para generar un contexto propenso a acabar en accidente. De hecho muchos conductores, para afrontar el paso de las *quebramolas*, modifican la dirección del hiace buscando atravesarlas con una trazada en diagonal para que una de las ruedas no deba superar la elevación de un pavimento, recordémoslo, construido con adoquines, siempre en el margen propio del sentido del vehículo, hacia la derecha; o bien, en el caso de pavimentos asfaltados, los resaltos ocupan exclusivamente el carril propio, de modo que el conductor ocupa el carril contrario, trazando igualmente una diagonal hacia la izquierda para que al menos una rueda no tenga que realizar el esfuerzo –las averías se dan con recurrencia, según afirman conductores y mecánicos, en ruedas, suspensiones y dirección–.

Incluso, como octava causa, hay quien remite al alto volumen de la música que acompaña el desarrollo del trayecto, ya que impide escuchar las señales sonoras emitidas por otros vehículos o las advertencias de los pasajeros, que comunican su deseo de bajar del vehículo en el punto más insospechado<sup>13</sup>.

Una novena causa, fundamental, de la siniestralidad viaria residiría en las propias pautas de conducta socioviaria dominantes entre determinados conductores de los hiace, o en lo que se podría denominar “mala conducción” –por parte de excelentes conductores–. En efecto, dichos conductores se detienen de un modo literal donde les da la gana, más allá incluso de la extrañísima presencia de alguna señal de tráfico indicando su prohibición. El desorden imperante toma cuerpo a través de las detenciones en medio de un trayecto por carretera, motivadas por regla general porque un viandante hace señales al vehículo para montar en él o porque un pasajero indica al conductor, con una antelación mínima, el lugar en que desea descender del vehículo. Uno mismo ha sido no sólo testigo, sino protagonista, de ambas situaciones en docenas de ocasiones. Respecto a las formas de conducción viaria imperantes, resulta poderosamente llamativo que el conductor se detenga justo tras una curva cerradísima, exponiendo a sus ocupantes a un desastre de consecuencias trágicas, por más que pretenda recoger a un pasajero o permitirle que abandone el vehículo. En un trayecto de 110 minutos –PraiaTarrafal–, uno ha llegado a ser testigo de seis detenciones justo en medio de la carretera, en dos de las cuales incluso con una

---

<sup>13</sup> Así como muchos pasajeros no conciben un viaje sin música, para otros resulta imposible descansar, pensar o leer con esta. Si se pide al conductor que reduzca el volumen de la música o simplemente que no ponga música, otros pasajeros protestarán, lo cual obliga al conductor a pedir al conjunto de pasajeros que decidan si quieren o no música, y si desean escucharla a un volumen alto o bajo. Uno ha sido testigo una sola vez de una situación en que el conductor bajó muy sustancialmente el volumen de la música a petición de una mujer que estaba amamantando a su bebé, sin que surgiese ninguna oposición por parte del resto de pasajeros.

considerable marcha atrás. Para finalizar y como última causa, en determinados casos es posible relacionar esa “mala conducción” con el consumo cotidiano de alcohol por parte de conductores asalariados jóvenes, cosa que, como el pez que se muerde la cola, nos conduciría de nuevo al punto inicial: la tremenda presión laboral que los conductores por cuenta ajena deben soportar desemboca a veces en dicho consumo también durante el horario laboral, en un proceso que no facilita bajo ningún aspecto una conducción razonable del hiace, y que sin duda debe contextualizarse en el papel que culturalmente ejerce la ingestión de grogro en Cabo Verde. Es ahí donde el sistema de propiedad, específicamente el que se da mayoritariamente en Praia y Somada, se reconoce como un elemento central a la hora de provocar situaciones generalizadas de alto riesgo.

Ante el elevado protagonismo de los hiace en la accidentalidad viaria, existen una serie de factores concomitantes en función de experiencias diversas que se deben tener en cuenta. De entrada, las reivindicaciones de conductores, incluidos los conductorespatronos, caen en saco roto en vista del desinterés de los sindicatos mayoritarios caboverdianos y de la ausencia de una asociación de conductores hiacistas. A su vez, tampoco existe una asociación de pasajeros hiacistas, de modo que en la actualidad cualquier tipo de intervención sobre la organización del transporte en hiace depende de la voluntad de las Administraciones públicas. Algo tan simple como la falta de reglamentación horaria de los viajes sitúa a los pasajeros en un estado de dependencia extrema de las circunstancias, obligados en tantas ocasiones a acudir con suficiente antelación a los emplazamientos de partida de vehículos, y más cuando se trata de llevar a cabo trayectos largos, puesto que resulta imposible prever con exactitud la duración del viaje. En ocasiones, son los acuerdos interpersonales entre pasajero y conductor lo que garantiza una cierta confianza en el cumplimiento horario del desplazamiento. De hecho, ni siquiera los lugares prefijados como puntos de partida y de llegada no están debidamente acondicionados, de modo que los pasajeros deben esperar a veces durante largos lapsos temporales bajo el inclemente Sol centroafricano o soportando el viento arenoso del este, procedente del continente, sin marquesinas ni banquillos algunos.

Así mismo, aflora otro elemento cuyo peso no debe ser obviado: entiéndase que, a pesar de todo, las condiciones laborales y salariales de los conductores asalariados son superiores a las de la mayoría de la población trabajadora –traducidos de escudos a euros, casi 300 € mensuales de sueldo frente a salarios que no llegan a los 150, con frecuencia ni a los 100 €–. Históricamente, ejercer como conductor de hiace ha devenido motivo de prestigio social, puesto que el status simbólico del conductor parte de su alta relevancia social puesto que se entiende que mucha gente depende de su trabajo. Más allá del tipo de relaciones –entre conductor y pasajeras– afectivas y sexuales surgidas, acordadas o negociadas que este fenómeno conlleva, la experiencia de determinados conductores jóvenes como pequeños dioses de la carretera<sup>14</sup> agudiza la aparición de situaciones de riesgo –mayores compromisos, mayor velocidad– o simplemente de situaciones degradantes del servicio –detenerse para beber *grogro*, o detenerse para atender las peticiones de encuentro de una compañera que reside en algún punto del trayecto (esta última, una situación quizás ahora inhabitual, pero más reconocible cuanto más se retrocede en el tiempo, y que remite a un

<sup>14</sup> Justamente Jorada Verrips y Birgit Meyer (2001) muestran su sorpresa, al estudiar los taxis en Ghana, ante la negligencia antropológica en torno a la relevancia simbólica –poder y prestigio– del coche y de su conductor como medio básico de transporte en África.



amplio espectro de posibilidades en cuanto a las connotaciones empíricas del encuentro)–.

Simultáneamente, el año 2008 supone un punto de inflexión en cuanto al descenso del número de pasajeros. Se trata de una crisis palpable en el hecho que mucha gente ni puede ni tiene necesidad de desplazarse, por la falta de trabajo –como señalan diversos conductores y vecinos de pueblos distintos–, y cuyas consecuencias inciden directamente en la duración de las jornadas laborales y en las condiciones en que se desarrollan los viajes: los conductores se encuentran atrapados entre la necesaria amortización del viaje –que depende de los pasajeros transportados– y el aumento del tiempo de búsqueda de pasajeros –y del del tiempo de espera por parte de los que ya se encuentran en el interior del vehículo, que en el caso de la salida de Praia, por el mediodíatarde, puede llegar a dos horas, o de una hora desde Tarrafal a Praia, por la mañana–. Tal descenso explicaría la intensificación de la competencia entre hiacistas y taxistas en Praia y en su aeropuerto internacional en este período.

En definitiva, la falta de voluntad política en los ámbitos decisorios más elevados, motivada en principio por la falta estructural de medios materiales para implementarla, han impedido hasta ahora una regulación pública del transporte colectivo interurbano en hiace en todas sus dimensiones. Aunque no se puedan establecer con certeza las distintas consecuencias que en Cabo Verde derivarían de ello en lo concerniente a los usos del espacio por parte de los viandantes, sí se puede asegurar que en muchos aspectos tal regulación, en cuanto a los usos del espacio, probablemente redundaría en una mayor inferiorización de los viandantes frente a los vehículos motorizados. Aunque debería redundar, además, en una mejora de las condiciones de trabajo y de transporte de las personas afectadas, y, por lo tanto, en una previsible reducción de la accidentalidad viaria en áreas urbanas e interurbanas. Los encuentros mantenidos con representantes de la Direcção Geral dos Transportes Rodoviários (DGTR) y, en 2009 y 2010, con el ministro Estado e das d’Infra-estruturas, Transportes e Telecomunicações, Manuel Inocêncio Sousa, así lo confirman. Mediante este texto, que se constituye como una mera síntesis panorámica en torno a la multiplicidad de procesos asociados a los usos del espacio a partir del sistema de transporte colectivo interurbano en Santiago, se espera haber aportado algunos elementos para la comprensión de los muchos y distintos procesos sociales, con intereses antagónicos a muy variadas escalas, que se dan en ese terreno.

537

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ALVES FURTADO, Claudio (1993) *A transformação das estruturas agrárias Numa sociedade em mudança: Santiago, Cabo Verde*. Praia, Instituto Caboverdiano do Livro.
- BUXÓ, M.J. (2007) “Antropología aplicada”, en C. LISÓN TOLOSANA (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural*. Madrid, Akal.
- BUXÓ, M.J./TORRIJOS, F. (1999) *Las culturas del riesgo y la seguridad vial*. Barcelona, Fundación Winthertur Publicaciones.
- DAHOU, Tarik (2005) “L’espace public face aux apories des études africaines”, *Cahiers d’études africaines*, 178, pp. 327-349.
- GEWALD, J.B/ LUNING, S.W.J./VAN WALRAVEN, K. (eds.) (2009) *The Speed of Change: Motor Vehicles and People in Africa, 1890-2000*. Boston, Brill.
- HORTA, Gerard (2004) *L’espai clos. Fòrum 2004: notes d’una travessia pel nores*. Barcelona, Edicions de 1984.

- (2010a) *Rambla del Raval de Barcelona. De apropiaciones viandantes y procesos sociales*. Barcelona, El Viejo Topo.
- (2010b) “Transporte colectivo en hiace y siniestralidad viaria interurbana en la isla de Santiago (Cabo Verde). Primeras notas de campo”, en *7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos. Lisboa, 911 set. 2010*. Texto inédito.
- LOPES, Carlos M. (2009) “Hug Me, Hold Me Tight! The Evolution of Passenger Transport in Luanda and Huambo (Angola), 1975-2000”, en Gewald, J.B./Luning, S./Walraven, K. (eds.) *The Speed of Change. Motor Vehicles and People in Africa, 1890-2000*. Boston, Brill.
- (2010) “Dinâmicas do associativismo na economia informal: os transportes de passageiros em Angola”, *Análise Social*, XLV (195), pp. 367-391.
- LOPES FILHO, João (2006) *Cabo Verde. Abolição da escravatura*. Praia, Spleen.
- MALET, Daniel (2011) “Las apropiaciones socioespaciales del sistema hiace en el mercado de Sucupira de Praia (isla de Santiago, Cabo Verde)”, en *XII Congreso de Antropología de la FAAEE. León, 69 sept. 2011*. Texto inédito.
- MAUSS, Marcel (1991 [1923-1924]) “Ensayo sobre los dones”, en *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- MONTORO, L. (2005) “Antropología viaria”, en *II Jornada sobre Antropologia Viària*, Barcelona, Fundació Abertis.
- NERÍN, G. (2006) *Cooperació i desenvolupament. Noves visions crítiques*. Barcelona, Centre d’Estudis Africans.
- RIBAS, Clara (2010) “Barcelona participa en la remodelació d’una rambla de Maputo, a Moçambic”, *El Punt*, Barcelona, 4III2010, p. 8.
- VERRIPS, J./MEYER, B. (2001) “Kwaku’s Car”, en MILLER, D. (ed.) *Car Cultures*. Oxford, Berg.

# LAS APROPIACIONES SOCIOESPACIALES DEL SISTEMA HIACE EN EL MERCADO DE SUCUPIRA DE PRAIA (ISLA DE SANTIAGO, CABO VERDE)

Daniel Malet Calvo  
Grup de Recerca en Exclusió y Control Social (GRECS)  
Universitat de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

La presente exposición etnográfica tiene como trasfondo un proyecto de investigación comparativo en tres ciudades africanas, cuyas especificidades teóricas serán puestas de manifiesto en esta mismo simposio: se trata de contemplar las dinámicas de metropolización en morfologías urbanas poco planificadas, para examinar en ellas el impacto creciente del uso del automóvil, la siniestralidad viaria y las relaciones que genera su confrontación con prácticas y competencias de uso propias de los viandantes. El énfasis quiere recaer también en las modalidades de socialización que tienen lugar esencialmente en estos espacios abiertos que los automóviles toman de forma creciente, y cuya planificación por parte de las autoridades parece bastante supeditada a estas nuevas necesidades de metropolización. Nosotros aquí trataremos de un caso paradigmático en este sentido: la estación principal de vehículos Hiace en la ciudad de Praia, capital de Cabo Verde, en la Isla de Santiago<sup>1</sup>.

Los vehículos Hiace, furgonetas marca Toyota, juegan un papel determinante en la movilidad santiaguense: además de ser muy populares como vehículos de uso privado y de alquiler, son los protagonistas del transporte interurbano por la isla de Santiago. Transportan hasta a 30 personas en su interior o una combinación entre carga y pasajeros que supera en la mayor parte de las ocasiones el límite permitido para el transporte de pasajeros, que es de 15 para los modelos “largos” y de 12 para los “cortos”. No tenemos espacio aquí para exponer detalladamente la problemática del estatuto jurídico y el régimen de propiedad de los vehículos, cuya lógica económica explica la sobrecarga cotidiana de pasajeros así como la competencia entre conductores y la elevada tasa de accidentalidad. Baste decir que un permiso emitido por las autoridades permite operar como transporte colectivo autorizado y que una parte de la flota existente lo hace sin él: principalmente vehículos propiedad de policías, cargos políticos y personas con influencia. El fenómeno de la corrupción cotidiana resulta facilitado por la escala relativamente reducida de la sociedad, cuya trama de influencias y redes de conocidos resultan siempre visibles y acuciantes<sup>2</sup>.

Otras presentaciones de los miembros del proyecto profundizarán en las complejas relaciones entre la siniestralidad viaria en la isla de Santiago y su relación con el sistema de propiedad de los vehículos Hiace, dinámica a la que también aquí trataremos de hacer alguna referencia<sup>3</sup>. También a la contigüidad e interpenetración existente entre las estrategias de patrones, trabajadores y usuarios del transporte público colectivo, y ciertos caracteres identitarios y representaciones sociales de la población de la isla, así como características socioeconómicas y demográficoterritoriales específicas. La representación

<sup>1</sup> Esta investigación está financiada por el proyecto Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas (Referencia, CSO200912470), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español.

<sup>2</sup> Un informante decía: “¿Cómo multar a quien verás el fin de semana en las fiestas del pueblo?”.

<sup>3</sup> Parte de estas reflexiones han sido ya vertidas en Horta (2010).

de la masculinidad y sus atributos en los vehículos, por ejemplo, son un campo interesantísimo de exploración en una isla donde los conductores que ponen en contacto los puntos de su geografía, tienen nombre propio. La nomenclatura *emic* de los diferentes modelos de Hiace simboliza variados aspectos de la sociedad caboverdiana, desde la similitud con rostros humanos y animales, hasta relatos de la historia colonial y de la inmigración. La música, siempre presente en los viajes, es otra dimensión ya no solamente relacionada con la experiencia del transporte en Hiace, sino que atraviesa el eje mismo de la identidad caboverdiana. Pero no tenemos espacio aquí para tratar todas estas cuestiones, nosotros nos centraremos en las características socioespaciales de la estación central de vehículos Hiace en Praia, que se encuentra colindante al mercado de Sucupira.

## 2. EL MERCADO DE SUCUPIRA Y SUS REGIONES

Al pie del Platô, núcleo de la colonización portuguesa en el altiplano que domina hoy la ciudad extensa de Praia, se encuentra el mercado de Sucupira. Su laberíntico interior, compuesto de estructuras de cemento y de barracas separadas por cortinas de tela, forma un mosaico absolutamente embriagador camuflado bajo un techo de uralitas y plásticos que parecen cohesionar el conjunto. Aquí se encuentran infinidad de paradas y vendedores variopintos, como las *rabidantes*, mujereemblema del mercado que practican el comercio transnacional y que han sido objeto de las investigaciones de Marzia Grassi (2003) y de Jovenal Neves Gonçalves (2009)<sup>4</sup>. Textil, alimentos, tecnología y música, puestos de comida, peluquerías y espacios para extensiones de pelo y cuidado de las uñas, paradas con artilugios de todo tipo como una feria de pulgas, el visitante se pierde en su interior ensombrecido agachándose entre piezas de ropa y tomando recovecos una y otra vez<sup>5</sup>. Su periferia rodada, que es lo que aquí más nos interesa, convierte el mercado y el parque de sus traseras (*parque 5 de julho*), en un solo bloque, formando un pentágono irregular. El perímetro presenta cuatro regiones en función de su contacto con las realidades circundantes y su lógica socioespacial.

540



**Situación del Platô y el conjunto SucupiraParque 5 de Julho. Modificaciones sobre imagen tomada de GoogleEarth**

<sup>4</sup> Algunas de ellas financian con sus negocios un Hiace para que algún hombre de la familia lo trabaje, como me hizo saber Marzia Grassi en una comunicación personal.

<sup>5</sup> El horario es de 7 de la mañana a 19:30 de la tarde, quedando totalmente abandonado cuando anochece. Volviendo una vez del interior entrada ya la oscuridad, después de una jornada accidentada en carretera, el hiacista no me quiso dejar cerca del mercado.

1. Avenida Cidade de Lisboa: La carretera que lleva hacia el interior de la isla y calle vertebradora de la ciudad pasa por este lateral de Sucupira y presenta siempre un tráfico intensísimo (dos carriles para cada sentido de la marcha). Los Hiace recorren constantemente esta calle una y otra vez hasta recoger a los pasajeros que consideran necesarios para emprender la marcha. En su lateral colindante a Sucupira se agolpan los vendedores ambulantes provenientes del continente (conocidos peyorativamente como manjacos) generalmente musulmanes, y las chicas que cargan saldo de las dos compañías de teléfono del país: CVTelecom y T+. Sobretudo delante de la rotonda que entra hacia el mercado, pivotando sus flujos.

2. Traseras laterales: Una calle se desvía hacia la derecha desde Avenida Cidade de Lisboa, y lleva a una de las rampas que suben hasta el Platô. Desde esta zona se accede a la estación de taxis y de Hiace, atravesando las traseras del mercado, donde florecen los puestos de comida y se vive un bullicio constante de carga y descarga, descanso y conversación. Zona alterna al mercado, su vida social ajetreada es la de un *backstage*.

3. Estación de taxis y de Hiaces: Espacio sosegado y entrada al *parque 5 de julho*. Aquí realizamos la mayor parte de las observaciones, conversaciones y entrevistas a Hiacistas, clientes y vendedoras. Dado que generalmente las personas esperan bastante rato hasta que sale su Hiace, es efectivamente un espacio de circulación continua de vendedoras de fruta, corteza de cerdo y aguadoras, que se asoman a los vehículos ofreciendo sus productos. Otro punto de socialización son dos autocares convertidos en *casas de pasto* (casas de comidas) y un quiosco con tabaco y golosinas.

4. Espació lanzadera<sup>6</sup>: Aquí entran en contacto las numerosas aberturas laterales del mercado que se abalanza hacia su afuera con vendedoras y puestos de comida con la calle que desemboca a Avenida Cidade de Lisboa, que actúa como lanzadera de vehículos que provienen de la estación o que dan vueltas al perímetro atrapando continuamente a veces de forma literal a los pasajeros. En su intersección con la avenida hay un edificio de 4 pisos con tiendas, entre ellas un supermercado, es el conocido como Centro Comercial de Sucupira. En la zona de transición con el Platô, ladera conocida como *Ponta Belem*, se encuentran muchas rabidantes, que pueblan las rampas y escaleras con sus barriles llegados del Brasil y los EUA. Finalmente, en el lateral contrario al de Sucupira empieza el descampado del antiguo barrio de Tahití, del que hablaremos más adelante.

---

<sup>6</sup> En espacios como este encontramos un habitual conflicto de usos entre peatones y vehículos, cuya normalizada exhibición de fuerza y velocidad convierten la interacción en asimétrica, y fundamentan el poder simbólico del vehículo, como veremos más abajo. Un dicho muy conocido en el archipiélago, reza: “Los únicos animales salvajes de Cabo Verde son los Taxis y los Hiace”.



Regiones periféricas del mercado de Sucupira. Modificaciones sobre imagen tomada de GoogleEarth

### 3. LA TERMINAL DE HIACE

#### 3.1. La cotidianidad del tiempo y del espacio

La vida cotidiana en la estación de Hiace está marcada, hemos dicho, por la presencia de conductores y ayudantes, vendedoras y transeúntes, clientes y *pedintes* (mendigos). La organización del espacio de estacionamiento es irregular, pero la presión diferencial sobre los conductores dependiendo de su localidad (lo que determina sobremanera el régimen de propiedad del vehículo) marca una cierta territorialidad por procedencia. Los vehículos de Praia o de Asomada (al centro de la isla) generalmente se encuentran en circulación permanente en función de la presión laboral y de la necesidad de hacer muchos viajes al día, mientras que los de localidades más pequeñas (Tarrafal, Calheta, Pedra Badejo) suelen estar aparcados en la zona reservada para tal uso, esperando a sus clientes habituales. Ello genera tiempos específicos diferenciados entre estos conductores: mientras en el primer grupo predominan los conductores no propietarios del vehículo que deben estar haciendo viajes continuamente<sup>7</sup>, entre el segundo abundan más los conductores propietarios y además deben a sus usuarios habituales con frecuencia conocidos de ámbito local un cierto respeto por el horario.

Esto marca la cotidianidad en la estación, con dos grupos principales de conductores y ayudantes que descansan ahí después del viaje de la mañana desde sus localidades hasta Praia, esperando para el “turno” de vuelta: los que llevan a Tarrafal pasando por Asomada y los que realizan el viaje por la costa pasando por Pedra Badejo y Calheta. Los primeros, a quienes llegamos a conocer muy bien en esta primera toma de contacto, comen en los puestos del mercado y esperan conversando y “jugando” hasta que sus vehículos vuelven a estar llenos para la partida. Se genera, en este interludio en el que no se deben procurar viajantes, un ambiente relajado que transcurre con una agradable tonalidad hecha de conversaciones, contemplación sosegada y la abrupta aparición de fisuras de juego. Los hiacistas de las comunidades y aldeas, con bastante menos presión laboral, ganan este tiempo y lo invierten bromeando entre ellos y con las vendedoras, se tiran unos encima de otros como luchando, se golpean con palos y se persiguen, en una puesta en escena *basofó*

<sup>7</sup> A quienes se atribuyen las conducciones más agresivas y la tasa de accidentalidad más alta.

(chulería expansiva) que se exagera si hay alguna mujer alrededor. Mientras tanto, otros hombres pagados para este propósito se dedican a limpiar los vehículos con minuciosa profundidad.



Hiacistas descansando en Sucupira. Fotografía de Gerard Horta

### 3.2. Vehículo y socialización

Las modalidades de captura de los clientes es el aspecto más llamativo de la dinámica socioespacial del sistema Hiace: cuando llega la hora de empezar a llenar los vehículos, después de comer y conversar un rato, conductores y ayudantes se ponen en alerta ante la aparición de cualquier transeúnte que pueda ser un cliente potencial. Al despuntar en el horizonte de esta vigilancia alguien que presente el perfil, todos los conductores y ayudantes que se dan cuenta corren a darle caza para ser ellos quienes se lo apropien: sea un viejo bajando de un taxi en las proximidades o un estudiante que vuelve a la aldea en fin de semana, los hiacistas perciben en el más mínimo detalle la cualidad de viajante de los transeúntes. Cabe decir que éstos, la mayor parte de las veces, se dejan arrastrar por esta dinámica de captura, siendo literalmente arrastrados hasta un Hiace, tirados por ambos brazos por hiacistas diferentes, o tolerando ser objeto de disputa durante unos minutos hasta que se aclara quien ha visto o hablado primero a la caza. A veces los viajeros se sublevan en esta dinámica, pero como la mayor parte de las veces un cierto tono humorístico recorre la situación, es fácil que todo transcurra según esta lógica de captura que los hiacistas practican<sup>8</sup>.

Ahora bien, hemos podido observar muchas situaciones en que los viajeros subvierten esta dominación situacional que desde una perspectiva occidental sería vista poco menos que de crimen contra la libre elección. Además, las clases altas del país, funcionarios y otros cargos que pueden permitirse vehículo propio, ven este fenómeno del caboverdiano medio como una prueba de la pasividad y la sumisión de su pueblo, un legado de la dominación esclavista y colonial que ellos, al parecer y mediante una fina instrucción, se

<sup>8</sup> Nos han reportado situaciones menos amistosas entre hiacistas, que nosotros no hemos visto, y siempre en situaciones de tensión previa. Ahora bien, los avisos entre hiacistas por código de luces ante la presencia policial, o los saludos en carretera certifican un interreconocimiento del grupo y dinámicas de solidaridad propias del gremio.

habrían sacudido de las espaldas<sup>9</sup>. Pues bien, no son pocos los viajeros que se sacan de encima a hiacistas y ayudantes, enfrentan su insistencia para elegir el vehículo, prefieren quedarse de pie y valorar la situación para elegir al último momento, o incluso abandonan a última hora el vehículo con el que se habían comprometido. Sucede de la siguiente forma: para cargar un vehículo rápidamente es necesario que los viajeros que ya han sido reclutados permanezcan en él, para atraer a más personas, puesto que si ya está un poco lleno puede ser mostrado a los potenciales clientes como un vehículo que partirá dentro de poco. Por eso el contexto de carga genera una responsabilidad compartida entre clientes, conductor y ayudante para la generación de una escena de cooperación donde la ruptura corresponde al abandono del vehículo. No es nada fácil abandonar un Hiace para pasarse a otro que por azares se ha llenado más rápidamente, y deben desplegarse una buena batería de razones ante los otros pasajeros indignados por perder un asiento que deberá ser llenado y cuya medida es el tiempo. La fragilidad de un bebé que no puede estar tanto tiempo esperando puede ser una coartada criticada pero válida, pero una buena huida a hurtadillas es el recurso más usado. Por eso la insistencia de los ayudantes y conductores para que los pasajeros en espera permanezcan dentro, o la resignación de los que lo hacen directamente, sin ganas de resistirse.

Pero los hiacistas no dependen solamente de los pasajeros para llenar sus vehículos, muchas jornadas realizan transportes de mercancías o reciben alguna llamada de clientes para recoger cosas o personas. Una vez viajé de Praia hasta Tarrafal (atravesando la isla entera de sur a norte) al lado de un conductor conocido, y a mi lado una mujer china que cargó todo el Hiace de cajas que fuimos recogiendo en hasta 3 tienda de la ciudad. El vehículo quedó completamente saturado de mercancías, hasta el último rincón de su capacidad: de la superficie al techo. Durante el viaje la mujer negociaba la compra de un hiace de segunda mano a un familiar del conductor. Pero normalmente la carga de mercancía convive con la de viajeros, es muy frecuente llevar cajas y fardos, barreños y bolsas de plástico casi encima, o tener de sujetarnos durante las curvas para que no se abalancen sobre uno. Con los niños también sucede algo parecido, hay una socialización de su cuidado y no pocas veces, si el espacio o las condiciones obligan a ello, algunos niños duermen en brazos de desconocidos<sup>10</sup>.

El vehículo parado se convierte, de esta manera, en un espacio de socialización aún sin estar en marcha. Las mujeres conversando entre sí, conocidos que coinciden en el mismo Hiace, las puertas abiertas para facilitar la comunicación con el exterior, la contemplación y la venta. Efectivamente, durante esta espera actúan las vendedoras ambulantes del mercado, ofreciendo a los viajeros artículos variados en los vehículos: golosinas, chicles, galletas, caramelos, corteza de cerdo frita, manzanas, peras, naranjas. Hay también

---

<sup>9</sup> Sucede como con las representantes del feminismo siempre mujeres formadas de clase alta en una isla aquejadísima por una división del trabajo brutalmente desigual y una dominación masculina avasalladora, cuya perspectiva sobre las mujeres del pueblo bajo o de la mayoría rural del país es simplemente inexistente. Para éstas, la solución a los problemas de la mujer caboverdiana es la presencia de más mujeres en la vida política. Un puesto que, por supuesto, ellas pueden ocupar, totalmente despreocupadas por las profundas desigualdades de género en el interior rural de la isla.

<sup>10</sup> Esta unidad social que se genera entre las paredes del vehículo se expresa todavía con más fuerza durante el viaje, cuando los pasajeros cooperan activamente en toda clase de tareas, entre las que se contempla también indicar los obstáculos en una marcha atrás, ayudar al conductor a evitar la fiscalización policial o incluso a convencer a un agente para que no ponga una multa. También devienen grupo de conversación, al presentarse con frecuencia polémicas y debates, ambiente de chistes e historias graciosas o comentarios sociales.



aguadoras con garrafas de 5 litros de agua casi congelada, que conservan en el mercado, y que ofrecen al pie de los vehículos a 5 escudos el vaso (0,05 €). Vale la pena detenerse en la dramaturgia propia de esta práctica: la aguadora se acerca al cliente que la llama y limpia el vaso de metal por los bordes en un barreño pequeño donde ha vertido un dedo de agua. El cliente sostiene el vaso mientras la aguadora lo llena. Bebe de golpe todo el contenido dejando un poco, que el cliente lanza al suelo con un gesto elíptico para limpiar el interior de saliva. Algunos personajes de los alrededores participan de esta vida que rodea los Hiace: un mendigo que se pone sentado en las escaleras que dan acceso al Platô; otro bastante enfermo con quién trabé cierta amistad de informante privilegiado pues, estando muy bien informado, extrañamente hablaba portugués de forma fluida; John, un pastor nigeriano de la Chosen's Church of God, etc. La presencia de dos autocares antiguos convertidos en *casas de pasto* y barra de bebidas, un bar en la misma calle y el quiosco de tabaco acaban de rubricar los elementos de este espacio de socialización.



Vendedoras y vida social al pie de los Hiace. Fotografía de Gerard Horta

#### 4. DOMESTICACIONES SOCIOURBANÍSTICAS

##### 4.1. El advenimiento de la regulación

Todo este mundo social que aquí llamamos Sistema Hiace, hecho de relaciones sociales y sustentado por mecanismos informales de control en casi todos los aspectos, está ya condenado a la desaparición, o al menos a resistir a un intento de fiscalización considerable. Las autoridades, resueltas a intervenir en los transportes colectivos interurbanos, han contratado a través de la cooperación luxemburguesa los servicios de una consultoría para evaluar la regulación del transporte colectivo interurbano<sup>11</sup>. No podemos sino volver la cabeza hacia esta larga historia que venimos recopilando: de los primeros camiones Bedford y los viajes de 5 horas hasta la capital bajo una lona compartiendo espacio con animales y pescado, hasta la llegada triunfante del Hiace. Una historia que es también la de la sociedad santiaguense en movimiento, con sus ciclos festivos, el viraje político de los años 90, y las historias cuasimíticas de los conductores profesionales: Relatos llenos

<sup>11</sup> El estudio ha sido encargado a NORVIA, Consultores de Engenharia, S.A.

de espíritu de aventura, donde el arrojo y la superación de luchar por lo que se quiere, siempre se presenta con la astucia de quien conoce las limitaciones y la superación táctica de los estatus y los rangos de edad. Los primeros Hiace transfiguraban sexualmente como objeto de deseo a sus conductores metonimizando las necesidades objetivas de movilidad y metropolización de los santiaguenses. Hoy la sobredemanda acuciante ha sido ahogada por la llegada de más y más Hiace, en una isla que cuenta ya con la presencia de productos de primera necesidad en muchos de sus núcleos poblados, a causa de la obertura de innúmeras tiendas chinas. La relación se ha invertido, pero los vehículos siguen manteniendo un cierto estatuto sexual como instrumento de seducción; movilidad y acceso a la sexualidad son una misma cosa en una isla increíblemente promiscua, donde la poligamia *de facto* convive de forma dinámica con la monogamia católica oficial<sup>12</sup>. Los vehículos siguen poniendo a la isla en contacto con las realidades de sí misma. Veamos ahora estas transformaciones forzadas y el motor de su necesidad.

Pues bien, se han planificado estaciones reguladas en Praia, Asomada, Tarrafal y Pedra Badejo. En Praia se han propuesto tres puntos, los mismos que existen hoy de forma informal: Achada São Filipe, Tira Châpeu Terra Branca y Sucupira, pero las autoridades municipales no comparten la idea de la necesidad de contar con esta última, que quieren desactivar. Tales planteamientos se relacionan con el saneamiento y reordenamiento constante que tienen lugar en Sucupira los últimos años: las *rabidantes* y vendedoras han sido repetidamente expulsadas y realojadas, primero del Platô y después de las calles colindantes a Sucupira. Igualmente la estación de Hiace ha sido situada finalmente en las traseras, prohibiendo tanto el estacionamiento de vehículos en la zona lanzadera como la libre disposición de Hiace por el perímetro del mercado. Contrariamente a Sucupira las otras dos estaciones previstas, y legitimadas por una práctica preexistente, siguen una lógica espacial de terminales periféricas: Desde la rotonda de Tira Châpeu Terra Branca se va hacia Cidade Vêha, primer asentamiento de la isla, núcleo del nacimiento del esclavismo a gran escala y hoy importante aldea turística; Desde Achada São Filipe, barrio periférico adherido alrededor de la carretera, se sale de la ciudad hacia el centro de la isla<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Se barajan varias hipótesis para explicar la práctica inexistencia de la responsabilidad paterna ante el embarazo y la proliferación de la poligamia, como la que sostiene Iva Cabral (hija de Amílcar Cabral), que remonta esta actitud a la informalidad sexual de la sociedad esclavista, donde los hijos de las esclavas son patrimonio del amo y no del padre biológico. (Comunicación personal a Alberto López, miembro de la investigación). O la que plantea el “Sistema Rapariga”, a partir de la lectura de António Carreira.

<sup>13</sup> Desde Sucupira este es el camino que toman en noviembre de 2010 los hiacistas en manifestación para exigir justicia ante el asesinato de un compañero en el barrio de Vila Nova por tres chavales que se negaban a pagar el viaje desde la localidad de Picos.



**Situación de las tres estaciones informales actuales. Modificaciones sobre imagen tomada de GoogleEarth**

Pero no es el caso de Sucupira, cuya centralidad al pie del Platô única zona de la ciudad que podríamos, y con dificultad, llamar turística la convierte en objeto de deseo de las dinámicas de control urbano. Nótese como se extiende por todo el suroeste de Sucupira, recorriendo el perfil del Platô, un inmenso descampado que lleva desde el mercado hasta la estatua de Amílcar Cabral, la Biblioteca Nacional y el Auditorio. Hasta principios de los 90 se extendía aquí el barrio de barracas conocido como Tahiti, cuyos habitantes fueron realojados bien lejos, en Achada Grande, entre el Puerto y el Aeropuerto, en una época de violencia en la calle y disturbios al calor de las privatizaciones que emprendió el MpD<sup>14</sup>. Desde entonces ha ido tomando forma en parte de este espacio el proyecto de construcción de un complejo residencial de lujo, con comercios y oficinas, que ennoblecería la parte baja de la ciudad<sup>15</sup>. Una torre uniría estos edificios con el Platô, dando continuidad a las dinámicas económicas y culturales del centro, pero sobretodo transformando substancialmente los puntos de pivote de la Avenida Cidade de Lisboa, que se encuentran en sus extremos: la rotonda de acceso a Achada Santo António por un lado y Sucupira por otro, que quedaría extrañamente aislada de este proceso, quizás todavía en vías de integración a este centro que se quiere dignificar.

547



**Situación del futuro Tahiti Center. Modificaciones sobre imagen tomada de GoogleEarth**

<sup>14</sup> Movimento pela Democracia, partido liberalconservador.

<sup>15</sup> El Tahiti Center: <http://www.tahiticenter.it/>.

Todo esto conectaría Platô con Avenida Cidade de Lisboa, deslizándose hacia la ciudad las lógicas de dominación y vigilancia del espacio y de dinamización comercial que ya tienen lugar desde hace algún tiempo en el altiplano colonial. El enclave de Sucupira es una distorsión para estos planes, especialmente el desorden que ocasionan sus vendedores externos, las apropiaciones libres de los praienses, y las dinámicas del Hiace. Por eso las autoridades municipales, a pesar del estudio que señala la conveniencia de una terminal central en Sucupira, desea alejar los Hiace del mercado aprovechando la regulación de terminales, líneas, horarios y licencias. En todo esto juegan también un papel importante las corruptelas políticoempresariales entre las compañías de autobús y los propietarios de taxis, evidentemente favorecidas por la desaparición de una terminal central. A la complejidad del juego político en la pugna por los beneficios de la gentrificación, se añade la sutilidad que Sucupira escenifica en la representación identitaria bipolarizada del país.

#### 4.2. Sucupira, africanidad y criolización

Sucupira es, efectivamente, el punto más africano de la isla más africana de un archipiélago cuya construcción identitaria se quiere a medio camino entre África y Europa. Las categorías étnicas de la *krioulidade* y la *caboverdianidade* son el escenario de una lucha por la diferenciación que pone en juego el pasado esclavista y colonial, la lucha por la independencia encarnada en la figura mítica de Amílcar Cabral y su PAIGC<sup>16</sup>, y la esquizofrénica unión/desunión con GuineaBissau. A esto se le añade otro polo de oposiciones que juega este mismo papel dentro del archipiélago mismo: barlovento / sotavento, o lo que es lo mismo, Santiago (Praia) / São Vicente (Mindelo). Realidades insulares muy distintas, la primera representa el esclavismo, el contacto con África, lo salvaje<sup>17</sup>. A la segunda le corresponde, por su “proximidad” a Europa y su parecido urbanoarquitectónico con Portugal, el colonialismo, la cultura, el mestizaje en la piel y en las costumbres. Praia capital política, Mindelo capital cultural. Dos variantes aceptadas de la lengua criolla puntúan lingüísticamente esta distinción en un archipiélago cuya mayoría poblacional vive encerrada en su propia isla toda la vida. Realidades insulares cuyos fenómenos de diferenciación solamente las élites puede contemplar y manipular a su gusto. No se olvide que fue en Mindelo que radicaban las élites intelectuales caboverdianas partidarias de la separación con la africanidad excesiva de una GuineaBissau con la que no se identificaban. Hoy, el estatuto especial que Cabo Verde detenta como país especialmente mimado por la Unión Europea y por los Estados Unidos<sup>18</sup>, debe corresponder a la imagen de un país africano desconflictivizado, en pleno desarrollo y amable ante las élites del mundo. Los caboverdianos, diseminados por toda Europa y América en una diáspora que supera a la población del archipiélago, complejizan todavía más la naturaleza identitaria de las islas.

<sup>16</sup> Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde.

<sup>17</sup> También en la accidentalidad viaria. Los informantes, de forma unánime, indican que en Santiago la temeridad en carretera es mucha más grande que en el resto de islas. Una trabajadora del Tribunal Supremo dice que la aplastante mayoría de casos por negligencia del conductor se dan en esta isla. Además, el seguro de salud y vida del personal de la ONU en Cabo Verde, advierte de su inaplicabilidad si viajan en Hiace.

<sup>18</sup> Hace años que los EUA intentan instalar una base militar en la isla desierta de Santa Luzia. La situación geoestratégica de las islas juega algo más que un papel de clandestinidad ignorada por las autoridades europeas en lo que a la llegada de narcóticos desde el continente americano se refiere. La economía de la droga es algo muy presente en este archipiélago africano tan amigo de las democracias europeas.

Sucupira es, con su mercado de estilo africano, sus vendedores venidos del continente y la confusión cotidiana del griterío, la música y los hiacistas que la atraviesan gritando el destino de su marcha, una pequeña África. ¿Aguantará la especificidad de sus apropiaciones este asalto hecho de capital metropolitano y control urbano? En el caso de los Hiace empieza a aparecer el emprendedorismo entre algunos de sus personajes, como el propietario Sr. Tiago<sup>19</sup>. Personaje híbrido que, mostrándome los planes pormenorizados que tenía para empezar una empresa de transporte con Hiace (horarios, propaganda por radio y televisión, respeto absoluto por las licencias y la capacidad de carga) al mismo tiempo estimulaba la velocidad y la competitividad de los conductores. Borracho y *basofo*, lanzaba las llaves del Hiace encima de la mesa desafiando a los presentes a ser su próximo conductor y a hacer más de 5.000 escudos al día. Condensación de estos dos mundos que se encuentran para metamorfosear el Sistema Hiace de forma dinámica, los hiacistas continuarán por mucho tiempo reflejando la sociedad caboverdiana y sus contradicciones, sus esperanzas de movilidad y las historias y conflictos que se escenifican en el mismo vehículo, mientras éste atraviesa la accidentada geografía de una isla hecha a su medida. Mirando a los ojos de los hiacistas uno comprende que la historia de las transformaciones de una sociedad sigue siendo la de sus movilidades.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

CARREIRA, António (1977) *Cabo Verde. Classes sociais, estrutura familiar, migrações*. Biblioteca Ulmeiro nº 9. Lisboa.

GRASSI, Marzia (2003) *Rabidantes. Comércio Espontâneo Transnacional em Cabo Verde*. Imprensa de Ciências Sociais e Spleen Edições. ICS. Lisboa.

HORTA, Gerard (2010) “Transporte colectivo en hiace y siniestralidad viaria interurbana en la isla de Santiago (Cabo Verde). Primeras notas de campo”, en *7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos*. Lisboa, 911 set. 2010.

NEVES GONÇALVES, Jovenal (2009) *Os rabidantes do mercado de Sucupira: informalidade, redes sociais e gênero*. Mestrado de Sociologia. Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas do Brasil.

---

<sup>19</sup> Los nombres son falsos. No podemos sino destacar las relaciones entre este nuevo emprendedorismo y las políticas de desarrollo del Banco Mundial, basadas en los microcréditos del Postconsenso de Washington.



## POLÍTICAS Y SIGNIFICADOS DE MUROS Y PUENTES EN EL PAISAJE GLOBAL

Teresa Del Valle

Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

La existencia de muros y puentes así como los significados e interpretaciones que inspiran son relevantes para la comprensión de la naturaleza cambiante del medio urbano. Su consideración, bien se trate de muros materiales y o simbólicos, va desde sus funciones, las razones para su construcción, emplazamiento e impacto, hasta las representaciones y metáforas que inspiran. Reflejan y producen vida social y tienen una relación estrecha con situaciones de enlace, separaciones, inclusiones y exclusiones.

Muros y puentes tienen que ver con el cambio ya que reflejan el paso del tiempo así como la multiplicidad de las funciones y significados que se les asignen. En el caso de los muros aparece una vinculación estrecha con la seguridad y el poder, y en el de los puentes, con enlaces e itinerarios. Es más, ciertos muros están pensados como fronteras de ahí su función política que los convierte en lugares mixtos: de atracción para las personas que ansían estar al otro lado del muro y de represión por parte de quienes controlan lo que definen como su territorio. En los casos de erigirse como defensa han supuesto un auto aislamiento por parte de quienes los han diseñado y de la ciudadanía que quedó encerrada, caso de poblaciones medievales. Sin embargo tanto en muros como en puentes son los comportamientos sociales y sus protagonistas los que crean fisuras en lo que aparece como divisoria inamovible. La naturaleza cambiante de los muros es producto de la acción humana en la que cabe resaltar los cambios en los significados, las fisuras; y en los puentes, su utilidad y la maleabilidad de sus interpretaciones. A pesar de la solidez que presentan los muros, también varía la permanencia de los mismos. Así Zygmunt Bauman habla de la inestabilidad de la sociedad contemporánea en la que los muros “no están establecidos de una vez por todas, sino que son eminentemente móviles” (2003: 55).

Los muros han jugado un papel importante en la historia de la civilización. En las ciudades medievales de defensa; en la antigua civilización china como expresión territorial del poder imperial. Más cercano en el tiempo por su eficacia en separar a vencedores y vencidos, el muro de Berlín se erigió en un mecanismo eficaz de la nueva distribución geopolítica. Y con su destrucción, en símbolo de unidad y en referente europeo de una parte importante de su historia. Sus restos se han convertido en el icono de una división (1961-1989) pactada entre naciones que sólo puede comprenderse cuando se analizan los contextos sociopolíticos en los que fue desarrollándose la vida a un lado y otro del muro. En la actualidad se constata el auge del levantamiento de muros de distintas clases y materiales para marcar las divisorias entre: Israel y Palestina; México y los Estados Unidos; la Europa soñada y la cruel realidad africana como acontece con la valla de Melilla. La recurrencia a los muros define y agudiza en muchos casos los problemas pero no los soluciona. Y los que se cimientan en la construcción simbólica, también actúan como mecanismos de separación y de exclusión.

Los muros sirven también para crear mundos secretos y generar reacciones debido a la exclusividad que guardan las paredes. Pero también el impacto de lo que encierran puede abrirse al mundo.

## 1. LA MIRADA AL PASADO

Entre las características del tercer milenio conmueven aquellas que muestran grandes escisiones poblacionales entre las que controlan la abundancia y las que carecen de lo básico para la sobrevivencia. Ante las posibilidades de que la población excluida quiera participar de aquello que se les ha negado, la tendencia es erigir muros, vallas, fronteras, cercos. Por ello, para conocer las razones por las que se construyen los muros, he mirado hacia atrás y me he fijado en las estructuras de las ciudades medievales de Gipuzkoa donde como acontece en otros lugares, pueden apreciarse los cambios por los que han pasado y así entender los significados de aperturas y cierres.

La ubicación de las murallas que cercaban las villas guipuzcoanas presenta una variedad de adaptaciones al terreno. Unas veces en montículos a orillas de los ríos como en Hondarribia en 1203, a orillas del Bidasoa o en Tolosa en 1256 a orillas del río Deba. Otras en laderas hacia el mar como en Mutriku (Arizaga y Fernández, 2003: 23, 37, 81). Rentería la edifica en 1320 emplazada en un llano. Las razones para su construcción van desde el aumento demográfico; el desarrollo del comercio; los conflictos políticos. Rentería es un buen ejemplo de protección y más tarde de expansión. Al crearse la villa sus habitantes que antes estaban incluidos en el territorio de San Sebastián construyen fuertes murallas. Más tarde en el siglo XV ante el aumento de la población y la necesidad de expansión se edificó un nuevo recinto amurallado que junto con el anterior duplicó la superficie de la villa. Como resultado del aumento demográfico se van derribando algunos de los lienzos de la primera muralla (Arizaga y Fernández, 2003).

Las murallas de Tolosa y Segura tenían como objetivo proteger los enclaves y a su vez asegurar las vías de comunicación para que los puertos del Cantábrico contaran con una infraestructura de caminos en el interior del país que facilitara su desarrollo, ya que tanto Tolosa como Segura por su cercanía a la frontera con Navarra eran bastiones de especial importancia. (Arizaga y Fernández, 2003: 5053; 81; 8788; 93). La muralla de Zarautz es un claro ejemplo de protección marítima y terrestre ya que junto con otras villas de la costa llevaba a cabo la defensa del territorio costero de la cercanía de los franceses.

Un buen ejemplo de razones diversas para la construcción de las murallas lo ofrece Mutriku que estaba orientada a proteger el enclave de posibles ataques tanto marítimos como terrestres y facilitar el paso de viajeros que desde San Sebastián circulaban por la costa. De ahí que las distintas puertas abiertas en la muralla tuvieran orientaciones diversas para establecer diferencias entre el espacio urbano y como tal privilegiado, y el resto rural que lo circundaba (Arizaga y Fernández 2003: 40-41 y 44-46).

Tanto en la constitución de los asentamientos urbanos medievales como en su desarrollo posterior las murallas tienen un papel importante. Se manifiesta en la rapidez con que se incorporan como elemento delimitador una vez que se ha llevado a cabo la fundación y en ello están presentes las razones para crearlas así como la consolidación del proyecto hacia el futuro. Entre las razones está la proximidad a una frontera y las posibles contenciones con vecindades de villas cercanas. De otra índole sería la ubicación del asentamiento y sus posibilidades de servir de camino de paso bien hacia el mar o hacia el interior. De ahí el cierre que además de delimitar, defender, sirve de control para el paso. Para ello la ubicación de las puertas marcará además de la entrada y la salida, el tributo a pagar por utilizarla como paso o como fin del recorrido. Es frecuente que las puertas tomen nombres de la orientación hacia los puntos cardinales o de relación con la ubicación de un territorio importante como la puerta de Castilla o la de Navarra o de Burgos.



En ejemplos analizados se ve la relación entre el trazado inicial de los asentamientos y la construcción de las murallas que a su vez van a ir introduciendo cambios en el trazado inicial, siendo un ejemplo la apertura de nuevas puertas. Cuando en una calle que antes terminaba en la muralla se abre una puerta, esa calle adquiere una importancia singular, especialmente cuando la apertura establece la conexión con un itinerario externo a la muralla. Así la calle Mayor queda incorporada a un itinerario proveniente de un camino que era parte a su vez de una vía más amplia, como podía ser la del Camino de la Costa que partiendo de Baiona llegaba hasta Bilbao. Se construyen rutas hacia el interior y una ruta costera que vinculaba a todas las villas marítimas dedicadas a la actividad comercial. De esta manera quedaban unidas todas las villas que fueron creando los monarcas castellanos que a su vez favorecían el comercio hacia o con el norte de Europa. San Sebastián, Bilbao y Santander eran los puertos de salida de las mercancías provenientes de Castilla: lana, vinos y cereales que se vendían a otros países del norte de Europa que necesitaban dichos productos, principalmente los Países Bajos e Inglaterra. Ellos poseían la industria necesaria para su transformación en lanas y tejidos que en retorno vendían a sus proveedores. También había otra ruta que partiendo de Iruña llegaba hasta Tolosa.

En su construcción hay veces que en los comienzos se utilizan materiales maleables para progresivamente irlos sustituyendo por otros más resistentes como en el caso de Zumaia.. La legislación medieval establecía que las obras de las murallas las debían de costear los vecinos. Y Mutriku fue una de las primeras villas en recibir apoyo de los monarcas (Ari-zaga y Fernández, 2003: 41, 69).

La apertura de puertas en general amplía y expande. Muchas veces proviene de las presiones ejercidas por la población para poder ampliar el espacio habitable. Otras para permitir el paso de comerciantes y establecer rutas entre poblaciones amigas. Pero también los cierres reflejan antagonismos y luchas territoriales, económicas, políticas.

553

## **2. LA BÚSQUEDA DE LA SEGURIDAD**

En la actualidad la recurrencia a muros de separación y encierro evidencian que la seguridad generalizada. y entendida como medida que debe ser beneficiosa, es la que promueve o rescinde los movimientos de personas, colectivos, comunidades. Tal como expresó Ryszard Kapuscinski (2004: 112) el énfasis en la seguridad es una de las señales de identidad de nuestro tiempo. Se quiere volver a la noción y experiencia de seguridad basada en la invulnerabilidad y se argumenta desde el poder, especialmente el poder ejercido por las grandes potencias, de que todo es moralmente bueno si se encamina a conseguir dicho fin. Una vez más el fin aunque malévolamente justifica la separación y en muchos casos la destrucción y la muerte. La libertad queda sometida a la seguridad. (Kapuscinski 2004:125126). En los últimos años y especialmente desde la guerra de Irak se ha producido una ruptura de límites locales porque el control de un espacio que trasvasa el poder de los Estados. Funciona de manera omnipresente, con los medios de comunicación como herramienta principal. Se toman decisiones de una envergadura similar a las que han pasado a la historia; las grandes invasiones, los procesos colonizadores, las guerras mundiales. Y ello por encima de la experiencia única del espacio que tenemos los seres humanos ya que “cada individuo tiene su propio mapa del mundo. El del niño no se parece al del adulto. El del tibetano que jamás ha abandonado su montaña nada tiene que ver con el de un habitante de Manhattan, encerrado en los desfiladeros de su ciudad” (Kapuscinski 2004: 103). Y por mi experiencia en Micronesia, en las sociedades insulares, tanto el espacio individual

como el colectivo se experimenta, simboliza, valora, jerarquiza y habita de distintos modos (del Valle, 2006: 251).

### 3. CUANDO SE HUMANIZAN LOS MUROS

Hay veces que muros y puentes se personifican y con ello adquieren dimensiones propias de comportamientos sociales. Presento para ello dos ejemplos que tienen como marco la barrera israelí de Cisjordania construido por el Gobierno de Israel. El primero se refiere a un vídeo elaborado a partir de dibujos infantiles de niños y niñas palestinos. En el vídeo se ve a la pequeña Warda que a diario, sale de su casa llevando un cesto con comida que le ha preparado su madre para la abuela. Decidida atraviesa ligera los campos y regresa con un bonito vestido de flores que le ha confeccionado la anciana. Pero un día al poco de iniciar el recorrido se encuentra inusualmente con un MURO. Se queda perpleja ante la imposibilidad de continuar su recorrido habitual. Un niño le pregunta qué le pasa y Warda le cuenta su pena: se ha encontrado con un muro y la casa de su abuela está al otro lado. Al poco rato llega un hombre con una motosierra y se ofrece a ayudarla y para ello corta un árbol y lo apoya en el muro para que suba Warda pero ésta, que una vez arriba y mirar hacia abajo comprende que no puede saltar, regresa a su casa. Una vecina al oír su problema le regala un lápiz negro gigante y Warda se encamina de nuevo al muro donde dibuja un gran pájaro que al tomar vida la transporta al otro lado del muro. Y es así como Warda pudo seguir llevándole diariamente la comida a su abuela.

El relato me da pie para interpretar al pájaro como el fruto del deseo de traspasar el muro para que la pequeña Warda pueda seguir activando la reciprocidad del fuerte vínculo existente entre su casa y la de su abuela. Y es posible ampliarlo al deseo actual de traspasar todos los muros excluyentes como si constituyera una aspiración humana que sobrevuela por encima de los enfrentamientos cotidianos y que en éste caso provienen del muro levantado por Israel.

El segundo ejemplo se basa en “Los limoneros”, película del director israelí Eran Riklis que muestra la distancia existente entre la comunidad israelí y la palestina, lejanía que se intensifica a su vez con la construcción del muro. Construye la historia a partir de dos mujeres: Selma una viuda palestina propietaria de un huerto de limoneros del que consigue subsistir a duras penas y Mira Navon, la esposa del Ministro de Defensa Israelí. El protagonista principal y ajeno es el huerto dado que se encuentra en frente de la casa del ministro, en la frontera de los territorios ocupados. El huerto se percibe como una amenaza para la seguridad del ministro por lo que se da la orden de arrasarlo.

La presencia del muro permanece como una referencia constante: a través de las imágenes, de las opiniones sobre su construcción por ambas partes o en el ambiente de la vida cotidiana en el que el cerco se hace cada vez más denso. Así se hacen presentes los efectos del muro en la cotidianeidad de las personas pero también las fisuras que se introducen en los prejuicios entre israelíes y palestinos. Esto lo resume bien Mira Navon, la esposa del ministro que capta a través de la resistencia y dignidad de Selma un cuestionamiento permanente a su vida, a sus ideas y así va descubriendo un mundo distinto de aquel que le proporciona su pertenencia a una clase social privilegiada. Las fisuras aparecen a pesar de las diferencias abismales que separan a las dos mujeres y se van generando a medida que se teje un vínculo invisible que incide en sus vidas. También aparece el muro de la intransigencia que condena la relación entre Selma y el joven abogado israelí que se ocupa de su defensa legal frente a la agresión. Experimentada.

Persisten los dobles discursos de la clase política que contrastan en su grandilocuencia con el efecto que sus actuaciones tienen en personas concretas como es el caso de Selma que experimenta un miedo profundo así como en la segregación de las mujeres de la vida social al restringir sus movimientos y también su libertad para decidir sobre sus opciones de vida. Se trata del muro de la intransigencia acerca de la libertad personal.

Otro ejemplo de fisura aparece en el comportamiento del vigilante que otea desde su garita y que no se atreve a cumplir la orden de forzar a Selma a que abandone el huerto porque aunque las autoridades refuercen la idea del huerto como un lugar amenazador porque pueden esconderse posibles asaltantes, él está más cercano a Selma que considera que cuidar el huerto es algo totalmente inofensivo. Para él el muro esconde la verdadera razón que cuestiona la firmeza con la que le exigen que acate las órdenes.

Pero en la actitud de Selma el director ha dejado que la protagonista revele las bases de su coraje y rebeldía ante la imposición. Representa en mi opinión lo que he definido como “el derecho sentido” (del Valle, 2006: 245-291) y cuyo análisis lo he aplicado al derecho de las mujeres a la movilidad libre y segura pero también, como es el caso de Selma, a permanecer en su tierra para poder subsistir autónomamente a través de su trabajo. Tiene un punto de partida en su historia familiar ya que ha sido de su padre de quien recibió el huerto en herencia y que había sido cultivado durante más de tres generaciones. No es una adscripción romántica a la tierra sino un derecho a su cultivo como el único medio de subsistencia que tiene. Ese convencimiento es el hilo conductor de su lucha contra poderes que aparecen con una dimensión tal que continuamente se aprecia el atrevimiento que representa la lucha de Selma. Nunca mejor entendida la frase de: David contra Goliat. El huerto puede verse como un intersticio simbólico que por un lado expresa y representa una situación de conflicto entre dos mundos contrapuestos donde el ejercicio del poder unilateral produce una situación de dominación. El contenido del intersticio se refiere a: la intransigencia belicista del Ministro de Defensa, el cuestionamiento a su decisión por parte de su mujer: Mira Navon y a la decisión firme de Selma de hacer valer su derecho sentido.

El derecho sentido se ubica en la identidad de lo que una considera propio y en una conciencia de ciudadanía que tiene su expresión en prácticas concretas. En el caso de la movilidad libre y segura tiene que ver con convencimientos sentidos del ámbito de actuación propio. De reclamar como persona lo que se precisa: para tener acceso a objetivos de trabajo, a la elección de donde se quiere residir; a las posibilidades que relacionan movimiento con trabajo, con ocio, con proyectos varios.. En el caso de Selma esa experiencia del trabajo en su huerto al serle vulnerado se convierte en un derecho vivido que la lleva a la reivindicación y a la búsqueda de la justicia para su defensa. La proyecta a espacios para ella desconocidos hasta ese momento y se expresa en prácticas sociales que conlleven actuaciones repletas de nuevas sensaciones y emociones. Se hace presente la fuerza de la vivencia que trasmite el derecho sentido en la difícil situación de acudir a la justicia para reclamar la ayuda en base a los mecanismos legislativos que enuncian y protegen los derechos.

#### **4. GUARDIANES E IMPULSORES DEL RECUERDO**

Como se pudo ver en la “Mirada al pasado” que recogía las razones para su construcción y mantenimiento en la época medieval, es evidente que los muros son multifacéticos. Así de los de muros que guardan y actualizan la memoria y la trascienden lo encuentro un ejemplo potente en la casa de Frida Kahlo en Coyoacán, una de las zonas de la ciudad de

México en la que mejor se puede apreciar el legado colonial de la urbe. A cualquiera que una encuentre en sus calles o plazas siempre en continua ebullición, le resultará familiar la ubicación de la casa. Seguí las indicaciones y a medida que me acercaba, el azul intenso del muro que la circunda combinado con el rojo, me detuvieron con la emoción contenida de lo que representaron en la vida de la artista. Más tarde me explicaría la guía que a través del color Frida Kahlo pretendía alejar a los espíritus. No he pretendido indagar si era cierto. Aún hoy recuerdo la sensación de espacio acotado donde los límites parecían insoslayables, y sin embargo, en la actualidad, la fuerza de una vida y de un arte han permitido conservar y abrir el talento de la artista a la humanidad.

Situada en el 237 de la calle Londres en el sur de la gran ciudad, el Museo de Frida Kahlo es un lugar tranquilo, apartado de la plaza central en la que la mañana de un sábado de febrero hervía de gente. Atrás quedaban los puestos de una artesanía rica y diversa que a través de colores y formas mostraba la diversidad poblacional de México. También la feria del tamal rodeando el Museo de Artes Populares y las aceras sembradas de puestos artesanales mientras los taxis pequeños verdes y blancos circulaban sin cesar y competían con los peseros.

Los colores de los muros atraían e inquietaban. La Casa azul fue el escenario donde nació y vivió la artista (1907-1954). Bello, extraño, cárcel, vergel son algunas de las palabras que me vienen a la memoria para definir el lugar. Más que la obra de la artista lo que domina es la fuerza de su presencia que aparece en las distintas dependencias, en las ropas de coloridos fuertes inspiradas en atuendos tradicionales de distintos lugares de México; en los bellísimos pendientes y collares prehispánicos ahora expuestos y con los que tanto gustaba adornarse. Los verdes intensos de las numerosas plantas que crecían en el jardín entraban por las ventanas del comedor, las habitaciones, el estudio.

Es en éste recinto donde se evidencia más la sensación de quietud contenida; de emoción prisionera: los pinceles inertes, el caballete rozado por la silla de ruedas. Imaginaba sus miradas al jardín y el oído atento al sonido constante del agua. Jaula de cristal, lugar de ensoñación, espacio creativo por excelencia donde Frida Kahlo fue desgranando sus fantasmas, sus frustraciones, el mundo imaginado y el mundo real que compartía con Diego Rivera: historia multifacética sembrada de dolor, amor, pasión, abandono donde se debatía constantemente la vida y la muerte.

La Casa azul tiene el poder de no dejarte indiferente. Te lleva de lleno a pensar en la artista. El jardín donde la gente pasea en silencio permite un descanso pasajero. Están los verdes intensos, los muros otra vez de colores vibrantes. La huella del pasado se asoma en las estatuillas prehispánicas escalonadas en la pirámide diseñada por Diego Rivera. Una vida compleja donde encuentras en los cuados, los muebles, la artesanía popular, la magnífica colección de exvotos, huellas de grandes emociones expuestas en un abanico multicolor. No es posible eludir el recuerdo acuciante del dolor físico que la dejó postrada durante años, tal como lo evoca la cama desde la que a través de un espejo superior, logró algunos de sus autorretratos.

Es curioso sentir la fuerza de esa presencia, de esa vida difícil, hecha de continuas superaciones, marcada por el dolor. El azul y el rojo de la entrada resumían algo de lo que una puede sentir en un lugar como ese sembrado de contrastes y emociones extremas. Donde la colocación de las estatuillas prehispánicas de los estados de Nayarit, Jalisco y Colima dialogan con la excelente colección de exvotos pictóricos que ocupan las paredes del cubo de la escalera.

Mientras visitaba la Casa azul pensaba en la artista anclada en la cama primero, en la silla de ruedas después, haciendo suyo un espacio heredado de su familia; un espacio que más tarde ampliaba Diego Rivera y que después de su muerte quedó convertido en Museo. También reflexionada en que a pesar del poder de la Casa azul, Frida no ha quedado atrapada entre sus muros y que hoy ocupa un lugar central en la historia del arte. Fue maestra y creó escuela y sus seguidores se identifican como “Los fridos”.

No abundan los museos dedicados a la obra de una artista. Tampoco seguidores que se identifiquen con una creadora. Algo que irá cambiando en la medida en que se reconozca el poder creador de tantas artistas que han existido y existen. De ahí la importancia del reconocimiento internacional que está teniendo este centenario del nacimiento de la dueña de la Casa azul donde se produce una nueva categoría que deja de lado la disociación tradicional que se atribuye a las mujeres entre lo privado y lo público. Todo: el interior y exterior es una experiencia intensa del poder evocador de la memoria que poseen ciertos lugares y en la Casa azul los muros que un tiempo aislaron ahora protegen y expanden la fuerza de una obra y de una vida.

## **5. EL HORIZONTE DE LOS PUENTES Y SUS CAPACIDADES**

Los ríos han sido en general agentes importantes en el desarrollo de las civilizaciones y muchos de ellos tienen su lugar en la configuración del espacio urbano y en sus transformaciones, de ahí que se orienten a una multiplicidad de tareas. Hay ciudades que se las designa “ciudad de puentes” por su significado como Hamburgo en Alemania, Matanza en Cuba; San Petesburgo en Rusia; Honda en Colombia, Alcoy en España Oporto en Portugal (Aguirre Sorondo, 2008:5). También lo es París donde encontramos la bellísima pasarela peatonal Simone de Beauvoir que vuela sobre el Sena de un solo tramo (Pascual, 2008: 5). Inaugurada en 2007, da acceso directo a la Biblioteca Nacional de Francia y hasta su emplazamiento incorpora el reconocimiento a la filósofa que con su obra “El segundo sexo” actuó de puente entre: generaciones; disciplinas; entre teorías ancladas en la naturalización de la marginación de las mujeres y la emergencia de una ciudadanía activa.

Hay puentes que se consideran testigos de la regeneración de una ciudad como sucede en Bilbao con el puente de Deusto que ha sido testigo mudo de cambios en torno a la ría Nervión que atraviesa la ciudad tanto si se mira hacia el mar como hacia su Casco Viejo. Bilbao ha experimentado grandes cambios con la reestructuración industrial de los años 80 del siglo pasado. El puente de Deusto ha adquirido contenidos de marcador de la transformación de la ciudad cuya referencia principal es y sigue siendo el Museo Guggenheim que ha catapultado una serie de edificios construidos por arquitectos emblemáticos. Y en ese viaje hacia los cambios por los que ha pasado Bilbao nos encontramos con el puente “Zubi Zuri”, obra de Calatrava. Y que yo lo denomino como “el puente que se hizo muro”.

En una entrevista en las que el artista Peio Irazu evoca los años entre 1982 y finales de los noventa del siglo XX al reconocer “el profundo cambio que ha sufrido la Ría, desde el Arenal hasta más allá del puente de Deusto” (Crespo, 2009: 8). Identifica a la pasarela de Calatrava como el “primer hito del nuevo Bilbao” Y aunque reconoce que ahora es polémica, sin embargo, es consciente de que en su momento se vivió como el preludio de la transformación de la urbe con todo el peso simbólico que tienen los puentes (Crespo, 2009:9). La referencia del artista me lleva a la polémica en la que han estado envueltos Calatrava y el arquitecto Arata Isozaki de manera que el puente de Calatrava se ha eri-

gido en muro entre los dos artistas en vez de puente. Al terminar el conjunto residencial llamado Isozaki Atea “integrado por 317 viviendas de lujo, repartidas en dos torres de 82 metros de altura y siete bloques más, que forman el biombo de separación entre la ciudad y el agua”, Isozaki establece la conexión entre la escalinata central que partiendo de las nuevas construcciones, conecta el ensanche con el borde de la ría, salvando para ello un desnivel de catorce metros. Y el problema surge desde Calatrava por la conexión que realiza Isozaki para establecer la continuidad entre la escalinata y el puente de Calatrava. Este último considera que la intervención de Isozaki “vulnera los derechos morales de propiedad intelectual” y “atenta contra el diseño original de la obra”. (MOZAS, 2007: 20). De manera que la conexión física que potencia el uso y la razón de ser del puente de unir dos orillas de la ciudad se erige en un muro entre los dos creadores. Su historia forma parte de la nueva interpretación de la villa de Bilbao.

Sin embargo hay puentes que reestablecen uniones que habían quedado anuladas por efectos de la naturaleza. Así sucedió con el puente de Mustada que fue destruido por las inundaciones en la población guipuzcoana de Tolosa en 1983. La nueva pasarela se ha construido pensando en las necesidades actuales de la población y se orienta a peatones y a ciclistas y con ello unir la avenida de Alava con el barrio de Iurre contribuyendo así a incrementar la articulación de la ciudad (Goñi, 2009:14) mediante la utilización de la bicicleta.

También hay puentes que se utilizan como símbolos de reivindicaciones sociales como en el caso de un puente en Tolosa que sirvió para los intereses de una asociación de hombres llamada “Berdintasunea” que desde 2008 viene trabajando a favor de la igualdad entre hombres y mujeres y contra la violencia de género. Para finalizar la Semana por la igualdad que abarcaba una serie de actividades de información y debate abiertas al público, tanto hombres como mujeres, organizaron una marcha festiva que bajo el lema “Nueve Puentes por la Igualdad” fue atravesando los puentes y pasarelas de Tolosa para concluir con la lectura de un texto a favor de la igualdad. (Calleja, 2010: 16).

El conocimiento de cómo se construyeron los muros medievales muestran las vicisitudes por las que iban pasando las poblaciones y las razones políticas, económicas, demográficas que ejemplifican su construcción así como los cambios. Se hace fácil levantar muros en torno a opciones políticas, oportunidades laborales, modelos lingüísticos, orígenes, por citar algunas variables. O levantar muros entre el pasado, el presente y el futuro. Las vallas, los muros separan, excluyen pero no solucionan problemas, al menos si pensamos en los muros a que he aludido anteriormente. Puentes los hay de todo tipo y estructuras y aparecen cuando menos se espera: a caballo sobre las vías del tren; en forma de tronco sobre un río; sobre las autopistas en diseños coloristas. Hay veces que unen barrios separados simbólicamente por la configuración social de sus poblaciones. Son complejos, difíciles pero las posibilidades de utilizarlos, atravesarlos, poder detenerse en ellos para contemplar paisajes antiguos y nuevos, hace que merezca la pena tenderlos.

Si se piensa de manera global parece que proliferan más los primeros. Sin embargo, una mirada minuciosa a la realidad cotidiana indica que la convivencia pactada, las maneras en las que se elabora el tejido social de las relaciones individuales, de las dinámicas grupales, de los rituales varios, de las fiestas, contiene muchos más elementos propios de los puentes que de los muros. Los puentes precisan de negociaciones para establecer los puntos de partida, para llegar a unir los extremos, para propiciar itinerarios de ida y vuelta que permitan contemplar el anverso y reverso de lo que acontece en la otra orilla. Nada exento de dificultades pero también recipientes de la riqueza que ofrecen las posibilidades

contrarias. Lo que en muchos casos precisa de negociaciones en las que será preciso pulir, limar, combinar distintos materiales para llegar a consolidar las estructuras. La experiencia muestra que a pesar de su solidez o de su fragilidad proporcionan muchos recorridos, idas y venidas, y son a la larga más provechosos que los muros. Y hasta el puente roto o el incompleto en vez de generar indiferencia provocará la pregunta: ¿que pasó para que no se pudiera llegar a la otra orilla?

## 6. BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE SORONDO, Antxon (2008) “De puente a puente, y nos lleva la corriente”, *El diario Vasco*, 3108: 5.

ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz y FERNÁNDEZ, GONZÁLEZ Lorena (2003) *Atlas de las murallas medievales. Gipuzkoa*. Donostia: Eusko Ikaskuntza. 196 págs. (manuscrito inédito).

BAUMAN, Zygmunt (2003) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI.

CRESPO, Txema G. (2008) “De paseo con... Pello Irazu. Aquel muelle sórdido en que nació la ‘nueva escultura vasca’”, *El País*, 73: 89.

del VALLE, Teresa “El derecho a la movilidad libre y segura”. En V. MAQUIEIRA, (ed.), T. DEL VALLE, P. FOLGUERA, C. GARCÍA SAINZ, G. NIETO, J. I. PICHARDO, M. RAMOS (2006) *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid: Alianza. pp. 245291.

GOÑI, Juanma (2009) “La nueva pasarela peatonal”, *El Diario Vasco* 2307: 14.

MAQUIEIRA, V. (ed.) (2010) T. del Valle, P. FOLGUERA, C. GARCÍA SAINZ, G. NIETO, J. I. PICHARDO, M. RAMOS (2006) *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid: Alianza. (2ª edición revisada y aumentada).

MOZAS, Jvier “Rashomon, la trikle verdad de Isozaki Atea”, *El País*, 3103:20 *babelia*.

PASCUAL, Carlos (2008) “El París que viene”. *El País*, 1802: 5.





## TRAYECTORIAS METROPOLITANAS EN LA CIUDAD DE LOS TRANSEÚNTES

Joan J. Pujadas  
Universidad Rovira i Virgili

### 1. INTRODUCCIÓN

Todo empezó en una sobremesa a inicios del otoño de 2003. Un íntimo amigo me relató una historia fascinante y, a la vez, inclasificable para mí por aquel entonces. Se trataba de las experiencias de un conocido suyo que vivía en una población costera cercana a Tarragona y que trabajaba en Barcelona, a donde se desplazaba en tren todos los días. Hasta aquí todo parecía normal, se trataba de uno más de los miles de “commuters” que diariamente recorren distancias de alrededor de 100 km. para desplazarse desde su enclave residencial al lugar de trabajo dentro del ámbito territorial de la Región Metropolitana de Barcelona.

Sin embargo, el énfasis en la historia narrada insistía en algunos aspectos, que provisionalmente denominaremos sociales, derivados de ese transitar cotidiano. La persona a la que nos referimos, a la que identificaremos como Enrique, tenía por entonces 58 años y estaba divorciado. Su traslado a la localidad costera coincide con el momento de su separación, unos años antes. Con hijos, ya mayores, aunque no totalmente independizados, su vivienda constituía un hogar de composición variable, aunque resulta bastante exacto afirmar que vivía solo.

La jornada cotidiana para Enrique empezaba a las 6,00 de la mañana. Entre esta hora y la de la salida de su tren diario, a las 7,58, el tiempo se organizaba en torno a su visita asidua a un gimnasio de la capital, la compra de la prensa y el desayuno. El trayecto ferroviario, salvo imprevistos (que por entonces no eran tan frecuentes, como ahora), tenía una duración de una hora y quince minutos. Su llegada a la oficina (en una empresa de seguros) se producía hacia las 9,30 de la mañana. La jornada laboral se extendía hasta las 17,30. El tren de vuelta a casa lo tomaba, también de manera invariable, a las 17,49, llegando a su estación de destino a las 19,02.

Con excepción de las demoras horarias, provocadas por averías u otras eventualidades, Enrique empleaba diariamente un tiempo de casi dos horas y media en desplazarse en un medio público de transporte. Semanalmente los trayectos sumaban doce horas y media. ¿Cuál era el uso de ese tiempo, llamémosle “vacío”? En la literatura sobre el tema se destaca que los transeúntes pendulares o commuters “aprovechan” el tiempo leyendo, trabajando, hablando por teléfono móvil, escuchando música, durmiendo o charlando con otros viajeros (Hivert y Orfeuil, 1989; Lyons y Urry, 2005; Meissonnier, 2004; Segalen, 1990; Schwanen y Dijst, 2002; Urry, 2006). Enrique, al que conocí personalmente algo más tarde y con quien realicé varios encuentros informales, antes de entrevistarle de manera formal, dedicaba la mayor parte de su tiempo a charlar con el grupo de compañeros de viaje, que se había ido formando a lo largo de los años.

Yo mismo fui commuter, durante ocho años, hace ya bastante tiempo, por lo que no me sorprendió el hecho de que Enrique optara, entre otras posibilidades, por emplear su tiempo (“vacío”) de viaje en distraerse, por medio de la charla. Lo que ya no era tan previsible es la importancia que Enrique otorgaba a esas relaciones de sociabilidad ferroviaria en el marco de su vida social:

“Mira, para mí Carlos, Amaya, Rosa, Antonio y Luí s son mi familia, más que mi familia. A mis hijos les veo de Pascuas a Ramos, incluso cuando alguno de ellos viene a instalarse a mi apartamento, difícilmente les veo. Algunas noches cenamos juntos, pero la mayoría de las veces nos comunicamos por mensajes que nos dejamos en la mesa de la cocina. A los amigos de siempre de Tarragona todavía les veo menos. Mi exmujer es la que sigue con las amistades nuestras de siempre. Mi familia está repartida por toda la geografía... Por eso, la gente con la que más convivo, de la que conozco sus problemas, en el día a día, son estos compañeros de viaje...”.

Junto a este grupo de seis personas, que constituyen el núcleo duro de esta relación de sociabilidad, existen otros viajeros que en esta red de relaciones ocupan lugares periféricos, pues o bien no han llegado a congeniar tanto con el grupo de viajeros, o bien realizan los viajes ferroviarios de manera menos asidua.

Como no podía ser de otra manera, mis primeros encuentros, informales, con Enrique se desarrollaron en los vagones del Catalunya Expres, bien en la sesión matutina de ida a Barcelona, bien a la vuelta vespertina. Conocí y entrevisté informalmente al resto de miembros del núcleo duro de esta red de sociabilidad, comprobando que, en todos los casos, esta relación de sociabilidad se había convertido en una relación de amistad. Viajar juntos y preocuparse por las vicisitudes de la vida de los demás ocupaba un lugar central en sus vidas y, además, daba sentido al uso de su tiempo de viaje, que para ellos no era, de modo alguno, un tiempo “vacío” o “perdido”.

Las circunstancias personales y familiares condicionaban una geometría variable, en cuanto a la intensidad y el lugar, más o menos central, que estas relaciones de amistad ocupaban en el conjunto de sus relaciones de sociabilidad. Para el mismo Enrique, como para Amaya o Antonio, divorciados o solteros, el cultivo de la amistad fuera de las horas de viaje era más intensa, llegando en varias ocasiones a organizar conjuntamente sus vacaciones. Con todo, el núcleo completo, más familiares directos, venían organizando varias veces al año salidas de fin de semana y comidas, bajo el denominador común de la pertenencia (directa o indirecta) “el grupo del tren”.

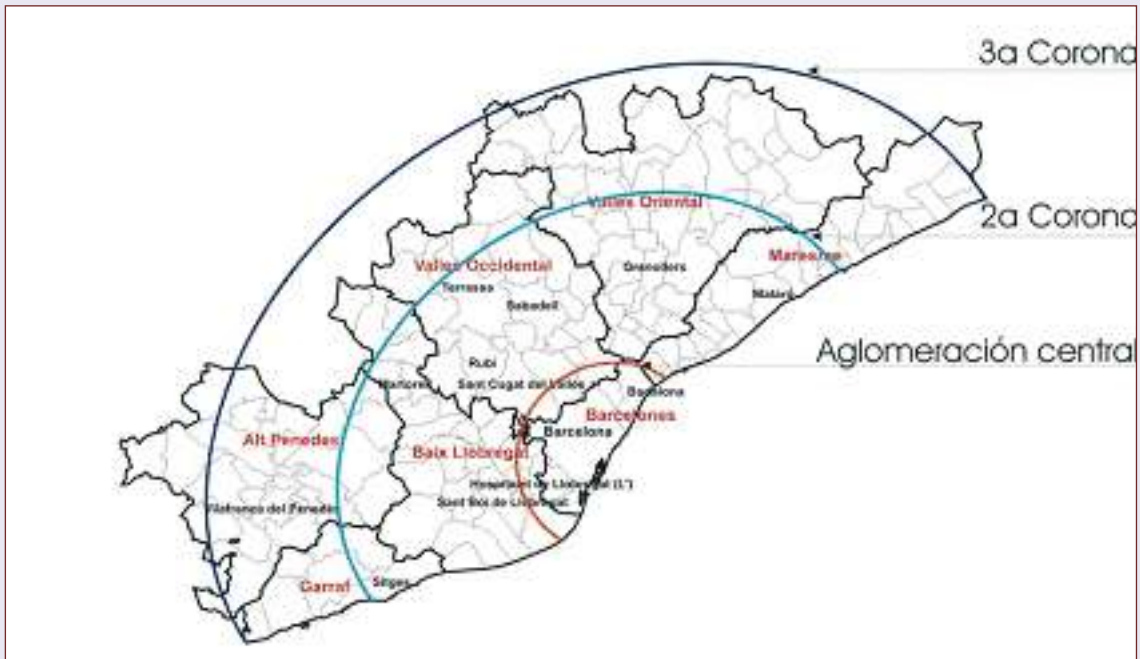
562

## **2. DE LA METRÓPOLIS BARCELONESA A LA METÁPOLIS HIPERMODERNA**

En el caso que estamos analizando, la etnografía del commuting nos remite, inevitablemente, a una escala regional que, siguiendo la terminología impuesta desde hace años por urbanistas y geógrafos, denominaremos Región Metropolitana de Barcelona (Pujadas, 2005; Roca y Fullaondo, 2004; Serra, 2003). Hay que señalar, con todo, que nos situamos a una escala intermedia, en relación a lo que son los itinerarios de movilidad, cada vez más habituales, por parte de ciertos sectores sociales y profesionales. Al commuting cotidiano entre Tarragona y Barcelona, hay que añadir otras formas de commuting a más larga distancia que, tomando como referencia la Región Metropolitana de Barcelona, se dirigen hacia las regiones metropolitanas de Madrid y de Valencia, siguiendo también las líneas ferroviarias del AVE y del Euromed. En esta misma categoría entraría la hoy en declive línea del Puente Aéreo entre Madrid y Barcelona. Todo ello sin descartar los flujos cada vez más asiduos, por parte de sectores más elitistas, con dirección a París, Londres, Bruselas, Frankfurt, Nueva York y otros destinos transnacionales.

Como observamos en el siguiente mapa, la Región Metropolitana de Barcelona, en sentido estricto, abarca 7 comarcas: Alt Penedès, Baix Llobregat, Barcelonès, Garraf, Ma-

resme, Vallès Occidental y Vallès Oriental. Su extensión total es de 3.236 km<sup>2</sup> y posee en 2010 una población total de 5.012.961 habitantes, distribuidos en 164 municipios<sup>1</sup>.



Gráfica 1. El territorio de la RMB. División comarcal y coronas metropolitanas. Fuente: Roca y Fullaondo (2005: 3)

El uso que hacemos en este trabajo de RMB se amplía a 4 comarcas más, que siguen la línea de costa. Por el norte incluye a la comarca de La Selva, ya que la denominada “línea del Maresme” de Renfe (Línea 1 de cercanías) llega hasta Massanet de la Selva. Por el sur, siguiendo la línea férrea de la costa, encontramos tras El Garraf, las comarcas del Baix Penedès, el Tarragonès y el Baix Camp. La línea 2 de cercanías de Renfe une Barcelona con Sant Vicenç de Calders (Baix Penedès), quedando fuera de este servicio de proximidad las poblaciones costeras de las comarcas del Tarragonès y del Baix Camp. Éstas, sin embargo, están articuladas entre sí por dos líneas de cercanías de Tarragona, que conectan Sant Vicenç de Calders con Salou y Cambrils. Además, los trenes regionales tienen una mayor frecuencia debido a la demanda de transporte con dirección a Port Aventura, situado en las inmediaciones de Tarragona. Nuestra RMB ampliada (RMBA) consta, pues de un total de 5.723.942 habitantes (76,2% de la población catalana) y de una extensión de 5.543 km<sup>2</sup> (17,4% de la extensión total)<sup>2</sup>.

El proceso de metropolización de todo este vasto territorio, sobre todo costero, resulta sumamente complejo, pero existen algunos elementos explicativos principales. Por un lado, el carácter cambiante e inestable del mercado de trabajo, que es generador de vaivenes y traslados, debidos a las relocalizaciones empresariales o bien a los cambios de ocupación, que son cada vez más constantes en toda trayectoria laboral. Otro factor importante es la

<sup>1</sup> La población total de Catalunya en 2010 era de 7.512.381 y la extensión territorial de 31.895 km<sup>2</sup>. Esto supone que la RMB alberga en un 10,1% del territorio al 66,7% de la población total.

<sup>2</sup> Si añadiésemos a nuestra RMBA las cuatro comarcas costeras que han quedado fuera de nuestro recuento (Alt Empordà, Baix Empordà, Baix Ebre y Montsià), que suponen un total de 428.038 habitantes más, constataríamos como el 82% de la población catalana se concentra en la costa y en los municipios de las comarcas más cercanas a la capital, esto, es menos de un tercio del territorio. Y esto, dejando fuera del recuento poblacional a dos capitales de provincia, como Lleida y Girona con sus respectivas conurbaciones.

expulsión de población, sobre todo joven, desde los núcleos metropolitanos centrales hacia las periferias, debido a la creciente carestía del suelo urbano y de la vivienda. El tercer factor principal lo constituye el fenómeno de las segundas residencias, símbolo de estatus y, a la vez, forma de inversión o de ahorro en la era de la burbuja inmobiliaria.

Tanto el municipio de Barcelona como las 6 ciudades más pobladas de la RMB, todas ellas situadas en la primera y segunda coronas metropolitanas, pierden peso demográfico progresivamente en beneficio de poblaciones más pequeñas y alejadas de la conurbación principal. La demógrafa catalana Isabel Pujadas lo sintetiza muy bien en un estudio sobre la movilidad residencial de la RMB. Reproducimos una tabla de este estudio que permite visualizar el fenómeno:

**Tabla 1. Distribución de los municipios de la RMB por tamaños y población**

Tamaño de población	Nº municipios	Población 1960 Total %	Población 2001 Total %
> 1.500.000	1	1.526.550 60,40	1.503.884 34,30
100.000-300.000	6	484.600 19,18	1.021.768 23,30
50.000-100.000	9	98.263 3,89	444.983 12,70
10.000-50.000	44	281.575 11,14	1.004.272 21,20
2.000-10.000	61	103.454 4,09	353.927 7,60
< 2.000	43	32.805 1,30	61.556 0,90
<b>Total</b>	164	2.527.247 100,00	4.390.390 100,00

(Pujadas, 2005: 2)

Podemos observar cómo los 7 municipios principales, que se acercaban al 80% de la población total de la RMB en 1960 no llegan al 58% en 2001. Por su lado, los municipios situados entre los 2.000 y los 100.000 habitantes han absorbido ese 20% largo de diáspora hacia las periferias suburbanas., situadas en la segunda y tercera coronas. Este fenómeno es conocido bajo diferentes denominaciones: desurbanización, descentralización, ciudad difusa, ciudad de baja densidad o metápolis, y consiste, como hemos visto en que las ciudades de mayor tamaño tienen crecimientos negativos y, contrariamente, las de menor tamaño, las menos densas y más alejadas de los centros urbanos crecen a mayor velocidad. (Pujadas, 2005).

Como es constatable en toda la literatura sobre commuting y movilización pendular los desplazamientos cotidianos de la población no se dan sólo desde la periferia hacia los centros metropolitanos, sino también desde los centros hacia las periferias, así como entre periferias. A los desplazamientos laborales (o por motivo de estudio), regulares y cotidianos, hay que sumar otro tipo de movilidad comercial, lúdica o de búsqueda de servicios especializados que suelen ubicarse en las ciudades capitales o en sus alrededores.

Los datos más recientes y completos sobre movilidad dentro de la RMB datan de 2005 y quedan sintetizados en la tabla núm. 2.

**Tabla 2. Encuesta de movilidad en día laborable (Barcelona y Región Metropolitana)**

Desplazamiento	Total	Barcelona	Resto 1 <sup>a</sup> Corona	Resto RMB	Fuera RMB
TOTAL	12.116.733	4.537.656	2.712.410	4.764.813	101.854
Barcelona	4.550001	3.704.469	504.831	316.227	24.474
Resto 1 <sup>a</sup> Corona	2.710.787	501.893	2.006.738	190.628	11.528
Resto RMB	4.755.585	312.201	186.454	4.208.694	48.236
Fuera RMB	100.360	19.093	14.387	49.264	17.616

**Fuente: Instituto de Estudios Regionales y Metropolitanos**

Son detectables varios fenómenos interesantes en estas cifras. El primero es que los desplazamientos son mayormente de corta distancia, en el interior de cada unidad territorial. Así el 81% de los desplazamientos de los barceloneses se dan en la ciudad. Lo mismo podemos decir del 74% dentro de la primera corona y del 88% dentro de la segunda corona. Otro fenómeno interesante es que los desplazamientos que tienen su origen fuera de la RMB se dirigen en casi un 50% a localidades situadas en la segunda corona y menos del 20% a la capital. Esto nos habla del proceso de deslocalización empresarial y, sobre todo, fabril, que se ubica lejos de la ciudad principal. Finalmente, es observable la mayor dependencia que los habitantes de la primera corona tienen de la capital, por comparación a la mayor autonomía de los residentes en la segunda corona, verdadero ámbito que justifica la denominación de metápolis.

La concepción de metápolis se le atribuye al urbanista y sociólogo francés François Ascher, quien en algunas de sus obras más recientes ha ensayado varias definiciones. El año 2003 en la Bienal de Arquitectura de Rotterdam fijaba así el concepto:

“La sociedad hipermoderna y su estructura de hipertexto generan hiperlugares. Estos hiperlugares son ante todo espacios de “n” dimensiones; lugares donde, si las personas quieren, pueden casi simultáneamente llevar a cabo actividades diferentes en múltiples campos sociales, con las personas con las que ellos han elegido estar, física o virtualmente presentes. El hiperlugar es un espacio potencial, con múltiples dimensiones físicas y sociales, que ofrece a los individuos opciones prácticas y relacionales.” (Ascher, 2005: 16).

Se trata, pues, de aquel conjunto de fenómenos que, más allá de la escala metropolitana, se desligan de cualquier soporte territorial estable o definido, para organizarse alrededor de redes de conexiones tangibles (medios de transporte) o intangibles (TIC). Las metápolis están constituidas por todos aquellos fenómenos de espacialidad difusa que son deudores de la gran metrópolis en forma de producción de energía, de espacios de ocio, de servicios específicos, de producción fabril o de provisión de mano de obra. Si bien hay que señalar que la creciente multipolaridad de los entramados urbanizados marca direcciones en los flujos de intercambio no del todo previsibles.

### 3. DESARRAIGO, (MULTI)LOCALIZACIONES Y OTRAS FORMAS DE IDENTIDAD EN LA CIUDAD POROSA

“Analizar acontecimientos y estructuras de la ciudad en la perspectiva de los viajes, hace pensar cuánto de lo que ocurre al vivir en una megalópolis puede ser entendido como partidas, llegadas y tránsitos. La diversidad de estas experiencias, y los intercambios y confrontaciones entre ellas que los viajeros metropolitanos hacen posible, ayuda a concebir los múltiples modos de ser cosmopolita que ofrecen las sociedades. La ciudad como condensación de la multiculturalidad contemporánea; el viaje, los ilimitados viajes, como vías hacia una comprensión de lo que significa vivir a la vez entre lo propio y lo ajeno, lo inmediato y lo lejano.” (García Canclini, 1996: 37).

En Cataluña, como en España, hasta hace poco más de cincuenta años, la mayoría de obreros, asalariados y sectores medios que habitaban las ciudades, practicaban una movilidad cotidiana bastante reducida. En una ciudad como Barcelona la mayoría de la población se desplazaba a sus lugares de trabajo a pie, en tranvía o autobús y en metro. El porcentaje de uso de los vehículos privados era muy escaso. La escala de los desplazamientos no superaba por término medio los 10 km. Los casos de desplazamiento diarios interurbanos no iban más allá de los agregados metropolitanos, esto es, de los municipios conurbados de la primera corona metropolitana y, mucho más raramente, de la segunda corona<sup>3</sup>.

En los últimos decenios esta realidad ha cambiado drásticamente. La discontinuidad de las trayectorias laborales, que suponen cambios de ocupación constantes, junto a los valores asociados al estilo de vida nómada de la metápolis son generadores de una movilidad creciente y a distancias cada vez mayores. El caso, ya presentado de Enrique, nos habla de un transitar diario que se desarrolla entre tres municipios, el de su residencia, Tarragona (donde va al gimnasio diariamente y donde compra y realiza actividades de ocio los fines de semana) y Barcelona, donde se halla su lugar de trabajo. Entre los estudiantes universitarios de la RMBA suelen combinarse en su transitar diario 4 y hasta 5 cambios de municipio: los lugares donde viven, donde estudian, donde trabajan (algunos) a tiempo parcial, donde se encuentran con los amigos. La sociabilidad de lugar, marcada por la vecindad y por la proximidad residencial ha ido cediendo paso a este deambular flâneur entre localizaciones que no llegan a ser lugares, porque están muy poco cargados referencialmente. Constituyen ubicaciones planas y monofuncionales donde se ubican servicios y equipamientos que se “usan”, no son lugares en sí mismos y no son generadores de discurso, de apropiación, de identificación o de pertenencia.

Lo paradójico de esta nueva realidad es que los lugares se deslizan hacia esos nuevos espacios del anonimato que hace años Augé denominó “no lugares”. Pero, al mismo tiempo, observamos cómo ese déficit estructural de arraigo local (multifuncional) va siendo substituido por otras formas de sociabilidad, generadoras, no de arraigo, pero sí de sociabilidad, como es el caso de la plataforma móvil del ferrocarril<sup>4</sup>. En ausencia de otros

<sup>3</sup> El análisis de Joan Busquets (1992) o Rueda (1996) para el caso de Barcelona, como el de Coulomb (2008) o Nivón (2003) para el caso de México o el de Anstein (2001) para el caso de Buenos Aires, nos muestran la insostenibilidad del modelo de ciudad difusa frente al modelo mediterráneo (y latinoamericano) de ciudad compacta. Esta nueva ciudad es insostenible mediambientalmente y el problema los problemas de accesibilidad irresolubles.

<sup>4</sup> Y, también, el caso de las redes sociales, mediante Internet o mediante los teléfonos móviles, cuyo uso (es-

referentes sociales, de tipo vecinal, los otros commuters se constituyen en el referente emocional y social de muchos individuos. Claro está, estos adictos al transporte público, poseedores de esta actitud abierta a la comunicación, y a una sociabilidad generadora de lazos personales, constituyen algo así como posturbanitas resistentes, frente a las actitudes frías y blasé del metapólico arquetípico. Este último, no suele ser usuario del transporte público, sino del coche particular y su transitar diario está vacío de esta opción de invertir el tiempo de los viajes de manera relacional o social, como la que observamos en el grupo de usuarios del ferrocarril.

De todos modos, y para evitar caer en idealizaciones o simplificaciones respecto a la naturaleza de las actitudes de los usuarios del transporte público, nos ha parecido necesario buscar una sustentación empírica que, aunque incipiente, sirva para matizar o corregir la tentación de constituir a Enrique y a su “grupo del tren” en una nueva categoría social. Para ello hemos recogido y analizado un cuestionario, administrado telemáticamente entre compañeros de las Facultades de Letras y Ciencias Jurídicas de nuestra universidad. En el momento de elaborar el artículo hemos podido incorporar los resultados de 15 cuestionarios de los 22 que enviamos a estos profesores de la URV que practican el commuting entre Barcelona o alrededores (lugar de residencia) y Tarragona (lugar de trabajo). Los resultados, que no pretenden ser representativos de ningún universo, resultan altamente significativos y nos dan luz sobre las vivencias de un colectivo que, de media, hace más de 15 años que realiza en tren el trayecto entre ambas ciudades<sup>5</sup>.

Lo que impulsó a la mayoría de los profesores a elegir el ferrocarril como medio de transporte fue una mezcla de factores: bajo costo, confortabilidad (que se ha ido degradando con el tiempo), practicar la sociabilidad y poder “hacer cosas” durante el viaje<sup>6</sup>. En contraste manifiesto con la actitud y los motivos de Enrique y su grupo, el grupo de docentes prefieren viajar solos, porque prefieren “aprovechar” el tiempo trabajando, aunque, en general, no rehúyen la compañía, salvo alguna presencia incómoda. Los que manifiestan su preferencia por la soledad, igual que aquellos que no buscan la compañía, tienden en general a no rehuirla tampoco.

“Aunque suele ocurrir que cuando necesitas trabajar te encuentres a alguien y acabes charlando y que cuando te gustaría una buena conversación estés solo.” (C6).

Si uno puede desarrollar aquellas actividades que le gusta hacer en el tren, se puede considerar que el tiempo de viaje es un tiempo ganado. La precariedad del servicio ferroviario, los retrasos y la escasez de asientos hace que la experiencia de viajar constituya

---

pecialmente entre la población juvenil) tiene una orientación hacia una forma nueva de sociabilidad virtual, impensable en la época de los teléfonos fijos.

<sup>5</sup> Otros datos sobre el perfil de la muestra son: 51 años de edad media, 65% hombres, 12,5 viajes de ida y vuelta de media y unas 27 horas empleadas en los desplazamientos, mensualmente. Dos terceras partes usan siempre el tren y el resto combina coche y tren. Solamente una persona usa exclusivamente el coche particular desde hace cinco años, debido a lo mal comunicado de su actual residencia, ubicada en la segunda corona metropolitana de Barcelona.

<sup>6</sup> Muchos de los entrevistados se quejan de la progresiva degradación de los servicios de Renfe de media distancia: impuntualidad, aglomeración, suciedad, ruidos (la línea se ha vuelto más popular). La situación se vuelve insoportable cuando empieza la época turística y los turistas de extracción más popular viajan constantemente en esta línea.

un problema y que se considere tiempo perdido. Las actividades y preferencias marcadas por nuestros informantes en la parte cuantitativa del cuestionario arrojan estos resultados: leer (31%), descansar (18%), oír música (15%), charlar (14%), trabajar (12%), Mirar el paisaje (7%), pensar (2%) y observar a la gente (1%).

Un aspecto interesante, dadas las características del grupo analizado, docentes y miembros de una misma institución, es ver hasta qué punto las relaciones informales de “sociabilidad ferroviaria” marcan o no algún tipo de afinidad en términos institucionales. A pesar de que la mayoría afirma que los temas de conversación durante los viajes son personales o tienen que ver con temas culturales o de actualidad, un tercio de ellos reconoce que las cuestiones laborales y los debates en clave universitaria ocupan, muchas veces, un espacio central:

“No siempre, porque desde la situación del mundo a las últimas tonterías que se nos ocurren, hablamos de casi todo; pero sí es cierto que, en bastantes ocasiones salen temas de trabajo (hubo una época que, en broma, decíamos de presentar una candidatura al rectorado los del “lobby del tren”, pues había gente de Letras, de Jurídicas, de Medicina, de Ingenieros...); y también temas personales (salud, hijos, viviendas, etc.).” (C11).

A la pregunta de si la sociabilidad que practican puede servir de base para relaciones personales más estrechas, que lleguen a derivar en relación de amistad, la mayoría afirma que estas relaciones dejan poco y que constituyen vínculos personales especiales, aunque son muy pocos los que afirman que deriven, stricto sensu, en relaciones de amistad, si no se apoyan en otros contextos o en afinidades singulares:

“Mantienes una cordialidad y una preocupación por el que no asiste un día, o cuando hace mucho tiempo que no ves a alguien. Preguntas por el/ ella. Nos interesamos por el compañero de viaje. ¿Hasta qué punto esta sociabilidad ocupa un lugar significativo junto a otras formas de relación interpersonal? Es importante en la medida en que es parte de tu cotidianidad, de tus escenarios de relación.” (C2).

“Son compañeros especiales, más que verdaderos amigos. Los que para mí son mis compañeros/amigos no lo son tanto por coincidir en el tren, sino por compartir ideas/proyectos/salidas. Y de estos hay muy pocos.” (C7).

“Tal como he explicado, el contacto frecuente, y la conversación diaria, permitió un acercamiento que se fue acrecentando con el tiempo y entre algunos de nosotros se consolidó una verdadera amistad.” (C14).

Entre los commuters más veteranos se destaca como, junto a las relaciones más intensas y de larga duración, también existe espacio para relaciones más efímeras, basadas en el mutuo reconocimiento, que se centra casi siempre en su calidad de usuarios de un servicio público cada vez más precarizado. Esta situación es generadora de complicidad e identificación:

“Pues sí, hay algunos otros habituales que no son de la URV con los que nos saludamos, a veces charlamos, cuando los trenes funcionan mal el “comité de cabreo” se establece sobre este grupo amplio de habituales... Es una



lástima que en el trayecto de Tarragona no se ha logrado establecer una “red de resistencias” tan sólida como en la de Girona, que ha logrado sus cosas.” (C11).

“A veces con personas que conoces de tanto transitar el mismo destino. Si duermes te avisa que has llegado porque conoce que tú bajas en la estación tal o cual. También se produce mucha interacción cuando hay averías o retrasos. Contra RENFE, mejor juntos.” (C2).

Casi tres cuartas partes de nuestros colegas viajeros no se plantea, ni a corto ni a medio plazo, cambiar su rutina ferroviaria, aún a pesar de los inconvenientes señalados. Se trata de un commuting de largo aliento, no de situaciones de provisionalidad en que la localización del trabajo o de la vivienda se vaya a modificar. Solamente uno de los entrevistados señala su deseo de alternar los viajes con su mayor permanencia en la ciudad donde trabaja:

“Me planteo viajar menos y quedarme más días a dormir en Tarragona. Como ello aumenta los costos y disminuye el tiempo dedicado a desplazamientos, también intentaré aumentar la proporción de viajes en tren, para compensar.” (C3).

Hay un conjunto interesante de saberes y de habilidades que se desarrollan en el commuter, que no podemos presentar aquí, salvo las referencias de uno de nuestros informantes, que sintetiza muy bien el saber estar que requiere una situación prolongada de vida ferroviaria:

“Los que usamos regularmente el tren hemos desarrollado unos hábitos particulares. Explico algunos: así sabemos colocarnos siempre bien en el andén para subir los primeros al tren. Sabemos donde va a quedar generalmente la puerta y nos colocamos para ser los primeros en subir. Esto es importante saberlo, porque así evitas en ocasiones quedarte de pie. También sabemos colocar nuestras cosas en el asiento de tal manera que, sin ser descorteses, incentivamos a que la gente se siente en otro sitio y así podemos quedar nosotros solos con dos asientos. Se diría que los habituales somos muy buenos marcando el territorio, bien sea con la cartera, el periódico...todo parece que está allí por descuido pero no. Hay que evitar horarios conflictivos. Por ejemplo el último [tren] que va de Tarragona a Barcelona a las 21,30 es de este tipo. Es aún mucho más conflictivo si es verano y si estamos en vacaciones. Empieza a subir gente borracha, colocados, colgados y los de seguridad y el revisor desaparecen. A veces creo que ha desaparecido hasta el conductor. También hacia junio hay que evitar los horarios de Port Aventura, ya que se llena de adolescentes que se ponen muy pesados. Es conveniente también no sentarse al lado de algún grupo ya que con el ruido del tren se van animando y cada vez hablan más alto.” (C8).

#### 4. CONCLUYENDO POR AHORA

Como sugiere nuestro último informante, al señalar que “los habituales somos muy buenos marcando el territorio”, queda incólume aún en los tiempos de la sobremodernidad la necesidad de arraigo de las personas, la necesidad de pertenecer a un lugar, a un grupo. En el caso que hemos presentado se produce un fenómeno que podemos calificar de territorialidades móviles. Este territorialismo, con sus juegos de apropiación y de privatización de lo público (incluyendo los espacios móviles del ferrocarril) ya fueron motivo de brillante reflexión por parte del ensayista alemán H. M. Enzensberger (1992), al mostrarnos en su metáfora del tren la manera como se ocupa un territorio público y se privatiza. Su descripción coincide plenamente con la descripción de nuestro informante. Apropiarse de estos espacios móviles constituye un espejismo y, a la vez, un mecanismo de compensación por los procesos de expropiación territorial que el patológico crecimiento de la mancha de cemento ha producido entre los antiguos urbanitas, arraigados e identificados con territorialidades reales, de lugar, poseedoras de memoria y de historia (Rémy, 1996; Tarrius, 2000).

Los diferentes modelos y ritmos en la suburbialización de las ciudades, planteadas por Dematteis (1997), bien en América, bien en Europa, nos señalan, en la línea sugerida por Garreau (1991) en su “edge city”, cómo se vive y cuáles son las nuevas morfologías de vida (pseudo)urbana de la nueva frontera de las ciudades. Estos nuevos habitantes del suburbio interminable de las nuevas regiones metropolitanas son los nuevos frontiermen y frontierwomen que nos remiten a la épica conquista del Oeste americano, movidos en este caso por unas pautas de consumo poco exigentes y estrictas a la hora de distinguir entre los originales y las copias o simulacros de vida urbana que se ofrecen en estos enclaves. Este no man’s land territorial se dulcifica de alguna manera en Europa, por cuanto esta mancha suburbializadora se alinea siguiendo las líneas ferroviarias. La velocidad de las diferentes líneas férreas marca el alcance y la distancia de estos nuevos enclaves habitados en relación a sus referentes metropolitanos y cosmopolitas. Mientras las líneas férreas convencionales marcan radios de 100 a 150 km, las líneas del AVE permiten la delimitación de hinterlands metropolitanos de hasta 500 km, como es el caso del corredor abierto en la línea MadridSevilla, que ha revitalizado y, a la vez, sucursalizado ciudades como Puertollano o Ciudad Real, además de Guadalajara. Éste es, también, el caso estudiado por Meissonnier (2004) en su trabajo sobre el commuting entre Paris y Rouen.

En su “City of Quartz”, Mike Davies (1992) nos mostraba cómo se puede vislumbrar el futuro de Los Ángeles aplicándonos al examen de uno de sus suburbios. Nuestro intento, que es paralelo, ha pretendido mostrar cuáles pueden ser las implicaciones para la vida de las personas de esta nueva escala de movilidad que exigen el mercado de trabajo, el mercado de la vivienda y los nuevos modelos hegemónicos de urbanismo difuso y policéntrico. Este ensayo constituye una primera aproximación a un objeto de estudio que consideramos relevante científicamente y necesario en términos de crítica ciudadana. Espero y deseo encontrar colaboraciones y complicidades para seguir desarrollándolo.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

ANSTEIN, Luís (2001), “Estructura urbana y accesibilidad social a servicios de transporte: el caso del aglomerado de Buenos Aires”, *VI Congreso Internacional del CLAD sobre Reforma del Estado y se la Administración Pública*. Buenos Aires, Noviembre de 2001.

ASCHER, François (2005) “Ciudades con velocidad y movilidad múltiples: un desafío para los arquitectos, urbanistas y políticos”, *ARQ, Lecturas, Readings*, 60, pp. 10-19.

- BUSQUETS, Joan (1992) *Barcelona. Evolución urbanística de una capital compacta*. Madrid, Mapfre.
- COULOMB, René (2008) “Sustentabilidad de la centralidad urbana e histórica. Una reflexión desde el centro histórico de la Ciudad de México”, *Quivera*, 10(2), pp. 29-49.
- DAVIES, Mike (1992) *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*. Nueva York, Vintage Book.
- DEMATTEIS, Giuseppe (1997) “Suburbanización y periurbanización. Ciudades anglosajonas y ciudades latinas”. en F.J.MONCLÚS (ed.) *La ciudad dispersa*. Barcelona, Centre de Cultura Contemporània, pp. 17-34.
- ENZENSBERGER, Hans M. (1992) *La gran migración*. Barcelona, Anagrama.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, A. CASTELLANOS y ROSAS MANTECÓN, A. (1996) *La ciudad de los viajeros. Travesías e imaginarios urbanos: México 1940-2000*. México, Grijalbo.
- GARREAU, Joel (1991) *Edge city. Life on the new frontier*. Nueva York, Doubleday.
- GUTIÉRREZ, Andrea (2010) “Movilidad, transporte y acceso: una renovación aplicada al ordenamiento territorial”, *Scripta Nova*, vol. XIV, núm. 331 (86), en línea (<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn331/sn33186.htm>).
- HIVERT, L y J.P. Orfeuil (1989) “Les déplacements domiciletravail”, en *Un milliard de déplacements par semaine. La mobilité des français*. Paris, La documentation française, pp. 103-118.
- LYONS, G. y John URRY (2005) «Travel time use in the information age», *Transportation Research, Part A*, 39, pp. 257-276.
- MEISSONNIER, Joël (2004) “Typologie des abonnés des transports ferroviaires se déplaçant quotidiennement sur de longues distances”, *Recherche Transports Sécurité*, 82, pp. 1-29.
- NIVÓN, Eduardo (2003) «Las contradicciones de la ciudad difusa», *Alteridades*, 13(26), pp. 15-33.
- PUJADAS, Isabel (2005) «De la ciudad compacta a la ciudad dispersa: movilidad residencial en la Región Metropolitana de Barcelona, 1982-2000». *XXV International Population Conference*, Tours, disponible en línea en: <http://iussp2005.princeton.edu/download.aspx?submissionId=50809>
- RÉMY, Jean (1996) «Mobilités et ancrages: vers une autre définition de la ville», HIRSCHHORN, M. y J. M. BERTHELOT (Comps.) *Mobilités et ancrages, vers une nouveau mode de spatialisation ?* Paris, l’Harmattan.
- ROCA, J y Arkaitz FULLAONDO (2004) «Análisis de la distribución territorial de la inmigración extranjera en la Región Metropolitana de Barcelona», *IV Congreso sobre la Inmigración en España*, Girona.
- RUEDA, Salvador (1996) «La ciudad compacta y diversa frente a la conurbación difusa». En *Primer Catálogo español de buenas prácticas*, Madrid, Ministerio de Obras Públicas, Transporte y Medio Ambiente. Disponible en línea en: <http://habitat.aq.upm.es/cs/p2/a009.html>
- SEGALÉN, Martine (1990) *Nanterriens*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- SERRA, Josep (dir.) (2003) *El Territori metropolità de Barcelona. Dades bàsiques, evolució recent i perspectives*. Barcelona, Mancomunitat de Municipis de l’Àrea metropolitana de Barcelona.
- SCHWANEN, T. y M. Dijst (2002) “Travel –time ratios for visits to the workplace: the relationships between commuting time and work duration”, *Transportation Research, Part A*, 36, pp. 573-592.

TARRIUS, Alain (2000) *Les nouveaux cosmopolitismes, mobilités –identités– territoires*.  
La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

URRY, John (2006) «Travelling times», *European Journal of Communication*, 21(3), pp.  
357-372.

# BICICLETAS VIEJAS, CIUDADES NUEVAS: LA MASA CRÍTICA COMO ARQUITECTURA SIMBÓLICA Y REINVENCIÓN DE LO URBANO

Carlos Diz Reboledo  
Universidade da Coruña

## 1. INTRODUCCIÓN

El cambio social no se fragua desde la estaticidad de la mirada ni desde la inmovilidad de los cuerpos, sino que se va tejiendo, paulatinamente y entre la niebla de la cotidianidad, en el quehacer de las prácticas de los actores. Para tratar de captar ese cambio, y así poder comprenderlo, traducirlo o explicarlo, el antropólogo deberá más que nunca ubicar su mirada en las intersecciones, conjugar su oficio desde el entrecruzamiento de discursos, ópticas y corporalidades. Ha de observar el movimiento y capturar los flujos, pero ya no desde una posición nítida e inquebrantable, sino asumiendo que, en el borroso marco de la nueva temporalidad histórica, su propia disciplina, su voz y su mirada también están cambiando, moviéndose, reinventándose.

La ciudad no se presenta como algo acabado, sino que constantemente se está reformulando y redefiniendo. Se desplaza al ritmo del caminar de sus habitantes, quienes la habitan, la practican, la sueñan y la incorporan. Es, por excelencia, un territorio en movimiento, un espacio lleno de historia y de memoria, un escenario tan físico como simbólico. Los movimientos sociales, por tanto, parecen encontrar en la ciudad el espacio idóneo para construir sus subjetividades, para tratar de dar cuerpo a formas sociales y políticas que, en el vaivén de la vida urbana, florecen, pasan y desaparecen, como transeúntes que vagabundean por las arterias de la ciudad.

En el transcurso de la presente comunicación trataré de mostrar cómo los procesos de resubjetivización puestos en marcha por los nuevos movimientos sociales se ejercen a través del impulso de una ciudadanía activa, para quien la ciudad ya no es solamente el escenario del drama sino también aquello que está en juego. Partiendo de la experiencia etnográfica en un taller de reciclaje y autoreparación de bicicletas, y sirviéndome del trabajo de campo desarrollado en el movimiento de los itinerarios fugaces trazados en A Coruña por la Masa Crítica local, intentaré plasmar cómo, junto con las cartografías físicas, la experiencia de la ciudad se desata también a través de territorios interiores, de cartografías morales, y cómo la reconstrucción de identidades, fronteras, subjetividades y nuevos dilemas entre los movimientos contemporáneos pasa por una reinvencción del mundo urbano y una reapropiación de la ciudad, en un intento de recuperación de sus calles y plazas. El espacio público se dibuja para estos grupos como una conquista, y las políticas de movilidad que replantean mientras pedalean ponen de manifiesto que el cambio social sólo es posible a través de la inmediata acción de los cuerpos.

## 2. RECUPERAR LA CALLE Y CELEBRAR LA VIDA

En 1992 se estrena *Return of the Scorcher*, un documental del realizador norteamericano Ted White. En este vídeoreportaje el espectador observa imágenes de diferentes ciudades del mundo y del uso diferenciador que se le da a la bicicleta en las variadas áreas geográficas donde se detiene la lente de la cámara cinematográfica. Junto a este análisis visual que gira en torno a la cultura de la bicicleta, el autor nos enseña también los testimonios de activistas, ingenieros, planificadores urbanos y demás opinadores. En una de estas escenas, el diseñador de bicicletas George Bliss se refiere a su experiencia en China y

emplea, para describir la rutina cotidiana de los ciclousuarios de las superpobladas urbes orientales, el concepto de “masa crítica”. En un gran número de ocasiones, nos relata el protagonista de nuestra escena, debido a la falta de semáforos y otras señales de circulación, los ciclousuarios se amontonan en las intersecciones, incapaces de desafiar individualmente al gran número de automóviles que circulan desordenadamente en la calzada. Como fruto de la acumulación de bicicletas, se va generando progresivamente un grupo suficientemente amplio que podrá cruzar la calle, aprovechando así el cuerpo grupal que han creado, la masa uniforme que, actuando como bloque, podrá frenar los vehículos a motor y continuar su camino en el asfalto.

En aquel mismo año, Chris Carlsson y demás colegas propusieron la celebración mensual de un encuentro urbano de ciclistas en la ciudad de San Francisco, y para tal convocatoria echaron mano precisamente del concepto de “masa crítica”. De este modo, la *Critical Mass* californiana inauguraba no sólo un encuentro de ciclousuarios en la ciudad, sino un movimiento que casi dos décadas después de su primera aparición continúa extendiéndose por centenares de ciudades de todo el mundo. Pero esta comunicación, cuyo eje de encuentro y de discusión es la ciudad, debe comprender ésta desde un ámbito territorial que la sobrepasa, desde un escenario global de conexiones transnacionales y fronteras entrecruzadas. Aquel primer encuentro en las calles de San Francisco, orquestado localmente por un grupo de amigos y que terminaba congregando a poco más de 50 personas, no sólo daba el pistoletazo de salida a un movimiento de escala internacional, sino que abría un nuevo horizonte para los movimientos sociales, un nuevo esquema de autogestión, organización y discusión en red, abofeteando en el imaginario las maneras tradicionales de hacer política y situando a la ciudadanía como sujeto activo de una nueva época, la del teatro contemporáneo de la globalización.

Efectivamente, pronto la *Critical Mass* se convertiría en un referente de nueva ola, en un ejemplo a seguir para los activistas de los países más industrializados. Un año antes, en 1991, se cerraba el conflicto de la guerra del golfo, que había llevado a primera plana los intereses políticos que subyacían tras los pozos petrolíferos; en las primeras convocatorias de la Masa Crítica en San Francisco, más de un ciclousuario pegaba en su bicicleta aquella pegatina en la que se leía *No Iraqis were bombed to fuel this vehicle* (ningún iraquí fue bombardeado para llenar el depósito de este vehículo), síntoma de una preocupación ecológica y antibélica que acompañaría desde el inicio al movimiento. A su vez, el 1 de enero de 1994 se produciría el levantamiento de los zapatistas en Chiapas (México), que coincidía con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio firmado por México, Estados Unidos y Canadá. Su utilización de Internet para difundir su mensaje al mundo desde la selva Lacandona, su resistencia declarada a la globalización neoliberal, así como su fobia a las jerarquías y su predisposición a la horizontalidad, sentarían algunos de los principios fundamentales que irían asumiendo como propios los múltiples movimientos que aparecerían desde entonces a lo largo y ancho de la geografía internacional. Un año después, en mayo de 1995, explotaba públicamente en Inglaterra el movimiento *Reclaim the Streets*, que aquí traduciré como “recupera las calles”, un movimiento espontáneo y creativo cuyo fin principal era la ocupación del espacio público y la reivindicación de las plazas y las calles de la ciudad como espacios de juego, relación y comunicación, cortando mientras tanto el tráfico motorizado y creando un tipo de territoriofrontera carnavalesco y jovial, entre dos mundos, lo que el teórico anarquista Hakim Bey definió entonces como una “zona temporalmente autónoma”. Ya por último, como presentación pública definitiva del nuevo modelo de movimientos, entre el 29 de noviembre y el 3 de

diciembre de 1999 tuvieron lugar las manifestaciones contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle. La “batalla de Seattle”, mitificada desde entonces por los activistas, llevó a primera página la aparición de un “movimiento de movimientos” (Klein, 2001), una mezcla aparentemente caótica y multiformal de grupos y colectivos que la prensa internacional apresuradamente etiquetó como “antiglobalización”, concepto que ellos mismos desecharían para pasar a autodenominarse “altermundialistas”, y que desde aquí resumiré bajo la amplia categoría de “movimiento global”.

Entre la primera convocatoria de la Masa Crítica en San Francisco y las famosas manifestaciones de Seattle vemos desfilar una década, un breve periodo que sin embargo marcaría profundamente el devenir de las nuevas políticas de los movimientos sociales contemporáneos. En el mismo enclave geográfico, en la bahía californiana, los años sesenta habían extendido el mito de que “lo personal es político”, y por aquel entonces la contracultura hippie compartía protagonismo con el auge del movimiento feminista, el movimiento por los derechos civiles o los movimientos de liberación sexual. Para referirse a aquel momento histórico, las ciencias sociales han echado mano del término “nuevos movimientos sociales”, los cuales venían a ser definidos fundamentalmente por su ruptura con los movimientos de clase tradicionales, como es el caso del movimiento obrero, y por su cultivo y emergencia en el seno de la población civil. En 1999, con la aparición del movimiento global, se añade una vuelta de tuerca a la configuración de los movimientos sociales, puesto que se potencia una política de la multiplicidad que no hace sino abrir descaradamente el campo de lo posible; esto es, ya nunca más desde entonces podremos tratar de comprender ningún movimiento de manera aislada, independiente o autónoma. El conocido lema *Teamsters and Turtles Together* (camioneros y tortugas, juntos) nacido en las calles de Seattle hace ya más de una década, enfatizaba precisamente esa convergencia, esa búsqueda de puntos comunes entre grupos tan variopintos como, en este caso, el de los obreros y los ecologistas. Si la globalización económica era una tendencia que afectaba por igual a grupos tan diversos, si la mundialización era la narrativa generalizada, entonces habría que encontrar luchas comunes que compartir; la resistencia debería ser tan transnacional como el capital.

La Masa Crítica, como experiencia pionera en esta nueva era, compartía con el resto de movimientos una serie de rasgos, los cuales resumiremos brevemente bajo dos ejes, el de las formas de organización y el de las formas de expresión. En primer lugar, cabe adelantar que, si bien distintos grupos en diferentes épocas (véanse, por ejemplo, los beatniks en los cincuenta o los hippies en los sesenta) establecían rupturas con lo social que aparejaban, en buena medida, una relación entre la libertad y la huida o la separación del mundo, los movimientos sociales de nuevo cuño, como es el caso de la Masa Crítica, han venido apostando por una transformación social directa, por una intervención en la realidad que se cuestiona. En este caso, tomando el ejemplo que nos ocupa, si lo que está en cuestión, entre otras muchas cosas, es la movilidad urbana y la calidad de vida en la ciudad, las acciones desarrolladas consistirán precisamente en ocupar la ciudad, en tratar de recuperar, aunque sea momentáneamente, el espacio público, demostrando por un momento al menos la alternativa de ciudad imaginada.

Respecto a las formas de organización, la Masa Crítica y demás experimentos sociopolíticos ligados al movimiento global, establecen una marcada separación para con los partidos políticos y el mundo sindical. De este modo, la lógica cultural de la política representativa es sustituida por un modelo directo de democracia participativa. Estamos ante una política sin partido, ante una nueva manera de hacer política al margen de las formas más

clásicas. La organización vertical tradicional, en base a jerarquías y puestos de mando, se sustituye por un modelo que pretende ser horizontal, descentralizado y sin líderes ni portavoces. Además, puesto que se comparte el marco común de la globalización, cada uno de estos movimientos no puede ser comprendido sino es en red, esto es, en constante interacción con otros. Es en la virtualidad de las redes de Internet, precisamente, donde se tejen lazos y conexiones multidireccionales, donde servidores de contrainformación, blogs y todo tipo de páginas web y listas de correo son empleadas como modelos de ágora, como si reemplazasen la función tradicional de la plaza pública; son lugares de intercambio de información, plagados de rituales y códigos lingüísticos. Es en el ciberespacio donde se construyen colectivamente y entre el anonimato de la multitud las utopías informacionales que, funcionando como contrapoder, dan sentido y energía a este nuevo modelo de movimientos. La autoorganización a través de Internet, cuyas comunidades virtuales aparecen desterritorializadas, hace pensar, desde el interior de estos movimientos, en un nuevo modelo de “comunidad imaginada” (Anderson, 1993), que en este caso se vuelve transnacional, y que se sirve de las tecnologías de la información para hablar y construir mundos, poniendo de paso en entredicho el monopolio del poder de decir, hasta entonces en manos de los partidos y del Estado (Lévy, 2004).

Si tomamos el otro de los ejes, el de las formas de expresión, vemos cómo la performatividad de estos movimientos, su puesta en escena, rompe también con los modelos clásicos de la política institucionalizada. La Masa Crítica ocupa la calle, trata de recuperarla en acciones altamente politizadas, pero sin embargo tales actos no son entendidos como protestas, sino más bien como celebraciones. Los ciclousuarios que se encuentran mensualmente en Coruña, y en tantas otras ciudades alrededor del mundo, pedalean y entonan cánticos a través de las calles de la ciudad, configurando una cultura política que trata de redefinir el poder social. Pero para ello se valen de elementos como la música, los disfraces, el juego o el humor, ingredientes indispensables en el nuevo modelo de movilizaciones y manifestaciones, a través de los cuales efectúan una reapropiación de los imaginarios circenses y carnalescos, redescubriendo la realidad a través de sus retóricas y dobles sentidos, y ejecutando una acción directa que funciona como performance cultural, como terreno performativo donde la práctica y la política del *networking* es expresada físicamente (Juris, 2008). De este modo, la Masa Crítica funciona como carnaval político, como liminalidad transitada, convirtiendo la ciudad en el escenario de sus reivindicaciones y en el objeto mismo de discusión y reapropiación.

### **3. TALLERES DE RECICLAJE Y POLÍTICAS DE MOVILIDAD**

“El autobús urbano es demasiado caro”, me confiesa con sus manos llenas de grasa Miguel, que dejó hace unos años su Perú natal y trabaja actualmente como estibador en el muelle de Coruña. Mientras sube las escaleras que dan a la calle, agradece al resto de compañeros del taller ReCiclos su ayuda y colaboración. Miguel acaba de “montar” su nueva bicicleta y me cuenta que ya está deseando utilizarla a la mañana siguiente, poco antes de que amanezca, para ir con ella a trabajar. Miguel forma parte de esa armada de “ciclistas invisibles” (Koeppel, 2006), cuya invisibilidad va ligada en ocasiones a la ausencia de permisos de residencia y a la distancia respecto al mundo oficial (en este sentido, podríamos hablar de una ciudadanía invisible), y que no pedalean porque sea divertido, ni siquiera por motivaciones ecológicas, sino porque es su manera de sobrellevar la ciudad y vencer la precariedad; la bicicleta, cuyo verdadero significado se encuentra en



su movimiento, en su rodaje, en su flujo, representa aquí la sangre del cuerpo invisible de los trabajadores.

El taller ReCiclos, ubicado en el centro social autogestionado Própolis, funciona en los márgenes del mundo institucionalizado en base a tres principios: reciclar, reparar y regalar. La bicicleta es para este grupo algo más que un vehículo, es una herramienta de cambio, un símbolo de libertad. El taller se convierte en un lugar de encuentro, de discusión y de aprendizaje, y el reciclaje se instituye como herramienta política, pero va más allá de lo material: el reciclaje incluye espacios, prácticas, discursos y memorias. Se reciclan viejas bicis que son abandonadas en los callejones de la ciudad, o se recogen piezas que son cedidas por algunas tiendas del barrio. Algunos vecinos, que quieren deshacerse de bicicletas viejas y sin uso, las llevan al taller. Allí, gratuitamente, cada persona interesada en hacerse con una bici asume su propia responsabilidad e intenta arreglar y poner a punto el vehículo. De entre los miembros habituales del taller, aquellos que tienen más conocimientos de mecánica ofrecen su ayuda y su conocimiento. Lo que se pone en marcha es una estrategia de empoderamiento de los sujetos, empoderamiento a través del conocimiento y los saberes prácticos que se van adquiriendo progresivamente. Al finalizar el proceso, como último gesto ritualístico, cada bicicleta es “bautizada”, por así decirlo, y antes de subir a la calle desde el sótano del centro social, cual metáfora de emergencia a la vida, se le adhiere en las llantas o en el cuadro la pegatina de “un coche menos”, que permitirá desde ese momento identificar cada una de las bicicletas que han salido del taller, en esa especie de operación de rescate, y que vuelven a estar a punto para circular por la ciudad y, con ello, replantear espacios, ritmos y corporalidades.

Probablemente cada uno de nosotros tenga una serie de conceptos e ideas referidas a la bicicleta. Lo que parece cierto es que, en la gran mayoría de los casos, su capacidad de evocación nos retrotrae generalmente a la infancia, la edad por excelencia del juego y las prácticas de exploración y de descubrimiento, cuando la bicicleta constituye en numerosas ocasiones el primer salto de autonomía del joven. Y es que ese “volver a” parece una constante entre estos movimientos, un hecho a su vez paradójico, dado que su insistencia en el aquí y el ahora se construye muchas veces mirando al pasado: volver a recuperar la bicicleta, que ha quedado olvidada en los trasteros del ayer; volver a recuperar el juego y la alegría, que parecen haberse esfumado entre la seriedad del mundo oficial; volver a recuperar la calle y la plaza pública, que parecen haber sido entregadas a los flujos del capital y a manos privadas. La bicicleta, más allá de su mecánica relativamente sencilla, supone enfrentar a un cuerpo con un espacio, un itinerario, una trayectoria y un viaje; o citando a Marc Augé, “devuelve a la ciudad su carácter de tierra de aventura o, al menos, de travesía” (Augé, 2009: 18). Desde este enfoque, lo que aquí nos interesa es ver cómo todos los paisajes de la ciudad se presentan como un pasaje, son descubiertos y experimentados en movimiento, precisamente un movimiento que define a lo urbano. La Masa Crítica se entiende primeramente como una acción corporal. Es el cuerpo quien acciona la bicicleta, quien se echa al asfalto. Existe un contacto directo entre la piel y la calle. Pedalear la ciudad se vuelve al mismo tiempo una profunda acción sensorial. El tacto se percibe en cada bache o en cada semáforo, cuando el pie toca el suelo; la vista te acerca nuevas miradas a la ciudad, a la vez que ser visto se vuelve una condición de seguridad indispensable; el olfato también está alerta, al tratarse de un vehículo abierto, lo cual se percibe de lleno gracias al humo de los tubos de escape; y el oído te desvela el incansable mapa sonoro de nuestras ciudades. La ciudad se instala en la carne de los ciclistas, y a la vez la bicicleta hace cuerpo con la ciudad. Pero los cuerpos, móviles, aparecen

desterritorializados, cambiantes, dinámicos, como las subjetividades que son replanteadas y resignificadas por estos movimientos sociales, para quienes el sujeto se vuelve a la vez producto y agente de la historia, un agente de acción y conocimiento, nunca más pasivo ni sumiso, cuya subjetividad se presenta como “terreno de experiencia, memoria, *storytelling* e incluso estética” (Biehl, 2007: 10).

Al valor de uso de la bicicleta, por lo tanto, se le añade un importante valor simbólico. Ahora bien, cabe decir que al igual que la cacofonía de voces que enhebran la telaraña multiforme de los nuevos movimientos en red, los participantes en el taller, participantes a su vez de las “celebraciones” mensuales de la Masa Crítica, guardan muchos puntos en común respecto al sentido y al uso de la bicicleta en la ciudad, pero también algunas discrepancias. Existen tres ejes sobre los que pivota en gran medida la defensa de la bici en la ciudad (más concretamente, en el contexto de una ciudad diseñada casi exclusivamente para el automóvil), que incluso han sido lanzados desde campañas gubernamentales o municipales: la salud, el medio ambiente y el ahorro de tiempo. Si tomamos únicamente la dimensión “tiempo”, de manera casi fugaz dado el carácter esquemático de esta comunicación, nos encontramos con una línea de discusión que trasciende el taller y la Masa Crítica, girando en torno a la ciudad y al sistema de producción que la sostiene. En efecto, la velocidad se vuelve una categoría de análisis indispensable para enfrentarnos al carácter huidizo de la nueva temporalidad histórica, donde la urgencia parece instalarse en la cotidianidad de las calles de nuestras ciudades. El automóvil imprime un ritmo a la circulación y a la vida de los habitantes, mientras que la bicicleta parece frenar ese ritmo, ese baile rápido que ha caracterizado toda la modernidad, a pesar incluso de que no pocas veces, al circular por el centro de la ciudad, gana tiempo con respecto a los desplazamientos en coche, acortando la duración de los itinerarios urbanos. Pero si bien este ahorro de tiempo que decíamos, leído en términos de eficiencia y pragmatismo, se convierte en el leitmotiv principal de algunos miembros del taller, otros en cambio asocian la eficiencia a los principios de productividad y rentabilidad propios del capitalismo, con lo cual prefieren priorizar otros valores y otro tipo de ganancias. Entre estos valores, el fundamental se vincula al conocido lema de *do it yourself* (hazlo tú mismo); esto es, lo importante sería entonces la posibilidad de desplazarte por ti mismo, de reducir tus dependencias respecto al sistema (en este caso representado por la imagen del automóvil), de emplear tu propio cuerpo para entender la ciudad de un modo distinto, de adecuar en cierto modo el ritmo de la vida ya no al ritmo que fijan los patrones de producción y consumo sino al ritmo que puede un cuerpo. En consecuencia, al reducirse la distancia de los desplazamientos y al convertir cada trayecto en una experiencia corporal (más acentuada, se sobreentiende, que la experiencia corporal de los conductores de vehículos motorizados), se reduce la ciudad a una escala más humana y relacional.

El taller de autoreparación, como intersección de recorridos individuales y colectivos, se convierte a su vez en un cruce de discursos, iniciativas y movimientos. Los asiduos al taller acuden también a las convocatorias de la Masa Crítica, algunos colaboran con plataformas ecologistas, otros permanecen ligados a centros sociales, casas okupas y oficinas de derechos sociales, otros forman parte de cooperativas de consumo responsable, otros son arquitectos y otros simplemente buscan un lugar en que el ocio ya no se consuma, sino que se produzca, adquiriendo además dimensiones sociales, políticas y urbanísticas que trasciendan las paredes del taller. Ante este panorama plural y multidireccional, lo que se termina generando es un tipo de política recombinante o enlazada, hecha de territorios encontrados y de procesos de hibridación. Entre todos, y a partir precisamente

de sus singularidades y diferencias, se redefinen a través de las prácticas las políticas de movilidad y las experiencias del espacio vivido. Se forja un discurso acerca de una ciudad imaginada, donde obviamente las bicicletas tendrían un peso mucho mayor, donde el espacio público sería de nuevo importante y donde las relaciones entre la gente y el entorno se volverían más sostenibles y equilibradas.

El taller ReCiclos y la Masa Crítica coruñesa se retroalimentan incesantemente. Tanto en los encuentros físicos como en los encuentros virtuales a través de foros y listas de correo, se discuten las políticas municipales de movilidad y se piensa cuál es el lugar de la bicicleta en la ciudad. Más allá de las propiedades físicas y las dimensiones arquitectónicas, la ciudad cobra fuerza y sentido en las vivencias de sus protagonistas. Los ciclousuarios trazan rutas, itinerarios, recorridos con los que se apropian de las calles y, conviviendo con el resto de usuarios y conductores, escriben sobre el asfalto una nueva gramática, un nuevo lenguaje político y cultural. Así como la “retórica del andar” (De Certeau, 1999) entiende el caminar como un acto de habla, los ciclousuarios de la Masa Crítica pedalean a la vez que conjugan nuevas formas de hacer política y nuevas maneras de habitar y dar forma a la ciudad, visibilizando entretanto sus mensajes y reclamas, celebrando las alternativas y convirtiendo las calles en foros públicos de opinión. Durante la celebración de la Masa Crítica, en tanto acción comunicativa conjunta, sus participantes y actores se olvidan por un momento de la creciente tendencia a la privatización económica y a la extensión en la ciudad de los mecanismos de control y videovigilancia, recuperando las calles y el espacio público como terrenos de manifestación, juego y encuentro, y sirviéndose además de ellos como plataformas de negociación de conflictos. De este modo, los espacios públicos aparecen como lugares donde los desacuerdos pueden ser marcados simbólicamente y políticamente, o resueltos personalmente. En su ausencia, los conflictos sociales y culturales no son visibles claramente, y los individuos no pueden participar directamente en su resolución (Low, 2005).

#### 4. CONCLUSIONES

Cada primer viernes de mes, y desde hace cinco años, varias decenas de ciclousuarios se juntan desde las ocho de la tarde en la plaza de María Pita, frente al ayuntamiento coruñés, en plena hora punta. Allí acuden participantes del taller ReCiclos, miembros de otros colectivos, activistas de diversa índole y ciudadanos a título individual, amantes de la bicicleta. No existe una ruta preestablecida, ningún recorrido trazado de antemano. Aprovechando la sensación de seguridad y protección que da el pedalear en grupo, muchos se sirven de la ocasión para ocupar vías de la ciudad que, en condiciones normales, ni siquiera se atreverían a pisar debido al elevado tráfico existente. Hacen sonar los timbres de sus bicicletas, a veces portan *soundsystems* que pinchan música, algunos se disfrazan, otros decoran sus bicicletas con pegatinas (“no oil”, “un coche menos”, “usa la bici todos los días, celébralo una vez al mes”) y otros cantan lemas ya clásicos como “no contamina ni gasta gasolina” o el más marcadamente político “contra el capital, a golpe de pedal”, pero tratando de mantener un tono jovial y festivo, no de confrontación sino de inclusión. Sin embargo, su apuesta no resulta siempre fácil, sobre todo en una ciudad donde apenas existe una cultura de la bicicleta urbana y donde peatones, conductores e instituciones parecen servirse todavía de la regla clásica douglasiana por la cual la suciedad se explica por lo que está fuera de lugar (Douglas, 2007) y en este caso, las bicicletas, ocupando la calzada, están fuera de contexto, fomentando el desorden del tráfico urbano. Con todo, pese al incremento significativo de ciclousuarios en la ciudad durante los dos últimos

años, y pese a la incipiente conformación de un habitus ciclista, persiste en el imaginario colectivo la idea de la bicicleta como un anacronismo rodante en la era del progreso, la evolución tecnológica y la velocidad, cualidades de las que el automóvil sigue siendo el principal portador.

Al enfrentarnos a estos nuevos modelos de acción y participación social vemos cada vez más cómo las iniciativas surgen del seno de una ciudadanía que reivindica en sus prácticas un sentido de participación activa en la Historia o, cuando menos, en sus historias y en las historias de sus ciudades. A través de sus antidisciplinas y sus resistencias al orden dominante, en este caso el de la lógica cultural del capitalismo tardío y la globalización de la modernidad avanzada, los sujetos, actores incansables de la cotidianidad, nos revelan una orquestación de acciones locales que, lejos de olvidarse del marco global que condiciona su devenir, lo toman en cuenta, se nutren de sus poros y fronteras, lo refieren y lo redefinen incansablemente a través de sus cuerpos. Es entonces cuando, en esta dialéctica en la que interactúan lo local y lo global se formulan los nuevos “ensamblajes globales” donde se cultivan los problemas antropológicos contemporáneos (Ong, 2005). Ejemplos como el de la Masa Crítica o el taller ReCiclos nos recuerdan cómo las políticas, plurales y en minúscula, dibujan esquemas vitales múltiples y diferenciadores, mientras que la Política, entendida en mayúscula y en singular, deja tras de sí multitud de posibilidades y opciones recombinantes, instituyéndose como un monopolio del poder de habitar y dotar de significados al mundo.

La tendencia homogeneizadora del proceso de mundialización choca de bruces contra este tipo de laboratorios sociales, de experimentos políticos y creativos que se empeñan en hablar y en decir, en plantear preguntas y establecer alternativas. La Masa Crítica, como “centro social en movimiento” (Lorenzi, 2010), replantea el sentido de la ciudad contemporánea, y presenta en la duración misma de su recorrido un modelo distinto de vivir la ciudad. La “arquitectura simbólica” a la que alude esta comunicación se crea precisamente a través de los cuerpos, de las relaciones, de las experiencias subjetivas del espacio urbano. Comprender estas cartografías internas significa también comprender una ciudad y, en el movimiento que le es inherente, comprender los posibles cambios y devenires. La “reinención de lo urbano”, a su vez, pasa por comprender la ciudad como un diálogo constante de flujos y temporalidades. La patrimonialización de los centros históricos, por ejemplo, responde a una voluntad de hacer identidad, de preservar las huellas del pasado que entre el fluir de la historia ha ido tallando lo urbano, con el objeto mismo de que el correr del tiempo no amenace con su tránsito fugaz la idea perdurable de un “nosotros”. Toda tradición, no obstante, se conserva y se resitúa en la historia moldeando sus propios conceptos y valores mediante una labor incesante de invención; la tradición, por lo tanto, como la ciudad, no se estanca ni se declara inmóvil, sino que cambia con las prácticas que incorporan e intercambian quienes la habitan y le dan sentido. La ciudad, más que nunca en el actual momento histórico, se nos presenta como mosaico inclasificable, como metáfora viva inflada por una pluralidad de gestos, lugares y memorias, epicentro de una lógica global de cambio y desplazamiento. En ella, un goteo de fluidos, de mercancías, de ideas, de informaciones y de personas dibuja el contorno de una geografía en fuga, de un proceso de hibridación cultural que habita los límites, los bordes y las fronteras de la identidad.

Si, tal y como veíamos, los movimientos sociales experimentan actualmente una nueva lógica de organización y autocomprensión, desterritorializada y entendida bajo su funcionamiento en red, dicha lógica es extrapolable hoy en día al funcionamiento y la vida de

las ciudades. Las ciudades mundiales o ciudades globales también están conectadas entre sí, y funcionan como un espejo para el resto de áreas metropolitanas. La metrópolis, a su vez, hace referencia al hecho por el cual una ciudad se sale de sí misma, se expande y se fusiona con territorios que antes vivían y eran entendidos separadamente. Tales cambios sólo pueden ser enfrentados por la antropología en sus procesos de transformación, en su permanente estado de construcción y definición. La ciudad, decíamos al principio, nunca es algo acabado por completo. Dichas ciudades funcionan además como marcas y como mercados culturales, poniendo en marcha dinámicas y hábitos que pronto se ramifican e internacionalizan. En el mismo centro de las ciudades, las políticas del patrimonio y del urbanismo se espectacularizan, tratando de dotar a la ciudad de una capacidad de emisión de imágenes, que sin duda no son neutras, sino que llevan implícitas la reproducción de relaciones de poder. Sin embargo, como la presente comunicación ha intentado retratar, grupos y experiencias colectivas que estallan simultáneamente por diferentes puntos de la geografía mundial, reinventan la ciudad (siempre conjugando tradiciones y anhelos) y crean regionesfrontera en las que se invierten los patrones culturales de la lógica dominante. La lógica del espectáculo, que implica la existencia de espectadores pasivos, es reemplazada por la acción directa de los actores, que se niegan a ser mero público y deciden tomar la iniciativa. Esta construcción subjetiva de redes alternativas acaba definiendo la aparición de “contrageografías de la globalización” (Sassen, 2003) que tratan de desarrollar políticas centradas en los lugares, políticas de proximidad y cercanía que puedan devolver el mundo a una escala más humana. Una política pensada para un lugar específico pero con alcance global. En este contexto, la ciudad se convierte en el escenario de las nuevas políticas de participación y de los nuevos sueños urbanos. Ante un proceso de transnacionalización, de circuitos transfronterizos y diseños globales de la economía, la ciudad se abre ante nosotros como el escenario inmediato de la acción social, un territorio de exploración de las nuevas subjetividades contemporáneas.

581

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- AUGÉ, Marc (2009) *Elogio de la bicicleta*, Barcelona, Gedisa.
- BIEHL, João, Byron GOOD and KLEINMANN, Arthur. (coords.) (2007) *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, Berkeley, University of California Press.
- DE CERTEAU, Michel (1999) *La invención de lo cotidiano. Vol. I. Artes de hacer*. México, D.F., Universidad Iberoamericana.
- DOUGLAS, Mary. (2007). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- JURIS, Jeffrey S. (2008) *Networking Futures. The Movements against Corporate Globalization*, Londres, Duke University Press.
- KLEIN, Naomi (2001) *No Logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós.
- KOEPPEL, Dan (2006) “Invisible Riders”, Bicycling.
- LÉVY, Pierre (2004) *Ciberdemocracia. Ensayo sobre filosofía política*, Barcelona, UOC.
- LORENZI, Elisabeth (2010) “Centro social en movimiento. Los talleres de reparación de bicicletas en espacios autogestionados”, en M. DOMÍNGUEZ et al (Eds.) *Okupaciones en movimiento. Derivas, estrategias y prácticas*, Madrid, Tierradenadie.

LOW, Setha (2005) "Transformaciones del espacio público en la ciudad latinoamericana: cambios espaciales y prácticas sociales", *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*, 5.

ONG, Aihwa y Stephen COLLIER (coords.) (2005) *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Blackwell Publishing.

SASSEN, Saskia (2003) *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid, Traficantes de Sueños.

WHITE, Ted (1992) *Return of the Scorchers*, Green Planet Films.

## LAS LÓGICAS DEL DEPORTE URBANO. EL CASO DE BARCELONA

Ricardo Sánchez Martín  
Universitat Ramon Llull

El pasado 1 de Septiembre de 2010 en la inauguración de la Conferencia Internacional sobre Deporte y Desarrollo celebrada en Cape Town, el representante de Naciones Unidas de Deporte para el Desarrollo y la Paz, Wilfried Lemke, repetía la importancia del deporte para el aprendizaje de valores como la responsabilidad, el esfuerzo, el rendimiento, etc. Y aseguraba, y esto es lo destacable, que su discurso sobre el deporte lo podía repetir exactamente igual por todo el mundo y todos le entendían. Es decir, el deporte parece gozar de una extensa difusión como representación cultural en todo el ecúmene mundial.

### 1. EL DEPORTE COMO CULTURA DE LA MODERNIDAD

En efecto, parece que con el deporte nos encontramos ante una metacultura de la modernidad que representa una oferta difusa de significado, un “hábitat de significado” global en términos de Ulf Hannerz (1998). Por ello, si se trata de ejemplificar el concepto de comunidades transnacionales nada mejor que recurrir a los deportistas. Y si lo que queremos es hablar de la globalización qué mejor que hacerlo a través del fútbol (Foer, 2004). Llegados a este punto, se trataría de analizar los procesos que permiten la expansión de unas representaciones culturales por encima de otras, tal y como se plantea desde la epidemiología de las representaciones de Dan Sperber (2005).

Desde una perspectiva sociohistórica podemos decir que, junto al “proceso de civilización” de las sociedades occidentales, se produjo un proceso de “deportivización” de sus prácticas fíicodeportivas tradicionales (Elías y Dunning 1992). Este proceso configuró el sistema deportivo moderno que, desde esta óptica, se encuentra íntimamente ligado a los valores de la modernidad y de la sociedad industrial<sup>1</sup>. Así, su progresiva institucionalización frente a otras prácticas físicas tradicionales se debe precisamente a esta correspondencia entre las características del deporte con las categorías clave del sistema capitalista industrial. Tanto es así que se considera la práctica deportiva moderna como indicador, al tiempo que eficaz instrumento, de *modernización*. Este hecho se fundamenta no sólo en la correlación observada entre ambos fenómenos, sino en la consideración de que existe una cierta “economía de las representaciones” donde “las representaciones interiorizadas con anterioridad son un factor clave en la susceptibilidad de la persona a nuevas representaciones” (Sperber, 2005: 82).

En esta línea argumental, cuando Miguel Lisbona realizó su investigación sobre la religión zoque, se encontró con lo que calificó como la crisis de las fiestas tradicionales, del “lenguaje ritual” y del abandono de los espacios de culto. Frente a la deserción social del culto tradicional, descubrió la cancha de básquet como espacio central de la socialidad comunal. “En la mayoría de ocasiones, la participación en estos actos [fiestas tradicionales], ya fuera organizados por el gobierno o por los vecinos interesados de un municipio, era irrisoria si se la compara con otros espacios de actividad lúdica o social. La cancha de

---

<sup>1</sup> Se entiende por “deporte moderno” aquel que surge en la Inglaterra de finales del S. XVIII acompañando el proceso de industrialización que allí ocurre. Según Guttman (1978), son siete las características del deporte moderno: secularismo, igualdad de oportunidades, especialización, racionalización, burocratización, cuantificación y búsqueda del récord.

básquet, por mencionar el ejemplo más evidente, condensa de forma nítida la atención comunitaria (...). ¿Es todo ello un síntoma de ruptura de la tradición, o un proceso de aculturación modernizante? Más bien parece que el problema tiene que centrarse en la capacidad de las instituciones, y de sus rituales, para expresar los lenguajes hablados por una sociedad” (Lisbona, 2004: 244).

La importancia del básquet como aglutinador de la sociedad zoque quedó patente al protagonizar el peregrinaje ritual de santos patronos entre las comunidades zoques mediante los respectivos encuentros deportivos. Es de destacar que su importancia social y ritual se refleja en su asentamiento espacial: “(...) las canchas de básquet tienen un papel clave en la construcción de la socialidad, por ello no es extraño que estén ubicadas en lugares rituales de singular relevancia. En Tapilula, la primera cancha se construyó frente al atrio de la iglesia (...). El ejemplo de Ixhuatán refleja cómo ha pasado a ser centro de la actividad social del municipio en clara confluencia o competencia con otros espacios rituales, o que se erigen en marcadores del poder: iglesia y presidencia municipal” (Lisbona, 2004: 245). Modernización, deporte, institucionalización del espacio deportivo... Nos encontramos ante nuevos rituales para una nueva sociedad.

También en Cataluña, ya desde su llegada, estos deportes modernos fueron instrumentalizados por su eficacia en la formación de buenos *ciudadanos*. En el caso catalán, ha sido estudiado el proceso de asimilación de la noción de “sportman” y su transformación en “esportiu”, al tiempo que se vinculaba con el catalanismo y la modernidad. (Pujadas y Santacana, 1992, 1995). Demostrándose, una vez más, la relación entre la implantación del sistema deportivo, el proceso de modernización socioeconómica, los procesos de socialización y la construcción de una nueva ciudadanía. ¿Acaso alguien duda de que algunas prácticas deportivas populares, como puede ser el fútbol, se han convertido en referentes contemporáneos universales? Antropólogos como Bromberger (1998, 1999) o Augé (1999) han tratado el espectáculo futbolístico como un ritual característico de las sociedades modernas y democráticas, sujeto a interpretaciones y estilos diferenciados<sup>2</sup>, pero convertido siempre, eso sí, en una religión (religa). Para Bromberger el fútbol es una ceremonia de la modernidad que simboliza a la perfección algunos de los aspectos capitales del mundo contemporáneo; y para Augé (1999: 66) “es posible que Occidente esté a la vanguardia de una religión y no lo sepa”. Así, el sistema deportivo, como transmisor de cultura, se ha convertido, en la sociedad moderna, en el mecanismo ritual y semántico más universal debido a su enorme riqueza contextual como fenómeno complejo, polisémico y poliédrico que es (Padiglioni, 1995).

En efecto, el sistema deportivo, tanto formal como informal, nos presenta unos elementos muy especiales que le convierten en un instrumento clave en los procesos de integración y reproducción social<sup>3</sup>. Ya señalábamos en otro lugar (Sánchez, 2010) que la fuerza del deporte en la sociedad actual deviene de ser tanto un productor de sentido comunicacional y discursivo; como de sentido práctico incorporado; sustentado por una ética basada en

<sup>2</sup> Los estilos de juego representan un proceso de diferenciación a partir de la misma lógica profunda del juego. “Cada equipo nacional fabrica también lo singular a partir de lo general, indigenizando, el lenguaje universal de la confrontación” Bromberger (1998: 78).

<sup>3</sup> Véanse los datos de la última Encuesta de Hábitos deportivos de los Españoles 2010 donde podemos encontrar que más de dos millones de extranjeros residentes en España hacen deporte, es decir un 45 % frente al 40% de la población española, destacando el colectivo de extranjeros africanos con un 46% de práctica. Un 90 % de los extranjeros considera que el deporte es un instrumento de integración. [http:// www.csd.gob.es/csd/estaticos/noticias/DOSSIERENCUESTA.pdf](http://www.csd.gob.es/csd/estaticos/noticias/DOSSIERENCUESTA.pdf)



el sentir en común (estética); y, en última instancia, por su capacidad de producir capital social.

En efecto, el deporte produce “sentido” porque funciona como un discurso redundante que reduce la complejidad de las metanarrativas sobre lo social y posibilita la producción selectiva de las formas psíquicas y sociales. Por ello, el deporte funciona como un instrumento de fusión, un bálsamo social que ofrece una reducción de la contingencia simbólica, redundancia discursiva y seguridad ontológica (Sánchez, 2003).

El deporte genera “sentido práctico” (Bourdieu, 1997). Un conocimiento aplicado que no necesita de la reflexión teórica y que no se expresa solo discursivamente. Un sentido incorporado, hecho cuerpo, que hace de la corporalidad un instrumento comunicativo de gran relevancia. Esta corporalidad es un factor clave en la producción de una razón sensible (Maffesoli, 1997) que, más allá de la razón instrumental, puede generar una razón estética y permitir la reunión de la sociedad el sistema, la estructura, lo racional con la socialidad la voluntad estética del estar juntos. Un “sentir en común” que se convierte en el cemento de la sociedad. Por todo ello, las diversas prácticas deportivas permiten también la expresión y configuración de diferenciados y distintivos “hábitos” (Bourdieu, 1997). Dibujan así, estilos de vida, estructuras variadas de percepción, interpretación y acción social que, más allá del deporte, pueden ayudar a cambiar la estructura de capitales sociales y la producción de capital simbólico y, por tanto, a su reubicación en el sistema de las posiciones sociales. Y, por último, las actividades fisicodeportivas pueden contribuir al incremento de las relaciones sociales y a una ampliación y densificación de las redes sociales que están en la base de la creación de capital social (Maza, 2006).

## **2. LA EVOLUCIÓN DE LA PRÁCTICA DEPORTIVA**

**585**

El análisis de su evolución en los últimos años nos muestra su creciente diversidad y complejización. Los rasgos que caracterizaban el modelo del deporte moderno por lo que hace referencia a los tipos de deportes, características sociológicas de los practicantes, valores de referencia (competición, récord, etc.), redes asociativas (clubes, federaciones), tipologías organizativas (públicas y privadas), etc.; se han visto descentrados y desplazados por la aparición de nuevos “modelos” de prácticas que han ocupado el espacio deportivo. Hagamos una breve revisión en base a tres encuestas de hábitos deportivos: españoles (2010), catalanes (2009) y barcelones (2006).

En la encuesta de hábitos deportivos de los españoles del 2010 (CSD 2010) observamos un incremento en la práctica deportiva. En 2010 es de un 43 % (37 % en el 2005) y ha pasado, para la población de 15 a 65 años, de un 25 % en el 1980 a un 45 % en el 2010. Pero junto a ello, también se observan diferencias en la forma de practicar deporte. En la pregunta de cómo se practica deporte se ve un incremento importante en los deportista que lo hacen “por su cuenta” pasándose de un 63% en 1990 a un 75% en 2010; mientras que la repuesta “como actividad del club asociado” ha bajado del 21 al 19%. Y en cuanto al carácter recreativo de la práctica se ha pasado de un 66% en 2000 a un 74% en 2010. Es especialmente significativo el punto “Uso de las instalaciones deportivas” donde se pone de manifiesto que la práctica deportiva en lugares públicos abiertos ha pasado del 19% en el 1990 al 45% en 2010. Todos estos datos refuerzan la idea de un descentramiento del modelo deportivo moderno que pierde peso frente a otras formas de practicar deporte.

Este dato se refrenda también en la encuesta de hábitos deportivos de Cataluña del 2009, donde los espacios más utilizados como lugar de práctica deportiva son los espacios públicos: calles, parques y playas son usadas deportivamente por un 32,4% de los

practicantes de actividades fisicodeportivas. En la misma encuesta se observa que el uso deportivo del espacio público aumenta progresivamente con la edad (del 28,4% para los de 15 a 24 años hasta un 56,6% para los mayores de 65). También hay diferencias en el uso deportivo del espacio en cuanto al diacrítico “nivel de estudios” ya que los espacios públicos son los lugares preferidos por aquellos practicantes que no tiene la educación primaria acabada en 56,9% frente a los 39,6% de los practicantes con estudios universitarios.

Otros datos de práctica fisicodeportiva que nos indican la dirección que parecen seguir estos cambios en las culturas deportivas urbanas son los que nos ofrece la encuesta de hábitos fisicodeportivos de los barceloneses del 2006. Así, el 67,3% practica deporte de forma individual, más que en 1999 que fue de un 52,2%. La práctica con amigos ha descendido a un 53,6% (1999, 56,4%). Como actividad perteneciente a un club, asociación o federación baja al 5,7% (1999, 10,9%). Únicamente un 10,1% de los deportistas están federados. No pertenecen a ningún club o asociación el 76,9%. El 42,6% no utiliza nunca instalaciones deportivas para su práctica y entre los que practican actividad física de forma regular este porcentaje aumenta al 92,5% utilizando preferentemente la calle, los parques y la playa. De hecho, las opiniones más favorables a la intervención de la administración se dan en la propuesta de mejorar los equipamientos deportivos en la calle en un 95%. Parece, por tanto, que con cada nuevo dato se reduce el volumen de lo que podríamos entender como deporte moderno.

### 3. MULTIPLICIDADES DEPORTIVAS URBANAS

Para explicar estas transformaciones, la teorización del deporte como sistema abierto ha sido extraordinariamente fecunda. Sus autores, Núria Puig y Klaus Heinemann (1994) establecieron cuatro modelos configuradores del deporte contemporáneo: competitivo, expresivo, instrumental y del espectáculo. Posteriormente, tanto Heinemann (2001) como Puig (2010) han revisado acertadamente estos modelos para mantener la vigencia del concepto “sistema abierto”. En mi opinión, no obstante, este concepto puede ser aún más fructífero heurísticamente a condición de no creer literalmente que el sistema deportivo estuvo alguna vez cerrado. ¿No surge acaso, el sistema deportivo moderno, en paralelo al proceso de civilización, a la expansión de la sociedad industrial y a la meritocracia? ¿No está, por tanto, “abierto” al entorno? Sugerir que no es así es considerar que los procesos de diferenciación y autonomización sistémica llevaron al aislamiento. Pero la autonomía no es aislamiento, sino autorreferencia y clausura operacional; y éstas son, precisamente, la condición necesaria para la interpenetración con el entorno y su apertura (Luhmann, 1998). Desde la óptica de su homogeneidad y autonomía quizá, parafraseando a Bruno Latour (2007: 114), “la modernización nunca ocurrió”, quizá el deporte, en este sentido, nunca haya sido moderno, o, mejor, plenamente moderno, es decir, cerrado a su entorno social. Lo que ha ocurrido, por el contrario, es que siempre y necesariamente ha estado “en relación con”, interpenetrando en y con su entorno<sup>4</sup>. Y, si estoy en lo cierto, no podemos plantear los cambios del sistema deportivo únicamente en base a su apertura al entorno social, económico y político, sino a las condiciones de la misma, a las “formas” de esta apertura, así como, también, a las transformaciones ocurridas en los diversos subsistemas que conforman su entorno.

<sup>4</sup> El propio Heinemann afirma (2008: 133) “desde que existe el ‘deporte’ (...), es decir, desde principios del XIX, han ido apareciendo continuamente nuevas modalidades deportivas; siempre había algo ‘nuevo’”.

Es por ello que me ha parecido interesante comprobar cómo las diversas “autodescripciones de la sociedad” que se generan en el ámbito de la Teoría Social encuentran perfiles de práctica deportiva que encajan con los lineamientos sociales descritos<sup>5</sup>. En la descripción de la sociedad actual, fundamentalmente urbana, se han señalado diversos lineamientos sociales que podemos sintetizar en las siguientes características: personalización multiforme (prácticas a la carta), relevo de la ética por la estética, multiplicación de los sistemas de valores y barroquización del universo simbólico, desarrollo de la sociedad informacional, policulturalismo, tribalismo como medio de integración, extensión de las solidaridades blandas, aparición de la consciencia ecológica y la consciencia de vivir en sociedades del riesgo (Lipovetsky, 1990, 1994; Mafessoli, 1990; Beck, 1998; Luhmann, 2006). Son estas líneas de fuga del entorno las que se correlacionan con las tendencias que dinamizan el sistema deportivo, tal y como parece desprenderse de las líneas básicas de transformación que señalaba Pociello (1995) y que resumo en difusión, democratización, individualización y personalización, deslocalización, hibridación, aventura y riesgo, ecologización y feminización.

Son estas conexiones con el entorno social, más que una evolución estrictamente deportiva, las que han producido las nuevas prácticas que, si bien no han sustituido el modelo anterior, sí lo han descentrado y reducido. Modificando en gran medida, tal y como se ve en los datos de las encuestas, los equilibrios del propio sistema.

De esta manera, para comprender la complejización del sistema deportivo, de las que las nuevas prácticas urbanas son un ejemplo, no basta con establecer genealogías de la diversificación deportiva, es decir, preguntarse de qué práctica anterior deriva, sino que hay que considerar también la multiplicidad rizomática del fenómeno. Una multiplicidad deportiva que puede surgir también por agenciamiento de lo heterogéneo y “cambiar de naturaleza a medida que aumentan sus conexiones” (Deleuze y Guattari, 2010: 20) Pienso, por ejemplo, en la nueva modalidad del *Sporthocker* donde se trata de hacer acrobacias con un taburete y acabar sentado (<http://sporthocker.com>).

Algunas de estas prácticas urbanas fundadas en la lógica de la individualización y la desinstitucionalización se caracterizan por la hibridación, el uso del espacio público, los compromisos efímeros, las comunidades horizontales y la autoregularización. En muchos casos se trata de “deportes de vivencia” (Puig, 2010) que Florian Lebretón (2009) ha denominado prácticas ludodeportivas autoorganizadas y ha ligado a las sociologías de la experiencia. En su estudio destaca la importancia de estas prácticas lúdicodeportivas para “hacer lugares” en la ciudad y, crear así, espacios de sociabilidad a través de lo “urbano”.

Esta es una idea particularmente interesante que coincide con la desarrollada a lo largo de todo el monográfico, coordinado por Puig y Maza (2008), sobre el deporte en los espacios públicos urbanos de Barcelona. Un “hacer lugares” que recuerda la acertada afirmación de Maza (2008) sobre la “acupuntura urbana” a través del deporte para reapropiación y democratización de los espacios públicos urbanos de Barcelona. Una nueva forma de vivir la ciudad, lúdicamente, deportivamente, que es al mismo tiempo un desafío y una conquista ciudadana. “La ciudadanía es una conquista permanente” (Borja, 2009).

---

<sup>5</sup> En este sentido es importante recordar que “si se atiende a la función de las autodescripciones habría que añadir: no pueden ser exclusivas porque la función de la función es permitir equivalentes funcionales” (Luhmann, 2007: 906).

Ciertamente, muchas de estas nuevas prácticas lúdico deportivas urbanas se tensionan entre la desregularización y la estructuración. Tensiones para la institucionalización que no son producto exclusivo de los intentos reguladores de la administración, sino que, en muchos casos, están provocadas internamente y son origen de divisiones y fracturas. Conocemos la coexistencia de ambos fenómenos en el caso de los skaters (Camino, 2008) y patinadores (Sánchez y Capell, 2008) de Barcelona<sup>6</sup>. En términos postestructurales (Deleuze y Guattari, 2008: 4849), parece que en toda práctica deportiva no organizada, magmática, hay siempre dos segmentariedades, dos tipos de multiplicidad, una doble articulación tensional entre lo informal y lo estructural que llevaría primero a la sedimentación de algunas prácticas y, más adelante, y ocasionalmente, a la consolidación de estructuras deportivas estables.

#### 4. CONCLUSIONES

Mientras el básquet substituía entre los zocos a las fiestas tradicionales y se convertía en un elemento clave en la recreación de una identidad zoco moderna. En la ciudad del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, el equipo de fútbol de la ciudad, los Jaguares de Chiapas, desempeñaba un papel similar y se convertía en elemento modernizador del territorio (Fábregas, 2008). Pero en Tuxtla, como en todas las ciudades, hay otras modernidades en juego, como, por ejemplo, la que representan los *skater* de la ciudad entre otros colectivos. Unos patinadores que, con sus desplazamientos y trucos colonizan el espacio público urbano “moderno” y reivindican su derecho a la “nueva Tuxtla” comercial, así como “su lugar” en la sociedad<sup>7</sup>. Una nueva práctica deportiva a la conquista de la ciudadanía.

En Barcelona, la ciudad, junto con el sistema deportivo, teje una multiplicidad de modernidades en disputa. El ritual deportivo, en su complejidad y en su devenir, ofrece pluralidad de contextos de comunicación y de hibridación (motrices, espaciales, praxeológicos, etc.), que dotan a los individuos de un repertorio de prácticas y de una pluralidad de lógicas para la acción (Lahire, 2004; Corcuff, 1998). En efecto, podemos considerar que dentro de la multiplicidad del deporte urbano en Barcelona, las diversas cadenas de rituales de interacción deportivos moldean diferentes personalidades, temperamentos y caracteres. Ocurriendo que, en nuestro contexto urbano, el proceso de individualización institucionalizado ha llevado a un cierto debilitamiento de las interacciones sociales rituales que festejaban lo colectivo y al aumento de los rituales centrados en el individuo o el pequeño grupo estético (Collins, 2009).

En definitiva, el sistema deportivo urbano se desarrolla a través de dos grandes ejes: la complejización y la individualización institucionalizada. La multiplicidad de las prácticas deportivas permite la articulación de formas de socialidad diversas y no excluyentes cuya heterogeneidad genera una pluralidad de cadenas de rituales de interacción y la configuración de “modelos urbanos” muy diversos. Y no sólo eso, sino que el propio

<sup>6</sup> Capell realiza actualmente su tesis doctoral sobre este colectivo en Barcelona.

<sup>7</sup> “Es interesante percibir que los jóvenes skates han estado siempre reclamando su inscripción en la ciudad, se han ido desplazando junto con el desplazamiento de los centros económicos, reclamando su inserción, queriendo formar parte del ‘nuevo Tuxtla’, reclamando un lugar, su lugar. Aún cuando se podría pensar que su desplazamiento obedeció simplemente a que los patinadores sobrevivientes vivían en el poniente de la ciudad en la zona de Terán, hay que hacer notar que no ubicaron su lugar de práctica del skate en ningún parque intermedio entre sus casas, zona popular, sino que eligieron establecer su equipo en una colonia de status alto justo en el límite del ‘anhelo modernizador’”. (Ortiz, 2009: 44).

individuo se pluraliza (Lahire, 2004). Nos encontramos frente al yo múltiple y plural en lo deportivo, en lo urbano y en lo social. Lo polivalente como condición de ciudadanía.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AJUNTAMENT DE BARCELONA (2006) *Enquesta. Hàbits Esportius a Barcelona. Presentació de resultats*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- AUGÉ, Marc (1999) “¿Un deporte o un ritual?”. Seguro, S. (eds.). *Fútbol y pasiones políticas*. Barcelona, Temas de Debate.
- BECK, Uric (2001) “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individualización, globalización y política”. GIDDENS, A. y HUTTON, W. (Ed.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Barcelona, Tusquets, pp. 233-246.
- BORJA, Jordi (2009) *Luces y sombras del urbanismo de Barcelona*, Barcelona, Editorial UOC.
- BOUDIEU, Pierre. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- BROMBERGER, Christian. (1998) *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, París, Bayard Éditions.
- BROMBERGER, Christian. (1999) “El revelador de todas las pasiones”, en SEGUROLA, S. (ed.). *Fútbol y pasiones políticas*, Barcelona, Temas de Debate.
- CAMINO, Xavi (2008) “Reinterpretando la ciudad: la cultura *skater* y las calles de Barcelona”, Apunts. Educación Física y deportes, 91, pp. 54-65.
- COLLINS, Randall. (2009) *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos
- CONSEJO SUPERIOR DE DEPORTES (2010) *Encuesta de hábitos deportivos*. <http://www.csd.gob.es/csd/sociedad/encuestadehabitodeportivos/>
- CONSELL CATALÀ DE L'ESPORT (2010) *Enquesta d'hàbits esportius a Catalunya 20092010*, Barcelona, Secretaria General de l'Esport.
- CORCUFF, Philippe (1998) *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2008) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2010) *Rizoma. Introducción*, Valencia, Pretextos.
- EHRENBERG, Alain. 1991. *Le culte de la performance*, París, CalmannLévy.
- ELIAS, Norbert. y DUNNING, Eric. (1992) *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, F.C.E.
- FÀBREGAS, Andrés (2008) “Tras la huella del jaguar” en CANTARERO, Luis; MEDINA, F. Xavier y SÁNCHEZ, Ricardo (Comp.), *Actualidad en el deporte: investigación y aplicación*, Donosti, Ankulegi.
- FOER, Franklin (2004) *El mundo en un balón. Cómo entender la globalización a través del fútbol*, Barcelona, Editorial Mondadori.
- GUTTMANN, A. 1978. *From ritual to record. The nature of modern sports*, New York, Columbia University Press.
- HANNERZ, Ulf (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- HEINEMANN, Klaus. 2001. “Deporte y cambio social en el umbral del siglo XXI”. Latiesa, M.; Martos, P. y Paniza, J.L. (comp.) *Deporte y cambio social en el umbral del siglo XXI*, Madrid, Librerías deportivas Esteban Sanz.

- HEINEMANN, Klaus (2008) “La lectura del espacio. Una síntesis final: desde el Norte, mirando hacia Barcelona”, *Apunts. Educación Física y deportes*, 91 pp. 126-136.
- LAHIRE, Bernard (2004) *El hombre plural. Los resortes de la acción*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- LATOURET, Bruno (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Avellaneda (Argentina), Siglo Veintiuno Editores.
- LEBRETON, Florian (2009) “Faire lieu” à travers l’urbain. *Socioanthropologie des pratiques ludosportives et autoorganisées de la ville*. <http://hal.archivesouvertes.fr/docs/00/38/32/28/PDF/TheseLebreton.pdf>
- LIPOVETSKY, Gilles (1990) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona Anagrama.
- LIPOVETSKY, Gilles (1994) *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama.
- LISBONA, Miguel (2004) *Sacrificio y Castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, Intercambios y Enredos Etnicos en Tapilulak*, México, PROIMMSEIIAUNAM.
- LUHMANN, Niklas (2007) *La sociedad de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana Herder.
- LUHMANN, Niklas (1998) *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
- MAFFESOLI, Michel (1990) *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- MAFFESOLI, Michel (1997) *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós.
- MAZA, Gaspar (2008) “Discursos y prácticas deportivas en los espacios públicos”, *Apunts. Educación Física y deportes*, 91, pp. 66-77.
- MAZA, Gaspar. (2006) “El capital social del deporte”, en X. PUJADAS, *et. al.* (comps.), *Culturas deportivas y valores sociales*, Madrid, Librerías Deportivas Esteban Sanz, pp. 199-210.
- ORTIZ, Alonso (2009) *Los skaters de Tuxtla Gutiérrez*. México: trabajo no publicado.
- PADIGLIONI, Vicent (1995) “Diversitat i pluralitat en l’escenari esportiu”, *Apunts. Educació física i esports*, p. 41.
- POCIELLO, Christian. (1995) *Les cultures sportives*. París, PUF.
- PUIG, Núria y Sílvia GONZÁLEZ (2010) “El sistema abierto del deporte en Cataluña. Una actualización” en MATA, Esmeralda; BURILLO, Pablo y DORADO, Alberto, *¿Cómo hacer del deporte herramienta para el desarrollo?* Toledo: AEISAD.
- PUIG, Núria y Gaspar MAZA (2008) “El deporte en los espacios públicos urbanos”, *Apunts. Educación Física y deportes*, p. 91.
- PUIG, Núria. y Klaus HEINEMANN (1994) “L’Esport en la perspectiva de l’any 2000», en PUIG, N y A. ZARAGOZA *Lectures en sociologia de l’oci i de l’esport*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- PUJADAS, Xavier y Carles SANTACANA (1992) “Esport i ciutadania. Notes sobre el discurs esportiu a Catalunya en un període de canvi (1930-1931)”. *Revista d’Etnologia de Catalunya* 1.
- PUJADAS, Xavier y Carles SANTACANA (1995) “Reflexions per a un estudi sobre els valors de l’sportman en els inicis de l’esport a Catalunya (1870-1910)”, *Acàcia*, 4. *Esport i canvis socials a l’Europa Contemporània*, Universitat de Barcelona.
- SÁNCHEZ, Ricardo (2010), “Políticas ciudadanas, inmigración y cultura: el caso del deporte en la ciudad de Barcelona” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Volumen LXV(2), pp. 337-357.

SÁNCHEZ, Ricardo (2004), Nuevos usos de la ciudad: actividades lúdicodeportivas y apropiación del espacio urbano, en ORTIZ, C. (ed.) *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, Barcelona, Anthropos, pp. 165-186.

SÁNCHEZ, Ricardo (2003), “El deporte ¿nuevo instrumento de cohesión social?”, en F. X. MEDINA y R. SÁNCHEZ (eds.) *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Barcelona, Icaria/ICA. pp. 49-72.

SÁNCHEZ, Ricardo y Mateu CAPELL (2008) “Las lógicas del deporte en la calle: espacios, practicantes y socialidades en Barcelona” en *Apunts.Educación Física y deportes*, 91, pp. 4-453.

SPERBER, Dan (2005) *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*, Madrid, Ediciones Morata.





## PROCESOS DE APROPIACIÓN SKATER DEL ESPACIO URBANO: LA CIUDAD DE BARCELONA Y EL SKATEBOARDING

Xavi Camino

Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)

ELISAVA Escola Superior de Disseny (Barcelona)

### 1. INTRODUCCIÓN

Según las encuestas sobre Los hábitos deportivos de los españoles del 2010 (CSICCS, 2010), el porcentaje de españoles que practican algún deporte ha aumentado del 25% en 1980 a un 45% en 2010; y de éstos, el 45% prefieren realizarlo al aire libre, fuera de instalaciones cerradas, frente a un 19% en 1990. Por otra parte, el Plà Estratègic de l'Esport de Barcelona (2003), consciente de este proceso, se proponía, entre otras cosas, favorecer la utilización del espacio público para la práctica del deporte ya que se valoraba positivamente como una actividad que favorece el encuentro y la convivencia entre los ciudadanos y ciudadanas.

Entre 2005 y 2008, desde el Laboratorio de Investigación Social del INEFC<sup>1</sup> se desarrolló una investigación los resultados de la cual confirman las valoraciones de Plà Estratègic de Barcelona (2003) y las conclusiones de otros trabajos anteriores (Puig y Maza, 2008; Camino, 2003, 2008): que la importancia del fenómeno deportivo en el espacio público no se encuentra tanto en la consecución de unos resultados deportivos, de alto rendimiento sino en el hecho que facilitan y promueven relaciones sociales, generando y estructurando redes sociales de distintas extensiones.

Sin embargo, a pesar de estas estimaciones, algunos deportes que se practican en determinados espacios urbanos son percibidos como malos usos y costumbres por un amplio sector de la población y de las instituciones en muchas ciudades europeas (Borden, 2003; Sánchez, 2002). Uno de tantos otros ejemplos es el caso que nos ocupa en esta comunicación: la práctica del *skateboarding* por las calles de la ciudad de Barcelona.

Y es que durante el último cuarto del siglo XX Barcelona ha experimentado una importante transformación urbanística que ha dotado la ciudad, entre otras cosas, de una gran cantidad de espacios públicos y mobiliario urbano que, sin saberlo, son idóneos para la práctica del *streetstyle*, la modalidad más practicada del *skateboarding* actualmente. El *streetstyle* consiste en utilizar el mobiliario y la arquitectura urbana como medio para desarrollar maniobras con el monopatín. Actualmente, la calidad del espacio público de Barcelona es tan reconocida para esta práctica deportiva que es visitada por *skaters* de todo el mundo. Tanto es así que a principios de la década del 2000 algunos artículos de prensa hablaban con sorpresa sobre el fenómeno:

“Les places dures i la tolerància de la guàrdia urbana han convertit Barcelona en el destí preferit dels *skaters* de tot Europa” (Jordi Puntí a *El País*, 19 Junio del 2003).

<sup>1</sup> Desde el Laboratorio de Investigación Social del INEFC de Barcelona, con el apoyo del Institut Barcelona Esports y la Agencia de Gestió y Ajuts a la Universitat i Recerca, participación del Departament d'Infraestructura del Transport i del Territori de la Universidad Politécnica de Cataluña y el Departament d'Antropologia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili se formó un equipo interdisciplinar para investigar acerca de las redes sociales que se desarrollan a partir de la práctica deportiva en el espacio público.

“La fama del Macba como paraíso de los *skaters* no obedece solamente al boca a boca. Casi todas las marcas del sector hacen referencia a esta plaza en sus anuncios y spots, y durante los últimos tres años algunos de los más grandes de este deporte han venido a la ciudad a filmar, y de paso, a practicar” (*El Periódico*, 5 Octubre del 2002).

Frente a esta misma situación inesperada, a mediados de la década de 1990, muchas ciudades norteamericanas, del norte de Europa y Gran Bretaña prohibieron la práctica del monopatín en el espacio público, incluso imponiendo sanciones y requisando el material.

Aunque en muchas de estas ciudades se sigue practicando de forma ilegal, a principios del 2000, Barcelona se presentaba como un oasis libre de prohibiciones y persecuciones. Pero la afluencia de tantos *skaters* ha provocado algunos conflictos relacionados con el desgaste del mobiliario urbano, la seguridad de otros usuarios y el ruido que generan en algunos lugares. Todo ello ha provocado ciertas preocupaciones a las instituciones implicadas. Así que la aplicación en el 2006 de unas nuevas ordenanzas sobre el uso del espacio público ha incluido la práctica del *skateboarding* como un uso incívico del espacio público que puede ser sancionado si así lo valoran las autoridades<sup>2</sup>:

“Artículo 31. Se prohíbe la práctica de juegos en el espacio público que causen molestias de cierta intensidad a los vecinos o vecinas y peatones.

Sin perjuicio de las infracciones previstas en la Ordenanza sobre Circulación de Peatones y Vehículos, no está permitida la práctica de acrobacias y juegos de habilidad con patines o monopatines fuera de las áreas destinadas al efecto.

Queda prohibida la utilización de escaleras para peatones, elementos para la accesibilidad de personas discapacitadas, barandillas, bancos, pasamanos, o cualquier otro elemento del mobiliario urbano, para las acrobacias con patines y monopatines”. (Ajuntament de Barcelona, 2005).

Léfèbvre (1978, 1976) explicaba las contradicciones entre las prácticas y los significados espaciales desarrolladas por diversidad de usuarios y las representaciones del espacio elaboradas por los técnicos, expertos y políticos del urbanismo como la consecuencia de una producción del espacio dominada y constreñida por los intereses de las clases dominantes.

El objetivo de esta comunicación consiste, por un lado, en presentar el desarrollo de la práctica del *skateboarding* en la ciudad de Barcelona como un ejemplo paradigmático de las contradicciones imprevistas que surgen entre las prácticas sociales del espacio y las representaciones del mismo. La práctica espacial que desarrolla el colectivo *skater*, representa una práctica espacial al margen de las tradicionales luchas por el derecho a la ciudad. El *skateboarding* toma las calles y las plazas de la ciudad, adaptándose, apropiándose de ellas sin necesidad de reivindicarlas. El *skateboarding* no construye un discurso de reivindicación. Añade una cierta complejidad a la tradicional dialéctica entre movimientos

---

<sup>2</sup> En el artículo 31 del capítulo cuarto dedicado a los juegos en las Ordenanzas Municipales de Barcelona “Medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Barcelona”, aprobadas a finales de Diciembre del 2005 y vigentes desde finales de Enero del 2006.

vecinales y política y economía urbana. Se manifiesta en el espacio urbano como una forma de diferenciación social. Por otra parte, y tomando el concepto de capital social<sup>3</sup> de Bourdieu (2002, 1997), pretendo mostrar esta práctica espacial y deportiva, más allá de sus objetivos deportivos, como una importante fuente de capital social para adolescentes y jóvenes de la ciudad de Barcelona y sus alrededores, en tanto que representan, como veremos, una extensión de redes sociales formadas por más de medio millar de *skaters*. Primero, una breve historia sobre la gestación y desarrollo de la modalidad del *streetstyle* nos aclarará porqué el practicante de *skateboarding* se ha visto, cada vez más, motivado a viajar por el espacio público de cualquier ciudad. Seguidamente explicaremos porqué la ciudad de Barcelona se ha convertido en un *skateplaza* visitado por *skaters* de todo el mundo y, por tanto, conectada a la red global de la economía *skater*. Finalmente, mediante un análisis comparativo de los procesos de apropiación que los *skaters* han experimentado en distintos espacios públicos de la ciudad, valoraremos si el *skateboarding* representa un problema una oportunidad.

## 2. UNA BREVE HISTORIA DEL *SKATEBOARDING*

### 2.1. De las olas al asfalto, el *sidewalk surfing*

La práctica del *skateboarding* surge durante la década de 1960, en la costa californiana, como una forma de pasar el rato entre los surfistas cuando el mar se manifestaba impracticable. Durante esa década, caracterizada por un crecimiento económico favorable y el desarrollo del estado del bienestar y del consumo en EE.UU., el *skateboarding* se popularizó entre muchos adolescentes y jóvenes de los EUA y algunos países del norte de Europa y fue adquiriendo cada vez más independencia del *surfing* y desarrollando su propio campo económico, social y cultural. En un principio, aquellos surfistas buscaban planos inclinados donde poder emular los movimientos de las olas –*sidewalk surfing*–, hasta que en la década de 1970, gracias a algunos avances tecnológicos como la difusión de las ruedas de poliuretano<sup>4</sup>, se empiezan a desarrollar diversas modalidades que se practicaran en diferentes ámbitos: el *vertical* en rampas y *skateparks* –instalaciones preparadas–, el *pool* que se practicaba en piscinas vaciadas de agua, el *downhill* o descenso de colinas utilizando carreteras secundarias, y el *freestyle* o estilo libre que consistía en realizar maniobras acrobáticas con el *skate* en un espacio plano casi sin desplazarse.

<sup>3</sup> El concepto de capital social fue introducido por P. Bourdieu a lo largo de su obra (2002, 1997) junto con el de capital cultural, económico y simbólico como un conjunto de variables que permitían explicar la reproducción de distintos sistema de dominación dentro de una estructura social y la ubicación de cada uno de los grupos sociales en ella. Si el capital económico hace referencia a todos aquellos recursos materiales que permiten a un individuo o grupo la reproducción de su estilo de vida, el capital social se refiere al volumen de vínculos sociales y el capital cultural la capacidad para interpretar determinados conocimientos culturales que también facilitan la reproducción de un estilo de vida. Por otra parte, el capital simbólico sería la capacidad que tiene cada uno de los tres anteriores de ser efectivo dentro de una estructura social.

<sup>4</sup> Las antiguas ruedas de metal o arcilla habían topado con su límite, no daban más de sí, eran lentas y no absorbían las irregularidades del terreno provocando continuas caídas e impidiendo la innovación de la práctica. En cambio, las nuevas ruedas de poliuretano no sólo eran más rápidas y absorbían las irregularidades sino que además permitían hacer giros rápidos y bruscos. Esto junto con la evolución y adaptación de los ejes representó una revolución de la práctica.

## 2.2. El *streetstyle* o “la calle es siempre mejor”

“En la calle te sientes más libre, vas por ahí, te encuentras un bordillo y estás cinco minutos patinándolo, luego ves otra cosa, un handrail o unas escaleras /.../ aunque se reemplace los sitios por pistas, una calle nunca será lo mismo que una pista hecha así, artificial. Quieren quitar el street y meterlo en sitios cerrados y con bancos y todo esto, pero no es lo mismo” (Patrick, *TRES60* n° 6, SeptiembreOctubre 1991).

La aparición, a finales de la década de 1970, de una maniobra técnica llamada *ollie*<sup>5</sup>, iba a permitir profundizar en el uso y el significado del mobiliario urbano en el corazón de las ciudades. El *ollie* consiste en realizar un salto elevando la tabla de manera que se quede pegada a los pies sin la necesidad de agarrarla con las manos. Con la evolución de esta maniobra, el practicante podía realizar saltos para salvar obstáculos sin la necesidad de detenerse. De esta manera, a partir de la década de 1980, se desarrollará la práctica del *streetstyle*. La idea central de esta modalidad consiste, entonces, en inventar recorridos urbanos en los que cada bordillo, rampa, escalón o barandilla puedan ser objeto de creación de complicadas maniobras con el *skate*.

La arquitectura y el urbanismo ofrecían nuevos usos y significados. Así que, para estos practicantes de la calle conocer una ciudad significará, ahora, tener en mente todos los sistemas de espacios y objetos arquitectónicos urbanos patinables (Borden, 2003), con sus correspondientes significados simbólicos –dificultades mitificadas, recuerdos inolvidables, lugares de encuentro, etc.

Con el tiempo, sobretodo, durante la década de 1990, el *streetstyle* acabó desplazando al resto de modalidades y situándose como la más practicada. Y un mercado en expansión de material técnico, revistas, vídeos y música dominado por un modelo producido en Norteamérica<sup>6</sup> difundió no sólo innovaciones en la práctica sino también imágenes de los mejores espacios y mobiliario urbano para patinar de muchas ciudades del mundo. A partir de entonces, el viaje o *tour*, se fue instaurando como una práctica habitual entre la mayoría de los *skaters*, de manera que los que se lo podían permitir realizaban viajes de larga distancia esperando conocer aquellos lugares mitificados o descubrir nuevos objetos arquitectónicos patinables. Primero se visitaban los países donde ya hacía tiempo que el *skateboarding* se desarrollaba con fuerza: USA, UK, Australia, Canadá, Brasil y partes de Europa. Luego se fueron incorporando nuevos países al circuito turístico: Malasia, Indonesia, Costa Rica, Puerto Rico, Tahiti, Yugoslavia, Slovenia, Sud Africa, Japón, China, Escandinavia, Arabia Saudí, Turkia, Israel, Iran, Irak, etc. (Borden, 2003).

A mediados de la década de 1990, los gobiernos de muchas ciudades prohibían su práctica en el espacio público, incluso imponiendo multas y requisando el material. Con la

<sup>5</sup> Alan “Ollie” Gelfrand’s empezó a practicar saltos sin sujetar la tabla con las manos utilizando las rampas de los skateparks. Y a principios de los 80, el freestyle adaptó aquella maniobra en superficies planas, picando el kicktail con el pie de atrás para hacer levantar el skate y arrastrarlo con el dorso del pie delantero (S. Mortimer, 2004; F. Mao y M Fennetaux, 2004; I. Borden, 2003; M. van Doren y U. Pramann, 1992; M. Frodin y F. Messmann, 1990). Este truco se popularizó con el nombre de ollie y actualmente es considerado fundamental para la práctica del *streetstyle*.

<sup>6</sup> Solo hay que darse cuenta de que el idioma fundamental de la terminología técnica del skateboard es el inglés. Aunque su expansión por otros territorios haya generado palabras híbridas entre el inglés y otros idiomas.

misma idea proliferó la instalación de los *skatestoppers*. Estos consisten en la instalación de pequeños obstáculos de metal en los mobiliarios urbanos en los que se practica *skateboarding*. Paralelamente, algunas empresas de construcción de *skateparks* empezaron a diseñar lo que se ha llamado *skateplazas*: instalaciones de *skate* que, pensadas para el *streetstyle*, simulan mobiliario urbano, planos inclinados, barandillas, escaleras, plazas, calles, etc., algunos de los cuales incluso reproducen y mejoran espacios públicos reales.

### 3. EL ESPACIO PÚBLICO DE BARCELONA COMO SKATEPLAZA

Desde principios de los 80, motivado por una tendencia global y aprovechando la coyuntura política de la transición democrática, el gobierno socialista de la ciudad de Barcelona, como muchas otras ciudades de tradición industrial, emprendió un proceso de reestructuración de su actividad económica que se concretó en el desmantelamiento generalizado de las industrias y una ampliación del sector servicios. La ciudad como escenario inició, entonces, una gran transformación urbanística donde ubicar la nueva orientación económica. Con la intención de atraer capital extranjero en sus diferentes formas (turismo, sedes de compañías transnacionales actividad financiera, construcción inmobiliaria, etc.) las políticas urbanísticas del consistorio apostaron por revitalizar las zonas más degradadas del centro histórico y generar nuevos espacios públicos inspirándose en el discurso europeo en boga de organización urbana compacta, de tradición mediterránea (Esteban, 1999).

Estas orientaciones, como podemos imaginar, dieron lugar a un gran número de espacios públicos y la reforma de muchos otros. Pero el predominio de un diseño del espacio urbano que favorecía la internacionalización de una imagen de la ciudad favorable para el turismo resultó ser también favorable para el desarrollo de otras prácticas espaciales imprevistas como el *skateboarding*. Por un lado, una idea estética sobre el diseño del espacio urbano que queda muy bien representada en la proclamación que hacía R. Cáceres, a finales de los 80:

“El vacío facilita que un buzón o un fanal lleguen a ser objetos de recreación. Este laconismo expresivo debería impregnar el diseño de los elementos urbanos. Esta actitud ayuda al protagonismo del espacio, aligerándolo de la tensión que provoca la cantidad y intensidad de los elementos que se colocan” (Cáceres, 1987).

Y por otro lado, la necesidad de uniformizar el diseño de la ciudad para dotarla de una identidad propia (Cáceres, 1987) dio lugar a la proliferación de las llamadas “plazas duras”<sup>7</sup>. Espacios muy amplios, diáfanos, superficies muy lisas de piedra granítica, con rampas larguísimas, muros de granito o mármol de distintos tamaños y formas cúbicas perfectamente cortados en ángulo recto o configurando pequeñas inclinaciones que ofrecen al *skater* interesantes significados: rampas y transiciones perfectas, grandes saltos o *gaps*, barandillas o *handrails*, *slides*, cajones y pirámides, es decir, auténticos *skateplazas* de gran calidad. Refiriéndose a los requisitos espaciales para que un *skatepark* sea bueno, Mustapha Akdi dice:

<sup>7</sup> En gran parte, se atribuye la falta de espacios verdes a las dificultades que presenta el clima del territorio para el mantenimiento (Ll. Moix, 1995).

“Al final, lo que quieres es un espacio diáfano, /.../ Y es que simplemente, aunque no pongan nada, o sea, que te dejen espacio, ya está muy bien, ya está de puta madre porque lo que tienes es eso, un espacio acotado. Y luego, la gente ya se lo currará con su cajoncillo hecho a mano, yo que sé..” (Mustapha Akdi, entrevistado en Diciembre de 2007).

Y hablando sobre la calidad y ventajas de la plaza dels Angels continúa diciendo:

“El material este de aquí es increíble, es un vicio, te caes, te tiras y no pasa nada. Es por lo que me gusta patinar aquí. Aunque esté un poco trillado /.../ Además, desde aquí puedes ir patinando a muchos sitios” (Mustapha Akdi, entrevista en Diciembre 2007).

Es decir que, además la ciudad compacta ofrece una gran cantidad de espacios patinables muy cercanos unos de otros, cosa que permite realizar interesantes recorridos por la ciudad utilizando únicamente el monopatín. Algo que valoran mucho los *skaters* norteamericanos, donde siempre hay que utilizar el coche para ir de un espacio patinable (*spot*) a otro. Una revista norteamericana lo celebra así:

“From MACBA it’s an easy subway ride to the multitude of better than you could have dreamed of spots that have been built over the past decade”. (Jessie Van Roechoudt, “Barthelona, spanish with a lisp” en la revista *Sg* vol. 08 nº 07, Octubre 2005, Los Angeles, U.S.).

598

A principios de la década de 1990, antes de la llegada de extranjeros *skaters*, una revista nacional ya aseguraba:

“Para patinar necesitas de los *skateparks*, crees que son fundamentales, pero... ¿te has parado a pensar en que harías si no los hubiera?. Barcelona es un buen ejemplo de como disfrutar del skate simplemente con lo que te encuentras por la calle” (Fernando de Elbira a *Tres60*, 1990, Vizcaya).

A finales de la década de 1990 y principios de la del 2000, la comercialización global de vídeos y revistas de *skate* y los intercambios de información que genera Internet y la interacción entre *skaters* viajeros, turistas y profesionales de todo el mundo dicen que Barcelona es buena para patinar. Y los periódicos locales empiezan a dedicar reportajes a la afluencia de *skaters* extranjeros por el centro de la ciudad.

“Les places dures i la tolerància de la guàrdia urbana han convertit Barcelona en el destí preferit dels *skaters* de tot Europa” (Jordi Puntí a *El País*, 19 Junio del 2003).

“La fama del Macba como paraíso de los *skaters* no obedece solamente al boca a boca. Casi todas las marcas del sector hacen referencia a esta plaza en sus anuncios y spots, y durante los últimos tres años algunos de los más grandes de este deporte han venido a la ciudad a filmar, y de paso, a practicar” (*El Periódico*, 5 Octubre del 2002).

También en las revistas, vídeos y *websites* se habla de Barcelona como una de las ciudades más recomendables para la práctica del monopatín. Por poner algunos ejemplos:

“Los spots, el clima, las chatis...como aquí no se vive en ningún sitio. Bar-na es la bomba” (Ramon Freire entrevistado per Jordi Garrido en la revista *Dogway* nº30, Setembre 2003, Bilbao).

“Mucha gente viene a Barcelona por un tiempo o por lo que parece para siempre /.../ en una ciudad en la que todos somos guiris las cosas pasan rápido” (Iván Rodríguez a la revista *Dogway* nº33, Marzo del 2004, Bilbao).

“Regarde, Barcelona, c’est une grande ville et il y a des skaters du monde entier qui viennent ici” (Pablo Dominguez entrevistado por A. Polo en la revista *Kingpin Skateboarding Europa*. Primer número, Diciembre/Enero 2002/03, Londres).

“It’s an amazing city for everything, skate, life, it’s kind of cheap” (Vídeo *Streets of Barcelona*. Satva Leung productions, Built Worldwide inc. GLOBE everywhere, 2005).

Como muestran estos comentarios el reconocimiento de la ciudad de Barcelona para la práctica del *skateboarding* tiene que ver, además de con la abundancia de un estilo arquitectónico favorable, con el clima mediterráneo, las proximidades que ofrece la ciudad compacta, la posibilidad de desarrollar otras actividades de ocio paralelas, la afluencia de gente joven en el centro, los precios (para los países del norte) y, muy en especial, la tolerancia por parte de las autoridades. Y es que hasta el 2006 Barcelona destacaba por ser una de las pocas ciudades europeas que tenían todavía unas ordenanzas<sup>8</sup> sobre el uso del espacio público que permitían la práctica del monopatín siempre y cuando no hubiera aglomeraciones de peatones. Y en tal caso, las autoridades, normalmente aconsejaban abandonar la zona hasta que no hubiera tanta gente, sin la necesidad de sancionar o requisar el material, algo sí sucedía en tantas otras ciudades reconocidas por el *skateboarding*.

A partir de Enero del 2006 unas nuevas ordenanzas<sup>9</sup> sobre el uso del espacio público, como decíamos en la introducción, han incluido la práctica del *skateboarding* como un presunto mal uso del mobiliario urbano que debe ser sancionado cuando las autoridades así lo crean conveniente. Así que, aunque en determinados lugares y momentos se tolera la práctica, periódicamente, la policía realiza redadas en los espacios donde hay mayor afluencia de *skaters*, requisando material e imponiendo multas de entre 750 y 1500 euros.

Una vez más se pone en evidencia en la producción del espacio de Barcelona, las contradicciones planteadas por H. Léfèbvre. Por un lado, tanto los discursos de técnicos, expertos y políticos del urbanismo así como la cultura adulta dominante admitirían que la práctica del deporte en el espacio público representa un valor positivo en el desarrollo de las ciudades ya que favorece la convivencia y incide positivamente en la calidad de vida de los ciudadanos y ciudadanas. Pero por otro lado se da por entendido una concep-

<sup>8</sup> Se puede ver en el Butlletí Oficial de la Provincia de Barcelona las ordenanzas sobre circulación de peatones y vehículos y sobre el uso de las vías y los espacios públicos aprobadas el 27 de noviembre de 1998.

<sup>9</sup> Se puede ver en el “Projecte d’ordenança de mesures per fomentar i garantir la convivència ciutadana a la ciutat de Barcelona” aprobado el 9 de Noviembre del 2005.

ción de deporte constreñida a prácticas convencionales en espacios adecuados, negando la posibilidad de integrar en la producción del espacio de la ciudad prácticas deportivas innovadoras, protagonizadas por jóvenes, como el *skateboarding*, que se adaptan, inesperadamente, al diseño del espacio urbano. Y al mismo tiempo, la solución planteada para resolver tal contradicción, las nuevas ordenanzas sobre el civismo, acaban situando en los márgenes de la legalidad a un importante sector de la población, que representan importantes espacios de sociabilidad y, probablemente, propuestas de innovación cultural.

#### 4. EL ANÁLISIS DE LAS MOVILIDADES APLICADO A LOS PROCESOS DE APROPIACIÓN SKATER DEL ESPACIO URBANO

A continuación me propongo realizar un análisis sobre los procesos de apropiación que los *skaters* protagonizan en diferentes espacios urbanos de la ciudad de Barcelona. Cada caso presenta unas características que lo diferencia del resto y se explica por sí solo. No obstante, podemos encontrar ciertas tendencias predominantes que ayuden a explicar porqué en algunos espacios la presencia de *skaters* comporta tensiones y conflictos, y en otros casos, la presencia de *skaters* puede significar la mejora de una situación problemática, al convertirlos en puntos de encuentro y convivencia.

Los procesos de apropiación que los *skaters* llevan a cabo en diversidad de espacios urbanos pueden ser explicados a partir del tipo de relaciones que predominan en cada uno de ellos.

Una forma que ayuda a explicar el tipo de relaciones que se dan en los espacios nos la proporciona el análisis de relaciones de movilidad que predominan en ellos. Según Francesc Magrinyà (2003) existen cuatro tipos de relaciones de movilidad que pueden coexistir, aunque el predominio de uno de ellos puede determinar el carácter de un espacio. Esta tipología de relaciones de movilidad es el resultado de combinar por un lado, el tipo de relaciones que se dan entre conocidos (homogéneas) o desconocidos (heterogéneas) y, por otro lado, si el espacio es un territorio con arraigo o no. Las relaciones de movilidad de vecindario se caracterizan por una relación estrecha del habitante con su territorio, y por una homogeneidad en las relaciones. Un ejemplo paradigmático de este tipo de movilidad es el de un barrio obrero tradicional, donde existe un solo grupo social arraigado al entorno físico. Las relaciones de movilidad dual se caracterizan, en cambio, por una relación estrecha con el territorio, pero en la que ya coexisten varios grupos sociales distintos, comunidades diferenciadas, y en él se establecen relaciones entre desconocidos (heterogéneas), además de las homogéneas dentro de cada grupo. Este tipo de movilidad es habitual en barrios donde conviven diversas comunidades inmigradas, de diversos orígenes culturales. La introducción combinada y masiva de los transportes y de las telecomunicaciones genera una transformación profunda de las relaciones al individualizarlas y al separarlas de su entorno físico y por tanto de su arraigo. De ahí surge, en primer lugar, la movilidad fragmentada. Esta se caracteriza porque los individuos mantienen relaciones con miembros de un mismo grupo (familia, trabajo, amigos de los hijos, etc.) pero en las que la posición en el espacio ya no es un elemento determinante. Un ejemplo de referencia es el centro comercial, donde la gente acude en grupos bien diferenciados, estimulados por la actividad de consumo, sin experimentar ningún tipo de arraigo con el entorno físico y sin interactuar con los desconocidos. Paralelamente surgen las relaciones asociadas a una movilidad de centralidad. Esta se manifiesta cuando los individuos buscan centros visibles y reconocibles del territorio, normalmente artificiales, que favorecen además el encuentro inesperado con otros grupos. En estos casos, la interacción con desconocidos



suele ser un estímulo para acudir. Tradicionalmente esto sucede durante el tiempo de ocio, a menudo, durante el ocio nocturno, en las discotecas. Pero también sucede en espacios públicos, como la Plaça dels Àngels, donde es fácil acabar conversando con un desconocido en determinados momentos. (Magrinyà, 2003).

<b>Relación territorial</b>	<b><i>Espacio de relaciones homogéneas</i></b> (interacción entre conocidos)	<b><i>Espacio de relaciones heterogéneas</i></b> (interacción entre desconocidos)
<b><i>Arraigo territorial</i></b>	Movilidad de vecindario	Movilidad dual
<b><i>Isomorfismo espacial</i></b>	Movilidad fragmentada	Movilidad de centralidad

**Fuente:** F. Magrinyà, 2002, 2008

Podemos deducir entonces, que en los espacios donde predomina una combinación de relaciones de movilidad fragmentada y de centralidad, donde los usuarios no interaccionan con el entorno, fácilmente se pueden convertir en espacios frágiles, sin identidad porque no hay apropiación del espacio (Magrinyà, 2003, 2008).

El deporte puede ayudar a canalizar mejor las relaciones derivadas del predominio de la movilidad fragmentada o de centralidad en un espacio (Magrinyà, 2008). El deporte ayuda a convertir los espacios en puntos de encuentro porque fomenta la interacción entre desconocidos que practican un mismo deporte y favorece la generación de relaciones sociales. La emergencia de relaciones sociales ayuda a consolidar el uso cotidiano de los espacios y, consecuentemente, se inician procesos de apropiación del espacio, se establecen vínculos entre los usuarios y el espacio. Entonces, estos procesos de apropiación del deporte pueden convertir espacios residuales o inseguros, con poco arraigo territorial, en espacios más seguros, con identidad, puntos de encuentro.

En el caso del *skateboarding*, el uso habitual que un grupo de *skaters* ejerce sobre un espacio previamente fragilizado por el predominio de relaciones de movilidad fragmentada y sin relaciones de movilidad de vecindario, puede introducir los atributos propios del arraigo territorial, al convertirlo en un punto de encuentro cotidiano para los *skaters* de la ciudad. Un proceso de apropiación de este tipo puede comportar con el tiempo que los *skaters* acaben transformando el espacio según sus intereses si no encuentran resistencias de otros grupos de usuarios. Además, con el tiempo el reconocimiento del espacio entre las redes locales y/o globales del *skateboarding* puede introducir relaciones asociadas a la movilidad de centralidad. La Plaça dels Països Catalans, Jardins de les Tres Xemeneies o, incluso, los inicios de la Plaça dels Àngels, han experimentado procesos similares porque predominaba, en ellos, la movilidad fragmentada.

De hecho, el *skateboarding* parece consolidarse como punto de encuentro en espacios donde previamente hay una fragilización, donde no hay arraigo territorial. En cambio, donde previamente hay un predominio de las relaciones de movilidad vecinal, la aparición de *skaters* puede comportar situaciones conflictivas. El control que los vecinos

ejercen sobre el espacio suele acabar comportando la expulsión de los *skaters* mediante diferentes procesos. El caso de la Avenida Gaudí, donde a principios de la década de 1990, la afluencia de *skaters* comportó algunos conflictos y su consecuente expulsión es un claro ejemplo.

Aunque este modelo de análisis nos muestra ya algunas tendencias generales de las relaciones que se producen entre el *skateboarding* y el territorio, debemos considerar otros factores que inciden en cada caso concreto. Cada espacio contiene unas condiciones previas que influyen en el curso de los procesos sociales que se dan en él. Las características físicas, la disposición del mobiliario, el contexto urbano, la gestión del espacio, la historia del espacio, son algunas de estas condiciones.

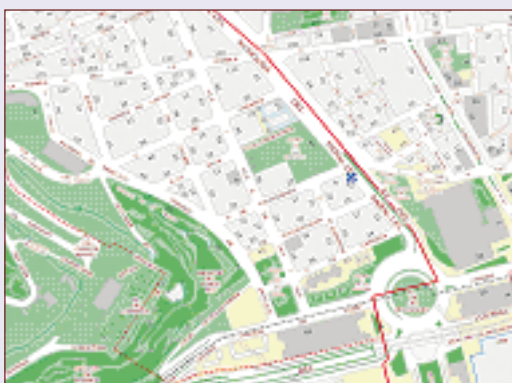
Evidentemente, las características del espacio, su diseño, la disposición del mobiliario son una condición previa indispensable para que el *skateboarding* pueda interesarse por su apropiación. Aún así, el contexto urbano del espacio puede facilitar o dificultar un proceso de apropiación *skater*. En el caso de la Plaça dels Països Catalans se puede comprobar como la segregación espacial producida por el hecho de encontrarse rodeado de vías de circulación y la ausencia de fachadas de edificios residenciales y de actividades (ver figura 1), favorece que la apropiación de los *skaters* sea profunda, permitiendo incluso que la transformen según sus intereses.



Fuente: <http://w20.bcn.cat/Guiamap/Default.aspx#>

602

Els Jardins de les Tres Xemeneïes ocupan una zona marginal del barri del Poble Sec, un extremo inferior del barri que funciona, además, de frontera con el barri del Raval. En este sentido, la avenida del Paral·lel ayuda de forma determinante a su segregación, junto con el hecho que a dos de sus lados no existen fachadas de viviendas ni actividades. En este caso, el contexto ha favorecido la apropiación de los *skaters*, el uso ocasional de jóvenes pakistaníes para jugar a críquet y el uso habitual de gente sin techo.

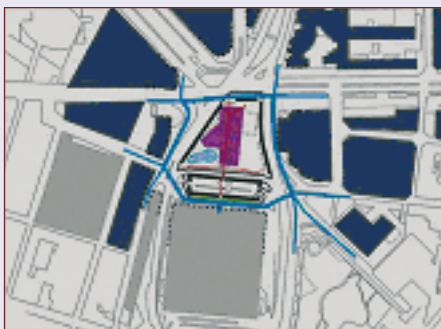


Fuente: <http://w20.bcn.cat/Guiamap/Default.aspx#>

Un caso muy parecido es el del Fòrum. Su situación periférica y marginal en relación al resto de la ciudad, dificulta su apropiación. No obstante, su diseño es tan inesperadamente perfecto para la práctica del *skateboarding*, que los *skaters* de todas partes del mundo lo visitan eventualmente, sin acabar de ejercer una apropiación ni generar un punto de encuentro. El espacio es tan amplio y extenso que dificulta el encuentro entre grupos de usuarios. En el Fòrum predomina una combinación de las relaciones de movilidad fragmentada y de centralidad. Ésta última se incrementa, sobre todo, cuando hace buen tiempo. En determinados momentos se celebran allí actividades multitudinarias con el objetivo de promocionar el uso ciudadano del espacio. A diferencia de la Plaça dels Països Catalans el Fòrum no es una zona de paso, hay que ir expresamente. Esto es también un factor determinante que dificulta su apropiación y conversión en un punto de encuentro. En la Plaça Universitat se puede comprobar como la combinación de las movilidades de centralidad y fragmentada, conjuntamente con la segregación del espacio, delimitado y aislado por grandes vías de comunicación, siempre llenas de vehículos, favorece la apropiación intermitente por parte de los *skaters*.

Los espacios caracterizados por la continuidad de la trama urbana, pueden añadir complicaciones a las relaciones entre *skaters* y otros usuarios. La Plaça dels Àngels presenta una cierta complejidad. Requiere de un análisis más profundo. En la actualidad, confluyen diversos tipos de relaciones de movilidad generando algunos desencuentros, especialmente entre personas que establecen relaciones de movilidad fragmentada y personas que establecen relaciones de movilidad de centralidad; y posteriormente, entre personas que establecen relaciones de movilidad de vecindario y los *skaters* que establecen relaciones de movilidad de centralidad. No obstante, es evidente que la continuidad de la trama urbana, aunque es deseable, complica las relaciones. Si lo comparamos con el resto de espacios segregados que hemos explicado, se hace evidente que la segregación puede ser una ventaja para los *skaters* y la continuidad favorece el conflicto entre vecinos y *skaters*, en tanto que ayuda tejer vínculos entre el territorio y los vecinos, consolidando el arraigo territorial de éstos y su voluntad de controlar el espacio.

Si comparamos la Plaça dels Àngels y la Plaça dels Països Catalans podemos comprobar que la segregación espacial de la segunda favorece que los flujos de peatones que pasan por allí, lo hagan por los márgenes, dejando el espacio central libre para los *skaters*. Mientras que en la Plaça dels Àngels la continuidad de la trama urbana y la centralidad de la plaza favorece que los flujos de peatones del barrio crucen por el centro de la misma, comportando el desencuentro con los *skaters*.



Fuente: Francesc Magrinyà, 2008

Finalmente, podemos concluir que los procesos de apropiación del *skateboarding* buscan espacios residuales sin relaciones de movilidad de vecindario, y que con su práctica reali-

zan una apropiación del espacio que antes no existía. Por ello suelen aportar más aspectos positivos a las relaciones sociales que se dan en los espacios urbanos, y no tanto complicaciones o relaciones conflictivas. De hecho, el *skateboarding* ha comportado problemas de convivencia en la ciudad de Barcelona, en momentos y espacios muy concretos, como la Avinguda Gaudí, el *skatepark del Turó Parc* y la Plaça dels Àngels. Por tanto, podemos afirmar que el *skateboarding* y otros deportes que se practican en el espacio urbano de forma espontánea pueden ser interpretados como oportunidades y no tanto como problemas de gestión, si entendemos que pueden ayudar a convertir espacios fragilizados por las relaciones de movilidad fragmentada, espacios inseguros o marginales, en espacios seguros, en puntos de encuentro y convivencia. J. Lerner (2005) utiliza el término de acupuntura urbana para referirse a aquellas pequeñas intervenciones urbanísticas que generan un gran beneficio social. En este sentido, las prácticas deportivas, en tanto que reactivan socialmente espacios fragilizados, pueden ser interpretadas como ejercicios de acupuntura urbana desarrollados por los propios usuarios (Maza, 2008).

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AJUNTAMENT DE BARCELONA (2003). *Pla estratègic de l'esport de Barcelona*. Ajuntament de Barcelona, Direcció Esports, editor.
- BORDEN, I. (2003). *Skateboarding, space and the city*. Berg, Oxford.
- BOURDIEU, Pierre (1993). "Deporte y clase social", dins VVAA, *Materiales de sociología del deporte*. La Piqueta, Madrid.
- BOURDIEU, Pierre (2002). *La distinción. Criterios y bases del gusto*. Taurus, Alfaguara, México.
- CÁCERES, R. (1993). "El diseño del espacio público", en Ajuntament de Barcelona, *Barcelona, espacio público*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- CAMINO, Xavi (2003): "Una apropiación informal del espacio urbano a través del deporte: La Fuixarda y la escalada", en X. MEDINA y R. SÀNCHEZ (eds.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*. IcàriaICA, Barcelona.
- CAMINO, X. (2008). "Reinterpretando la ciudad: la cultura *skater* y las calles de Barcelona", en Puig y G. Maza (coords.) *El deporte en los espacios públicos urbanos de Barcelona. Monográfico de Apunts. Educación Física y Deportes* (91), Barcelona.
- DELGADO, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Anagrama, Barcelona.
- ESTEBAN, J. (1999). *El projecte urbanístic. Valorar la perifèria i recuperar el centre*. Aula Barcelona, col. Model Barcelona, quaderns de gestió, nº 2, Barcelona.
- LÉFÈBVRE, Henri (1973): *El derecho a la ciudad*. Ed. Península, Barcelona.
- LÉFÈBVRE, Henri (1976): *La production de l'espace*. Éditions Anthropos, París.
- MAGRINYÀ, F. (2003). "Hacia una relectura de los espacios públicos desde la posmodernidad. El ejemplo del Raval de Barcelona", en R. Parramon, J. Díez y N. Enguita *et al.*, *Proyectos de intervención crítica e interacción social en el espacio público*. Editorial Injuve, Madrid.
- MAGRINYÀ, F. (2008). "Urbanismo y deporte: análisis de las prácticas deportivas informales en el espacio público de Barcelona", en PUIG, N.; MAZA, G. (coords.) "El deporte en los espacios públicos urbanos". Monográfico de *Apunts. Educación Física y Deportes* (91), Barcelona.
- MAZA, G. (2003) "El deporte del bar", dins F. X. Medina i R. Sánchez (eds.) *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*. Barcelona: Icària & ICA.

MAZA, Gaspar (2004): “El capital social del deporte”. A Lleixa T., Soler S.: Actividad física y deporte en las sociedades multiculturales. ¿Inclusión o segregación? Ed. Ice Hor-sori, Barcelona.

MORTIMER, S. (2004). *Tony Hawk. Ocupación: skateboarder*. Reservoir Books Mondadori, Barcelona.

PUIG, N.; MAZA, G. (coords.) (2008). “El deporte en los espacios públicos urbanos”. Monográfico de *Apunts. Educación Física y Deportes* (91), Barcelona.

SÀNCHEZ, R. (2003). “Nuevos usos de la ciudad: actividades lúdicodeportivas y apropiación del espacio urbano”, dins Ortiz, C. *Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Anthropos, Barcelona.



## **DIVERSIDAD CULTURAL Y LEGITIMIDAD EN EL USO DE LOS ESPACIOS PÚBLICOS. EL CASO DE LAS LIGAS LATINAS DE SAN JERÓNIMO**

Francisco José Cuberos Gallardo  
Departamento de Antropología Social  
Universidad de Sevilla

### **1. PRESENTACIÓN**

Esta comunicación recoge parte de los datos recabados durante más de cuatro años de investigación. El resultado completo de este trabajo constituye mi tesis doctoral, que tiene por objeto el estudio de las estrategias asociativas de la población inmigrante de origen latinoamericano y residente en Sevilla<sup>1</sup>. Para el trabajo de campo, he optado por un ejercicio de triangulación entre las técnicas de observación participante, entrevistas en profundidad y revisión documental. Asimismo, he trazado análisis de redes que me han permitido reconocer relaciones y formas de interacción inesperadas entre los actores estudiados. En todo caso, el texto que aquí se presenta recoge sólo una parte de todo el material obtenido. Mi objetivo es reflexionar sobre cómo distintos actores sociales construyen discursos divergentes sobre la diversidad cultural y su gestión en el espacio urbano.

A continuación presento un recorrido etnográfico por la historia reciente de unas canchas deportivas de la ciudad de Sevilla. Desde hace unos años, estas canchas albergan la presencia de dos grandes ligas deportivas. Una de ellas está organizada por una ONG local y se dirige a la población inmigrante –latinoamericana en su mayor parte– que frecuenta las canchas. La otra es organizada por los propios inmigrantes, que en su mayoría rechazan la presencia de la ONG en las canchas. Ambas ligas manifiestan su compromiso con la defensa de la diversidad cultural. Sin embargo, cada una de ellas reivindica un modo diferente de incorporar esa diversidad a los espacios públicos. A través del caso de las ligas latinas de San Jerónimo, repaso distintas formas posibles de entender la articulación entre un conjunto de culturas diversas y el espacio compartido que representa la ciudad.

607

### **2. LAS LIGAS LATINAS DE SAN JERÓNIMO. CARACTERIZACIÓN DE ACTORES Y ESPACIOS**

El Centro Deportivo San Jerónimo Puente constituye hoy un referente de primer orden para la población inmigrante de origen latinoamericano y residente en Sevilla. Estas canchas se encuentran ubicadas en San Jerónimo, un barrio sevillano de singular idiosincrasia y que ha experimentado fuertes transformaciones en los últimos años. San Jerónimo nació como un núcleo urbano aislado de la ciudad de Sevilla y encerrado entre el Guadalquivir y el cementerio de San Fernando. Desde comienzos del siglo XX el barrio crece en torno a la instalación en su seno de industrias textiles y también pesadas (abono, explosivos, vidrio y posteriormente aeronáutica y automovilística) que provocan la llegada de trabajadores inmigrantes procedentes del medio rural. El aislamiento del barrio y el perfil socioeconómico de sus vecinos confieren al barrio una fuerte identidad, que se plasma en un alto grado de conciencia social y de participación en movimientos políticos. La reciente remodelación de la zona norte de la ciudad, que arranca con la Expo '92 y la construcción de la ronda de circunvalación SE30, y que tiene un punto de inflexión en la construcción del llamado Parque Empresarial Torneo, ha provocado la unión física de esta barriada a Sevilla y ha alterado de forma decisiva su entramado urbano. Coincidiendo con este

<sup>1</sup> Esta investigación ha sido desarrollada con el apoyo de una beca del Plan Nacional de Formación de Profesorado Universitario (FPU), financiada por el Ministerio de Educación y Ciencia (MEC).

proceso de reurbanización de la zona, accede a ella un importante número de inmigrantes que, bien como residentes del vecindario, o bien como visitantes periódicos, participan de sus espacios y los dotan de nuevos significados.

El caso de las canchas deportivas de San Jerónimo Puente es especialmente significativo. Estas canchas, que durante largos años permanecieron en un estado de infrautilización y semiabandono, han sido remodeladas por completo y hoy presentan una actividad deportiva constante. La mayor parte de los usuarios de estas canchas son inmigrantes latinoamericanos, destacando por su número los bolivianos, ecuatorianos, colombianos y peruanos; si bien también acuden a las canchas argentinos, chilenos y ciudadanos de países de América Central. La práctica totalidad de estas personas ha llegado a Sevilla durante los últimos quince años, y buena parte de ellos poseen permisos de residencia temporal o incluso carecen de permiso. Estos inmigrantes no viven por lo general en el barrio de San Jerónimo, y se desplazan hasta allí desde barrios como la Macarena, Triana o Amate. Es en San Jerónimo donde, en los fines de semana, se reúnen para recrear formas de sociabilidad propias en torno a la práctica deportiva. Los latinoamericanos han organizado sus ligas en San Jerónimo desde hace aproximadamente ocho años. Estas ligas están compuestas por no menos de treinta equipos de fútbolsala –masculino y femenino–. Además de hacer deporte, los latinoamericanos usan las canchas para comer, beber, conversar y, en definitiva, socializar durante los fines de semana.

En el año 2003 llega a las canchas la ONG Anima Vitae. Esta ONG, autóctona y de base local, fue fundada en el año 2000 por trabajadores sociales ligados al Tercer Sector local<sup>2</sup>. Anima Vitae basa su labor en un concepto difuso de filantropía, que tiene como destinatarios a un conjunto heterogéneo de colectivos que incluye a inmigrantes, población chabolista y discapacitados físicos. Todos ellos son genéricamente definidos como “personas en riesgo de exclusión social”. Anima Vitae comenzó su labor en El Vacie, poblado chabolista cercano a las canchas de San Jerónimo y habitado mayoritariamente por población gitana. En 2003, IU accede a la Delegación de Juventud y Deportes y se reúne tanto con los inmigrantes como con representantes de Anima Vitae. Se acuerda la realización de obras para acondicionar las canchas. Paralelamente, se crea una Junta Rectora del centro deportivo. Algunos inmigrantes legalizan una asociación para dotar a las ligas de representación en la Junta Rectora. Sin embargo, los más activos de ellos aceptan la invitación de Anima Vitae y se integran en la ONG autóctona.

De esta forma, Anima Vitae implementa en exclusiva y desde el año 2005 el Programa de Integración de Inmigrantes a través del Deporte y la Cultura, financiado por la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía. En el mismo año 2005, Anima Vitae recibe uno de los Premios Populares del Deporte 2005, otorgado por el Instituto Municipal de Deportes del Ayuntamiento de Sevilla; así como una mención especial en el Premio Migraciones 2005, otorgado por la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía. Un año más tarde, en 2006, Anima Vitae recibe ya Premio Migraciones, así como el Premio Andalucía Joven 2006, otorgado por el Instituto Andaluz de la Juventud. Este reconocimiento obtenido de las instituciones públicas son la base del discurso de Anima Vitae sobre su propia legitimidad.

El proyecto de Anima Vitae se funda en los valores de la integración y el respeto hacia la diversidad cultural. Al principio, muchos inmigrantes reciben bien a la ONG en las canchas. Sin embargo, con el transcurso del tiempo cada vez más inmigrantes se irán oponiendo activamente a su presencia en San Jerónimo. Finalmente, los inmigrantes abandonan

---

<sup>2</sup> Ver página web de la asociación.



Anima Vitae y optan por volver a organizar sus ligas de un modo autónomo. A partir de este momento encontraremos dos ligas que reivindican dos formas diferentes de legitimidad sobre este espacio. Formas que entroncan a su vez con conceptos distintos de la diversidad cultural y de su encaje en la ciudad.

### **3. PROCESOS MIGRATORIOS Y GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL ESPACIO URBANO**

La experiencia de San Jerónimo nos remite a los nuevos retos que la inmigración plantea a la gestión de las ciudades. Dice Saskia Sassen que “Después del largo periodo histórico marcado por el predominio del Estadonación, el redimensionamiento de los elementos económicos a escala global devuelve a la ciudad su condición de espacio político y económico estratégico” (2003: 109). Las ciudades aparecen hoy como nodos estratégicos en la construcción del modelo de sociedad global. Y es en las ciudades donde adquieren rostro los procesos globales que tranforman nuestras vidas. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en las migraciones internacionales.

Precisamente por tratarse de movimientos entre países, los trabajos sobre migraciones internacionales tienden a centrarse en la dimensión nacional de este fenómeno. Tanto los estudios demográficos que miden la intensidad de los flujos; como aquéllos que se interesan por los efectos económicos o políticos de las migraciones, todos tienden en su mayoría a tomar el Estadonación como punto de referencia. Sin embargo, los efectos más profundos de las migraciones se producen a un nivel local. Por este motivo, autores como Castles han señalado la conveniencia de considerar central la dimensión local en el estudio de las migraciones (Castles, 1998).

El fuerte aumento de la población inmigrante residente en España ha reforzado la importancia de las llamadas políticas de integración. El crecimiento de la inmigración en España está condicionado por procesos económicos transnacionales que escapan al control de los Estadosnación. Su incorporación a la sociedad española se ve afectada, además, por un modelo de ciudadanía de orden nacionalestatal. Sin embargo, también en este caso, es en el terreno local donde la necesidad de integrar a los nuevos vecinos se manifiesta con mayor urgencia. Y son con frecuencia los ayuntamientos los que llevan la iniciativa en las políticas de integración de los inmigrantes.

Esta situación está en la base de una importante paradoja. Como apunta Torres, los ayuntamientos tienen que hacer frente a un problema cuyas raíces exceden el ámbito local y sus competencias (2006: 95-96). Lo cual se ve agravado, además, por una carestía de medios materiales y económicos para implementar iniciativas orientadas a la integración. Los ayuntamientos carecen de las herramientas necesarias para incidir sobre el proceso de integración. Se ven obligados a responder a una desigualdad económica que entronca con procesos económicos transnacionales. No pueden legislar en materia de extranjería, pues esta competencia recae exclusivamente en la Administración central. Los problemas sanitarios y educativos son afrontados a nivel autonómico, pero también son los ayuntamientos los que afrontan las consecuencias inmediatas de estos problemas. En este contexto de desajuste entre la responsabilidad de dar respuestas y la capacidad para hacerlo, las políticas de integración locales parecen apostar por una estrategia basada en el refuerzo de los espacios públicos.

La gestión de espacios públicos aparece como una herramienta estratégica en las políticas de integración a nivel local. A falta de otros medios, los ayuntamientos buscan una interlocución directa con los inmigrantes para tratar de actuar sobre sus problemas. Para eso necesitan crear espacios públicos, o gestionarlos de una forma que refuerce la interlocución y la cooperación de los inmigrantes. Así podemos interpretar la creación de foros consultivos y oficinas de atención al inmigrante. Y así también entendemos la ejecución

de proyectos de intervención que intentan integrar a los inmigrantes a través del uso controlado de espacios como las plazas, los parques o los centros deportivos. En las ciudades del sur de Europa, estos proyectos son a menudo delegados en entidades extraestatales como las ONGs e iglesias (Borkert y Caponio 2010). No obstante, estos proyectos cuentan con financiación pública y entroncan con las políticas municipales de integración. En el trabajo que presentamos, una ONG local desarrolla una iniciativa orientada a favorecer relaciones interculturales en el espacio urbano. La ONG Anima Vitae intenta gestionar unos campeonatos deportivos orientados fundamentalmente a los latinoamericanos que frecuentan unas canchas deportivas. Con ello pretende favorecer la integración de los inmigrantes mediante su acceso a los espacios públicos de la ciudad. El objetivo de esta comunicación es analizar esta experiencia, atendiendo especialmente a los discursos de los actores implicados y a las relaciones entre ellos.

#### **4. LA IMPLEMENTACIÓN DEL PROYECTO DE INTEGRACIÓN: DE LA COLABORACIÓN A LA RUPTUR**

Anima Vitae toma parte activa en la Junta Rectora del centro deportivo. Contando con un equipo de cinco jóvenes trabajadores sociales, se propone desarrollar dos campeonatos paralelos, de fútbol y baloncesto, en categorías masculina y femenina. Los integrantes de esta ONG saben que en las canchas existe ya una actividad organizada en torno al deporte. Por una parte, existe una liga de fútbol sala, que integra a más de doscientas personas y es organizada por un reducido grupo de ecuatorianos. Este grupo procede de la Sierra central ecuatoriana, concretamente de la ciudad de Latacunga, donde ya participaban de este tipo de eventos. En sus ligas participan más de treinta equipos masculinos y femeninos, e integrados fundamentalmente por ecuatorianos, aunque con el tiempo incluirán a peruanos, colombianos, paraguayos y, crecientemente, bolivianos. Paralelamente, un grupo de indígenas otavaleños controla la práctica del ecuavoley. Este deporte, similar al voleibol, presenta la singularidad de que los equipos son de tres personas, y está permitido retener brevemente el balón al tocarlo.

Las ligas de fútbol son financiadas mediante la aportación fija de los equipos, que se inscriben anualmente en dos competiciones: campeonato de invierno y campeonato de verano. Además, un grupo de familias ecuatorianas y peruanas aportan ingresos periódicos a cambio de vender comida y bebida en las propias canchas. Con estas aportaciones contribuyen al éxito de los campeonatos, pero también, y al aumentar la participación en los mismos, al éxito de sus propios negocios. El deporte del ecuavoley funciona de forma autónoma y en torno al sistema de apuestas. Los otavaleños, dispuestos en un grupo de entre cinco y quince varones jóvenes, se disponen en el lateral de la cancha para recaudar el dinero de quienes apuestan por los equipos que en cada momento compiten. Esta práctica entronca con una costumbre muy arraigada en Ecuador. En el parque de El Ejido, en Quito, hemos presenciado competiciones participadas por deportistas que vienen de distintas partes de Ecuador. En Sevilla, equipos de ecuatorianos, bolivianos o paraguayos han venido desde ciudades como Málaga para competir en medio de apuestas que, en ocasiones, han llegado a alcanzar los mil doscientos euros.

Como ya se ha explicado, los ecuatorianos que organizan el fútbol optarán por integrarse en la ONG autóctona a raíz de la fundación de Junta Rectora del centro. Ser parte de la ONG les permite continuar responsabilizándose de la gestión de los juegos. Pero además, ofrece provisión de medios materiales –balones, redes, petos– que permiten que los inmigrantes ya no tengan que poner dinero para sufragar sus ligas. Los representantes de los inmigrantes se incorporan a los campeonatos de la ONG local, y ésta queda como única entidad responsable de los campeonatos.

En un momento determinado, el presidente de la asociación Anima Vitae le plantea a este hombre, le dice: mira, Romualdo, este año la asociación Anima Vitae va a dar la cara. Lo vamos a arreglar nosotros, tú sigues siendo parte de la organización, tú vas a ser parte de la organización, en una determinada área de desarrollo del campeonato. Él dijo: sí. (...) Pero llegamos a una reunión con los equipos y él se hacía caso omiso. Como que decía: no, pero ellos no quieren Pero ellos no quieren. ¿Entiende? Pero en realidad, en el fondo el que no quería era él. ¿Me entiende? (Pedro. Anima Vitae).

Como vemos, casi desde el principio aparecen problemas entre los dirigentes inmigrantes y la ONG que les acogió. Estos problemas tienen múltiples aristas, pero pueden ordenarse en torno a dos grandes líneas:

a) Problemas relacionados con la presencia de nuevos actores en el espacio.

Anima Vitae incorpora a sus campeonatos a representantes de otros colectivos con los que trabaja. De un lado, inscribe en los juegos a un equipo compuesto por gitanos del poblado chabolista de El Vacie. De otro, incorpora a algunos jugadores discapacitados en los equipos que integran los propios miembros de la ONG. Esta nueva presencia no es bien recibida por muchos inmigrantes. Algunos de ellos empiezan a quejarse, y aseguran que tienen miedo de jugar contra el equipo de El Vacie. Otros se sienten molestos por competir contra discapacitados.

b) Problemas relacionados con los usos del espacio.

A medida que los campeonatos se desarrollan, los dirigentes de Anima Vitae comprueban que los ecuatorianos que organizan la liga de fútbolsala continúan cobrando a los equipos por la inscripción y el arbitraje. Obtienen así sumas de dinero considerables que ahora ofrecen un alto margen de beneficio, por cuanto los medios materiales necesarios para los juegos ya son aportados por la ONG. Paralelamente, los responsables de Anima Vitae critican la falta de colaboración de estos ecuatorianos a la hora de impedir la venta de comida y bebida en las canchas, así como las apuestas que rodean la práctica del ecuavoley.

Anima Vitae exige de los dirigentes ecuatorianos un mayor compromiso con los principios que sustentan su proyecto de integración. Lamentan que algunos inmigrantes no reciban bien a los gitanos de El Vacie o a los discapacitados, y acusa a sus representantes de no ser leales al proyecto de integración que les une. Les acusa de complicidad con los inmigrantes que siguen vendiendo y consumiendo alcohol en las canchas. Todo ello contribuye, desde la perspectiva de la ONG, a dañar la imagen de los inmigrantes y a entorpecer el proceso de integración.

La tensión va en aumento y llega un momento en que los dirigentes ecuatorianos optan por romper con la ONG y retomar sus propias ligas autónomas. Ello les resulta posible, al haber sostenido en el tiempo los mecanismos de organización-financiación autónoma. En su salida arrastran a la mayoría de los equipos, que se sienten incómodos con el tipo de campeonato que propone Anima Vitae. La ONG, por su parte, encuentra nuevos interlocutores en un grupo de peruanos que pasa a colaborar activamente con ella. Estos peruanos asumen los objetivos de Anima Vitae, y acusan a los ecuatorianos –genéricamente, como colectivo nacional– de estar en la base del problema.

Hace cinco o seis años había más ecuatorianos acá. Llegaron al polideportivo, y hicieron su centro de atracción deportivamente. Y obviamente había puros ecuatorianos. No había mucho boliviano, no había mucho peruano, no había mucho paraguayo, brasilero, como ahora hay paraguayo... entonces se empoderaron. En cierta forma de decirlo así: se empoderaron. Pero está muy bien, que nadie les dice nada. El encargado del polideportivo con el Instituto de Deportes vieron una forma de ambientar mejor el espacio, y todo lo

demás. ¡Pero el problema nace cuando ellos se creen que ellos son dueños de la cancha! Dicen: esto son de los ecuatorianos. Usted sabe que eso no puede ser así. Que es un polideportivo del Estado, y que tienen, todo el mundo tiene los mismos deberes y derechos para usar el polideportivo. (Pedro. Anima Vitae).

La convivencia entre las dos ligas no será fácil. Las mismas canchas que han sido usadas como escenario de un proyecto de integración, reflejan ahora una lucha por el espacio entre dos grupos enfrentados. Entre las dos ligas hay roces constantes. Cada una de ellas pugna por reservar el horario de uso de las canchas para su campeonato. Los inmigrantes de la autónoma Liga Sudamericana aseguran que sólo se les permite usar la cancha más deteriorada de las tres existentes. Además, afirman que al carecer estas canchas de iluminación artificial, se ven obligados a concluir antes sus jornadas deportivas. La liga organizada por Anima Vitae tiene un mayor acceso a las instalaciones, y se desarrolla normalmente en dos buenas canchas dotadas de iluminación artificial. Anima Vitae justifica esta ventaja en la diferencia, obvia desde su perspectiva, entre un proyecto de integración con apoyo público y una liga privada que además, a su juicio, da un uso “incorrecto” a este espacio.

##### **5. DISCURSOS SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y SU PRESENCIA EN LOS ESPACIOS PÚBLICOS**

La consolidación de dos ligas en las canchas de San Jerónimo ha contribuido a forjar dos discursos diferentes sobre la diversidad cultural y su presencia en el espacio público. Las diferencias entre estas ligas van más allá del deporte. Cada liga reivindica un modo distinto de entender lo latinoamericano y su presencia en Sevilla. Bajo un aparente consenso en la defensa de la interculturalidad, aparecen formas encontradas de concebirla y legitimarla.

En el discurso de Anima Vitae las canchas aparecen como un lugar estratégico en el que promover relaciones interculturales. Pero es necesario desagregar este objetivo genérico en prácticas concretas, y ver cómo es definido lo latinoamericano y su presencia en las canchas. Esta ONG maneja un concepto esencialista de cultura. La cultura para ellos es un conjunto de comportamientos fijos que concurren en ciertos individuos. Pertenecer a una cultura equivale a compartir una serie de atributos o comportarse de un determinado modo. Esta idea de cultura tiene un impacto directo en su forma de plantear la gestión de la diversidad en los espacios públicos.

Al partir de un concepto esencialista de la cultura, la interculturalidad resultaría de la mera presencia de los latinoamericanos en las canchas. El espacio público que son las canchas aparece como un lugar neutro. En él la mera presencia de latinoamericanos, visibilizada en los nombres de los equipos de fútbol, encarna la interculturalidad como valor. Para defender este valor, los latinoamericanos deben evitar cualquier forma de usar las canchas que se aleje de la normativa legal. Esa normativa es concebida como precultural: es la base mínima necesaria para que el contacto entre culturas no derive en un choque. Estas normas son, básicamente, las normas de uso de los centros deportivos municipales. Anima Vitae exige que la interculturalidad parta de ese marco normativo, que es presentado como previo a la diversidad, como “natural”. Dentro de este marco, que es el único legítimo, la diversidad cultural resulta de la presencia de latinoamericanos en las canchas. Anima Vitae se ha ido dedicando crecientemente a reforzar la vigilancia de la normativa de uso del centro. Al considerar estas normas como base para la convivencia intercultural, cualquier violación de las mismas es percibida como un ataque directo a la idea misma de interculturalidad. La venta de comida y bebida, el consumo de alcohol en las canchas, las apuestas o la renuencia a competir contra ciertos equipos son vistas como expresiones incívicas de una cultura a corregir. En la línea de autores como Mikel Azurmendi, se asume

de un modo implícito que los inmigrantes “deben *asimilar* (...) qué son los derechos, por qué obran y cómo obligan a nuevas responsabilidades personales” (2005: 98).

La Liga Sudamericana plantea de un modo totalmente diferente la relación entre espacio público y diversidad cultural. Para sus miembros, las canchas deportivas de San Jerónimo son un espacio “diferente” dentro del conjunto de la ciudad. Respetar la diversidad cultural significa, para ellos, permitir que sus ligas se organicen al margen y de un modo diferente del resto de centros deportivos municipales. Observamos en definitiva que, para la Liga Sudamericana, el reconocimiento de la diversidad cultural en San Jerónimo no entronca tanto con la presencia de inmigrantes en las canchas como con el derecho de éstos a decidir cómo se usa este espacio. Por eso reivindican una legitimidad exclusiva en la gestión de las canchas y no reconocen la autoridad de la ONG.

El San Jerónimo estaba allá. Los inmigrantes estábamos ahí. Luego se puso una persona para que dirija, para que gestione ese espacio ¿no? [*el presidente de la ONG*] Pero me parece que esta persona o vio o le ofrecieron directamente que él haga cosas ahí y que él tiene su trabajo asegurado. Me parece a mí que tiene: me parece. Entonces esta persona empezó, como ya estaba hecho todo, justificó, justifica las cosas con lo que ya hay hecho ahí ¿no? Y cuando nosotros, como organización, hemos planteado eso ¿no? O qué se puede hacer: no nos ha permitido, porque creo que nos ve como una competencia. Como que nosotros vamos a podemos desplazarle, y nosotros ocupar su espacio. (Elisa. Liga Sudamericana).

Como se ve, los representantes de la Liga Sudamericana aducen que su campeonato es el único legítimo porque fue el primero en comenzar. Aseguran que cuando la ONG local llegó “ya estaba todo hecho”. Es muy interesante que estos inmigrantes dicen llevar en las canchas desde siempre, y que fueron los indígenas otavaleños quienes limpiaron de hierba y adecentaron las canchas. Este dato no es exacto, pero sí es cierto que la rehabilitación de las canchas por parte del Ayuntamiento obedeció en gran medida al uso intensivo que antes comenzaron a darle los inmigrantes. En todo caso, la figura del otavaleño que *crea* el espacio dota a la Liga de un mito de origen que legitima de un modo diferente su presencia en este espacio. El otravaleço aparece como la antítesis de lo español (indígena/español); pero también alude al hecho de que las corrientes migratorias de los otavaleños fueron las primeras en asentarse en España. En este discurso el origen mismo de las canchas se remite al origen de la presencia latina en la ciudad. Y de ahí se detrae la legitimidad de los inmigrantes latinoamericanos no sólo para usar las canchas, sino también para gestionarlas conforme a su propio criterio. Más que como una parte de la ciudad a la que llegaron, las canchas son, en este discurso, un espacio que los latinoamericanos incorporan a la ciudad. Ello hace de las canchas un espacio para la inversión simbólica en la relación de mayorías y minorías culturales que rige la ciudad.

En ese tiempo, siete años atrás, tenía hierba, donde los inmigrantes fueron a quitarle la hierba, y a hacerlo ya una cancha donde ya el ayuntamiento la pudo pavimentar y dejarlo en condiciones. Y por los inmigrantes, que yo no contaba en ese tiempo, según lo que me han comentado dice que eso lo iban a quitar, pero hubo una pelea con el ayuntamiento: que lo dejaran ese espacio. Y lo han dejado y ahora ha quedado como centro deportivo ahí. (Roberto. Liga Sudamericana).

La Liga sudamericana reivindica la legitimidad sobre la gestión del espacio —y no sólo la legitimidad de la presencia como usuarios. Desde esta perspectiva, la normativa que defiende *Anima Vitae* no es vista como una “norma básica de convivencia” sino como una imposición cultural. En consecuencia, muchos comportamientos que esta normativa sanciona negativamente pasan a ser activados como marcadores identitarios (Moreno, 1991). Dentro de las canchas, la venta de comida y bebida o las apuestas pasan a ser defendidas

como parte de una/s cultura/s. El consumo de alcohol, que para Anima Vitae representa una clara vulneración de las normas de uso del espacio, es reivindicado como costumbre por muchos inmigrantes. Precisamente porque ser latinoamericano significa, en San Jerónimo, ser quien decide qué se puede hacer.

En los partidos de la Liga Sudamericana, es común que algunos jugadores se acerquen a la banda a dar un buche a una cerveza. Incluso hemos visto a algún jugador que, a última hora de la tarde, corre tras el balón visiblemente mareado y con un vaso de cerveza en la mano. Para Anima Vitae este tipo de comportamientos refleja una falta de civismo y una violación de las normas de convivencia. Para muchos inmigrantes, sin embargo, se trata de una defensa del derecho a disponer de un espacio propio en la ciudad.

La actividad de la Liga es, bueno, agrupar a todos los inmigrantes. Donde haiga donde practicar actividades deportivas ¿no? Y poder reunirse, porque no hay dónde, no tenemos otro lugar. Tan sólo eso. La única parte que tenemos ahí es San Jerónimo, los sábados, domingo, para poder ir a... a hacer un poco de fútbol sala ¿no? (Roberto. Liga Sudamericana).

## 6. REFLEXIONES FINALES

Las ciudades viven en la actualidad los efectos de procesos globales que escapan a su control. El aumento de la diversidad cultural en ciudades como Sevilla entronca con flujos migratorios internacionales cuyas causas exceden el terreno municipal. Sin embargo, las consecuencias de este fenómeno se manifiestan de manera directa y determinante en la vida cotidiana de las ciudades. Ello obliga a los ayuntamientos y ONGs locales a involucrarse de un modo directo en la gestión del proceso de integración de los inmigrantes.

En este texto hemos presentado un proyecto de integración desarrollado por una ONG local y con el respaldo de las instituciones públicas. Este proyecto pretende reservar un espacio dentro de la ciudad a la convivencia activa entre miembros de diferentes culturas. La premisa es que ciertos espacios públicos pueden ser usados para fomentar en su seno relaciones interculturales. El problema es que la implementación de este proyecto ha generado, en la práctica, el choque entre dos formas enfrentadas de concebir la relación entre la diversidad cultural y el espacio público.

Una ONG local pretende ejercer un control sobre el espacio que debe favorecer la convivencia intercultural en términos pacíficos. Ese control se basa en una delimitación legal del espacio de la ciudad. Es la legalidad institucional la que legitima a Anima Vitae para gestionar la relación intercultural. El problema es que, tal y como explica Escalera, esta delimitación del espacio es diferente a la lógica de las personas y grupos en la interacción cotidiana, “con la que reafirman o niegan sus niveles territoriales de pertenencia, más allá de los documentos legales que definen lo que son” (1999: 105).

Esta otra lógica es la que vemos activada en el discurso de la Liga Sudamericana de San Jerónimo. Desde esta otra perspectiva la legitimidad sobre las canchas entronca con la necesidad de este grupo de disponer de un espacio propio. Para ellos la gestión exclusiva del espacio es parte de su derecho a ser diferentes. Consideran así que no sólo tienen derecho a estar presentes en la ciudad, sino también a construir en ella espacios autónomos y sujetos a nuevas lógicas.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

AZURMENDI, MIKEL (2005) “Diez tesis sobre el multiculturalismo”, Cuadernos de pensamiento político, pp. 97-111.

BORKERT, MAREN y CAPONIO, TIZIANA (2010) "Introduction: the local dimension of migration policymaking". En T. CAPONIO Y M. BORKERT (Eds.) *The local dimension of migration policymaking*. Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 9-32.

CASTLES, STEPHEN (1998) "Globalización y migración: algunas contradicciones urgentes", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 156, pp. 5-468.

ESCALERA, JAVIER (1999) "Territorios, límites, fronteras: construcción social del espacio e identificaciones colectivas". En J. PUJADAS, E. MARTÍN y J. PAIS DE BRITO (Eds.) *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*. Santiago de Compostela, Asociación Galega de Antropoloxía.

MORENO, ISIDORO (1991) "Identidades y rituales. Estudio introductorio". En J. PRAT y otros (Eds.): *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus, pp. 601-636.

SASSEN, SASKIA (2003) *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid, Traficantes de sueños.

TORRES, FRANCISCO (2006) "La inserción urbana de los inmigrantes y su participación en la ciudad". En C. SIMÓ y F. TORRES (Eds.) *La participación de los inmigrantes en el ámbito local*. Valencia, Tirant lo Blanch, p. 91-132.

<http://www.asociacionanimavitae.com/>. Página web de la asociación Anima Vitae.





**SIMPOSIO**  
**DE LA MEDICINA POPULAR A LA ATENCIÓN PRIMARIA:**  
**EL PLURALISMO ASISTENCIAL Y LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA**  
**ESPAÑOLA (1980-2011)**

Coordinadores:  
Josep M. Comelles  
Universidad Rovira y Virgili (Tarragona)  
José M. Uribe Oyarbide  
Universidad Pública de Navarra, AACyL Michael Kenny  
Purificación Heras  
Universidad Miguel Hernández, AVA

Siguiendo la intención de dar cabida a constantes (“pasado”), debates actuales presente”) y líneas a seguir (“futuro”) de la antropología médica española se identifican tres grandes bloques de contribuciones.

**ÍNDICE**

***SECCIÓN A***

El primer conjunto de aportaciones son 8 comunicaciones relativas a pluralismo asistencial en movimiento; estas suponen, en cierta medida el “futuro”, esto es aspectos a medio camino entre debates metodológicos pero que se hacen explícitos en la lectura actual tanto de la salud internacional, como de la diversidad de usuarios no prevista, como de la explosión/implosión del modelo medico hegemónico

Coordinación de la sesión:  
Purificación Heras  
UMH

**MEDICINA HEGEMÓNICA Y DIGESTIÓN CULTURAL EN EL MEDIO RURAL: REALIDADES Y ESPEJISMO**  
Jaime de las Heras y M<sup>a</sup> Isabel Prras (UCLM)

**VINDICACIÓN DEL FOLKLORE MÉDICO: ¿QUÉ PUEDE APORTAR AL ESTUDIO DEL PLURALISMO ASISTENCIAL HOY?**  
Joseph M Comelles (URV) y E. PerdigueroGil (UMH)

**PLURALISMO ASISTENCIAL EN LA CIUDAD DE TARRAGONA: LA RED BENÉFICA MUNICIPAL DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX**  
Josep Barceló Prat (URV)

**RECUPERACIÓN DEL PATRIMONIO SOBRE SALUD/ENFERMEDAD/ATENCIÓN EN COMUNIDADES MARÍTIMO PESQUERAS**  
Rosa M<sup>a</sup> Subiros (URV)

**ETNOMEDICINA DE LAS COMARCAS LEONESAS DE LA CABRERA Y LA MARAGATERÍA**

Ana Fe Astorga UNED León

**SALUD Y AXÉEL CANDOMBLÉ EN LISBOA**

Luís Silva Pereira (Instituto Superior de Psicología Aplicada I.U. Lisboa)

**ARTES DE CURA E ESPANTA MALES: EDITING A COLLECTION**

Miguel Magalhaes, IELT

**CARACTERIZACIÓN DE LAS DIFERENTES CABEZAS MÉDICAS QUE EXISTEN EN EL MUNICIPIO DE MEDELLÍN (COLOMBIA)**

Beatriz Elena Arroyave y Arnandio Correa U. de Antioquia

### ***SECCIÓN B***

Otro conjunto de 8 contribuciones, representaría constantes de indagación y cuestionamiento desde el inicio de la antropología médica; giran sobre temáticas patológicas, comportamientos de usuarios y nuevos ítems relevantes para la biomedicina

Coordinación de la sesión:

Txema Uribe

UPNa

**CRONICIDAD, DISCAPACIDAD Y DEPENDENCIA: ENTRE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y LA AUTOATENCIÓN**

Lina Masana (URV)

**LA CRISIS DE LA AUTONOMÍA Y DE LA AUTOATENCIÓN EN EL CASO DE LAS PERSONAS CON DEPENDENCIA PROVISIONAL**

Ana Isabel Lopez Martín (URV)

**YO SOY LO SUFICIENTEMENTE PACIENTE PARA ÉL Y ÉL LO SUFICIENTEMENTE DOCTOR PARA MI. LA ADHERENCIA AL TRATAMIENTO Y LA RELACIÓN MEDICO-PACIENTE EN LAS CONSULTAS HOSPITALARIAS DE VIH EN MADRID**

M<sup>a</sup> Isabel Jociles y Fernando Villamil (UCM)

**MODOS DE SUFRIMIENTO SOCIAL Y PROCESOS ASISTENCIALES POR TUBERCULOSIS EN INMIGRANTES BOLIVIANOS DEL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES**

Alejandro Goldberg CONICET

**DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN LA BÚSQUEDA DE ASISTENCIA SANITARIA ENTRE LOS PACIENTES INMIGRANTES DIAGNOSTICADOS DE TUBERCULOSIS EN LA COMUNIDAD DE MADRID**

Teresa Blasco y Belen Sanz Instituto de Salud Carlos III

**PERFIL DE LOS NOROCCIDENTALES USUARIO DE LOS SERVICIOS PÚBLICOS DE SALUD EN MUNICIPIOS DE INTERIOR DE LA PROVINCIA DE ALMERÍA**

Joaquín Rodes ; J. I. Rico ; M. García y J. Palacios (UCAM)

**CONTAR PARA QUÉ?**

Teresa de Campos Moraes

**LOS LÍMITES ENTRE CAMPOS DE SABER, PRÁCTICAS SOCIALES Y CONSTRUCCIÓN DE CATEGORÍAS. UNA APROXIMACIÓN A LOS PROCESOS DE ATENCIÓN/AUTOATENCIÓN/CUIDADO EN EL MARCO DE LAS ENFERMEDADES CRÓNICAS**

Rosa Mariona Osorio. CIESAS

***SECCIÓN C***

Un tercer bloque de 6 contribuciones relativo a la Atención Primaria de Salud; son trabajos donde el primer nivel de atención del modelo biomédico se encuentra con efectos no previstos de su discurso preventivo/curativo y donde hace crisis; la atención primaria se convierte (por razones económicas y de autonomía en la teorización), en rompeolas o lugar de ensayo de diferentes propuestas o modas de formulación del papel y contenidos de la salud pública y/o de protocolos de gestión y apropiación de recursos en los procesos de salud/enfermedad/atención

Coordinación de la sesión:

J. M. Comelles

URV

**LA ATENCIÓN PRIMARIA (1980-2011): SABERES, USOS, POLÍTICAS**

Laia Bailo (URV)

**LA SALA DE ESPERA EN LOS CENTROS DE SALUD**

Felipe Reyero. Ayuntamiento de Madrid

**ATENCIÓN PRIMARIA Y DIVERSIDAD CULTURAL: ENFERMOS DE AYER Y USUARIOS DE HOY**

Txema Uribe (UPNa)

**ATENCIÓN PRIMARIA EN PUEBLOS DE LA PROVINCIA DE SEGOVIA: PROCESOS DE SALUD / ENFERMEDAD/ATENCIÓN EN ZONAS DE ALTA DISPERSIÓN POBLACIONAL**

Laura Otero ENS, Instituto Carlos III URV

**CUIDANDO EL CAMBIO ES LA RUTINA: PROCESOS ASISTENCIALES DURANTE EL EMBARAZO, PARTO Y PUERPERIO EN DOS COMUNIDADES RURALES DE GUATEMALA**

Laia Ventura (URV)

**CUIDANDO DEL EMBARAZO EN GHANA. ENTRE LA ATENCIÓN PRIMARIA Y EL PLURALISMO ASISTENCIAL**

Arantza Meñaca, CRESIB



# ***SECCIÓN A***

Coordinación de la sesión:  
Purificación Heras (UMH)



## MEDICINA HEGEMÓNICA Y DIGESTIÓN CULTURAL EN EL MEDIO RURAL: REALIDADES Y ESPEJISMOS

Jaime de las Heras Salord  
M<sup>a</sup> Isabel Porras Gallo  
Departamento de Ciencias Médicas  
Facultad de Medicina de Ciudad Real  
Universidad de Castilla La Mancha

### 1. RESUMEN

Gran parte de los estudios de Antropología médica realizados en España se publican en medios caracterizados por una perspectiva biomédica, posiblemente a causa de una mirada etnocéntrica que contempla a los otros Sistemas Médicos como elementos progresivamente vestigiales.

Los autores de este estudio plantean la pervivencia de los sistemas popular y doméstico (Kleinman, Menéndez) en el medio rural, en donde el discurso biomédico parece ser reinterpretado en clave *local*, adecuándolo como un recurso más a sus necesidades sin que llegue a ser causa de violencia estructural. Detrás de una aparente asunción de los principios biomédicos por una parte de la población, se mantendrían las perspectivas epistemológicas endógenas, dotadas de una elevada resiliencia.

Esta situación genera una bipolaridad en la relación médicopaciente en la que el primero cree transmitir una doctrina y, de hecho, cree percibir elementos que demuestran tal cosa mientras que el segundo recibe un mensaje, cuyo origen se ubica realmente en su propia perspectiva cultural. Entre médico y paciente existe, por así decirlo, un doble espejo en el que cada parte se ve a sí misma creyendo ver al *otro*. Espejo, al mismo tiempo permeable a determinados aspectos de ambos discursos, sin que estos vean atenuada su naturaleza performativa (Bourdieu).

La diversificación cultural generada por la inmigración, no modifica sustancialmente este esquema, el binomio hegemonía-ruralidad sería en todo caso el primer nivel del pluralismo.

Este trabajo analiza, mediante el uso de entrevistas semiabiertas, la forma en que un colectivo rural de Albacete interpreta y ejecuta los mensajes biomédicos, con qué criterios culturales se construye su demanda de asistencia médica hegemónica, y cuáles pueden ser los elementos que impiden el colapso de la relación entre ambos sistemas de interpretación de la salud.

Los principios identitarios permitirían una absorción de los elementos teóricos médicohegemónicos sin transformación de sus paradigmas culturales.

### 2. BIBLIOGRAFÍA

KLEINMAN, A. "Concepts and model for the comparison of medical systems as Cultural Systems". *Social Science and Medicine*, 12: 85-96, 1978.

MENÉNDEZ E. L. Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria. Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud. 1988 30 de abril al 7 de mayo. Buenos Aires. 1988 Pág. 451-464.

BOURDIEU, P. (1999), *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal. Pp. 65-77.

## VINDICACIÓN DEL FOLKLORE MÉDICO: ¿QUÉ PUEDE APORTAR AL ESTUDIO DEL PLURALISMO ASISTENCIAL HOY?

Josep M<sup>a</sup> Comelles  
Universitat Rovira i Virgili

El folklore médico en España tuvo su inicio con la traducción al castellano que Antonio Machado y Álvarez hizo en 1889 de la obra de W.G. Black *Folkmedicine. A chapter in the history of culture* publicada por la Folklore Society londinense en 1883. El objetivo del movimiento folklorista era la recogida de “survivals” considerados como la base del saber popular y de la esencia de un pueblo. El creciente proceso de urbanización y el desprestigio del mundo rural amenazaban con hacerlo desaparecer y urgía recogerlo. Bajo esta premisa, y de uno u otro modo, han seguido y siguen publicándose estudios que bajo el epígrafe de “Medicina Popular” o Folklore médico siguen buscando esos “survivals” totalmente descontextualizados del comportamiento de la población frente a la enfermedad. Desde un punto de vista metodológico, por tanto, el folklore médico no aportaría nada al estudio del pluralismo médico. Pero esto solo es cierto si lo que se toma en consideración son los datos descontextualizados de este tipo de estudios.

Hay, al menos otros dos modos de considerar el folklore médico que, en nuestra opinión, si convierten a las recopilaciones de los folkloristas médicos y de algunas obras de antropología que publicadas antes de 1990 emplearon como demarcador la medicina popular en materiales útiles para el estudio del pluralismo médico. El primero es situar los datos aportados por el folklore médico en una perspectiva histórica como una fuente histórica de naturaleza narrativa y cruzarlos con otras fuentes que van desde los tratados de medicina doméstica de la Ilustración a los topografías médicas del siglo XIX e inicios del XX. De este modo si es posible acercarse al comportamiento frente a la enfermedad de centurias anteriores y entender no pocas de las conductas contemporáneas.

La otra posibilidad es fijar el foco de atención en los folkloristas tanto los que eran médicos como los que no y profundizar en los objetivos que les llevaron a hacer sus peculiares “etnografías”. Esto es especialmente válido para los estudios que se llevaron a cabo a partir de los años cuarenta del pasado siglo o para los que se continúan haciendo desde diversas disciplinas en la actualidad, especialmente desde la etnobotánica o la etnofarmacología.



**PLURALISMO ASISTENCIAL EN LA CIUDAD DE TARRAGONA:  
LA RED BENÉFICA MUNICIPAL DURANTE  
LA PRIMERA MITAD DEL S. XX**

Josep Barceló Prats

Becario predoctoral URV

Departamento de Enfermería de la Universidad Rovira y Virgili (Tarragona)

**1. RESUMEN**

La presente comunicación es un estudio de la organización sanitaria pública, de ámbito local, centrada en la ciudad de Tarragona, que gira alrededor del funcionamiento de la Beneficencia Municipal. De esta manera, se reconstruyen los escenarios que constituían este entramado asistencial a través del análisis de los dispositivos que conformaban dicha red benéfica.

La metodología que se ha utilizado para elaborar el trabajo, que da origen a ésta comunicación, se puede dividir, fundamentalmente, en dos vertientes que contienen técnicas diferenciadas. El primer apartado lo constituye la investigación archivística y documental de ámbito municipal realizado dentro de “*l’Arxiu Històric de la Ciutat de Tarragona*”. La segunda parte, consistió en la realización de cuatro entrevistas en profundidad a practicantes que desarrollaron su actividad dentro y/o fuera de la Beneficencia Municipal.

Los ejes fundamentales, pues, que configuran esta presentación son, de una parte, la explicitación y descripción del pluralismo asistencial existente en Tarragona, durante la primera mitad del s. XX.

Y de otra, constatar la evolución, hasta nuestros días, de los dispositivos benéficoasistenciales de titularidad municipal que conformaban dicha red a través del estudio de las transformaciones de las necesidades sociales que estos atendían. Otros ejes, secundarios, que también se comentaran en la presentación son, a modo de ejemplo, la descripción de todo lo concerniente al análisis del Reglamento Municipal y su articulación con los intereses políticos, médicos y filantrópicos de la época de estudio en cuestión.

De esta manera, mediante el estudio de estos dispositivos asistenciales se puede comprender la oferta sanitaria de una época y su articulación con la demanda de servicios a través del análisis de sus funciones, representaciones y, también, de sus significados por parte del personal sanitario que, dentro de él, desarrollaba su práctica. Asimismo, el presente estudio muestra como las demandas sociales, a lo largo de la historia, son motor de cambio y evolución de la práctica asistencial.

## **RECUPERACIÓN DEL PATRIMONIO SOBRE SALUD/ENFERMEDAD/ATENCIÓN EN COMUNIDADES MARITIMOPESQUERAS**

Rosa M<sup>a</sup> Subirós Teixidor  
Universitat Rovira i Virgili  
Igullana. Girona

El contenido de ésta comunicación va a versar sobre el interés y las posibilidades de aplicabilidad que está suscitando el trabajo de investigación realizado sobre el saber médico popular en pueblos pescadores de la Costa Brava. El trabajo de campo ha permitido obtener información relevante sobre el pluralismo asistencial y las prácticas de autoatención en poblaciones que se han dedicado al trabajo de la pesca, dónde se dan un tipo de accidentes y patologías derivadas de su trabajo en el mar. Éste objeto de investigación aparece como un nuevo horizonte, desde una perspectiva patrimonial, por parte de la red de museos marítimos y de historia de la medicina, ávidos de ofrecer nuevos conocimientos entorno al patrimonio marítimo y prácticas asistenciales.

Como afrontar los sufrimientos y enfermedades individuales y colectivas preocupa a todos los grupos humanos, los cuales desarrollan representaciones y prácticas. Sólo así podemos entender la demanda de divulgación del estudio por parte del público general, medios de comunicación, museos, centros culturales y desde el mundo académicouniversitario.

Propongo exponer en éste simposio el proceso, resultado, y posibilidades de aplicabilidad de la investigación.

## ETNOMEDICINA Y ETNOVETERINARIA DE LAS COMARCAS LEONESAS DE LA CABRERA Y LA MARAGATERÍA

Ana Fe Astorga González

Gerente del Programa de Desarrollo Rural LeaderCal “Montañas del Teleno” y  
Profesora-Tutora de la UNED (Centro Asociado de Ponferrada)  
de los Grados de Turismo, Historia y Antropología

Dentro del amplio conjunto de saberes que se engloban como “conocimientos”, los relativos a la salud tienen un papel preponderante sobre el resto, quizá porque la enfermedad o “la falta de salud” es algo que ha preocupado siempre al ser humano por lo que ha puesto todos los medios a su alcance para remediarlo. Para superar este sentimiento de “impotencia” ante la indisposición somática, las sociedades rurales, desconocedoras en principio del corpus científico de la llamada terapéutica oficial, han desarrollado su propia “ciencia” comprendiendo en ella una medicina, veterinaria y farmacognosia populares aprendidas por transmisión generacional.

En estas comarcas del Suroeste de la provincia de León, las plantas medicinales han tenido una importancia considerable que se ha mantenido efectiva hasta hace unos años. Las causas hay que buscarlas, además de en la riqueza natural de materias primas, en la falta de disponibilidad de fármacos para curar las dolencias, la escasez de profesionales ejerciendo en estos medios lo que complicaba la accesibilidad a sus servicios, la generalizada desconfianza en una ciencia médica rudimentaria desempeñada por un “*matasanos forastero*”, y en que ciertas dolencias menores (resfriados, dolores de muelas, verrugas, contusiones,...) se consideraba preferible aliviarlas con uno de los probadamente eficaces “*remedios de viejas*”.

Hay que tener en cuenta que la mentalidad tradicional definió o clasificó las enfermedades, *a priori*, por sus causas u origen (natural o metafísico), antes que por su sintomatología y que la idea de afección se asimilaba a un “desequilibrio”, por lo que, en este sentido, se ha podido identificar cuatro tipologías básicas:

- Sociales, causados por conflictos interpersonales.
- Entre el cuerpo y el alma.
- Orgánicos, originados por causas naturales.
- Religiosorituales debidos a “trasgresión de tabúes” o por relaciones con seres míticos.

Se parte de un sistema de creencias donde la enfermedad llega a concebirse, incluso, como un castigo divino o sobrenatural. El tratamiento de los males dentro de esta conceptualización, se ha hecho recurriendo no sólo a las plantas, animales o elementos químicos, sino también a rituales y ceremonias. De este modo quien se dedicaba a estos menesteres era tanto “sacerdote” que curaba con la fe utilizando el sistema de valores propio de estas comunidades, como “médico” para restablecer, a la vez, la armonía entre lo divino y lo humano y las esencias propiamente orgánicas.

Tras realizar labores de campo, se han constatado tres hechos fundamentales:

- los aciagos efectos “homogeneizadores” de la tan temida globalización en la cultura tradicional,

–la ruptura o el deterioro del engranaje de la transmisión intergeneracional a causa de la emigración masiva, el envejecimiento de la población y la escasa valoración social que hoy por hoy tienen ciertos conocimientos empíricos, y

–la particular fragilidad de una parte relevante de los bienes del patrimonio etnográfico dado que su contenido es intangible y muchos conocimientos de este acervo local, se transmiten casi exclusivamente de forma consuetudinaria.

## SALUD Y AXÉEL CANDOMBLÉ EN LISBOA

Luís Silva Pereira  
Instituto Superior de Psicología Aplicada I.U.  
Lisboa

### 1. RESUMEN

Parte del trabajo de campo que estoy haciendo desde 2006 en un *terreiro* de *candomblé*, cerca de Lisboa, se traduce en recoger, organizar e interpretar testimonios, de clientes y de adeptos, sobre los motivos que determinaron el recurso a esa religión afrobrasileña, así como los resultados obtenidos gracias a ese contacto. Los relatos de los casos relacionados con enfermedad, los más relevantes en el contexto presente, reflejten la aflicción y el sufrimiento de esas personas, portuguesas en su gran mayoría, así como la organización de la comunidad de adeptos y su capacidad de asistencia, prestando ayuda en la resolución de problemas presentados por cada uno de los individuos que recurren a los servicios del *candomblé*. Entre los elementos que concurren para la recuperación y preservación de la salud de los miembros, clientes o simpatizantes del *candomblé* el *axé* asume papel central y su análisis será determinante para entender la relevancia de esta religión en la vida de los que frecuentan un *terreiro*.

## **ARTES DE CURA E ESPANTA MALES: EDITING A COLLECTION**

Miguel Magalhães

Instituto de Estudos de Literatura Tradicional (IELT) de Lisboa

### **1. ABSTRACT**

The systematic collection of folk medical traditions have been forgotten for a field or at least, has been regarded as an object of curiosity. But the analysis of a corpus of folk medicine may reveal not only the relationship between patient, physician and healer but also the relationship between the patient and the medicine itself or healing practices. Under this assumption, it becomes important to study how the need for a relative independence from the medical home leads to medical practices and, ultimately, selfmedication. Especially as the relationship between medical exercise and selfmedication is now a major public health problem. Based on the study of a *corpus* collected by corsican ethnographer Michel Giacometti (1929-1990) we decided to publish this work, putting face to face doctors and traditional healing practices. The result of this work is the book *Artes de cura e EspantaMales* (Guimarães, Almeida & Magalhaes, 2009). The originality of this work we present consists precisely in the fact of making known an unprecedented collection of popular Portuguese medical traditions but also to try to give the set an intelligible and possible interpretation of the work gathered. We also hope that allows understanding how the discourses used by the actors form resistance or compliance with the prescriptions.

## CARACTERIZACIÓN DE LAS DIFERENTES CABEZAS MÉDICAS QUE EXISTEN EN EL MUNICIPIO DE MEDELLÍN” (COLOMBIA)

Beatriz Elena Arroyave Pulgarín  
Armando Correa Suárez  
Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

### 1. DESCRIPCIÓN DEL PROYECTO

Las cabezas médicas, son entendidas en áreas como la antropología médica como aquellas personas que poseen el saber y el don necesario para resolver las problemáticas del proceso salud-enfermedad que se presenta en las comunidades. Bajo esta consideración siempre se ha trabajado este concepto en comunidades indígenas en las cuales se ha mirado el rol del chaman y el curandero, en esta propuesta se centró en como esos elementos se pueden insertar en comunidades marginales de la ciudad de Medellín.

Tuvo como objetivo general: Comprender la dinámica y la función biosicosocial de las Cabezas Médicas, asociadas al sistema médico no facultativo, en el municipio de Medellín, identificando orientaciones médicas y campos del saber, relatando prácticas curativas en barrios marginales de la ciudad de Medellín y describiendo los factores que contribuyen a la pervivencia de las Cabeza médicas adscritas al sistema médico no facultativo en el municipio de Medellín.

Para la investigación se utilizó una metodología cualitativa con enfoque descriptivo, se utilizaron entrevistas en profundidad y observaciones. La población escogida para el desarrollo de la investigación fueron diferentes cabezas médicas ubicadas en el municipio de Medellín, seleccionadas a partir de la técnica bola de nieve.

Resultados previos:

- Los ciudadanos de Medellín utilizan cabezas médicas diferentes al facultativo porque vivencian un proceso de exclusión del sistema general de seguridad social en salud (SGSSS).
- Existen barreras sociales culturales y económicas que impiden que los ciudadanos accedan al SGSSS.
- Las Cabezas Médicas son personas que vienen de municipios, en especial de las zonas rurales, traen consigo no sólo los bienes materiales, sino todo ese bagaje cultural.
- El conocimiento que ellos poseen, es asumido como algo natural, no es algo que los diferencie de los demás habitantes, es un don que se debe usar para el beneficio de todos.





# ***SECCIÓN B***

Coordinación de la sesión:  
Txema Uribe (UPNa)



## CRONICIDAD, DISCAPACIDAD Y DEPENDENCIA: ENTRE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y LA AUTOATENCIÓN

Lina Masana Bofarull

Estudiante de Doctorado en Antropología

Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social

Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

### 1. RESUMEN

El incesante aumento de personas con enfermedades crónicas que generan discapacidad y/o dependencia supone un desafío para los países desarrollados puesto que generan unas *necesidades asistenciales crónicas*. ¿Quién se ocupa de ello? ¿Cómo se gestiona la atención sanitaria y social de estos enfermos? ¿Estado del bienestar o *comunidad*? En el ámbito español, hasta la actualidad, el cuidado de los de enfermos crónicos se ha considerado como un problema privado relegando a la familia dicha función a través de lo que se conoce como ‘apoyo informal’. El 88% de los cuidados crónicos lo prestan las redes sociales de apoyo, fundamentalmente la familia más cercana (rol que continúa recayendo casi exclusivamente en las mujeres), lo que evidencia una deficiente cobertura sociosanitaria. El objetivo de este trabajo es el de presentar el estado de la cuestión y ver como se gestiona dicha problemática en nuestro contexto español –teniendo en cuenta la ‘reciente’ implementación de la denominada Ley de Dependencia–. Igualmente, nos proponemos reflexionar sobre la necesidad de un abordaje cualitativo desde la antropología crítica e interpretativa de los discursos y prácticas sobre salud/enfermedad/atención.

# LA CRISIS DE LA AUTONOMÍA Y DE LA AUTOATENCIÓN EN EL CASO DE LAS PERSONAS CON DEPENDENCIA PROVISIONAL

Ana Isabel López Martrín  
Universitat Rovira i Virgili. Tarragona

## 1. RESUMEN

Nuestra sociedad ha evolucionado de forma muy considerable gracias al Estado del Bienestar, al aumento de la esperanza de vida, mejoras en el terreno laboral, etc. Pero un problema de salud provisional (como puede ser una fractura de fémur, o una convalecencia después de una enfermedad) puede que evidencie la vulnerabilidad a la que la población mayor (y en un principio independiente) está expuesta. Soportes que antes eran básicos para contrarrestar a la vulnerabilidad (como la ayuda dentro de la unidad familiar) están fallando porque nuestra estructura social, la incorporación de la mujer al trabajo, las formas de familia y la deslocalización de ésta hacen que no se pueda asumir en muchos casos el cuidado temporal en el ámbito doméstico. Como recurso encontramos los servicios socio sanitarios que ven cómo quedan saturados entre este tipo de casos y los que suponen una dependencia crónica y a los que hay que dar solución. Este panorama evidencia las deficiencias del sistema de atención, pero también la incapacidad de asumir cuidados que en otra época eran perfectamente asumidos por la familia o red social. Somos dependientes del sistema socio sanitario que nos frece nuestro Estado del Bienestar, pero hay que saber gestionar bien estas situaciones (tanto por la administración como por los usuarios de los servicios) para que se pueda continuar y mejorar las prestaciones en el futuro.

Palabras clave: Familia, autoatención, reciprocidad, autonomía, Estado del Bienestar, servicios socio sanitarios, interdisciplinariedad.

***YO SOY LO SUFICIENTEMENTE PACIENTE PARA ÉL Y ÉL LO SUFICIENTEMENTE DOCTOR PARA MÍ. LA ADHERENCIA AL TRATAMIENTO Y LA RELACIÓN MÉDICOPACIENTE EN LAS CONSULTAS HOSPITALARIAS DE VIH EN MADRID***

M<sup>a</sup> Isabel Jociles

Fernando Villaamil

Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

A finales de los 90, con la generalización en España de los tratamientos antirretrovirales, se inicia un cambio en las prioridades de la gestión del VIH, tanto desde la perspectiva clínica (adherencia al tratamiento) como de Salud Pública ('prevención positiva'). En 2009/10 realizamos una investigación etnográfica financiada por la Dirección General de Atención Primaria de la Comunidad de Madrid sobre el abordaje de estos asuntos en las consultas hospitalarias, cuyos resultados se presentan parcialmente.

Nos basamos en un modelo transaccional de la relación médicopaciente para tratar de comprender los límites y potencialidades de la consulta entendida como espacio social y formativo para favorecer el cumplimiento del tratamiento. Por un lado, constatamos que, a diferencia de la sexualidad, el control del cumplimiento es entendido por los médicos como un terreno propio en el que se despliega (y potencialmente cuestiona) performativamente su autoridad. En torno a la construcción del buen/mal paciente (especialmente el no cumplidor y el demasiado/mal informado) se estructura un campo de visibilidad/invisibilización de las estrategias efectivamente desplegadas por los y las pacientes en la gestión de la condición de persona con VIH. Abordamos esta última tratando de dar cuenta de sus ambigüedades, en particular en lo que se refiere a su carácter mediado por tecnologías médicas y por la ambivalencia del tratamiento, que a la vez que controla el virus lo hace presente a la experiencia cotidiana: paradójicamente, es el signo de su condición de 'enfermo'. El anhelo de normalidad debe ser entendido como clave para las estrategias en torno a la adherencia, y adquiere sentidos distintos en función de los contextos sociales de los pacientes. Sin embargo, desde el modelo biomédico son leídas como meras irracionalidades o como amenazas a la autoridad médica, lo que puede llevar a un notable juego de fingimientos mutuos entre médicos/as y pacientes, que juega un papel fundamental aunque poco reconocido en la conformación de su relación.

# **MODOS DE SUFRIMIENTO SOCIAL Y PROCESOS ASISTENCIALES POR TUBERCULOSIS EN INMIGRANTES BOLIVIANOS DEL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES**

Alejandro Goldberg  
Instituto de Ciencias Antropológicas CONICET  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

## **1. RESUMEN**

Enfermedades respiratorias como la tuberculosis han sido estudiadas desde enfoques clínicos y epidemiológicos, pero fueron poco abordadas como problemas de estudio desde la perspectiva antropológicamédica del padecimiento. Los estudios efectuados en el campo de la salud no reflexionan en general en torno a los procesos de cambio que, en términos de fenómeno sociocultural total, genera un proceso complejo como la migración, en este caso, focalizando en el proceso salud/enfermedad/atención.

El caso que se presenta retoma trabajos anteriores y proviene de una investigación en curso, cuyo objetivo general ha sido el de construir un conocimiento complejo de los procesos de salud/enfermedad/atención en inmigrantes bolivianos del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) relacionados con la tuberculosis. A través del planteamiento teóricoconceptual de la Antropología Médica y mediante la metodología etnográfica adoptada, se indagó en los factores de riesgo ligados a sus modos de vida y de trabajo, así como en los itinerarios terapéuticos seguidos para diagnosticar y tratar la enfermedad, en el ámbito laboral, de la unidad doméstica y de los servicios públicos de salud.

De acuerdo a los resultados provisionales que se desprenden del estudio, intentaremos en este trabajo describir y analizar la incidencia de los factores socioculturales en los procesos de salud/enfermedad/atención de los sujetos pacientesusuarios del Instituto Vaccarezza Hospital Muñiz (ciudad de Buenos Aires) vinculados con la tuberculosis. Analizaremos las representaciones y prácticas en torno a la salud/enfermedad/atención de los distintos actores involucrados en el proceso asistencial (médicos, profesionales de la salud, sujetos/pacientes, familiares, etc.), abordando los sentidos que le otorgan a dichos factores e indagando, a su vez, en las condiciones socioeconómicas, culturales, políticas e ideológicas dentro de las cuales se producen, circulan y se utilizan los distintos significados.

# DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN LA BÚSQUEDA DE ASISTENCIA SANITARIA ENTRE LOS PACIENTES INMIGRANTES DIAGNOSTICADOS DE TUBERCULOSIS EN LA COMUNIDAD DE MADRID

Teresa Blasco Hernández

Centro Nacional de Medicina Tropical

Belén Sanz Barbero

Escuela Nacional de Sanidad Instituto de Salud Carlos III (Madrid)

## 1. ABSTRACT

Este trabajo es fruto de una investigación financiada por el Instituto de Salud Carlos III con población inmigrante enferma de tuberculosis y residente en la Comunidad de Madrid. Los objetivos de partida fueron conocer las vivencias que tiene la población inmigrante con tuberculosis en el proceso de salud/enfermedad/atención, así como identificar los factores y dinámicas socioculturales que subyacen en la adherencia al tratamiento de tuberculosis. En esta comunicación se abordan los discursos y las prácticas en el proceso diagnóstico de tuberculosis.

Se muestra como enfermos inmigrantes con tuberculosis, antes de recurrir a la ayuda de un profesional médico, ponen en marcha elementos culturales de referencia, así como procesos de información que intervienen en la toma de decisión de búsqueda de ayuda. Acorde con el modelo descrito por Haro (2000)<sup>1</sup> aparecen multitud de facetas en las que se concreta el complejo proceso de atención a la salud.

La aparición y valoración de los síntomas están relacionados con la búsqueda de ayuda médica. Sin embargo, lo que esta investigación evidencia es el papel que ocupan las condiciones de vida, de trabajo, la situación administrativa y el desconocimiento de los derechos que tienen como inmigrantes, como determinantes de la toma de decisiones. Dichos factores están influyendo en el acceso al sistema sanitario y en la demora de petición de ayuda. En definitiva, la conclusión principal que se deriva de este trabajo es que la ralentización del proceso no puede atribuirse únicamente al entorno cultural del enfermo. Por tanto, existe una necesidad de desmitificar el aspecto culturalista en relación al proceso de salud/enfermedad/atención así como es necesario prestar mayor atención a determinantes estructurales de la salud en relación al entorno social, legal y político que están implicados y condicionan la toma de decisión.

639

---

<sup>1</sup> HARO, J. A. (2000), "Cuidados profanos: una dimensión ambigua en la atención de la salud", en E. PERDIGUERO y J. M. COMELLES (comps.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Bellaterra, pp. 101-161.

## PERFIL DE LOS NORTE EUROPEOS USUARIOS DE LOS SERVICIOS PÚBLICOS DE SALUD EN MUNICIPIOS DE INTERIOR DE LA PROVINCIA DE ALMERÍA

Joaquín Rodes García  
Juan Ignacio Rico Becerra  
Modesto García Jiménez  
José Palacios Ramírez  
Universidad Católica de Murcia, UCAM

Recientemente los científicos sociales han notificado una derivación incipiente de la movilidad del bienestar de ciudadanos europeos, ligada al disfrute del ocio y del descanso, desde las urbanizaciones turísticas costeras hacia municipios de interior que ha sido escasamente tratada. A esto contribuye una imagen consolidada de los norte europeos como turistas que los deja al margen de la discusión sobre las migraciones. La propuesta de fórmulas de gestión del fenómeno se torna todavía más compleja cuando se trata de un grupo que adopta estilos de vida migratorios y que resulta en buena medida invisible a las estadísticas oficiales sobre residentes extranjeros.

Sobre este estado de cosas el objetivo del texto es el de construir un perfil básico de los europeos que declaran utilizar los servicios sanitarios públicos ordenando distintas informaciones relativas a sus características sociodemográficas, tipo de proyecto migratorio, motivaciones para el traslado, situación administrativa o grado de integración social en España. De esta forma se quiere igualmente hacer una contribución al debate generado en torno a los significados de la movilidad de los pacientes en el espacio de la Unión Europea bajo la etiqueta de *turismo sanitario*. A partir de aquí, se exponen algunas de las estrategias observadas entre los europeos residentes en la costa a la hora de gestionar sus cuidados de salud en un marco de movilidad transnacional.

La elaboración del perfil de los europeos afincados en los municipios de Chirivel, Albox, Oria, Vélez Blanco y Vélez Rubio de la provincia de Almería, como uno de los espacios representativos para el análisis del fenómeno de interior, en relación al uso que éstos hacen de los dispositivos públicos de salud se inscribe en la primera etapa de un proyecto de investigación denominado *Sociedad multicultural: ciudadanos comunitarios y no comunitarios en municipios de interior* y financiado por la Fundación Séneca (Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia). Esto se concibe como un paso previo para realizar un sondeo cualitativo que nos ayude a mostrar una imagen más nítida del fenómeno y contrastar el sentido de resultados de investigación obtenidos en otros ámbitos de estudio.



## CONTAR PARA QUÊ?

Teresa de Campos Moraes

Nos testemunhos recolhidos para histórias de vida encontramos vários processos narrativos, estando isso depende da pessoa que indicou a fonte. Se divulgamos no círculo de amigos, indicamos pessoas de família, amigos ou conhecidos aí vamos verificar se está dentro dos parâmetros enunciados e em caso de dúvida, fica esclarecido na entrevista para o prétexto. Por vezes resulta, outras não. Ao serem indicados por um médico, ao qual explicamos os nossos objectivos, teremos fortes probabilidades de respostas mais estruturadas, mas também menos espontâneas. Porém há situações em que surge uma questão: O que os leva a contar a sua história? É porque lhes pedimos, porque o médico os contactou e informou previamente? Contam porquê? Contam para aliviar a sua dor, contam como um lamento, contam para deixar testemunho a outros, contam porque o Sr. Doutor lhes pediu para contarem?

Interessamos saber a forma de contar e a razão de alguns procedimentos a razão de ensaiarem palavras em surdina e logo se calarem, contar em vós monocórdica como quem desfia um rosário.

Interrogamos porque aceitaram falar a desconhecidos, sobre a sua vida o lado sombrio de cada um, a dor que os morde, a necessidade de lamuriar, ou integrar uma dor que, por ser sua, será desvalorizada ou sentida como a maior do mundo.

Na escuta pretendemos levantar o véu colocado pelo sistema sobre o doente. As estratégias que os próprios utilizam para amortecer o impacto da sua doença grave e muitas vezes socialmente estigmatizante. Como integram a parte assistencial na narrativa. Como identificam as diferenças no atendimento. Como interagem com os seus pares em situação de espera, ou impelidos por um estranho a contar a sua história. Em causa estão as relações com os familiares, os amigos e as próprias relações terapêuticas.

Palavraschave: histórias de vida; healing; sofrimento; reflexividade e self.

# LOS LÍMITES ENTRE CAMPOS DE SABER, PRÁCTICAS SOCIALES Y CONSTRUCCIÓN DE CATEGORÍAS. UNA APROXIMACIÓN A LOS PROCESOS DE ATENCIÓN/AUTOATENCIÓN/CUIDADO EN EL MARCO DE LAS ENFERMEDADES CRÓNICAS

Rosa María Osorio C.  
CIESASD. F.

## 1. RESUMEN

En el trabajo se discuten las categorías que han sido utilizadas por la antropología médica para comprender las formas de atención que se desarrollan a través de la atención médica institucional y otras instancias como serían el ámbito doméstico, las redes sociales de apoyo y los grupos de autoayuda, respecto de los padecimientos.

Se trata de analizar y en su caso delimitar los espacios, tiempos, saberes y actividades que cada uno de los recursos de atención brinda al enfermo crónico, en el marco de las relaciones existentes entre los servicios de salud institucionales y el conjunto de recursos paralelos de atención a los que son derivados y/o que son utilizados por los enfermos, a través de su trayectoria de atención. En particular, se enfocan los procesos de atención/autoatención/cuidado, tratando de encuadrar teórica y metodológicamente dichas categorías, a partir de analizarlas desde una problemática concreta y específica referida a la experiencia de la cronicidad en un grupo de enfermos reumáticos, que son miembros y participan de un grupo de ayuda mutua de la ciudad de Barcelona, los cuales generan un conjunto de estrategias de atención/autoatención/cuidado para hacer frente a sus enfermedades.

Es importante señalar que el trabajo se enfoca desde la mirada de una antropóloga mexicana que durante los últimos quince años ha sido testigo del desarrollo de la antropología médica española y ha participado de manera colateral como estudiante primero y luego, puntualmente como profesora e investigadora de esta realidad, –especialmente en el ámbito catalán–. Derivado de mi experiencia académicopersonal y también como producto de mi formación (deformación) profesional, en este periodo me he posicionado permanentemente en la lógica de una mirada comparativa entre el contexto español y el mexicano. Unas veces la observación se ha desarrollado de manera más rigurosa y analítica y otras, de modo espontáneo, vivencial; en este caso y con base en lo investigado, se plantean un conjunto de reflexiones generales respecto de las posibles diferencias y similitudes en el pluralismo asistencial vigente actualmente, entre la situación catalana y la realidad mexicana, centrada en el análisis de estas interrelaciones que se establecen entre los servicios de salud institucionales, el ámbito doméstico, las redes sociales de apoyo y los grupos de autoayuda.

# ***SECCIÓN C***

Coordinación de la sesión:  
J. M. Comelles (URV)



## LA ATENCIÓN PRIMARIA (1980-2011): SABERES, USOS Y POLÍTICAS

Laia Bailo

Departament d'Antropologia Filosofia i Treball Social (DAFITS)  
Universitat Rovira i Virgili (URV)

La historia de la relación entre la atención primaria, los saberes que la han conformado así como los usos y políticas que la sustentan, ha sido de profunda asimetría y poca correspondencia racional que se remonta a los orígenes de creación del modelo de atención actual. La planificación en materia sanitaria, y por tanto la oferta de servicios basada en la demanda, ha sido una constante en las diferentes etapas de vida del modelo. Por otro lado las numerosas e inacabables etapas de reforma, han tenido como base componentes coyunturales de crisis social, política y la inexistencia de un modelo económico de producción, que no han revertido substancialmente en la atención primaria de salud, como dispositivo y como ideal de cuidado. A pesar que esta tendencia esta cambiando en los últimos 5 años debido, en gran parte a avances tecnológicos y científicos y de cambios significativos en el modelo de atención y gestión emmarcado en la etapa actual de crisis global, el debate profesional, político y social sigue exigiendo una política pública en materia de salud eficiente y sostenible que garantice el derecho y acceso a la salud.

## LA SALA DE ESPERA EN LOS CENTROS DE SALUD

Felipe Reyero Pantigoso  
Madrid Salud  
Ayuntamiento de Madrid

La sala de espera, frontera entre la sociedad y la Administración dispensadora de ayuda a la salud, es el ámbito en el que un médicoantropólogo estudia la mutua influencia entre medios sociales informales y formales a través de la conducta e interpretaciones de los propios sujetos en Centros de Salud de la zona Sur de Madrid.

En una misma comunidad, la especificidad de los servicios ofrecidos por el Centro de Salud Municipal respecto de los de la Seguridad Social, se evidencia en el atuendo, la actitud en la espera, la expresividad corporal y verbal, tanto en los usuarios como en los profesionales, así como en la permeabilidad de unos y otros a la influencia del otro en la relación de ayuda.

A lo largo de los últimos 30 años, la propuesta de la Sanidad Municipal de servicios en su día pioneros (Salud Mental y Planificación Familiar entre otros), atención preferente a colectivos en riesgo y orientación comunitaria había sido asumida por la Seguridad Social, en tanto que ahora sus orientaciones divergen, de la prioridad a la educación comunitaria a poscolectivos sanos a la asistencia a la demanda al médico elegido por el usuario enfermo.

## **ATENCIÓN PRIMARIA Y DIVERSIDAD CULTURAL: ENFERMOS DE AYER Y USUARIOS DE HOY**

Txema Uribe  
(UPNa)

Dpto. Trabajo Social, Area Antropología social

Para muchos profesionales la atención a personas extranjeras que son protagonistas de procesos de inmigración representa algo superado, algo del pasado: viven hacinados, priman el trabajo a los cuidados de salud, no le dan importancia suficiente a la alimentación sana, dejan que los hijos engorden por la comida basura. Además su atraso también tiene que ver con como entienden la relaciones con las instituciones, en el caso de las prestaciones sanitarias se ven definidos como “pedigüeños” y consumistas., creen que todo se puede arreglar con fármacos y/o yendo al especialista. Representan un consumismo sanitario frente a unos cuidados saludables.

Este tipo de usuario no esperado, aporta cosas nuevas : su aspecto, sus forma de hablar, peticiones anómalas (operaciones de cirugía por razones estéticas, solicitud de chequeos, presencia de heridas de arma blanca, proyectiles alojados en el cuerpo, tatuajes en adultos que quieren les sean eliminados a través de algún tipo de erosión sobre la epidermis que deje atrás un pasado ya no deseado).

Además provienen de medios donde no han tenido una supervisión y seguimiento sanitario adecuado al europeo: plantean muchas dudas e incertidumbres sobre vacunaciones, enfermedades pasadas, y tratamientos recibidos.

Los comportamientos esperados y las cronologías no encajan. Este comportamiento ucrónico corresponde al pasado, un pasado donde también la consulta en España estaban en desorden del tipo del ambulatorio (masificado, expendedor de recetas o derivados; organizador de la demanda espontánea como realidad desordenada que la ciencia ha de encauzar y ordenar). Ellos entran así en el desorden.

Su presencia obliga a repensar los protocolos automatizados y previstos para las enfermedades esperadas y esperables. Frente al enfermo del ayer, hoy aparece el usuario real, no retórico, que utiliza la institución y lo hace de forma visible y directa pues le adscribe un lugar en su biografía diferente al previsto por la biomedicina.

Palabras clave: culturas de salud, orden de consulta, usuarios, estereotipos clínicos

**ATENCIÓN PRIMARIA EN PUEBLOS DE LA PROVINCIA DE SEGOVIA:  
PROCESOS DE SALUD/ENFERMEDAD/ATENCIÓN  
EN ZONAS DE ALTA DISPERSIÓN POBLACIONAL**

Laura Otero García  
Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)  
Escuela Nacional de Sanidad. Instituto de Salud Carlos III

**1. RESUMEN**

En el contexto del simposio *De la medicina popular a la atención primaria: El pluralismo asistencial y la antropología médica española (1980-2011)* se presenta este resumen relacionado con mi trabajo de tesis doctoral cuyo objeto de estudio es el acceso y la utilización de la atención primaria en zonas de alta dispersión poblacional, definidas también como rurales, en la provincia de Segovia (Castilla y León España).

Los procesos de salud/enfermedad/atención tanto desde el punto de vista de los profesionales sanitarios que trabajan en atención primaria como desde el punto de vista de la población son abordados en esta investigación. En este trabajo se utiliza como modelo teórico el sistema de la atención a la salud en las sociedades actuales de J. A. Haro. La metodología desarrollada ha sido una aproximación etnográfica a dos comunidades de estudio diferentes. Para el desarrollo de dicha aproximación se han utilizado diferentes técnicas cualitativas como son la observación, las entrevistas semiestructuradas, los grupos de discusión, las historias de vida, y estudios de caso. En esta investigación aparece un cuestionamiento de los dispositivos de provisión de servicios sanitarios.



# CUANDO EL CAMBIO ES LA RUTINA: PROCESOS ASISTENCIALES DURANTE EL EMBARAZO, PARTO Y PUERPERIO EN DOS COMUNIDADES RURALES DE GUATEMALA

Laia Ventura Garcia  
Doctoranda en la Universitat Rovira i Virgili  
Igullana. Girona

En Guatemala, la llamada al “descubrimiento” de la “cultura maya en vivo” contrasta con las profundas desigualdades que se dan en el interior del país entre grupos socioeconómicos y étnicos, regiones geográficas o entre poblaciones rurales y urbanas, que ponen en evidencia la exclusión social, económica y cultural de los grupos denominados “indígenas” en relación a la sociedad nacional. *La reificación de lo cultural* no solo desvincula el presente y el futuro de su pasado histórico, hecho que imposibilita el desarrollo de una *etnografía densa*, sino que lleva implícita una representación particular de esos pueblos, que aparecen como “suspendidos en el tiempo y en el espacio” cuando se les aplica una mirada atemporal. “El presente etnográfico está muerto” (Ingold, 1996), y la necesidad de nuevas perspectivas metodológicas que den cuenta de las realidades en movimiento es esencial para la comprensión de los fenómenos y procesos que tienen lugar y que están inmersos en procesos globales.

Partiendo de la perspectiva teóricoanalítica de Menéndez (1994), examino los procesos asistenciales que tienen lugar durante el proceso de nacimiento en dos comunidades rurales e indígenas de Guatemala. Con ello pretendo mostrar cómo los sujetos y grupos sociales no manejan modelos culturales cerrados y puros sino que juegan un rol primordial como agentes activos en la construcción de significados y sentidos sobre la salud y la enfermedad, y como instancia de gestión y resolución de problemas (Osorio, 2001), en base al contexto socialrelacional en el que tienen lugar estos procesos. Ello cuestiona la dicotomía entre lo tradicional y lo moderno en cuanto realidades ontológicas y exige una aproximación que de cuenta de los usos y desusos que se hace de los diferentes recursos y las transacciones que se producen entre estos, superando cualquier análisis parcial centrado en las supuestas identidades originarias, sin dar cuenta de una realidad en continua transformación.

## 1. REFERENCIAS

- Ingold, T (1996) *Key Debates in Anthropology*. London, Routledge.
- Menéndez, E. (1994) “La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?”. *Alteridades* 4(7); pp. 71-83.
- Osorio, M. T (2001) “Atender y entender la enfermedad: los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles”. *Salud pública Méx* vol.45 no.5 Cuernavaca sep./oct. 2003.

## **CUIDANDO DEL EMBARAZO EN GHANA. ENTRE LA ATENCIÓN PRIMARIA Y EL PLURALISMO ASISTENCIAL**

Arantza Meñaca, como parte del grupo de antropología del MIP Consortium  
CRESIB, Centre de Recerca em Salut Internacional de Barcelona  
Hospital Clínic, Universitat de Barcelona, Barcelona

### **1. RESUMEN**

Una de las prioridades en salud internacional han sido los programas de atención primaria a las mujeres embarazadas, que en gran medida son públicos y gratuitos en todo el mundo. Sin embargo, este modelo de cuidados antenatales no es ni único, ya que existen otras alternativas de cuidado durante el embarazo, ni homogéneo, ya que existe una cierta variabilidad en los servicios ofrecidos.

En esta presentación se analiza la interrelación que existe entre las distintas alternativas de atención al embarazo en cuatro distritos de dos regiones muy diferentes de Ghana. La región Ashanti, en centro del país, alberga la segunda ciudad del país, es rica en recursos agrarios tropicales, y un importante centro de inmigración interna. Mientras que la región del Upper West, al norte, en la frontera con Burkina Faso, depende principalmente de una agricultura de subsistencia claramente estacional, y tiene claros flujos de emigración interna. Para el análisis de los recursos de salud y las relaciones entre ellos se utilizan los datos recogidos en un estudio antropológico multicéntrico sobre la malaria en el embarazo, vinculado a distintos ensayos clínicos para la prevención y el tratamiento de la malaria en el embarazo.

El análisis comparativo de las situaciones diferentes en los cuatro distritos, se estructura aplicando los conceptos clásicos en la antropología médica española, tomados de la obra de Eduardo Menéndez, de modelo médico hegemónico, modelos subalternos, y autoatención. Finalmente se reflexiona sobre qué nuevas herramientas conceptuales son necesarias para mejorar la comprensión de los procesos de pluralismo asistencial en contextos concretos y actuales de salud internacional/salud global.

**SIMPOSIO**  
**EL SENTIDO DE LA ANTROPOLOGÍA HOY:**  
**RESPONSABILIDADES, DILEMAS Y ACCIONES**

Coordinadores:  
Sonia Cajade Frías  
Berkeley University/Universidad Complutense de Madrid, IMA  
Ester Massó Guijarro  
Instituto de FilosofíaCSIC  
Sandra Santos Fraile  
Universidad Pablo de Olavide/Universidad de Barcelona, ICA y ASANA

**ÍNDICE**

**ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, ANTROPOLOGÍA APLICADA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS**

Margaret Bullen

**LAS ASOCIACIONES LOCALES DE TITULADOS EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL COMO ALTERNATIVA DE REALIZACIÓN PROFESIONAL FUERA DEL ÁMBITO ACADÉMICO Y FUENTE DE IMBRICACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL ESPECTRO LABORAL**

Carlos Cabrera Ponde de León

**ANTROPOLOGÍA, EMPATÍA CULTURAL Y DEMOCRACIA. NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y ÉTICAMENTE COMPROMETIDA**

Sonia Cajade Frías

**EL FUTURO DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA MEDIANTE LA PRODUCCIÓN AUDIOVISUAL**

Antonio Cadierno, Antropodokus

**POSIBILIDADES EN LA PRÁCTICA: VISIONES CRÍTICAS DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA DESDE LA LABOR ANTROPOLÓGICA EN EL REINO UNIDO**

Susana Carro Ripalda

**LAS NUEVAS MIRADAS DE LOS ANTROPÓLOGOS SOBRE LOS ESPAÑOLES: VEINTE AÑOS DESPUÉS**

María Cátedra

**ANTHROPOLOGY UNDER FIRE**

Rachel Ceasar

**LA TECNOANTROPOLOGÍA**

Jordi Colobrans, Artur Serra, Ricard Faura, Carlos Bezos, Iñaki Martin

**ANTROPOLOGÍA HOY: COTIDIANIDAD EN EL MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA: 2006 A 2010**

Josep Fornés García y Enric Miró Cuberes

**UNTIMELINESS AND SPANISH ANTHROPOLOGY**

Hutan Hejazi

**ANTROPOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA**

María Peláez Murciego

**REFLEXIONES EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA APLICADA**

Teresa San Román y Lucía Sanjuán

**SUPERANDO EL «CARÁCTER NACIONAL»: LA ANTROPOLOGÍA ANTE LOS RETOS DE LA GLOBALIZACIÓN**

Raúl Sánchez

**FORMACIÓN PARA PERSONAL SANITARIO EN MATERIA DE SALUD, DESIGUALDAD SOCIAL Y DIVERSIDAD CULTURAL. UNA EXPERIENCIA DESDE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA**

Lucía Sanjuán, Teresa San Román, Irina Casado y Jordi Grau

**DILEMAS ACTUALES DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN ESPAÑA**

María Valdés

**REFLEXIONES SOBRE LA INTERVENCIÓN SOCIAL ANTROPOLÓGICA**

Adriana Villalón González

**A PROPOSAL FOR A CRITICAL ANTHROPOLOGY**

Edoardo Zavarella

**PROPUESTAS DESDE EL «GRUP DE TREBALL SOBRE INSTITUCIONS I TRANSMISSIÓ CULTURAL»**

Grup de Treball sobre Institucions i Transmissió Cultural

**MESA DE DISCUSION**

Stanley Brandes

María Cátedra

Ángel Díaz de Rada

Francisco Ferrandiz

María Valdés

## ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, ANTROPOLOGÍA APLICADA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

Margaret Bullen  
Universidad del País Vasco

En esta comunicación me gustaría plantear algunas de las cuestiones surgidas en los últimos años de investigación en el campo de la antropología aplicada desde una perspectiva feminista. Al responder a la demanda de acción al aplicar nuestros métodos a la transformación de la realidad social a favor de una mayor igualdad entre mujeres y hombres, nos enfrentamos a diversos dilemas surgidos de los desencuentros entre la antropología social en su formulación más clásica o académica, la antropología aplicada y la antropología feminista.

Basándome en estudios de caso referidos a investigaciones aplicadas desde una perspectiva feminista, mi planteamiento aborda el sentido de la antropología en la sociedad en general y en la sociedad vasca en particular, desde una doble encrucijada: por una parte, explora la sinergia entre la antropología académica y la aplicada; por otra, se sitúa en el vértice de estas corrientes críticas con el eje que gira en torno a la antropología social y el feminismo.

Se ha dicho que tanto la teoría crítica como la crítica feminista cumplen mejor su papel crítico que su rol transformador. Quisiera plantear que una comprensión de los sistemas de género es fundamental para entender el funcionamiento de los sistemas socioculturales y que cualquier intervención antropológica en la práctica social necesita contemplar la imbricación de estos sistemas en la estructura social si lo que pretende es cambiarla.

En esta misma encrucijada de los sistemas de género con los sistemas socioculturales, introduciré la crítica feminista como fundamental para la transformación social y me detendré en la teoría crítica para discernir donde podemos aprender aplicar en la práctica los cambios que detectamos en la teoría. Asimismo, analizaré la relación incómoda de la antropología feminista que exige que critiquemos a nuestros sujetos y produce situaciones éticamente difíciles de solucionar.

[VER MÁS]

## **LAS ASOCIACIONES LOCALES DE TITULADOS EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL COMO ALTERNATIVA DE REALIZACIÓN PROFESIONAL FUERA DEL ÁMBITO ACADÉMICO Y FUENTE DE IMBRICACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL ESPECTRO LABORAL**

Carlos Cabrera Ponde de León  
Presidente de la Asociación Cordobesa de Antropología

Hasta la reciente implantación en nuestro país de la Reforma Universitaria, conocida popularmente como Proceso de Bolonia<sup>1</sup>, la licenciatura en Antropología Social y Cultural (ASC) ha sido una de las carreras denominadas “de segundo ciclo”<sup>2</sup>. Consecuencia de este hecho, sus estudiantes ya habían cursado al menos otra carrera universitaria y, muchos de ellos, se hallaban en pleno ejercicio de las mas diversas actividades laborales. Por otro lado, desde que en el curso académico 2003/04 la UNED incorporó 3 esta licenciatura a su oferta docente, el número de titulados ha experimentado un incremento sin precedentes.

El abanico de motivaciones que llevan y han llevado a una persona a licenciarse en ASC puede ser interminable, pero se podría afirmar que aquellas que lo consiguen han tenido que hacer un gran esfuerzo y aportar mucho de sí como para no tener la voluntad de hacer prácticos los conocimientos adquiridos, así como de mantenerlos y aumentarlos, aunque no deseen o no puedan integrarse en la universidad ni ejercer de forma remunerada. Personas éstas que, al abandonar el entorno universitario donde se formaron como antropólogos, se desvinculan del contacto que les puede hacer crecer en el desarrollo de una actividad que, aunque no vaya a ser su modo de vida, si desean que sea su primera o segunda profesión.

El objeto de esta comunicación es analizar la potencialidad de las asociaciones locales de titulados en ASC para crear un punto de encuentro que facilite a sus integrantes la cooperación en el mutuo crecimiento profesional como antropólogos, enriquecerse de un ambiente multidisciplinar que les permita profundizar en el análisis de los mas variados ámbitos sociales, imbricar la Antropología en sus particulares actividades laborales dotándoles de mayor capacidad para ofrecer un mejor servicio a la sociedad, y contribuir a la visibilización de la Antropología con la realización de actividades y estudios de interés social. En definitiva, aprovechar para la Antropología y la sociedad la voluntad y actividad de un colectivo que recíprocamente va a ser recompensado al tener la oportunidad de realizarse en una vocación de la que, por desubicación laboral en esa área, se encuentra marginado.

654

**[VER MÁS]**

## ANTROPOLOGÍA, EMPATÍA CULTURAL Y DEMOCRACIA. NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y ÉTICAMENTE COMPROMETIDA

Sonia Cajade Frías

Berkeley University/Universidad Complutense de Madrid

El objetivo de esta comunicación es reflexionar acerca del valor que posee la capacidad de *empatía cultural* que caracteriza de manera específica y única al conocimiento antropológico, así como sobre su inherente virtualidad de transformación social e individual. El conocimiento antropológico supone una indagación profunda en la realidad humana, dentro de su contexto sociocultural particular. Este movimiento de comprensión hacia “El Otro”, hacia el que en un primer momento se percibe como “diferente” o “extraño”, en definitiva las “Otras culturas”, implica también necesariamente un distanciamiento crítico con respecto a la cultura de origen. Este movimiento epistemológico a la par que emocional que proporciona la capacidad de *empatía cultural*, indisociable del saber antropológico, abre de este modo la posibilidad hacia un cambio y apertura de perspectivas, así como la eliminación de prejuicios etnocéntricos y la estimulación de la reflexividad y autocrítica constructiva respecto a la cultura propia y a su relación con otros modos distintos de ver, sentir y actuar en el mundo.

La Antropología social y cultural posee así una capacidad única y específica para contribuir a la formación y educación en valores tales como la comprensión rigurosa y profunda del otro, de uno mismo y del entorno, el diálogo constructivo con otras culturas y la colaboración y cooperación conjunta, el respeto y la tolerancia hacia lo diferente, etc. Todos ellos valores esenciales para construir una verdadera sociedad democrática, especialmente en el actual contexto de globalización y creciente mestizaje cultural que caracteriza a las sociedades contemporáneas, en donde el diálogo y la cooperación intercultural juegan un papel cada vez más fundamental.

[VER MÁS]

## **EL FUTURO DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA MEDIANTE LA PRODUCCIÓN AUDIOVISUAL**

Antonio Cadierno

Antropodokus, Productora de documentales

El objetivo de esta comunicación es reflexionar sobre los medios audiovisuales como herramienta de captación de información durante la investigación, así como su posterior uso para su visibilización. Asimismo serán objeto de análisis los procesos de investigación, financiación, producción audiovisual, distribución y promoción de la antropología fuera de la academia. Nuestra propuesta se basa en elaborar una antropología audiovisual entretenida como forma de hacer llegar al gran público un contenido audiovisual con rigor. Tomaremos como ejemplos las redes internacionales de la antropología audiovisual en la web 2.0, y el proyecto internacional “Enciclopedia Antropológica Audiovisual OnLine” de AntropoDocus.



**POSIBILIDADES EN LA PRÁCTICA: VISIONES CRÍTICAS  
DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA DESDE LA LABOR  
ANTROPOLÓGICA EN EL REINO UNIDO**

Susana Carro Ripalda  
Universidad de Durham, Reino Unido

La presente ponencia parte de una reflexión crítica del estado de la antropología contemporánea en España y pretende, a través de una visión comparativa con la práctica antropológica en el Reino Unido, sugerir ideas que podrían abrir el camino para una antropología peninsular más activa, abierta y dialogante, no sólo enraizada en problemáticas sociales actuales sino también comprometida con los diversos agentes sociales, y autocrítica con sus aportaciones teóricas, sus aproximaciones metodológicas, y sus responsabilidades éticas.

A través del estudio de caso de un proyecto de investigación concreto en el Reino Unido, la autora explorará los posibles puntos positivos que pudieran extraerse de la práctica antropológica en ese país. La ponencia discutirá las formas en las que la antropología académica británica conecta con las instituciones y con diversos agentes sociales para ofrecer no sólo reportes o informes desde paradigmas ajenos a dichas instituciones, sino reflexiones profundas que revierten tanto en la evaluación del impacto de acciones sociales como en la producción de nueva teoría antropológica. Esta labor teórica y práctica es posible gracias a: a) el anclaje de la antropología británica en una sólida tradición teórica que se renueva constantemente a través del diálogo interdisciplinario internacional; b) la utilización de metodologías participativas y de acción, que requieren del compromiso tanto de instituciones como de investigadores desde el diseño del proyecto hasta su conclusión; y c) la preocupación de la antropología británica por los “sujetos” de investigación, por la multivocalidad y resonancia de los estudios antropológicos, y por las cuestiones éticas que rodean a la labor antropológica.

## LAS NUEVAS MIRADAS DE LOS ANTROPÓLOGOS SOBRE LOS ESPAÑOLES: VEINTE AÑOS DESPUÉS

María Cátedra  
Universidad Complutense de Madrid

En agosto de 1989 coordiné en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander un seminario bajo el título *Los españoles vistos por los antropólogos* que reunió a un grupo de antropólogos foráneos, principalmente americanos, que en ese momento habían realizado trabajo de campo en España (J. PittRivers, S. Tax Freeman, J. W. Fernández, S. Brandes, W. Christian) junto a un grupo de antropólogos españoles (J. Caro Baroja, E. Luque, J.L. García, J. Frigolé, J. Prat, A. Cardín, L. Díaz, M. Lopez, R. Valdés, I. Moreno). Dos años después se publicaba un texto con el mismo título que recogía una buena parte de las ponencias presentadas. En este contexto se discutieron un conjunto de temas pendientes de debate sobre la constitución histórica de la disciplina, estilos de investigación, objetos de análisis, prácticas metodológicas y corrientes teóricas. Pero la contribución más interesante fue la confrontación de las perspectivas interna y externa y la reflexión sobre los prejuicios, límites epistemológicos, que afectan al antropólogo nativo y a los venidos de afuera. En su día fue un alto en el camino, crítico y reflexivo, que algún autor consideró “el comienzo de la modernidad”.

Partiendo de esta experiencia pretendo reflexionar sobre los cambios acaecidos veinte años después. Intentaré rastrear qué preguntas quedaron en el camino y cuales quedaron sin respuesta, las que devinieron obsoletas y las que ni siquiera se plantearon. Pero aún más importante: qué nuevas preguntas se plantea la antropología española del siglo XXI, qué nuevos retos y perspectivas, qué futuro tiene por delante la disciplina en el mundo actual.

[VER MÁS]

## ANTHROPOLOGY UNDER FIRE

Rachel Ceasar  
Berkeley University

In 1962, Alfred Kroeber along with other prominent anthropologists such as Claude Lévi-Strauss and Eric Wolf, came together at the WennerGren symposium on “Anthropological Horizons” to hash out the current problems and goals of their field (quote above). Nearly 50 years later, we find ourselves revisiting many of these same doubts and aspirations on both sides of the Atlantic: What role will anthropologists play in the future and what expectations do we have for the discipline? How do we draw anthropology out of the periphery and into the everyday? What and where are our boundaries?

Drawing on my own experiences in anthropology at UCBUCSF, I am interested in exploring the role of anthropology beyond academia in both the U.S. and Spain and how the circulation of anthropology into the everyday flows back and impacts the discipline. What mark can anthropology make in the everyday? How can we creatively contribute to today’s society and through what mediums can we reach a wider audience (e.g., radio, blogs, photography)?

Budget cuts, furloughs, and the closing of anthropology departments as a result of the financial crisis are just a few of the real-life problems currently shaping the field in the U.S. How do we plan on surviving and what changes do we need to make? Rather than just point to how the “hard sciences” are able to fare better than the “soft sciences” in this climate, I suggest that anthropology engage and initiate more critical interdisciplinary research and application with the hard sciences (e.g., science, technology and society studies, exhumation research).

Anthropologists as well are under increased strain due to the crisis. Unlike in Spain, research universities in the U.S. place academics on a tenure track, a kind of hierarchical point system that rewards potential professors with academic freedom through the accumulation of research publications and grants. With fewer academic positions available and many departments on freeze, “publish or perish” pressure may discourage anthropologists more so than before from focusing on teaching and serving academic/nonacademic communities. How do the demands of research institutions in the U.S. affect the education of anthropology and limit its ability to impact society?

At the threat of (institutional) extinction and the reality of the financial crisis, there is no time like the present to revisit the challenges and objectives of anthropology in order to map out a more perfect plan of action for today’s tomorrow.

[VER MÁS]

## LA TECNOANTROPOLOGÍA

Jordi Colobrans

Artur Serra

Ricard Faura

Carlos Bezos

Iñaki Martín

Universidad de Barcelona

En el s. XXI las comunidades, los estados, las uniones de estados y el mundo globalizado necesitan más que nunca una perspectiva antropológica. La sociedad del conocimiento con sus nuevas culturas de la innovación, del diseño y con su desbordante proliferación de culturas y comunidades digitales en un mundo llamado Internet y en una sociedad mediatizada por tecnologías de la información y la comunicación (las TIC) requieren atención urgente por parte de los antropólogos. La tradición etnográfica y sus técnicas cualitativas es la aportación más valiosa que puede ofrecer la Antropología a la sociedad del conocimiento.

Sin embargo, a diferencia de la antropología clásica, incluso de la antropología aplicada de la época del desarrollismo, los antropólogos de la sociedad del conocimiento se encuentran ante complejos sistemas de objetos, sistemas sociales y sistemas de significado que se hallan en la misma sociedad a la que ellos pertenecen pero que, con frecuencia, les resulta desconocida. Para la comunidad de antropólogos, acostumbrada históricamente a mirar hacia el pasado, las tradiciones, la pobreza o a criticar el etnocentrismo europeo, la toma de conciencia del impacto de las TIC en la experiencia humana despliega un inmenso abanico de posibilidades. En el s. XXI lo desconocido es lo cotidiano. La sociedad del conocimiento necesita que quienes están acostumbrados a entender sistemas “diferentes” le ayuden a conocer hacia donde nos dirigimos como civilización y a diseñar activamente el propio cambio tecnológico, social y cultural. En el siglo XXI asistimos a la difusión de una TecnoAntropología que hace una Etnografía de la Innovación y de la Innovación Social, una Etnografía de la I+D y/o una Etnografía de la Cultura Digital, que utiliza un nuevo kit de herramientas (digitales), que crea nuevos espacios de exploración de la experiencia humana y que diseña nuevos conceptos para interpretar las nuevas realidades y experiencias mediatizadas por las TIC. Esta TecnoAntropología proporciona uno de los sentidos de la Antropología de hoy.

## ANTROPOLOGÍA HOY: COTIDIANIDAD EN EL MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA: 2006 A2010

Josep Fornés García  
Enric Miró Cuberes  
Museu Etnològic de Barcelona

Las responsabilidades actuales, siendo entidad pública, empiezan por ser sociales y continúan en los ámbitos académicos. Los dilemas están entre el concepto clásico de museo y la transdisciplinariedad y la antropología de proximidad del ideario actual. Las actuaciones no esquivan el posible riesgo calculado.

Las utilidades teóricas y prácticas, en la práctica cotidiana, se retroalimentan, se complementan. Las teóricas sirven para la estructuración del trabajo de campo y de su posterior aplicación en el entorno sociocultural urbano, para el análisis de las propuestas museológicas actuales y en la revisión de las anteriores. En consecuencia, se aplican en las relaciones del museo con la ciudadanía y con las universidades, en la cooperación científica en Catalunya, en el estado español y ámbito internacional. Esto nos lleva a trabajar por el “Museo de las personas”. El Museo es práctico porque favorece el reconocimiento y visibilidad de los colectivos con los que colabora, por el acompañamiento crítico en los proyectos en que se implica y porque incorpora las conclusiones de cada proceso a su patrimonio conceptual. Las metodologías de trabajo con las comunidades nos ha llevado a la proyección internacional: Marruecos, Colombia, Siria, México, Guatemala, Costa de Marfil y Venezuela, integrando asesoramiento en gestión de patrimonio y museológica, y en turismo cultural sostenible.

La proyección social, además del trabajo con comunidades, tiene en la educación formal y de tiempo libre, en secundaria y universidad, en prisiones o educación especial, una importante línea de trabajo.

¿La actualidad, el congreso? Repensar la conexión con el entorno social y la redefinición dinámica de conceptos y estrategias para intentar andar con los tiempos.

[VER MÁS]

## UNTIMELINESS AND SPANISH ANTHROPOLOGY

Hutan Hejazi  
Rice University

Let us be honest. Although there are always some significant exceptions, a review of Spanish anthropological journals could lead many to the following observation: such journals –instead of being receptacles of enlightening and enlightened academic discussion– have become the repositories for the advancement of academic careers. Regrettably, this appears also to be the case beyond our borders as well as beyond our discipline. Nevertheless, anthropology still has much to teach itself and, more importantly, the nonacademic world. My claim is that, overall, Spanish anthropological production (and anthropology in general for that matter) lacks *untimeliness*; and, if this were a central concern of its inquiry, it would gain greater relevance and recognition as a discipline.

This presentation will not, however, primarily discuss what anthropology can teach itself. It will, rather, discuss new and different ways through which our discipline may continue to fulfill the promises upon which it was founded. Namely, to produce stimulating and engaging critiques of our own society; to inform us of other human possibilities or alternatives (thus bringing about an understanding that we are only one pattern among many others); to expose unexamined assumptions that organize our dispositions and through which we encounter cultural others; and to show anthropology's ability to critique and propose reform in our way of life on the basis of reliable and rigorously researched knowledge regarding other cultural alternatives. These goals and promises are not mere nuances and have been clearly outlined under the title of *Anthropology as Cultural Critique*. That being said, my presentation will discuss what untimeliness is, why it should be a further requisite for anthropological inquiry, and how it would be relevant in current Spanish anthropology, although it does not necessarily have to embrace Paul Rabinow's anthropology of the contemporary.

## ANTROPOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

María Peláez Murciego  
Profesional de la comunicación cultural

A pesar de la utilidad que puede tener la antropología para comprender nuestro mundo global y cambiante, sus análisis permanecen ocultos a la sociedad fuera de la comunidad científica (y muchas veces dentro también), la gente toma sus referentes de las reflexiones de la publicidad, el arte o los medios de comunicación perpetuando prejuicios y destacando los conflictos. Para propiciar un acercamiento al mundo, la antropología académica debería abrirse a la multidisciplinaridad, prescindir del artículo y la monografía como únicas formas de divulgación, perder el miedo a la competencia y volcarse en la formación en antropología de segmentos profesionales (médicos, trabajadores sociales, cooperantes, etc.). Por otra parte, la aplicación práctica de la antropología en el sector privado puede favorecer que las directrices empresariales se muevan en una línea de desarrollo humanamente más sostenible, aunque sin duda este punto generaría muchas dudas éticas.

[\[VER MÁS\]](#)

## REFLEXIONES EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Teresa San Román  
Lucía Sanjuán  
Universidad Autónoma de Barcelona

Después de casi un siglo de debate sobre los inevitables riesgos de la Antropología Aplicada, que bloquearon la actividad en el uso social de los resultados aplicables de la gran mayoría de los proyectos de investigación con más peso por su calidad investigadora, el uso social de la Antropología se desvela ya como uno de los campos más fructíferos de la disciplina.

La comunicación argumenta brevemente sobre tres aspectos: la prioridad de la responsabilidad social en cualquier acción en este campo, la calidad y rigor científicos como condición inexcusable y como parte de la responsabilidad social y su valor añadido como contrastación de los resultados de investigación, el enfoque que sirve a las personas y la negociación y las cuestiones metodológicas básicas en la etnografía que produce, en parte, posibilidad de aplicación.

Para ello se expone como modelo posible y de nuestra propia elección la investigación aplicada en Antropología de la Salud desarrollada por el GRAFO de la UAB entre mediados del 2005 y 2010.

[\[VER MÁS\]](#)



## **SUPERANDO EL «CARÁCTER NACIONAL»: LA ANTROPOLOGÍA ANTE LOS RETOS DE LA GLOBALIZACIÓN**

Raúl Sánchez  
UNED

Aunque el interés por encontrar conexiones globales de la cultura se da en la Antropología social desde sus inicios, éste se ha ido incrementando en las últimas décadas ligado a las consecuencias socioculturales de los actuales procesos de globalización. De ahí que no sólo se haya ido diversificado los ámbitos de estudio de la disciplina, sino también sus contextos, unidades de análisis, técnicas de investigación y ámbitos de aplicación explorando y proponiendo alternativas. Y en esa misma medida, sus posibilidades instrumentales de acción desde nuevas aproximaciones interdisciplinares en ámbitos como la salud, la educación, la organización social, el desarrollo comunitario, los medios de comunicación o los desplazamientos de población. Y con enfoques específicos en familias, redes sociales, comunidades transnacionales, espacios o ciberespacios participativos locales, nacionales o transnacionales, organización civil, ciudadanía o derechos humanos, entre otros muchos.

Aunque la Antropología social y cultural se desarrolla en España mucho más tarde que en otros países del entorno y siguiendo derroteros más bien de “carácter nacional”, en las últimas décadas ha experimentado un desarrollo, afianzamiento y expansión sin precedentes. A partir de estos cambios y desarrollos, esta presentación pretende analizar la diversificación de propuestas teóricas, etnográficas y aplicadas que se están desarrollando dentro y fuera de España ante los nuevos retos que plantean los actuales procesos de globalización.

**FORMACIÓN PARA PERSONAL SANITARIO EN MATERIA DE SALUD,  
DESIGUALDAD SOCIAL Y DIVERSIDAD CULTURAL.  
UNA EXPERIENCIA DESDE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA**

Lucía Sanjuán  
Teresa San Román  
Irina Casado

Jordi Grau, GRAFO (Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada),  
Universidad Autónoma de Barcelona. Presentación de DVD

Presentaremos el material multimedia “Asistencia Sanitaria en Contextos Interculturales. Materiales Formativos para Profesionales Sanitarios”.

Este DVD se ha diseñado como material para la formación de personal sanitario en el ámbito de la atención a la salud en contextos interculturales y, más específicamente, en cuestiones relacionadas con la diversidad cultural, la desigualdad y vulnerabilidad social, la inmigración y la comunicación entre profesionales y usuarios.

El DVD está dividido en unidades didácticas relacionadas entre sí, en cada una de las cuales se abordan de manera específica estas cuestiones, no siempre evidentes para los profesionales sanitarios, respecto a las que suelen tener un déficit formativo que demandan solventar, y que constituyen elementos fundamentales para entender situaciones a las que se enfrentan en su día a día, como las representaciones en torno a la salud y la enfermedad de los usuarios o los factores sociales, económicos, culturales y también los vinculados a la estructura del sistema sanitario que están detrás del patrón de uso que hacen de dicho sistema.

La Antropología aplicada puede ofrecer un conocimiento que ayude a la formación de estos profesionales y repercuta en la mejora de la calidad de la atención a la población.

[\[VER MÁS\]](#)

## DILEMAS ACTUALES DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN ESPAÑA

María Valdés  
Universidad Autónoma de Barcelona

Aprovechando el reto que nos lanzan las coordinadoras del simposio, trataré de plantear algunas de las preguntas pertinentes sobre la situación actual de la disciplina en España y esbozaré mis propias respuestas.

El examen de la situación de la Antropología española en el presente me obligará a hacer una breve excursión histórica en la que se revelará el precario proceso de institucionalización de esta disciplina en nuestro país y se expondrán algunas de las causas de su débil implantación en la Academia y fuera de ella. A continuación intentaré hacer el diagnóstico de la realidad actual, preocupante porque todavía se advierten signos evidentes de debilidad en nuestra disciplina, pero esperanzadora en la medida en que hay algunas iniciativas que pueden darle un impulso notable. Haré referencia en particular a una experiencia organizativa que se ha desarrollado en la última década y que ha dado ya algunos frutos: la CEGA (Comisión Estatal del Grado en Antropología) y la CPA (Comisión por la Profesionalización de la Antropología). Trataré de hacer un balance de lo que se ha conseguido, de los obstáculos con los que hemos tropezado y de lo que queda todavía por lograr.

Concluiré con una reflexión sobre el lugar de la Antropología en el conjunto de las Ciencias Sociales y la pertinencia de la perspectiva antropológica en el análisis de nuestra realidad sociocultural. Dada la creciente diversificación sociocultural de la sociedad española y la presencia cada vez mayor de personas procedentes de otros países con otros códigos culturales, los antropólogos tenemos mucho que decir sobre el panorama social actual y deberíamos participar en el debate público sobre problemas sociales contemporáneos. La Antropología se inscribe por derecho propio en la tradición crítica de la ciencia occidental y su perspectiva comparativista y relativista, abarcadora de todas las sociedades humanas, debe contribuir al conocimiento adecuado de la realidad social y también a su transformación, velando por la legitimidad de las leyes que se diseñen y la justicia de las políticas que se implementen.

[VER MÁS]

## REFLEXIONES SOBRE LA INTERVENCIÓN SOCIAL ANTROPOLÓGICA

Adriana Villalón González  
Asociación Vasca de Antropología

En esta presentación se reflexiona sobre el papel de antropólogos en el diseño de una antropología de intervención social, aplicable a situaciones vinculadas con problemáticas urbanas y sociales. El objetivo es pensar el rol que los antropólogos, tenemos, y podemos potenciar aún más, en los llamados ámbitos de la “intervención social”. Sobre cómo trasladar estas capacidades a situaciones que demandan búsqueda de soluciones, que impliquen reevaluar intervenciones anquilosadas en esos espacios. Sobre cómo gestionar marcos históricos y políticos de espacios sociales que afectan, limitan e influyen la gestión y percepción de problemáticas sociales.

Partiendo de que la proyección social de la antropología debe salir del ámbito académico, tornándose útil para gestionar problemáticas sociales (violencia, inmigración, procesos de paz, intervención social con poblaciones calificadas como “problemáticas”). Considero central generar estrategias de articulación que tornen accesible la antropología tanto a ciudadanos interesados con un nivel de formación, como con profesionales o técnicos que demanden orientaciones ante problemáticas sociales.

Nuestra capacidad, derivada de nuestra formación académica, para identificar problemáticas, procesos, registro sistemático de prácticas sociales y su traducción sociocultural, habilita la articulación de esa capacitación con la realización de diagnósticos, informes, prospecciones que respondan a demandas de soluciones o recomendaciones sobre problemáticas sociales. Sin descuidar la relación con otras disciplinas.

Algunas de las cuestiones que guían esta reflexión son: ¿Qué alternativas puede ofrecer un antropólogo en estos ámbitos? ¿Cómo favorecer que nuestra profesionalidad sea demandada y valorada? ¿Qué modificaciones urge aplicar en nuestros planes de estudio que permitan formar profesionales que además de describir, puedan proponer acciones, peritajes y diagnósticos? ¿Cómo acercar resultados antropológicos de problemáticas sociales estudiadas desde fuera del espacio académico, a la academia y a un público no universitario, ni especializado en antropología?

## A PROPOSAL FOR A CRITICAL ANTHROPOLOGY

Edoardo Zavarella  
Berkeley University

In the past 25 years a large debate has taken place in the US about the meanings and goals of the Anthropology. Largely influenced by poststructuralism, this debate has represented a theoretical goodbye to “salvational anthropology”, and it has taken a decisive turn towards the mobile, fluid, open-to-change present. My presentation aims at three goals. First of all, I would like to illustrate some of the most interesting possibilities opened by this “turn to the present” for enhancing the anthropological discipline.

Secondly, I would like to adopt a more critical stance: whereas this turn sets up intriguing new agendas for anthropology, it also poses a number of issues to both its theory and its practice.

Among the question that I would like to address are the following: If one of the declared goals of anthropology is to grasp emerging forms in the moment of their historical emergence, what is the most appropriate form of anthropological inquiry (collaborative, participant, observational and so on)? If anthropology is meant to help people making sense of the present, what form of writing is apt to this task?

Finally, my third aim is to address some of the critical weaknesses of the present state of affairs, as I could observe them in the course of my five years in the US. For instance, one of the most frequent risks of a poststructuralist informed anthropology is to produce new objects of inquiry that are not always immediately connected to the meaningfulness of human experience. Thus I would ask: is it possible to take advantage of the poststructuralist turn without slipping into the infinite proliferation of self-referential discourse?

## PROPUESTAS DESDE EL «GRUP DE TREBALL SOBRE INSTITUCIONS I TRANSMISSIÓ CULTURA

Grup de Treball sobre Institucions i Transmissió Cultural  
Universitat de Barcelona

Formamos un grupo de trabajo que tiene por nombre “Grup de treball sobre institucions i transmissió cultural” y estamos vinculados al Departament d’Antropologia Cultural de la Universitat de Barcelona. Desde diferentes procedencias y campos profesionales y con perspectivas y expectativas diversas, hemos confluído en un interés común por la Antropología y por los procesos de transmisión cultural, en su sentido más amplio. Nuestro trabajo conjunto comenzó en octubre de 2009. Durante este tiempo hemos estado investigando en torno al poder, sus características y sus efectos en relación a la transmisión cultural y hemos consolidado nuestros vínculos como grupo de trabajo. Hemos incorporado como parte de las actividades del grupo para este año, un espacio de trabajo en relación a la pregunta “¿qué Antropología queremos y necesitamos?”, a la cual queremos responder utilizando un enfoque antropológico: el grupo es una pequeña comunidad en la cual confluyen diferentes experiencias y sensibilidades que son relevantes en la elaboración de esta respuesta. Iniciaremos un foro a través del cual iremos generando un conocimiento en relación a las diferentes perspectivas que nos acercan a la Antropología así como nuestras expectativas con respecto a la disciplina. De manera reflexiva y a la vez participativa, iremos recorriendo los diferentes aspectos que se sugieren en la propuesta del simposio.

Finalmente elaboraremos un documento de síntesis con las propuestas generadas que presentaremos como aportación al Congreso.

## ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, ANTROPOLOGÍA APLICADA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

Margaret Bullen  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

**“Political activism is often seen as  
antithetical to the objectivity of science”**

Sharon Crasnow (2006)

Esta comunicación toma su punto de partido en lo que Marilyn Strathern (1987) ha llamado la “relación incómoda” entre el feminismo y la antropología, pero extiende la sensación de incomodidad a otra relación, la que existe entre la antropología clásica y la antropología aplicada. Diría que esta tensión se produce a raíz del desencuentro entre las convicciones políticas –en el sentido más amplio de la palabra– y las pretensiones científicas, de la mal llevada subjetividad y la erróneamente interpretada objetividad, resuelto en la teoría feminista en el conocimiento situado (Haraway, 1995; Harding, 1996).

### **1. EL CONOCIMIENTO SITUADO EN LOS SISTEMAS DE GÉNERO**

Me sitúo así en una triple encrucijada epistemológica de la antropología social, feminista y aplicada. En ellas se produce una sinergia para acceder al objeto a investigar y la importancia de la mirada antropológica eticemic es reforzada con la perspectiva feminista del sujeto situado, reflexivo que compara y actúa. Basándome en estudios de caso referidos a investigaciones aplicadas desde una perspectiva feminista, mi planteamiento aborda el sentido de la antropología en la sociedad en general y en la sociedad vasca en particular. Por una parte, explora la sinergia entre la antropología académica y la aplicada; por otra, se sitúa en el vértice de estas corrientes críticas con el eje que gira en torno a la antropología social y el feminismo.

En otro artículo, escrito con Amaya Pávez (2011), exploramos las sinergias entre la teoría feminista, la teoría crítica y la antropología y nos encontramos con la acusación de que tanto la teoría crítica como la crítica feminista cumplen mejor su papel crítico que su rol transformador. Es decir, aunque las dos comparten el objetivo de cambiar el sistema, las dos cumplen mejor el trabajo de criticar el estatus quo que la misión de cambiarlo. Allí nos referimos a lo que Joanne Martin (2003), escribiendo en el marco de los estudios empresariales, ha señalado como la sorprendente independencia con la que se han desarrollado la teoría feminista y la teoría crítica. Sorprendente, dado que ambas se centran en las desigualdades socioeconómicas y tienen como objetivo promover el cambio en el sistema para el beneficio de las personas desfavorecidas. Encuentra que rara vez hacen referencia la una a la otra y cuando lo hacen, suele ser desde una perspectiva crítica hecha a la teoría feminista por dirigirse a las preocupaciones de mujeres privilegiadas sin cuestionar los sistemas jerárquicos existentes.

La argumentación de Martin (ibíd.) concluye que estas críticas revelan una ignorancia del trabajo feminista contemporáneo y añadiría yo, un desconocimiento de la antropología feminista, un problema común a la antropología social en general y sobre todo a la antropología aplicada. Hasta hace poco más de una década, la proyección política y pública antropología social en Europa fue muy limitada, aunque en algunas regiones del Estado español jugaba un papel relevante en la defensa de las particularidades culturales, y diría

que en Euskal Herria esto sigue siendo el caso hoy día (Bullen, 2011). Sin embargo, en los últimos años, en el marco de la nueva configuración europea de los estudios universitarios y la profesionalización imperativa de nuestra disciplina, el papel de la antropología en la sociedad ha dejado de ser una cuestión de mera conjetura. En el último congreso de la FAAEE (DonostiaSan Sebastián, 2008), se debatió la visibilización y compromiso de la antropología en un simposio del mismo título, y sus coordinadores constataron la urgencia de remediar lo que identificaron como una respuesta insatisfactoria a las transformaciones sociales:

“Constatamos con pesar que la antropología no es relevante ni en la praxis de la transformación social ni en los debates sobre los graves problemas de nuestra sociedad: y sin embargo, consideramos que el antropólogo no debe ser meramente un generador de conocimiento, sino un agente que propicie la transformación social.” (Jabardo, Monreal y Palenzuela 2008:10).

No obstante, en esta ocasión quisiera argumentar por un lado, que la generación de conocimiento puede ser válido para la transformación social cuando se produce desde una perspectiva crítica, y por otro, y en particular, sostener que la antropología feminista ha generado un conocimiento contestatario que alimenta y es alimentado por las reivindicaciones del movimiento feminista, y que aporta al replanteamiento de las relaciones de género tanto en la teoría como en la práctica. Como enfatiza BrittMarie Thuren en su análisis de aquella relación incómoda entre antropología y feminismo señalada al principio de esta comunicación, la antropología feminista investiga como hacer tambalear el orden establecido de género:

“Para hacer una buena antropología, hay que analizar lo que hay y lo que cambia, lo que emerge y desaparece. Desde una perspectiva feminista, interesa más el cambio. Interesa descubrir los intersticios, las contradicciones, los puntos estratégicos donde tal vez podamos influir en el cambio.” (Thuren, 2010: 105).

El valor de detectar los puntos sensibles al cambio no se debería subestimar, y la atención a los modelos emergentes es fundamental para ello. En mis investigaciones sobre la participación igualitaria de las mujeres en las fiestas, una de las promotoras del cambio me dijo:

“Había un muro, vivíamos muy bien con ese muro, cuando a veces había una apertura, se participaba... Es una cosa tan inocente... A quitar una piedra, el muro se ha caído... Yo sólo quería hacer esto, mover una piedra para entrar... Y se ha caído todo. Sin saber que estábamos rompiendo. Se ha movido, y se ha roto”.

Esta metáfora de la estructura que se hunde al mover una pieza pivotal es ilustrativa de la labor del feminismo en su vertiente tanto militante como académico: del esfuerzo para descubrir los puntos débiles del sistema, “dónde parece que se quiebra, qué espacios de maniobra hay para los individuos dentro de las normas dadas, cómo se pueden subvertir las normas” (ibíd.: 1056).



Por lo tanto, defendería la capacidad transformadora del conocimiento antropológico y feminista cuando se plantea desde el conocimiento situado, planteamiento que reconoce la subjetividad de la persona que investiga, a la vez de reconocer la perspectiva subjetiva de las personas estudiadas. Siguiendo a Haraway, la investigadora especifica desde qué punto de vista se parte y por qué se considera esa opción la más adecuada y la más ética, y se acepta que los puntos de vista no son nunca neutros. Asimismo, este planteamiento abarca las estructuras sociales y políticas que inciden en la vida diaria, la experiencia laboral, las relaciones cotidianas de los sujetos (Crasnow, 2006: 5). Por eso, es un planteamiento acorde con el análisis sistémico de género que toma en cuenta múltiples factores que contribuyen a las desigualdades estructurales.

Además, mantendría que una comprensión de los sistemas de género es fundamental para entender el funcionamiento de los sistemas socioculturales y que cualquier intervención antropológica en la práctica social necesita contemplar la imbricación de estos sistemas en la estructura social, sobre todo si lo que pretende es cambiarla. Uno de los estudios que sirve de referencia para este planteamiento se encuentra en el marco teórico y metodológico del estudio “Modelos emergentes” (del Valle et al., 2002: 1948) elaborado con el objetivo de abarcar la multiplicidad y complejidad de factores que intervienen en “la diferencia socialmente construida en el marco de la acción recíproca de las fuerzas globales y locales, de las significaciones nativas y extranjeras, de la estructura social y de la acción humana en circunstancias históricas específicas” (ibíd.: 21).

La noción de sistemas de género es un concepto estructural, acuñado por R.W. Connell (1987) quien criticaba las categorías estáticas y ahistóricas de mujeres y hombres, expresadas en el concepto de “patriarcado”, además de la tendencia a apelar a las diferencias biológicas de forma implícita. Así, el concepto de estructura daría cuenta de la compleja red a través de la cual interactúan condiciones materiales y conceptualizaciones simbólicas a nivel tanto individual (micro), social (medio) y global (macro), y en relación al trabajo, al poder y al cathexis o el universo emocional de las personas. Connell preconiza la ubicación del sujeto en el sistema, de la misma forma que hizo la primera generación de teóricos críticos de la escuela de Frankfurt –liderada por Horkheimer– cuando conceptualizaron al ser humano como generador de su propia historia: “el objeto es el ser humano como productor de una versión específicamente histórica de su propia vida” (Horkheimer, 1993: 21).

La conceptualización de los sistemas de género se idea entonces a partir de la situación del individuo en relación al sistema social, no como receptor pasivo de su destino, sino como agente imbricado en unas relaciones de género que a su vez son relaciones de poder. Se trata de jerarquías, fruto del acceso desigual a los recursos materiales y a las posibilidades para el ejercicio del poder, y sostenidas por una compleja construcción y naturalización de las diferencias sexuales y de género. Este modelo nos permite alejarnos de un esquema dicotomizado de hombres poderosos y mujeres subordinadas para contemplar los distintos capitales simbólicos de las y los actores sociales; para estudiar otras variables que entran en juego, así como la variedad de diferentes modelos de ser mujer y de ser hombre.

Según Connell, las relaciones de poder entre personas son mediadas por las instituciones sociales, tanto formales como informales, que abarcan la familia, el grupo étnico, la religión, la escuela, el trabajo... cada uno regida por leyes o normas e informado por valores o creencias impuestos de mayor o menor medida en los individuos a través de los

sistemas políticos y jurídicos expresados en los órganos gubernamentales. Es un planteamiento que se puede trasladar al campo de la antropología de orientación pública:

“El concepto de estructura social expresa las constricciones que subyacen en una forma específica de organización social. Pero en la mayoría de los casos los constreñimientos sobre la práctica social operan a través de una compleja acción recíproca de poderes a través de una serie de instituciones sociales (ibid.:92).

En esta formulación de los sistemas de género se sitúa el fundamento epistemológico para una antropología feminista y aplicada, una antropología que analiza la configuración de las desigualdades estructurales sin perder de vista a las personas que se mueven y se definen en relación al sistema, y un feminismo dirigido a identificar los factores que permiten la reproducción de las desigualdades, subvertir el sistema y subsanar las discriminaciones e injusticias. La teoría feminista parte de un análisis de los factores que reproducen la desigualdad entre personas en relación al género y como esos factores encajan con otros variables como clase social, raza, etnicidad o edad. Este análisis se basa en el convencimiento de que el sistema es insostenible y debe ser cambiado.

En esta comunicación me gustaría plantear algunas de las cuestiones surgidas en los últimos años de investigación en el campo de la antropología aplicada desde una perspectiva feminista. Mis reflexiones en relación al sentido de la antropología hoy surgen de diferentes proyectos de investigación realizada en Euskal Herria en los últimos 15 años.

A través de ejemplos prácticos derivados de mi propia experiencia quisiera recorrer unos hitos en mi trayectoria investigadora en los cuales me sitúo en aquella encrucijada entre la antropología social en su formulación más clásica o académica, la antropología aplicada y la antropología feminista. Motivada por la convicción de que la antropología social puede aportar a la transformación de la realidad social y que la antropología feminista puede contribuir a la mayor igualdad entre todas las personas, me posiciono con un planteamiento eminentemente práctico y aplicado del quehacer antropológico, en el espíritu de la definición de antropología pública esbozada por Juan Carlos Gimeno:

“La antropología de orientación pública está relacionada con una visión problematizadora de la ‘antropología’ que busca mostrar y desarrollar su capacidad para enfrentarse de manera eficaz a la comprensión de los problemas sociales del mundo contemporáneo...iluminando tales problemáticas y contribuyendo a su discusión pública con la explícita intención de participar activamente en la propuesta y puesta en marcha, incluyendo la evaluación y análisis de sus consecuencias, de las transformaciones sociales que se están produciendo.” (2008:246).

Gimeno pretende desbordar diferentes fronteras de la antropología, entre ellas la tradicional distinción entre ‘teoría’ y ‘aplicación’ (ibid.:250), viendo en ella un falso debate que debería dirigirse a valorar más bien el uso de la teoría y la aplicación para acciones transformadoras o reproductoras del status quo. Así que me situaré en el estado liminal de una antropología dispuesta a “asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente” (ibid.:243).

En primer lugar, quisiera reflexionar sobre la relación incómoda de querer entender una situación conflictiva desde la antropología y descubrir la necesidad de posicionarse con un sector de las partes interesadas y en defensa de los derechos humanos de las mujeres; en segundo lugar, sobre la conveniencia de plantear los problemas desde una perspectiva no solo feminista sino aplicada; tercero, sobre la necesidad de un planteamiento no solamente feminista sino de género.

## 2. EL CONOCIMIENTO SITUADO EN LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA

La primera vez que viví la incomodidad de ser antropóloga y feminista fue en la investigación que abordé en relación a la reivindicación de la participación igualitaria de mujeres y hombres en los Alardes de las localidades guipuzcoanas de Irun y Hondarribia.

En 1995, me encontraba delante de una “emergencia etnográfica”: un acontecimiento que hace aflorar ciertas cosas que nos llama la atención sobre algunos aspectos que no habíamos contemplado o que creíamos resueltas en nuestra sociedad (Diez, 1996). La polémica surgida en torno a la reivindicación clamaba a gritos un análisis antropológico para entender lo que pasaba pero no sabía muy bien cómo abordarlo. Y es que estaba delante de un problema relacionado con un cambio propuesto en una tradición de gran arraigo, significado identitario y vinculación emocional. Como aprendices de la antropología sociocultural, aprendemos a entender la realidad que estudiamos en términos de las personas que la construyen, a descodificar su propios significados y comprender los valores que sostienen y reproducen el sistema social. Cuando me encontré delante de una tradición defendido desde una postura localista, de lo “nuestro”, del pueblo, mi primera reacción fue “¿quién soy yo para cuestionar esta tradición?” Como “kanpotarra” (una de fuera) me sentía delante del imperativo antropológico de acercarme cuidadosamente a las personas implicadas, de dejar de lado cualquier prejuicio que pudiera intervenir en la comprensión del conflicto y de mantener una actitud respetuosa hacia las formas tradicionales valoradas en la construcción de la cultura vasca<sup>1</sup>.

A la vez, me sentía abrumada al ver que a finales del siglo veinte se estaba surgiendo semejante polémica por la pretendida incorporación de unas mujeres a una fiesta. Y lo planteé así a Teresa del Valle, preguntándola como debía abordar el estudio de este conflicto: sin dudar, desde la antropología feminista, sentenció. Entonces decidí que debería ponerme a la tarea de comprender lo que estaba pasando delante de mis ojos en la ciudad de Irun donde entonces residía, y en el pueblo vecino Hondarribia. Así lo hice y así aprendí que la comprensión no excluye la crítica; la antropología social siempre ha criticado los sistemas injustos y el sistema de género es uno de ellos.

Inspirada por un texto de Virginia Maquieira (1998) llegué a interpretar el conflicto en términos de los derechos humanos de las mujeres. Maquieira expone el eje central del debate en términos de la defensa de derechos de carácter universal, que mantiene que existe un criterio moral aplicable a todos los grupos humanos, en contraste a la postura relativista que argumenta que los derechos son relativos al contexto cultural específico en el cual se desarrollan. En los últimos años, la posición universalista se ha criticado por su enfoque etnocéntrico, procedente de la tradición históricopolítico occidental y el relativismo cultural se erige como alternativa en base al argumento que los valores de una sociedad son particulares al sistema cultural en el cual se originan y por lo tanto no pue-

---

<sup>1</sup> El respecto en sí es un concepto merecedor de un estudio en sí, utilizado y discutido a lo largo de la polémica porque se impone en el discurso defensor de la tradición y se opone a la propuesta de cambio.

de haber un criterio universal (Bullen, 2006: 33). No obstante, esta argumentación parte de una utilización errónea del concepto de cultura fabricado por el discurso relativista, basándose en una conceptualización esencialista y estática de la cultura que, según esta definición, es homogénea, armónica y representa un conjunto integrado que está aislado de otras culturas a su alrededor. Así una sola “cultura” es utilizada para representar a un grupo determinado, sin reconocer que existen diferentes grupos que defienden otras visiones culturales (Maquieira, 1998:181).

La antropología feminista permite descubrir el prejuicio etnocéntrico y relativismo androcéntrico detrás de este planteamiento. Maquieira (1998:173) apunta a la utilización del argumento de la diferenciación cultural para legitimar relaciones androcéntricas de poder y privilegio. En este sentido, la oposición a la libre participación de las mujeres en el Alarde apelaría a la especificidad cultural de la tradición del Alarde como algo único, especial y emblemático de la identidad local que necesita y merece protección frente a los efectos arrolladores de la globalización. Apelar a los derechos de la mujer se interpreta como algo ajeno a la realidad social y sentida de la comarca del Bidasoa, ignorante del significado simbólico y cultural del desfile.

Sin embargo, la defensa de la especificidad se tambalea si empleamos el método comparativo de la antropológica, lo que permite identificar diferencias y semejanzas indicadores de la unidad de la especie y la diversidad de las manifestaciones socioculturales. En un estudio posterior de las fiestas en Gipuzkoa desde una perspectiva de género, se demostró la diversidad dentro de una misma región, como la vasca, o una provincia, la guipuzcoana, y a su vez la posibilidad de aplicar los derechos universales de las mujeres en otros lugares sin perjudicar a la identidad local ni destruir la tradición (Farapi, 2009).

La investigación sobre los Alardes me ha llamado la atención no solo sobre los conceptos que intervienen en la construcción de la cultura, sino sobre los conceptos que intervienen en la elaboración de las leyes, en la discusión sobre los derechos que se libra en la calle y en los tribunales. Es interesante constatar la objetividad otorgada a la ley y la legitimidad que “lógicamente” presta a los argumentos de un sector u otro. Quisiera aportar un ejemplo reciente en la protesta hecha por representantes de la denominada Junta del Alarde de San Marcial de Irun y el Alarde Fundazioa de Hondarribia a la ocasión de mi intervención en las jornadas de ASANA en Sevilla (2010)<sup>2</sup>. En una carta enviada tanto a la organización de las jornadas como al ABC, protestaron por la perspectiva “subjetiva” que atribuían a mi trabajo y argumentaron que ellos contaban con la objetividad otorgada por la ley. Les asombraron mi persistencia en seguir hablando de discriminación e igualdad, cuando el carácter discriminatorio de los Alardes ha sido “desmentido por la ley”. En sus palabras, “el conflicto artificialmente creado en torno al Alarde (tanto en Irun como en Hondarribia) ha sido aclarado (ha quedado definitivamente zanjado)”. Si la ley (los Tribunales de Justicia) ha dictado que “no hay discriminación” entonces mi ponencia carecía totalmente de legitimidad.

Un riesgo de situar el conocimiento en la antropología feminista es la dificultad para acceder a informantes de la postura contraria a la posición adoptada. Si bien al inicio de la investigación no tuve problemas para entrevistarse a representantes de los diferentes sectores, a la medida que iba publicando mis resultados, las puertas de algunas personas

---

<sup>2</sup> Las jornadas, “Rituales festivos y género: Avances y dificultades para la igualdad”, organizadas por la Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), se celebraron en Sevilla el 18 de marzo 2010.

partidarias del Alarde tradicional se me iban cerrando. Como es un conflicto que ha durado mucho en el tiempo, permitiendo nuevos análisis, esto es un aspecto que ha presentado problemas, por ejemplo a la hora de contactar con las organizadoras de la procesión de las antorcheras, organizadas por mujeres tradicionalistas que rehusaron realizar una entrevista pero aceptaron contestar a mis preguntas por escrito (Diez y Bullen, 2008).

### 3. EL CONOCIMIENTO SITUADO EN LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Cuando empecé la investigación sobre los Alardes, mis preocupaciones epistemológicas se centraban en la perspectiva feminista y la objetividad. En aquel momento, no tenía ninguna intención aplicada. Cuando publicamos los resultados de la investigación (Bullen y Egido, 2003), concluimos en términos del por qué de la oposición al cambio, pero no ofrecimos ninguna sugerencia de cómo se debía avanzar para conseguir el cambio deseado. Recuerdo que en la rueda de prensa que ofrecimos a la ocasión de la publicación del libro, dije claramente que no proponía ofrecer soluciones porque no era mi papel hacerlo. En aquel entonces, veía mi papel en términos de elaborar conocimiento, de exponer las complejidades de la situación y facilitar su comprensión para que las y los actores sociales la utilizaran para buscar la salida que ellas y ellos creían más conveniente. Mi posición era de “respeto” hacia las personas autoras de la reivindicación, de no querer imponer una visión “de fuera”. No obstante, periodistas y público reclamaban una solución, exigían que “me mojara”<sup>3</sup>.

Coincidió que por aquel entonces, fruto de una serie de discusiones y debates en distintas arenas (ver Bullen & Pecharrómán, 2006) se estaba germinando un proyecto para crear la primera consultora de antropología aplicada en el País Vasco, hoy Farapi S.L., una empresa concebida precisamente para ser un puente entre el saber académico y el quehacer antropológico. Yo me encontraba entre el grupo de antropólogas y antropólogos relacionados de alguna manera con nuestro departamento y con nuestra asociación, Ankulegi, Constituida en 2002, Farapi se define como una empresa spinoff universitaria dedicada al diseño, dirección, ejecución y comunicación de proyectos cualitativos dirigidos a entidades públicas y privadas. La constatación inicial de la que partió el equipo que formó la empresa fue la de que la antropología es una fuente excelente de conocimientos y además, produce un conocimiento muy útil sobre múltiples aspectos de la realidad social. En nuestra opinión, este conocimiento que se genera mayoritariamente se queda arrinconado en la Universidad y, en ese sentido, pensamos que quienes nos dedicamos a la antropología social nos estábamos equivocando y que debíamos esforzarnos por acercar estas aportaciones al resto de la ciudadanía. La superación de esta situación se ha convertido en la misión de la empresa que hemos creado y que nos ha posibilitado salir de los límites universitarios. En mi propio caso, me encuentro en una situación liminal entre la academia y la empresa, otra relación a veces incómoda (por el ritmo de trabajo y otras exigencias del mundo institucional y empresarial, Bullen: 2008) pero en palabras de Thuren (2008) “fructífera”.

<sup>3</sup> El año pasado, mujeres jóvenes de un grupo feminista de Irun se acercaron a Farapi en busca de una vía de solución para el conflicto, entendiéndolo que tocaba a su generación coger el relevo a la generación de sus madres (reales o simbólicas) que habían emprendido la lucha. Se decidió desarrollar una propuesta de investigación acción, a través de unos grupos de discusión con el objetivo de superar el tabú que impone el silencio y facilitar el diálogo. Esto se llevó a cabo con éxito, pero el proyecto se ha quedado truncado por falta de fondos, demostrando uno de los problemas de la investigación aplicada, que depende de financiación o militancia.

Quisiera comentar aquí el caso de una de las investigaciones aplicadas llevada a cabo por Farapi para las instituciones públicas que permitirá reflexionar sobre algunos aspectos de la antropología feminista y aplicada. Se trata de un estudio sobre la posible creación de salas lactarias, “Estudio de Viabilidad de Centros Lactarios en Edificios Públicos del Territorio Histórico de Gipuzkoa” encargado a la consultora por el Departamento de Política Social de la Diputación Foral de Gipuzkoa. La idea original trataba de estudiar la creación de espacios para mujeres que querían dar pecho a sus bebés en lugares públicos. Es un trabajo interesante por la interpretación feminista que se dio al proyecto inicial, y por la constitución de un equipo multidisciplinar, con la colaboración del arquitecto, Alex Mitxelena y el grupo de diseño Ithaka.

Las investigadoras de Farapi cuestionaron la filosofía sobre la crianza de que partía el encargo y disputaron la asunción de que sólo necesitaban espacios las mujeres que daban pecho, y que sólo eran mujeres que alimentaban y cuidaban de sus hijas e hijos. Insistieron que las labores de crianza y cuidado no se refieren única y exclusivamente a la alimentación de bebés, sino también a otras posibles tareas a realizar, como las relacionadas con la higiene del bebé o la recreación y descanso de madrepadrebebé. Señalaron que las madres y los padres de criaturas pequeñas suelen encontrarse con diversos problemas en diferentes espacios públicos para el cuidado de los mismos (dar el pecho, cambiar el pañal, calentar el biberón...). Entonces, se proponía que por un lado, había que estudiar el posible uso de los espacios por padres además de madres, o por otras personas cuidadores y por otro, que sus usos fuesen más que sólo el de la alimentación. Farapi se llevó a cabo un estudio basado en observaciones (en plazas, parques y otros lugares públicos) y entrevistas para identificar en profundidad dichos problemas, así como los deseos y expectativas tanto de las madres como de los padres.

En la intervención se buscó la intimidad (sin que esto lleve al aislamiento), la socialización y normalización del acto de dar el pecho, pero a la vez se proponía la valoración y visibilización social de los cuidados en general, de modo que además de facilitar las tareas de crianza también se pretende promocionar una visión del cuidado más integrada en la sociedad y, en concreto, en el diseño de edificios y espacios públicos.

Esto responde a un afán por abarcar las diferentes elecciones de crianza dentro de las potencialidades del servicio, pero también a la búsqueda por integrar como destinatarios a los hombres, más concretamente, a los padres de las criaturas. En este sentido, se trata de incorporar a los padres no sólo como elemento de “apoyo” dentro del proceso de lactancia, sino como un protagonista más de este momento, en este caso a través de la práctica de la alimentación mediante el biberón. Por otro lado, se pretende incluir a todas las personas que participan en la crianza, que no son necesariamente los progenitores (abuelas y abuelos, cuidadoras, etc.).

La investigación consistió de dos partes: primero, un diagnóstico de las necesidades detectadas en el espacio público para personas que cuidan a bebés; segundo, un diseño de la posible adaptación o creación de espacios adecuados a esos requisitos. Una de las principales conclusiones del primer informe apuntaba que, hoy por hoy, los edificios y espacios públicos no están adaptados a las tareas de crianza y cuidado de bebés. El objetivo del segundo trabajo fue identificar las potencialidades que pueden ofrecer los espacios públicos para dar respuesta a todas las necesidades derivadas de la crianza en base a los resultados del informe previo de viabilidad de centros lactarios. Para ello se han realizado observaciones y se han realizado propuestas de modificación en varios edificios públicos y algunos espacios exteriores dentro del Territorio Histórico de Guipúzcoa. Esta parte

aplicada del trabajo se dividió en dos fases: en la primera fase, se llevó a cabo una identificación de necesidades y propuestas específicas en ocho espacios seleccionados para el análisis; en la segunda fase estas propuestas específicas servían de guía para la realización de un decálogo de actuaciones generales aplicables a cualquier espacio.

#### 4. EL CONOCIMIENTO SITUADO EN EL GÉNERO

El planteamiento del estudio de las salas lactarias me lleva a una última reflexión sobre mi convicción de que hay que hacer la antropología desde una perspectiva feminista (que aboga por el cambio), aplicada (que busca formas de efectuar ese cambio) y de género (que entiende que todas las personas son generizadas, que no existe ninguna realidad fija para las mujeres ni para los hombres).

El análisis de los derechos de igualdad para las mujeres y de los hombres a través de su discusión en el terreno simbólico de los rituales festivos, me llevó a reconocer la importancia de abordar no solamente como las mujeres se hacen sino los hombres también. Uno de las cuestiones más difíciles de abordar en el trabajo sobre los Alardes fue la explicación de la oposición de las propias mujeres. El rechazo femenino al cambio pone sobre la mesa como funciona los sistemas de género de forma que todas y todos sean engullidos por la maquinaria. Esta pregunta la plantea Thuren, haciendo eco de Bourdieu, en el artículo arriba citado: “¿por qué y cómo los individuos aprenden las ideas de su propia cultura tan profundamente que casi siempre las aceptan aún cuando no coincidan con sus propios intereses ‘objetivos’?” (2008: 105). Bourdieu, dice, añadió que si la cultura es tan eficaz, cómo es posible que se produzcan resistencias al sistema. Es en el análisis de las reivindicaciones, de las propuestas alternativas al orden establecido que podemos encontrar pistas para entender cómo funciona el sistema y donde falla, donde es vulnerable al cambio.

Una de las conclusiones más importantes del trabajo para mí fue que la consecución de la igualdad no es una cosa de mujeres sino una cosa de personas comprometidas con un proyecto igualitario. De allí la necesidad de alejarnos de construcciones esencialistas de “mujer” y adoptar una perspectiva de género que plantea la pluralidad de mujeres y hombres. Y la necesidad en un proyecto feminista de involucrar a los hombres y no solo a las mujeres en la misión de transformar la desigualdad en igualdad. Pero eso necesita que reflexionemos sobre el persistente supuesto –dentro y fuera de la academia– de que el sujeto neutro representante de la humanidad es masculino.

#### 6. BIBLIOGRAFÍA

BULLEN, Margaret (2010) “Working for change from within: applied anthropology in the Basque Country”, EASA (European Association of Social Anthropologists) Biennial Conference, National University of Ireland, Maynooth (24-27 Agosto) (pendiente publicación).

–(2008) “Cuando la administración apuesta por el cambio: complejidades y paradojas en el contexto vasco”, en M. JABARDO, P. MONREAL, P. PALENZUELA (coords.) *Antropología de orientación pública. Visibilización y compromiso de la antropología*, DonostiaSan Sebastián, ANKULEGI antropologia elkarte, pp. 227-245.

–(2006) “Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica” en G. MORENO y X. KEREXETA (coord.) *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*, pp. 21-45, Donostia San Sebastián.

- BULLEN, Margaret y DÍEZ, Carmen (2008) “Fisiones / fusiones. Mujeres, feminismos y orden social” en L. SUAREZ, R. A. HERNÁNDEZ y E. MARTÍN, *Feminismos en la Antropología. Nuevas propuestas críticas*, DonostiaSan Sebastián, ANKULEGI antropologia elkarte, pp. 81-97.
- BULLEN, Margaret y EGIDO, José Antonio (2003) *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Hondarribia y Irun*, Bilbao, Servicio Editorial de la UPVEHU.
- BULLEN, Margaret y PAVEZ, Amaya (2011, en prensa) “Feminismo y teoría crítica desde una perspectiva antropológica” en J. VERGARA y X. INSAUSTI (eds.) *Teoría crítica hoy*. Chile.
- BULLEN, Margaret y PECHARROMÁN, Begoña (2006) “La profesionalización de la antropología: ¿ficción o realidad?”, ponencia invitada al VII Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada, Universidad de Cantabria y Centro Asociado de la UNED en Cantabria, 13-15 diciembre.
- CONNELL, R.W. (1987) *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge, Polity Press.
- CRASNOW, Sharon (2006) “Active research and the objectivity of science”, participación en la mesa redonda “Philosophy of Social Science”, Santa Cruz, California. Disponible online: <http://academic.rcc.edu/crasnow/docs/Crasnowactivismfinal%20copy.pdf>
- DEL VALLE, Teresa (dir.); APAOLAZA, Jose Miguel; ARBE, Francisca; CUCÓ, Josepa; DÍEZ, Carmen; ESTEBAN, Mari Luz; ETXEBERRIA, Feli; MAQUIEIRA, Virginia, (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madrid.
- DÍEZ, C. “Emergencias etnográficas”, *El Diario Vasco*, 20X96.
- FARAPI (2009) “Análisis de las fiestas del territorio histórico de Gipuzkoa desde una perspectiva de género”, Dpto. Deportes y Acción Exterior y Dpto. Cultura y Euskara, Diputación Foral de Gipuzkoa. Disponible online: [http://www.gipuzkoa.net/DFG/archivos/generoa\\_jaietanes.pdf](http://www.gipuzkoa.net/DFG/archivos/generoa_jaietanes.pdf)
- GIMENO, Juan Carlos (2008) “Antropología(s) de orientación pública: “asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente...” en M. JABARDO, P. MONREAL, P. PALENZUELA (coords.) *Antropología de orientación pública. Visibilización y compromiso de la antropología*, DonostiaSan Sebastián, ANKULEGI antropologia elkarte, pp. 247-275.
- HARAWAY, Donna, (1995 [1991]) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- HARDING, Sandra (1996 [1986]) *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
- HORKHEIMER, M. (1982) *Critical Theory*. New York, Seabury Press.
- JABARDO, Mercedes, MONREAL, Pilar y PALENZUELA, Pablo (2008) “Introducción: preguntas y reflexiones en torno a una antropología de orientación pública” en *Antropología de orientación pública. Visibilización y compromiso de la antropología*, DonostiaSan Sebastián, ANKULEGI antropologia elkarte, pp. 9-25.
- MAQUIEIRA, Virginia (1998) ‘Cultura y derechos humanos de las mujeres’, en P. Pérez Cantó (coord.) *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Madrid, Dirección General de la Mujer, Conserjería de Sanidad y Servicios Sociales, pp. 171-203.
- MARTIN, Joanne (2003) “Feminist Theory and Critical Theory: Unexplored Synergies” en M. ALVESSON and H. WILLMOTT (eds.), *Studying Management Critically*, London, Sage, pp. 66-91.



STRATHERN, Marilyn (1987) "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology", *Signs*, 12 (2), pp. 27-692.

THUREN, BrittMarie (2008) "La crítica feminista y la antropología: una relación incómoda y fructífera", en *Ankulegi*, Homenaje a Teresa del Valle, 12, pp. 97-114.



# **LAS ASOCIACIONES LOCALES DE TITULADOS EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL COMO ALTERNATIVA DE REALIZACIÓN PROFESIONAL FUERA DEL ÁMBITO ACADÉMICO Y FUENTE DE IMBRICACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL ESPECTRO LABORAL**

Carlos Cabrera Ponce de León  
Licenciado en Antropología Social y Cultural (UNED)

## **1. INTRODUCCIÓN**

La intención de esta comunicación es exponer, con el ánimo de compartir, la experiencia acumulada en la trayectoria seguida por la Asociación Cordobesa de Antropología (ACA) desde su gestación hasta su actual estado consolidado. Las motivaciones que empujaron a un grupo de licenciados en ASC en esta iniciativa. Los planteamientos fruto de unas inquietudes y carencias que, a la postre, derivaron en unos fines, una organización y una estructura funcional concretos. La fuerza atractora de su proyecto para la adhesión de nuevos integrantes que se identifican con él. Su visibilización ante la sociedad. Los tropiezos surgidos. Lo que aporta a la Antropología y a la sociedad y lo que obtiene para sí e individualmente para sus miembros. Su relación con el resto de elementos que componen la Antropología en España. Sus expectativas de futuro.

Por el contrario, no hay en la presente comunicación la más mínima pretensión de hacer apología de un modelo concreto de hacer Antropología. Su único interés es mostrar la estrategia seguida por un grupo de licenciados en ASC, con circunstancias análogas y aspiración compartida a desarrollarse en una concepción de ser antropólogo que, por su proximidad e inmersión en la sociedad a la que pertenecen, puede ser necesaria ante las nuevas circunstancias socioculturales que confrontan lo global y lo local.

683

## **2. EL AISLAMIENTO Y LA FRUSTACIÓN COMO PUNTO DE PARTIDA**

Existe una gran dispersión profesional en Antropología. Se podría hallar su causa en el hecho de que hasta la reciente implantación en nuestro país de la Reforma Universitaria, conocida popularmente como Proceso de Bolonia, la licenciatura en Antropología Social y Cultural (ASC) ha sido una de las carreras denominadas “de segundo ciclo”. Esto quiere decir que, para poderla estudiar, se habría tenido que cursar previamente otra carrera o al menos un primer ciclo. Así que no es de extrañar, que muchos de los titulados ya hace tiempo que estuviesen integrados en el mercado laboral con otra actividad. Pero es lógico suponerles, que todo aquel que estudia y termina ASC ha debido hacer un gran esfuerzo y tenido que aportar mucho de sí mismo como para no tener la voluntad de hacer prácticos los conocimientos adquiridos así como de mantenerlos y aumentarlos. Pero ¿cuál es la realidad?, una vez fuera de la universidad, se pierde el contacto con profesores y compañeros. Los conocimientos adquiridos, aunque son aplicables en cualquier sector laboral, la práctica totalidad de las veces será con cualquier etiqueta profesional menos la de antropólogo. Aun pretendiendo hacer prácticos esos conocimientos, esa falta de contacto priva del elemento corrector que supone la crítica constructiva de otros colegas sobre el trabajo desarrollado, que sin ella, es consecuente llegar a plantear cierta incertidumbre profesional sobre la calidad del mismo. La universidad no absorbe, en régimen laboral o de colaboración, a todo el que se licencia en ASC como tampoco existen colegios profesionales de antropólogos que aglutinen e interrelacionen a sus profesionales. ¿Qué hacer entonces? Es cierto que hay seminarios, congresos, etc. Pero ¿Cuándo? ¿Dónde? Esas

actividades sólo deben ser un además a una labor continua. También es cierto que hoy Internet, a través de sus foros, nos ofrece una posibilidad de comunicación antes inexistente pero, por muy buena que sea la intención de sus partícipes, nunca podrán suplir al contacto continuo, directo y personal de un colectivo de profesionales que desea desarrollar su trabajo en su propio y común entorno espacial. Entonces, ¿cómo localizar y de qué modo aglutinar a esos titulados en ASC que comparten ese sentimiento y circunstancia descrita?

Éstos eran los interrogantes que nos planteábamos los tres impulsores iniciales de la Asociación Cordobesa de Antropología (ACA) en fechas previas a su fundación ante las comunes circunstancias que pesaban sobre nosotros. Ya hacía un tiempo que nos habíamos licenciado y éramos conscientes de que nuestras distintas ocupaciones laborales, ajenas a la Antropología y que constituían nuestro sustento personal y familiar, era algo que tendríamos que compatibilizar con nuestra voluntad de hacer Antropología. Pero sabíamos, que en esa voluntad podrían aparecer resquicios si los conocimientos recientemente adquiridos no eran reforzados, contrastados, ampliados, aplicados. Necesitábamos una plataforma corporativa para la Antropología de la que formar parte antes de que esa voluntad y esos conocimientos se disolvieran y perdieran su fuerza. Si lo lográbamos, era mucho lo que podríamos aportar y recibir. Sondeamos las posibilidades a nuestro alcance y llegamos a la conclusión de que nuestra única alternativa posible era crear nosotros mismos esa plataforma corporativa que necesitábamos. En aquellos momentos supusimos, como después se demostró, que no éramos un caso aislado, que era probable que en Córdoba, a pesar de no haber una Facultad de Antropología (nosotros nos habíamos licenciado en la UNED), habría compañeros con iguales circunstancias e inquietudes. ¿Cómo localizarlos y aglutinarlos?

684

### **3. FORZAR SU EXISTENCIA PARA LOGRAR QUE LLEGUE A EXISTIR**

Éramos conscientes de que no podríamos solicitar de ninguna universidad, o cualquier otro organismo, que nos facilitasen una relación de antiguos alumnos licenciados en ASC y con domicilio en Córdoba o provincia. Que eso era contrario a las disposiciones ordenadas en la LOPD<sup>1</sup> con respecto a la cesión de una información de la que eran depositarios. Por lo que después de meditar y deliberar respecto a cómo contactar con ellos y plantearles nuestro proyecto, de exponerlo a algún otro compañero que recordásemos de las tutorías o conseguir hablar con alguno de los que fueron nuestros profesores, concluimos que encontraríamos más dificultades si intentábamos embarcar a ese colectivo en la aventura de fundar una asociación que si simplemente les ofrecíamos la adhesión a un proyecto iniciado. En definitiva, necesitábamos que la ACA no fuese solo palabras si queríamos que algún día existiese.

Eran tres los requisitos que se requerían para fundar una asociación: Un domicilio social, un mínimo de tres socios y unos estatutos que recogieran unos fines concretos.

El número mínimo de socios fundadores lo cumplíamos. El domicilio social surgió en virtud de un oportuno acuerdo de hospedaje que logramos firmar con una asociación cultural cordobesa. Una asociación fundada a mediados del s. XIX, propietaria de un magnífico edificio como sede social, y que últimamente se había fijado el propósito de reforzar el espíritu fundacional practicando el mecenazgo de iniciativas culturales. Y en lo referente

<sup>1</sup> Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de Datos de Carácter Personal. (BOE núm. 298 del 14 diciembre 1999).

a los fines, no teníamos duda, recogerían aquello que queríamos dar y lo que queríamos recibir haciendo Antropología:

- Establecer y mantener un punto de encuentro de los profesionales y titulados en Antropología Social y Cultural de la provincia de Córdoba.
- Desarrollar estudios, análisis e investigaciones antropológicas.
- Promover eventos de carácter público y contenido antropológico.
- Divulgar publicaciones con temática antropológica.

Es decir, crear un punto de encuentro permanente desde el que poder hacer Antropología y visibilizarla.

Convenimos además, que la futura asociación debería apoyarse por igual en tres pilares básicos, y de igual importancia en nuestra atención, para el desarrollo de sus fines:

- Asociación: Deberíamos ser escrupulosos en el cumplimiento de la formalidad y protocolo que requiere cualquier asociación. Cumplir los estatutos, asumir cargos, fijar calendarios de reunión, macar los puntos del orden del día en cada reunión, llevar correctamente los libros oficiales, etc. Solo así se conseguiríamos ese halo formal que evitase hacernos caer en la semejanza a una tertulia periódica de afines.
- Actividades: Serían imprescindibles como vehículo de visibilización de la Antropología y de la propia asociación. Promover eventos, publicar escritos, conectar con otras asociaciones, participar en debates, congresos, seminarios, etc.
- Investigación: Para fomentar la cohesión y colaboración entre los asociados, crecer profesionalmente y posiblemente dar servicio a la sociedad exponiendo públicamente sus hallazgos, sería necesario mantener permanentemente el reto de alguna investigación que consideremos en cada momento de interés o necesidad social.

Así fue que, una vez redactados los estatutos y firmada por los tres socios fundadores el acta fundacional, inscribimos a la Asociación Cordobesa de Antropología en el registro de asociaciones de nuestra comunidad autónoma.

#### **4. LA CONVOCATORIA**

Ahora había que sacar a la luz la nueva asociación. Necesitábamos organizar un acto que fuese lo suficientemente atractivo como para atraer a ese colectivo que pretendíamos convocar y así tener la oportunidad de exponerles conjuntamente nuestro proyecto y animarles a su adhesión.

Quedamos impresionados cuando el Profesor Isidoro Moreno<sup>2</sup> accedió a apoyarnos pronunciando una conferencia<sup>3</sup> en el acto de presentación que organizábamos. Fue nuestra primera y única opción, tanto por su impresionante trabajo en Antropología y en el asociacionismo de carácter antropológico como por su condición de andaluz, y no nos defraudó. El anuncio de su intervención fue reclamo suficiente como para que el acto de presentación fuese un éxito de asistencia y lográramos nuestro objetivo.

---

<sup>2</sup> Isidoro Moreno Navarro. Antropólogo, catedrático de Antropología de la Universidad de Sevilla, durante varios años fue Presidente de la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español), y de ASANA (Asociación Andaluza de Antropología).

<sup>3</sup> Conferencia: “Córdoba, un espacio intercultural para la Antropología” (27/01/2010).

Con los mensajes que recibimos de asistentes interesados adherirse a la ACA durante los días posteriores al acto de presentación, celebramos una semana después la primera reunión.

## **5. EL PRIMER ENCUENTRO**

De la veintena de aspirantes, fueron nueve los que aceptaron en ese primer momento el compromiso que implicaba ser miembros de la ACA.

Digo compromiso porque, ya en ese primer encuentro, se dejó claro que no se trataba de una asociación de mera pertenencia. Que para ostentar la condición de socio, (además de ser doctor, licenciado o estudiante de ASC), se requería tener la voluntad de participación que exigía el desarrollo de sus fines. Básicamente, asistir a periódicas reuniones de trabajo como punto de encuentro desde el que poder llevar a cabo de forma participativa actividades y trabajos de investigación, y resolver los distintos asuntos funcionales de la propia organización de la asociación.

Puede parecer un tanto férreo el planteamiento seguido con respecto a exigir ese compromiso pero, si se considera la fragilidad de una asociación que no está respaldada por institución alguna, que solo cuenta con una voluntad compartida de sus miembros hacia la acción, no es posible dejar florecer condiciones que desencadenen un estatus escalado de sus socios. En cualquier caso, algunos de los que no se integraron entonces lo hicieron con posterioridad cuando sus circunstancias se lo permitieron y, los que aun no lo han hecho, saben que tendrán la posibilidad de incorporarse en el momento que les sea posible.

## **6. LA ASOCIACIÓN CORDOBESA DE ANTROPOLOGÍA**

El primer punto que consensuamos, y que era el último paso imprescindible y necesario para la construcción de la ACA, fue solicitar a la asociación de ámbito autonómico ASANA<sup>4</sup> la integración de la ACA en ella como filial de ámbito provincial. Solicitud que aprobó poco después su Junta Directiva y que hace que la ACA se ubique, como asociación local de ámbito provincial, jerárquica y espacialmente en un punto concreto del asociacionismo español de Antropología.

Con el impulso de sus doce socios la ACA comenzó su andadura. Los pilares básicos planteados inicialmente de asociaciónactividadinvestigación y ese deseo de mantener la formalidad se han demostrado determinantes para su funcionamiento y estabilidad. Las reuniones se suceden con la periodicidad prevista y, dándole siempre su espacio a cada uno de los tres pilares, se va logrando el paulatino desarrollo de los fines fundacionales. A partir de aquí, no considero relevante para la intención de esta comunicación continuar el relato cronológico y pormenorizado del trabajo llevado a cabo por la ACA, pero sí, exponer brevemente apreciaciones personales sobre las consecuencias de su labor en su condición de asociación local para la Antropología formada fuera del entorno institucional.

## **7. DIVERSIDAD DISCIPLINAR, DIFUSIÓN E IMBRICACIÓN**

Sin que fuese intencionado, en la ACA han confluído mujeres y hombres en aproximada proporción. Con edades que van desde la treintena a la cincuentena. Con situaciones familiares dispares. Con formación y ocupaciones, al margen de la Antropología, que se

---

<sup>4</sup> Asociación Andaluza de Antropología (ASANA) Integrada en la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE).

desarrollan en campos tan variados como finanzas, sanidad, fuerzas de seguridad, humanidades, docencia y universidad, recursos humanos o gestión documental.

La repercusión de esta diversidad dentro de tan reducida población se manifiesta altamente positiva, y lo podría sintetizar en los siguientes puntos:

–Potencia la capacidad de análisis del equipo de trabajo de investigación al nutrir el debate con la exposición de distintas perspectivas y el destape de sutiles conexiones que pueden quedar ocultas para un equipo no multidisciplinar.

–Aumenta la capacidad de proyectar la labor de la ACA, y por tanto de visibilizar la Antropología, tanto desde un punto de vista espacial como sectorial.

–Enriquece individualmente a los miembros de la ACA en temáticas y aspectos que van mas allá de la labor conjunta en torno a la Antropología.

Este último punto, aunque parece que repercute inversamente, no es así ciertamente. Me refiero a que da a entender que se produce un enriquecimiento individual, pero lo cierto es que repercute en el desarrollo de los fines de la ACA. Cada uno de sus miembros, no sólo está incorporando a sus respectivas ocupaciones los frutos de ese mestizaje multidisciplinar, sino que además conecta la Antropología con el ejercicio de esas ocupaciones. En definitiva, aparte del trabajo de la ACA, hacemos Antropología desde la sanidad, las finanzas, la docencia, etc.

Trabajamos en la asociación con el objeto de seguir creciendo como antropólogos e imbricar la Antropología en nuestras respectivas ocupaciones laborales. Ser por igual “médico, empresario, docente, etc.antropólogo” que “antropólogomédico, empresario, docente, etc.”.

Hoy son manifiestos los acelerados cambios que está experimentando nuestra sociedad por efecto de la globalización. La unidad europea facilita el tránsito sin fronteras de ciudadanos de países miembros. Los países asiáticos emergentes expanden su actividad económica por todo el planeta. Los estados que componían el bloque soviético se han liberalizado. Los ciudadanos de países periféricos huyen hacia países centrales en busca de mejores perspectivas de futuro. Se abaratan los vuelos de bajo coste. Se difunde la facilidad de acceso a Internet. La inestabilidad económica contagia sus efectos rápidamente a cualquier parte del mundo. Etcétera. Todo esto se traduce en un contacto multicultural que prácticamente nos ha cogido por sorpresa. Nuevas situaciones que, la mayoría de las veces, no se abordan de manera equilibrada para sus partícipes. Si existiese una sensibilización en los distintos sectores laborales a apreciar y entender la diversidad como algo natural y valioso que se deba contemplar en la planificación y desarrollo de la actividad, se avanzaría en ese necesario camino hacia la interculturalidad.

Es posible que las asociaciones locales de Antropología, al margen de su labor disciplinar, sean una fuente de profesionales de cualquier categoría que introduzcan y propaguen esa sensibilización en el entorno de sus particulares y distintas profesiones.

## **8. CONCLUSIÓN**

Nuestra actual sociedad, aunque no exista una conciencia generalizada de ello, necesita a la Antropología y a los antropólogos. La Antropología acumula el conocimiento necesario para explicar, preveer, canalizar y evitar fricciones socioculturales de hoy, antes impensables. Pero esa misma falta de conciencia es causa de la prácticamente inexistente demanda de puestos de trabajo para antropólogos fuera del ámbito universitario. No obs-

tante, año tras año, se siguen licenciando en ASC personas que, aunque conscientes de la inviabilidad de vivir de la Antropología, mantienen firme su vocación y deseo de servicio a la sociedad.

Las asociaciones locales de antropología pueden ser un punto de enlace para conectar esas necesidades individuales:

–Necesidad de los licenciados en ASC de ejercer la Antropología y acceder a un punto de encuentro corporativo en el que crecer profesionalmente.

–Necesidad de la Antropología de ser visible ante la sociedad para ir logrando ocupar el terreno que hoy suplen otras ciencias menos especializadas.

–Necesidad de la sociedad de contar con la disposición de un servicio espontáneo y próximo por parte de profesionales formados para dar explicación a nuevas realidades socioculturales.

Es posible que en un futuro no muy lejano las circunstancias fueren tal reconocimiento profesional del antropólogo, que se genere una demanda de puestos de trabajo en empresas, organismos e instituciones. Que sean solicitados sus servicios como consultores. Que participen en equipos multidisciplinares para el diseño de proyectos urbanísticos, docentes, sanitarios, legislativos, etc. Que se tengan que crear colegios profesionales. Pero en tanto eso ocurra, si es que llega a ocurrir, las asociaciones locales de Antropología pueden ser la alternativa necesaria para la difusión espacial y sectorial del ejercicio de una profesión que, ante la actual coyuntura sociocultural, es necesaria.

## 9. BIBLIOGRAFÍA

JEFATURA DEL ESTADO. LEY ORGÁNICA 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de Datos de Carácter Personal. BOE núm. 298 del martes 14 de diciembre de 1999: 43088-43099.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA. ORDEN de 22 de diciembre de 1992, por la que se establecen las titulaciones y estudios previos del primer ciclo, así como los complementos de formación con los que se puede acceder a las enseñanzas de segundo ciclo conducentes a la obtención del título oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural. BOE núm. 11 del miércoles 13 de enero de 1993, pp. 781-782.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA. ORDEN de 10 de diciembre de 1993 por la que se amplía la Orden de 22 de diciembre de 1992, por la que se establecen las titulaciones y estudios previos de primer ciclo, así como los complementos de formación para el acceso a las enseñanzas de segundo ciclo conducentes a la obtención del título oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural. BOE núm. 309 del lunes 27 de diciembre de 1993, pp. 37035-37036.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA. REAL DECRETO 55/2005, de 21 de enero, por el que se establece la estructura de las enseñanzas universitarias y se regulan los estudios universitarios oficiales de Grado. BOE núm. 21 del martes 25 de enero de 2005, pp. 2842-2846.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA. ORDEN ECI/442/2005, de 15 de febrero, por la que se modifica la de 22 de diciembre de 1992, por la que se establecen las titulaciones y estudios de primer ciclo, así como los complementos de formación para el acceso a las enseñanzas de segundo ciclo conducentes a la obtención del título oficial de



Licenciado en Antropología Social y Cultural. BOE núm. 50 del lunes 28 de febrero de 2005, pp. 71-84.

UNIVERSIDADES. RESOLUCIÓN de 5 de noviembre de 2002, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, por la que se ordena la publicación del plan de estudios de Licenciado en Antropología Social y Cultural. BOE núm. 282 del lunes 25 de noviembre de 2002, pp. 41521-41527.



## ANTROPOLOGÍA, EMPATÍA CULTURAL Y DEMOCRACIA. NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y ÉTICAMENTE COMPROMETIDA

Sonia Cajade Frías

Berkeley University/Universidad Complutense de Madrid

“Nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo, entender nuestra propia naturaleza y hacerla intelectual y artísticamente mejor... La ciencia del ser humano, en su versión más noble y profunda, debe conducirnos a un conocimiento, una tolerancia y una generosidad basados en la comprensión del punto de vista de los otros seres humanos.” (Bronislaw Malinowski).

### 1. INTRODUCCIÓN. EL MECANISMO DE LA EMPATÍA CULTURAL

Leí mi primer libro de antropología cuando estaba estudiando el primer curso de Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela: *Perfiles simbólicomorales de la cultura gallega*, de Carmelo Lisón Tolosana. Fue el primer libro que leí en esta carrera, y su lectura me convirtió directamente a la antropología. Aunque ha pasado mucho tiempo desde entonces, se mantiene en mí el vívido recuerdo que la lectura de este libro me dejó. “Tó thúmaton”, llamaron los primeros filósofos griegos al origen de la filosofía, el “amor al saber”: el asombro y la admiración ante lo maravilloso, ante lo desconocido –que constituye siempre el primer impulso para comenzar a pensar, a crear una comprensión sobre la realidad circundante, que dé alguna razón sobre lo que en principio se nos presenta como extraño u opaco al conocimiento que sobre las cosas tenemos en el presente: “El Otro” desconocido, las “Otras culturas”, en el caso de la antropología social y cultural, que es siempre en el fondo también, a través de un curioso juego o movimiento de espejos, el conocimiento –y desconocimiento– de uno mismo y de la propia cultura.

En el mencionado libro, Carmelo Lisón, basándose en su trabajo de campo realizado en la Galicia rural de los años sesenta, estudia cuestiones básicas de este contexto social y cultural, como por ejemplo las estructuras de parentesco, el sistema de herencia, el mayorazgo y la dote, los arresponsadores que conjuran el miedo a los lobos ante el peligro que estos suponen para la economía, concursos de poesía popular que ponen a prueba simbólicamente más cosas que el talento de sus concursantes... Mientras lo leía recuerdo que pensé que me estaban hablando como de otro mundo, hasta entonces desconocido para mí. Yo había nacido en Galicia, y había vivido allí toda mi vida, pero en un entorno urbano, por lo que desconocía casi totalmente la parte de mi cultura tradicional rural. El libro de Lisón me hablaba de “El Otro”, tan cercano y tan lejano a la vez en esos momentos para mí. A pesar de que había pasado bastante tiempo desde cuando habían sido obtenidos los datos en los que se basaba el libro, pude comprobar, reconociéndolas a posteriori, que muchas pautas culturales y morales aún pervivían en las tradiciones rurales gallegas. De este modo, a través de la lectura de esta obra, y posteriormente de otras de este mismo autor, así como investigaciones de antropólogos gallegos que tuve como profesores (como N. Herrero, M. Gondar, X. Rodríguez Campos, R. Mariño Ferro), pude comprender mucho mejor diferentes situaciones, tradiciones y costumbres, relaciones sociales y comportamientos individuales, que hasta entonces habían sido vedados a mi comprensión. Descubrí así de modo natural el poder de la antropología para desarrollar y

promover la capacidad de la empatía, la comprensión de “el Otro” en principio extraño; y, todo esto, para mayor asombro y extrañeza, dentro de mi propia cultura.

De este modo, las mencionadas lecturas y sus implicaciones me permitieron captar, a través de mi propia experiencia personal, el potencial que posee la antropología para proporcionar comprensiones rigurosas de la realidad social mediante análisis micro y macro, su capacidad para, a través del desarrollo de la empatía, ampliar las perspectivas para la comprensión de las diferentes situaciones humanas y, plausiblemente, promover también cambios en el comportamiento, a nivel individual y social, precisamente a partir de esa transformación y apertura que implica en el ámbito del pensamiento y de las representaciones sociales. Estas capacidades, que en mi opinión contiene potencialmente de modo específico la antropología sociocultural, al menos en semejante grado e intensidad, son las que me fascinaron –y me siguen fascinando– del saber antropológico, y provocaron mi particular “tó thúmaton”, que me llevó a dedicar, en cuanto las circunstancias me lo permitieron, mi vida profesional a la antropología. Creo que todos los filoantropólogos o “amantes de la antropología” tenemos en nuestra memoria poética nuestro particular “tó thúmaton”, algún momento especial, alguna experiencia, o la lectura de alguna obra que de alguna manera nos ha marcado hondo y nos ha hecho ser conscientes del enorme potencial que esconde la mirada antropológica, y esta experiencia nos ha “enganchado” de por vida a ella. En mi trabajo de campo sobre el arte contemporáneo he podido observar que los artistas suelen tener una experiencia iniciática semejante, que les hace captar el potencial del arte y decidir dedicarse a él, experiencia a la que suelen referirse como una especie de “impacto”, vinculado invariablemente a la vivencia intensa de emociones, y a la que por otra parte suele resultarles difícil ponerle palabras, traducir a un lenguaje discursivo.

Más adelante, cuando años más tarde impartía clases como profesora en la asignatura de “Etnografía y técnicas de investigación antropológica”, en la Licenciatura de Antropología Social de la UNED, tuve otra experiencia muy interesante que me permitió apreciar de nuevo en un contexto diferente algunas de las potencialidades importantes de la antropología, vinculadas también con la capacidad de empatía cultural. La procedencia de los alumnos de este curso era muy diversa (medicina, informática, historia, trabajo social, entre otras) y, como me comentaron el primer día de clase, se sentían atraídos por la antropología, aunque no sabían bien por qué y para qué servía (algunos estaban en su primer año y otro en el segundo). A lo largo de los nueve meses que duró este curso pude observar los importantes cambios y ampliación de perspectivas que se produjeron en estos estudiantes de modo progresivo (hasta que hacían una especie de “click”). Habían internalizado algunas de las pautas básicas del trabajo de campo, haciendo además una experiencia de observación que ellos mismos eligieron, y comenzaron a pensar en cuestiones y problemas, algunos cotidianos para ellos (pues utilizábamos también ejemplos cercanos para explicar temas metodológicos), a partir de factores y ángulos antes impensables: su mirada se había enriquecido y ampliado considerablemente, y el mecanismo de la empatía cultural, en ellos latente, se había literalmente disparado. Recuerdo que algunos de estos alumnos hablaban de “conversión” y una de las alumnas le decía a su pareja cuando venía a clase que iba “a la secta”. Mi actitud, obviamente, lejos de pretender adoctrinar a nadie (las “filias”, como las “fobias”, son siempre algo estrictamente personal), fue simplemente tratar de explicar lo mejor posible los principios y técnicas metodológicas básicas de la antropología sociocultural. A través de esta experiencia pude comprobar de nuevo la fuerza intrínseca que posee la perspectiva antropológica para generar cambios

en los modos de comprender la realidad social y cultural, incluida nuestra interacción con ella. Y este es el primer paso, desde mi punto de vista, para generar y promover transformaciones a nivel de acción sobre esa misma realidad social, orientadas en determinadas direcciones y de acuerdo con fines éticos concretos.

## **2. POTENCIALIDAD Y POSIBILIDADES**

El conocimiento antropológico supone una indagación profunda en la realidad humana, dentro de su contexto sociocultural particular. Se trata de la comprensión del ser humano en su particularidad y universalidad, en su contexto concreto y en sus dimensiones esenciales o básicas como ser humano. Este movimiento de comprensión hacia “El Otro”, hacia el que en un primer momento se percibe como “diferente” o “extraño”, en definitiva las “Otras culturas”, implica también necesariamente un distanciamiento crítico con respecto a la cultura de origen. Este movimiento epistemológico a la par que emocional que proporciona la capacidad de empatía cultural, indisociable del saber antropológico, abre de este modo, como comentaba anteriormente, la posibilidad hacia un cambio y apertura de perspectivas, así como la eliminación de prejuicios etnocéntricos y la estimulación de la reflexividad y autocrítica constructiva respecto a la cultura propia y a su relación con otros modos distintos de ver, sentir y actuar en el mundo.

En este sentido, desde mi punto de vista, la Antropología social y cultural posee una capacidad única y específica para contribuir a la formación y educación en valores tales como la comprensión rigurosa y profunda del otro, de uno mismo y del entorno, el diálogo constructivo con otras culturas y la colaboración y cooperación conjunta, el respeto y la tolerancia hacia lo diferente, etc. Todos ellos valores esenciales para construir una verdadera sociedad democrática, especialmente en el actual contexto de globalización y creciente mestizaje cultural que caracteriza a las sociedades contemporáneas, en donde el diálogo y la cooperación intra e intercultural juegan un papel cada vez más fundamental. La fuerza de la antropología procede en este sentido de su permanente objeto de estudio, el ser humano, y del potencial empírico que le proporciona su metodología específica, la etnografía u obtención de datos de primera mano, a través de una perspectiva lo más global u holística posible, teniendo en cuenta todos los factores o variables que entran a formar parte en la aparición y mantenimiento del fenómeno humano que está siendo objeto de estudio.

La antropología sociocultural proporciona de este modo, a través de su metodología empírica y sus categorías de análisis específicas, una comprensión rigurosa y profunda de la realidad humana. A través de la comprensión contextualizada de cualquier situación humana, de la explicación acerca de cómo ese estado o fenómeno ha venido a la existencia (su pasado, su historia) y cómo o mediante qué factores se está manteniendo en el presente, así como, en caso de permanecer activos tales factores o variables, seguirá proyectándose hacia el futuro, la antropología posee la potencialidad de desvelar y señalar desigualdades, injusticias sociales que hasta el momento habían permanecido ocultas, desconocidas, o al menos parcialmente –hay en este sentido casos especialmente significativos, como por ejemplo la investigación dentro de la Antropología médica crítica llevada a cabo por Nancy ScheperHughes (2005) sobre el tráfico global de órganos humanos, un estado de violencia estructural de los colectivos ricos sobre los pobres, amparado por los estados e instituciones diversas a nivel transnacional; tráfico de órganos que hasta entonces permanecía casi en un estado de latente desconocimiento, y que paralelamente esta autora vincula además al actual debilitamiento de los valores característicos de la modernidad,

la Ilustración y el humanismo, básicamente los valores de respeto a la diferencia, la dignidad y la igualdad, presentes en todos los seres humanos, independientemente de sus características particulares.

Desde mi punto de vista, la antropología contiene un potencial único para, entre otras cosas, contribuir a tomar conciencia de importantes problemas que existen en nuestra sociedad, gracias a la comprensión contextualizada y apegada a la realidad social que ofrece sobre ella. Los ámbitos de posible intervención de la antropología social y cultural son infinitos, el único límite es la presencia del ser humano: donde éste se encuentre, interaccionando con otros seres, humanos o no, y con el entorno, está siempre en ciernes, de modo latente, una antropología: la posibilidad de dar razón o construir un “lógos”, una comprensión del comportamiento del ser humano en ese contexto particular.

Considero que la comunicación y distribución efectivas del conocimiento antropológico en las diferentes esferas de la sociedad, posibilitarían una mejor y más rigurosa comprensión de muchas situaciones humanas complejas actuales (como, por poner algún ejemplo, el desarrollo de las nuevas tecnologías y sus implicaciones, las estructuras burocráticas y sus relaciones con los individuos, los mercados transnacionales, la construcción de la identidad, los nuevos modelos familiares, la inmigración, situaciones de exclusión, pobreza y marginación estructurales, etc.). Desde mi punto de vista, esta producción, comunicación y distribución eficaz del conocimiento antropológico en los distintos niveles de la sociedad, constituiría un primer paso para crear nuevas agendas y planificar acciones mejor orientadas sobre la realidad social que nos rodea. Es el campo de la antropología aplicada y de la antropología activista, pero siempre en conexión con las demás ramas o dimensiones de la antropología, y también en contacto interdisciplinar con otras perspectivas del conocimiento. Existen muchos ejemplos no sólo de investigaciones individuales de gran calidad, como la mencionada de Nancy ScheperHughes, sino también de la integración exitosa de antropólogos en equipos interdisciplinarios en contextos variados, como por ejemplo en estudios de urbanismo y arquitectura, hospitales, centros educativos, etc. Desde mi punto de vista, la mirada antropológica es hoy más necesaria que nunca, dados los acelerados cambios que se están produciendo en las sociedades actuales. Y esta mirada específica, basada en una perspectiva, metodología e historia propias, puede ser enormemente enriquecedora para, complementándose plausiblemente con otras perspectivas, proporcionar un conocimiento más adecuado sobre la realidad social y cultural contemporánea, contribuyendo así a planificar acciones mejor orientadas y fundamentadas sobre ella.

No quiero decir con esto que la Antropología Sociocultural tenga la llave para dar una solución mágica a todos los complejos problemas y conflictos que existen en las actuales sociedades contemporáneas. Pero sí estoy convencida que esta perspectiva de conocimiento, por sus propias características y metodología específica, comentadas anteriormente, podría hacer una contribución especialmente relevante para la comprensión y planificación de una acción fundamentada empírica y conceptualmente sobre los principales dilemas y conflictos contemporáneos.

Comentaba anteriormente que la perspectiva antropológica, principalmente a través de su potencial específico para promover la capacidad de empatía cultural, puede constituir un instrumento privilegiado para contribuir a la formación de la ciudadanía en los principios y valores democráticos. Estoy convencida de que así es, de que la antropología puede actuar como catalizador para comprender la diferencia intra e intercultural y promover así la educación, entre otros, de los valores de libertad, igualdad, tolerancia y justicia so-

cial, principios básicos de una auténtica democracia. Pero también, reflexiones recientes me han hecho comprender que el desarrollo de la capacidad de la empatía cultural no es suficiente para estos fines éticos. Creo que para la construcción de una cultura democrática sólida, tanto a nivel de ideas y creencias, como también de prácticas, acciones y procedimientos –especialmente en el contexto español en el que contamos con una joven democracia– es también necesaria y de modo complementaria la educación explícita, sistemática y coherente en Ética y Política: saber en qué consiste exactamente una democracia, cuáles son los principios y valores que constituyen su núcleo, independientemente de las posibles variaciones que dependan de las circunstancias concretas; cómo se crean situaciones de diálogo y debate democrático, cómo se mantiene una interacción democrática y qué papel pueden jugar las distintas partes dentro de una democracia, a través de qué procedimientos se pueden tomar decisiones y llevar éstas a cabo en la práctica, etc.<sup>1</sup> Se trata, en primer lugar, de diferenciar entre “relativismo metodológico”, la capacidad de comprender a cada cultura o pauta cultural desde sí misma, a partir de su propio código cultural (y no desde el nuestro, lo que implicaría caer en una actitud “etnocéntrica”); y el “relativismo ético”, que supone la aceptación de cualquier tipo de actuación, el “todo vale” moralmente, bajo el presupuesto de que todas las pautas culturales poseen idéntico valor moral. Comprender, no significa aceptar ni justificar moralmente, ni tampoco compartir los principios y valores morales que están actuando de modo fundamental bajo esas pautas culturales. Pienso que, a modo interdisciplinar, la reflexión teóricopráctica sobre la ética y la democracia enriquecería considerablemente la ciencia antropológica, y viceversa. Por esto considero que, entre otras utilidades o virtualidades posibles, sería extraordinariamente interesante la combinación dentro de los planes educativos de Enseñanza Secundaria de las materias de Antropología sociocultural y Ética, con el fin de crear nuevas generaciones de jóvenes críticos, con una capacidad de empatía ampliamente desarrollada, que les permita construir autónomamente una comprensión amplia y rigurosa de las diferencias culturales, al tiempo que una visión crítica y relativizada de su propia cultura, comprometidos además con la realización de los valores y principios democráticos.

La democracia es una construcción frágil, siempre en peligro de desaparecer, de degradarse en diferentes formas de tiranía y/o en una simple democracia formal, en donde –como señalaba Marx en su distinción sobre emancipación “auténtica” y “formal” (1844)– los conceptos se han vaciado de su contenido, y las palabras están a merced exclusivamente de las relaciones de poder, utilizadas básicamente para obtener éste. Estas situaciones pueden darse en todos los campos sociales, incluido en la Academia, en cualquier trabajo en grupo, colectivo. Todos tenemos experiencias de esto, y de las consecuencias negativas que tienen para llevar a cabo una tarea común de la mejor manera posible. Por ello creo que es importante ser conscientes de estas cuestiones y de las relaciones entre antropolo-

---

<sup>1</sup> Este fue el tema de mi tesis doctoral (2008), abordado desde una doble perspectiva ética y antropológica: modelos de democracia y su posible degradación en diferentes formas de tiranía, así como su conexión con el proyecto de la Unión Europea, en el contexto de la primera mitad del S. XX en España y Europa. Y es también, integrado ahora en mi estudio sobre el arte contemporáneo, mi actual tema de investigación postdoctoral, “Antropología, arte y democracia: valores culturales, capacidades y procesos de creación en el teatro contemporáneo”, en donde el tema de fondo es el estudio de las relaciones entre antropología, arte y democracia, particularmente cómo la antropología social y cultural y el arte contemporáneo pueden contribuir al desarrollo de los principios y valores democráticos en el contexto de las sociedades contemporáneas.

gía y ética democrática, con el fin de poder pensar, también colectivamente, cómo pueden minimizarse estos riesgos. Volveré más adelante a hablar sobre estos temas, al abordar algunos de los posibles obstáculos o hándicaps para el desarrollo de la concepción de la antropología que aquí se propone.

Indudablemente la concepción de la antropología que aquí presento, en coherencia con la propuesta de este simposio, integra en su mismo núcleo un fuerte compromiso ético, que desde mi punto de vista debe ser tanto el principio o leitmotiv como el fin (“télós”) de la antropología social y cultural. Se trata de una antropología crítica, reflexiva y éticamente comprometida, que marcaría la dirección y por tanto el sentido de la producción teórica y práctica antropológica, así como la aplicación del conocimiento antropológico a la realidad social. Reconozco por supuesto que son posibles otras concepciones más “blandas” (y desde luego la combinación o complementariedad entre ambas), menos comprometidas con una acción o comunicación y expectativas de intervención sobre la realidad social. Pero a mi juicio esta antropología crítica y éticamente comprometida con el desarrollo práctico de la democracia es la más adecuada a las necesidades de las sociedades actuales, en donde existen importantes situaciones de desigualdad y opresión endémicas, injusticias y violencias estructurales, y en donde la sostenibilidad del medio ambiente se encuentra cada vez más en peligro, a través de todo lo cual pienso que estamos construyendo un mundo cada vez más deshumanizado y difícil de habitar. ¿Qué podría hacer la antropología sociocultural para contribuir a cambiar estas situaciones? ¿Cuáles son sus responsabilidades, sus posibilidades y limitaciones? Sobre estas cuestiones volveré más adelante al hablar sobre las responsabilidades, obstáculos y posibles acciones a realizar.

### **3. HECHOS: LA SITUACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA SOCIEDAD ACTUAL**

Las anteriores son, desde mi punto de vista, algunas de las principales potencialidades y posibilidades que la antropología sociocultural posee en el contexto de las actuales sociedades contemporáneas.

Sin embargo, los hechos que podemos observar en la realidad social actual se encuentran a una distancia muy grande con respecto al cumplimiento de esas potencialidades.

Vuelvo de nuevo a mis experiencias personales en estas cuestiones, que en realidad han sido el principal impulso para proponer el tema de este simposio y también escribir la presente comunicación. En mis estancias en las Universidades de España (Santiago de Compostela, Complutense de Madrid), Reino Unido (Oxford), Suecia (Estocolmo) y Estados Unidos (Berkeley), me he encontrado, para mi sorpresa, con situaciones muy parecidas: desconocimiento social y falta de reconocimiento y de proyección social en sentido amplio acerca de lo que es y para qué sirve la antropología sociocultural, en los diferentes niveles y dimensiones de la sociedad. En las diferentes Universidades, en los distintos países, he podido observar la misma cara de extrañeza de mi interlocutor (español, inglés, sueco, estadounidense) ante la palabra “antropología”, al responder a su pregunta sobre a qué me dedico. Y, también (lo que da más esperanzas), un similar brillo espontáneo de admiración y vitalidad (como si algo importante se hubiera encendido de repente en alguna parte antes oculta, inactiva, del cerebro y también de las emociones) cuando trato de explicarle a este mismo interlocutor qué es la antropología social y cultural y para qué puede servir en el contexto de las sociedades actuales, en sus diferentes ámbitos. Pienso que estas experiencias no son aisladas, y que todos los que nos dedicamos a la antropología contamos con experiencias semejantes en nuestra historia personal.



¿Cómo puede explicarse, desde la conciencia de sus potencialidades, este profundo desconocimiento social del que adolece actualmente la antropología social y cultural en las sociedades actuales? ¿Cómo justificar el enorme potencial de conocimiento y acción que se está perdiendo en este sentido?

Es muy poco común encontrar a alguien fuera del ámbito académico de la antropología que sepa lo que ésta es y para qué sirve o podría servir (las pocas personas que tienen alguna información sobre estas cuestiones suelen vincular la antropología al estudio de sociedades exóticas y lejanas, o identificarla con el estudio de la arqueología). Incluso entre los propios antropólogos, tanto estudiantes como profesionales, hay a veces dificultades para definir y precisar en qué consiste nuestra disciplina. Creo que esto, además de ser un síntoma de la comentada invisibilización social, contribuye al mismo tiempo a mantenerla.

En conexión con lo anterior, considero que la actual distribución y comunicación del conocimiento antropológico, reducidas por otro lado básicamente a las formas tradicionales, adolece también de importantes deficiencias, que dificultan seriamente el reconocimiento y proyección social de la antropología. Las dificultades de publicación de las monografías antropológicas, muchas veces dependientes de mercados editoriales que se rigen exclusivamente por criterios económicos, la publicación de las investigaciones mayoritariamente en revistas especializadas, muchas veces con un lenguaje y argumentación excesivamente crípticos y oscuros, constituyen también desde mi punto de vista importantes obstáculos para promover un mayor conocimiento de la disciplina antropológica en los distintos niveles y ámbitos de la sociedad. El conocimiento antropológico con demasiada frecuencia se queda atrapado en círculos muy reducidos, revistas especializadas, congresos y seminarios a los que sólo asisten especialistas en antropología –y normalmente pertenecientes sólo al ámbito académico. Esto hace que el saber antropológico no pueda volver de alguna manera a la realidad social a partir de la cual fue gestado, moviéndose de este modo exclusivamente en un pequeño círculo vicioso que tiende a retroalimentarse en sí mismo. Entre otras consecuencias, con esto se pierde la posibilidad de un interesante e importante feedback –que a mi modo de ver sería además precisamente el que habría de validar o no tal producto del conocimiento. Considero que esto ni es saludable para el conocimiento antropológico ni tampoco se corresponde con lo que creo que deberían de ser sus fines. Como apuntaré más adelante al hablar de las responsabilidades y las posibles acciones, pienso que la antropología futura debería ser más accesible en sus formas de expresión, comunicación y distribución del conocimiento antropológico, sin por ello perder rigor ni profundidad, con el fin de llegar a un público más amplio. Para este fin sería muy interesante crear nuevos formatos para la distribución y comunicación del saber antropológico, utilizando las nuevas posibilidades que ofrece la sociedad de la información, y adaptándose a las necesidades de las sociedades actuales.

Por otro lado, aunque de modo paralelo, pues incide en las mismas consecuencias, en la actualidad los antropólogos se hallan prácticamente ausentes de los debates públicos, salvo contadas excepciones. Desde mi punto de vista este hecho es muy negativo, pues dificulta la transmisión y comunicación del conocimiento antropológico, que podría ser muy importante para enriquecer el debate público sobre los problemas de las sociedades actuales, al tiempo que actúa también como obstáculo para la visibilización, reconocimiento y proyección social de la perspectiva antropológica.

La actual situación de desconocimiento y falta de reconocimiento social de la antropología tiene por supuesto consecuencias, además de la pérdida de dicho potencial, pues

coloca a la disciplina antropológica en una posición muy débil en los distintos campos sociales, que la hacen particularmente vulnerable en situaciones críticas. En mi experiencia he podido observar que se trata de problemas globales, enmarcados posiblemente a su vez en problemáticas más amplias y complejas (tales como la pérdida general de valoración social de las ciencias sociales y humanas, la crisis del humanismo, la moral neoliberal característica del capitalismo tardío, que tiende a generar un individualismo y materialismo exacerbados, etc.); por lo que, es posible también, que puedan diseñarse y llevarse a cabo colectivamente soluciones comunes. En las Universidades de Berkeley o también de Estocolmo, he podido observar cómo por ejemplo esta falta de reconocimiento social de la disciplina antropológica se traduce económicamente en importantes recortes presupuestarios, algo que no sucede en estas mismas universidades en los departamentos de ciencias naturales. En el caso de España, cuya situación se encuentra posiblemente agravada por su corta trayectoria histórica, particularmente en el ámbito académico, esta débil posición social puso en los últimos años en grave peligro la situación de la disciplina antropológica dentro de los estudios universitarios, donde estuvo a punto de desaparecer, o de fusionarse con la Sociología, en el contexto de la reforma de Bolonia en los nuevos planes de estudio, dentro de la Adaptación al Espacio Europeo de Educación Superior (E.E.E.S.). Esta situación de especial crisis hizo reaccionar a los antropólogos de todas las partes de España en la tarea y esfuerzo común por conseguir un Grado independiente de cuatro años para la Antropología social y cultural en los nuevos planes de estudio, al mismo nivel que el resto de las licenciaturas, transformándose así de una licenciatura de segundo ciclo de dos años a una de cuatro años. Hubo algunas personas individuales destacadas en este movimiento, como por ejemplo María Valdés, María Cátedra, Ángel Díaz de Rada, entre otros, pero lo importante es que por primera vez, según decían los más veteranos, se reunían todos los antropólogos de distintas generaciones y lugares del Estado Español para pensar en común acerca de los problemas de la antropología y planificar acciones colectivas coordinadas para cambiar el rumbo de la situación, con el fin de lograr el reconocimiento académico de la antropología a través de su conversión en Grado superior independiente. Yo misma participé activamente durante esos años como representante de alumnos de doctorado de la Universidad Complutense en la participación en reuniones, organización de asambleas, redacción y lectura de manifiestos. A través de esta experiencia pude ver de cerca que la acción colectiva guiada por un objetivo común, con una eficaz coordinación, puede lograr excelentes resultados. Resultados de las luchas e iniciativas de esos años –fundamentalmente del 2004 hasta la actualidad– son la C.E.G.A. (Comisión Estatal del Grado en Antropología) y la C.P.A. (Comisión por la Profesionalización de la Antropología), que continúan con una sólida trayectoria, actualmente más focalizadas en las tareas de creación de los colegios profesionales y la visibilización social de la antropología.

Estos logros de los pasados años, que constituyen la historia reciente de nuestra disciplina en España, son muy importantes, pero no creo que podamos ni debemos quedarnos parados ahí, y esperar una nueva crisis de grado semejante para actuar colectivamente. Pienso que estamos en un muy buen momento, sobre todo después de los objetivos alcanzados y del grado de unidad y dinámica que su logro ha fomentado, para dar un paso más (o varios) importantes en el reconocimiento y visibilización social de la antropología socio-cultural en España (y más allá de sus fronteras).

#### 4. RESPONSABILIDADES, OBSTÁCULOS Y POSIBLES ACCIONES

¿Qué responsabilidades tenemos como antropólogos? ¿Qué respuestas puede dar la antropología sociocultural a las anteriores cuestiones planteadas?

¿Comprender al ser humano hoy: para qué?

¿Para qué y para quiénes hacemos antropología hoy? ¿Quiénes son nuestros interlocutores, con quiénes queremos comunicar? ¿Cómo hacerlo de la forma más eficaz posible?

Estas preguntas remiten, en última instancia, a la pregunta acerca del sentido que tiene hacer antropología hoy, que plantea centralmente este simposio.

Se trata de cuestiones amplias, complejas, pero que creo que es necesario debatir colectivamente y dar respuestas, con el fin de desarrollar una antropología crítica y reflexiva, y llevar a la antropología sociocultural al máximo desarrollo de sus posibilidades en el contexto actual.

Como he mostrado en las anteriores páginas, mi posición personal en estas cuestiones es que la antropología sociocultural hoy debería proporcionar, desde su especificidad como disciplina, un conocimiento que contribuya de manera significativa a la comprensión del ser humano en el contexto de las sociedades contemporáneas. Un conocimiento que, lejos de repetir lo ya dicho, proporcione nuevas y originales perspectivas, aspectos y dimensiones acerca de los actuales modos de ser humano hoy, en nuestra contemporaneidad. Un conocimiento que, lejos de dejarse atrapar por el afán meramente erudito o el afán de ser oscuro o utilizar múltiples tecnicismos, dependientes de la última moda de pensamiento, sea por el contrario un conocimiento accesible a un público interesado medio culto y sea además un conocimiento aplicable a la acción. ¿Muchas condiciones? Seguramente sí, pero pienso que estos pueden ser algunos de los criterios base para orientar la producción de un conocimiento antropológico que sea útil a la sociedad y a los individuos. Creo que proporcionar claridad es nuestra principal función como intelectuales, sea como antropólogos o desde cualquier otra disciplina del conocimiento, en lugar de contribuir a sembrar (todavía más) confusión.

He mostrado anteriormente algunos de los posibles obstáculos existentes en la actualidad para poder desarrollar al máximo las potencialidades de la antropología en el contexto actual. Entre ellos se encuentra la corta trayectoria académica de la antropología social y cultural en España, consecuencia en gran parte del largo período de la dictadura franquista, que ha supuesto hasta el momento una limitación para el reconocimiento y visibilización social de la antropología –y ha hecho, por ejemplo, que esta disciplina se encuentre prácticamente ausente dentro de las materias en la Enseñanza Secundaria. Pero esta situación, como hemos visto, ha cambiado afortunadamente de modo muy significativo en los últimos años. Otros obstáculos apuntados anteriormente son la falta de una definición precisa y fácilmente comunicable de qué significa la antropología sociocultural, en qué consiste y cuáles pueden ser sus principales utilidades, en los distintos campos de la sociedad; la producción de un conocimiento a veces excesivamente críptico y oscuro, que lo hace inaccesible a potenciales interlocutores interesados en él; la tendencia a la re-actualización del conocimiento antropológico dentro del exclusivo y reducido círculo académico, sin contacto con otras esferas de la sociedad, todo lo cual dificulta una mayor proyección social de la antropología; las relaciones de poder, inseparables por otro lado de instituciones sociales como la Universidad, que ponen en peligro la consecución con éxito de los objetivos comunes, encerrando a cada individuo en sus estrechos intereses particulares; también la ausencia de los antropólogos en los debates públicos, o la falta de un colegio profesional de antropólogos, constituyen algunos de los obstáculos destacados

anteriormente. Además de estos, creo que es conveniente señalar también, paralelamente, el aumento constante de la burocracia y de modo particular en el mundo académico (¿un nuevo modo de domesticación de los intelectuales?), incompatible a mi modo de ver con el pensamiento crítico y creativo, unido además a los crecientes requisitos de la carrera académica, basados fundamentalmente en criterios cuantitativos, que fácilmente lleva a los antropólogos que quieren seguir la carrera académica a un desmesurado afán por publicar, cuanto más mejor, y llenar rápidamente el currículum, dejando aparte otros criterios basados por ejemplo en la calidad, originalidad, repercusión social, etc. Por otra parte, y con consecuencias directas sobre el problema de la falta de proyección social de la antropología, actualmente en las valoraciones académicas se prima casi con exclusividad las publicaciones y conferencias presentadas en congresos y revistas especializadas en antropología, con lo cual no se está favoreciendo en absoluto, sino todo lo contrario, la actividad y proyección de los antropólogos fuera del ámbito universitario. También, a mi modo de ver, otro obstáculo relevante con respecto a la actual producción de conocimiento lo constituye la radicalización de la perspectiva del pensamiento postmoderno, algo generalizado en todas las áreas del conocimiento; el cual, a mi juicio, tras la importante fase deconstructiva se ha agotado sin iniciar una fase positiva, y tiende a producir en la actualidad un modo de conocimiento excesivamente escéptico y descomprometido con la realidad social, lo cual tiende a su vez a generar actitudes inmovilistas, autosatisfechas dentro de un escepticismo que tiende a justificar la inacción. Otro obstáculo importante se refiere a las condiciones actuales de la enseñanza de la disciplina antropológica en la Universidad, que también constituye una característica generalizada en este ámbito, y es la tendencia a las clases masificadas, donde el debate resulta cada vez más difícil, unido a un excesivo número de horas lectivas, tanto para los estudiantes como para los profesores –intensificado esto aún más con la reforma de Bolonia–, y que a mi juicio no deja ni el tiempo ni el espacio necesarios para poder simplemente pensar, de forma individual y en diálogo colectivo, para poder asimilar las materias con profundidad, desarrollar una mirada personal y creativa sobre lo aprendido, etc., (otra vez, la enseñanza medida con criterios cuantitativos), lo que pienso que conlleva consecuencias muy negativas para la formación, investigación y transmisión de conocimientos, tanto para los profesores como para los alumnos, y por tanto para la Universidad y la sociedad en general. Este último obstáculo considero que constituye una deficiencia estructural de la Universidad española, y que sólo una reforma integral podría solucionar. En cuanto al tema de la creciente burocracia que tiende a invadir cada vez más el ámbito universitario, fenómeno ya alertado por M. Weber (1922) como la nueva “jaula de hierro” del mundo contemporáneo, quizá en este sentido está pendiente una “revolución de los intelectuales” (y no sólo de este gremio) hacia ella, y lo mismo respecto a la cuestión de los criterios puramente cuantitativos en los que tienden a basarse los méritos académicos en la actualidad.

¿Qué posibles acciones podemos emprender para intentar salvar estos obstáculos, entre otros existentes, y lograr llevar a la antropología sociocultural al máximo de sus posibilidades, en el contexto actual? Desde mi punto de vista, creo que lo más importante es tomar conciencia de que se trata ante todo de una tarea colectiva, de un compromiso común, que requiere el esfuerzo y motivación por parte de todos –y más allá de posibles relaciones de poder, competitividad, pequeños corporativismos, individualismos varios, etc. Es, también, pienso, una tarea ante todo de invención, de innovación: por una parte, se trata de aprovechar los logros pasados y recoger los frutos que las anteriores generaciones de

antropólogos han creado y, por otra, utilizarlos para, a partir de ahí y también desde otros lugares todavía inexplorados, impulsar la disciplina antropológica hacia la realización de sus máximas potencialidades, de acuerdo con las actuales necesidades de las sociedades contemporáneas. Desde mi punto de vista, las acciones a emprender colectivamente deberían estar encaminadas a ampliar los campos de estudio de la antropología (estudiando por ejemplo no sólo a los pobres y marginados, sino haciendo también antropología “hacia arriba”), desarrollar nuevos enfoques y perspectivas teóricas (promoviendo una actitud interdisciplinar, sin que ello signifique perder la especificidad antropológica), así como experimentar con nuevos formatos, lo más ricos y variados posibles (aprovechando en este sentido los avances tecnológicos), tanto para la producción como para la expresión y comunicación del conocimiento antropológico. Asimismo, otra acción importante se dirige a impulsar la formación de colegios profesionales de antropólogos, que contribuirán al reconocimiento social de la disciplina y a promover salidas fuera del ámbito académico para los profesionales de la antropología.

En lo que se refiere al problema de la escasa proyección social actual de la antropología sociocultural, sería muy importante promover actividades relacionadas con la antropología fuera de la Universidad, con el fin de dar a conocer esta disciplina en los distintos ámbitos de la sociedad (medios de comunicación, centros de enseñanza en sentido amplio, ámbito político, sanitario, empresarial, medioambiental, etc.). Para esto es imprescindible que los antropólogos adquiramos un mayor compromiso para comunicar el conocimiento antropológico con el que contamos en los diferentes espacios públicos, y no exclusivamente dentro de la Academia.

Comentaba anteriormente que el principal reto que se le presenta a la antropología sociocultural en el marco del siglo XXI es un reto de innovación, de invitación a la invención: de nuevas formas, contenidos y modos, tanto en la producción y expresión del conocimiento antropológico, como en su comunicación, transmisión y aplicabilidad a la realidad social, a partir de la cual ese mismo conocimiento se genera.

La invención conlleva siempre, evidentemente, un riesgo —esto ocurre con todo verdadero acto de creación; es algo que yo misma he podido observar repetidamente en mi trabajo de campo dentro del arte contemporáneo. La verdadera creación implica salir de los lugares cómodos y confortables, conocidos y familiares y, guiados principalmente por cierto sentido de la intuición, difícil de explicar únicamente en términos racionales, situarse en una “zona de riesgo”. Se trata de la “inseguridad creativa”, de la que hablan algunos de mis informantes en el teatro contemporáneo, como condición necesaria para crear algo nuevo. Sólo desde ese lugar, desde ese “vacío” (otro término frecuentemente utilizado por los artistas) o “puesta entre paréntesis” (a modo de “epojé” fenomenológica) de los conceptos, teorías y corrientes varias de pensamiento aprendidas hasta el momento, es posible la creación de algo nuevo. La necesidad de ir “contra el método” y dogmas establecidos hasta el momento, como defiende por ejemplo Paul Feyerabend (1975), es condición imprescindible para poder crear nuevas teorías explicativas y hacer avanzar a la disciplina antropológica en nuevas direcciones, más acordes con las necesidades de las sociedades actuales. Es, con otras palabras, la necesaria indisciplina o heterodoxia que John Comaroff atribuye de modo esencial a la perspectiva antropológica, concibiendo la antropología “as an immanently undisciplined discipline. Ours really is an indiscipline whose conceptual foundations and techniques of knowledge production have almost infinite potencial to open up new horizons” (2010: 532). En este sentido, para

Comaroff, “the future of the discipline, in short, lies, as it always will, in its indiscipline” (2010: 534). En la misma línea, otros autores como por ejemplo Paul Rabinow o George Marcus, insisten en la necesidad de explorar nuevas direcciones hasta ahora impensadas, con el fin de salir del actual estado de estancamiento que atribuyen a nuestra disciplina. Así, en opinión de Marcus, “we don’t need more conferences or seminars but a different style and process of training anthropologists, also a rethinking of the standard forms and functions of writing in anthropology” (2008: 5). En el diagnóstico que Marcus hace de la disciplina antropológica, considera que en estos momentos nos encontramos en un sostenido y prolongado proceso de transición, al tiempo que “the kind of anthropology that has emerged following the ruptures of the 1980s has more potential than ever, at least until, in the long term, it evolves into something else” (2010: 13). En un sentido similar, y con el objetivo de encontrar “una salida de la inmadurez epistemológica y ética” en la que a su juicio se encuentra actualmente la disciplina antropológica, Rabinow sostiene que “el reto es inventar nuevas formas de indagación, nuevas formas de escritura y de ética para una antropología de lo contemporáneo. Y el problema es el siguiente: ¿cómo repensar y rehacer, en las ciencias interpretativas, las condiciones contemporáneas de producción de conocimientos, de diseminación y crítica?” (2009:138).

Desde mi punto de vista, esa es la tarea que nos toca, asumir este reto de invención, este compromiso de innovación, que supone necesariamente salir de los lugares familiares, confortables y conocidos, para poder situarnos en un lugar de posible creación de nuevas formas, contenidos, perspectivas y modos de expresión, producción y transmisión del conocimiento antropológico, en el contexto de las sociedades contemporáneas y adaptados a las necesidades de éstas. Ha habido en las últimas décadas importantes iniciativas para la renovación de la disciplina antropológica desde dentro, sobre todo por parte de antropólogos norteamericanos. Es obligado aludir en este sentido a los trabajos de autores como George Marcus (1986, 1999), Paul Rabinow (2003), Aihwa Ong (2005), entre otras importantes contribuciones. Todos estos trabajos constituyen un esfuerzo común por pensar críticamente la situación actual de la antropología y explorar sus potencialidades en el marco contemporáneo.

Dentro del contexto español, podemos encontrar por ejemplo los trabajos de antropólogos españoles y anglosajones reunidos en el libro *Los españoles vistos por los antropólogos*, editado por María Cátedra (1991), que supuso en su momento una importante contribución a la revisión del estado de la antropología en España, en cuanto a su constitución histórica, perspectivas teóricas y prácticas metodológicas –ahora, veinte años después, esta misma autora reflexiona en el presente simposio acerca de la evolución que ha tenido la antropología sociocultural en España, los logros alcanzados y los retos que quedan pendientes.

Respecto al problema anteriormente aludido sobre la necesidad de superar el actual paradigma postmoderno, considero que, tras una saludable, necesaria y muy relevante fase postmoderna o deconstructiva, llevada a cabo en la antropología sociocultural sobre todo en la pasada década de los ochenta (J. Clifford y G. Marcus, 1986; G. Marcus y M. Fischer, 1986), directamente influida por el movimiento más amplio del postmodernismo filosófico, que despuntó en los años sesenta y ha tenido consecuencias en todas las áreas del pensamiento, pienso que se hace necesario en estos momentos, diría incluso que urgente, pasar a otra fase o etapa más positiva y comprometida con la construcción y/o reconstrucción de la realidad social –y no sólo con su deconstrucción. Pienso que la fase deconstructiva tuvo su momento importante, con su característica desconfianza en

la razón, la historia, el progreso, los grandes relatos, etc., en conexión directa con los dramáticos acontecimientos históricos que tuvieron lugar especialmente en la primera mitad del S. XX; pero considero que este paradigma o actitud postmoderna constituye en estos momentos un proyecto ya agotado, y que tiende a generar actitudes escépticas, inmovilistas y descomprometidas con la acción sobre la realidad social, cuando no posturas conservadoras en connivencia con la moral neoliberal imperante y hermana del tardocapitalismo. Creo que es hora de adquirir un mayor compromiso con la realidad social, también en cuanto a la producción de conocimiento y su aplicación, particularmente desde el campo de la antropología sociocultural. Pienso que no podemos quedarnos en la actitud de “la realidad es muy compleja, fragmentada y globalizada, entreverada por invisibles relaciones de poder, y nosotros no podemos hacer nada”. Después del “antropólogo a martillazos”, por decirlo así, parafraseando a Nietzsche (1889), creo que es necesario pasar a una etapa más constructiva. No podemos caer en la tentación de prescindir de la realidad social, del factor humano, por muy complicado que sea, como pretendieron hacer posturas anteriores como el idealismo o el positivismo, también posteriormente la filosofía analítica, para concluir con el primer Wittgenstein que de lo que no podemos obtener un conocimiento perfecto y exacto (“hecho lógico”), lo “mejor es callarse” (1922). Los antropólogos no nos podemos permitir el silencio, sobre todo en las críticas circunstancias de las sociedades actuales.

Desde mi punto de vista, creo que es necesario recuperar en este sentido la confianza en la razón, el conocimiento, la historia y en definitiva en el ser humano, con el fin de construir el “conocimiento posible”, aunque no sea totalmente exacto, pero sí adecuado y comprometido con la intervención en la realidad social, en determinadas direcciones –que habrán de ser explicitadas, y que se corresponden con su sentido. Esta tarea conlleva, entre otras cuestiones, la reflexión sobre las relaciones entre pensamiento y acción, y también precisar qué tipo de conocimiento es adecuado a la acción.

Pienso que, en sentido amplio, es momento de iniciar un nuevo movimiento, desde todo lo aprendido y recorrido (la modernidad, su crisis y posterior período postmoderno) y construir un nuevo paradigma, que retome los ideales de la Ilustración, la modernidad y el humanismo, contando con sus distintas caras, vistas gracias a la experiencia colectiva de su historia, e integrando en él nuevos elementos que reparen o minimicen sus posibles deficiencias, en su adaptación a las nuevas necesidades de las sociedades contemporáneas. Se trata, a mi modo de ver, de la construcción colectiva de un nuevo paradigma de pensamiento y acción (social, económica, política y moral): una “nueva modernidad” o neomodernidad, un “nuevo humanismo” que retome los valores ilustrados (también su historia y la conciencia de su problemática), y que pueda servir de alternativa fuerte al actual paradigma neoliberal, característico del capitalismo tardío, que se ha revelado ya claramente agotado y que en mi opinión sólo tiende a generar cada vez más consecuencias negativas en las sociedades actuales.

Desde este punto de vista, considero que la antropología social y cultural podría hacer una contribución especialmente relevante en la construcción colectiva de este nuevo paradigma en el contexto de las sociedades contemporáneas.

## 5. CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo ha sido contribuir, a través de mis ideas y experiencias personales, a pensar en común los problemas y carencias de los que adolece la situación actual

de la antropología social y cultural en España –y más allá de sus fronteras–, pues, como hemos visto, se trata más bien de problemas globales.

Como he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, considero que urge pensar con profundidad y rigor el estado de la antropología hoy, precisar entre todos qué antropología queremos construir para el siglo XXI, y marcar una nueva agenda de objetivos y acciones que permita construir una nueva antropología, a la altura de sus posibilidades y potencialidades, y adecuada a las necesidades de las sociedades contemporáneas. Esta nueva agenda deberá estar marcada, a mi juicio, por respuestas construidas desde la creatividad y la innovación, aprovechando las posibilidades tecnológicas que nos ofrece la sociedad del conocimiento; así como por un trabajo colectivo, dinámico e interdisciplinar; y, también, de acuerdo con la propuesta que aquí presento, orientada por un compromiso fuerte con el desarrollo de una ética democrática en el contexto de las sociedades contemporáneas. Se trata, a mi modo de ver, de trabajar colectivamente para crear entre todos, una antropología con una mayor proyección social en sus distintos niveles, una antropología más amplia y rica, más útil a la sociedad y a los individuos, más accesible e innovadora, flexible, creativa, más ética.

Se trata, en definitiva, de pensar y debatir en común, qué antropología queremos crear para este nuevo siglo, y qué antropología queremos dejar a las generaciones futuras, ahora que somos nosotros los que tenemos el relevo y, por tanto, también la responsabilidad.

## 6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

CAJADE FRÍAS, Sonia (2008) *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset: una perspectiva ética y antropológica*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico.

CATEDRA, María (Ed.) (1991) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Barcelona, Júcar Universidad.

CLIFFORD, James y MARCUS, George (Eds.) (1986) *Writing Culture. The poetics and politics of Ethnography. Experiments in Contemporary Anthropology*. California, University of California Press.

COMAROFF, John (2010) “The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline”, *American Anthropologist*, 112, pp. 524-538.

FEYERABEND, Paul [1975] (1989) *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, Ariel.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1974) *Perfiles simbólicomorales de la cultura gallega*. Madrid, Akal.

MARCUS, George y FISCHER, Michael (Eds.) (1986) *Anthropology as Culture Critique: An Experimental Movement in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press.

MARCUS, George (Ed.) (1999) *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe, The School for Advance Research Press.

MARCUS, George (2008) “The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology’s Signature Form of Producing Knowledge in Transition”, *Cultural Anthropology*, 23 (1), pp. 1-14.

MARX, Karl [1844] (2009) *La cuestión judía*. Barcelona, Anthropos.

NIETZSCHE, F [1889] (1998) *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza.



- ONG, Aihwa y COLLIER, Stephen (Eds.) (2005) *Global assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford, Blackwell Publishing.
- RABINOW, Paul (2003) *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton, Princeton University Press.
- RABINOW, Paul (2009) “Pasos hacia un laboratorio antropológico”, *Revista de Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, 9, pp. 137-151.
- SCHEPERHUGHES, Nancy (2005) “El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos”, *Revista de Antropología Social*, Universidad Complutense de Madrid, 14, pp. 195-236.
- WEBER, Max [1922] (1993) *Economía y sociedad*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig [1922] (1992) *Tractatus LogicoPhilosophicus*. Madrid, Alianza.



## LAS NUEVAS MIRADAS DE LOS ANTROPÓLOGOS SOBRE LOS ESPAÑOLES: VEINTE AÑOS DESPUÉS

María Cátedra  
Universidad Complutense de Madrid

En agosto de 1989 coordiné en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander un seminario bajo el título *Los españoles vistos por los antropólogos* que reunió a un grupo de antropólogos foráneos, principalmente americanos, que en ese momento habían realizado trabajo de campo en España (J. PittRivers, S. Tax Freeman, J. W. Fernández, S. Brandes, W. Christian) junto a un grupo de antropólogos españoles (J. Caro Baroja, E. Luque, J.L. García, J. Frigolé, J. Prat, A. Cardín, L. Díaz, M. Lopez, R. Valdés, I. Moreno). Dos años después se publicaba un texto con el mismo título que recogía una buena parte de las ponencias presentadas. En este contexto se discutieron un conjunto de temas pendientes de debate sobre la constitución histórica de la disciplina, estilos de investigación, objetos de análisis, prácticas metodológicas y corrientes teóricas. Pero la contribución más interesante fue la confrontación de las perspectivas interna y externa y la reflexión sobre los prejuicios, límites epistemológicos, que afectan al antropólogo nativo y a los venidos de afuera. En su día fue un alto en el camino, crítico y reflexivo, que algún autor consideró “el comienzo de la modernidad”.

Partiendo de esta experiencia pretendo reflexionar sobre los cambios acaecidos veinte años después. Intentaré rastrear qué preguntas quedaron en el camino y cuales quedaron sin respuesta, las que devinieron obsoletas y las que ni siquiera se plantearon. Pero aún más importante: qué nuevas preguntas se plantea la antropología española del siglo XXI, qué nuevos retos y perspectivas, qué futuro tiene por delante la disciplina en el mundo actual.

707

### 1. INTRODUCCIÓN

Hace 20 años en un seminario que coordiné en la UIMP un grupo de antropólogos produjeron un análisis crítico del papel, procedencia, personalidad, temas, objetos de estudio y metodología de la antropología española. Frente al panorama programático que imperaba entonces (lo que “debía ser” la antropología española) el grupo trató de reflexionar sobre lo que “era” esa antropología en ese momento, un alto en el camino.

Un tema importante entonces fue la propia composición de los de dentro y los de fuera y sus diferencias. En primer lugar porque, a diferencia de otros lugares (por ejemplo Portugal) en España había habido una nutrida representación de los de fuera y especialmente de norteamericanos. Mi propia ponencia contenía una pregunta retórica “¿por qué no estudiamos a los norteamericanos?” pregunta que aludía a la nula reciprocidad que existía entre la consolidada antropología estadounidense, con su larga tradición, y la más reciente y balbuceante antropología española. En otras palabras nosotros, los españoles, éramos los estudiados, “sus” objetos de estudio, mientras ellos nos estudiaban; a pesar de la buena voluntad, respeto y colaboración de los representantes foráneos en el seminario, el poder seguía estando en el imperio.

El origen afectaba la perspectiva sobre el solar patrio. La de afuera era una mirada amplia que buscaba similitudes en España mientras que la de dentro marcaba diferencias. Un mayor interés por la palabra local que por el comportamiento tenía bastante que ver con el grado de dominio de la lengua por lo que tendía a ser más empleado por el antropólogo

nativo que por el foráneo. A la “fresca distancia” del de afuera se oponía una fuerte endogamia de los de dentro que normalmente estudiaban su reciente Comunidad Autónoma e incluso “su” propio pueblo<sup>1</sup>. Pero tal como García y Luque indicaban el “otro” estaba en nosotros, lo que de “otro” tenía lo próximo y estaba por descubrir.

Los objetos de estudio de la antropología española hasta el momento tenían un fuerte ingrediente rural y también, como indicaba Luque una “deleitación morosa en lo tradicional”. Estudios de comunidad, cultura popular, historia del folklore local, identidad o etnicidad y los tradicionales pueblos marginados eran, según Prat, las principales líneas de investigación. Algunos de estos estudios estaban, consciente o inconscientemente, al servicio de las recientemente implantadas Comunidades Autónomas y su necesidad de encontrar raíces e identidades. Los temas también ofrecían similar sesgo ruraltradicional: el énfasis en fiestas, rituales, religiosidad popular le hace indicar a Luque que, según los temas elegidos, no habría paro, ni contaminación, ni peligro en la sociedad española sino fallas, romerías y tambores. Algunas de las ponencias iniciaban nuevas miradas a nuevos temas como el del teatro (Frigolé).

Varios participantes señalaron la dependencia teórica poco crítica que mantenía la antropología española en aquellos años. El salto de moda en moda que planteaba Cardín, la imitación y emulación de planteamientos teóricos y metodológicos extranjeros que varios apuntaban no impidió sin embargo un escrutinio, por parte de los de dentro y los de afuera, de los antecedentes antropológicos españoles que los “agitadores de espíritus” decimonónicos habían producido, ya fueran ensayistas, heterodoxos o viajeros (Cardín, Fernández). También se destacó la necesidad de planteamientos interdisciplinarios en las nuevas situaciones de campo; el antropólogo evidentemente no estaba solo.

En 1989 el postmodernismo empezaba a hacer furor y aprendimos con él a tener una idea más contingente de nuestro trabajo, a asumir nuestras responsabilidades y a practicar una antropología ecléctica y experimental. Evidentemente las críticas comenzaron también al mismo tiempo señalando entre otras, el riesgo de desaparición de la disciplina, nihilismos éticos, el todo vale metodológico o la conversión de la antropología en literatura.

Este panorama ha cambiado profundamente. El sistema mundial, la economía global y estructura política regional, el crecimiento demográfico, la urbanización triunfante, el tercer mundo y la miseria, el (des)equilibrio de la ecología, el hambre, la paz mundial, la poscolonización, la emigración, el cambio de vida social y cultural en fase posindustrial han cambiado la vida del planeta con distintas intensidades. Los nacionalismos y las antiguas asociaciones a la sangre y la raza perdieron una buena parte de su vigor. Pero sin duda el cambio más impactante ha sido Internet y el desarrollo de la tecnología audiovisual, las tecnologías de la sociedad de la información, la netnografía<sup>2</sup>. Hoy se usan herramientas conceptuales que ponen énfasis en procesos y movimiento constante del mundo que habitamos; más que estructuras, son configuraciones, articulaciones, ensamblajes, aparatos, *embodiments*, *performances*, *habitus*. Además se trata de acceder a la dimensión sensorial, al estado de ánimo, no son los fríos medios de análisis a los que nos acostumbró el estructuralismo. La imagen ha irrumpido con fuerza entre las nuevas generaciones

<sup>1</sup> En algunos casos el antropólogo (experto en diversidad cultural) marcaba esta propiedad como justa y deseable (exhortaciones del tipo “¡Andalucía para los andaluces!”).

<sup>2</sup> Al final de los 80 apenas existía el ordenador (el primero que yo tuve es del 87) y desde luego no sabemos nada o casi nada de Internet. Precisamente algunas de las siguientes ideas provienen de la red. <http://cafemoiru>

e imágenes múltiples. Nos encontramos en un mundo poco estable donde se practica la problematización, la deconstrucción y la ambivalencia, donde continuamente se nos hace conscientes de la vulnerabilidad. El posmodernismo, hoy convertido en una fase histórica, una escuela más, ha impulsado nuevos temas: la nueva y conflictiva visión del hombre ante la biotecnología, el tráfico de órganos humanos, la antropología transnacional o la antropología de los sentimientos. En vez de estructura hoy nos decantamos por el evento, por la nostalgia estructural, pathos y ethos, la emoción (Barbara Tedlock, 2003). Tedlock aboga por la necesidad de asumir los cambios sin olvidar la mirada etnográfica y observar los no lugares sin olvidar a la gente que está en ellos.

Michael Burawoy (2005) ha planteado en un artículo<sup>3</sup> las variedades actuales de la sociología que pueden ser también válidas para la antropología actual; no en vano Burawoy es desde hace tiempo un defensor de la investigación etnográfica y la observación participante (Burawoy et al. 1991) y muestra sensibilidad y conocimiento de su vecina disciplina. Su planteamiento es una defensa de la “sociología pública” caracterizada por la pasión por la justicia social, la igualdad económica, los derechos humanos, la sostenibilidad del entorno, la libertad política o simplemente por el deseo de un mundo mejor (2005:199). Esta perspectiva devuelve a la disciplina su ímpetu y tradición moral y las posibilidades de libertad que nos comunica. Se necesita pues una retraducción sistemática de la disciplina: devolver el conocimiento a sus inspiradores haciendo públicas las cuestiones referentes a problemas privados y así regenerar la fibra moral de la sociología. Una disciplina entendida como parte de una división del trabajo y campo de poder, una fuerza moral y política (2005: 200). Esta perspectiva ensancha las nuevas tendencias actuales y propone un novedoso planteamiento en su “sociología” o “etnografía” “pública”. Esta tarea, muy necesaria en el caso de la sociología, demasiado apegada en ocasiones a la “gran teoría” o a la cuantificación empírica, está mucho más tamizada en el caso de la antropología ya que nuestra metodología tradicional, la etnografía, nos ha permitido una mayor interrelación con la gente, al trabajar “a pie de obra”. Sin embargo voy a servirme de sus 4 categorías para pensar el panorama actual de la antropología española trasladando literalmente su análisis de la sociología a la antropología social y cultural. Estas 4 modalidades de la disciplina nos puede ayudar a entender las diferentes formas de hacer de los antropólogos y me permite organizar mínimamente un simple esbozo de la ingente tarea que supondría dar cuenta de veinte años de investigación en antropología (¡y de estos veinte años!). En este caso utilizo una teoría foránea (en términos disciplinar y geográfico) para pensar sobre la práctica de dentro.

1. En primer lugar tenemos la <<antropología profesional>> que se imparte e investiga en las universidades y centros de investigación. Aquí tendríamos los lugares clásicos, desde la institucionalización de la disciplina, de los programas de investigación que definen los supuestos, teorías, conceptos, y cuestiones de la misma. Comenta Burawoy un tema ahora mismo candente tras el proceso de Bolonia: el hecho de que las universidades públicas están respondiendo con soluciones de mercado frente a la competencia cada vez mayor (acuerdos con empresas privadas, campañas de publicidad para atraer a los estudiantes, mercantilización en el caso de la enseñanza a distancia, empleos precarios, baratos y

<sup>3</sup> De la publicación en español de este artículo soy en parte responsable ya que el autor me lo pasó, aún antes de publicarse en inglés, en un encuentro en Maynooth (Irlanda) donde coincidimos ambos como invitados en el inicio de 2005.

temporales, privatización...). Y se plantea: ¿Es el mercado la única solución? ¿Hay que olvidarse de la universidad como bien público?

El público de esta categoría lo representan los propios estudiantes, que, conforme aprenden difunden la antropología en sus ámbitos pero con los que no siempre existe la comunicación y el diálogo que plantea una antropología “pública”. Diálogos que debieran producirse entre enseñantes y estudiantes, entre los propios estudiantes y sus experiencias, entre los estudiantes y los públicos, se ven frenados frecuentemente en el caso de los profesores por clases masificadas, jornadas de trabajo excesivas, requisitos burocráticos, pocas posibilidades de investigación, inestabilidad, la sombra de la ANECA, etc. ¿Pero basta ese público? Es necesario trascender la academia y convertirse en vehículo de una discusión pública sobre la naturaleza de la sociedad española planteando debates (que son tradicionales en Norteamérica pero no en España en el caso de la antropología<sup>4</sup>) y también trabajar con un público visible a contracorriente (movimientos laborales, asociaciones vecinales, emigrantes, etc) entablando un dialogo y una mutua educación. El mayor peligro de la antropología profesional es la autoreferencialidad, la retirada del intelectual al limbo de la profesionalización, enredado en la comprobación de hipótesis limitadas, el fetichismo metodológico y la obsesión con los temas más superficiales o por otra parte la conversión de la antropología en pura ideología. El académico debería plantearse qué tipo de conocimiento se impulsa (instrumental, reflexivo), el destino del conocimiento (¿Para nosotros o los otros?). O si se trata del conocimiento por el conocimiento. La insularidad y la irrelevancia son riesgos que hay que plantearse y también los proyectos de investigación con una pura efectividad empírica.

En España la antropología apenas ha salido de la academia pero a través de la enseñanza en las licenciaturas de segundo ciclo se ha producido una interesante paradoja: el mayor problema respecto al alumnado –el hecho de que estudien antropología para la consecución de un título y no simplemente por vocación– ha acabado por la constitución de una antropología “pública” y una buena colección de “vocaciones”. Enfermeras, maestros y educadores, trabajadores sociales y otros profesionales que han estudiado la disciplina ponen en práctica lo que han aprendido en diversos ámbitos de la vida social, aparte de su propia orientación vital<sup>5</sup>. Por supuesto, esta perspectiva está finalizando tras la implantación del proceso de Bolonia que cambiará el perfil del alumnado. Desde la academia se han producido o impulsado todo tipo de investigaciones simplemente porque lo que había fuera era muy poco y porque en muchos casos se han tenido que emplear las fuerzas en sobrevivir y crecer como disciplina.

2. El segundo tipo de antropología es la llamada <<práctica o aplicada>>: aquí tenemos la investigación definida por el cliente para la solución de problemas o para legitimar decisiones previamente tomadas. Se diferencia de la antropología pública por una mayor dependencia de la financiación, un contrato o una agenda concreta, frente a una mayor independencia y reciprocidad de la pública con su público. La antropología práctica supone una defensa de la investigación antropológica, de la atención a los sujetos implicados y sus necesidades, de la financiación y de la utilidad de la disciplina en sus aspectos ins-

---

<sup>4</sup> De los pocos nombres que han dado el salto a los medios de comunicación están Alberto Cardín primero y Manuel Delgado después. El malogrado Cardín acuñó la frase “antropólogos de guardia” para referirse al antropólogo atento a las urgencias sociales.

<sup>5</sup> Por ejemplo, una enfermera me dijo una vez con mucha sencillez: “Tras estudiar antropología, las enfermeras hemos aprendido a escuchar a los pacientes de otra manera”.

trumentales. El antropólogo práctico no es inferior al académico aunque en ocasiones ha actuado como simple asesor y experto competente y en cualquier caso depende estrechamente de la antropología profesional en relación a sus métodos y conocimientos, orientaciones y marcos conceptuales. Se trata de un conocimiento concreto, efectivo, pero el riesgo es el servilismo y el clientelismo. Por ejemplo, la investigación de mercado que no siempre soluciona problemas para la gente.

En España el cliente es fundamentalmente la administración en sus diferentes niveles y tareas: la intervención del antropólogo en planes de salud, programas de emigración, museos, etc. Los organismos de la administración que han contratado antropólogos (Instituto de la Mujer, Emigración, Organismos Médicos, ONG's, Patrimonio, Cooperación y Desarrollo...), frecuentemente en equipos multidisciplinares, han impulsado el conocimiento de estas materias. Sin embargo, en muchos casos el informe se queda en eso, en un mero informe que o bien no tiene trascendencia o bien no se difunde. En otros casos la estabilidad en el cargo o las futuras agendas influyen en el resultado e implicaciones de las investigaciones. Las exigencias de ciertos contratos ha provocado también investigaciones apresuradas, realizadas por estudiantes en formación o individuos poco formados, separando la recogida de material y el análisis. Y por último también se atiende a temas de moda que “venden” y que, en ocasiones, demuestran lo obvio, o son demagógicos y superficiales.

3. Un tercer tipo es la antropología <<crítica>> que examina los fundamentos de la antropología profesional reconociendo sus prejuicios, silencios y fundamentos alternativos; es la conciencia de la antropología profesional (al igual que la pública es la conciencia de la práctica). La antropología crítica organiza los debates críticos dentro de la disciplina y entre los programas de investigación (Burawoy 2005: 205). No es nueva en la profesión ya que surge en los años 60 tras el impacto del Proyecto Camelot y en relación a los derechos civiles y la guerra de Vietnam<sup>6</sup>. La antropología crítica se centra y se dirige a la comunidad intelectual, es fundacional, tiene una visión moral, y base normativa. Sus riesgos son el dogmatismo y la formación de comunidades de dogma. En España ha sido poco practicada, quizá por la estructura jerárquica de la carrera académica, la dependencia que ha habido del “de arriba” en el sistema de oposiciones, la endogamia y la poca movilidad del profesorado. También quizá porque las energías de muchos antropólogos han estado puestas en la institucionalización de la disciplina, o en la defensa de la misma frente a otras disciplinas que la han considerado como competencia o han querido asimilarla (caso de sociología por ejemplo). Las historias de la antropología nunca han llegado a evaluar críticamente la historia reciente de los propios departamentos de antropología, el impacto político de ciertas figuras en su creación y desarrollo, plagios y problemas de ética, investigación en colectivos vulnerables, etc., quizá por un problema de distancia. Una figura pionera en España fue José Ramón Llovera que desarrolló la mayor parte de su docencia fuera de España.

4. Por último estaría la antropología <<pública>>: el tipo de investigación y escritura que tiene en cuenta los temas sociales críticos de la sociedad (salud, políticas sociales, violencia, pobreza, igualdad, justicia, paz...) los nuevos temas sociales (diversidad sexual, formas de familia, género, poscolonialismo, desastres industriales ...) nuevas tecnologías y problemas mundiales (usos de Internet, mutilaciones genitales, tráfico de órganos y de

---

<sup>6</sup> El término lo emplea Stanley Diamond en 1963 y también el de “revolutionary discipline”. La New York School for Social Research fue uno de los centros más activos al respecto.

gametos, adopciones internacionales, emigración, cambio climático) y las nuevas formas de expresión política y social (el teatro, la literatura, el arte, la política de la cultura y de la herencia cultural...). Se trata de autores que traducen y comunican su investigación al público y que utilizan su propia investigación para comunicar lo más valioso de la experiencia, para educar, concienciar y mover; es a la vez teoría y práctica. Se basa en la experiencia vivida en el campo y la reflexión y análisis pero también en la comunicación y en el debate público, moral y ético (Tedlock, 2003). Aquí tenemos un interés explícito por la imagen pública de la antropología, por la presentación de resultados de forma accesible, por la enseñanza y escritura. Desde los años 80 ha habido un intento de comunicar con una audiencia no especialista (*Terre Humaine, Anthropology Today, American Anthropologist*) incluyendo ensayos apasionados, morales y políticos. Y además se trata de escribir bien, comunicar con elegancia y sencillez, unir a la ética la estética<sup>7</sup>. No siempre es tarea fácil; como indica Burawoy los públicos a menudo desaparecen destruidos por el mercado, colonizados por los medios de comunicación o bloqueados por la burocracia (2005: 203). La antropología pública entronca con la crítica en cuanto ambas son reflexivas pero sale fuera de la academia. Lo que la caracteriza es la comunicación, el consenso, el diálogo y la relevancia. Alguien podría decir que esto es lo que han hecho muchos antropólogos durante mucho tiempo, alienándose con las comunidades en que han trabajado, defendiendo sus derechos y denunciando agresiones. Quizá esta perspectiva tenga más que ver con el antropólogo “en casa”. El riesgo fundamental de esta perspectiva es el constituirse en una moda pasajera (Burawoy 2005: 212) convertirse en portavoz de gentes que tienen el derecho a hablar por ellos mismos y también dejarse querer por el público, adulando y complaciendo<sup>8</sup>.

España no ha sido ajena a esta tradición de usos cívicos y políticos de la etnografía. Lo ha hecho, por ejemplo, Teresa San Román en relación a la marginación y el racismo, ganándose el reconocimiento social a través de un trabajo serio, comprometido, sensible y eficaz<sup>9</sup>. El método etnográfico tiene buena prensa y se ha expandido a la literatura, la educación, la ciencia política, el trabajo social y la sociología si bien no siempre se ha entendido de la misma manera. La investigación antropológica actual tiene en cuenta temas sociales importantes, fenómenos políticamente significativos de manera que se cuestione el sentido común y las instituciones (Manuela Ivone Cunha & Antónia Lima, 2010). Pero en cierto momento una se cuestiona ¿no es todo antropología pública? Si no se tiene en cuenta la dimensión cívica y la dimensión política en nuestros análisis ¿qué estamos haciendo?

Voy a poner un ejemplo de mi propio trabajo. Quizá la investigación más “pública” que he realizado últimamente es un análisis junto con Ascensión Barañano sobre el antiguo Museo de Antropología, actualmente Museo del Traje (Ascensión Barañano & María

<sup>7</sup> Stanley Diamond además su trabajo por los derechos civiles en diferentes frentes escribía poesía. Otro autor muy diferente, Clifford Geertz con su elegante escritura ha hecho bastante más de lo que parece por la antropología pública.

<sup>8</sup> Desgraciadamente todos conocemos personajes asiduos en los medios de comunicación que, movidos por su propio narcisismo, son profesionales de “todo” incluyendo aquello sobre lo que tienen un conocimiento nulo. O aquellos otros que excitan el sensacionalismo periodístico afirmando haber “descubierto” una tribu “de la edad de piedra” (tribus por cierto con amplias bibliografías). O también los que van de moda en moda sin profundizar en ninguna.

<sup>9</sup> Por ejemplo, véase el homenaje que recientemente, con motivo de su jubilación, le ha dedicado la Asociación de Enseñantes con Gitanos.



Cátedra, 2005). Este trabajo analizó la política cultural y el simbolismo que se evidenciaba tras la sustitución de un museo por otro. Las decisiones políticas que se tomaron y los argumentos empleados aludieron a temas antropológicos básicos: diversidad cultural, la visión del presente y los usos del pasado, los procesos de cambio, la etnografía y las representaciones de la cultura. Tratamos de mostrar que en tal sustitución se definieron transformaciones ideológicas muy significativas a varios niveles, no sólo la política cultural de un determinado partido sino también, y más profundamente, nuevas formas de pensar y vivir de la propia sociedad española: valores en torno al cuerpo y al consumo, la omnipresencia de la moda, la primacía del envoltorio sobre el ser humano integral, la presencia en la sociedad de los temas “del corazón” y los procesos de enaltecimiento de las elites, y otras cuestiones importantes que atañen al desarrollo de la antropología dentro y fuera de tales museos y a la relación de éstos con la sociedad civil. El impulso que motivó este trabajo fue la frustración que sentimos al intentar frenar este proceso y la interacción con los políticos, y el respaldo de una carta firmada por de más de mil profesionales nacionales y extranjeros, profesores, universidades, museos, organismos, técnicos, etc.

No sirvió de nada y se llevó a cabo la sustitución del museo. Las autoras siendo antropólogas (Barañano además, conservadora de museo), y no activistas, elegimos entonces utilizar nuestra herramienta de trabajo, la mirada antropológica y el análisis simbólico y político para reflexionar sobre este caso y darlo a conocer. Enviamos copia a los colegas, a medios de comunicación y a algunos políticos. Hubo una interpelación en las Cortes, algunas referencias en la prensa diaria y una buena respuesta por parte de nuestros colegas. Pero ello quedó ahí.

Esta investigación es profesional porque se erigió en defensa de la disciplina, tratando de que se respetara el Museo de Antropología; es práctica e instrumental porque intentaba que no se produjera tal sustitución; es crítica porque planteaba una serie de características de la propia antropología y la investigación en museos; y es pública porque se trataba de una investigación cívica y política en que se analizaban los significados e implicaciones del tema dentro de la propia sociedad.

Obviamente las cuatro formas de hacer antropología son muy complejas e interdependientes. Sin una antropología profesional con métodos y conocimientos, orientaciones y marcos conceptuales no existiría ninguna de las otras; la antropología práctica puede ser a la vez pública, crítica y profesional; cada tipo de antropología obtiene “energía, significado e imaginación gracias a su interrelación con las demás” (Burawoy 2005:211). Sin embargo también pueden ser muy diferentes en sus formas de conocimiento, legitimidad, responsabilidad y política. Los grados de reflexividad e instrumentalidad, poder, intereses y dinero marcan diferencias significativas entre ellas. La propia disciplina es un campo de poder, una jerarquía de conocimientos antagónicos. Pero además –y es obvio– las cuatro modalidades del hacer antropológico pueden ser o bien un desastre o un excelente trabajo dependiendo de los antropólogos que las lleven a cabo, de su formación, sensibilidad, trabajo y trayectoria. Al escribir estas líneas me han venido a la memoria muchos nombres en uno y otro sentido pero he resistido la tentación de explicitarlos. Estoy segura que ustedes tendrán también una lista similar.

En esa lista aparecen tanto nombres españoles como extranjeros<sup>10</sup>. La composición de nuestros congresos nos ilustra de que el antropólogo extranjero presente en ellos no es

<sup>10</sup> Burawoy también alude a la provincialización de la sociología americana pese a sus pretensiones universales y a la necesidad de analizar la enorme influencia en otras sociologías nacionales o indígenas. La hegemonía en Europa es evidente en la lengua franca en que se escribe (2005: 218). Por tanto hay que bajarla del pedestal de la universalidad y reconocer el poder nacional de las otras sociologías dialogando con ellas.

tan dominante como antaño y es un extranjero más variado: nuestros vecinos portugueses por ejemplo están apareciendo, no solo en estos encuentros, sino que empiezan a estudiar al “inimigo histórico”, buscando contrastes y similitudes, haciendo comparaciones explícitas. Con ellos se produce una situación mucho más igualitaria que la precedente. Y los trasvases han variado en su composición: la tradicional presencia de españoles en Latinoamérica es mucho más profesional que antaño (muy enredada en “vocaciones” de otro tipo) y los de allí también vienen aquí. Los antropólogos españoles, antes tan endogámicos, empiezan a salir fuera de las fronteras tal como se aprecia tras un mero vistazo a los títulos de las comunicaciones en este congreso. Hoy día un mayor conocimiento de idiomas y una perspectiva más amplia y más cosmopolita está cambiando la antropología peninsular.

Poco más puedo decir de los nuevos retos y perspectivas. A mi edad, la mirada es más nostálgica que prospectiva. Le corresponde a las nuevas generaciones, con su propio trabajo, responder a la cuestión de qué clase de antropología tendremos en el futuro.

## 2. BIBLIOGRAFÍA

ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES CON GITANOS (2011) *En torno a Teresa San Román*, Revista 28.

BARAÑANO, Ascensión y CÁTEDRA, María (2005) “La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de Antropología y la creación del Museo del Traje”, *Política y Sociedad* 42, 3 pp. 227-250.

BELSHAW, Cyril (1988) “Retos de la antropología social y cultural en el futuro”, *Tendencias de la Antropología*, Revista Internacional de Ciencias Sociales, 116, pp. 201-211.

BURAWOY, Michael et al. (1991) *Ethnography unbound. Power and resistance in the modern metropolis*. Berkeley, University of California Press.

BURAWOY, Michael (2005) “Por una sociología pública”, *Política y Sociedad* 42(1), pp. 197-225.

CÁTEDRA, María (ed.) (1998) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar.

CUNHA, Manuela Ivone y LIMA, Antónia (2010) “Ethnography and the public sphere: summarizing questions”, *Etnográfica*, 14 (1) Fevereiro, pp. 61-69.

DIAMOND, Stanley (1963) “The search of the primitive”. En S. DIAMOND (ed.) *Man's image in medicine and anthropology*. New York, International Universities Press, pp. 62-115.

MATOS MAR, José (1988) “La Antropología del siglo XXI” en *Tendencias de la Antropología*, Revista Internacional de Ciencias Sociales, 116, pp. 213-220.

TEDLOCK, Barbara (2003) “The observation of participation and the emergent of public ethnography”. En N.K. DENZIN e Y. S. LINCOLN (eds.) *Strategies of qualitative Inquiry*. Sage, pp. 151-171.

## ANTHROPOLOGY UNDER FIRE

Rachel Ceasar  
UC Berkeley UC San Francisco Medical Anthropology

The profession should wholeheartedly accept its fullest responsibilities as members of the community of mankind and society (Kroeber, 1962: 93).

In 1962, Alfred Kroeber along with other prominent anthropologists such as Claude Lévi-Strauss and Eric Wolf, came together at the WennerGren symposium on “Anthropological Horizons” to hash out the current problems and goals of their field. Nearly 50 years later, we find ourselves revisiting many of these same doubts and aspirations on both sides of the Atlantic. Drawing on my own experiences in anthropology at UC, Berkeley-UC, San Francisco and in Spain where I conduct research on the current exhumations, I will be exploring the role of anthropology and how its circulation into the everyday flows back and impacts the discipline:

What role can anthropologists play and what expectations do we have for the discipline? How do we draw anthropology out of the periphery and into new publics? What and where are our boundaries?

I will begin by looking at the current critiques and solutions proposed by anthropology itself, particularly George Marcus’ interview (2008) on the end of ethnography and Joao Biehl and Peter Locke’s (2010) response and suggestion of where anthropology can go from here. Next, I propose to rethink anthropology as a revolutionary discipline, constantly reframing and reinventing itself. Finally, I draw on the exhumations in Spain as a way for anthropology to learn how to engage in new publics.

715

### 1. WHERE I’M COMING FROM

Let me give you a bit of background as to how I’m approaching these questions. My undergraduate study was in psychology, and I am currently working on a PhD in medical anthropology at UC, BerkeleyUC, San Francisco. My own research is on the exhumations in Spain, and through the lens of medical anthropology and science, technology, and society studies (STS), I am interested in looking at the exhumations as an engaged scientific model Spaniards are using today to reproduce and dismantle the silenced historical unconscious of the Spanish Civil War and dictatorship. I will return to this research toward the end of my presentation, drawing on the exhumations as an ethnographical and theoretical example that challenges anthropology to engage and be situated at the level of people’s lives.

### 2. THE END(S) OF ANTHROPOLOGY?

“There are no new ideas and none on the horizon” (Marcus, 2008: 3).

In his interview on the end(s) of anthropology, Marcus (2008) claims for STS to be the only place left for a theoretically rich anthropology. He scolds the discipline’s investment in public anthropology, a venture he deemed to be a “symptom” of “disciplinary disorganization rather than an indicator of professional vitality and theoretical innovation in its own right” (Biehl and Locke, 2010: 320).

Anthropology in this state is left waiting for ideas to ripen and become theory after the fact. Situated in a kind of waiting room of “not yet” (Chakrabarty 2000), too soon, or too close for comfort (Starn 1991, Manz 1984), anthropology as such gets stuck holding out for the fruits of knowledge to fall and hit us on the head. The handmaiden to STS, anthropology is designated to gathering but never hunting.

Perhaps this is just a division of knowledge among the sciences and social sciences—one produces knowledge and the other receives, one is deemed objective and authoritative, the other subjective and relative. Must we always be waiting and receiving? Of course, we know this not to be true but hierarchies of science exist and how these power structures disseminate and affect individuals and institutions does in fact have a very real impact on our discipline and the people we work with.

Budget cuts, furloughs, and the potential closing of anthropology departments (e.g., Howard University, University of New Orleans) as a result of the financial crisis are just a few of the real-life problems currently shaping anthropology in the U.S. How do we plan on surviving and what changes do we need to make? I’m not just talking about a rehashing of the discipline and everything that is wrong with it or even a warm-and-fuzzy kind of resolution that shoves anthropology into the public eye. Rather, I am advocating an anthropology that gives and takes from what matters most to people. It’s not that anthropology is waiting around for some new theory to take form, as Marcus (2008) suggests. Instead, I argue, we need to recognize the efforts of our colleagues and collaborators in the field and at home who are already rethinking what counts as theory. How can we use this strategy—applying what’s important to people—to anthropology as a way to make visible what matters most to the communities we work in?

716

### 3. RESPONSE TO MARCUS

The problem with theory is that it can take away from just studying what matters most to people. People’s thoughts and feeling have been read through poststructuralism, post-colonialism and feminism, and as “a product of Enlightenment, colonial, racialized, and gendered discourses rather than a foundational reality for investigation” (Biehl and MoranThomas, 2009: 273). The subjective as a thing in itself is not always taken seriously. Pointing to STS as the only innovative field left for anthropology to explore “gives a privileged place to the official makers of expertise, technology, and policy” (Biehl and Locke, 2010: 319). Anthropology has always been producing theory, but what is allowed to count as theory and needs to be broadened. What would happen if we took what matters to people seriously as theory?

People’s lives and desires—their constraints, subjectivities, projects ... necessitate the rethinking of our theoretical apparatuses. What would it mean for our research methodologies and ways of writing to constantly embrace this unfinishedness, seeking ways to analyze the general, the structural, and the processual while maintaining an acute awareness of the inevitable incompleteness of our theories? (Biehl and Locke, 2010: 320).

While our writings and theories only begin to touch the surface of ethnographic realities, we can give our work “literary force” (Ibid.) to get close to what individual and collective lives actually want from anthropology. As Biehl writes in his example of Catarina in *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment* (2005), her “puzzling trajectories and desires



required a different analytical approach” (Biehl and Locke, 2010: 322), one not confined to the Freudian or Foucaultian analytics that we’re use to. By focusing on what matters to people as a theoretical force, anthropology can provide a productive way to explore how subjectivity can give life to things that matter, and meaning to the production of knowledge that is often overlooked in other fields.

Anthropology itself is alwaysalready becoming. Applying Deleuze’s (1997) notion of becoming as an ethnographical lens offers the discipline an opportunity to make “space for possibility, *what could be*, as a crucial dimension of what is or what was” (Biehl and Locke, 2010: 323), providing an outlet for multiple desires, hopes, pains, etc. to be expressed. Reframing anthropology around the becoming of people’s lives *is* theory and “can help us account for people, experiences, and voices that remain unaddressed and raise calls for new ethics and politics. Ethnography matters” (Ibid.) As I will suggest in this presentation, subjective commitments of love, memory, hope, desire, anxiety, pain, etc. are not only part and parcel to the production of anthropological knowledge, but drive and ascribe significance to what it means to be human.

#### 4. ANTHROPOLOGY AS REVOLUTION

“How are we going? Very interestingly, I think” (Guyer 2008).

I suggest striking a chord between not letting the revolution pass us by (Starn 1991) and navel gazing. At the 1962 WennerGren meeting, for example, concluding remarks hovered on what anthropology held for the future:

There may someday be such a thing as space anthropology. *We* already know that *there* is life elsewhere in the universe than on the earth. Someday, it may be the business of anthropologists to study this especially, perhaps, the business of linguists and ethnographers (Kroeber, 1962: 92).

Needless to say, predicting the future is not one our strong points, nor should it be. Returning to the idea of becoming, I suggest that by reframing anthropology as an unfinished and alwaysalready revolutionary project (Nader and ScheperHughes 2011, seminar discussion) can open up what counts as theory to include people’s lives (Harding 1995, Haraway 1988).

Reframing anthropology as a discipline that is becoming allows for us to keep reinventing ourselves in our work, in the classroom, and out in the field and beyond the ivory towers. Write Biehl and Locke:

New and useful ideas do not have to look like overarching paradigms nor do we have to attribute to them unconditional authority. What role can anthropology play in this process, and how can we write in a way that unleashes something of this vitality instead of containing it, reducing it, simplifying it? (2010: 320).

Situating what matters to people as theory is one way I suggest for anthropology to be more fluid in where it sees anthropology happening and how it gets this message out to others. To do this, we sometimes have to go against the grain. It is all too easy to throw

data back and forth in our own little esoteric circles, but to bounce ideas and theories beyond our institutional backyards and onto the streets takes more effort. What impact can anthropology have on the public today and what does this look like?

Nader's premise (1972) is an oldie, but a goody: study up, down, and sideways. There are numerous interdisciplinary programs on campus, and yes, it is always a bit harder to reach a wider audience, especially when we're under pressure to produce for our own. Anthropologists, like many other social scientists, are under increased strain to pump out academic articles. In the United States, academics at research universities such as UC, Berkeley and UC, San Francisco are placed on a tenure track, a kind of hierarchical point system that rewards potential professors with academic freedom through the accumulation of research publications and grants. With fewer academic positions available and many departments on freeze, "publish or perish" pressure may discourage anthropologists more so than before from focusing on teaching and serving academic and nonacademic communities.

There is nothing radical about pushing anthropology to reinvent itself through thinking about its disappearance (Hymes 1969), especially with the way things are going in public education today. The demands of research institutions under the financial crisis affects the education of anthropology but this does not mean that the discipline has to limit its ability to impact society. Instead, we can think of our discipline and how we study others as a neverending process of becoming that allows us to publish and say we were wrong, write in blogs of ideasinthemaking, give talks to the public, go on the radio, or be part of what matters to the people we make our careers with. Seeing the discipline as becoming opens up new opportunities for personal growth as well as disciplinary innovation.

There is no single solution to this problem, but as Foucault once said, ethics lies within the self. Ethics –illuminated in our work in anthropology and elsewhere– is "the kind of relationship you ought to have with yourself ... which determines how the individual is supposed to constitute himself [or herself] as a moral subject of his own actions" (Rabinow 1996:1516, citing Foucault's "On the Genealogy of Ethics" 1983: 237238). That is, our private ethics drive our actions. Without labels, without claims to be an "activist," perhaps sometimes quietly and creatively, our ethics allow us to plug in and act in the best way we can, be it scholarship, business, science, art, etc. To rely on ourselves to take anthropology into new publics is not about speaking for others but building creative infrastructures for people to plug in to anthropology where they see as most productive.

718

##### **5. THE SPANISH EXHUMATION, AND WHAT ANTHROPOLOGY CAN LEARN FROM THIS**

I will now draw on my research on the current exhumations in Spain as a method Spaniards are using to reproduce and dismantle the silenced historical unconscious of the Civil War and dictatorship. Over 130,000 people are still "missing"<sup>1</sup> in the aftermath of the war and Franco's regime, their absence invoking fuzzy facts and memories caught between past and present. It was not until 2000 that the impetus to exhume became a way to remember in which multiple stakeholders –families, forensics, NGOs, and/or volunteers– could begin to relocate their dead and reclaim history (Foucault 2003). Rather than propose implementations that strive to universally engage the communities we work in, I

---

<sup>1</sup> <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/spain/3058204/Spanishjudgegivenlistof130000CivilWardead.html>

suggest exploring how people are already making sense of and creating knowledgemaking practices (Ferrándiz 2008, Brandes 1977). How Spaniards engage and ascribe meaning to the exhumations is not just a methodology, but an ethnographic and theoretical exercise that can teach anthropology innovative ways to apply person-driven science to multiple contexts and wider audiences.

My focus on the exhumations is not a privileging of sciencemaking techniques over non-scientific practices. I am merely suggesting that the exhumations are one particular form of remembering in Spain today. The exhumations offer Spaniards a kind of leverage from where to negotiate the history they have been given via their involvement in what is largely a very top-down scientific process. The desire to exhume the dead in Spain is motivated by subjective experiences that were once largely excluded from history, and in turn, these experiences have begun to rewrite regional and national history as well as individual identity.

To exercise the notion of becoming at the exhumation permits multiple knowledges from nowhere to become situated (Haraway 1988), contributing to a more rigorous form of history and science based on strong objectivity (Harding 1995). That is, depicting knowledge not as a given object but a becoming form “craft[s] an ethnographic portrait of multiple coexistent realities” (Kirksey 2009: 158) at play at the exhumations. The exhumations can take on many forms (physical, spiritual, therapeutic, pedagogical) depending on one’s professional and/or personal investment in an exhumation or exhuming group (e.g., teaching this history at a local high school, digging out bodies, presenting articles for the media, etc.). This process is not always perfect, but it allows for various voices—experts, nonexperts, as well as those who overlap, are excluded, in between, or don’t even subscribe to these categories or institutions—to gain currency and credibility (2009). Solely focusing on how facts are produced by experts confounds the plethora of subjectivities at work in constructing knowledge.

As Professor Nader once said, science isn’t very good without good description. The historical genealogies that do not quite fit conventional contexts or that run counter to the political agendas of the nation are able to coexist in spaces of becoming:

“I talked with the man who buried [the five bodies at Santalla]...I asked many, many people, and I tell you, I was very much involved [with the exhumation] that I dreamed it, I had nightmares of being in the war, of being my grandfather. And I said, *bueno*, I’m going to fall of depression [if I continue like this]! ... As such, I am going to take it easy [this time around] and at least now I know who my grandfather is: I know what he did and I know that he was a good person, that he didn’t mess with anyone, he didn’t kill anyone, and he didn’t do anything against anyone, he went to work and some disgraces they... [killed him].” (Family Interview with Señora Carmen Blanco Perez of Bembibre, 07/09/09, Ponferrada, Spain).

I draw on this anthropological example to illustrate that it is not enough for scholars and practitioners to simply pursue why things matter, but to engage with what matters to the people we study and work with. More than a methodology, the Spanish exhumation serves as an ethnographic exercise in understanding how people contest, conform, and negotiate what matters to them. What matters—the silenced memories of loved ones, the

buried hatred between neighbors, the pained secrets of a generation, the desire for some kind of closure— not only drives the exhumations but has become a particular way for Spaniards to reclaim and contribute history and identity.

## 6. FINAL THOUGHTS

Becoming, as a way to get at what matters to people, is by no means a magic bullet. My intervention in this paper has been to take what matters most to people seriously and situate this as a way to do anthropology. To push this point, I have drawn on the current exhumations in Spain as an alternative method available for Spaniards to access information about the war and dictatorship. The lens of becoming, as I have suggested, attempts to refocus research on what's important to people in order to understand how one's historical unconscious is made tangible. At the threat of (institutional) extinction and the reality of the financial crisis, there is no time like the present to revisit the challenges and objectives of anthropology in order to map out a more perfect plan of action for today's tomorrow.

## 7. WORKS CITED

- BIEHL, João (2005) *Vita: life in a zone of social abandonment*. Berkeley, University of California Press.
- BIEHL, João and LOCKE, Peter (2010) "Deleuze and the Anthropology of Becoming", *Current Anthropology* 51, pp. 317-351.
- BIEHL, João and MORANTHOMAS, Ann (2009) "Symptom: Subjectivities, Social Ills, Technologies", *Annual Review of Anthropology* 38, pp. 26-788.
- BRANDES, Stanley (1977) "Peaceful Protest: Spanish Political Humor in a Time of Crisis", *Western Folklore* 36(4), pp. 331-346.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2009) "Cries and Whispers: Exhuming and Narrating Defeat in Spain Today", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 9(2), pp. 177-192.
- FOUCAULT, Michel (2003) *Society Must be Defended*. New York, Picador.
- GUYER, Jane (2009) "On 'Possibility': A Response to 'How is Anthropology Going?'" , *Anthropological Theory* 9(4), pp. 355-370.
- HARAWAY, Donna D (1988) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14(3), pp. 575-599.
- HARDING, Sandra (1995) " 'Strong Objectivity': A Response to the New Objectivity Question", *Synthese* 104, pp. 331-349.
- KIRKSEY, Eben S (2009) " 'Don't Use Your Data as a Pillow' ". In A. WATERSTON and M.D. VESPERI (eds.) *Anthropology off the Shelf: Anthropologists on Writing*. West Sussex, WileyBlackwell, pp. 146-159.
- KROEBER, Alfred L (1962) "Anthropological Horizons: Report on a Symposium Organized and Chaired by Professor A.L. Kroeber", *Current Anthropology* 3(1), pp. 7997. Paper presented at WennerGren Foundation for Anthropological Research, February 1.
- MANZ, Beatriz (1984) "Mayas Celebrated and Mayas Persecuted [Letter]", *The New York Times*, A30.
- MARCUS, George (2008) "The end(s) of ethnography: social/cultural anthropology's signature form of producing knowledge in transition", *Cultural Anthropology* 23(1), pp. 1-14.



NADER, Laura (1972) "Up the Anthropologist Perspectives Gained from Studying Up". In D.H. HYMES (ed.) *Reinventing Anthropology*. New York, Pantheon Books, pp. 284-311.

STARN, Orin (1991) "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". *Cultural Anthropology* 6 (1), pp. 63-91.



## LA TECNOANTROPOLOGÍA

Jordi Colobrans  
Universidad de Barcelona, i2CAT  
Artur Serra (i2CAT)  
Ricard Faura  
Generalitat de Catalunya  
Carlos Bezos  
Value Creation  
Iñaki Martín  
Emerson

### 1. LOS NUEVOS “OTROS” Y EL DILEMA DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL MUNDO DE LA INNOVACIÓN

Cuando en la década de los 70s Bell (Daniel Bell, 1973) advirtió que, en las sociedades tecnológicamente avanzadas, el peso de la economía se estaba desplazando del sector secundario al sector terciario, estaba descubriendo un movimiento socioeconómico sin precedentes en la historia de la humanidad. En su momento, las sociedades industriales habían desplazado la primacía de las sociedades agrícolas. En el siglo XX se estaba produciendo un nuevo giro en el que los servicios y, más concretamente, el negocio de la información y la comunicación ganaba peso económico por encima de otros tipos de negocio. Una nueva experiencia tecnológica se difundía por las sociedades avanzadas a la vez que, precisamente a causa de la difusión de las tecnologías de la informática y de la comunicación, las sociedades podían definirse como “avanzadas”.

En los últimos 50 años las tecnologías de la información y la comunicación han estado introduciendo nuevos sistemas de objetos y de relaciones: ordenadores, Internet y telefonía móvil. La presencia de este nuevo sistema de objetos, su progresiva aceptación y su uso frecuente ha generado nuevas formas de interacción y comunicación entre las personas, así como nuevas representaciones e interpretaciones de las experiencias cotidianas con estas tecnologías (Manuel Castells, 1996, 1997 y 1998), fenómeno que Margaret Mead había detectado en los años 60s y que ya había plasmado en su libro *Cultura y Compromiso* (Margaret Mead, 1977). ¿Qué debería hacer la Antropología ante este fenómeno? ¿Cómo podría posicionarse?

Tradicionalmente la Antropología ha estudiado las “otras” culturas desde el presente hacia el pasado, desde el nosotros, los “desarrollados”, y los “ellos”, los “salvajes, los paganos, bárbaros y primitivos” (ver Joan Bestard y Jesus Contreras, 1987), hacia los “subdesarrollados” a los que se podía aplicar la Antropología (George Foster, 1969). Los antropólogos hallaban trazas del “primitivismo” o de la “barbarie” tanto en la lejanía geográfica como en las comunidades étnicas, inmigrantes o en los colectivos marginados que convivían en los espacios urbanos donde la civilización había progresado gracias a su adhesión al proceso de industrialización. En este escenario, la actividad de los distintos antropólogos acontecía en algún punto intermedio de una línea imaginaria en uno de cuyos extremos se encontraba la descripción (pura) y, en el otro, la aplicación (pura). La descripción (pura) representa la utopía purista mientras que la aplicación (pura) actuaba como instrumento de cambio para fomentar el desarrollo de la sociedad industrial.

En este esquema, la Antropología tenía su lugar, un lugar en el mundo en el que había nacido, el Mundo de la Industria. En este Mundo, la sociedad se organizaba alrededor de la actividad productiva y de su contrapeso, el consumo. Cuando en Occidente el Mundo

de la Industria inició su declive y el Mundo de los Servicios y de la Información su prosperidad, surgieron unos nuevos “otros” mucho más desconocidos que los anteriores. Eran la gente de los ordenadores, la gente de Internet, la gente que hablaba de la economía y la sociedad de la información y del conocimiento, la gente que hablaba de una cosa llamada innovación (ver Benoît Godin, 2008) ¿Quiénes eran esa gente? ¿Qué significado tenía lo que decían? ¿Qué tenía que ver su discurso con lo que estaba pasando? ¿Por qué decían lo que decían? A diferencia de los “viejos otros”, la presencia de los “nuevos otros” no ayudaba a la opinión pública mayoritaria a recordar quienes podíamos haber sido o a valorar el bienestar que se había adquirido con el progreso y la prosperidad económica, sino a entrever hacia donde nos estábamos encaminando. Los “nuevos otros” estaban ahí anticipando los temas y los problemas de los años venideros, anunciándonos que podría suceder en el futuro que se avecinaba. Un Nuevo Mundo Tecnológico (electrónico, digital) estaba expandiéndose al abrigo del Viejo Mundo Científico. Mientras que los científicos creían que la tecnología era simplemente una herramienta, la tecnología seguía divulgándose no sólo como una cosa, sino también como un sistema de conocimiento. Los ordenadores, Internet, la telefonía móvil son, también, una manera de conocer.

De repente, la Antropología tenía un dilema. ¿Hacia dónde debía mirar? ¿Hacia el Mundo Tradicional, hacia el Mundo Industrial o hacia el Mundo de la Innovación al que parecía estar llevando este fenómeno que algunos llamaban la revolución digital? Con el tiempo y ocupada con los “otros” geográficamente o socialmente lejanos, el mundo fue cambiando y ella misma estaba a punto de convertirse en una reliquia histórica, de pasar al otro lado de la vitrina en un museo en el que se exhiben los logros de la sociedad industrial. En el contexto de la Sociedad del Conocimiento, en Red o Digital, la Antropología tenía un nuevo lugar en un nuevo mundo y en un nuevo orden de las cosas; un orden organizado alrededor de un nuevo tótem. Este nuevo tótem se llamaba innovación y, en los países tecnológicamente avanzados, reemplazaba el carcomido poste que sostenía el mundo construido alrededor del sistema de producción. Ante el riesgo de desaparecer la Antropología como lo estaba haciendo el Mundo Industrial en el que había nacido tenía que actualizarse para asegurar su continuidad en el mundo. ¿Qué modelo podría ayudar a modernizar aquella Antropología que sólo unos pocos años antes estaba empeñada en modernizar a los “otros”? ¿Cómo podría ser la Antropología del s. XXI?

724

## **2. LA TECNOANTROPOLOGÍA**

El término TecnoAntropología no es muy conocido. Serra (Artur Serra, 1992: 4) atribuye el origen del término a Angel Jordán y a Maria Jesus Buxó, quienes a principios de los 90s y dentro del proyecto de investigación “Ciencias del diseño, nuevas tecnologías y tradición cultural” entre Carnegie Mellon University y la Universidad de Barcelona, plantearon que “la TecnoAntropología elabora los sistemas expertos de conocimiento desde los cuales el diseño cultural puede ser realizado para la innovación de la productividad y la calidad del trabajo humano en la industria, corporaciones e instituciones de investigación y de enseñanza.” (o.c.). En aquel momento Salvador Giner hablaba de TecnoCultura.

La innovación tecnológica, la innovación social y la innovación cultural forman una tríada. El ingenio tecnológico que usan los “nuevos otros”, los especialistas de la información y la comunicación, termina introduciendo nuevos objetos en el mundo; este fenómeno recibe el nombre de “innovación tecnológica” (Manual de Oslo, 2006). Sin embargo, la tecnología tiene sentido en la medida en que la sociedad la usa. Y el uso crea nuevos tipos

con los ingenieros, las administraciones públicas, los empresarios y con los ciudadanos, además de con y en la universidad.

### 3. LOS TECNOANTROPÓLOGOS

En la Sociedad y en el Mundo de la Innovación, los tecnoantropólogos activos se ocupan principalmente dos tipos de tareas, una de cuño más ingeniero y otra más típicamente social y humana. Como ingenieros culturales, los tecnoantropólogos y científicos sociales afines hacen diseños culturales, crean comunidades e instituciones sociales que contribuyen, por un lado, al fomento de la cultura digital, y, por el otro, al fomento de la cultura de la innovación (ver Serra, 2010 y 2011; Jordi Colobrans, 2011a). Esta doble actividad ayuda a los ciudadanos, por un lado, a aprender a convivir con las nuevas tecnologías y, por el otro, a apreciar el valor de la innovación y a canalizar sus inquietudes hacia la exploración de los usos sociales de las tecnologías y la creatividad. Como diseñadores culturales establecen las condiciones iniciales y dinamizan procesos tanto de descubrimiento y familiaridad con las TIC como de generación y exploración de conocimientos. En este sentido, los tecnoantropólogos introducen un nuevo campo de investigación y aplicación, el diseño social y cultural. Sus antecedentes deben buscarse en la Antropología Cognitiva de Roy D'andrade (1989) y, en España, en la reflexión sobre la prospectiva antropológica de Maria J. Buxó (1987).

Como investigadores sociales, los tecnoantropólogos investigan activamente y reflexionan sobre la relación entre tecnología, sociedad y cultura en general y sobre los diseños culturales, su impacto y su difusión. Como investigadores sociales los conocimientos que adquieren durante su actividad profesional les ayudan a comprender mejor el mundo en el que viven y la naturaleza de los fenómenos sociales y culturales mediatizados por las TIC. En este segundo sentido, los tecnoantropólogos participan de la tradición de los Science and Technology Studies (Sheila Jasanoff, 2001; Edward Hackett 2008) y, dentro de la tradición antropológica y sociológica, tienen sus antecedentes en los trabajos de Homer Barnett (1953) y de William Ougburn (1964).

El citilab de Cornellà, por ejemplo, es una Fundación Privada sin ánimo de lucro dedicada al fomento de la Sociedad del Conocimiento. Como institución, el citilab es el resultado de un diseño cultural impulsado por un antropólogo, Artur Serra, un ingeniero, Ramon Sangüesa y un periodista, Vicenç Badenes. El citilab de Cornellà (<http://citilab.eu>) abrió sus puertas al público a finales del 2007. A principios del 2011 tenía 5000 socios. En el citilab se introduce a los ciudadanos en el mundo digital (cursos de programación, de navegación por internet, de diseño de videojuegos, de productos mediáticos, etc.) y se explora el impacto de la tecnología en diversos ámbitos de la experiencia social (proyectos SeniorLab, Huerto Digital, MediaLab, LaborLab, SportTic, etc.). Como organización, el citilab es un Living Lab y un Centro de Conocimiento. En la UE hay actualmente unos 200 living labs reconocidos por la EnOll (<http://www.openlivinglabs.eu/>), 33 de los cuales se encuentran en España y 6 en Catalunya, el citilab de Cornellà es uno de ellos. (Colobrans, 2009 y 2010c). Otro ejemplo distinto de diseño cultural sería la Anella Cultural (Josep Font, 2010).

### 4. LOS LIVING LAB

Los living labs se impulsaron en la UE durante el 2005 bajo la presidencia finlandesa como solución al problema de cómo adaptar la tecnología a los usuarios y, por lo tanto, para garantizar que las grandes inversiones europeas realizadas en proyectos tecnológicos

y calidades de relaciones. La continua interacción con la tecnología termina cambiando los hábitos de las personas y, en la medida en que los hábitos humanos cambian, las comunidades aprenden a interpretar sus nuevas experiencias con las nuevas tecnologías. Por lo tanto, parece que, para entender el s. XXI debemos aceptar cierto determinismo tecnológico (Sally Wyatt, 2008) y observar que la innovación social y la innovación cultural se está construyendo a partir de la experiencia de la innovación tecnológica y no a la inversa (Godin, 2009).

Si esto es así y, en última instancia, el Mundo de la Innovación se construye sobre la base de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), parece probable que, si una parte de la Antropología (social y/o cultural) se actualiza, lo hará de la misma manera que lo están haciendo otras disciplinas académicas, es decir, encontrándose con la tecnología y generando una nueva síntesis disciplinaria. De la misma manera que la síntesis de la biología con la tecnología ha dado lugar a una pujante biotecnología, o entre la Medicina y la tecnología, una tecnomedicina, del encuentro entre la Antropología y la Tecnología emerge una nueva hibridación, la TecnoAntropología.

Esta convergencia entre el mundo de la ciencia y de la tecnología hasta cristalizar en las denominadas “ciencias del diseño” (Herbert Simon, 1969) es un proceso objetivo que se fue acelerado durante la II Guerra Mundial cuando la elite de la física se puso a diseñar un nuevo artefacto antes nunca visto, la bomba atómica, o cuando reconocidos matemáticos como Turing o Von Neumann colaboraron con ingenieros a diseñar los primeros ordenadores teóricos y lenguajes de programación. Habitualmente, los antropólogos, como el resto de científicos tradicionales se aproximan al mundo intentando entenderlo. Para ello utilizan un esquema del tipo: objeto de estudio-pregunta-respuesta. Sus teorías van destinadas a descubrir patrones en la naturaleza o la sociedad. Crean hipótesis que intentan explicar o interpretar dichos patrones y, a través del trabajo de campo, se verifican o falsean con la experiencia. Los ingenieros, y más en concreto los científicos del diseño, en cambio, se aproximan a la realidad utilizando otro esquema: objetivos de la investigación-incidencia o problema-solución. Los ingenieros, como colectivo, tienen una manera de pensar propia de su cultura ingeniera. Sus hipótesis van destinadas a investigar nuevos mundos posibles, nuevos artefactos creados por ellos mismos, y su validación confirma, o no, si sus hipótesis funcionan o no (Serra, 1992). Mas recientemente este pensamiento de diseño se ha denominado Computational Thinking. Los ingenieros se ocupan de diseñar objetos para la sociedad, pero muy pocos antropólogos están activos diseñando posibles nuevas comunidades o culturas para la sociedad. Muy pocos antropólogos participan del diseño de instituciones sociales nuevas que respondan a las nuevas necesidades sociales derivadas del incremento de la difusión de las TIC en los distintos sectores institucionales y/o económicos. La síntesis entre la Antropología y la Tecnología permite trazar una línea de continuidad entre la innovación tecnológica, la social y la cultural. La síntesis entre el pensamiento ingeniero y el pensamiento social y humano ofrece la oportunidad de que los antropólogos puedan diseñar culturas; sistemas de relaciones y sistemas de significado.

¿Que podría hacer, pues, una TecnoAntropología con unos tecnoantropólogos? El encuentro entre una ciencia social y una tecnología abre un rico abanico de posibilidades. Crea un nuevo espacio interdisciplinario, introduce nuevas posibilidades y oportunidades a la profesión de antropólogo, da lugar a nuevas ocupaciones y, con ellas, a nuevos perfiles profesionales. Con la TecnoAntropología, la Antropología inventa su lugar en la Sociedad de la Innovación del s. XXI. En la Sociedad de la Innovación, los antropólogos probablemente van a ser muy solicitados, pero deben estar ahí y preparados para trabajar

tendrían un retorno claro en la sociedad. Si no podían asegurarse los usos sociales de la tecnología, no sería fácil obtener dinero público para proyectos de I+D+i. Desde entonces, se ha producido un progresivo incremento de lo que en otro lugar alguno de nosotros ha llamado del livinglabismo y la livinglabización (Colobrans, 2010a). Los living labs surgen alrededor de los dos ejes: la divulgación de la cultura digital y la de la cultura de la innovación. En el primer eje se pone el énfasis en la formación, en el segundo, en la exploración de los usos sociales de la tecnología (Colobrans, 2011a). Desde luego, alrededor de estos ejes hallaremos una notable variedad de living labs. Los living labs tienen aplicaciones en todos los sectores institucionales (administración, empresa, universidad y ONGs) y en los sectores económicos en los que se están ideando, diseñando, desarrollando o implantando innovaciones tecnológicas ya sea en los capítulos de concepto, producto, procesos, desarrollo o gestión del conocimiento o varios de ellos (Jens Schumacher y Niitamo VeliPekka, 2008).

En los living labs dedicados a la divulgación de la cultura digital la TecnoAntropología explora como se enseña y cómo se aprende la cultura digital en estos nuevos espacios de interacción y comunicación. Aquí, por cultura digital debe entenderse no sólo el sistema de objetos, sino también el de relaciones y representaciones. En el citilab, por ejemplo, a partir de la enseñanza del lenguaje Scratch (programación visual para niños) se enseña a programar juegos pero también a pensar como programadores y a trabajar como ellos. El resultado de este esfuerzo se observa en la adquisición de unos conocimientos técnicos, pero también de unas experiencias sociales y cognitivas. En el taller de Scratch los niños aprenden a pensar como programadores, es decir, a plantear y a resolver problemas y la actitud y reacciones de los formadores ante los problemas. En el taller de Scratch los niños aprenden a estar pendientes de que siempre hay un algoritmo por descubrir detrás de cada proceso (Roser Santamaría, 2011). Lo mismo se observa en los talleres de Arduino (Robótica divulgativa) para todos los públicos (Colobrans, 2011b; Aleix Molina, 2011) y con los cursos de iniciación a la informática para la gente mayor (Anna Rigola, 2011; Santamaría, 2011). La difusión de la cultura digital también se observa en el efecto de proyectos como el SeniorLab (Carlos Bezos, 2011) y el Huerto Digital (Ricardo Torres et al., 2009 y 2010) o en los relatos digitales (Jose Luís Rodríguez y Gloria Londoño, 2009).

En los living labs que se ocupan de la cultura de la innovación, los tecnoantropólogos cooperan con los ingenieros y los futuros usuarios de la tecnología especialmente en tres momentos del proceso de innovación: la producción de ideas, la producción de requerimientos sociales a la tecnología, y la valoración de la tecnología desde la perspectiva y experiencias de los usuarios en condiciones de vida cotidiana. Desde el i2CAT, el primer living lab catalán y uno de los 10 primeros livings labs europeos reconocidos por la EnOll, se incorporan micro livinglabs en los proyectos de I+D+i en los que participa.

## **5. LA SEMÁNTICA DEL TÉRMINO LIVINGLAB**

A veces la palabra living labs puede crear confusión porque se emplea indistintamente para describir varias cosas o experiencias. El término living labs puede servir para identificar un determinado tipo de organización (generalmente fundaciones), una metodología, unos métodos (habitualmente técnicas cualitativas tipo brainstorming, entrevistas en profundidad, talleres de usuarios activos y etnografías basadas en la observación activa y participante), un espacio físico (generalmente un edificio o parte de un equipamiento público o privado), un espacio social (comunidades de usuarios que tiende a cooperar en

línea) y un espacio conceptual (un proyecto de livinglabización que permite coordinar de manera transversal a los distintos agentes que intervienen) (Colobrants, 2010c).

En las narrativas sobre los living labs es frecuente oír hablar de dinámicas de la innovación, de Open Innovation (Esteve Almirall y Jonathan Wareham, 2008; Roberto Santoro y M. Conte, 2008), de User Driven Innovation, de User o People Centered Design (Nina Wakeford, 2004), de Usuarios Activos o Líderes (Eric von Hippel, 1986) y experiencias similares cuyo denominador común es la consideración del punto de vista y la experiencia del usuario como condición clave para comprender los usos sociales de la tecnología y emplearlos para la mejora de los procesos de diseño y desarrollo sea para la alfabetización digital o para nuevos productos o servicios.

## 6. CONCLUSIONES

La TecnoAntropología nace como una nueva disciplina en evolución. Está en deuda con los estudios de Tecnología y Sociedad en su intento de comprender cómo los sistemas de objetos reestructuran el marco social y cultural de referencia, con la Antropología Cognitiva en su labor por destacar patrones de conocimiento en el análisis cultural, con la Antropología aplicada en su enfoque acerca del cambio cultural y los procesos de transculturación, y la Action Research (Davydd Greenwood & Levin Morten, 2006), con la cyberanthropology y sus esfuerzos de abrir el estudio de la sociedad digital a las ciencias sociales, aunque pretende ir más allá de la descripción y análisis e introducir el diseño cultural como una de sus actividades características. La TecnoAntropología se considera emparentada con la familia de las nuevas ciencias de lo artificial, o ciencias del diseño, y como tal, abre un campo de fusión y síntesis entre lo que son las necesidades de la vida y de la sociedad, las soluciones tecnológicas y el entendimiento humano.

Al igual que otras ciencias del diseño, como la informática o la biotecnología, la TecnoAntropología, además de tratar de entender los modelos de cultura y sociedad existentes en el Mundo de la Innovación, trata de diseñar y proyectar sociedades y culturas posibles abiertas a la innovación y al futuro. Veremos hasta dónde llegamos a partir de la Antropología de Hoy.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

ALMIRALL, Esteve y WAREHAM, Jonathan (2008) "The role of living labs in Open Innovation" en SHUMACHER, Jens y VELIPEKKA NIITAMANO (eds.) *European Living Labs. A new Approach for human centric regional innovation*. University of Applied Sciences, Berlin, Fachhochschule Vorarlberg, pp.147-157.

BARNET, Homer, (1953) *Innovation, the basis of cultural change*. New York, McGrawHill Company.

BELL, Daniel (or 1973) *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

BESTARD, Joan y CONTRERAS, Jesús (1987): *Bárbaros, Paganos, Salvajes y Primitivos: una Introducción a la Antropología*. Barcelona, Editorial Barcanova.

BEZOS, Carlos (2011) "Innovación y Mayores. El concepto de envejecimiento productivo." En Revista d'Etnologia de Catalunya, Junio (en prensa).

BUXÓ, Maria Jesus (1987). "Antropología Cultural". En Enciclopedia Universal Ilustrada. Suplemento 198-384. Madrid, Espasa Calpe, S.A., pp. 21-30.

BUXÓ, Maria Jesus (1984). "La cultura en el ámbito de la cognición". En BERENGUER et al. *Sobre el concepto de Cultura*. Barcelona, Ed. Mitre, pp. 31-60.



- CASTELLS, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. I. Cambridge, MA; Oxford, UK. Blackwell.
- CASTELLS, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. II. Cambridge, MA; Oxford, UK. Blackwell.
- CASTELLS, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. III. Cambridge, MA; Oxford, UK. Blackwell.
- COLOBRANS, Jordi (2009) “L’experiment citilab i la innovació social. El cas del citilab de Cornellà” en IV Congrés de la Cibersocietat: Crisis analògica, futuro digital. Nov. 2009. Grup de treball C18: Moviments socials i xarxes tecnològiques, disponible en <http://www.cibersociedad.net/congres2009/ca/coms/lexperimentcitilabilainnovacio-social-el-cas-del-citilab-de-cornella/1062/>.
- COLOBRANS, Jordi (2010a) “Usuarios activos, living labs e innovación abierta”. En Actas del X Congreso Español de Sociología. Pamplona, Universidad Pública de Navarra 13 julio.
- COLOBRANS, Jordi (2010b) “A little more about understanding living labs”. En Paper presented at the European Living Labs Summer School, Collaborative Innovation through Living Labs. 25-27th August 2010 Cité des Sciences, Paris, France. Day 1 Mapping the landscape: Domain mapping: Typology of Living Labs and related work.
- COLOBRANS, Jordi (2010c) “De la triple hélice a la innovación social: ¿Qué está ocurriendo en el citilab de Cornellà?” En Rev. La Factoria nº 45 (EneroFebrero), disponible en <http://www.revistalafactoria.eu/articulo.php?id=520>.
- COLOBRANS, Jordi (2011a): “TecnoAntropología, Etnografías de la Cultura Digital i Etnografías de la Innovació”. En Revista d’Etnologia de Catalunya, Junio (en prensa).
- COLOBRANS, Jordi (2011b) *Viatges al Món d’Arduino. Què podriem aprendre de les cultures informàtiques?*. Cornellà del Llobregat, Barcelona. Citilab de Cornellà. Etnografia.
- CONTRERES, Pau (2004) *Me llamo Kohfam. Identidad hacker: una aproximación antropológica*. Barcelona, Gedisa.
- D’ANDRADE, Roy G. (1989). “Cultural Cognition.” En M.I. POSNER (ed.) *Foundations of Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press. pp. 795-830.
- FONT, Josep (2010) “L’Anella Cultural, Una xarxa d’equipaments culturals connectats en banda ampla”. En Revista Cultura, 7, pp. 154-164. Departament de Cultura i Mitjans Audiovisuals. Generalitat de Catalunya.
- FOSTER, George M. (or 1969) *Antropología aplicada*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- GODIN, Benoît (2008) “Innovation: the History of a Category”, Paper no. 1, Project on the Intellectual History of Innovation, Montreal, INRS, disponible en <http://www.csiic.ca/PDF/IntellectualNo1.pdf>.
- GODIN, Benoît (2009) *The Making of Science, Technology and Innovation Policy: Conceptual Frameworks as Narratives, 1945-2005*. Montreal, Centre d’Urbanisation Culture Société de l’Institut national de la recherche scientifique (<http://www.csiic.ca/PDF/The-MakingOfScience.pdf>).
- GREENWOOD, Davyd y LEVIN, Morten (2006) *Introduction to Action Research: Social Research for Social Change*. Sage Publications.
- HACKETT, Edward J. (Editor) et al. (2008) *The Handbook of Science and Technology Studies*. The MIT Press. US.

- JASANOFF, Sheila (Editor) et al. (2001) *Handbook of Science and Technology Studies*. Sage Publications.
- MEAD, Margaret (1977) *Cultura y Compromiso*. Barcelona, Granica.
- MOLINA, Aleix (2011) *Viatges al Món d'Arduino. Què i com aprenem en la societat de la informació*. Cornellà del Llobregat, Barcelona. Citilab de Cornellà. Etnografia.
- OECD (2005) *Manual de Oslo. Guía para la recogida e interpretación de los datos sobre innovación*. Disponible en [http://www.conacyt.gov.sv/Indicadores%20Sector%20Academcio/Manual\\_de\\_Oslo%2005.pdf](http://www.conacyt.gov.sv/Indicadores%20Sector%20Academcio/Manual_de_Oslo%2005.pdf).
- OUGBURN, William (1964) *On Culture and Social change*. Chicago and London, The University of Chicago Press. Phoenix books.
- RIGOLA, Anna (2011) *Viatges al Món de Comença*. Cornellà de Llobregat, Barcelona. Citilab de Cornellà. Etnografia.
- RODRÍGUEZ ILLERA, José Luis; LONDOÑO, Gloria (2009). “Los relatos digitales y su interés educativo”, *Educação, Formação & Tecnologias*, vol. 2, nº 1, pp. 5-18.
- SANTAMARÍA, Roser (2011a) *Viatges al Món de Scratch*. Cornellà de Llobregat, Barcelona, Citilab de Cornellà. Etnografia.
- SANTAMARÍA, Roser (2011b) *Viatges al Món de Connecta*. Cornellà de Llobregat, Barcelona. Citilab de Cornellà. Etnografia.
- SANTORO, R. y CONTE, M. (2008) *Living Labs in Open Innovation Functional Regions*. <http://amicommunities.net/pub/bscw.cgi/d441945/Living%20Labs%20in%20Functional%20Regions%20%20White%20Paper.pdf>.
- SCHUMACHER, Jens i VELIPEKKA, Niitamo (2008) *European Living Labs. A new Approach for human centric regional innovation*. Berlin, Fachhochschule Vorarlberg, University of Applied Sciences.
- SERRA, Artur (1992) *Design Culture. (Estudio etnográfico de los proyectos de investigación de la School of Computer Science de Carnegie Mellon University, un “computer-intensive campus” norteamericano)*. Tesis Doctoral presentada en el Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África. Universidad de Barcelona.
- SERRA, Artur (2010) “Cultures de disseny. Visions d’un antropòleg a la Catalunya del segle XXI” *Revista Cultura: La Cultura en la Era Digital*, 7. Novembre. Dept. de Cultura i Mitjans de Comunicació. Generalitat de Catalunya, Barcelona, pp. 8-27.
- SERRA, Artur (2011) “Disseny cultural: Tasques d’una TecnoAntropologia.”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, Junio (en prensa).
- SIMON, Herbert (1969) *The sciences of the Artificial*. Massachussets, US, MIT Pres, ed. 1996.
- TORRES, Ricardo; MARTÍN, Rafael; ORTÍZ, Alba; SERRA, Artur (2010). *How Does Your (Digital) Orchard Grow? a Look At The Project’s First Year*. Budapest, Eden Conference2010.
- TORRES, Ricardo y SERRA, Artur (2009). *The Digital Orchard: Sowing Technology, Cultivating Innovation. An Innovative Approach To The Use Of Technology In Education*. Porto, Eden Conference2009.
- VON HIPPEL, Eric (1986): “Lead users: a source of novel product concepts”, *Management Science*, 32 (7), 791805, disponible en <http://web.mit.edu/evhippel/www/papers/Lead%20Users%20Paper%201986.pdf>.
- WAKEFORD, Nina (Ed.) *Innovation through peoplecentred design. Lessons from the USA*. Report of a DTI Global Watch Mission, October. DTI, Incite, University of Surrey.

WYATT, Sally (2008) "Technological determinism is dead. Long Live technological determinism" en HACKETT, EDWARD J. (Editor) et al. Handbook of Science and Technology. The MIT Press, pp. 165-180.



## ANTROPOLOGÍA HOY: PROYECTOS Y COTIDIANIDAD EN EL MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA: 2006 A 2010

Josep Fornés García, director y Enric Miró Cuberes  
responsable de exposiciones y difusión  
Museu Etnològic de Barcelona

### 1. PLANTEAMIENTOS

El objetivo de esta aportación es presentar a su consideración los planteamientos y las acciones correspondientes del quehacer cotidiano del equipo de Museu bajo un lema general: la función del museo en su entorno social actual, una antropología de la proximidad, una implicación social.

El Museu Etnològic de Barcelona (MEB) es una entidad dinámica que está atenta y procura atender a los requerimientos de la sociedad. Fundado en 1948, el equipo profesional actual lo define como el museo de las personas, un museo de proximidad en conceptos que detallamos a continuación, y de los cuales expondremos casos prácticos.

Las responsabilidades actuales del MEB, siendo entidad pública municipal, deben armonizar el ámbito científico con el social, en un circuito retroalimentado.

El MEB tiene un fondo de más de 72.000 objetos, 50.000 fotografías, 46.000 libros disponibles en la biblioteca, 250 horas de registro audiovisual sobre patrimonio oral... pero sobre todo está en una ciudad donde se hablan 300 lenguas, con algunas escuelas e institutos cuyos estudiantes son de sesenta culturas o de cuarenta países. Las líneas de trabajo del MEB miran de ser útiles a estos ciudadanos, en una situación muy dinámica como la sociedad a la mira de atender. Situación que nos presenta preguntas: ¿cómo ser útil a este entorno social? ¿Cómo cumplir la misión científica?

Los planteamientos para las líneas generales de actuación del MEB están presentados en el texto *El Museu Etnològic de Barcelona 2008-2010*. Propuestas para una nueva museología de Josep Fornés, de enero 2008, actual director; documento que fue participado por el equipo de profesionales del MEB.

La progresiva actuación en la línea de antropología de proximidad ha ido ajustando y redefiniendo objetivos y acciones. Algunas de las líneas de trabajo que se han ido concretando son:

- Trabajo científico vinculado al momento social, al hecho social concreto, dinámico y complejo: etnografía urbana, pervivencias y resistencias culturales, migraciones desde 1939,
- proyecto científico transdisciplinar: museouniversidadCSICayuntamientoslocal/internacionalespecialistasentidades,
- análisis auto crítico de la historia reciente de las actuaciones del museo: ajustamiento, mejora, significación, retro alimentación,
- recompañamiento a iniciativas sociales y desarrollo de actividades científicas, locales e internacionales: implican proximidad, nueva mirada a las colecciones, para iniciar o retomar actuaciones científicas de campo que complementen, amplíen o profundicen en los materiales patrimoniales,
- crear, realizar i evaluar propuestas museológicas de participación, como resultado de la autocrítica y para actuaciones de proximidad.

–tomar compromiso por acciones socioculturales de riesgo, participando de la dinámica social.

## **2. ALGUNOS CASOS REPRESENTATIVOS**

### **2.1. Vilanova del Camí: cultura i benestar social**

En el 2001 el ayuntamiento de Vilanova del Camí (Barcelona) solicitó al MEB llevar a cabo actividades en su municipio –...como las que hacéis en el museo...– como una actuación para la salud social comunitaria. Eran los tiempos de la explosión social de El Ejido. La antropología fue muy útil en las varias reuniones preparatorias llevadas a cabo en su ayuntamiento. Facilitó que los responsables de las consejerías de Bienestar Social, de Cultura y de Educación elaboraran los datos municipales “de otra manera”, en función del proyecto. Los responsables municipales, con la directora y profesores del departamento de pedagogía del museo y miembros de la Associació de Narradors i Narradors ANIN concretamos el proyecto, implicando a maestros de primaria y profesores de secundaria, educadores de tiempo libre y miembros de asociaciones culturales extremeñas, cubanas y marroquíes locales. Durante dos meses el patrimonio cultural de los diversos colectivos del pueblo sirvió para evidenciar similitudes, préstamos culturales, identidades. En el curso siguiente el proyecto siguió directamente en sus manos. La experiencia fue muy útil en los sucesivos proyectos del MEB.

### **2.2. Barcelona mosaic de cultures**

Esta exposición temporal del 2002 significó un trabajo de campo con entidades vecinales del casco antiguo de la ciudad, en los archivos del periódico La Vanguardia, de la Filmoteca de Catalunya y del Arxiu Històric de la Ciutat, entre otras colaboraciones. Además de las implicaciones etnográficas significó atraer numeroso público nada habitual a las exposiciones: los miembros y simpatizantes de cada asociación participante: asociaciones de vecinos, de emigrantes, de comerciantes, religiosas...

### **2.3. Federació d'Associacions Equatorianes de Catalunya**

Se acerca al MEB en el 2006. Recibir sus iniciativas, sus ganas de estar presentes, de ser visibles llevó a que participaran en la remodelación del ámbito América de la exposición permanente, con la realización museológica y museográfica de cuatro grandes vitrinas y que dieran contenido a una pantalla de gran formato con entrevistas. Esto significó una nueva experiencia para el equipo del MEB, complementar las colecciones y la museografía. Las diversas asociaciones que participaron trajeron su público y con el tiempo y los buenos resultados motivaron el interés del Consulado de Ecuador en Barcelona, y del candidato presidencial de visita en Barcelona. La colaboración dura hasta el presente.

### **2.4. Associació LABLAD**

Presentan su propuesta al MEB en el 2006. Implica a la población general del pueblo, de la comarca y de los organismos oficiales residentes en la capital, Marrakech. Va muy vinculada a las colecciones del MEB, ya que uno de sus principales promotores marroquíes es profesor<sup>1</sup> de nuestro departamento de pedagogía. Los aspectos de antropología de la

---

<sup>1</sup> Mohamed El Bouhali.

educación han promovido una colaboración especial del proyecto con la escuela y con el instituto locales. Los alumnos y alumnas han llevado la responsabilidad de la recolección de patrimonio: objetos vida cotidiana rural, entrevistas y fotografías de familia, filmaciones de fiestas y eventos. También se han responsabilizado de la museografía del recién creado Museo Etnográfico de Oulad M'Táa, en setiembre 2010<sup>2</sup>. El acompañamiento<sup>3</sup> a la labor científica de los cincuenta miembros de la asociación (treinta y cuatro escolares) ha permitido elaborar, además, productos audiovisuales que forman parte de la museografía del MEB en el ámbito Marruecos de la exposición permanente, y también para aportar materiales de vida cotidiana actual para las experiencias de antropología sensorial sentir el objeto.

## **2.5. Proyecto La Primavera**

La petición del CEDRICAT<sup>4</sup> llegó en noviembre 2006. El proyecto de turismo cultural y patrimonio necesitaba la aportación antropológica para los temas de patrimonio etnográfico aplicado a turismo cultural. Esa fue la aportación formal. El proyecto incluyó la participación<sup>5</sup> in situ en el 2007, tanto para filmar testimonios orales y documentar el proceso como para que nuestra presencia allí fuera un reconocimiento y un catalizador para los implicados locales. La experiencia en los ejidos del parque natural La Primavera fue aplicada en el 2008 en Guatemala, en una colaboración con dos federaciones de asociaciones de nuevos artesanos y nuevas iniciativas rurales, con parte de su formación presencial en el MEB, y movilizándolo la pequeña colectividad guatemalteca en Cataluña y a su única asociación, Share. En el 2011 la colaboración con el CEDRICAT será con entidades de artesanos del Pirineo catalán.

735

## **2.6. Associació Barranquilla en Barcelona**

Se presenta al MEB en el 2007. La participación del director del MEB en diversos encuentros internacionales de investigadores del Carnaval es el contacto. La colaboración ha llevado a que participaran en la remodelación del ámbito América de la exposición permanente, con la realización museológica y museográfica de la exposición Carnaval de Barranquilla (2008-2009) de ocho grandes vitrinas, aportando la indumentaria e instrumentos habituales del grupo y dieran contenido a una pantalla de gran formato (filmaciones de sus participaciones en los Carnavales de la ciudad); este material contemporáneo fue acompañado de cerámicas prehispánicas de las colecciones del MEB; desde Colombia viajaron cuarenta fotografías de gran formato que fueron expuestas en la sala de exposiciones del CSIC Residencia de Investigadores de Barcelona. Esto significó fortalecer las dinámicas internas de la asociación. Junto con las conferencias y talleres que complementan la exposición propusieron a la sociedad catalana otra imagen de Colombia diferente y más positiva que la de constante guerra civil; y la asociación lleva a cabo desde entonces un programa de actividades propias en los espacios del museo, haciendo que su público

---

<sup>2</sup> Josep Fornés, Enric Miró y Jordi Orobitg (prof de postgrado de antropología visual, Universidad de Barcelona) se desplazan cinco días para documentar en formato audiovisual, para que la presencia sea un reconocimiento y para que experimenten con nosotros los inicios de las propuestas turísticas, que evaluaremos y haremos el retorno.

<sup>3</sup> Viaje de Enric Miró en mayo 2006 (diagnóstico), de Josep Fornés en diciembre 2008 (asesoramiento) y de ambos en 2009 (asesoramiento y evaluación). Viaje anual de Mohamed El Bouhali.

<sup>4</sup> Centre de Desenvolupament Rural Integrat de Catalunya.

<sup>5</sup> De Enric Miró Cuberes.

sea cliente de nuestro museo. Los buenos resultados motivaron el interés del Consulado de Colombia en Barcelona con la exposición Colombia vista y sentida (2010) patrocinada por la editorial Lumberg y el gobierno colombiano.

### **2.7. Museu de l'Acordi d'Arsèguel**

En el 2007 se formaliza la relación institucional entre ambos museos. El MEB asesora la museología y museografía del Museu de l'Acordi, la gestión de su fondo de imagen etnográfica y la política de acciones de proximidad y de relación con el entorno. El Museu de l'Acordi dona diez acordeones diatónicos y cede fotografías de época para complementar la museografía del MEB. Ambos museos comparten programa de actividades. Ente ambas instituciones llevan a cabo trabajo de campo para mejorar la documentación de las colecciones del MEB. El MEB incorpora a la museografía el patrimonio sonoro<sup>6</sup> del Museu de l'Acordi, recogido durante casi cuarenta años de investigación en el Pirineo catalán. También se llevan a cabo conciertos, conferencias y talleres sobre música tradicional.

### **2.8. Associació de Joves Mauritans Soninké<sup>7</sup> de Mollet del Vallés**

La colaboración<sup>8</sup> en el 2004 entre los Centros Cívicos del Ayuntamiento de Mollet y el MEB llevó a una nueva colaboración en el 2007. Esta vez el marco municipal se amplía; los implicados serán el Museu Abelló y las consejerías de cultura y de educación. El vínculo concreto son los cursos de alfabetización al colectivo soninké. Se propone a sus miembros participar en la exposición Àfriques del MEB como parte de su curso de formación de ocho meses. Crearán los contenidos de la museografía de dos espacios expositivos propios, aportando textos explicativos y material etnográfico. El MEB les extiende un certificado de participación. Este espacio soninké de la exposición Àfriques irá después al Museu Abelló, para que pueda ser visitado durante dos meses por sus conciudadanos.

### **2.9. Albentistate. Patrimonio lleonés de la emigración**

Acompañamiento y asesoramiento. A principios del 2010 un grupo de leoneses<sup>9</sup> participaron en la fiesta de presentación de la Associació d'Amics del Museu Etnològic de Barcelona. Este fue el punto de arranque de la colaboración. Al igual que otras propuestas de ecuatorianos o colombianos ellos también querían colaborar y reconocimiento. Desde entonces han llevado a cabo tres talleres, un Filandón de cinco horas en el museo y otro en la biblioteca de Parets, y han empezado la grabación de las "rulitas" que todavía recuerdan de su infancia. También han recopilado 200 fotografías de memoria familiar en blanco y negro, estableciendo un pequeño archivo dentro del Arxiu d'Imatge Etnogràfica del MEB. Esto ha promovido la reflexión interna sobre sus actividades, en el sentido de si tienen sólo dimensión folclórica<sup>10</sup> y si llegan a promover conservación y difusión de su le-

<sup>6</sup> Sonorización de todo el ámbito Catalunya de la exposición permanente; vitrina con los diez acordeones y las dos fotos de gran formato.

<sup>7</sup> Grupo étnico localizado al sur de Mauritania y al norte de Senegal. Manifiestan tener más relación con Senegal que con la capital Nouakchott. Son setecientos sólo en Mollet del Vallés, prácticamente sólo hombres.

<sup>8</sup> Dentro de las actividades del Fórum de las Culturas.

<sup>9</sup> Entendiendo como antiguo Reino de León.

<sup>10</sup> Algunos miembros se conocen desde los años 90 practicando bailes tradicionales en diversas asociaciones de Barcelona.



gado cultural Ilionés. En la actualidad promueven, en colaboración con el MEB, relaciones con sus familias en origen y con otras asociaciones y personas de León y Zamora.

## **2.10. Esbart Català de Dansaires**

100 anys de cultura tradicional i popular. Esta entidad barcelonesa dedicada a los bailes y danzas tradicionales lleva a cabo sus actos de conmemoración del centenario en colaboración con el MEB con varios actos durante el 2010. La relación se desarrolla desde el 2006, por las vinculaciones del director Josep Fornés con el departamento de Fiestas del Institut de Cultura de Barcelona. El baile ha sido la puerta de entrada a sesiones teórico-prácticas de explicación de sus intereses de testimonio cultural: ¿qué significa hoy en día el baile tradicional? ¿qué papel social llevan a cabo las propuestas del grupo? ¿hace falta “disfrazarse” para disfrutar del baile tradicional? ¿qué peligro tiene reducirlo a espectáculo folclórico?

## **2.11. Relaciones con entidades**

Los referentes antropológicos han sido muy útiles en diversos aspectos de las relaciones con otras instituciones y entidades. Bajo el objetivo de proyectos culturales, la aportación del MEB ha favorecido un análisis científico, –antropológico– sobre comportamientos de los distintos colectivos y sobre las implicaciones de las iniciativas institucionales.

*2.11.1 Colaborando con los consulados.* Ha sido una actividad relevante para el MEB, desde el punto de vista de nuestra difusión facilitado la comunicación con los colectivos y con entidades científicas y culturales del país, para la obtención de información etnográfica relevante y desde los intereses de relación social del propio consulado. Han sido el consulado de Japón desde 1998, el de Colombia desde 2007, el de Venezuela y Guatemala desde 2009.

*2.11.2 Siendo antena del patrimonio etnográfico de Catalunya* (Generalitat de Catalunya) desde 2010, lo que representa reconocimiento científico, visibilidad comunicativa y mejora presupuestaria.

*2.11.3 Desarrollando relaciones científicas* con universidades, tanto formación para sus alumnos como colaboraciones en proyectos. Colaboraciones con la universidad de Barcelona, Autónoma de Barcelona, Zaragoza, Girona, València, Los Andes (Venezuela), Autónoma de la Ciudad de México, Corporación Universitaria de la Costa y Universidad del Atlántico (Colombia), Universidad de Sao Paulo (Brasil).

*2.11.4 Colaborando con museos* en intercambio y asesoramiento en metodologías de proximidad y trabajo social, con los museos de l’Acordió (Cataluña), Museu Etnogràfic de València, de Ugarit y de Amrit en Siria, de Santo Domingo en San Cristóbal de las Casas (México), Museo de Santiago Chile, Museo Etnográfico Local de Oulad M’Taa (Marruecos).

## **3. ANTROPOLOGÍA HOY**

En los casos expuestos, los referentes antropológicos han servido para:

–el compromiso y la complementación científica, desde las labores de despacho y vitrina hasta la acción social,

- sistematizar el trabajo etnográfico en las asociaciones y con ello mejora en la eficacia de sus iniciativas culturales, dando otro sentido y un nuevo valor a su patrimonio cotidiano y de emigración,
- mejorar su visibilidad social, el sentimiento de pertenencia, la permeabilidad, ayudando a la autoestima de las asociaciones y de sus miembros, según el tema central del consejo ICOM en Shanghai 2010: el papel de los museos como motores de la armonía social,
- ampliar las colecciones materiales y las intangibles del MEB,
- desarrollar relaciones científicas, con el CSIC Residencia de Investigadores, Museo del Atlántico, Museu de l'Acordió d'Arsèguel...
- formular y dar contenido (elementos de reflexión) a las relaciones “allá y aquí” de las asociaciones, estableciendo criterios de evaluación y reflexión autocrítica, favoreciendo la construcción de las nuevas identidades y el prestigio de la diversidad cultural como confluencia de identidades mestizas y valiosas.

Los dilemas están entre el concepto clásico de museo y la transdisciplinariedad y la antropología de proximidad del ideario y la praxis actual. Las utilidades teóricas y prácticas, en la planificación y el desarrollo generales, y en las labores cotidianas se retroalimentan, se complementan. El MEB es práctico porque la elaboración teórica contrasta los paradigmas con la información fruto de la investigación de campo sobre patrimonio material y patrimonio intangible vinculados a los fenómenos sociales actuales. Favorece el reconocimiento y visibilidad de los colectivos con los que colabora, por el acompañamiento crítico en los proyectos en que se implica y porque incorpora las conclusiones de cada proceso a su patrimonio conceptual, para una posterior aplicación en el entorno sociocultural urbano, para propuestas museológicas y se aplican en las relaciones del museo con la ciudadanía y con las universidades, en la cooperación científica en Catalunya, en el estado español y ámbito internacional. La proyección social del MEB se concreta también en la cooperación en proyectos de educación formal y de tiempo libre, en secundaria y universidad, en prisiones o educación especial, acompañando, asesorando, evaluando, complementando.

738

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ALAOUI, A. Mdarhri (Coord) (1992) *L'interculturel au Maroc*. Rabat, Afrique Orient.
- ALCOVER, Antoni M. (2006) *Dietari de l'excursió filològica 1906*. Barcelona, Proa Alí Bei.
- ALTUNA, Jesús et al. (Org.) (1987) *Antropología cultural*. San Sebastian, Euskoika-skuntza.
- APALATEGI, Joxemartin (1987) *Introducción a la historia oral*. Barcelona, Anthropos.
- BUXÓ, M. Jesús (1988) *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona, Anthropos.
- CALDERA, Pilar (Coord.) (2007) *Actualidad en museografía*. Mérida. ICOM España.
- CALVO, Lluís et al. (2001) *Fòrum Barcelona tradició volum IV. Les noves tradicions*. Barcelona, L'Agulla.
- CARRERAS, Teresa, BLASCO, Sonia y SÁEZ, Marta (Coord.) 2008 *Àfriques*. Barcelona, Museu d'Arqueologia de Catalunya.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (Dir.) (1998) *Boletín antropológico*, 42. Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes.

- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (Dir.) (1998) *Boletín antropológico*, 43. Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes.
- CONSEJO ESTATAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES DE CHIAPAS (1997) *Encuentros de música y danza indígenas*. Chiapas, Talleres Gráficos del Estado.
- CONSEJO ESTATAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES DE CHIAPAS (1998) *Coloquio sobre lengua y literatura MayaZoque*. Chiapas, Talleres Gráficos del Estado.
- DELGADO, Manuel. Et al. (Red.) (2000) *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 15/16. Barcelona, ICA.
- FAURIA, Carme y AIXELÀ, Yolanda. (Coord.) (2002) *Mosaic de Cultures*. Barcelona, Bellaterra.
- FAURIA, Carme (coord.) (2006) *Ètnic*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- HERNÁNDEZ, Alexander (2007) *La radio, mi abuelo y yo*. Maracaibo, Lito Mansal.
- KRAUSE, Guillermina (Coord.) (1996) *Memorial de Chiapas, pedacitos de historia*. Méjico D.F., La Jornada.
- LABORDA, Xavier (2002) *Comunicació institucional i literatura de paperera*. Barcelona, Carduche (Aldaia).
- LÉVISTRAUSS, Claude (2004) *L'etnòleg davant de les identitats nacionals*. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 20, pp. 17-22.
- LUCKERT, Fanny y FÉRNANDEZ, Victor (2008) *Ser cuerpo ser música*. Maracaibo, Astro Data.
- MAMANI, Clemente (2004) *La vigencia oral de la poesía aymara en el albor del siglo XXI* MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE (ed.) *Tierra y territorio en el contexto nacional y regional*, Tomo II. La Paz, Musef. pp. 69-76.
- MARTÍ, Josep (2003) "Antropòlegs sense cultura?", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19, pp. 35-54.
- NOGUEIRA, Ángel (Ed.) (1995) *Anthropos*, 166/67. Barcelona, Ed. Anthropos.
- PUIG, Gentill (Coord.) (1992) *Recerca i educació interculturals: Actes de la Conferència Europea de Sant Feliu de Guíxols*. Barcelona, La Llar del Llibre.
- PUJADAS, Joan J. (2003) "Cultura, imatges urbanes i espectacle. A propòsit de l'ecumenisme multicultural del Fòrum 2004", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19, pp. 145-160.
- RAMÓN, Luís F. (Dir.) (1991) *Fundación de Etnomusicología y Folklore*. Caracas, FUNDEF.
- ROMERO, Javier R. (2004) "El Carnaval de Oruro. Nación y conflicto en Bolivia" en MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE (ed.) *Tierra y territorio en el contexto nacional y regional*, Tomo II. La Paz, Musef. pp. 143-154.
- TRESERRAS, Jordi et al. (Eds.) (2009) *Turismo y cooperación al desarrollo en el Mediterráneo*. Barcelona, Ibertur.
- RUZ, Mario H. (1997) *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche, Gobierno del Estado de Campeche.



# ANTROPOLOGÍA A LA VIDA COTIDIANA

María Peláez Murciego  
Profesional de la comunicación cultural

## 1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años y desde la obligada implantación del Espacio Europeo de Educación Superior, a través del llamado proceso de Bolonia, en España, la Antropología se ha visto sacudida por una serie de cuestionamientos que atacaban su existencia desde lo más profundo. Esto ha supuesto un toque de atención a la disciplina que ha visto su futuro amenazado. Después de mucho esfuerzo por parte de comisiones de estudio, con las que los antropólogos españoles tenemos, sin duda, una deuda, la Antropología ha conseguido su sitio en la universidad. Sin embargo, lejos de quedar resuelta cualquier polémica, ante la constatación de la escasa visibilidad de la Antropología, los antropólogos hemos reavivado un debate para la búsqueda de nuestro papel activo en la sociedad contemporánea, convencidos del poder transformador de la Antropología y de las importantes aportaciones que puede proporcionar para solventar los problemas actuales. Muestra de ello es este simposio que se interroga directamente sobre el sentido de la Antropología y que invita a construir la antropología que los antropólogos queremos.

En este contexto de búsqueda de un papel del antropólogo fuera de la vida académica quiero reflexionar sobre la aparente dicotomía que existe entre la “Antropología académica” y la apenas inexistente en España, “antropología profesional” que se desarrolla fuera de la universidad. Lo científico *versus* lo profesional, o lo que parece ser su equivalente en las discusiones sobre los planes de estudios, la teoría *versus* la práctica, es un debate político que surge siempre que se recurre a la formación universitaria como garante de empleo. La profesionalización de la antropología, su emancipación de la vida académica y su incursión en el mundo empresarial, acarrea dilemas éticos y de legitimación para los que los antropólogos debemos buscar soluciones si queremos una antropología viva que realmente actúe como una herramienta útil y activa, de liberación y no de dominación. Por otra parte, para conseguir estos nichos de actividad fuera de la universidad, la antropología tiene ante sí el reto de hacerse conocer, de crearse una imagen pública con la que identificarse cómodamente y que le permita de forma fácil encajar en un perfil profesional. Definirse, sin miedo a traicionar el rigor científico, es una asignatura pendiente de los antropólogos. Hacer llegar sus investigaciones al público general es otra. Si queremos que la Antropología sea reconocida debemos empezar a explicar qué hacemos y para qué sirve lo que hacemos.

## 2. TEORÍA VS. PRÁCTICA: REFLEXIONES SOBRE LA INCURSIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA EMPRESA

En 2010 culminaron las reformas para la implantación de los planes de convergencia europea en el ámbito de los estudios superiores. Por Real Decreto, en España se estableció que los nuevos planes debían orientar su mirada a la inserción de los titulados universitarios en el mercado laboral y fue este uno de los criterios que se utilizó para la aprobación de los títulos de grado. El estudio preliminar realizado para la aprobación por la ANECA (Agencia Nacional de la Evaluación de la Calidad y Acreditación) del título de grado en Antropología social y cultural, publicado en febrero de 2005, ponía de manifiesto que la Antropología se encon-

traba en situación de desventaja frente a otras ciencias sociales, en esta carrera hacia la profesionalización, por su condición de licenciatura de segundo grado.

Por esa peculiaridad, la antropología se encontraba hasta hace muy poco en un lugar intermedio, y ha sido en la universidad donde ha encontrado un refugio seguro. Su metodología la encumbra en el mundo académico y le otorga un gran prestigio entre las ciencias sociales que consideran la etnografía como una herramienta de “gran refinamiento y sofisticación técnica y metodológica” tal y como explica el mismo estudio. Sin embargo, el hecho de que los licenciados provengan de otras diplomaturas previas hace que la Antropología se convierta en un complemento formativo para profesiones ya definidas (enfermeros, trabajadores y educadores sociales, etc.) y por eso, hasta ahora su escasa visibilidad en el mundo profesional no había sido un problema. A día de hoy, la Antropología aparece totalmente desvinculada de su aplicación social fuera de la Academia. El antropólogo, que tiene como principal objeto de estudio los cambios y las relaciones en los grupos sociales, ve como sus aportaciones no son requeridas en ningún ámbito de intervención social, o de gestión cultural y del patrimonio, y cuando son solicitadas lo son, en muchas ocasiones, desde el desconocimiento de las verdaderas aportaciones que puede hacer la disciplina. Ante este olvido del mundo laboral, la Antropología se refugia en la Academia y la ensalza como único lugar donde desarrollar su labor de investigación. Llevar a cabo investigaciones antropológicas sin el respaldo de la Academia es prácticamente imposible por cuestiones de legitimación del trabajo realizado. Si, por ejemplo, existiera una institución (como el Colegio profesional en el que se está trabajando últimamente) que garantizara la calidad del trabajo antropológico realizado fuera de la academia se facilitaría la disolución de la dicotomía dentro / fuera de la universidad y situaría a todos los antropólogos en un mismo plano aunque en tareas diferentes.

A la par que la Antropología lucha por conseguir su espacio en el mundo profesional, el mercado de trabajo va cambiando y en ese sentido, el mapa de las empresas sociales y culturales en los últimos años se ha agrandado considerablemente. En el escenario de crisis global en el que nos encontramos, la confianza en el estado del bienestar, que en España no cuenta con una larga trayectoria, se tambalea. Las instituciones públicas recortan en temas sociales y culturales sus presupuestos, dejando grandes agujeros en los que la iniciativa privada a visto una oportunidad de negocio. Comienza a proliferar la empresa social como método de gestión de recursos privados con fines sociales y culturales. Organizaciones que dejan de ser dependientes de las subvenciones públicas y hacen de la sostenibilidad, la acción social o la gestión cultural su eje de actividad desde una estructura empresarial, son las que hoy en día configuran el llamado “cuarto sector”. En este panorama de gestión de la actividad desde una estructura transparente y comprometida, el antropólogo puede encontrar su hueco sin miedo a la disposición de los presupuestos públicos para temas de investigación. Sin embargo, ante nosotros está el reto de hacer ver a esas empresas, igual que al resto de ONG, fundaciones, asociaciones, etc. la necesidad de incorporar un antropólogo en sus equipos para una mayor eficacia en sus proyectos. Los antropólogos estamos dispuestos a salir a la calle pero ofrecerse como investigador social en una empresa, en concreto como antropólogo, ¿qué connotaciones disciplinarias conllevaría?, ¿qué conflictos éticos surgirían?

Por un lado, los tiempos de trabajo de la empresa no son los mismos que los de la universidad. Los presupuestos, siempre ajustados para temas sociales y culturales, hacen que la duración de las investigaciones sea mucho más corta. Hace unos años, una de las socias

de Farapi, consultora de antropología aplicada ubicada en el País Vasco, me comentaba que teniendo en cuenta los presupuestos que manejaban las empresas y las instituciones públicas y los gastos que generaba su empresa, el tiempo medio que le podían dedicar a una investigación era de unos cuatro meses. Los antropólogos deben flexibilizar sus metodologías de trabajo y ajustarlas a la realidad del mercado, sin por ello rebajar la calidad o rigor de las investigaciones. Trabajar en ámbitos fuera de la Academia va a obligar a los antropólogos a adaptarse a nuevas dinámicas. En realidad, lo mismo ocurre en la Academia, pues los departamentos, como únicas instituciones legítimas de investigación, aceptan más proyectos de los que podrían llevar a cabo, aún a riesgo de sobrecargarse y/o de entrar en el juego del mercado laboral precario. Sin embargo, sobre ellos no pesa el miedo a la deslegitimación como investigadores sociales válidos.

En diciembre del año pasado el New York Times publicó un polémico artículo sobre la decisión de la AAA (American Anthropological Association) de eliminar la palabra “ciencia” en sus planes a largo plazo. El periodista apuntaba que esta decisión reavivaba una tensión largamente sostenida entre “researchers in sciencebased anthropological disciplines –including archaeologists, physical anthropologists and some cultural anthropologists– and members of the profesión who study race, ethnicity and gender and see themselves as advocates for native peoples or human rights.” Las respuestas no se hicieron esperar y los antropólogos americanos salieron, en primer lugar, en favor de la ciencia y de la reivindicación de su labor como científicos sociales, y en segundo lugar, a deshacer la falsa dicotomía que el periodista había argumentado en su artículo.

“What I want to show is that anthropologist online have taken this controversy as a way to reaffirm science, the interdisciplinary dynamics of anthropology and the importance of cultural approaches to understanding our own humanity” explica Daniel Lende, profesor de antropología en la Universidad de Florida del Sur, antes de hacer una larga recopilación de testimonios de muchos antropólogos pronunciándose en este sentido. Todos los antropólogos, incluidos los antropólogos sociales y culturales, aplican en sus trabajos el método científico. Lo que sí es cierto es que su campo de estudio es de muy variada índole y centrado en aspectos muy diversos, pero eso no significa que no tengan una base común. Dentro o fuera de la Academia, la antropología es una ciencia y como tal la aplican los investigadores sociales. La teoría no debe dejar nunca de acompañar a la práctica. Ambas forman parte de la misma acción.

Por otro lado, y tal y como parece insinuar el articulista, ¿la implicación sociopolítica está reñida con el método científico? La implicación sociopolítica es prácticamente imprescindible en el estudio antropológico si el investigador quiere establecer un marco en el que ubicar sus resultados. Y esto no debe suponer en ningún momento ir en contra del rigor científico y la ética del investigador. Si el antropólogo trabaja para una empresa su implicación sociopolítica no va a ir marcada por su ideología sino por los intereses económicos de la empresa, que en algún momento, pueden ir de la mano de intereses sociales y de los grupos investigados y en otros no. ¿Qué ocurre entonces? ¿Apoyar la profesionalización de la antropología puede convertirla en una herramienta de dominación capitalista cómo lo fue en el siglo XIX una herramienta de dominación colonial al servicio de las metrópolis? Dada la vertiente social de la disciplina, la mayoría de los antropólogos verán una auténtica traición el trabajo del investigador para satisfacer las necesidades de una sociedad consumista.

Ángel Palerm plantea que la antropología, antes que disciplina científica, fue una tradición cultural con dos vertientes: la cesarista (que otorga a la antropología un uso para la

dominación del otro) y la platónica (que muestra la antropología como una herramienta de emancipación, de liberación, de revolución). Si la antropología irrumpe en la empresa ¿lo hará siempre en su versión cesarista? ¿Puede la antropología seguir siendo socialmente comprometida auspiciada por la iniciativa privada? Creo que son muchas las cosas que deben cambiar para que eso ocurra, pero creo también que es imprescindible que la antropología extienda su campo de acción. La antropología necesita incorporarse al ámbito privado, no sólo como estrategia de supervivencia de la disciplina, sino para comenzar el cambio en las dinámicas de consumo, de relaciones laborales, de planteamientos de obtención de beneficios, etc. que transformen nuestro entorno en el lugar donde queremos vivir.

### **3. POSIBILIDADES DE VISUALIZACIÓN PÚBLICA DE LA ANTROPOLOGÍA**

Si bien, como he comentado antes, la Antropología goza de un gran reconocimiento entre las ciencias sociales por su metodología, su visibilidad social en comparación con ellas se ha visto frenada, en parte por las características de la titulación (de segundo grado) y en parte por su tardía implantación en la universidad, acorde con el estudio preliminar para la aprobación del título de grado de febrero de 2005.

El mismo estudio explica que la mirada global y comparativa de la antropología, que es la que otorga un carácter novedoso a la hora de abordar los problemas sociales y culturales, es a la vez el principal obstáculo para la creación de una imagen definida del antropólogo y por tanto para el reconocimiento de unas funciones que le proporcionen un espacio por derecho propio en el mundo laboral. Podemos afirmar que la universidad no dota al estudiante de perfil profesional alguno, más allá de la docencia y el mundo académico, pero posiblemente porque este aún no existe. La realidad es que el antropólogo y la Antropología carecen de una imagen social con la que identificarse y esto va en perjuicio de la implantación de los antropólogos como profesionales en el mercado de trabajo.

744

#### **3.1. La presentación del antropólogo**

“La antropología es lo que hacen los antropólogos”. Si esta es la definición que ofrecemos a los demás por miedo a simplificar, por miedo a errar al definir la complejidad de la disciplina, por miedo a tener que entrar en la discusión de la cientificidad del método antropológico, por miedo a que no nos comprendan, etc. no es de extrañar que al identificarnos como antropólogos nos hagan referencias al yacimiento de Atapuerca o nos miren admirados antes de preguntar: “¿y qué hace un antropólogo?”. Esa falta de concreción en nuestra presentación consigue que no generemos una necesidad de nuestra labor, y que cuando esta existe no siempre concuerde con la realidad de lo que podemos ofrecer. Para ejemplificar esto recurriré a un proyecto que realizamos para un ayuntamiento de un pueblo castellano hace unos años. El ayuntamiento se había dirigido a la Universidad Complutense (volvemos al asunto de la universidad como único centro de la labor antropológica) en busca de un investigador. El ayuntamiento conocedor de la existencia de documentos en el Archivo de Tordesillas con relación a su pueblo, quería realizar una investigación sobre la historia del municipio. Para ello querían solicitar una subvención que acababa de publicar la Junta de Comunidades para sufragar “investigaciones sobre el patrimonio etnológico”, primando aquellas que ayudaran a conservar o recuperar el patrimonio inmaterial. ¿Por qué recurrir a un antropólogo? La persona indicada para hacer un estudio sobre patrimonio etnológico es, sin duda, un antropólogo. ¿Lo es también para realizar una investigación histórica? La corporación municipal lo que buscaba era recupe-



rar la historia de su pueblo a través de documentos históricos. Si bien el antropólogo podría realizarlo, un historiador o un documentalista especializado en archivos habrían sido más apropiados. ¿Qué esperaban de los antropólogos? El antropólogo está en el imaginario colectivo asociado al “mundo rural”/ “mundo primitivo” y al estudio del pasado, de lo antiguo. Por eso el antropólogo en este caso se presentaba como la figura idónea, independientemente de que la petición del pueblo no correspondiera con un estudio sobre patrimonio etnológico (de hecho, casi planteaban un estudio radicalmente diferente basado en un relato diacrónico de hechos considerados históricos y no en un estudio de la historia cotidiana, que se enfocaría desde distintos niveles superpuestos). En vez de solucionar el error inicial de concepto, y en un afán de conciliación de los objetivos de la subvención y del ayuntamiento, propusimos un proyecto con dos partes: por una el análisis históricodocumental y por otra, una etnografía del pueblo que recopilara los usos y costumbres locales. La investigación se realizó y según testimonio del equipo investigador que lo llevó a cabo, sus resultados no llegaron a tener ningún tipo de aplicación práctica que fuera de utilidad al pueblo. Lo primero que debimos hacer era interrogar sobre las verdaderas necesidades del pueblo (dinamización turística, integración social, revitalización cultural, etc.) para poder ofrecerles una solución desde la antropología. Si queremos borrar esa imagen del antropólogo cuya actividad no va más allá de lo meramente folclórico debemos ser pedagógicos con aquellos que requieran nuestra intervención (especialmente si es de forma accidental) y explicar para qué puede servir nuestra disciplina y aplicarla con resultados visibles, de esta forma iremos abriendo un abanico de posibilidades tanto de demandantes como de ámbitos de actuación de la disciplina.

Hemos visto en este ejemplo cómo se solicitó la intervención de un antropólogo sin considerar que fuera el investigador más apropiado. En otros casos, se contrata a consultores con perfiles diversos, que además son antropólogos, sin tener en cuenta esa formación. El educador social, el animador sociocultural, el gestor empresarial son contratados para realizar un proyecto específico, o para que aporten propuestas para un problema concreto. Si estos profesionales son además antropólogos utilizarán técnicas y métodos de investigación, para realizar su trabajo, propias de la antropología, sin embargo, esta labor quedará oculta por su perfil profesional definido por el que fueron contratados. Se levanta el debate de si merece la pena poner hincapié en el hecho de que el profesional contratado por otros méritos es también antropólogo y que el trabajo encomendado va a ser encarado desde esa disciplina; o si por el contrario, no conviene especificar y simplemente llevar a cabo la tarea propuesta. No poner de relevancia este trabajo antropológico contribuye a la invisibilización de las aplicaciones prácticas de la disciplina. Si la institución, pública o privada, que ha solicitado la intervención comprende qué aportaciones puede proponer el antropólogo (al que han llegado casualmente), en futuras ocasiones requerirán directamente el servicio de un antropólogo directamente. Se abrirá así otro frente de trabajo para la disciplina.

El antropólogo es en sí mismo el mejor embajador de la disciplina. Lo es ante los que piden respuestas y lo es ante sus compañeros de equipo. La sociedad es un todo complejo que se puede analizar desde muy distintas perspectivas y a muy distintos niveles. Los equipos multidisciplinares permiten un acercamiento a la realidad mucho más exhaustivo y completo. Los antropólogos pueden dotar a los grupos de trabajo perspectivas abiertas y flexibles que permitan observar los hechos desde ángulos más imaginativos. Hacer valer nuestra visión al resto de investigadores sociales con los que compartamos proyectos es

también fundamental, no sólo para la obtención de mejores resultados, sino para asegurar el puesto de la antropología en los equipos multidisciplinares.

### **3.2. Vehículos de comunicación de la antropología**

Comentaba antes que la imagen del antropólogo se relaciona con lo rural y con lo antiguo, por supuesto, también con lo exótico. Y no es de extrañar. Una herramienta clave en la divulgación de la antropología son los museos, plataformas de acercamiento de la disciplina al público general. Y la imagen que de la antropología proyectan los museos, tanto el nacional como los distintos regionales y municipales, es precisamente esa: una mirada nostálgica a la tradición, a los usos y costumbres que por alejados en el tiempo o en el espacio nos resultan extraños y extravagantes. Museos que surgen para anclar los principios de una identidad regional o local y que lo hacen desde el pasado olvidando la situación presente. En el pasado congreso de Antropología se reflexionaba sobre el tema: “una gran parte de los museos etnológicos nos presentan sólo visiones del pasado de la sociedad, sin ser capaces de reflexionar a través de éstos sobre nuestro presente y nuestros temores”. Pero los coordinadores del simposio “El futuro de los museos. Consideraciones para un debate” apuntaban una solución: “Como señala Pomian (1996: 4748), los museos no pueden continuar siendo templos de la nostalgia, lugares de conservación de las diferencias culturales perdidas, el cementerio donde se llora la diversidad perdida: tienen que explorar el presente por ‘tomar conciencia de lo que hemos ganado y del que hemos perdido. Lo viejo y lo nuevo. El pasado y el futuro’. En eso, la antropología juega con ventaja, puesto que la disciplina puede ofrecer muchas respuestas y elementos de reflexión sobre muchos de los temas que más preocupan a las sociedades actuales: el multiculturalismo, los problemas de identidades, los conflictos religiosos, los grandes movimientos migratorios o la génesis de la violencia. Sólo en la medida en que podamos convencer a las autoridades del interés fuertemente político y social de este objetivo, podremos conseguir recursos para inversiones suficientes.” Si se consigue ese cambio en los museos conseguiremos por un lado, definir un nicho profesional para el antropólogo y por otro, actualizar la imagen del antropólogo de cara a la sociedad, convirtiéndolo en un científico social con relevancia, que puede ayudar a interpretar los problemas contemporáneos y analizar escenarios de cambio que pueden derivar en situaciones conflictivas.

Pero los museos no dejan de ser plataformas ya creadas e institucionalizadas. Los antropólogos debemos crear otras nuevas plataformas con las que mostrar las reflexiones que la antropología puede hacer en relación a nuestra realidad contemporánea. Para poder acercarnos al público es necesario utilizar nuevos canales y nuevos medios más atractivos. La imagen es, sin duda, el lenguaje más llamativo. Lo audiovisual nos inunda, la televisión y el cine son vehículos de transmisión de mensajes masivos, y sin embargo, la antropología no encuentra su espacio ahí.

De nuevo el miedo a faltar al rigor científico convierte la antropología visual en un mero soporte de etnografías. La diferencia entre el reportaje y la antropología visual es que lo periodístico se deja llevar por lo noticioso, por lo anecdótico y la antropología visual por lo relevante para la investigación. Y eso parece abocado a identificarse con aburrimiento. Y no es cierto. El género documental nunca ha sido “mainstream”, sin embargo, tiene su público, igual que lo tiene el cine de terror. Hay documentales que interesan más y los hay que interesan menos al gran público, sin embargo, tienen su público. La antropología visual no tiene público. ¿Por qué nunca se cuenta con antropólogos como asesores para el guión de documentales sociales y si se cuenta con historiadores tanto para documen-

tales como para ficciones históricas? ¿No puede formar el antropólogo la mirada de los directores para que sepan abordar los temas mejor, sin perder detalles fundamentales para la comprensión del objeto de estudio? Y si le damos la vuelta: ¿no puede rodearse el antropólogo de un equipo al que dirigir para expresar sus análisis en formato audiovisual? Directores como José Luis Guerín (*En construcción*, 2001), Mercedes Álvarez (*El cielo gira*, 2004), Nicolas Philibert (*Ser y Tener*, 2002) o Laurence Cantet (*La clase*, 2008) plantean una mirada antropológica a distintas realidades, urbanas y rurales, desde lo colectivo y desde lo personal. Sus películas han sido admiradas por el público y por la crítica cinematográfica. ¿Por qué la antropología no se asocia a esta forma de contar historias? Estos cineastas se permiten lanzar reflexiones a un público que elige que le cuenten cosas de su realidad y de otras realidades contemporáneas que le son más ajenas. ¿Podemos considerarlo cine antropológico? Estos realizadores no siguen un método de investigación antropológico para realizar su cine: falsean situaciones, planos, conversaciones, etc. Puede que estas distorsiones sean necesarias en el lenguaje visual para conseguir contar la realidad analizada de una forma fiel, ¿puede permitirse la antropología incurrir en estas manipulaciones? Los antropólogos nos sentimos cómodos con la escritura porque es el formato en el que aprendemos a expresarnos. Contar las cosas de forma audiovisual requiere un aprendizaje más complejo que no todos somos capaces de alcanzar. El proceso de elaboración de una investigación visual antropológica no difiere mucho de la de un documental que no utiliza actores reales, que tiene un proceso de filmación de meses e incluso años y que se guía por un guión semiestructurado en temas y /o personajes. Todos los problemas desaparecen a la hora de clasificar los documentales sobre civilizaciones ya desaparecidas, pueblos que viven aislados, formas de vida “tradicionales”, folklore y ritos religiosos, etc. Estas temáticas son identificadas inmediatamente con la antropología. Volvemos de nuevo a la imagen de un antropólogo centrado en objetos de estudio “no contemporáneos”. Tampoco los antropólogos tenemos miedo a afirmar que eso es cine etnográfico. ¿Qué sucede entonces con los documentales actuales, aquellos que muestran la delgada línea entre la ficción y la realidad? Los realizadores que ofrecen su mirada con cierto corte antropológico deben ser conscientes de lo que la antropología les puede ayudar a enriquecer su discurso. La mirada personal del director, igual que la del investigador social, está cargada de responsabilidad social ante lo que va a mostrar y la forma de hacerlo. Los resultados visuales pueden ser obras muy personales, igual que lo pueden ser las monografías, el concepto de arte puede entrar también en juego, pero en cualquier caso, son la expresión de realidades y conflictos que interesan a la gente. El antropólogo debe saber salir de los soportes habituales y utilizar otros medios de expresión para dar a conocer sus análisis de las sociedades en proceso de cambio. Unir el nombre de la antropología a un cine de trascendencia para el público permitirá hacer entender que el papel del antropólogo no queda relegado al estudio de tradiciones y pueblos remotos sino que puede ofrecer una mirada reflexiva a realidades muy complejas. El periodismo se acerca a la noticia por novedosa, por llamativa. El antropólogo también se acerca a esos temas de actualidad y los analiza en contexto y perspectiva holística, sólo tiene que saber mostrarlos de forma interesante, al fin y al cabo, la salud, la alimentación, los espacios en los que vivimos, la educación, etc. son temas de gran interés para todos. Condenar la antropología visual a un público residual escolar o de instituciones es rechazar uno de los formatos que más proyección pública puede proporcionar al antropólogo. Sucede lo mismo con la fotografía documental. En las últimas décadas la fotografía va encontrando su sitio en el mundo del arte. La fotografía desde sus inicios asombró por

su capacidad de reproducción fiel de la realidad y como tal se ha utilizado para acercar mundos y situaciones ajenas a nuestros ojos. Una vez implantada la técnica fotográfica, esta se ha ido separando de la mera reproducción para ir convirtiéndose en un vehículo de expresión del propio fotógrafo. Y a medio camino entre la descripción fiel de la realidad y la mirada personal del artista encontramos la fotografía documental. Hay reportajes fotográficos que son auténticos ejemplos de antropología visual y que sin embargo no son identificados como tal. Sirva como ejemplo el trabajo del artista Antoni Muntadas y su serie *Media Sites / Media Monuments*, en el que revisita lo que el llama “lugares de memoria”, donde tuvo lugar algún acontecimiento de relevancia política y/o social años más tarde de que ocurriera; Bleda y Rosa (Premio Nacional de Fotografía) que con sus imágenes de la serie *Memoriales* reflexionan sobre la monumentalización de la memoria histórica y la relación entre memoria y olvido; Juan Valbuena, joven fotógrafo que trabaja actualmente en el Proyecto Salitre, una recuperación de la identidad de 14 senegaleses que viven en Madrid en una casapatera, a través de imágenes generadas por ellos mismos y que luego compondrán 14 libros individuales; o Gervasio Sánchez (Premio Nacional de Fotografía), que ha publicado “*Vidas minadas*” y “*Vidas minadas. Cinco años después*”, un seguimiento de varios personajes que sufrieron heridas y mutilaciones siendo pequeños por las minas antipersona; o Isabel Muñoz, y su reciente trabajo sobre la Infancia en el que retratos que reflejan la identidad (por vestuario, entorno, actitud, objetos con los que se retratan) de niños de todo el mundo, con una serie de textos explicativos y los artículos de los Derechos de la infancia; y así tantos fotógrafos reconocidos y jóvenes que reflexionan sobre distintas realidades y que acaban expresando en forma de fotografía. La antropología también puede ofrecer esa mirada comprometida a la sociedad, explicar mejor las causas y consecuencias de temas tan variados como la inmigración, la reorganización del espacio, la conservación de la memoria, las situaciones de violencia, la universalidad y diversidad de ciertos principios, etc. Hay fotógrafos documentales que tienen una base sólida detrás de su trabajo y sus imágenes son el resultado de un estudio concienzudo de bibliografía y observación participante. Sin embargo, la antropología nunca aparece ligada a la fotografía documental, igual que en el caso del cine documental, dejamos que sean otros los que reflexionen sobre nuestros temas de estudio. Los antropólogos debemos aprender a encontrar nuestro espacio en el mundo audiovisual y utilizar ese canal para dar a conocer nuestra disciplina. Un ejemplo de esto mismo puede ser la exposición *Domestic* que organizó la asociación *Photographic Social Vision* y que se definía como “una muestra de carácter documental, artístico y científico, que gracias a una convocatoria internacional a fotógrafos profesionales, aúna la mirada de más de 80 autores que tratan lo doméstico como tema. El trabajo riguroso en equipo entre personas de distintas disciplinas culturales y científicas ha hecho posible el desarrollo de su guión expositivo que a lo largo de la exposición facilita 8 claves de interpretación del ámbito doméstico”. Una de esas disciplinas era la antropología y en su nombre la antropóloga Cecilia Montero intervino en la elaboración de ese guión, junto a ella una socióloga, una historiadora y una psicóloga desarrollaron los textos que servían para dirigir la mirada y reflexionar sobre el espacio doméstico. Sin duda este es el mejor ejemplo para imaginar nuevos formatos en los que expresar las investigaciones antropológicas.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

PALERM, Ángel (2006) *Historia de la etnología: los precursores*, México, Universidad Iberoamericana.

ROIGÉ, Xavier, FERNÁNDEZ, Esther, ARRIETA, Iñaki (2008) “El futuro de los museos etnológicos. Consideraciones para un debate”. En XI Congreso de Antropología: retos teóricos y nuevas prácticas, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea.

ROIGÉ, Xavier (Coord.) (2005) *Estudio preliminar título de grado en antropología social y cultural*. Madrid, ANECA.

WADE, Nicholas (2010) *Anthropology a Science? Statement Deepens a Rift*, *The New York Times* <http://www.nytimes.com/2010/12/10/science/10anthropology.html>.

LENDE, DANIEL (2010) *Antropology after the “Science” controversy: we’re moving ahead*, Neuroanthropology Blog. <http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2010/12/11/anthropologyafterthesciencecontroversyweremovingahead>.



## REFLEXIONES EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Teresa San Román

Lucía Sanjuán

GRAFO (Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada)

Universitat Autònoma de Barcelona

La participación en una Mesa como esta exige concreción y brevedad. Con ello suele correrse el riesgo del esquematismo y la superficialidad o bien el otro riesgo, el de un lenguaje y una forma expositiva dura y aburrida. Como no me queda más remedio, en este caso concreto, que elegir entre una de las dos cosas, me he decantado por la segunda. Por eso hago dos ruegos a los posibles lectores: hagan una lectura sin rigidez, más flexible y, por favor, disculpen el componente aburrido.

Entre el comienzo del año 2006 y el final del 2009 se llevó a cabo el proceso de preparación y realización de la investigación “Desigualtats Socioeconòmiques i Diferència Cultural a l'Àmbit de la Salut a Barris d'Actuació Prioritària de Catalunya”<sup>1</sup> por el Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO) mediante un convenio entre el Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya (Direcció General de Salut Pública) y la Universitat Autònoma de Barcelona.

En el proyecto entregado al Departament de Salut, decía algunas cosas que ahora conviene retomar, porque el compromiso adquirido en ellas ha sido guía de nuestro trabajo durante estos años (Ver Teresa San Román (2006)). Decíamos entonces que generalmente tenemos un desconocimiento profundo respecto a otros grupos humanos diferentes a nosotros o muy distantes de nuestra posición social, de los modos de situarse ante la salud, las prácticas y representaciones, la forma de combinar los conocimientos populares y la asistencia sanitaria, las condiciones y las formas de acceso a los servicios. A esto se une también el desconocimiento que usualmente tenemos de los inmigrantes y de las minorías étnicas autóctonas, desconocimiento de la diversidad y complejidad de sus culturas y organizaciones, de sus condiciones sociales y económicas y de la complicada y difícil situación de los sectores más pobres y de los marginados o en riesgo de marginación, sean de nuestra propia comunidad o de las otras. Otro problema no menos importante es el desconocimiento mutuo entre los propios segmentos de estas poblaciones y entre ellos y nosotros; y, por último, nuestra tendencia a englobarlos en categorías folk o popular de significación muy limitada, incluso equívoca, como “gitano”, “inmigrante”, “marginado” o “negro”. Pero sí sabemos de la dificultad de lograr la comprensión, cívicamente necesaria en todos los aspectos y de forma muy especial en los que afectan a la salud.

Por estas razones habría sido irresponsable, desde un punto de vista investigador, haber intentado tomar datos masivos y llegar a plantear opiniones sobre la actuación en la práctica sin conocer antes la segmentación que existe en la población que se va a estudiar, bajo criterios acordes a los objetivos de investigación, y sin conocer las características y los significados que para esos colectivos, segmentos y grupos tienen tales intereses y objeti-

---

<sup>1</sup> Tanto los informes correspondientes a los diferentes estudios etnográficos, incluido el de las instituciones y profesionales de salud implicados en esta investigación, como el análisis socioetnográfico comparativo, pueden consultarse en la página web del GRAFO de la UAB: <http://www.grafo.cat>. En la citada página también está colgado el DVD multimedia Assistència Sanitària en Contextos Interculturals. Materials Formatius per a Professionals Sanitaris, uno de los productos finales de la investigación, destinado a la formación del personal sanitario.

vos y las cuestiones que se relacionan con ellos. Esto ha obligado a, por una parte, acometer los aspectos cualitativos y los contenidos significativos desde el primer momento y durante todo el proceso, con el tiempo necesario y antes de emprender otras tareas que siguieron y que, pensamos, deben apoyarse en este conocimiento comprensivo previo. Por otra parte, la necesidad fundamental de servir al objetivo central de lograr una sanidad eficaz y adaptada y una consciencia de las exigencias de preservación y cuidado de la salud asumida por parte de la población, requiere también de los análisis cuantitativos que contrasten empíricamente y delimiten las hipótesis; planteadas desde la vertiente cualitativa; y las sitúe en el conjunto de la población y que proporcione volumen a las ideas para la acción en las líneas generales y las específicas de grupos y de problemas concretos investigados. Paralelamente a estos intereses fundamentales de investigación, había que realizar una tarea formativa de, al menos, un núcleo motivado del personal sanitario que trata a estas poblaciones y una tarea de información y sensibilización que prepare la participación activa de las propias poblaciones.

En definitiva, se trataba de comprender la conjunción de las situaciones socioeconómicas y los factores culturales correspondientes a distintos segmentos en condiciones vulnerables de varios colectivos que tienen una presencia importante en algunos de los barrios implicados en el Pla Salut als Barris de la Generalitat de Catalunya, y los factores que afectan a su salud, al acceso y al uso de los servicios sanitarios y a la relación que mantienen con ellos y con el personal sanitario que los atiende. Pensamos que el trabajo etnográfico, por una parte, y la reflexión y contrastación a través de la práctica sanitaria, por otra, es lo que ha permitido mejorar este conocimiento y cumplir el objetivo prioritario de este proyecto, que es orientar mejor la práctica sanitaria y dotar de instrumentos conceptuales y prácticos para la detección de problemas, la prevención, la evitación de conflicto, la mejora de la comunicación profesional intercultural y la participación comunitaria. Y que este objetivo se ha ido alcanzando (siempre en la medida de lo posible) trabajando conjuntamente e interdisciplinariamente en el propio equipo que lo ha llevado a término y su composición y distribución de responsabilidad de tareas y también mediante el trabajo con el propio personal sanitario (voluntariamente por su parte y autorizado) que atiende a estos colectivos, en especial, los más directamente implicados y motivados.

En síntesis, la investigación etnográfica y la comparativa (de los temas y en condiciones comparables), las actividades que se desarrollaron a partir de ellas y en especial las formativas se desarrollaron atendiendo a varios elementos fundamentales que sustentan el trabajo:

–La metodología empleada, que, mediante una comprensión amplia y comprensiva de los datos relativos a la salud y la asistencia sanitaria de los grupos seleccionados y un conocimiento de las teorías pertinentes al tema (que revisamos previamente), formula hipótesis iniciales que se desarrollan, se ponen a prueba y se reformulan en un trabajo de campo intensivo en el que la observación participante, las entrevistas en profundidad, algunas historias de vida especialmente pertinentes, la somera construcción de redes, la construcción de los itinerarios terapéuticos y el seguimiento longitudinal y acompañamiento directo de algunas personas que precisaban atención sanitaria, han sido las técnicas de investigación más asiduamente utilizadas. De los resultados de esta investigación etnográfica, temporalmente más larga (más de un año y medio por cada colectivo estudiado) y con las exigencias etnográficas habituales del trabajo de campo, trabajamos para llegar a un diseño de contrastación empírica, realizado sobre la base de datos nuevos



(personas y varios emplazamientos antes no contemplados) a través de entrevistas semipautadas (pero amplias y sin cronómetro) para la recogida de datos estructurales y, en la medida de lo posible, significativos.

–La perspectiva, que sitúa los problemas y los aspectos de mayor interés desde y sobre la etnografía, así construida, en el contexto amplio de la experiencia de los estudiados, su trayectoria vital y su itinerario terapéutico.

–El enfoque, que se interesa por los fenómenos objeto de estudio desde las vertientes temporales, estructurales y significativas referidas a los contextos cambiantes de los diferentes individuos y colectivos.

Para ello, al realizar la investigación se tomaron las siguientes decisiones:

–La selección de los grupos y localidades estudiados se ha guiado por dos criterios: la adecuación a las exigencias del objetivo del estudio y la simultánea selección de etnógrafos competentes y ya experimentados adecuados para estos colectivos y localidades. Esto implica que nuestros resultados se limitan a ciertos colectivos seleccionados y a las condiciones de pobreza, marginación o riesgo de marginación y que de ninguna manera podrían aplicarse a otros colectivos, situaciones y contextos. Ante la disyuntiva de intentar decir “en general” o de decir con garantías de rigor, huyendo de generalizaciones injustificadas y de los datos excesivamente específicos y no contrastados, la opción planteada en la metodología expuesta y en la selección de colectivos, ubicaciones y etnógrafos, nos pareció clara. En los comienzos de la investigación hemos realizado una prospección que nos permitiera seleccionar con el suficiente conocimiento los emplazamientos más idóneos, para realizar la etnografía (Ver Dan RodríguezGarcía y Teresa San Román (2007)).

–Se ha atendido con detenimiento a la combinación necesaria del análisis de las partes involucradas en las relaciones entre los colectivos (y en y entre ellos) y las instituciones de salud y profesionales sanitarios. El trabajo de los etnógrafos, expertos ya en los diferentes colectivos considerados, por una parte, y de Lucía Sanjuán en colaboración con los profesionales de salud implicados en el proyecto, por otra, ha permitido comprender, en buena parte explicar y valorar desde el punto de vista sociosanitario este ámbito de la investigación.

–El diseño general del proyecto ha combinado con los aspectos ya comentados una profunda revisión crítica de los estudios sobre Salud/Desigualdad/Diferencia sociocultural, que nos permitiera recoger y valorar los logros hasta ese momento y evitar los errores que pudieran detectarse o explicitarse en esos trabajos.

–En el inicio de la investigación y posteriormente cuando se ha considerado necesario, hicimos un estudio de la documentación que nos fue posible (no siempre el acceso es fácil) relativa a los emplazamientos y su historia, a los servicios públicos y privados y las organizaciones civiles (como asociaciones) y su funcionamiento y a los informes y estudios que pudiera haber sobre ellos. También esto orientó nuestro trabajo y la selección de las localidades.

–La ubicación del trabajo se ha desarrollado sobre dos bases: trabajo de campo en los lugares de origen y en los de destino de los mismos sujetos, familias y comunidades en Catalunya, de forma que se ponga en primer término un conjunto de premisas que creemos imprescindibles: en primer lugar, los inmigrantes no “empiezan” al llegar a su destino, sino, a veces, en origen y otras a través de más o menos puntos migratorios intermedios, lugares de retención etc. Tampoco empiezan a atender a sus problemas de salud al arribar

sino que lo hacen en diferentes sistemas sanitarios, de los cuales el oficial “occidental” está también implantado en los lugares de origen en mayor o menor medida. Ese uso de diferentes sistemas y el acceso a distintos tipos de terapias crea una experiencia importantísima que no se puede de ninguna forma obviar ni reducir a la información de cortas entrevistas. En segundo lugar, hemos prestado atención a las relaciones transterritoriales de los sujetos, no solamente a través de los vínculos económicos y de apoyo, que también, sino teniendo en cuenta, en la medida de lo posible, tanto los campos migratorios transterritoriales como las transformaciones que se vinculan y las que no se vinculan al fenómeno migratorio pero que inciden en él, al menos tanto y a veces más que éste, en los cambios de los lugares de origen y de los propios inmigrantes. Los colectivos y los lugares en los que se ha desarrollado trabajo de campo han sido:

<b>BARRIO</b>	<b>MUNICIPIO</b>	<b>COMARCA</b>	<b>GRUPO</b>
Poble Sec	Barcelona	Barcelonès	Rumanos y Pakistanís
Collblanc Torrasa	L’Hospitalet	Barcelonès	Gitanos rumanos
Sant Roc	Badalona	Barcelonès	Gitanos rumanos
Ca n’Anglada	Terrassa	Vallès Occidental	Gitanos y Pakistanís
Parc fluvial riu Ripio	Sabadell	Vallès Occidental	Gitanos rumanos
Can Folguera	Sta. Perpétua Mogoda	Vallès Occidental	Gitanos
Sant Cosme	El Prat de Llobregat	Baix Llobregat	Gitanos
Barris Sud	Vic	Osona	Magrebís
Barri de l’Erm	Manlleu	Osona	Magrebís
Centre històric	Balaguer	Noguera	Rumanos
Casc antic	Tortosa	Baix Ebre	Gitanos rumanos
La Mariola	LLeida	Segrià	Gitanos
Nucli antic	Manresa	Bages	Gitanos

–La organización del trabajo la hemos considerado tan fundamental como cualquier otra cuestión central de la investigación. Era necesario atender a la construcción de cada uno de los pasos de la investigación, la utilidad teórica y la fiabilidad semántica de las categorías y conceptos, de forma coordinada por la totalidad del equipo a través de reuniones

muy frecuentes, de forma que ni se obvian las diferencias entre grupos y contextos ni se ignoren los factores y resultados, especialmente socioeconómicos, de procesos que son comunes a las distintas poblaciones.

–El equipo formado para el estudio reúne investigadores formados en Antropología Social y Cultural, además de en Medicina, Psicología, Educación Social y Trabajo Social. Tenemos el convencimiento de que estos temas son transversales a diferentes disciplinas y que su estudio (y todavía más si, como éste, pretende ser de utilidad sociosanitaria), debe ser interdisciplinario.

–El trabajo realizado ha producido unos resultados buscados que han servido de base para diferentes acciones de asesoría, planificación y formación de profesionales y de los propios usuarios de la Sanidad Pública de Catalunya. Ningún resultado concreto puede entenderse estático ni puede extrapolarse, pero sin duda creemos que aportan claves para cualquier trabajo futuro en este campo.

El equipo investigador permanente:

–Dra. Teresa San Román: Dirección científica y responsable por la UAB. Directora del Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO) y catedrática de Antropología Social i Cultural de la UAB.

–Lucía Sanjuán Núñez: Codirectora Responsable de Antropología de la Salud y de Formación. Médico, antropóloga y miembro investigador del GRAFO. Etnografía en los centros sanitarios considerados en el estudio.

–Dra. Aurora González Echevarría: directora actual del GRAFO y Catedrática de Antropología de la UAB. Método científico e interpretativo, antropología del parentesco y cultura procreativa.

–Irina Casado: Licenciada y Master en Antropología. Miembro del GRAFO. Etnografía de los Inmigrantes de origen marroquí (imazighen y árabes) (Origen y destino).

–Óscar López Catalá (Licenciado en Psicología y Licenciado y Master en Antropología) y Meritxell Sáez (Licenciada y Master en Antropología y Diplomada en Educación Social). Ambos, miembros del GRAFO: etnografía de los (gitanos) rrom inmigrantes procedentes de Rumania (Origen y destino).

–Miriam Torrens: Licenciada y Master en Antropología, Diplomada en Trabajo Social. Miembro del GRAFO. Etnografía de los inmigrantes del Este nogitanos. En especial Rumanos (origen y destino).

–Hugo Valenzuela: Doctor en Antropología. Miembro del GRAFO. Etnografía de Inmigrantes de origen pakistaní. Etnografía precedente en Malasia.

–Virginia Fons: Doctora en Antropología y miembro investigador del GRAFO: etnografía de África Ecuatorial. Encargo de un informe sobre ndowé, Guinea Ecuatorial y sus inmigrantes en Catalunya (Origen y destino).

–Carmen Méndez: Doctora en Antropología y directora de la Fundació Secretariado GitanoCatalunya. Miembro del GRAFO. Encargo de un informe etnográfico sobre gitanos en Catalunya.

Asesoría antropológica especializada:

–Para los aspectos relativos al consumo de drogas y a ciertas técnicas de investigación contamos con Aurelio Diaz, doctor en Antropología e Ingeniero y miembro del GRAFO.

–Para la construcción de redes de apoyo en las crisis de salud o en el cuidado informal, con José Luis Molina, doctor en Antropología y miembro del GRAFO.

–Para la elaboración de materiales audiovisuales, con Jordi Grau, doctor en Antropología y miembro del GRAFO. Especialista en Antropología Audiovisual.

La totalidad del Equipo GRAFO, haya o no participado en el proyecto, ha llevado a cabo un seguimiento crítico y colaborador en diversas y largas reuniones periódicas de exposición y debate especialmente convocadas para ello, desde el comienzo del proyecto hasta su final.

#### 1. BIBLIOGRAFÍA

RODRÍGUEZGARCÍA, Dan y SAN ROMÁN, Teresa (2007) “Inmigración, salud y gestión de la diversidad: presentación y avances preliminares de un proyecto en curso”, AIRB, 2, 3, pp. 489-520.

SAN ROMAN, Teresa (2006) “Desigualtats Socioeconòmiques i Diferència Cultural a l’Àmbit de la Salut a Barris d’Actuació Prioritària de Catalunya”, Periferia, 5. Página web de la revista <<http://antalya.uab.es/antropologia/periferi>>.

# FORMACIÓN PARA PERSONAL SANITARIO EN MATERIA DE SALUD, DESIGUALDAD SOCIAL Y DIVERSIDAD CULTURAL. UNA EXPERIENCIA DESDE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Lucía Sanjuán Núñez, Jorge Grau Rebollo, Irina Casado Aijón,  
Teresa San Román Espinosa  
GRAFO (Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada)  
Universitat Autònoma de Barcelona

## 1. PRESENTACIÓN BREVE

Presentaremos el material multimedia “Asistencia Sanitaria en Contextos Interculturales. Materiales Formativos para Profesionales Sanitarios”<sup>1</sup>.



**Ilustración 1. Carátula del material formativo. Versiones CD y Web**

Tal y como se ha explicado en una presentación anterior, el CD nace a partir de dos proyectos de investigación diferentes. Por una parte, es uno de los productos finales de la investigación Desigualdades Socioeconómicas y Diferencia Cultural en el Ámbito de la Salud en Barrios de Actuación Prioritaria de Catalunya (en catalán en el original), dirigido por la Dra. Teresa San Román y concedido por el Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya. El objetivo principal de esta investigación ha sido comprender la conjunción de los factores sociales, económicos, culturales y políticos que intervienen en el estado de salud y en la capacidad de acceso y uso de los servicios sanitarios públicos catalanes de segmentos en situación o riesgo de marginación social de grupos inmigrantes y gitanos autóctonos que residen en alguno de los barrios implicados en el Pla Salut als Barris del Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya.

Por otra parte, se ha realizado y financiado también desde el proyecto MICINN Teoría Transcultural de la Reproducción de los Grupos Humanos (SEJ200610864/

<sup>1</sup> Para citar: Casado, I; Sanjuán, L; Grau, J., eds. (2010) Assistència sanitària en contextos interculturals. Materials formatius per a professionals sanitaris. Suport digital. Edició de: Direcció General de Salut Pública de la Generalitat de Catalunya; Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO), Universitat Autònoma de Barcelona.

SOCI), concedido al Grup d'Estudi Transcultural de la Procreació (GETP/GRAFO) dirigido por la Dra. Aurora González Echevarría. Uno de los objetivos destacados de este proyecto ha sido el de avanzar en el estudio de las intersecciones entre el dominio de la Antropología del Parentesco (entendido como una teoría sociocultural de la regulación de la procreación y de la crianza de niños) y los sistemas de género, educativos y de salud. Una de las traducciones prácticas del proyecto era la de contribuir a la formación del personal sanitario en ámbitos de intersección entre dispensadores y usuarios inmigrantes de salud.

Este material se presenta en dos formatos distintos: por un lado, un soporte físico, CD, para que el usuario pueda reproducirlo y trabajar con él desde cualquier ordenador con unidad de reproducción de discos; por otro, en soporte virtual, alojado en la página web del GRAFO<sup>2</sup> (<http://grupsderecerca.uab.cat/graf>), desde donde se puede navegar en conexión online<sup>3</sup> y acceder a la totalidad de las unidades didácticas y las fuentes documentales que contiene.

Se optó por el formato en CD en lugar de DVD por razones pragmáticas, ya que se garantizaba la reproductibilidad óptima del producto en cualquier unidad de disco instalada en un ordenador. Dado que tanto el diseño como los contenidos de las distintas unidades se han pensado para usuarios con interés por completar su formación pero con escasa disponibilidad de tiempo, hemos preferido vincular técnicamente el producto al trabajo con un ordenador, ya sea en el espacio de trabajo o en el entorno doméstico, sin depender de reproductores de sobremesa.

Por razones de simplicidad, nos referiremos en esta comunicación al conjunto de materiales como “el CD”, independientemente del soporte de consulta.

758

## 2. JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS

Se puede decir que se trata de un material que nace a partir de la reflexión posterior a un trabajo de campo prolongado e intensivo con profesionales sanitarios y usuarios y muy especialmente tras las primeras actividades formativas para estos profesionales realizados desde el proyecto Desigualdades...

Durante esta investigación y, en general, a lo largo de la experiencia laboral del equipo en este ámbito se han podido constatar varios hechos:

–A los profesionales sanitarios que ejercen en el sistema sanitario público se les exige cada vez más que sean capaces de ejercer su labor en un medio intercultural.

–Estos profesionales señalan con frecuencia la escasa formación de la que disponen en cuestiones relacionadas con la diversidad cultural, las relaciones interculturales y la marginación social, así como las relaciones de todo ello con el ámbito de la salud. Formación escasa y, además, difícil de obtener con criterios de calidad y aplicabilidad, y más difícil aún de compatibilizar con una práctica profesional caracterizada por un contexto de elevada presión asistencial y crisis económica.

–La realización de programas de formación adaptados a la realidad social, asistencial y clínica que viven los profesionales sanitarios en su día a día, mejora la

<sup>2</sup> GRAFO (Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada), Departament de Antropologia Social y Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.

<sup>3</sup> Se recomienda usar una conexión de banda ancha.

sensación de seguridad de estos profesionales durante su ejercicio, incrementa la sensación de apoyo por parte de los administradores, reduce los conflictos y los desencuentros e incrementa también las percepciones positivas en torno a la asistencia de todos los implicados en el proceso, desde profesionales a usuarios.

–Los miembros del equipo de investigación creen y han tratado de transmitir a los profesionales sanitarios y a los gestores del sistema que esta formación ha de ser necesariamente interdisciplinar. En el actual contexto intercultural en el que tiene lugar la asistencia conjugar las aportaciones que para la formación y la práctica clínica pueden hacer disciplinas diferentes como la biomedicina (especialmente la salud pública), la antropología o el trabajo y la educación social es muy importante para alcanzar los objetivos de una atención integral, en condiciones de igualdad y biológica y humanamente satisfactoria.

La escasez de materiales interdisciplinares para la formación de los profesionales en estos temas impulsó a los autores a la elaboración de este CD que presentamos, que se rige por una serie de principios básicos:

–El material tiene un planteamiento interdisciplinar, tanto en lo que se refiere al perfil de los autores como en lo relativo al público al que va dirigido: principalmente profesionales sanitarios de las diferentes especialidades y disciplinas, pero también gestores sanitarios, antropólogos, trabajadores sociales, etc.

–El material pretende alcanzar un equilibrio razonable entre contenidos teóricos y ejemplos prácticos. Creemos firmemente que es posible ofrecer información teórica de calidad y, al mismo tiempo, asequible a profesionales de diferentes especialidades, y que de la calidad de esta información dependerá en buena parte la solidez de la formación que se obtendrá. Al mismo tiempo, los autores hemos tratado de no perder de vista la necesidad de aportar ejemplos prácticos, especialmente etnográficos, que permitan extrapolar esos contenidos teóricos a la realidad de la asistencia sanitaria cotidiana. Nos adelantamos, de esta manera, a una de las posibles críticas al material: por decirlo de manera coloquial, “tiene mucha letra”. Es cierto, la tiene. Pero es “letra” asequible a cualquier profesional verdaderamente interesado en mejorar su formación, intentando prescindir de estereotipos, lugares comunes y propuestas y soluciones sencillas y rápidas que, lo sabemos, suelen estar lejos de las que nuestra realidad compleja reclama. Animamos, por tanto, a los profesionales a adentrarse en el terreno de los miembros de otras disciplinas, en la seguridad de que la suya propia saldrá enriquecida.

En concordancia con todo lo anterior, el objetivo fundamental de este CD es constituir un material para la formación de personal sanitario en el ámbito de la atención a la salud en contextos interculturales y, más específicamente, en cuestiones relacionadas con la diversidad cultural, la desigualdad y vulnerabilidad social, la inmigración y la comunicación entre profesionales y usuarios.

### **3. DESCRIPCIÓN BREVE DEL CONTENIDO**

El material está dividido en unidades didácticas que tratan de forma monográfica aspectos relativos a la asistencia sanitaria en contextos interculturales.

La estructura temática del material responde, por una parte, a la obvia necesidad de presentación de las investigaciones, el equipo que las desarrolló y los productos que se obtuvieron, y a la propia presentación del CD. Pero, por otra, y de manera más significativa, trasluce una propuesta de abordaje de las cuestiones relacionadas con la asistencia sanitaria en contextos interculturales que trata de prestar atención a todos aquellos factores que pueden estar interviniendo (socioeconómicos y culturales, pero también los ligados a la estructura y fundamentos del sistema sanitario del que nos hemos dotado) y, muy especialmente, a las intersecciones entre ellos.

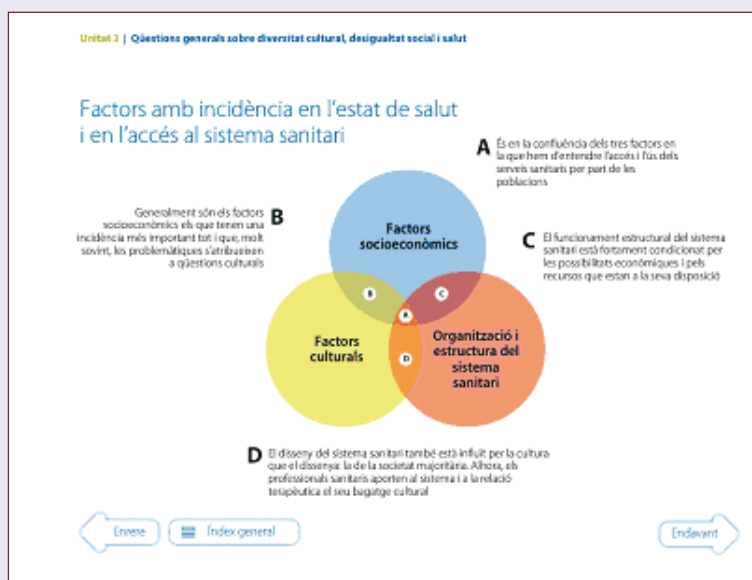


Ilustración 2. Visualización de la confluencia de ideas clave en una unidad

El contenido de cada una de las unidades se ha diseñado pensando en su mejor eficacia y dinamismo, tanto en términos de volumen (cantidad de datos y pantallas de texto) como de interconexión entre unidades y enlaces a información adicional o a los materiales y productos finales de la investigación.

Con el objeto de alcanzar de la mejor manera posible los objetivos formativos, se recomienda el seguimiento secuencial de todas las unidades, en el orden en el que están dispuestas, aunque es posible acceder directamente a cualquier unidad particular que se desee.

De manera más concreta, el CD se estructura alrededor de nueve unidades temáticas diferentes, que pasamos a describir brevemente:

- Unidad 1: Guía de uso.

Se trata de una breve presentación de los materiales y recomendaciones de navegación. Consta de cuatro apartados: justificación, objetivos, descripción de los contenidos y créditos, haciendo constar la autoría de cada unidad y los/as etnógrafos/as que han pensado y adaptado contenidos y ejemplos en las mismas.

- Unidad 2: Nociones y conceptos sobre inmigración y diversidad cultural.

Es, probablemente, la unidad de contenido teórico más densa, en la medida que pretende que el lector se familiarice con nociones básicas sobre diversidad cultural y migraciones que a menudo no se abordan adecuadamente desde los currícula sanitarios ni en las publicaciones de este ámbito y que quedan difusas y es necesario precisar. Se hace en dos bloques diferentes:



- Unidad 2.1: Introducción general sobre inmigración.
- Unidad 2.2: Nociones generales sobre diversidad cultural.
- Unidad 3: Diversidad cultural, desigualdad social y salud.

Es la unidad que introduce de manera específica el tema central del CD: la salud y la diversidad cultural, abordando de manera breve algunos de los principales factores con incidencia en los estados de salud y en el acceso y uso del sistema sanitario.

Respondiendo a la propuesta de estructura temática que explicábamos antes, estas cuestiones se presentan agrupadas en tres grandes conjuntos: factores culturales, factores socioeconómicos y organización y estructura del sistema sanitario. Es en la confluencia y en la continua interacción de estos tres grandes grupos de factores en la que pensamos que se debe entender el acceso y el uso de los servicios sanitarios por parte de las poblaciones.

Cada uno de los grupos se vincula con ejemplos concretos sobre población paquistaní, amazigh, rrom rumana y gitana autóctona.

- Unidad 4: Factores relacionados con el acceso a los cuidados de salud.

Es la unidad más extensa del CD y la que refleja de manera más concreta la propuesta de abordaje del tema de la investigación y los ejes de la formación. Está destinada a profundizar en las cuestiones centrales que tienen relación con el acceso a los cuidados de salud y en la comunicación y uso del servicio que ya se habían abordado de manera esquemática en la unidad anterior. Se articula en cuatro epígrafes:

–Unidad 4.1: Cuestiones socioeconómicas: Se tratan aspectos como la legislación y la regularización jurídica, la situación laboral y económica, la vivienda o las redes de apoyo, aportando información teórica y ejemplos etnográficos.

–Unidad 4.2: Cuestiones culturales relacionadas con los cuidados de salud: En este apartado nos fijamos en los elementos culturales que pueden tener incidencia en los cuidados de salud, como pueden ser las nociones de persona y cuerpo, las representaciones en torno a la salud y la enfermedad, la etiología de las enfermedades, los itinerarios terapéuticos o aspectos de organización social.

–Unidad 4.3: Organización de la asistencia. Adaptaciones y uso de los servicios: Se tratan someramente cuestiones relacionadas con la accesibilidad al sistema sanitario, su diseño, estructura y fundamentos que pueden intervenir en la atención a las poblaciones de las que nos ocupamos, así como el uso de los servicios sanitarios de la biomedicina por parte de minorías, incorporando ejemplos de adaptación de los centros a la población amazigh, rrom rumana y gitana autóctona (a pesar, esta última, de no ser inmigrada). El nivel de profundidad tanto en este apartado como en el siguiente es menor que en el caso de los anteriores, en la medida en la que se tratan cuestiones con las que los profesionales están más familiarizados y tienen más posibilidades de disponer de bibliografía y materiales especializados. Aún así, el abordaje específico que se hace, desde la antropología, hace que se trate de unidades en las que el lector puede encontrar puntos de vista que no siempre le resultan evidentes en su práctica profesional diaria.

–Unidad 4.4: Comunicación profesionalusuario: Se presta atención a factores como la lengua, los estilos de comunicación, los estereotipos mutuos o las expectativas

previas tanto de profesionales como de usuarios del sistema sanitario. También se aportan, al igual que en los apartados anteriores, ejemplos etnográficos.

- Unidad 5: Ejemplos monográficos.

El objetivo de esta unidad es doble. Por una parte, ilustrar, a partir de dos casos etnográficos concretos, la articulación de los factores que inciden en los cuidados en salud y la elaboración de los itinerarios terapéuticos en dos ámbitos específicos de la salud, enfocados desde la perspectiva y la representación que hace la biomedicina. Por otra, siguiendo el hilo conductor de estos dos ejemplos, se pretende recoger buena parte de los factores que se han ido tratando en el curso de las unidades anteriores mostrando la evidente interconexión entre ellos.

- Unidad 6: Aspectos fundamentales para la investigación en salud y diversidad cultural.

Aunque se trata de una unidad muy breve, pretende enfatizar un hecho que para los equipos de investigación constituye un punto de partida: para entender realidades complejas de desigualdad y diversidad cultural, es necesario acometer los aspectos cualitativos y los contenidos significativos desde el primer momento, con el tiempo necesario y antes de emprender otras tareas que puedan seguirse y que han de apoyarse en este conocimiento comprensivo previo.

Pensamos que el trabajo etnográfico, por un lado, y la reflexión y contrastación sobre y a través de la práctica clínica, por otra, permite mejorar este conocimiento. Para conseguirlo, es necesario trabajar de manera interdisciplinaria entre el equipo de investigación sociocultural y los profesionales de la salud, especialmente los más directamente implicados y motivados.

- Unidad 7: Bibliografía y enlaces.

Incluye una recopilación de referencias bibliográficas y enlaces web relevantes.

- Unidad 8: Proyecto Desigualtats Socioeconòmiques i Diferència Cultural a l'Àmbit de la Salut a Barris d'Actuació Prioritària de Catalunya.

–Unidad 8.1: Ficha técnica del proyecto: Se detallan aspectos como: duración del proyecto, objetivos prioritarios, objetivos específicos, fases del proyecto y equipo que ha desarrollado la investigación.

–Unidad 8.2: Informes técnicos resultantes del proyecto: adjunción, en formato pdf, de los informes resultantes del proyecto.

- Unidad 9: Fichas técnicas de grupos de investigación e investigadores.

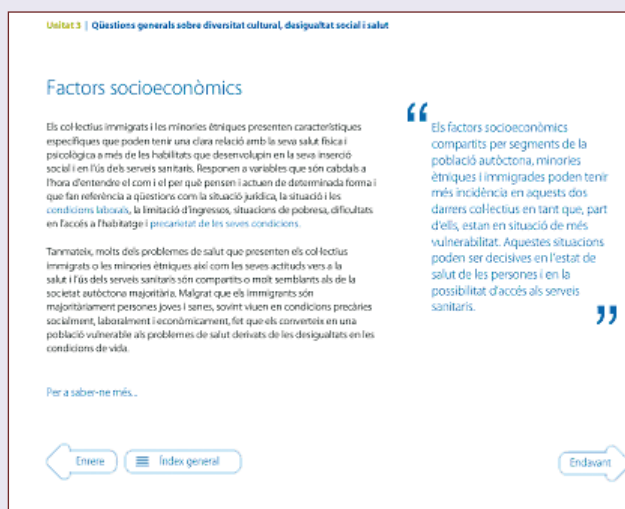
–Unidad 9.1: Grupos de investigación: Se presentan, de manera sintética, los objetivos, líneas de investigación, miembros y direcciones de contacto del Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO) y el Grup d'Estudi Transcultural de la Procreació (GETP).

–Unidad 9.2: Investigadores vinculados a la realización del CD: Fichas técnicas de los investigadores con vinculación al proyecto a través del GRAFO y del GETP/GRAFO.

#### 4. CARACTERÍSTICA TÉCNICAS

Se ha escogido el formato multimedia para adecuar lo mejor posible los objetivos al material disponible, y éste a los soportes que hemos considerado más adecuados. Con esta intención, se han diseñado índices interactivos (generales y específicos por unidad) que permiten tanto el acceso secuencial a las diferentes pantallas de una misma unidad didáctica como un acceso selectivo a cualquiera de los diferentes epígrafes que la conforman. La transcodificación de datos se ha llevado a cabo en un formato que pretende ser intuitivo.

vo para el usuario y facilitar el subrayado de cuestiones fundamentales y conceptos básicos, así como ventanas de apertura automática al clicar sobre el texto, orientadas a saber más sobre la cuestión tratada. De este modo, la presentación de información se ofrece, visualmente, de formas distintas. El uso predominante es el texto en pantalla, de color negro y siguiendo el estilo narrativo habitual en cualquier documento de investigación. En algunas pantallas se ha optado por destacar ideas centrales del texto, resaltándolas visualmente con un tamaño de fuente algo más grande, de color azul, entrecomillado y emplazado junto al cuerpo narrativo central. La posibilidad de recurrir al hipertexto y a los enlaces cruzados, tanto en el soporte físico como en la web, ha facilitado enormemente la presentación de ejemplos, acotación y definición de conceptos clave y la provisión de fuentes adicionales de consulta.



**Ilustración 3. Combinación de formatos de fuente con hipervínculos en el cuerpo del texto**

Así, las ventanas de ejemplos etnográficos relevantes se ubican siempre en la misma pantalla en la que puede leerse la información esencial al respecto y, mediante un clic del ratón, la ventana se despliega permitiendo el acceso a los contenidos de la(s) pantalla(s) que la compone(n). Incluso en algunos casos ha sido posible trabajar con ejemplos anidados, emplazando ventanas en el interior de otras ventanas; en estos casos, el acceso a la información que contienen es accesible simplemente situando encima el puntero del ratón —lo que hace que la pantalla descubra su contenido y lo oculte al retirarlo—. También hemos recurrido al hipertexto para precisar algunos conceptos manejados a lo largo de la unidad. En estos casos, la palabra o frase en cuestión aparece en color azul y puede accederse a la información adicional clicando encima o situando el puntero sobre alguno de sus caracteres. La misma estrategia se ha seguido en las casillas “Para saber más”, conteniendo bibliografía específica o información precisa sobre el tema tratado.

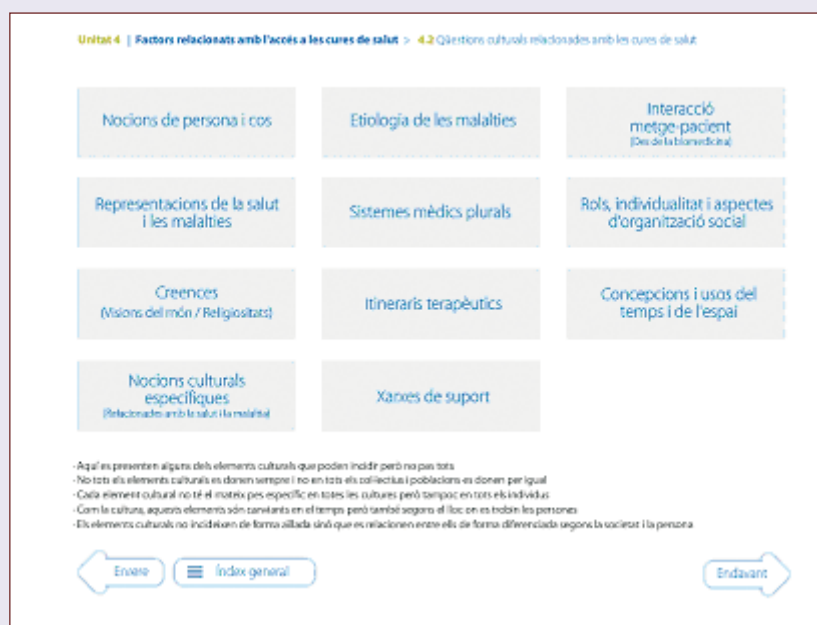


**Il·lustració 4.** Ventana anidada en el interior de un ejemplo etnográfico. El texto se despliega al deslizar el puntero del ratón sobre la etiqueta correspondiente

Cuando se ha considerado oportuno, se han añadido mapas, esquemas, tablas, gráficos o imágenes en las pantallas de cada unidad. La mayoría de ellos (los que contienen datos relevantes) pueden maximizarse al hacer clic con el ratón. En el caso de las imágenes, hemos optado por contener su resolución a efectos de no lastrar en exceso el peso de las unidades, pensando sobre todo en la versión web del material.

Por último, la combinación de todos estos elementos en cada una de las unidades se ha realizado con un criterio de no saturación en la información, claridad en la presentación de los recursos didácticos y facilidad de acceso –siempre voluntario– a los ítems que el usuario considere oportunos en cada pantalla y en cada unidad (si bien hemos tenido la precaución de advertir visualmente al usuario de la conveniencia de trabajar primero ciertas unidades antes de acceder a otras posteriores).

764



**Il·lustració 5.** Submenú interno de unidad con acceso a cada epígrafe mediante un clic de ratón

Esta estructura general se ha mantenido tanto en el soporte físico (CD) como en la versión online. En el primer caso, si el ordenador desde el que se reproduce el disco dispone de conexión a internet y está conectado en el momento de la reproducción, podrá accederse a los enlaces externos que requieren direcciones web específicas; en caso contrario, se visualizará la dirección y se abrirá el navegador, pero sin acceso a los contenidos de la página enlazada.

Los contenidos de cada subapartado se han estructurado en bloques temáticos distribuidos visualmente en forma de cajas o diagramas de árbol y con acceso directo al clicar sobre cualquiera de los elementos sensibles. En unidades con índices internos se han creado accesos directos en cada pantalla, de modo que el usuario pueda decidir mientras está visualizando los contenidos si: (a) continua la navegación de forma secuencial, accediendo directamente a la siguiente pantalla, con independencia de si pertenece o no al mismo epígrafe; (b) regresa al índice interno específico de la unidad, o bien (c) vuelve al índice general del CD para retomar el seguimiento de los materiales en cualquier punto de su interés. Aunque es deseable de cara al mejor aprovechamiento de los materiales un seguimiento secuencial y ordenado, puede ocurrir que, por razones diversas, se opte por acceder a pantallas o unidades no consecutivas. En ese caso, puede hacerse desde el índice general o desde cada uno de los índices específicos de unidad.

En definitiva, como ya se ha indicado, para el diseño se decidió priorizar la claridad, la sencillez en la navegación y la facilidad de acceso a los contenidos que precise el usuario en cada momento, por encima de artificios visuales o sonoros. Perseguimos con ello, ante todo, que pueda ser de la mayor utilidad posible.

## **5. USO, EVALUACIÓN Y REEDICIÓN**

765

Finalmente, y antes de cerrar con los créditos del material, nos gustaría hacer un último apunte respecto al presente y el futuro de este material.

Como ya hemos dicho en reiteradas ocasiones a lo largo de este texto, el objetivo es la formación del personal sanitario en las cuestiones que aborda, bien como material autoformativo, bien, y principalmente, como material de apoyo en cursos de formación que organiza el equipo del GRAFO en este sentido.

De manera concordante con otras actividades ya desarrolladas en los últimos años, está previsto organizar cursos y seminarios de diferente duración en el que se aborden todas las cuestiones mencionadas y que tengan, en este caso, el CD como material docente principal. Se tratará, en cualquier caso, de cursos con una dinámica participativa, lo que no sólo enriquecerá la formación de participantes y docentes, sino que, muy especialmente, nos permitirá una reflexión sobre la calidad, la precisión, la utilidad y la comodidad en la utilización del material.

Partiendo de esta reflexión y de la autocrítica que intentamos que esté presente siempre en nuestro trabajo, el equipo de investigación pretende abordar la eventual corrección, ampliación de contenidos y, en su caso, la elaboración de una nueva edición del material.

Se pretende, también, una traducción al castellano, para poder ampliar su difusión fuera de Catalunya.

## 6. CRÉDITOS

- Edición

Irina Casado Aijón (GETP/GRAFO)<sup>4</sup>

Lucía Sanjuán Núñez (GRAFO)

Jorge Grau Rebollo (GETP)

- Aspectos técnicos

Jorge Grau Rebollo (GETP)

- Coordinación etnográfica

Irina Casado Aijón (GETP / GRAFO)

Lucía Sanjuán Núñez (GRAFO)

- Estructura temática

Irina Casado Aijón (GETP / GRAFO)

Lucía Sanjuán Núñez (GRAFO)

Jorge Grau Rebollo (GETP)

- Dirección científica

Teresa San Román Espinosa (GRAFO/GETP).

- Asesoría científica

Aurora González Echevarría (GETP)

- Redacción de unidades

–Unidad 1: Teresa San Román Espinosa, Aurora González Echevarría, Jorge Grau Rebollo

–Unidades 2.1. y 2.2: Dan Rodríguez García

–Unidad 3: Irina Casado Aijón

–Unidad 4.1: Óscar López Catalán

–Unidad 4.2: Irina Casado Aijón

–Unidad 4.3.: Lucía Sanjuán Núñez

–Unidad 4.4: Lucía Sanjuán Núñez

–Unidad 5: Irina Casado Aijón, Virginia Fons Renaudon

–Unidad 6: Teresa San Román Espinosa

–Unidad 7: Todos los investigadores

–Unidad 8.1: Teresa San Román Espinosa, Aurora González Echevarría

–Unidad 8.2: Irina Casado Aijón, Óscar López Catalán, Meritxell Sáez Sellarés, Carmen Méndez López, Míriam Torrens Arnal, Hugo Valenzuela García, Lucía Sanjuán Núñez, Dan Rodríguez García, Teresa San Román Espinosa

–Unidad 9.1: Teresa San Román Espinosa, Aurora González Echevarría, Jorge Grau Rebollo, Lucía Sanjuán Núñez

–Unidad 9.2: Todos los investigadores.

---

<sup>4</sup> Entre paréntesis se señala la vinculación a los proyectos ejecutados por cada grupo de investigación.

## DILEMAS ACTUALES DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN ESPAÑA

María Valdés Gázquez  
Universitat Autònoma de Barcelona

Los congresos suelen ser una buena ocasión de hacer balance de la situación de una disciplina y de llegar a algún tipo de consenso sobre la dirección que debe tomar en un futuro inmediato y no tan inmediato. El planteamiento de este simposio es bien explícito: en él debemos discutir el estado actual de la Antropología, en particular en este país, debemos calibrar sus fortalezas y debilidades y hacer propuestas que contribuyan a mejorar esa situación de partida. En lo que sigue haré mi propio diagnóstico de la situación actual de la Antropología en España, presentaré una experiencia organizativa que ha tenido lugar en la última década y haré un balance de lo que ya se ha conseguido y de lo que queda aún por hacer.

### 1. DIAGNÓSTICO 1: UN PASADO NO TAN REMOTO

El 28 de octubre de 2004 se celebró en la Universidad Complutense de Madrid una reunión de antropólogos/as que habían sido convocados/as a un acto reivindicativo, la *Jornada por el Grado de Antropología en el Espacio Europeo de Educación Superior*. Desde junio de 2003, una red de representantes de las universidades en las que se impartía la Licenciatura en Antropología Social y Cultural<sup>1</sup> había venido trabajando por la consecución de un grado de Antropología en el nuevo mapa de títulos universitarios español. Los obstáculos con los que tropezamos fueron de tal calibre que se hizo evidente la necesidad de adoptar medidas más contundentes. Las noticias que nos habían llegado desde finales de 2002, momento en que empezó a divulgarse por las universidades españolas la información sobre el proyecto del EEES, eran que los designios del Ministerio no contemplaban un grado de Antropología en el nuevo mapa de títulos y más bien se pensaba que la oferta de Antropología se redujese al nivel de posgrado. La reiterada negativa de la ANECA a financiar la elaboración del libro blanco del Grado en Antropología (nos presentamos a las dos últimas convocatorias sin ningún resultado) no hizo más que confirmar nuestra impresión de que era necesario un cambio de estrategia: de ahí la convocatoria de un acto tan extraordinario.

Cerca de doscientos antropólogos y antropólogas venidos de todos los puntos del Estado español coincidimos allí y dedicamos la jornada a reflexionar sobre la situación de la Antropología en el país y a pensar en posibles estrategias de actuación conjunta. Fue sorprendente el grado de consenso entre los presentes: creo que los temas que surgieron en aquella reunión constituyen un buen punto de partida para establecer el diagnóstico de la situación actual. A efectos de simplificar el análisis, los sistematizaré siguiendo tres ejes: a) presencia en la Academia, b) presencia en el ámbito profesional, c) presencia en la esfera pública.

<sup>1</sup> En ese primer momento la red estuvo constituida por trece universidades: Universidad Autónoma de Madrid, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat de Barcelona, Universidad Católica de Murcia, Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Deusto, Universidad de Extremadura, Universidad de Granada, Universidad Miguel Hernández de Elche, Universidad de Extremadura, Universidad del País Vasco, Universitat Rovira i Virgili de Tarragona y Universidad de Sevilla. Más adelante se añadió la Universitat Catòlica de València.

#### a) Presencia en la Academia.

En comparación con otras disciplinas de las Ciencias Sociales, la Antropología había tenido un tímido proceso de implantación en la Academia española. Dicho proceso se inició en los 70 con la introducción de algunas asignaturas de Antropología en otros estudios superiores, mejoró débilmente en los 80 con la consolidación de la especialidad de Antropología en algunas universidades y dio un salto cualitativo en los 90 con la conversión en un título de licenciatura, eso sí, una licenciatura de Segundo Ciclo: sólo dos años de formación (ciclo corto) frente a los cuatro o cinco años (ciclo largo) que recibían los titulados de otras Ciencias Sociales.

Aunque los presentes coincidimos en señalar la consecución de la licenciatura de segundo ciclo como un punto de inflexión positivo, también valoramos que buena parte de las deficiencias que se imputaban a nuestra titulación obedecía a problemas derivados de un ciclo formativo corto. Así, cuando argüíamos en favor de la propuesta de grado el alto nivel de demanda de la licenciatura, la ANECA respondía que había que valorar su tipología: en su mayoría se trataba de diplomados en busca de una licenciatura rápida. En el caso de la conversión de la licenciatura en grado, se nos decía, no habría ese tipo de demanda.

Nuestra valoración fue que esas deficiencias obedecían a problemas que nos había causado la propia Administración al no darnos otra opción en los años 90 que una licenciatura de sólo segundo ciclo. Lo cierto es que en aquel momento se luchó por conseguir una licenciatura de ciclo largo y la dura negociación con el Ministerio se zanjó con un “lo tomas o lo dejas”. La anomalía era, concluimos, que no tuviésemos ya una licenciatura de ciclo largo.

#### b) Presencia en el ámbito profesional.

La debilidad de la presencia de la Antropología en el ámbito académico repercutía también en el ámbito profesional. Una formación de sólo dos años dejaba muy poco espacio a la capacitación profesional de los/as titulados/as. Apenas podía garantizarse en ese lapso una serie de conocimientos generales sobre contenidos teóricos y metodológicos, no habiendo lugar para la formación orientada a la práctica profesional. Por otro lado, el hecho de que buena parte de los estudiantes que se matriculaban en la licenciatura tuviesen ya una diplomatura (enfermería, trabajo social, educación social, magisterio) y, en su mayoría, fuesen profesionales de otras disciplinas, no contribuía a aumentar la presencia de profesionales de la Antropología en el mercado laboral.

Se señaló también otra circunstancia: la preocupante fagocitación del campo de la Antropología por parte de disciplinas próximas, como la Sociología, la Pedagogía, la Geografía Humana y la Psicología Social, cuyos profesionales estaban incorporando herramientas metodológicas, conceptos analíticos y conocimientos sustantivos en general de la Antropología que no siempre usaban de forma correcta. Esa apropiación de logros de nuestra disciplina, se comentó, nos había colocado en una situación de debilidad, ya que en algunos casos habíamos sido suplantados (vg.: la asignatura de “Antropología de la Educación” impartida por pedagogos) y se nos percibía como prescindibles, precisamente por el conocimiento superficial que con frecuencia se tenía de la Antropología desde otras disciplinas.

En este caso se reconoció la responsabilidad de los propios antropólogos en la precariedad de la situación. Hace 20 años que debería estar resuelto el tema de la profesionalización de la Antropología, se dijo, pero desde la Academia se ha contemplado con suspicacia el tema de la aplicabilidad del conocimiento antropológico y la profesionalización fuera de la universidad. En su momento se rechazó la creación de un Colegio Profesional de



Antropólogos/as que se propuso, entre otras cosas, para insertar la Antropología en una enseñanza secundaria que se estaba reformando también.

c) Presencia en la sociedad.

Sorprende enormemente que, dado el contexto de diversidad cultural en el que vivimos y la importancia extraordinaria que cobran los factores culturales en dicho contexto, la Antropología no se haya ganado un espacio en el escenario social: no tenemos presencia en los medios de comunicación, no hay reconocimiento de las aportaciones de la disciplina por parte de la opinión pública. A estas alturas no acaba de saberse qué es un antropólogo ni para qué sirve. Hay multitud de cuestiones sociales que aparecen recurrentemente en los medios de comunicación y que son susceptibles de análisis antropológico. Sin embargo, los antropólogos no hacemos el esfuerzo, que sí hacen otros científicos sociales, de escribir artículos o hacer apariciones en radio y televisión para pronunciarnos sobre dichas cuestiones.

También en esta instancia la responsabilidad se atribuyó al propio colectivo y por razones muy parecidas a las referidas en el caso anterior: el debate entre teoricistas y defensores de la Antropología aplicada, la resistencia de los primeros a reconocer que la formación antropológica permite una intervención en la sociedad, que el conocimiento antropológico es útil y puede tener capacidad transformadora de la realidad, estaban en el origen del problema.

Hasta aquí lo que se refiere al diagnóstico de la situación de la disciplina que hicimos entre todos. En el capítulo de propuestas, entre otras, se acordó la creación de una comisión integrada por representantes de departamentos universitarios, tanto de las universidades con licenciatura como de universidades sin licenciatura<sup>2</sup>, que trabajase por la adecuación de la oferta formativa de Antropología en el nuevo mapa de títulos del Estado español. Ese mandato de la asamblea es el que señala el origen como tal de la CEGA, la Comisión Estatal del Grado en Antropología<sup>3</sup>.

769

## **2. LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA SE MUEVE: LA CEGA Y LA CPA, UNA EXPERIENCIA ORGANIZADA**

Desde su creación la CEGA ha funcionado celebrando reuniones periódicas, ha trabajado intensamente en la elaboración de documentos<sup>4</sup>, ha impulsado algunas acciones reivindicativas y ha realizado contactos políticos y académicos siempre en la línea de garantizar la mejor adaptación posible de la oferta formativa de Antropología al EEES en España.

Pueden distinguirse tres etapas en su andadura: la primera (entre octubre de 2004 y septiembre de 2005) estuvo orientada a la elaboración del libro blanco del Grado en Antro-

<sup>2</sup> Los colegas de universidades sin licenciatura habían creado a su vez una red con el propósito de trabajar conjuntamente en la oferta formativa de posgrado. La recomendación que se hizo en la asamblea es que se fundiesen las dos redes (“universidades con” y “universidades sin”) en una sola comisión. Desde entonces, universidades como la de Alicante o la Universitat Oberta de Catalunya han colaborado activamente en el seno de la CEGA y otras, como la Universidad de la Laguna, la de Valencia, la Universidad de Zaragoza, la Universidad Pública de Navarra o la Universidad de Santiago de Compostela, han participado eventualmente en las reuniones.

<sup>3</sup> En otras ocasiones he señalado como fecha de inicio de la CEGA junio de 2003: aunque es cierto que es en junio de 2003 cuando se constituyó la primera red de universidades que empezó a trabajar en la propuesta del grado de Antropología, la CEGA propiamente dicha, como una comisión de trabajo pero también de combate, surge de esta asamblea de antropólogos celebrada en octubre de 2004.

<sup>4</sup> Todos los documentos generados por la CEGA están accesibles en: <http://webs2002.uab.es/antropologia/grado>.

pología y tuvo como hito fundamental la presentación del *Estudio Preliminar del Grado en Antropología* financiado por la ANECA<sup>5</sup> en febrero de 2005; la segunda etapa (entre octubre de 2005 y marzo de 2006) se dedicó a la elaboración de una propuesta de plan de estudios (unas directrices generales) para el Grado de Antropología; en la tercera etapa (de marzo de 2006 a abril de 2007) impulsó algunas acciones reivindicativas contra la propuesta del Ministerio de incluir un Grado en Antropología y Sociología en el nuevo catálogo de títulos oficiales<sup>6</sup>. Durante todo este proceso la CEGA se ocupó, por un lado, de elaborar los mismos documentos que el Ministerio estaba confeccionando para las titulaciones que se convertirían en grado (y que no hicieron con Antropología, dado que no se preveía esa conversión para el caso de nuestra licenciatura) y, por otro lado, de hacer gestiones ante las autoridades<sup>7</sup> para defender nuestra propuesta.

El objetivo principal, la implantación de un Grado en Antropología Social y Cultural entre los nuevos títulos universitarios, se logró<sup>8</sup> y, una vez conseguido, se nos hizo muy evidente la necesidad de trabajar por la profesionalización de los/as futuros/as titulados/as. Por esa razón en la reunión de la CEGA que se celebró en la primavera de 2007 tomamos la decisión de reconvertir esta comisión añadiendo a su agenda los temas de profesionalización. El acuerdo fue que para la reunión de junio de 2007 cada uno de los representantes de universidades de la CEGA vendría acompañado de un antropólogo/a que trabajase fuera del ámbito académico.

En la reunión fundacional de la Comisión de Profesionalización de la Antropología (CPA), celebrada el 8 de junio de 2007 en la Universitat de València<sup>9</sup>, se decidió que su agenda inmediata fuese: 1) analizar la situación actual por lo que se refiere a la inserción laboral y las salidas profesionales de la Antropología, 2) garantizar la formación adecuada en los

<sup>5</sup> Ése fue el primer pequeño éxito de la CEGA: conseguir que la ANECA ofreciese financiación, no para la elaboración de un libro blanco tout court, sino lo que ellos llamaban un “Estudio preliminar del grado” en el que nos pidieron que trabajásemos tres aspectos fundamentales: a) la situación en Europa y en España, b) los perfiles profesionales de los titulados y c) las competencias específicas del grado en ASC. El Estudio preliminar del Grado en Antropología Social y Cultural se convirtió, así, en el libro blanco del grado en Antropología y, junto con otros documentos elaborados por la CEGA, ha constituido la base de las propuestas de grado que se han hecho en las diversas universidades españolas.

<sup>6</sup> La más importante fue la Jornada de movilización de Sociólogos y Antropólogos que se celebró el 8 de mayo de 2006 en Madrid, con una concentración de unas 400 personas frente al Ministerio de Educación. Ese mismo día tuvo lugar una Asamblea de Antropólogos/as en la UNED, también con una asistencia muy alta.

<sup>7</sup> Las entrevistas más importantes que mantuvimos fueron:

13 de octubre de 2004: entrevista con la Directora General de Universidades, Carmen Ruíz Rivas.

2 de marzo 2005: entrevista con el vicepresidente de la CRUE, Ángel Gabilondo, a la sazón presidente de la Subcomisión de Humanidades del Consejo de Coordinación Universitaria y Rector de la UAM.

9 de marzo de 2006: entrevista con el presidente de la Subcomisión de Ciencias Sociales y Jurídicas del Consejo de Coordinación Universitaria, Ignacio Jiménez Raneda (Rector de la Universidad de Alicante).

10 de julio de 2006: entrevista con Félix García Lausín, Secretario General del Consejo de Coordinación Universitaria.

10 de julio de 2007: entrevista con Araceli Sanchís, asesora de la Dirección General de Universidades.

<sup>8</sup> Otro de los logros de la CEGA en esa etapa fue que el Ministerio de Educación aceptase mantener Antropología tanto en la lista de Materias básicas de la rama de “Ciencias Sociales y Jurídicas” como en la rama de “Arte y Humanidades”, de forma que pudiese ser elegida como materia de primer curso en los grados de cualquiera de esas ramas.

<sup>9</sup> En esa primera reunión, tal como habíamos planeado, se incorporaron a la CPA varios profesionales que trabajaban fuera del ámbito de la Academia. Más adelante se añadieron representantes de AIBR y últimamente se han ido incorporando a la comisión representantes de asociaciones de Antropología del Estado español. También es miembro de la comisión el actual presidente de la FAAEE.

nuevos grados para la capacitación profesional de los titulados y 3) impulsar la creación de un Colegio Profesional de Antropólogos/as. La CPA ha funcionado de manera similar a la CEGA, realizando reuniones periódicas, elaborando documentos y haciendo contactos políticos y gestiones ante la Administración<sup>10</sup>.

Los trabajos de la CPA se han organizado por cursos académicos. El curso 20072008 lo empleamos en hacer un diagnóstico de la situación actual de las salidas profesionales y la inserción laboral de nuestros titulados (se elaboró un *Informe sobre la ocupación laboral de los titulados en Antropología en España*) y en garantizar que los nuevos grados incorporasen formación orientada a la profesionalización (se hizo una consulta al mundo profesional, a antropólogos/as profesionales y empleadores/as, sobre las competencias orientadas a la práctica profesional que habría que incorporar). El curso 20082009 la CPA centró sus esfuerzos en diseñar una estrategia para alcanzar el objetivo de crear un Colegio Profesional de Antropólogos/as. Para ello se contrataron los servicios del abogado asesor de Unión Profesional, la asociación que aglutina todos los colegios profesionales del Estado español, quien realizó un informe de viabilidad, analizando todas las legislaciones, estatal y autonómicas, y haciendo una serie de recomendaciones de estrategia a seguir. Siguiendo esas indicaciones, el curso 20082009 trabajamos por la consecución de un Colegio profesional de Antropólogos/as a nivel estatal. En el curso 20092010 los cambios a los que obliga la adaptación de la legislación española a la directiva europea de servicios y el propósito del Ministerio de Economía y Hacienda español de racionalizar la planta de colegios profesionales (hay más de un centenar) nos encaminaron en otra dirección<sup>11</sup>. En la actualidad se está trabajando en tres comunidades autónomas (Andalucía, Catalunya y Euskadi) para conseguir colegios autonómicos; una vez existan al menos dos, podrá crearse una coordinadora estatal que nos dé cobertura a todos/as.

771

### 3. DIAGNÓSTICO 2: LA SITUACIÓN ACTUAL

Si comparamos el escenario actual con el de unos años atrás la situación de la disciplina ha mejorado, si no sustancialmente, sí de forma esperanzadora: podemos hablar sin lugar a dudas de un contexto de oportunidades. Volvamos de nuevo a los tres ejes en que habíamos centrado nuestro análisis: Academia, mundo profesional y esfera pública.

a) Presencia en la Academia.

En la actualidad el Grado en Antropología Social y Cultural se imparte ya en la Universitat Autònoma de Barcelona, la Universitat de Barcelona, la Universitat Catòlica de València, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Nacional de Educación a Distancia, la Universidad del País Vasco y la Universidad de Sevilla; el próximo curso se iniciará en al menos otras tres universidades (la Universidad Autónoma de Madrid, la

<sup>10</sup> Las gestiones más importantes en esta etapa se orientaron a conseguir el apoyo de varios ministerios a la propuesta del Colegio de antropólogos/as: conseguimos el del Ministerio de Igualdad y el del Ministerio de Cultura. Los esfuerzos por conseguirlo de parte del Ministerio de Trabajo e Inmigración y del Ministerio de Educación resultaron infructuosos.

<sup>11</sup> En algunas comunidades autónomas la adaptación legislativa a la directiva de servicios europea ha introducido una nueva entidad, las asociaciones profesionales, que serían un paso a medio camino entre las asociaciones sin ánimo de lucro que ya existen y el colegio profesional. Ése es el caso de Catalunya y hemos aprovechado la circunstancia para crear la Associació Catalana de Professionals de l'Antropologia, que está a punto de inscribirse en el nuevo Registre d'Associacions Professionals. No hemos abandonado, sin embargo, la intención de crear el Col·legi Professional d'Antropòlegs/logues, ya que el colegio tiene ventajas evidentes sobre la asociación profesional –la principal de ellas: que ostenta la representación exclusiva del colectivo–.

Universidad de Granada y la Universidad Miguel Hernández de Elche). Por otro lado, se está trabajando en la propuesta de un grado interuniversitario en Antropología Social y Cultural impartido por las principales universidades gallegas, así como en propuestas de grados mixtos en universidades como la de La Laguna y la de Extremadura. La oferta en el nivel de posgrado, que en algún caso (en Catalunya señaladamente) se perfiló incluso antes que la de grado, también es notable.

La presencia de esta oferta formativa en Antropología en el Estado español es todo un logro, como también lo es que se haya diseñado partiendo de documentos consensuados por representantes de todas las universidades que han participado en el proceso. Ahora el reto al que nos enfrentamos es el de mantenerla: ya empiezan a oírse voces que claman por la racionalización de un mapa de títulos que se considera caótico y desmesurado, sobre todo en el nivel de posgrado, y el peligro de que la situación de crisis económica sea aprovechada por los políticos de turno para hacer recortes es cada vez más evidente. Por esa razón los departamentos de Antropología están invirtiendo mucho esfuerzo en la promoción de su oferta formativa, aunque el desconocimiento general de nuestra disciplina representa un serio obstáculo a sus empeños.

b) Presencia en el ámbito profesional.

El mejor diagnóstico que puedo ofrecer sobre la situación actual de la presencia de la disciplina en el mundo profesional lo constituye el *Informe de la ocupación laboral de los titulados en Antropología en España* elaborado por la CPA el curso 2007/2008. Las conclusiones de este estudio fueron las siguientes: 1) nos encontramos ante un colectivo comprometido con la disciplina, dispuesto a colaborar y abierto al cambio; 2) el nivel de ocupación es alto en relación con otras disciplinas, aunque alrededor del 30% de los/as encuestados/as trabajaban como enfermeros y enfermeras, trabajadores/as sociales o docentes; 3) la disciplina es mal conocida a nivel social, por lo que un porcentaje muy alto no se presentaba como antropólogo/a en ninguna ocasión; 4) hay consenso sobre los puntos fuertes de antropólogos y antropólogas en la práctica profesional: capacidad para el trabajo en contextos interculturales, aportación de una perspectiva crítica y comprometida y capacidad para el trabajo en equipos multidisciplinares; 5) hay consenso también sobre cómo mejorar la capacitación profesional en la formación académica: dando más énfasis a los temas relacionados con la sociedad actual y a la aplicación de la Antropología, poniendo en marcha prácticas en empresas e instituciones y mejorando la formación en nuevas tecnologías y en métodos y técnicas de investigación social y cultural. Por lo que se refiere a los ámbitos ocupacionales de la Antropología en nuestro país, nos encontramos con tres tipos bastante claros: 1) las ocupaciones consolidadas: valoración y gestión del patrimonio etnológico y cultural, investigación o intervención en el ámbito intercultural, mediación cultural y desarrollo local, cooperación internacional; 2) las ocupaciones emergentes: consultorías de recursos humanos u organizativas, estudios de mercado y consumo, comunicación/documentación, y 3) las ocupaciones potenciales: estudios ambientales, peritajes judiciales, técnicos/as en igualdad.

Este escenario no muy halagüeño puede cambiar en un futuro próximo. Como ya se ha señalado, lo exiguo de la oferta formativa anterior tenía sus repercusiones en el ámbito profesional. Es de esperar que, con el paso de una formación de ciclo corto a otra de ciclo largo (homologada a la que reciben los titulados en otras Ciencias Sociales) y con la incorporación de formación orientada a la práctica profesional, un contingente cada vez mayor de titulados en Antropología acuda al mercado laboral con el propósito de dedicarse profesionalmente a ella. Obviamente, el reto en este caso consiste en que en

ese momento crítico existan estructuras organizativas que velen por que las expectativas de esos titulados no se vean frustradas<sup>12</sup>: los colegios profesionales o, en su defecto, las asociaciones profesionales, deberían desempeñar esa función.

c) Presencia en la sociedad.

Lamentablemente es en este aspecto crucial en el que se han producido pocos cambios con respecto a la situación que hemos retratado al comienzo y tampoco es previsible que los que ya se han introducido en el ámbito académico puedan repercutir positivamente en este otro de forma inmediata. Hoy por hoy ésta es, sin duda, la principal asignatura pendiente de la Antropología española, su principal reto.

Por esa razón la CPA ha centrado sus esfuerzos durante el curso 20102011 en asegurar la visibilización de la disciplina en los medios de comunicación. Uno de los principales obstáculos con los que tropezamos durante estos años de duras negociaciones con las autoridades académicas fue el desconocimiento general sobre la disciplina. En nuestras entrevistas se hacía muy evidente que, salvo honrosas excepciones, los interlocutores sólo tenían una vaga noción de qué era la Antropología y cuál la utilidad del conocimiento antropológico. En la primera etapa de la lucha por el grado (la de la CEGA), una parte importante de las entrevistas la dedicábamos a convencerles de que se trataba de una disciplina (y no una subdisciplina, lo único que justificaría su ubicación exclusiva en el posgrado) y tratábamos de explicarles cuál era su especificidad (básicamente, que no se trataba de una rama de la Sociología, como pensaba la mayoría). En la segunda etapa de lucha por el colegio profesional (CPA), buena parte de nuestra carga argumental se centraba en explicar para qué sirve la Antropología y en qué medida su aportación puede considerarse de interés público. Lo más preocupante es que todos nuestros interlocutores pertenecían al mundo académico y, en su mayoría, procedían del campo de las Ciencias Sociales o de las Humanidades.

Estos antecedentes explican la forma en que nos hemos organizado para el curso 20102011. La CPA se ha dividido en dos grupos de trabajo. El primero tiene como objetivo trabajar en dos definiciones de la disciplina: a) una definición mínima de la Antropología, una fórmula muy breve (tarjeta de visita) que podamos utilizar cuando tengamos que transmitir rápidamente en qué consiste a las administraciones o a los medios de comunicación; b) una definición *in extenso* de la Antropología que incluya todos los aspectos que nos parezcan relevantes y distintivos de la disciplina. El segundo grupo se centrará en asegurar una presencia digna de la Antropología en los medios de comunicación estatales (esa presencia ya existe en los medios locales). Para ello a) seleccionará un grupo de antropólogos/as que estén de acuerdo en participar en los medios, b) elaborará un listado de contactos en mediosdiana y c) establecerá contacto con los periodistas para ofrecerles contenidos antropológicos de calidad. En el momento de escribir estas líneas los trabajos de la CPA en pro de la visibilización de la disciplina en los medios están en curso; cuando se celebre el simposio el próximo mes de septiembre podremos hacer una primera valoración de los resultados.

---

<sup>12</sup> Las cuestiones por las que deberían velar los colegios o las asociaciones profesionales son muy concretas y las hemos debatido abundantemente en el seno de la CPA: asegurar que exista el perfil de Antropología en las convocatorias públicas y en las oposiciones a secundaria, el reconocimiento del perfil de antropólogo por el INEM y el IAE (Impuesto de Actividades Económicas), trabajar por la presencia de la Antropología en la enseñanza secundaria.

#### 4. PARA CONCLUIR: EL COMPROMISO CON/DE LA ANTROPOLOGÍA

La Antropología en España no ha tenido nunca el reconocimiento de otras disciplinas de las Ciencias Sociales, como la Economía, la Geografía o la Sociología. Seguramente la clave de esa invisibilidad está precisamente en el lento proceso de institucionalización de nuestra disciplina y la difícil relación con disciplinas muy próximas y consolidadas con antelación, como la Sociología. Está claro que todos los esfuerzos que hemos hecho en los últimos años las personas que hemos participado en estas comisiones se encaminaban a encontrar y defender un lugar para nuestra disciplina en el conjunto de las Ciencias Sociales en nuestro país. Lo que ha impulsado esta experiencia organizativa no ha sido, sin embargo, un hueco corporativismo, la defensa de los intereses de los miembros del gremio, sino un compromiso profundo con la disciplina, compromiso fundado en la convicción de que la Antropología tiene una aportación específica e imprescindible que hacer al conjunto de las Ciencias Sociales y un servicio que prestar al interés público.

Aunque puedo comulgar con la visión de Wallerstein del proyecto de reunificación de las Ciencias Sociales, creo que ese proyecto no implica la eliminación de las fronteras entre disciplinas, sino más bien una defensa de su singularidad, una suma de sus especificidades en un patrimonio común y un esfuerzo mayor por trabajar de forma interdisciplinar. Según este autor, cada vez se hace más evidente la necesidad de superar las divisiones entre las disciplinas sociales y recoger la riqueza de cada una de ellas en lo que llama un “saber social reunificado”. La convergencia de las Ciencias Sociales es un hecho innegable, tanto por lo que se refiere a los objetos de estudio como a los métodos y las técnicas empleados. Paralelamente a esta convergencia, el tratamiento adecuado de los problemas exige múltiples perspectivas, de forma que la interdisciplinariedad debe ser una estrategia clave en nuestra práctica científica. De ese modo el patrimonio conceptual, técnico y metodológico de la Antropología Social y Cultural, disciplina especialmente preocupada por la diversidad sociocultural, proporciona un bagaje singular a los/as antropólogos/as sociales.

La Antropología Social y Cultural es una disciplina que estudia la variabilidad sociocultural humana. La forma en la que esta disciplina ha acumulado conocimiento sobre esa diversidad ha sido a través del trabajo de campo etnográfico: una indagación sobre el terreno que implica la convivencia con los agentes sociales –observación participante– y permite obtener información directa y un conocimiento de primera mano de la realidad sociocultural estudiada. A través de la etnografía la Antropología Social y Cultural ha almacenado un valiosísimo corpus de conocimientos sobre la diversidad de la experiencia humana que otorga a los/as antropólogas una perspectiva comparativa y transcultural desde la cual abordar el análisis de cualquier realidad social (la perspectiva “desde fuera” de la realidad social considerada, de la que habla Todorov). Esa es, a mi juicio, la aportación singular que puede hacer la Antropología al proyecto de convergencia de las Ciencias Sociales de que hablaba Wallerstein: la etnografía, el corpus etnográfico, la perspectiva comparativa/transcultural y la contribución teórica sustantiva basada en todo ello.

La experiencia organizativa de la CEGA/CPA ha sido enormemente positiva. Lo ha sido la manera de operar a través de la comunicación, el consenso, la toma colectiva de decisiones y las actuaciones conjuntas. Lo han sido algunos de sus logros: con el Grado en Antropología Social y Cultural por primera vez en España nuestra disciplina estará en plano de igualdad respecto de otras disciplinas de las Ciencias Sociales en el tempo de formación de los/as futuros/as antropólogos/as, condición indispensable para que pueda establecerse un diálogo efectivo entre ellas. Queda mucho por hacer para alcanzar la an-

siada consolidación definitiva: la cobertura de colegios o asociaciones profesionales y la visibilización en el escenario social de forma que la voz de la Antropología sea reconocible y pueda ser escuchada.





## PROPUESTA PARA UNA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA

Edoardo Zaravella  
Berkeley University

La pregunta del simposio es “Cuál es el sentido de hacer antropología hoy”. Mi propuesta es responder a esta pregunta que nos acompaña en todas nuestras actividades del trabajo de campo, a través de la ilustración de los presupuestos teóricos de algunos modos de hacer antropología, que yo he podido ver por mi propia experiencia a lo largo de los seis años de mis estudios doctorales en los EEUU. Como premisa digo inmediatamente que esas maneras de hacer antropología me son de alguna manera familiares y me permiten responder a algunas cuestiones de “sentido”.

En mi formación doctoral han destacado por su importancia tres tradiciones teóricas, y principalmente, como explicaré más adelante, una de ellas: la tradición psicoanalítica, la tradición de la antropología de la percepción, y la tradición crítica. En estas tres tradiciones el astro filosófico es indudablemente Michel Foucault, si bien en realidad Foucault aparece como uno y trino, puesto que tres partes muy diferentes de su pensamiento están enfatizadas en estas tres tradiciones.

La tradición psicoanalítica que desde Freud pasando por Fanon y Lacan lleva a los análisis actuales de diferentes “inconscientes”: inconsciente de una cultura, inconsciente de un medio de comunicación, inconsciente de un texto o de una imagen. Y, finalmente, inconsciente de una interacción social o de una situación comunicativa: con lo cual el antropólogo se interroga sobre su propia posición de poder con respecto a los sujetos con los que está interactuando, y empieza a cuestionar prácticas que hasta entonces parecían transparentes, haciéndose preguntas como del tipo: ¿qué es una entrevista? ¿Qué violencia se esconde al enfocar la cámara sobre unos seres humanos?

En mi opinión, si esa tradición logra al máximo en individualizar el silencioso trabajo del poder hasta donde no quisiéramos imaginarlo, muchas veces se limita a realizar una deconstrucción que no propone alternativas para lograr una manera más verdadera de comprender a los seres humanos. Quiero enfatizar que “muchas veces” no significa “siempre”, pues las obras de Minha Trinh o de Donna Haraway, por nombrar solamente algunas de las más famosas feministas americanas que tuve la fortuna de conocer personalmente, logran superar ese límite y nos abren la posibilidad, en la obra de Trinh por ejemplo, de una *epistemología de la escucha* muy eficaz y al mismo genuinamente postcartesiana. Puede verse como el Foucault que pertenece a esa tradición es probablemente el más conocido: el analista del poder. La segunda tradición que informa mi propio trabajo es la tradición del análisis de los sentidos, en la línea que desde Marcel Mauss y Walter Benjamin, pasando otra vez por Foucault, en este caso por el Foucault estratega del cuerpo como me gusta llamarlo, lleva a los actuales estudios de las interacciones de los medios de comunicación con los sentidos. Esta tradición empieza por los análisis de la microfísica del poder de Foucault, pero intenta superarla privilegiando el aspecto plástico del cuerpo en relación a los medios de comunicación. El cuerpo acaba siendo así el lugar de una batalla política: en la obra de Saba Mahmood por ejemplo, las mujeres del movimiento islamista de la piedad en El Cairo reivindican el derecho a

llevar el *nicab* –el velo integral que cubre toda la cara excepto los ojos, y que, no lo olvidamos, es un medio de comunicación –no como símbolo de autosujeción a los hombres, sino como práctica que inscribe en el cuerpo mismo el sentimiento de piedad que es consustancial a la constitución de sí mismas como sujetos éticos, favoreciendo así el cultivo de ese sentimiento de apertura a los otros.

Algunas críticas recientes a ese paradigma acusan la ausencia de Historia en esos análisis: contrariamente a cuanto pasa en los análisis de Foucault, el riesgo de ese paradigma es el de dejarnos con brillantes descripciones de las interacciones del cuerpo con sus alrededores, pero sin ninguna información sobre qué tipología de cuerpos va a ser producida por esas interacciones. En otras palabras, si la unidad del cuerpo se encuentra disuelta en las miles microprácticas que lo constituyen –hablar con el móvil, escuchar la radio o la televisión, interactuar con los *social networks*– no se entiende cómo se podría restituir la iniciativa política y social al poseedor legítimo de ese cuerpo, y finalmente, no se entiende cuál sería el sentido de hacer antropología sino otro que el de producir declaraciones de amor al cuerpo. A lo mejor por esas razones los antropólogos interesados en los sentidos están recobrando, gracias a la obra de Brian Massoumi por ejemplo, el empirismo radical de Deleuze, en el intento de recomprender en sus análisis el criterio unificador del *movimiento*, esa dimensión esencial de la propia percepción.

La tercera tradición de la que os quiero hablar es la que representa, por sí misma, la salida de las antinomias que he ilustrado anteriormente. Esa tradición se podría llamar tradición crítica, si no fuera por el hecho de que no tanto la palabra “crítica” sería problemática, sino la palabra “tradición”, en el sentido de que todavía no existe una tradición antropológica de este tipo, sino que solamente existe la idea por ahora. Esta idea ha sido desarrollada por Paul Rabinow a través de una relectura de la tercera fase del pensamiento de Michel Foucault, la fase que impropriamente se llama “estética”, y que en mi opinión debería llamarse críticoestética.

El último Foucault se apropia de Kant, o mejor dicho interpreta el método crítico kantiano de una manera original: si la crítica tiene que ser efectiva, según Foucault, ésta no puede, a la manera de los intelectuales universales de los años sesenta, criticar las instituciones o el poder “desde el exterior”. La crítica tiene que pasar por una profunda comprensión “desde el interior” de los fenómenos, también de los fenómenos que más nos repelen, y es solamente a través de ese proceso de transformación por el que la crítica es más efectiva. Mientras que la idea de comprender el fenómeno desde el interior no es nueva para nosotros como antropólogos, la idea de que la crítica más eficaz, o mejor dicho, la única forma de crítica posible para el tercer milenio, pase por ese proceso de comprensión desde el interior, es una potencialidad de la antropología que probablemente no hemos explorado suficientemente. Claramente, si no la hemos explorado, es porque la antropología no pudo plantearse la cuestión en esos términos durante todo el tiempo durante el cual se autocomprendió como estudios *de las otras culturas*. Precisamente en ese punto se da la intuición de Rabinow: el punto es que al menos desde los pasados años ochenta los antropólogos han empezado a investigar sus propias culturas con todos los medios clásicos de la antropología, es decir con todas las actividades características del trabajo de campo, que antes servían para estudiar a *los otros*. Las razones por las cuales esto ocurrió no nos importan ahora tanto como el hecho de que esa revolución nos abre ahora la posibilidad de practicar una forma de antropología

crítica en cuanto antropología del mundo globalizado. Y en el momento en el cual la ciencia está cambiando empíricamente el modo de comprendernos en cuanto seres humanos, con la revolución de la biología sintética por ejemplo, la tarea de la antropología que Rabinow propone es interrogar por los presupuestos ideológicos, sociales, económicos que están inscritos en las interacciones diarias de los científicos. Interrogar, cuestionar, para que ni culpable arresto supersticioso del pensamiento, ni nuevas barbaries, deriven de la ciencia contemporánea. Y mientras esta idea de “antropología crítica” empezó como reflexión sobre una cierta manera de concebir la profesión de antropólogo por el mismo Rabinow, en los últimos dos años en Berkeley los estudiantes somos también conscientes de que la antropología crítica podría ser un instrumento eficaz para analizar otros distintos fenómenos en el momento crítico de su propia emergencia.

Es antropología crítica, por ejemplo, explorar las medidas a través de las cuales el aparato de seguridad del Estado de Israel constituye positivamente los eventos futuros a los cuales debe su propia existencia; o, de nuevo, comprender las diferentes autopercepciones determinadas de los diferentes tratamientos de adicción a la heroína; o, para volver a mi propia búsqueda, es antropología crítica aprender a utilizar nuevos *software* para entender qué imagen de nosotros como seres humanos nos devuelven, y qué potencialidades nos ofrecen, aún sin todavía ser concebidas, para abrirnos a unas interacciones verdaderamente éticas. Para que las interacciones hípertecnológicas del tercer milenio no nos hagan olvidar que son siempre las posibilidades propias a los seres humanos el problema central del pensamiento. Gracias.



**SIMPOSIO**  
**ETNOGRAFIANDO RESISTENCIAS**

Jone Miren Hernández García  
Universidad de País Vasco, Ankulegi  
Carmen Gregorio Gil  
Universidad de Granada, ASANA  
Txemi Apaolaza Beraza  
Universidad de País Vasco, Ankulegi

**INDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Jone Miren Hernández García, Carmen Gregorio Gil y Txemi Apaolaza Beraza

**CONTRADICCIÓN, CONTINGENCIA Y DESEO. MICROPOLÍTICA DE (MI) INVESTIGACIÓN**

Alberto Arribas Lozano

**“EXTRANJEROS DE SÍ MISMOS”: LA NEGOCIACIÓN DE LA ALTERIDAD**

Begonya Enguix

**CUERPO COMO RESISTENCIA, CUERPOS EN PAZ**

Thais Brandão

**REFLEXIONES ACERCA DE LA DESPATOLOGIZACIÓN**

Amets Suess

**DIÁLOGOS DE PERTENENCIA: UNA REFLEXIÓN PRÁCTICA PARA LA ETNOGRAFÍA CRÍTICA**

María Pilar Tudela Vázquez

**O TRABALHO DE CAMPO INSTITUCIONAL: ENTRAR E SAIR DE UM ESTABELECIMENTO PRISIONAL**

Daniel Martins Pinheiro Maciel

**MULTIPLICANDO SABERES: DE LA DOBLE REFLEXIVIDAD A LA ETNOGRAFÍA COLABORATIVA**

Aurora Álvarez Veinguer

**FEMINISMO Y MILITANCIA POLÍTICA. EL FEMINISMO DEL MC Y DE LAS ORGANIZACIONES POSTEMECERAS**

Josepa Cucó i Giner

**REPRESENTANDO "NOS". UNA MIRADA DESDE LOS PROPIOS SUJETOS**

María Espinosa Spínola

**‘VIVO CON MIS HERMANOS Y MUERO POR ELLOS’. LAS ORGANIZACIONES JUVENILES DE LA CALLE DE ORIGEN LATINOAMERICANO: ¿BANDAS CRIMINALES, GRUPOS DE RESISTENCIA O SEGUNDAS FAMILIAS?**

Luca Giliberti

**“LA VENTA AMBULANTE Y EL COLECTIVO SENEGALÉS. CUANDO LA ACTIVIDAD COMERCIAL SE CONVIERTE EN PRÁCTICA DE RESISTENCIA”**

Susana Moreno Maestro

**ESTRATEGIAS Y NEGOCIACIONES FAMILIARES: JÓVENES DE ORIGEN MARROQUÍ EN CONTEXTOS MIGRATORIOS. PERSPECTIVAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA**

Lucía Echevarría Vecino, Lucía

**GÉNERO, ETNIA, CLASE Y DIVERSIDAD SEXUAL EN LA ESCUELA. ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA DE LAS JÓVENES DE CLASE TRABAJADORA Y DE MINORIAS ÉTNICAS Y SEXUALES**

Maribel Ponferrada Arteaga

**RESISTIÉNDOSE ANTE EL CONOCIMIENTO EXPERTO: MONOPARENTALIDAD ADOPTIVA Y TÁCTICAS PARA LEGITIMAR LA SOLIDARIDAD COMO MOTIVACIÓN PARA ADOPTAR**

María Isabel Jociles Rubio

## INTRODUCCIÓN

Jone Miren Hernández García  
Universidad de País Vasco, Ankulegi  
Carmen Gregorio Gil  
Universidad de Granada, ASANA  
Txemi Apaolaza Beraza  
Universidad de País Vasco, Ankulegi

*“Donde hay poder, hay resistencia”* Michel Foucault (1976)

Tal vez haya que empezar a pensar en superar la idea de que la etnografía es producto y proceso. La etnografía ha sido, es y puede ser algo más o, cuando menos, contribuir a problematizar la idea convencional de producto (etnográfico) y proceso (etnográfico), reivindicando componentes, atributos y propiedades acordes con la complejidad a la que la antropología social debe hacer frente al analizar las distintas sociedades (actuales) y una amplia variedad de procesos socioculturales de una forma vivencial e implicada. El espacio de este congreso, en un momento en el que la antropología social en las diferentes comunidades autónomas del Estado español reivindica su aportación propia en el ámbito de las profesiones ligadas a lo sociocultural nos parece muy oportuno para repasar, pensar y repensar la etnografía, rescatando y poniendo en valor su dimensión más crítica y emancipadora; su vertiente más vivencial y experimental; su valor como práctica de resistencia.

Resistencia que afecta al etnógrafo/a, a las personas etnografiadas e, incluso, a quienes tienen acceso al material etnográfico, en tanto traspasa barreras y pone en relación, por ejemplo, a mujeres de condición muy diferente (antropólogas, mujeres etnografiadas y mujeres receptoras de etnografías) llegando incluso a promover como Lessie Jo Frazier propone en su análisis de la obra etnográfica de Gladys Reichard (1993:374) el intercambio de conocimientos en un proceso interactivo.

Resistencia, en tanto exige al etnógrafo/a implicarse radicalmente en el trabajo de campo o como diría Rabinow *“comprender su yo dando un rodeo por la comprensión del otro”* (Bartolomé, 2003: 212), un trayecto que le obligará a aceptar el carácter situado de su conocimiento y hacer antropológico. En este sentido, Lila AbuLughod nos recuerda en su artículo *“Can there be a feminist ethnography?”*, que siempre somos parte de lo que estudiamos y, de un modo u otro, al definir las relaciones con lo que estudiamos tomamos postura. Y es que la etnografía, al reconocer el valor del conocimiento basado en la experiencia desafía los presupuestos de la neutralidad del saber científico, reconociendo el *“carácter parcial, histórico y no universal del conocimiento e incluso de la misma razón”* (Flax 1987) quedando en evidencia el papel que la propia ciencia adquiere en la creación y legitimación de subjetividades, identidades y sexualidades de *“objetividades encarnadas”* (Haraway 1988). Como plantea Nancy ScheperHughes (1983:115) utilizando las palabras de Sontang (1961) el conocimiento etnográfico incorpora *“una amplia mirada a la condición humana, elaborada con total sensibilidad”*, tratando con ello de superar el pensamiento occidental escindido entre razón y emoción.

Resistencia que apunta a la capacidad de la etnografía para desvelar y visibilizar situaciones de marginalidad y sufrimiento al tiempo que estrategias y tácticas de resistencia al poder. Desde la teoría de la acción diferentes trabajos han centrado la atención en el

estudio de las estrategias y toma de decisiones de actores individuales en el marco de diferentes espacios políticos. En la década de los 80 trabajos como los de James C. Scott (1985), *Weapons of the Weak: Every Forms of Peasant Resistance*, Guillermo Bonfil Batalla (1987) *México profundo, una civilización negada* o Aiwa Ong *Spirits of resistance and capitalist disciplina* (1987) nos mostraron las estrategias de resistencia en la vida cotidiana. Como planteará Bonfil Batalla *los caminos de la resistencia forman una intrincada red de estrategias que ocupan un amplio espacio en la cultura y en la vida cotidiana de los pueblos* (Bonfil, 1990). En definitiva las *“estrategias en la vida cotidiana”*, *“los espíritus de resistencia”* (Ong 1987), *“las tácticas o estrategias”* (Bonfil 1990), *“los movimientos sociales de emancipación”* o diferentes formas de insubordinación o ‘infrapolítica de los desvalidos’ hurto, engaño, tácticas dilatorias en el trabajo, fugas (Scott 2000: 22) *“las astucias”* (Juliano 1992) han estado siempre presentes en una mirada etnográfica comprometida con los sectores oprimidos. Pero como plantea Joan Vicent (1998:9) no somos ajenas a que la micropolítica de la resistencia al Estado que se viene haciendo visible en diferentes estudios etnográficos historias orales contrahegemónicas, cuentos folclóricos, cultos de cargamento, festivales de tambores y enfermedades femeninas puede estar siendo romantizada al sobreutilizarse el concepto de resistencia, reflejo quizás de una adopción acrítica de la noción de hegemonía proveniente de Gramsci y Raymond Williams.

Pero tal vez, la noción más completa y compleja de resistencia implícita en la etnografía sea la que nos lleva a definirla como aprendizaje interactivo. Y es que en su sentido más radical la etnografía no sería sino un proceso de aprendizaje (interactivo) en el que el antropólogo o antropóloga aprende con otras personas. La elección de sujetos implicados en la propia experiencia etnográfica realizada por ejemplo desde la antropología feminista viene constituyendo una forma de encarar *“con creatividad el dilema dentrofuera”* (del Valle 1993). De hecho, la antropología feminista se ha venido preguntando por las implicaciones del antropólogo/a como conocedor generizado trazando un camino dialógico e intersubjetivo entre sujeto –conocedor– y objeto –de conocimiento–, entre el yo y el otro desde posiciones políticas situadas. De esta forma para la etnografía feminista lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual, como indica Okely (1975) no sólo lo personal es político, también *“lo personal es teórico”*. (Gregorio Gil 2006).

Así, el objetivo de este simposio sería reflexionar sobre todos aquellos aspectos presentes en la etnografía (como material o como proceso; desde una visión histórica o contemporánea; desde sus protagonistas; desde las distintas corrientes críticas de la antropología social –feminismos, etc.–) que ayuden a desvelar, comprender y actualizar su capacidad –desde una visión metodológica, teórica, retórica, discursiva, etc.– para albergar un conocimiento (antropológico) comprometido con su tiempo y espacio.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

ABULUGHOD, Lila (1990) *“Can There Be a Feminist Ethnography?” Women and Performance*, 5 (1): 727.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2003) *“En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural” Revista de Antropología Social* 12: 199-222.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1990) *México profundo, una civilización negada*. México, Grijalbo.

DEL VALLE, Teresa, (1993) *“Introduction”*. En T. del Valle (ed.) *Gendered Anthropology*. London. Routledge. European Association of Social Anthropologist: 116.



- FLAX, Jane (1987) "Postmodernism and gender. Relation in Feminist Theory", *Signs*, 12 (4): 621-643.
- FRAZIER, Lessie Jo (1993) "Genre, Methodology and Feminist Practice" *Critique of Anthropology* 13 (4): 363-378.
- JULIANO, Dolores (1992) *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid, horas y horas.
- GREGORIO GIL, Carmen (2006) *Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder*, AIBR, 1 (1): 22-39.
- HARAWAY, Dona (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra Feminismos.
- SCHEPERHUGHES, Nancy (1983) "The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology", *Women's Studies*, 10: 109-116.
- SCOTT, James C. (1985) *Weapons of the Weak: Every forms of Peasant resistance*. Yale University Press.
- VICENT, Joan (1998) "Antropología política". En A. Barnard & J. Sperber (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London & New York: 428-433.



## CONTRADICCIÓN, CONTINGENCIA, Y DESEO. MICROPOLÍTICA DE (MI) INVESTIGACIÓN

Alberto Arribas Lozano<sup>1</sup>

Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada

Este texto nace como reflexión en torno a los límites de mi proyecto/proceso de investigación doctoral, límites que se despliegan al interior de dos planos entrecruzados: la tensión dinámica entre lo que quisiera hacer y lo que sé hacer (mis saberes e ignorancias como aprendiz de investigador); y la tensión –relativamente– dinámica entre lo que quisiera hacer y lo que puedo hacer (las condiciones materiales e institucionales de producción de la investigación). Presento también el reverso de esos límites: los intentos de producir desplazamientos más o menos creativos que permitan seguir dando pasos ilusionantes en un proyecto de investigación con el que tengo vínculos intelectuales y afectivos muy intensos, que alimentan una discusión profunda en lo epistemológico y una búsqueda constante en lo metodológico y en lo teórico.

Mi trabajo doctoral es una aproximación etnográfica a la Red de Oficinas de Derechos Sociales<sup>2</sup> (ODS's), situando la dimensión experiencial en el centro del análisis: los sentidos que los actores dan a sus propias prácticas de acción colectiva, cómo ellos y ellas entienden y sienten –individual y colectivamente– lo que están haciendo, y cómo y por qué lo que hacen va cambiando. La investigación se inserta así dentro de la antropología (de la) política, y –en particular– en el análisis de la construcción de la acción colectiva entendida desde el punto de vista de sus protagonistas.

787

### 1. LOS PRIMEROS PASOS DE LA INVESTIGACIÓN

Presenté mi Plan de Trabajo de Tesis a finales de 2007. Preparé la propuesta sin consultarlo con la gente que forma las ODS's; había cierta prisa con los plazos de valoración del Plan de Trabajo para poder acceder a una convocatoria de financiación de estancias de investigación, así que armé rápido el proyecto pensando que “en realidad nadie en las ODS's se va a molestar por eso, total... si somos amigos”. Las ODS's se han formado –y se han ido extendiendo, sobre todo en un primer momento– al interior de una red (de afectos y prácticas políticas) que es previa al nacimiento de las ODS's. Mucha de la gente que ahora está en las Oficinas de Derechos Sociales ha compartido un trayecto relativamente común desde hace más de diez años, creando una comunidad de activistas de la que durante algunos años yo también formé parte. Eso fue antes de que se crearan las ODS's; de tal manera que al comenzar esta investigación conocía mucho a alguna gente y no co-

<sup>1</sup> Miembro del proyecto: Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía. Financiado por el Plan Nacional de I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación. Ref. FEM200910982.

<sup>2</sup> La Red de ODS's pone en relación experiencias de Málaga, Barcelona, Madrid, Zaragoza, Terrassa, Sevilla y Pamplona/Iruña, y mantiene vinculación con proyectos en A Coruña, Bilbao y Granada. No hay al interior de esta red una definición única de ODS; como dice Pastora, una de las entrevistadas: “la ODS en sí misma es un proceso diverso en cada territorio, e incluso en algunos territorios como en Madrid hay cinco ODS's y cada una es sui generis, ¿vale?, ahí nos definimos: desde la heterogeneidad de la ODS con un caminar conjunto que intentamos coordinar y alimentar, pero realmente no hay una definición”. Sugiero visitar las páginas web de cada nodo para conocer los trabajos específicos que realizan.

nocía de nada a otra gente (de hecho, a la mayoría). Nunca he formado parte de una ODS, pero afectiva y políticamente me siento muy cerca de esa red. Interrogar y explicitar las coordenadas desde las que se parte permite entender/situar el deseo de la investigación, las preguntas, las decisiones; reconocer las trayectorias que componen un determinado punto de vista –exponerse– es intentar explicar desde dónde miramos, responsabilizarnos de nuestro mirar. En este caso, mi propia historia explica una línea de tensión que ha sido –y es– central en mi proyecto de tesis doctoral: ¿cómo se realiza una investigación que además de producir un conocimiento empíricamente sólido y teóricamente significativo, tenga relevancia para los sujetos con los que investigamos? Esa pregunta atraviesa esta comunicación.

Haber pertenecido a (una parte de) esa comunidad de activistas posibilitó una entrada muy fácil en el campo; pero, por otro lado, es cierto que tampoco he sentido que hubiera un especial interés o una especial atención a lo que estaba haciendo, y esta sensación me desconcertó durante algún tiempo. En 2008 me incluyeron en la lista de correos de la red, ese mismo año asistí al II Encuentro de ODS's, que se celebró en mayo en Madrid, y en noviembre de 2009 asistí al III Encuentro, celebrado en Zaragoza. Parte del 2008 estuve realizando estancias de investigación fuera del país, y a la vuelta me incorporé a trabajar en un proyecto de investigación dentro del mismo departamento pero con una temática muy diferente, un empleo a tiempo completo que me hizo imposible comenzar antes el trabajo de campo de mi tesis. Lo único que hice en ese tiempo fue leer, posiblemente demasiado; tengo varias entradas en mi cuaderno de notas en las que mis directoras de tesis me insisten en que tengo que tener cuidado: “estoy muy contaminado por mi trayectoria y mis lecturas”, “corro el riesgo de pensar que sé las respuestas antes de oírlas”, “tengo que callarme y escuchar, que hablen ellos y ellas, que el campo me diga cuáles son las dimensiones de análisis”. También hubo fases largas en las que no pude dedicar ni un momento a la tesis, ni siquiera a leer. Me parece importante contar esto –que es una situación seguramente compartida por mucha otra gente– para subrayar que bajo estas condiciones uno/una no siempre lleva a cabo una investigación como querría, sino como puede, peleándose con los límites para intentar sacar adelante el proyecto con la máxima honestidad y con la máxima calidad posible, pero entendiendo que esos límites están ahí. Esta investigación es –también– un proceso precario.

En diciembre de 2009 empecé una ronda de entrevistas por los diferentes nodos de la red<sup>3</sup>. Buscando un primer mapa amplio de las ODS's tracé una guía muy genérica de los ejes que consideraba que podían ser importantes, apoyándome fundamentalmente en las notas tomadas en los encuentros de la red a los que había asistido. Era un diseño muy básico, que intentaba sobrecodificar lo menos posible la entrevista; los ejes eran:

- 1) Las ODS's como idea/propuesta: ¿cómo definen una ODS? ¿cuáles serían para ellos y ellas las características de ese dispositivo, de esa herramienta?

---

<sup>3</sup> Realicé 27 entrevistas entre diciembre de 2009 y octubre de 2010, con un total de 31 personas (12 mujeres, 19 hombres) en: ODS Málaga, ODS Sevilla, Red de Apoyo a Sin Papeles (Zaragoza), ODS Ateneu Candela (Terrassa), Grupo de Migraciones de la Hormiga Atómika (Pamplona/Iruña), ODS EXIT (Barcelona), y ODS Patio Maravillas, Punto Mantero/Asociación de Sin Papeles, ODS Seco y ODS Carabanchel en Madrid.

2) Las ODS's en el territorio: creación y prácticas específicas de cada nodo.

3) La red de ODS's: ¿qué es lo común y lo diferente?, ¿por qué creen que crece la red? ¿qué consideran que ha aportado? ¿qué cambiarían del trabajo de la red?

4) Trayectorias de formación y de militancia de cada entrevistado/entrevistada; y también una pregunta abierta sobre cómo piensa cada uno/una su militancia.

A estos cuatro bloques –que se fueron poblando, desbordando y (re)definiendo en cada encuentro– se sumaban dos preguntas que cerraban todas las entrevistas. Una buscaba insistir en el carácter abierto de la técnica, y era: ¿hay algo de lo que no hayas/hayamos hablado y que para ti sea importante en relación a las ODS's?. Y la otra, conectada ya con la cuestión de la relevancia: ¿de qué manera crees que os podríais apropiarse de esta investigación?, ¿cómo os podría servir esto para vuestro proceso?

## 2. ¿QUÉ ENTIENDO POR RELEVANCIA?

El estatuto de la relevancia es paradójico: su declinación específica no puede definirse a priori; el sentido (y el contenido) de la relevancia se negocian y (re)definen colectivamente en cada situación particular de investigación. Considero que situar la cuestión de la relevancia en el centro de la investigación obliga, sin embargo, a un desplazamiento fundamental: pasar de investigar ‘sobre’ los movimientos sociales (relación sujeto investigador / objeto investigado) a investigar ‘junto y con’ los movimientos (relación de colaboración entre sujetos); y será al interior de ese desplazamiento donde los diferentes actores operacionalicen los significados de la relevancia para cada situación concreta.

En mi opinión, una investigación que se toma en serio la cuestión de la relevancia debe evitar lo que Auyero denomina “la tentación populista de la actividad académica” (2005:122); uno/una no hace investigación “junto y con” los movimientos sociales para convertirse en su propagandista. Del mismo modo, dicha investigación debería evitar la tentación paternalista/disciplinante de la actividad académica; uno/una no hace investigación “junto y con” los movimientos sociales para “dar lecciones” a los actores; como afirma Melucci: “researchers have no message for the movements” (1989:244). Este territorio no está exento de tensiones, y mis directoras de tesis señalan que sigo teniendo/enunciando una posición muy binaria: esencialismo en la lectura de la academia (como un espacio que “no sirve”), romanticismo en la lectura de los movimientos; y me invitan a pensar sobre ello: si la universidad “no sirve”, ¿por qué / para qué hago una tesis? Mi relación con este punto es compleja, incómoda; supongo que hay que encontrar alguna manera de habitar creativamente esa tensión, situarla como parte de la investigación, y transitar con prudencia ese espacio fronterizo (ni dentro del todo, ni fuera del todo). De algún modo esta idea de la contradicción (las contradicciones) se ha ido situando en el centro de mi investigación.

Como mencioné antes, para mí la relevancia de este proyecto era algo que debía ir definiéndose en el proceso, negociando y renegociando su contenido con la gente que forma la red de ODS's, y por eso y para eso incluí esa última pregunta en las entrevistas. Sólo mucho más adelante, a raíz de ciertas lecturas y discusiones colectivas, entendí que situar realmente la cuestión de la relevancia en el centro implicaba articular un diseño de investigación profundamente distinto a lo que yo había hecho hasta ese momento. Si mi opción

epistemológica pasa por trabajar “junto y con” y no “sobre” los sujetos, mi opción metodológica debería haber pasado por un diseño construido de manera colaborativa, esto es, definido en diálogo constante con los actores en cada paso del proceso etnográfico: desde la formulación inicial de la investigación, hasta (en su nivel máximo de implementación, inviable en una tesis doctoral) la propia escritura de la etnografía, pasando por las diferentes fases intermedias, posibilitando así que los sujetos con los que investigamos participen de manera directa en la definición del conocimiento a producir y de los propósitos de dicho conocimiento (Lassiter, 2005). Desde ahí me resulta fácil entender la falta –como dije antes– de grandes muestras de interés por parte de la gente que compone las ODS’s: simplemente no es “su” investigación.

En este sentido, Rappaport (2008) plantea una serie de condiciones para la realización de una etnografía colaborativa: un compromiso con un diálogo mantenido en el tiempo; un grado significativo de confianza entre las partes; y un grupo de interlocutores que puedan asumir y liderar el proceso de coteorización. Fuera ya del cuerpo de su artículo, como una nota añadida al final del texto, presenta una cuarta condición: afrontará mejor el reto de la investigación colaborativa alguien que ya sabe cómo hacer buena etnografía (2008:26). Las tres primeras condiciones se cumplen en esta investigación, la cuarta no: para mí la tesis es un proceso de aprendizaje. En cualquier caso, empezar de cero no era una opción –de nuevo las contradicciones–, así que desde el momento en que entendí esos límites de mi proyecto lo que he intentado ha sido buscar una especie de devenir colaborativo de un proceso que nació desde otros parámetros.

### **3. BUSCANDO UN GIRO COLABORATIVO**

En la investigación colaborativa el trabajo de campo pasa de ser el momento de producción de datos a ser un espacio en el que se despliegan dinámicas colectivas de interpretación y análisis, generando conocimiento a partir de lógicas de coteorización y coconceptualización (Rappaport, 2008). Son esas dinámicas y esas lógicas las que voy a intentar poner a trabajar en la búsqueda de un devenir colaborativo del proyecto. Para explicar ese paso es preciso volver a la última pregunta de las entrevistas; las respuestas pueden dividirse en dos grupos: aquellas que plantean utilidades en base al producto final de la investigación (que aportaría reconocimiento y difusión al trabajo de las ODS’s); y aquellas que plantean utilidades en base al proceso de investigación. Estas últimas se subdividen en: 1) poner en circulación –devolver– al interior de la red algún tipo de informe; 2) poner los materiales en bruto a disposición de la red; y 3) usar ese material para dinamizar procesos de encuentro y discusión más colectiva: espacios para pensar juntos y juntas. Mi idea es orientar la segunda fase de la investigación a partir de estas respuestas.

Lancé la propuesta de armar conjuntamente esos espacios/talleres de discusión más colectiva a partir de los ejes que aparecen en las entrevistas, para producir ahí –en el campo– esos procesos de coanálisis y coteorización. Idealmente esos espacios servirán a la gente que forma las ODS’s para cubrir su demanda de reflexión conjunta y de cartografía de la red; y me servirán a mí para observar cómo los actores piensan y sienten sus prácticas, y cómo y por qué éstas van cambiando, produciendo un conocimiento que sea –de manera simultánea– empíricamente sólido, teóricamente significativo, y relevante/útil para los sujetos con los que investigamos. La propuesta ha sido aceptada, y se ha integrado en la dinámica interna de la red. En otoño de 2011 se realizará el siguiente encuentro de la red de ODS’s, y se ha decidido aprovechar esos talleres de coanálisis y coteorización para definir y trabajar colectivamente los contenidos de dicho encuentro, que tendrá como

eje principal la reflexión en torno a la propia red (¿cómo se entiende la red desde los diferentes nodos, cómo funciona, cómo podría mejorarse su funcionamiento?). Mi tarea ahora es elaborar una cartografía –breve y con carácter descriptivo– de las entrevistas (las nociones que son comunes y las que no, las líneas de tensión, las diferentes concepciones de lo que es una ODS y de la red) y enviarla a la lista; en cada nodo decidirán sobre qué ejes concretos trabajar, y se definirá una o varias personas con quienes coordinar la parte metodológica de los talleres; es decir, las formas y los contenidos concretos de cada taller se definirán de manera colectiva. No sé si esta propuesta es o no etnografía colaborativa, es lo más cerca que sé llegar. Sigo buscando, entre contradicciones.

#### **4. BIBLIOGRAFÍA**

AUYERO, Javier (2005) “El oficio de la etnografía política (entrevista)”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 22, pp. 109-126.

LASSITER, Luke Eric (2005) *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press.

MELUCCI, Alberto (1989) *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londres, Hutchinson.

RAPPAPORT, Joanne (2008) “Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation”, *Collaborative Anthropologies*, Vol. 1, pp. 1-31.





## “EXTRANJEROS DE SÍ MISMOS”: LA NEGOCIACIÓN DE LA ALTERIDAD

Begonya Enguix

Universitat Oberta de Catalunya. Institut Català d'Antropologia

### 1. UNA ANTROPOLOGÍA "EXTRAÑADA"

En este trabajo pretendo llevar a cabo un repaso no tanto de los datos y los frutos obtenidos durante mis últimos trabajos de campo sino del proceso que me ha llevado a ocupar la posición que ocupo en el campo de la antropología del género/s y la sexualidad. Por tanto, me basaré en experiencias de mis primeros años y en mis últimas experiencias de campo.

Mi llegada a este campo a finales de los 80, como tantas veces sucede, fue relativamente fortuita. Contaba con amigos homosexuales (ahora les llamaríamos 'gays') y eventualmente me asaltaban preguntas relacionadas con el mundo en el que se movían. De un modo u otro, esas preguntas convergieron con un contexto académicoscientífico en el que comenzaban las investigaciones en ese campo.

El contexto de finales de los 80 y principios de los 90 es muy distinto del actual en lo que respecta a políticas del conocimiento (véase Lancaster y Di Leonardo, 1997: 5). La incipiente antropología de la (homo)sexualidad se asociaba con perspectivas médicas y desviacionistas y éramos pocos los antropólogos trabajando en este campo (Nieto, Cardín, Guasch y la autora)<sup>1</sup>.

El hecho de que yo fuera (y sea) una mujer analizando un universo masculino nunca me pareció que fuera ni una ventaja ni una desventaja: es, podemos llamarlo así, una “irregularidad” (no así en la tradición americana) en un ámbito de estudios que está fuertemente marcado por el género y la sexualidad del investigador. Esta particularidad merece un análisis en profundidad que remite a la cuestión de las fronteras entre objetos y sujetos, investigadores e investigados.

La sorpresa inicial de algunos de mis entrevistados por encontrar una mujer trabajando sobre el tema en aquellos años, ha dejado paso en la actualidad a preguntas sobre mi sexualidad. Creo que estos cambios en la interrogación sobre el investigador son muestra de cuán distintos son los contextos de investigación con el paso del tiempo.

### 2. UNA ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA

Existe un consenso bastante extendido en admitir la existencia de una crisis generalizada en las ciencias sociales en los años 80 (y en particular en la Etnografía), que trajo como consecuencia la adopción de perspectivas reflexivas sobre el papel del investigador en el campo y un cuestionamiento y toma de conciencia sobre algunos temas de los que aquí hablaremos brevemente: la negociación del género (anticipada por la Etnografía feminista), la permeabilidad de roles outsider/insider, la complicidad, la neutralidad, la autoridad etnográfica y la emoción, entre otros (vid. Marcus, 1997; Clifford y Marcus, 1991; Clifford, 1988; Sherif, 2001; Spencer, 2009; Lassiter, 2010 et al.). Estas cuestiones se vienen discutiendo con cierta frecuencia desde entonces, y la literatura sobre el tema evidencia que las experiencias y las prácticas difieren en función de los investigadores y de los contextos de investigación.

<sup>1</sup> Véase Pichardo, 2007.

Goffman, en una charla informal que fue grabada y publicada en 1989, define del siguiente modo la observación participante:

Me parece que es una técnica de obtención de datos mediante la sujeción de uno, de su cuerpo y de su personalidad, y de su posición social a un conjunto de contingencias que actúan sobre un conjunto de individuos, por lo que puedes física y ecológicamente penetrar su círculo de respuestas a su situación social, su situación laboral, su situación étnica o lo que sea (1989: 125).

He escogido esta cita para relatar mi acceso al campo porque me parece que la suma de la sujeción de uno (self), de su cuerpo, de su personalidad y de su posición social produce una imagen muy fiel de lo que significa la inmersión en el campo. Aunque tenía amigos homosexuales, mi primer acercamiento “profesional” al tema de la homosexualidad masculina se produjo cuando en 1989 comencé a participar en las reuniones del entonces recientemente creado Col·lectiu Lambda de Valencia. Esas reuniones agrupaban a 8 o 9 personas, si la memoria no me falla, la mayoría hombres<sup>2</sup> y en ellas fui bienvenida tras presentarme como una estudiante de antropología que estaba realizando un trabajo sobre la homosexualidad. Entre los roles que los antropólogos podemos adoptar, el de estudiante es particularmente neutral e inofensivo. Aún así, no sé si en broma o en serio, cada cierto tiempo renacían las dudas sobre si yo era o no era una espía.

Aunque los presupuestos posmodernos aún no estaban del todo asentados en el país, de algún modo las ideas de colaboración y compromiso ya habían calado en mí: di un par de conferencias en el seno del Col·lectiu sobre mis investigaciones y por supuesto siempre me puse a disposición de los activistas. Algunos de ellos –ahora pienso en cinco– se convirtieron en informantes. Y de estos, algunos se convirtieron en amigos.

Mi situación de investigación combina al mismo tiempo proximidad y lejanía: investigador e informantes compartimos el contexto de producción, pero estamos alejados respecto al género, la sexualidad y la sociabilidad. Esta doble filiación ha facilitado mi proceso de extrañamiento y ha hecho necesario distinguir entre intermediarios, guardianes, informantes y colaboradores (Gil, 2010)<sup>3</sup>. En terminología de Hammersley y Atkinson (1994) mis padrinos, intermediarios y a la vez guardianes (que facilitan y custodian mi permanencia en el campo), salieron en los inicios de mi propia red social<sup>4</sup>.

En la actualidad estoy trabajando sobre las celebraciones del Orgullo LGTB del Estado, con la celebración Estatal de Madrid a la cabeza. En las tres ciudades que estudio (Madrid, Barcelona y Sevilla) la organización de estos eventos políticoreivindicativos y festivos está en manos de tres fuerzas cuyos equilibrios son inestables y cuya importancia en la organización es variable en función del contexto: se trata del activismo LGTB, el empresariado LGTB y las instituciones públicas de apoyo al evento (ayuntamientos, diputaciones y similares). La combinatoria entre estas fuerzas es distinta y también lo son las relaciones entre ellas (como muestra la muy reciente demanda del Ayuntamiento de Madrid contra los organizadores por contaminación ruidosa). Este trabajo me ha lle-

<sup>2</sup> Mis notas de campo, de existir, están en mi casa materna.

<sup>3</sup> Todas las traducciones son de la autora.

<sup>4</sup> De aquel análisis en el que me centraba en el activismo y las esferas de sociabilidad territorializadas (sitios de ambiente) y no territorializadas (relaciones de amistad y parejas) salió mi tesis doctoral.

vado a entrevistar a la cúpula del activismo LGTB, empresarios y representantes de las instituciones. Pienso que sin mi “experiencia” anterior (de la “experiencia” hablaré más tarde) mi acceso a este campo de poder sería más complejo pero lo cierto es que nunca he encontrado una evidencia de esto ni he recibido ningún comentario al respecto: hay mucho flujo de información que los antropólogos no podemos controlar, y más entre determinadas “elites” que forman un sistema de redes de intercambio. Lo cierto es que esta nueva fase de trabajo se inició con una llamada telefónica que realicé al Colectivo LGTB de Madrid (COGAM) requiriendo su colaboración, siendo su respuesta afirmativa<sup>5</sup>. De todos modos, como entiendo que mis investigaciones presentes están conectadas con mis investigaciones pasadas, en este texto hará referencia a ambas experiencias.

### 3. LA CAJA NEGRA DE UNA EXTRAÑADA

El extrañamiento es sorprenderse e interesarse por cómo los otros interpretan o realizan su mundo sociocultural; la clave del extrañamiento está en la capacidad para percibir diversidad incluso en contextos muy próximos que podemos ver como ajenos. El extrañamiento es parte de la “caja negra” del proceso de investigación (Velasco y Díaz de Rada (1997).

Indudablemente la homosexualidad masculina cumplía para mí ese requisito: un contexto próximo que yo veía como ajeno. Nunca necesité ni he necesitado modificar mi apariencia ni mis hábitos para reducir las diferencias con el grupo estudiado puesto que mi diferencia era ostensible, palpable, evidente: no obstante, tengo la certeza de que la presentación de sí, de que mi ecuación personal (características personales) ha sido fundamental para mi aceptación en el campo (Goffman, 1989; Hammersley y Atkinson, 1994). Ni en los 90 ni ahora tuve o he tenido que enfrentar grandes problemas de acceso al campo ni de comunicación con los informantes potenciales, dos situaciones que son fundamentales para el trabajo de campo (Mazzei, 2009: 358). El sistema de red / bola de nieve se ha mostrado como el sistema más eficaz para localizar posibles informantes antes y ahora: mi “padrino” en COGAM me sugiere con quién debería hablar y me facilita los contactos a nivel estatal. Las personas entrevistadas a su vez, me facilitan más contactos y no siempre lo hacen tras la entrevista; a veces me ofrecen su colaboración en forma de contactos incluso antes de saber exactamente de qué vamos a tratar. Aparentemente no he tenido que enfrentar más dificultades que las que se derivan de solicitar una entrevista con personas cuyas agendas están repletas de citas. Nunca se me ha requerido ninguna información previa, ni se me ha negado ninguna entrevista (cosa que agradezco desde aquí) aunque mi primer paso, siempre que solicito una entrevista, es explicar claramente quién soy, qué hago, y cuáles son los objetivos de mi trabajo. Esto, en el caso de los ayuntamientos, es una gestión que lleva tiempo.

Este sistema de trabajo sitúa mi campo como multilocal con objetivos amplios que incluyen, como Lassiter apunta (2010: 760) el diálogo, la reflexividad, la crítica cultural, y el conocimiento científico. Un trabajo que se basa en la negociación continua a varios niveles.

---

<sup>5</sup> Recientemente pregunté a mi “padrino” en COGAM por los motivos que les habían llevado a colaborar en mi investigación: su respuesta fue que generalmente atienden todas las peticiones “académicas” que reciben, cosa que agradezco públicamente una vez más.

#### 4. NEGOCIACIÓN DE LA AUTORIDAD

The last decade has seen an emerging crisis in all of the social sciences as previously agreed on criteria from the positivist and postpositivist traditions have been disputed and challenged. Particularly, taken-for-granted assumptions about the ways in which researchers produce and write authoritative texts are being debated, examined, and experimented with (see Behar & Gordon, 1995; Springwood & King, 2001 [this issue]). Simultaneously, each social science community is grappling with revising and devising criteria for judging the adequacy of any given interpretive statement. As Richardson (1991) observed, “The core of this sensibility is doubt that any discourse has a privileged place, any method or theory a universal and general claim to authority” (Sherif, 2001: 173).

Las relaciones de autoridad etnográfica no solo quedaron minadas por los presupuestos posmodernistas sino que, en mi experiencia, la relación de “dependencia” del investigador respecto de sus informantes le sitúa, con frecuencia, en una posición de desventaja. Las relaciones de colaboración y dialógicas derivadas de las ideas de Bakhtin sobre polifonía y dialogismo como alternativa a la autoridad monológica (Marcus, 1997: 9192) son favorecidas por el hecho de que compartimos contexto sociocultural; pero nuestras posiciones sociales son distintas, negociables y negociadas en función de la esfera de interacción, del contexto de acción que enfatizamos. Así, en las entrevistas, el peso de la voluntad analítica, la puesta a disposición del entrevistado y los intereses basados en la comprensión y el conocimiento que esgrimimos quienes conformamos la comunidad científica parecen inclinar la “autoridad” del lado académico. No obstante, en otras situaciones sociales y sobre todo en las situaciones de observación (particularmente en las celebraciones del Orgullo, donde los activistas entrevistados ostentan posiciones de privilegio y poder), la “autoridad” del investigador queda diluida.

Clifford (1983) consideraba en su canónico texto sobre la autoridad etnográfica que, precisamente porque es difícil de sistematizar, la “experiencia” sirve como una garantía efectiva de la autoridad etnográfica: no obstante, en mi caso particular, esa experiencia previa, mi historial de investigación en el campo es algo que, como ya he comentado, nunca se me requiere explícitamente (desconozco si circula por canales a los que no tengo acceso) pero que, yo misma expongo en el primer contacto con los entrevistados, lo que es sin duda una estrategia que adopto que tiene como objetivo no solo la exposición propia sino también generar empatía.

#### 5. NEGOCIACIÓN DE LOS DATOS, NEUTRALIDAD Y AMISTAD

Como Cohen afirma (2000: 317), es evidente que a los antropólogos se nos deja fuera de determinados eventos, se nos miente, e incluso se nos cuentan confidencialmente determinadas informaciones que no podemos relatar. Como cualquier trabajadora de campo, me he visto en esas situaciones que llevan a reflexionar sobre la relación que se establece entre intersubjetividad y neutralidad, una relación que es compleja puesto que se ve afectada por los roles sociales y las historias personales de los implicados en la investigación (Cohen, 2000: 319320). He comentado antes que unas entrevistas me llevan a otras y unos entrevistados a otros. He comentado también que desconozco buena parte de la información que circula sobre mi trabajo (si circula) entre los activistas. El hecho

de que todos se conozcan entre ellos tiene ventajas y desventajas: por una parte, llamar a alguien de “parte de” es una tarjeta de visita inmejorable. Por otra, uno se enfrenta a decisiones sobre la negociación de los datos, sobre qué contar respecto a las entrevistas ya realizadas o si permanecer completamente “neutral”. Hay que ser extremadamente cuidadoso con lo que se dice y con lo que se calla, porque no es sencillo moverse con soltura entre la complicidad que puede aportar proporcionar algún dato obtenido previamente y al mismo tiempo mantener la confidencialidad. Siempre pregunto al final de las entrevistas si puedo citar la entrevista y al entrevistado y hasta el momento sólo me he encontrado con un entrevistado que requirió en varias ocasiones que apagara la grabadora y que se negó a ser citado, aunque la entrevista discurrió en un ambiente sumamente cordial.

Hablaré más adelante de la neutralidad, cuando comente las cuestiones relacionadas con la complicidad y el compromiso, fundamentales cuando se trabaja con activismos. No obstante, puedo comentar ahora que en ningún momento ni por parte de ningún entrevistado, antes o ahora, se me ha requerido un compromiso explícito con la producción de determinado tipo de información.

La neutralidad está sin duda relacionada, de forma inversa, con dos sentimientos importantes en el proceso de investigación: la emoción y la empatía (Kischner, 1987; Holland, 2007).

La empatía está íntimamente relacionada con la emoción en lo que respecta al desarrollo y el mantenimiento de la comunicación en relaciones basadas en la investigación cualitativa. La aplicación instrumental de un modelo de comunicación sobre todo en los métodos de entrevista ha provocado un debate sobre las cuestiones éticas relacionadas con la sinceridad, la amistad, la reciprocidad, la mercantilización (commodification) de la emoción y de los sentimientos humanos en la investigación sociológica (Duncombe and Jessop, 2002) (en Watts, 2008: 8).

797

Indudablemente, como Cotterill apuntaba para el caso de las investigaciones feministas con mujeres (en Holland, 2007: 202), el modelo de entrevista que ensalza la camaradería o la amistad entre mujeres y además tiene el potencial de “explotarlas” para extraer información tiene importantes implicaciones morales<sup>6</sup>. La frontera entre empatía, amistad y obtención/producción de datos es una frontera que hace saltar por los aires toda neutralidad y que en mi caso particular es relevante por las características de mi red social. Por ello creo que vale la pena relatar las estrategias que, consciente o inconscientemente, he adoptado a lo largo de los años para mantener a los miembros de mi círculo de amistad tan alejados de los procesos de investigación como ellos han deseado estar.

Pondré un ejemplo. Hace relativamente poco tiempo fui a cenar con unos amigos que, tras la cena habían quedado con otros amigos suyos. La mayoría, hombres gays. Al acabar la cena, fuimos a un bar en el que fui presentada al segundo grupo que evidentemente sabía de mí, puesto que uno de ellos me dijo: “¿a qué has venido, a estudiarnos?” A lo que yo contesté, copa en mano: “no, a tomar una copa”.

Cualquier persona que comparta profesión con su pareja o con sus amigos será conocedora de las dificultades de mantener los asuntos profesionales al margen de una relación

---

<sup>6</sup> Como Kirshner recoge, numerosos académicos –Rabinow, Sullivan, han negado la importancia de la empatía para la obtención de datos (1987: 213).

cuyos presupuestos principales están en otro lugar y tienen un fuerte componente emocional. En este sentido, la negociación de los límites de la información que circula es prioritaria tanto para mantener la ética profesional como para conservar la amistad. Solo uno de mis amigos se convirtió en informante con un rol como tal; el resto son, sencillamente, mis amigos, si bien es cierto que, de algún modo, me puedo beneficiar indirecta o directamente de tener acceso a mucha información. El intercambio de información profesional y personal entre amigos es algo que circula con naturalidad en la comunicación y en este caso concreto yo no veo ninguna particularidad; además, respecto al trabajo que ahora hago, si se me hacen comentarios inespecíficos sobre las celebraciones del Orgullo, por ejemplo, deberían ser sistematizados para utilizarlos. Y en el caso de los amigos, no suelo llevar a cabo esa sistematización y mucho menos sin su consentimiento expreso.

## 6. NEGOCIACIÓN DEL GÉNERO Y DE LAS FRONTERAS

Sobre la importancia de las características del investigador y su efecto sobre la investigación se han escrito miles de páginas, muchas de ellas desde una perspectiva feminista (AbuLughod, 1990; Stacey, 1988; Gregorio, 2006; Skeggs, 2009)<sup>7</sup>. Los atributos del investigador –sociales e intelectuales– se han considerado cruciales para la investigación aunque debemos preguntarnos, con Brandes (2008:145) si podemos considerar que el género automáticamente confiere ventajas o limitaciones para la producción de datos. Durante muchos años se creyó que las mujeres disfrutaban de una posición privilegiada por tener acceso tanto al mundo femenino como al masculino, transformadas durante el trabajo de campo en algo similar a “hermafroditas sociales” (Brandes, 2008: 145-146).

No obstante, la mayoría de los trabajos consultados adoptan en la actualidad una posición mucho más flexible al respecto, considerándose que el género importa, pero el conocimiento también, y que la incidencia del género está en función, entre otras cuestiones, de las características de las sociedades que se estudien (Brandes, 2008). Para Mazzei, que lleva a cabo un detallado análisis de la cuestión, el campo “determina qué “atributos clave” de un investigador son más importantes...–género, raza, origen nacional o otras clasificaciones grupales. Estos scripts contienen mensajes sobre qué individuos son más parecidos a determinados grupos” (Mazzei, 2009: 360). El género deviene una categoría que, interseccionada por otras muchas, no desborda al investigador, o, en todo caso, es situacional y puede ser menos relevante que el origen étnico (Stanley, 2003). Como Li (2008) apunta, el género fue importante en su investigación, la cultura fue importante y la edad fue importante. Como consecuencia,

no podía sostenerse que para conocer a un grupo –i.e., mujeres– fuese necesario pertenecer a él –i.e., ser mujer. Además del esencialismo, naturalización y reificación que entraña teóricamente la categoría género, este tipo de empatía femenina o “feminidad universal” (Strathern, 1981) parecía renunciar a la operación de extrañamiento necesaria en la empresa antropológica (Gregorio, 2006: 26).

Por otra parte, Ergun (2010:30) ha apuntado que las investigadoras pueden tener más problemas para ser tomadas en serio o ser sobreprotegidas. En entornos masculinos tienen

<sup>7</sup> Son muchos menos los textos que analizan la interacción de los investigadores masculinos con el campo, como afirman Ortiz, 2008 y McKeganey y Bloor, 1991.

dificultades para ser tratadas como iguales aunque al mismo tiempo se las puede considerar como inofensivas lo que facilitaría su acceso al campo. Particularmente interesante en este sentido es la experiencia de Laura L. Adams entre las élites de Uzbekistán, que la lleva a sentirse como una investigadora “mascota”, adoptada por el grupo de poderosos más en calidad de extranjera que de mujer (1999).

El género no desborda al investigador pero tampoco lo personal: “sigue siendo importante enfatizar el valor analítico de la etnografía y repetir que los objetivos del análisis y la teorización con frecuencia se pierden de vista en los trabajos basados en etnografías subjetivas y evocativas” (Atkinson, 2006: 400):

Que estos relatos personalizados, experienciales estén justificados a veces en términos de crítica social no les excusa de su naturaleza esencialmente autocontenida; lo personal es político, pero lo personal no agota ni subsume todos los aspectos de lo político (Atkinson 2006: 403).

El género no es siempre destino: a veces es situacional, flexible, contextual. En mi caso particular, además, género y sexualidad deberían ser separados (McKeganey, 1991) como dos estratos distintos de diferenciación, aunque en los imaginarios sociales suelen aparecer asociados. De hecho, en los últimos tiempos en el campo ambos se separan. Como ya he comentado, la centralidad del género en los primeros años de mis investigaciones –la sorpresa por encontrar una mujer estudiando la homosexualidad masculina– ha dejado paso recientemente a la interrogación por mi sexualidad. No obstante, he de confesar que las situaciones en las que se me ha preguntado han sido muy pocas comparadas con las situaciones de investigación en las que me he visto inmersa. Aún así, tanto una situación como la otra me generan cierta incomodidad que sin duda tiene que ver con las características del universo estudiado pero también con un temor al cuestionamiento o a la descalificación por la nopertenencia al grupo en un campo de estudios que, como ahora explicaré, es bastante peculiar.

Nunca me planteé, ni antes ni ahora, que, en tanto mujer, pudiera tener algún tipo de “problema” de acceso al campo: como ya dije en otro lugar (Enguix, 1996: 16), y Atkinson deja claro, las capacidades intelectuales no son dependientes del género sino de la distribución del poder entre los géneros, y esa distribución es una construcción cultural. La actitud general ante esta esfera de mi ser, tanto por parte de los entrevistados como por mi parte, es la que regía en el ejército americano hasta hace poco: *don't ask, don't tell*. Cuando estoy en situaciones de campo ni se me suele preguntar ni explico. Mi estatus profesional y mis características personales devienen los elementos fundamentales que condicionan mi presencia en el campo.

Los estudios de género, donde incluyo los estudios LGTB, son un campo peculiar porque al menos en ciencias sociales los investigadores suelen ostentar el rol de “insider”, forman parte de la “comunidad”, y esta situación se perpetúa en nuestro país desde hace ya tiempo. No sucede lo mismo ni con la antropología política, ni con la económica, ni con los estudios sobre poblaciones inmigrantes. Con muchas de las poblaciones estudiadas desde esas perspectivas el colectivo LGTB comparte un pasado de represión y estigma, y sin embargo, no se ha dado el mismo proceso de producción científica nativa seguramente porque aquellas poblaciones no se han empoderado en igual medida que las que se acogen bajo la etiqueta de género. Además de interpretarse como un empoderamiento a todos los niveles también nos dice que los campos del género y la sexualidad están sobresignifica-

dos de tal modo que impregnan las propias políticas del conocimiento. Las razones de esa significación o sobresignificación son más complejas que un pasado de subordinación y anulación (tanto en el caso de las mujeres como en el de los estudios LGTB) y exceden los objetivos de este trabajo, aunque es necesario comentarlo. Tratándose en el caso de la homosexualidad de una cualidad “oculta” no observable a simple vista, la relación entre objetos y sujetos de estudio funciona además en los dos sentidos: los científicos sociales que estudian a gays y lesbianas suelen ser gays y lesbianas y se acaba considerando gay o lesbiana a todo aquel/la que trabaja sobre el tema. A mí me preocupa por su perversidad el paso del “ser” al “deber ser”, al imperativo moral, porque puede llegar a derivar proposiciones normativas de proposiciones fácticas que tienen y tendrían consecuencias teóricas y metodológicas importantes. No hay nada en estos temas que impida el acceso al campo o la comprensión tanto por nativos como por no nativos en mayor ni menor medida que en otros casos: la asociación tan estrecha que se establece entre insiders y producción de conocimiento (tanto entre los nativos como en la propia Academia) puede acabar creando unas espirales peligrosas y perversas que nos acaben haciendo ver en el género una cuestión de mujeres y un problema únicamente de mujeres, por ejemplo, para el caso de las mujeres.

La ecuación objetosujeto entendida en términos tan estrechos se basa en presupuestos esencialistas y universalizantes (considera que todas las personas LGTB por el hecho de serlo comparten un universo, una esencia común), reduccionistas y reificados (reduce a la persona a uno de sus rasgos que fija como determinante), pero también es endogámica y, en cierto sentido, puede guetificar los discursos científicos sobre ciertos temas, descalificando otros. Parece retornar a la existencia de voces autorizadas (¿y autoritarias?) para hablar de determinados temas y voces que no lo son, cuando, en realidad, como Grosz afirma para el caso de las mujeres:

Las experiencias de las mujeres son tan variadas como las de los hombres. Además, asegurar que las mujeres escriben sólo sobre la base de su experiencia y proclamar que esas experiencias son sólo el resultado de la subordinación *patriarcal* (las otras no cuentan) es imponer un límite a la escritura femenina: siempre debe ser reactiva, una escritura atada a la opresión, basada en el *resentimiento* (Grosz, 1995: 15).

A mí ser mujer me ha facilitado un mayor acceso a la información sobre algunas cuestiones y otras veces me ha impedido el acceso: por ejemplo, se me impide el acceso a determinados bares y discotecas del ambiente y a los cuartos oscuros, y esta prohibición y las argumentaciones que la acompañan siempre me han proporcionado y me siguen proporcionando informaciones muy valiosas sobre la construcción de las fronteras y los límites territoriales de “la comunidad”. Como Tinker apunta, mucho se ha dicho sobre el investigador que debe pertenecer al grupo que investiga para entender realmente las experiencias de la gente, sobre todo en casos de comunidades desaventajadas o sin poder (mujeres, minorías étnicas, minorías religiosas, discapacitados). Sin embargo, con pocas excepciones, pocas veces se ha analizado el efecto positivo de tener estatus de “outsider” (2008: 53):

Las dicotomías insider/outsider esencializan las categorías y no tienen en cuenta las identidades flexibles y múltiples. Los investigadores pueden ser



iguales o distintos a los investigados de muchos modos: edad, casta, etnicidad, creencias religiosas, capacidad física, personalidad, sexualidad, clase, por nombrar unas pocas. Una similitud en una de estas esferas no necesariamente hace de uno un insider de igual modo que una diferencia en un área no hace de uno un outsider. Los investigadores son siempre insiders y outsiders en los contextos de investigación y oscilan en estas posiciones... sería inviable restringir sus entrevistas a quienes ellos ven, o quienes les ven, como similares (Tinker, 2008: 5354).

Weber, Simmel y Merton estarían también de acuerdo en afirmar el aforismo de que “no hace falta ser César para entender al César” (en Ergun, 2010: 17).

La categoría “mujer” (de la que no puedo escapar) da lugar a un primer momento de exclusión mía del campo (y así opera, como he comentado, en determinados contextos). Un segundo momento de “exclusión” lo marcaría la sexualidad. Solo en tres ocasiones me han preguntado si soy lesbiana (curiosamente las tres veces este último año), pero lo cierto es que mi respuesta ante esta pregunta ha variado en función del contexto, de la confianza con el entrevistado y, sobre todo, de la percepción del efecto que la respuesta tendría sobre la entrevista (puesto que la pregunta siempre se ha producido en esos momentos iniciales de presentación del yo a los que hacía mención). Mis respuestas han sido un escueto “no”, un irónico “aún no”, y, en un contexto más informal y ante un quasi-desconocido un “¿debería serlo?”. Siempre han sido hombres quienes han formulado la pregunta y la respuesta siempre parece haberles dejado indiferentes.

El campo de la sexualidad es especialmente propenso a establecer fronteras entre quienes pertenecen al grupo y quienes no, en mayor medida que el de la etnicidad seguramente porque el segundo es evidente a simple vista (y si no lo fuera, los procesos que desencadenaría serían similares). Esto hace que la negociación de las fronteras dentro fuera sea compleja. Como Ergun (2010: 16) afirma “la relación insideroutsider puede ser concebida como dialéctica y continuamente informada por las diferentes percepciones que investigadores e informantes tienen de sí mismos y de los otros”. En mi caso particular, soy una outsider cuya red social y cuya trayectoria de investigación la convierten en una cuasiinsider: probablemente dar a conocer este estatus “intermedio” es el deseo que alimenta mi necesidad de explicarme antes de las entrevistas. Establecer vínculos si no personales sí intelectuales con los entrevistados. Este doble estatus de outsider/iniciada (o “partial insider” como afirma Sherif de sí misma (2001: 437)) sin duda me ha beneficiado. También lo ha hecho trabajar en el ámbito masculino (el más “extraño” en el sentido antropológico) y no en el femenino. Por una parte, las relaciones que he establecido con mis informantes han estado exentas de tensión sexual<sup>8</sup> aunque con frecuencia he sentido que se me sometía a pruebas de “resistencia” en bares repletos de hombres siendo yo la única mujer, con aproximaciones corporales o verbales excesivas. Hace muchos años fui expulsada violentamente de un local: repito, hace muchos años.

Con frecuencia pienso que ha habido más ventajas que desventajas, si estos son los términos a utilizar. El doble estatus de outsider/iniciada evita que los informantes se sientan juzgados, me ayuda a obtener informaciones más detalladas y me puede incluso ayudar a que el análisis sea más crítico, en la línea que también apunta Tinker (2008: 53). La inves-

---

<sup>8</sup> La relación entre sexualidad del investigador y campo ha sido analizada en pocas ocasiones con algunas excepciones entre las que se cuentan Kulick, 1996, La Pastina, 2006 y Newton, 1993.

tigación está infinitamente “estratificada y entrelazada y las fronteras se borran con identidades cambiantes y ambiguas”... Todos los investigadores, insiders, insiders parciales o outsiders están constreñidos por “límites impuestos por la disciplina antropológica y por sus experiencias personales y generizadas en el campo” (Sherif, 2001: 438). De ahí que crea que la flexibilidad del investigador para adaptarse a los contextos y la complementariedad deban sustituir a los estatus de insider/outsider, de pertenencia o no a la comunidad a estudiar como decisivos.

### **7. RESIDENCIA, ÉTICA, COMPLICIDAD Y COMPROMISO**

El antropólogo “siempre está al borde del activismo, de la negociación de algún tipo de implicación más allá del distanciado rol de etnógrafo, de acuerdo con sus compromisos personales que pueden o no afectar al proyecto... el trabajo de campo contemporáneo es mucho más complicado desde la perspectiva ética que el pasado” (Marcus 1997: 100). Ewing (en Winchitz, 2010: 354) nos recuerda que:

Cualquier encuentro potencialmente moviliza múltiples identidades fundamentadas sobre un conjunto de discursos en competición, cada uno de los cuales puede constituir al sujeto hablante como una matriz distinta de poder, significado y práctica... el individuo... generalmente es ambivalente y está atrapado en posiciones en conflicto que dejan rastro... cuando el individuo pretende tanto revelar como ocultar en cada turno de conversación.

Para Watts (2008:33) “la relación cercana y regular con los participantes impone retos prácticos y éticos relacionados con la intrusión, las fronteras de la relación y la “implicación” al abandonar el campo”.

La complicidad con los actores es un elemento fundamental para el intercambio de información y la aceptación del investigador, como muestra la anécdota referente a la presencia de Geertz y su mujer durante una redada en una pelea de gallos que les valió su aceptación por la comunidad (Geertz, 1987; Marcus, 1997). En el caso del activismo, esa complicidad puede convertirse en colaboración y/o compromiso. En este sentido podemos decir que la posición del investigador en el campo del activismo es una posición “vulnerable” en la medida en que uno se plantea con mayor intensidad que en otros trabajos hasta qué punto participar activamente en las reivindicaciones defendidas por sus colaboradores y de ese modo (re)compensar las informaciones obtenidas. Sabemos que no es un imperativo: Shanafelt (2002) no comparte nada con los Amish que estudia y con frecuencia se opone a sus argumentaciones; Holmes no tiene nada en común con los fascistas italianos (en Marcus, 1997). Mi estatus de cuasiinsider me sitúa lo suficientemente cerca y lo suficientemente lejos del universo estudiado y, aún así, me veo en la obligación de compensar la ambivalencia de esa posición con mi estatus como investigadora “neutral” y quizá dar algo más. Nadie me ha exigido ni pedido nunca mi participación “activa” en foros activistas más allá de mi implicación con el retorno de la información en forma de artículos. De nuevo, el estatus profesional parece ser la característica más relevante del investigador. Pero aún así, creo que existen sutiles mecanismos –generalmente discursivos– mediante los que se requiere mi complicidad o al menos mi “comprensión” de las reivindicaciones LGTB. Esos mecanismos operan mediante frecuentes interpelaciones que tienen lugar durante las entrevistas y que están dirigidas a conocer de primera mano mi opinión y posicionamiento respecto a determinados temas. Si bien con frecuencia, en el proceso de

intercambio de información soy yo misma quien suele recurrir a esos mecanismos para poner sobre la mesa una mirada cómplice, cuando no lo hago suelen ser forzados por los entrevistados. De nuevo, la apelación a mi red social y a mi trayectoria investigadora suelen funcionar como “garantía” de mi posición ante la realidad LGTB. En definitiva, como Ewing comentaba, se establece un juego entre la revelación y la ocultación en todos los actores del proceso.

Este juego tiene su equivalente en la peculiar dialéctica entre resistencia y poder en la que está inmerso el activismo LGTB en nuestro país, con el Orgullo como celebración clave que saca a la calle millones de personas (en Madrid). La significación dada por los activistas organizadores a las manifestaciones del Orgullo en términos de poder, junto con el contexto sociopolítico actual, y la cada vez mayor presencia de voces críticas que denuncian la mercantilización del evento (Enguix, 2009) nos lleva a preguntarnos hasta qué punto podemos seguir hablando de un movimiento resistente para referirnos a los colectivos LGTB “nocríticos”. No en vano, se reproducen en el movimiento LGTB las tendencias asimilacionistas y revolucionarias que ya existieron en sus orígenes. Y nuevamente llegaríamos a definir fronteras entre miembros y no miembros, fronteras que también serían fluidas.

En consecuencia, en un contexto de investigación marcado por relaciones de poder variables, cambiantes, discutidas y combatidas entre los tres ejes sobre los que giran las celebraciones del Orgullo (activistas, empresarios e instituciones), la capacidad del investigador para negociar su posicionamiento entre los actores y manejar la información es más fundamental que su género o su sexualidad para tener acceso a todas las fuentes de información, incluso a las más reticentes. Su estatus profesional es importante. Teniendo en cuenta que el fenómeno estudiado implica movimientos y posiciones diversas (muchas veces divergentes) y enormes beneficios económicos (por su “atractivo turístico”) y que ha asociado a grupos /instituciones antes enfrentados, el investigador se ve abocado a llevar a cabo un proceso “situado” entre distintas “objetividades encarnadas” (Haraway, 1991) (entre ellas la suya propia); encarnadas en activistas, empresarios, empresariosactivistas, políticos, y políticosactivistas, insiders y outsiders todos ellos, cuyas posiciones y roles sociales también están sometidos a fluctuaciones y cambios. Personas, en definitiva, en permanente negociación consigo, son su cuerpo, con su personalidad y con su posición social, tal como enunciaba Goffman para hablar del investigador en el campo.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- ABULUGHOD, L. (1990) ‘Can there be a Feminist Ethnography?’, *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5 (1): 727.
- ADAMS, Laura L. (1999), ‘The Mascot Researcher: Identity, Power, And Knowledge In Fieldwork’, *Journal of Contemporary Ethnography*, 28: 331-363.
- ATKINSON, P., COFFEY, A. et al (eds) (2009), *Handbook of Ethnography*, London: Sage.
- ATKINSON, Paul (2006) ‘Rescuing Autoethnography’, *Journal of Contemporary Ethnography*, 35: 400-404.
- BRANDES, Stanley (2008) ‘The Things We Carry’, *Men and Masculinities*, 11, pp. 145-153.
- CLIFFORD, J., & MARCUS, G. E. (Eds.). (1991) *Retóricas de la Antropología*, Madrid: Júcar Universidad.

- CLIFFORD, James (1983) 'On Ethnographic Authority', *Representations*, No. 2, pp. 118-146.
- CLIFFORD, J. (1988) *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge: Harvard University Press.
- COHEN, JEFFREY H. (2000) 'Problems in the Field: Participant Observation and the Assumption of Neutrality', *Field Methods* 2000 12: 316-333.
- ENGUIX, Begoña (1996) *Poder y Deseo. La homosexualidad Masculina en Valencia*, Valencia: Alfons el Magnànim/IVEI.
- ENGUIX, B. (2009) "Identities, Sexualities and Commemorations: Pride Parades, Public Space and Sexual Dissidence" en *Anthropological Notebooks*, vol. XV: 2, pp. 15-35.
- ERGUN, Ayça and Aykan Erdemir (2010) 'Negotiating Insider and Outsider Identities in the Field: "Insider" in a Foreign Land; "Outsider" in One's Own Land', *Field Methods* 22: 16-38.
- FORSYTHE, Diana E. (1999) "'It's Just a Matter of Common Sense": Ethnography as Invisible Work'. *Computer Supported Cooperative Work* 8: 127-145.
- GARCÍA DE LEÓN, Maria Antonia (1999) "Los Estudios de Género en España", *Revista Complutense de Educación*, vol. 10, n. 2:167-187.
- GEERTZ, C. (1987) *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona: Gedisa.
- GIL, Gastón Julián (2010) 'Ethnography among 'experts': notes on collaboration and sabotage in the field', *Qualitative Research*, 10: 49-69.
- GOFFMAN, Erving, (1989) 'On Fieldwork', *Journal of Contemporary Ethnography*, 18:2, pp. 123-132.
- GREGORIO GIL, Carmen, (2006) "Contribuciones Feministas a Problemas Epistemológicos de la Disciplina Antropológica: Representación y Relaciones De Poder", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica* Volumen 1, Número 1., pp. 22-39.
- GROSZ, Elizabeth, (1995) *Space, Time, and Perversion*, New York: Routledge.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994) *Etnografía. Métodos de Investigación*, Barcelona: Paidós.
- HARAWAY, Dona (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra.
- HILLYARD, Sam (2010) 'Ethnography's Capacity to Contribute to the Cumulation of THEORY: A Case Study of Strong's Work on Goffman', *Journal of Contemporary Ethnography* 39: 421-440.
- HOLLAND, Janet (2007) 'Emotions and Research', *Int. J. Social Research Methodology*, Vol. 10, No. 3, pp. 195-209.
- JEGATHEESAN, Brinda India (2005) 'I See the Stars: An Autoethnographer Speaks on Fieldwork and Flashbacks', *Qualitative Inquiry* 11: 667-688.
- KIRSCHNER, Suzanne R. (1987) "Then What Have I to Do with Thee?": On Identity, Fieldwork, and Ethnographic Knowledge', *Cultural Anthropology*, Vol. 2, No. 2, pp. 211-234.
- KOBAYASI, Audrey (1994) 'Coloring the Field: Gender, "Race" and the Politics of Fieldwork', *Professional Geographer* 46 (1), pp. 73-80.
- KULICK, Don y Willson, Margaret (1996) *Taboo. Anthropological fieldwork*, London: Routledge.
- LANCASTER, Roger N. y DI LEONARDO Micaela di (1997), *The GenderSexuality Reader*, New York: Routledge.

- LA PASTINA ANTONIO C. (2006) 'The Implications of an Ethnographer's Sexuality', *Qualitative Inquiry*, 12, pp. 724-735.
- LASSITER, Luke Eric and Elizabeth Campbell (2010) 'What Will We Have Ethnography Do?', *Qualitative Inquiry*, 16, pp. 757-766.
- LERUM, Kari (2001) 'Subjects of Desire: Academic Armor, Intimate Ethnography, and the Production of Critical Knowledge', *Qualitative Inquiry* 7: 466-483.
- LI, Jun (2008) 'Ethical Challenges in Participant Observation: A Reflection on Ethnographic Fieldwork', *The Qualitative Report*, Volume 13 Number 1 pp. 100-115.
- MARCUS, George E. (1997) 'The Uses of Complicity in the Changing MiseenScène of Anthropological Fieldwork', *Representations*, No. 59, pp. 85-108.
- MAZZEI, Julie and Erin E. O'Brien (2009) 'You Got It, So When Do You Flaunt It?: Building Rapport, Intersectionality, and the Strategic Deployment of Gender in the Field', *Journal of Contemporary Ethnography*, 38: 358-383.
- MCKEGANEY, Neil and Michael Bloor (1991) 'Spotting the Invisible Man: The Influence of Male Gender on Fieldwork Relations', *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 2, pp. 195-210.
- MITCHELL, Wendy and Annie Irvine (2008) 'I'm Okay, You're Okay?: Reflections on the WellBeing and Ethical Requirements of Researchers and Research Participants in Conducting Qualitative Fieldwork Interviews', *International Journal of Qualitative Methods*, pp. 31-44.
- NEWTON, Esther (1993) 'My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork', *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 1, pp. 3-23.
- ORTIZ, Steven M. (2005) 'The Ethnographic Process of Gender Management: Doing the "Right" Masculinity With Wives of Professional Athletes', *Qualitative Inquiry*, 11: 265-290.
- PEACOCK, J. L. (1995) "Método", en Velasco, H. (comp) *Lecturas de Antropología Social y Cultural*, Madrid: Cuadernos de la Uned, pp. 155-198.
- PICHARDO GALÁN, J. Ignacio (2007) "Homo Academicus" en *Zero*, núm. 100, pp 136-138.
- RAPPORT, N. and Overing, J. (2007) *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, London: Routledge.
- SKEGGS, Beverley (2009), "Feminist Ethnography" en Atkinson, P., Coffey, A. et al (eds) *Handbook of Ethnography*, London: Sage, pp. 426-442.
- SHANAFELT, Robert (2002) 'Idols of Our Tribes? Relativism, Truth and Falsity in Ethnographic Fieldwork and Crosscultural Interaction' *Critique of Anthropology* 22(1), pp. 7-29.
- SHERIF, Bahira (2001) 'Insider/Outsider Status. The Ambiguity of Boundaries in the Fieldwork Experience: Establishing Rapport and Negotiating', *Qualitative Inquiry* 7: 436-447.
- STACEY, Judith (1988) 'Can There Be A Feminist Ethnography?', *Women's Studies International Forum* Vol II. No 1, pp. 21-27.
- SPENCER, Jonathan (2009), "Ethnography after Postmodernism" en Atkinson, P., Coffey, A. et al (eds) *Handbook of Ethnography*, London: Sage, pp. 443-452.
- STANLEY, Christine A. and Patrick Slattery (2003) 'Who Reveals what to whom? Critical Reflections on Conducting Qualitative Inquiry as an Interdisciplinary, Biracial, Male/Female Research Team', *Qualitative Inquiry*, 9: 705-728.

- TINKER, Claire y Natalie Armstrong (2008) 'From the Outside Looking in: How an Awareness of Difference Can Benefit the Qualitative Research Process', *The Qualitative Report*, Volume 13 Number 1, pp. 53-60.
- VANDERSTAAY, Steven L. (2005) 'One Hundred Dollars and a Dead Man: Ethical Decision Making in Ethnographic Fieldwork', *Journal of Contemporary Ethnography*, 34: 371-409.
- VELASCO, H. y Díaz de Rada, A. (1997) *La Lógica de la Investigación Etnográfica*, Madrid: Trotta.
- WATTS, J. H. (2008) 'Emotion, empathy and exit: reflections on doing ethnographic qualitative research on sensitive topics', *Medical Sociology Online*, 3(2), pp. 3-14.
- WINCHATZ, Michaela R. (2010) 'Implications of Positioning on DiscourseCentered Fieldwork: Participant Observation and the Nonnative Ethnographer', *Field Methods*, 22: 340-356.

## CUERPO COMO RESISTENCIA, CUERPOS EN PAZ

Thais Brandão

Universidad de Santiago de Compostela

### 1. INTRODUCIÉNDOME: COLABORAR ES COMPRENDER

Desde que llegué a Ecuador, en estas montañas andinas, la cuestión sobre el concepto de paz me inquieta y me trae quietud a la vez, más bien una sensación perenne como el flujo de estos ríos que encuentro por el camino. Pasados 5 meses de vivencias cotidianas en Nabón, un pueblo del sur del Ecuador de altitud media 3000 m y casi 1.500 habitantes, direcciono mis investigaciones a lo que el cuerpo ha experimentado, registrado y lo que todavía está en proceso y elaboración. La etnografía tiene esta ventaja. Encontramos el camino en el propio caminar.

En los primeros contactos con la gente era nítida la percepción de que no hay observado. Es todo una infinita curiosidad y somos, yo y la gente, sujetos de la observación. Un brillo de rareza y sorpresa en las miradas que se cruzan y se permiten, se aceptan, ya que observar es también dejarse ver.

Esta gente de la cual me torné parte en un corto período de tiempo, vive en paz. Y es sobre esa paz que deseo poder reflexionar aquí, una paz impregnada en cuerpos, miradas y hablas.

Llegué a Ecuador para llevar a cabo lo que se llama una “colaboración internacional”. Sin embargo, la tarea mayor es dejarse aprender. Este intercambio de conocimientos, llenos de emoción y sensibilidad es lo que me lleva a “colaborar” y a registrar por escrito esa experiencia. Comprendo que hay una relación intrínseca entre la escritora, el/la lector/a y aquellos sobre cual escribe.

La etnografía, disciplina de la Antropología, se define como un acto interpretativo, que, antes de ser un producto (un texto escrito) es una experiencia o un proceso que mantiene siempre el cuidado de no ser simplista ni generalista. Mi postura es generizada. Comprometida con un aprendizaje interactivo, hablo de voces y de cuerpos poco visibilizados, y estoy atenta para no perder de vista las concepciones políticas y teóricas que me respaldan. Sin embargo, no pretendo escribir un texto sobre mujeres para mujeres.

Asimismo dentro de este camino dialógico, no pretendo encontrar un modelo de femenino al cual direccionar mis reflexiones ya que se supone que no podemos hacer generalizaciones sobre “otros” alrededor del mundo, porque ellxs operan de muchas distintas maneras que nosotros.

Dentro de las aportaciones de la antropología feminista de finales del XX se establecen una relación esencial entre el cuerpo y género en su papel legitimador de desigualdades, encajando así en la propuesta de análisis que planteo en este trabajo.

Esta disciplina propone la deconstrucción de categorías fijas e inmutables asignadas a mujeres y hombres, sugiriendo la noción de persona que trasciende la unitaria dualizada, fijada como hombre y mujer. Asimismo, establece las diferencias reales entre mujeres, poniendo siempre de relieve el análisis autoreflexivo para la comprensión de nuestras propias actitudes generizadas como investigadores y cuerpos vistos, visibles, donde ninguna emoción esta separada de la producción conceptual.

Por eso, intento no probar las ideas con las cuales inicié, trato simplemente de comprender como una especifica comunidad funciona y en este caso como funciono yo también

inmersa en este contexto. Comprometida por lo tanto con un conocimiento parcial, situado y responsable, al cual una etnografía feminista responde.

## 2. LA PAZ: QUÉ DIFICILÍSIMO ES CONCEPTUARLA SI NO ERES CAPAZ DE SERLA

*¿La paz es resistencia? ¿Y es universal? ¿Es una condición de las mujeres? ¿Tiene que ver con el género?*

Cuando intento hablar de las relaciones de paz hablo de la gente a mi lado, el prójimo prójimo. No sólo nuestro prójimo en Paquistán (este también). Pero de nuestros vecinos, familiares y amigos. En Nabón tengo la suerte de aprender a cultivar y cuidar a los vecinos. Y es tan grande cuando aprendes a extender los límites de tu casa, de tu puerto, a más allá del patio del vecino, cuando puedes cuidar y ser cuidado por el simple hecho de estar prójimo. Qué lógico, ¿no? Desde un saludo hasta una cena, una planta medicinal, una mano con los niños, la comida de los perros, una charla con la abuelita. La arte del cuidado, el tiempo desprendido en los lazos, en el silencio, en la espera, todos atributos de una vivencia de paz. Luego de los familiares, cuando la familia también es un lazo que escapa al concepto de la sangre. Ser acogida por gente que ni mismo sabe de dónde vengo y ser acogida de verdad, alimentada, abrigada, cariño... cariño, otro lazo de paz.

Sin embargo, lo que pretendo resaltar con estas reflexiones es que la paz esta, humana, se pierde de rumbo cuando están en jaque cuestiones de la diferencia. ¡La tan esencial diferencia!

Entender una relación entre las diversas culturas como las del trato del hombre para con la naturaleza es lo que propone una de las más completas constituciones de la América Latina, vigente en Ecuador desde 2008 que, aunque más teórica que práctica, en términos generales propone un nuevo paradigma, el Sumak Kausay (que en Kichwa significa BUEN VIVIR) un ejemplo actual de desmitificar en antropomorfismo (o cuestionar el reificado status del hombre en nuestras culturas occidentales) como fórmula de política y organización social, que incluye, en palabras de la constitución (2009):

“Art. 1 Art. 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible.

Art. 10. Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”.

El buen vivir, no es vivir más, sino vivir mejor, y tiene mucho que ver con el concepto del decrecimiento (Latouche, 2008), además viene de la gente misma: una mirada hacia tras para poder aprender más. Propone medidas de equilibrio y complementariedad que saca de frente el hombre como fin o eje pero la relación que este establece con su entorno



es el grande reto de la evolución. Todo esto añadido a una propuesta plurinacional<sup>1</sup>, que además de un reto es una afirmación de lo plural, diverso, ajeno y extraño.

Felizmente también, la nueva concepción de naturaleza en cuanto sujeto de derechos atrae ignorados paradigmas ecológicos y su importancia holística, el valor de las relaciones del microsociológicas y comunitarias como los primeros y decisivos pasos; donde la elección del “buen vivir” gana sentido frente al “mejor vivir” neoliberal. Incluyendo la interculturalidad eje real de políticas públicas. Este es uno del los temas que también percibo con mi presencia, por ser la única extranjera que vive en el pueblo.

He conocido una familia que me invitan a comer a menudo en su casa. Y siempre comen carne (como hábito común de toda la gente). En el primer día que comí con ellos, me ofrecieron el plato más típico de la región: un cuy<sup>2</sup>. En forma de agradecimiento, probé la cena y luego expliqué mis “raras costumbres vegetarianas”. Pero ya al cabo de las invitaciones y de la comprensión mutua, hoy siempre puedo entrar en su la cocina para preparar mis platos “raros”. Existe un potencial de paz dentro de cada todos nosotros. Me parece necesario, por lo tanto, desplazarse del centro al ser humano, ubicarse vecinos al ser. Mantener una interpretación afectiva del mundo, incluyendo las grandes fuerzas encarnadas en la naturaleza. Establecer una relación polivalente con el entorno. Primero ser, luego conocer ¿Es posible una definición esencial o preestablecida de la vida humana?

### 3. CONTEXTO: NABÓN, CUERPO DE MUJER

Nabón, de ancestro cañarí, está al pie de la colina Calvario en el sureste de la provincia de Azuay, en una ladera irregular, con pequeños espacios planos. Según datos del Censo de Población y Vivienda INEC (2001), el cantón<sup>3</sup> es una de las zonas más marginales de la provincia, profundamente rural (93% de la población vive en el campo) y tiene los más altos índices de pobreza y extrema pobreza pero con la particularidad de tener también el índice más alto de población indígena.

Según Herrera (2009: 39): “Lo indígena se constituyó en un marco ideológico peyorativo o en un imaginario simbólico en el cual no queremos reconocernos y del cual todos quieren huir u olvidar.” Aquí, las diferencias étnicas (indios y mestizos) se han construido como identidades en oposición no complementarias. Lo mestizo e indígena aquí es una relación conflictiva marcada por el racismo que pervive en las prácticas cotidianas y que sigue siendo difícil superar, pero además ha construido una sociedad escindida étnicamente que ubica a las mujeres indígenas en un lugar y las mestizas en otro.

En términos económicos, la agricultura es la mayoritaria ocupación de esta gente de zona erosionada. Hoy florecen principalmente trigo, papas, fréjol, cebada y hortalizas. La tecnología ha llegado a los invernaderos, y allí, con la presencia del especialista se produce una abundante cosecha de fresas orgánicas y tomates. Además, pero con menos aportación, están las actividades de ganadería, artesanía y minería.

En 2005 Nabón fue considerada “Patrimonio Cultural de Ecuador” por su relevante historia y cultura intercultural (grupos blancos mestizos e indígenas kichuacañarís). Sin embargo, se suman a estas características específicas los fuertes procesos de expulsión de la

<sup>1</sup> Ecuador posé 14 pueblos y 16 nacionalidades. Datos del CODENPE <http://www.codenpe.gov.ec>

<sup>2</sup> El cuy es un pequeño roedor, como el conejito de la India, que aquí se cría en grandes cantidades y es una especiería preparada principalmente para comer en días de fiesta.

<sup>3</sup> Los cantones de Ecuador son las divisiones de segundo nivel. En el país está dividido en 24 provincias, las cuales a su vez están divididas en cantones y estos en parroquias y comunas.

fuerza de trabajo (migración temporal y definitiva) y un largo proceso de feminización, uno de los índices más altos del país. (INEC, 2001).

Por estas cualidades, en Nabón los procesos de migración y feminización van de la mano. El proceso de reforma agraria a partir de los 70 (compra y venta de tierra y posterior legalización de comunas), al no lograr democratizar completamente la tierra, condicionó la reproducción de las familias a escasos medios productivos, con lo cual complementan sus ingresos con la migración y el trabajo de la mujer se sobrecarga resultado de la ausencia de los hombres.

Escuchando las historias de vida por el camino, una señora que es hija y madre soltera de siete, me cuenta con confianza: “La mujer hay que resentirse a sufrir todo el peso del mundo. Eso digo yo. Los hombres pueden volar.” (D.T).

La migración temporal se direcciona del campo a las ciudades fundamentalmente para trabajar en la construcción, y durante los años 80 y 90 hasta nuestros días, empieza y crece sin frenos la migración definitiva hacia los EUA (mayormente) y España.

Estos procesos definitivos y las remesas de los emigrantes es un fenómeno que impacta el orden familiar, profundiza desigualdades y diferenciaciones entre las familias, presiona y fractura el orden comunitario, comprende Herrera (2009). Asimismo segundo este mismo autor, debido a la herencia colonial de Nabón, los roles asignados a las mujeres y hombres, así como el racismo, tienen raíces en las haciendas y en las formas de socialización que se impuso a los hombres y mujeres durante la colonia.

El huasipungo<sup>4</sup>, forma de trabajo más importante de la hacienda, fue el principal instrumento de dominación en estas propiedades, sistema colonial que persistió hasta las primeras décadas del siglo anterior. Este sistema ordenaba las relaciones sociales de la época y dominó la sociedad desde el siglo XVI hasta los años de la reforma agraria. Sin embargo, al leer la clásica novela ecuatoriana de Jorge Icaza, “Huasipungo” de 1934, se puede fácilmente reconocer en el sistema actual, olvidado entre estos altos cerros un proceso no tan alejado en el tiempo de trabajos forzados, desiguales y servicios discriminatorios.

Es muy común ver hoy en día mujeres indígenas trabajando para las casas de los mestizos en régimen de favores y deudas familiares ancestrales (físicas o simbólicas). Además, dentro de una cultura machista en su mayoría, el adulterio y la violencia doméstica todavía siguen siendo “tradicionales”. Sin embargo, es evidente que las mujeres hoy se encuentran en mejores posiciones y situación que hace algún tiempo. Se visualiza con más respeto la participación activa de las mujeres desde el trabajo del cuidado en el interior de las familias hasta la más alta dirección política del cantón: su alcaldesa.

Participar de las asambleas cantonales y comunitarias revela también el paradigma de los procesos locales de la descentralización de facto y no sólo tienen distinto carácter sino que muchas de ellas han sido cooptadas para ritualizar e instrumentar la participación de todos. Aquí quisiera dibujar con palabras la fotografía más común del cotidiano de Nabón: mujeres, en su mayoría en edad avanzada en constante labor del campo. Sembrando, deshierbando, cultivando, criando, embelesando con sus polleras coloridas las lomas verdes y afirmando una fuerza indiscutible, motor de toda una comunidad. Que resiste. Las contemplo y percibo que la elegancia, es nada más que el gerundio de la delicadeza y ésta, el gerundio de la sencillez.

---

<sup>4</sup> En kichua: huasi= casa; pungo=puerta. Lote de terreno que el propietario entrega al labrador a cuenta de su trabajo y como aditamento del salario.

Las mujeres son mayoría aplastante en las mingas, en las reuniones, en los trabajos del campo, en las tiendas locales, en las asambleas y esto crea condiciones para el desarrollo de su autoría. Esta presencia mayoritaria, se convierte en una realidad innegable que puede/debería orientar acciones políticas. El cuerpo dibujando una presencia, una fuerza. Sus colores identitarios perfilan en mismo cuerpo su actuación, sus expresiones y sus carencias.

#### **4. CUERPO COMO RESIDENCIA: CUERPO/CASA**

El cuerpo es un nudo de estructura y acción, de experiencia y economía política. Por eso mismo, mis investigaciones (Brandão, 2006) implican siempre una experiencia del cuerpo visto y vivido. Tomando como presupuesto que el cuerpo humano es el principal sistema de clasificación y metáfora del sistema social en muy distintas realidades culturales, comprendemos que es a partir de él y con él que se inscriben y se producen los saberes y las resistencias individuales y colectivas. Por lo tanto, la comprensión del cuerpo en las ciencias sociales pasa también por su vivencia, por su materialidad, implicado inevitablemente con su simbología y lenguaje. Focalizamos aquí el concepto de biopoder de Foucault (1976: 168), que desde la administración de los cuerpos y gestión cuidadosa de la vida, trajo dentro de las instituciones un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo. Como afirma el filósofo, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del biopoder caracterizada por un poder cuya función “no es matar sino invadir la vida enteramente.” (Foucault, 1976: 169).

Ahora bien, según Lamas (apud Maquieira 2001: 177) “el cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana”. Las normas y las prácticas sociales a través de las cuales se construyen las relaciones de género constituyen una interpretación selectiva de los datos de la naturaleza y por tanto del cuerpo humano, en su visible materialidad. Según la comisión económica de la ONU “la mujer latinoamericana trabaja más, gana menos y es la principal víctima de la violencia y la pobreza. América Latina sigue siendo la región más desigual del mundo y se agudizan las brechas entre género, etnia y raza.” (Herrera, 2009:90).

Así dicho, esclarecemos aún que no se trata de contribuir con el carácter misógino de los estudios del cuerpo de la mujer, si no de desenmascarar precisamente su esencia definidora y limitadora, abriendo espacio para un análisis del cuerpo como un instrumento de resistencia afirmativa, acción y situación.

En Nabón, un nuevo contexto material y simbólico, mi cuerpo es agradecimiento, a tantos ejemplos de fuerza y colores que conocí y viví junto en este período. Reconozco, después de un difícil proceso de adaptación al frío y altas altitudes, que mi cuerpo es mi casa, en dondequiera que me haya. Me siento llena de lazos, como un regalo preparado por diversas amables manos, unos firmes, otros eternos, otros ligeros, pero imprescindibles. Cada uno conforma el cuerpo, lo adornando de valores, de enseñanzas, de abrazos, de historias, de familias. Agradezco a los cuerpos que me eligieron, que confiaron, los que me acogerán todavía en distintas partes. Con eso aprendo a elegir, a confiar a acoger, y sigo agradecida.

El significado que una persona da a su cuerpo puede ser liberador. Una casa a veces es una manta en un día frío, una hoguera con un amigo, un camino compartido con un niño, o un asiento con una persona mayor. Una casa es un estado, una representación de la protección, del cuidado, y el cuerpo es aquí su más fácil metáfora de resistencia.

Resistencia es un concepto que genera una multiplicidad de sentidos. Los discursos que pretenden perpetuar el estado actual de las cosas, niegan la posibilidad de la resistencia. La resistencia tratada aquí sigue el planteamiento que sugiere el filósofo Foucault (2005), las cuales serían justamente las luchas contra los privilegios del saber, contra el control de las expresiones y de la forma de acceder al saber. Pero que se oponen también a la deformación y a todo lo que pueda haber de mistificador en las representaciones que se imponen a las personas.

De este modo comprendemos como resistencias todo lo que se expresa contra las diversas formas de subjetivación que nos vienen impuestas, contra las formas de sometimiento cotidiano, contra la sumisión de la subjetividad, y que tratan de enfrentarse a técnicas particulares del ejercicio del poder que se aplican a la vida diaria.

Aquí los argumentos se basan en una concepción de un cuerpo atravesado por la cultura, no precultural o natural esperando el arreglo de la cultura. Así, como respuesta al ejercicio de poder sobre el cuerpo, exactamente sobre las afecciones, los afectos, las acciones; la resistencia aparece en distintos puntos del entramado social como fuerza que puede combatir al poder que intenta dominarla.

No basta con tener un cuerpo, pues se trata precisamente de aquellxs que conocen a su cuerpo, que saben manejarlo creativamente, afirmativamente. La resistencia pues es construida sobre la base de la experiencia límite vivida por aquellxs que hacen de esta una auténtica práctica de libertad. El cuerpo por lo tanto construye la realidad, es actividad, interpretación, inscripción, pero el también inscribe, a través de los actos del habla (que parte de ellos son corporales, físicos) la realidad. Según Díaz (2006) el habla es un acto con dimensión corporal. El lenguaje y el cuerpo poseen un vínculo que reclama seguir siendo pensado.

Me acuerdo de cómo me impresionaba el acento de “los pueblos de las montañas”. Siempre de tono bajito y dulce, usando preferiblemente diminutivos. Desde reuniones formales hasta riñas de gallos. El lenguaje puede ser usado como metodologías para la acción política: movilización, sensibilización. Al recuperar el lenguaje y los relatos de la gente se construye historia, un cuerpo de textos y vivencias. O sea, los discursos habitan los cuerpos, se acomodan en ellos, y ya que el lenguaje es el dominio de lo que es propio, y de lo impropio también, del inteligible y de lo ininteligible, de lo que se nombra y de lo que no se nombra, el cuerpo puede ser lo que uno quiere escribir/expresar. Según otra señora de mi barrio, de 73 años me cuenta, con alegría y pesar, mientras cargaba un pesado fardo de hierba para alimentar a sus animales:

“Antes, mi hijita, cargábamos piedras igual que los hombres. Una vez me acuerdo de huambra<sup>5</sup> que hicieron una apuesta y ganamos por la fuerza! Hoy día ya no puedo, ya no avanzo como antes, ya no sirvo para casi nada...”. (D. N.).

Un cuerpo cuando habla, inscribe biológicamente, y biográficamente su acto, su performance en lo social. Precisamente lo que queda claro es que el cuerpo es condición y vehículo del habla. Por lo tanto el acto desmonta la oposición entre el material y el lingüístico ya que expone su imbricación e interdependencia. Así encuentro una relación

---

<sup>5</sup> Huambra en kichua: joven. Es muy común en el lenguaje usual mezclar algunos vocabulos kichua al idioma castellano.

posible entre los actos de habla y los cuerpos en construcción, en expresión. ¿La paz puede habitar en un cuerpo? ¿Y esta tiene género?

### **5. LA PAZ Y EL GÉNERO: ¿MUJERES LUCHANDO EN LA GUERRA, HUMANIDAD EN PAZ?**

Con el décimo aniversario de la resolución 1325 aprobada por el consejo de seguridad de las Naciones Unidas, se celebró el primer dictamen de este órgano que ofrece un marco de trabajo útil “con el que desarrollar y mejorar la política y programación sobre las cuestiones de género, desarrollo, paz y seguridad”. (Publicaciones de la ONU, 2002). Su tesis principal es que la desigualdad de género es una amenaza para la paz y la seguridad global y que, si se quiere hacer frente a esta amenaza, es necesaria la participación activa de las mujeres en los asuntos de la seguridad y la paz, y la protección contra las agresiones específicas que sufren las mujeres, en los diferentes marcos en los que se produce violencia. Dichos grupos internacionales insisten en subrayar que el reconocimiento y la universalización de lo que las mujeres pueden aportar para la paz y el desarrollo es un ejemplo mucho más fructífero que considerarlas como meras víctimas.

La ONU es consciente, y por ello se ha esforzado para contratar a más personal femenino que trabaje en el mantenimiento de la paz en todos los campos y a todos los niveles, según este mismo informe (2002). El Secretario General, los altos funcionarios del mantenimiento de la paz, el Consejo de Seguridad y los Estados Miembros han subrayado la necesidad de aumentar el número de mujeres involucradas en el mantenimiento de la paz, según la resolución.

Me acuerdo de algunas tardes compartida con otra señora (mi vecina) de 90 años, viuda, que tras las actividades del día le encantaba parar en la vereda de su casa para observar, estar quieta, dejar que la luz del día se acabara despacito, como quien se despide con calma. Y me encantaba experimentar su paz.

Sin embargo, apostamos en que no hay determinismos biológicos para la guerra ni la paz. El género es un paradigma, una categoría conceptual y teórica con la capacidad de organizar e incluso subvertir la organización y estructura de los distintos ámbitos de la realidad. El género como perspectiva, como concepto y como teoría indaga y pone en cuestión los distintos ámbitos de la sociedad.

Para hablar de género y paz es necesario deconstruir la aparente perennidad de las estructuras de dominación simbólica masculina que contribuyen en buena medida a conferir a una construcción histórica la apariencia de una esencia natural. Asimismo es necesario historizar y contextualizar las formas que asumen las relaciones “culturales” de género: por eso trato de evitar universalismos reduccionistas feministas y esencialismos culturales.

La vinculación tradicional de las mujeres con la paz es una construcción social. Sin embargo, mantener que las mujeres no son ni más pacíficas ni mejores que los hombres, no impide reconocer y destacar un hecho importante: que la causa de la paz es uno de los movimientos políticos que más mujeres ha movilizado, a lo largo del último siglo. Su participación en la reclamación de la paz siempre ha estado acompañada de la polémica de si las mujeres, por serlo, tienen algo específico que aportar a la causa de la paz.

Asimismo, al tiempo que se rechaza la naturalización en todos sus aspectos, también en lo que atañe a la especial relación entre mujeres y paz, la crítica feminista trata de rescatar el legado de las mujeres en la historia, una tarea civilizatoria, pues se trata fundamentalmente de trabajo y actitudes de sostenimiento de la vida. Con una consideración: esta tarea de civilización puede y debe ser responsabilidad de hombres y mujeres. El avance

en esta dirección conlleva la puesta en cuestión de que, ‘por naturaleza’, corresponda a las mujeres el mantenimiento de la paz y de que, en contraposición, los varones, también ‘por naturaleza’ sean los encargados de la lucha y el ejercicio de la violencia.

La paz por lo tanto no pesé género, sino ejemplos. Lo que se torna necesario entonces es aprender con estos ejemplos para construir políticas donde la paz también sea un eje social, y no simplemente un fin. Y este aprendizaje puede ser corporal, como una vivencia, una experiencia de paz.

## 6. CUERPOS DE PAZ. ¿QUÉ ES UNIVERSAL?

Hay ciertas ideas que me duelen. Pero dudo que incluso el dolor tampoco sea universal como el hecho de que en mí me duela la idea de la ablación como ritual en algunos pueblos árabes, o igual pensar en ser el cuerpo femenino la “bienvenida” de los hombres triunfantes de una tarea comunitaria.

Hay una familia querida (la misma del cuy), que de tan valiente y alegre se me hace un grande ejemplo de amabilidad y fuerza, cuando supe que el marido había pegado a la esposa. Una pausa para una larga pausa. ¿Cómo colaborar? Acercar pensamientos, racionalizar los sentimientos. En nombre del universal, el dolor no es lo mismo, o la comprensión del dolor, lo que uno representa con el cuerpo, lo que se queda inscrito, lo que se transforma. ¿Qué es universal entonces, la idea/vivencia de la paz?

El cuerpo que somos esta efectivamente regulado, controlado, normalizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala. Pero, como afirma Esteban Luz, “esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género.” (Esteban Luz, 2004: 40).

El cuerpomateria, que carga su propia inscripción simbólica, lingüística, puede él mismo escribir en el real, con su cuerpo mismo, como en una danza. Acciones de la escritura del cuerpo, significantes que producen sonido, reacciones, otros actos de habla. Y esos podrían ser libres, condicionados solamente por sus mismos cuerpos. Es imperante la necesidad de no introducir nuevos determinismos lingüísticos ni privar a los sujetos de la agencia, sino tener en cuenta ambos, experiencia y lenguaje, para la visibilidad de nuevos cuerpos. Aquí enfatizamos el concepto de Butler (1993) de *agency* humana, o agenciamiento, la capacidad de actuar. O sea, considerando el cuerpo un lugar que está ubicado entre la materia y lo lingüístico, el agenciamiento sería la capacidad de acción, pudiendo producir biografías, expresiones, y cuerpos.

El agenciamiento entonces subraya la capacidad de creación de una persona. Esa capacidad también es extendida a los cuerpos, tratando de localizar un “estadio de sujeto”, como condición necesaria e instrumental para su propia creación y transformación. Vivir en comunidades que se alejan (físicamente) y son alejadas (simbólicamente) del espacio de crecimiento y desarrollo actual, me ha permitido percibir cómo este “asilamiento” produce de reproducción de antiguos paradigmas y naturalizaciones de comportamientos tradicionales, pero que también y aún, consiente la celebración de una paz.

El tiempo aquí me sorprende. Sigo junto con él. Este aislamiento quizás permite una vivencia de paz. De cuerpos en paz. Cuerpos que sufren y que duelen. En paz. Una vivencia de paz es una experiencia afirmada por el propio lenguaje del cuerpo. Y yo lo pude compartir.

Muchas son mis inquietudes. Pero hay mucho más de quieto lo que me llega y me llena. Algo que traspasa la mayor parte de las cuestiones, cuando me hago comprender, y así puedo colaborar, cuando aprendo en conjunto y para eso intuyo que es necesario abrir espacio, poder tocar el vacío y serlo en toda su potencia. Hay mucho que aprender, me siento muy agradecida por esta oportunidad. De simplemente hacer parte de esa maravillosa humanidad de aprendices y soñadores. Respiro junto en el mismo aire que se transforma diversas veces y nos acoge a todos. El mismo aire... eso de la unidad me inspira y me sorprende.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ACARÍN, Nolasco. (2010) *El cerebro del rey. Vida, sexo, conducta, envejecimiento y muerte de los humanos*. Barcelona, RBA libros.
- BRANDÃO, Thais Oliveira, Germano, Idilva Maria Pires. (2009) Experiência, memória e sofrimento em narrativas autobiográficas de mulheres, *Psicologia & Sociedade*, 21 (1), 515.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales y cambio*. Barcelona, Bellaterra.
- BUTLER, J. (1993) *Bodies that matter, on the discursive limits of "sex"*. London: Routledge.
- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE ECUADOR DE 2007 (2008) *Constitución de la República del Ecuador 20 de octubre de 2008*. Ed de bolsillo.
- BURGOS, Elvira (2006) Cuerpos que hablan. *Contrastes II*, 96-119.
- FOUCAULT, M. (1976/1984). *Historia de la sexualidad*. La voluntad de saber. Madrid, Sig. XXI.
- (2005 [1975]) *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Sig. XXI.
- HERRERA, Stalin (2009) *Nabón. Entre las mujeres y el gobierno local*. PRIGEPP, Nabón.
- ICASA, Jorge. (1934) *Huasipungo*. Quito, Imp. Nacional.
- INEC. (2001) Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. *Población y Vivienda*. Quito, Ecuador.
- LATOUCHE, Serge (2008) *La apuesta por el decrecimiento*, Barcelona, Icaria.
- MAQUIEIRA, Virginia (2001) Género, diferencia y desigualdad En Beltrán & Maquieira (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza, (pp.127-190).
- PUBLICACIONES DE LA ONU (2002) *Women, Peace and Security. Study submitted to Secretary General pursuant to Security Council resolution 1325*. (2000).
- <http://www.codenpe.gov.ec> [consulta en febrero, 2011]





# REFLEXIONES ACERCA DE LA DESPATOLOGIZACIÓN

Amets Suess  
Universidad de Granada<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Me preguntan si estoy dispuesto a ser entrevistado, dentro de una investigación antropológica con enfoque queer sobre relaciones afectivas entre personas trans. Asiento. La entrevista transcurre en una atmósfera respetuosa. Después de unos meses, la autora me envía la versión definitiva del trabajo, sin haberme dado una posibilidad de revisión. Constató que en el texto figura mi nombre, información que hace fácil mi identificación, no se respeta el uso del género acordado y algunas citas aparecen descontextualizadas y con una interpretación alejada de mi relato.

A nivel personal, la experiencia me deja una sensación de vulnerabilidad, falta de consideración de mi derecho a la anonimidad y pérdida de control sobre el proceso. Me hace sentirme reducido al rol de ‘objeto de investigación’. Como persona trans, me llama especialmente la falta de consideración de aspectos como el uso del género en la interacción y los presupuestos implícitos en la descripción de mi trayectoria de género. Los sesgos en la interpretación me hacen reflexionar sobre la influencia de la perspectiva teórica de la investigadora y potenciales tensiones entre una posición subjetiva trans y una perspectiva queer, aunque ambos enfoques compartiesen una perspectiva despatologizadora. Desde la perspectiva como activista, miembro del movimiento por la despatologización de las identidades trans, me hace preguntar en qué medida, en un momento en el que está emergiendo una reflexión teórica sobre la temática de despatologización, persisten dinámicas de patologización y categorización en la investigación social. Desde la perspectiva como investigador que está realizando una tesis doctoral sobre la temática, me hace reflexionar sobre una reproducción de procesos de objetivización en el propio proceso de investigación, mi propio rol teóricoactivista y las posibilidades de ruptura con una utilización heterónoma de las subjetividades trans en la práctica investigadora.

A continuación, intentaré dar un resumen de los cambios que propone la perspectiva de despatologización en la conceptualización de la transexualidad, desde una revisión de las demandas activistas y aportaciones teóricas sobre la temática, para revisar después la presencia de reflexiones en los discursos teóricos trans sobre dinámicas de patologización y categorización en la práctica investigadora, vinculando las mismas con la propia experiencia como investigador y persona entrevistada.

## 2. LA DEMANDA DE DESPATOLOGIZACIÓN TRANS

Actualmente, se puede observar un momento de cambio discursivo en el que una conceptualización de la transexualidad como enfermedad mental, presente en el discurso biomédico y psiquiátrico contemporáneo, se ve cuestionada, de forma creciente, por un

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía”, Ministerio de Ciencia e Innovación (FEM200910982).

discurso basado en el derecho humano a la libre expresión de la identidad de género y el reconocimiento de la diversidad de género existente en la sociedad actual.

En los últimos años, está surgiendo un activismo por la despatologización de las identidades trans<sup>2</sup> cuya demanda principal es la retirada de los “trastornos de identidad de género” de los catálogos internacionales de enfermedades, el DSM4 (APA 2000) y el CIE10 (OMS 2007). En ambos catálogos, que actualmente se encuentran en un proceso de revisión (con publicación de la nueva edición prevista en 2013 y 2014, respectivamente), las identidades trans están clasificadas como trastornos mentales.

Además, el activismo por la despatologización trans incluye reivindicaciones como la propuesta de un cambio del modelo actual de atención sanitaria transespecífica y la demanda de una abolición de los requisitos patologizantes presentes en las actuales leyes de reconocimiento de nombre / sexo (Red Internacional por la Despatologización Trans 2009a, 2009b, 2010).

El acceso a una atención sanitaria transespecífica de calidad y públicamente cubierta para aquellas personas trans que desean realizar un proceso de modificación corporal hormonal o quirúrgico, constituye otro de los objetivos prioritarios de la Campaña STP 2012<sup>3</sup>. A lo largo de los últimos dos años, se puede observar una creciente inclusión de la temática en la agenda política, a la vez de una continuada presencia de una lógica patologizante tanto en el ámbito legal como sanitario<sup>4</sup>.

### 3. APORTACIONES TEÓRICAS SOBRE LA DESPATOLOGIZACIÓN

El movimiento actual por la despatologización de las identidades trans propone un marco para concebir las trayectorias, expresiones e identidades de género trans que cuestiona el modelo constituido por la medicina y legislación contemporánea (Missé 2010; Red Internacional por la Despatologización Trans 2009a, 2009b, 2010). En vez de poner el foco en la consideración de la transexualidad como enfermedad individual de la persona que desea transitar en el género, sitúa la ‘enfermedad’ en la reacción patologizante de una sociedad transfóbica. Asimismo, resalta la interrelación estrecha entre una patologización y psiquiatrización de la transexualidad y situaciones de transfobia y exclusión social de las personas trans. A la vez de cuestionar el carácter obligatorio que adquiere la modificación corporal en una sociedad binaria, el activismo por la despatologización trans ha desarrollado una justificación de la cobertura pública de la atención sanitaria transrelevante desde una perspectiva no patologizante. Desde un cuestionamiento del control de acceso mediante la evaluación psiquiátrica, establecida en los Estándares de Cuidado (WPATH 2001), propone un modelo basado en un proceso de información, asesoramiento voluntario y consentimiento informado<sup>5</sup>. Asimismo, los discursos activistas vinculan la

<sup>2</sup> En octubre de 2010, grupos activistas de más de 60 ciudades de diferentes continentes realizaron manifestaciones y otras acciones en apoyo a la Campaña Internacional Stop Trans Pathologization STP 2012, convocada, desde el año 2007, por la Red Internacional por la Despatologización Trans (2009a, 2009b, 2010). A la vez, ya en los años 90 se pueden encontrar discursos e iniciativas a favor de la despatologización de la transexualidad (Stone 2006 [1987], Stryker (1994), Wilchins 1997).

<sup>3</sup> Para facilitar la cobertura pública de la terapia hormonal y cirugía de modificación corporal para personas trans, se propone la inclusión de una mención no patologizante del proceso de atención sanitaria transespecífica en el CIE11, como un proceso de salud no basado en la enfermedad que requiere atención sanitaria (Red Internacional por la Despatologización Trans 2009b, 2010).

<sup>4</sup> Para un análisis de la presencia paralela de dinámicas de permanencia y transformación en los discursos sobre la transexualidad en el campo sanitario y legal, véase Suess (2010).

<sup>5</sup> Una propuesta de un modelo de atención sanitaria a personas trans desde una perspectiva despatologi-

lucha por la despatologización con el objetivo de un reconocimiento social y la creación de un imaginario positivo respecto a la diversidad existente de expresiones, identidades y cuerpos trans.

En las últimas décadas, se puede observar la emergencia, desde diferentes perspectivas teóricas, de discursos que apoyan esta perspectiva de despatologización y que a su vez han constituido referentes conceptuales para el activismo por la despatologización trans. Por un lado, se puede constatar una aplicación de los principios de derechos humanos al ámbito de la identidad de género y orientación sexual, presentes en declaraciones recientes de derechos humanos<sup>6</sup>, que parten de la conceptualización de la libre expresión de la identidad de género y orientación como un derecho humano básico. En varias de estas declaraciones (Principios de Yogyakarta 2007, Hammarberg 2009), se nombra explícitamente la necesidad de una abolición de los requisitos patologizantes presentes en las Leyes de Reconocimiento de Género actuales, el derecho a la invulnerabilidad corporal y protección contra abusos médicos, así como el derecho de acceso a una atención trans-específica de calidad y públicamente cubierta, incluyendo un cuestionamiento del requisito actual de diagnóstico psiquiátrico.

Asimismo, se encuentra una fundamentación teórica de la demanda de despatologización por parte del campo discursivo de los ‘estudios transgénero’<sup>7</sup> surgido a partir de los años 90. En estos trabajos<sup>8</sup> se realiza, desde la perspectiva de autor\*s<sup>9</sup> que frecuentemente cuentan con una doble experiencia en el ámbito académico y activista, una revisión histórica de la conceptualización biomédica contemporánea de la transexualidad, un cuestionamiento del binarismo de género subyacente, así como una crítica a los procesos de evaluación presentes en los protocolos clínicos actuales. Asimismo, se pueden encontrar trabajos que, desde otros enfoques teóricos y disciplinas, entre ellos perspectivas antropológicas (Nieto 2008), feministas (Garaizabal 1998) y queer (Butler 2010), apoyan la demanda de despatologización de las identidades trans.

819

#### 4. PRÁCTICA AUTORREFLEXIVA DESDE PERSPECTIVAS TRANS

Los discursos trans aportan, aparte de una crítica de las dinámicas de patologización de las identidades trans en la práctica médica y legal, reflexiones sobre dinámicas de categorización y patologización en los procesos de producción discursiva (Namaste 2000; Stone 2006 [1987]; Stryker 1994). Esta autorreflexión se puede situar en el contexto de un debate sobre el rol de la reflexividad en la investigación social<sup>10</sup> y la propuesta de metodologías de investigación participativa y colaborativa aportadas desde diferentes disciplinas y perspectivas teóricas<sup>11</sup>.

---

zadora se puede encontrar en: Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado Español (2010).

<sup>6</sup> Para una revisión de las declaraciones de derechos humanos relacionadas con la temática de identidades de género y orientación sexual, véase Suess (2010).

<sup>7</sup> Stryker (2006) resume las características del campo discursivo de los ‘estudios transgénero’ (‘transgender studies’). A continuación, voy a hablar de ‘discursos trans’, dando preferencia al término ‘trans’ que, en el ámbito castellanohablante, adquiere una función paraguas para una amplia diversidad de expresiones e identidades de género similar a la observada para el concepto transgender en inglés (véase Stryker 2006).

<sup>8</sup> Entre otr\*s, véase Cabral 2010; Cromwell 2006 [1999]; GonzálezPolledo 2010; Missé 2010; Rubin 2006 [2003]; Spade 2006; Stone 2006 [1987]; Stryker 1994; Wilchins 1997; Winters 2008; Whittle 2002.

<sup>9</sup> He optado por el uso del \* como propuesta lingüística no binaria.

<sup>10</sup> Revisiones de un uso del concepto de reflexividad desde diferentes perspectivas teóricas se pueden encontrar, entre otr\*s en: Denzin, Lincoln 2005; Gregorio Gil 2006; Mauthner, Doucet 2003.

<sup>11</sup> Para una revisión de metodologías de investigación participativa y colaborativa, véase, entre otr\*s: Kem-

Los discursos trans comparten con este debate epistemológico y metodológico reflexiones acerca de la existencia de roles de poder en la situación de entrevista, el carácter situado de la propia perspectiva investigadora y la importancia de una inclusión de una práctica autorreflexiva en el proceso de investigación (Namaste 2000; Towle, Morgan 2002). A la vez, aportan algunos aspectos específicos que se encuentran en estrecha interrelación con la temática de despatologización.

En este sentido, frente a la experiencia prolongada de una teorización patologizante ‘sobre’ la transexualidad, bajo exclusión de las personas trans de los procesos de producción discursiva, se señala como una característica de los discursos trans la reflexión teórica desde una doble experiencia académicoactivista (Cabral 2007; Namaste 2000; Stone 2006 [1987]; Stryker 2006; Towle, Morgan 2002; Whittle 2006), en la que la inclusión de la perspectiva autobiográfica no está reducida a una aportación de un ‘testimonio’, sino constituye parte íntegra de la reflexión teórica. A la vez, se señala que esta focalización de una producción discursiva desde perspectivas teóricas trans no significa que tod\*s l\*s autor\*s se tuvieran que identificar como personas trans, sino que se rompiese con la tradición de exclusión de l\*s mism\*s de los procesos de producción discursiva (Stryker 2006).

No sólo desde los enfoques biomédicos, sino también desde la investigación social, los discursos queer y la antropología se observan dinámicas de objetivización, categorización y teorización heterónoma ‘sobre’ las identidades trans (Namaste 2000; Towle, Morgan 2002). En este sentido, se señala la presencia de un uso de terminologías y asunciones respecto a la identidad de género de las personas entrevistadas en la investigación social, a la par de una ausencia de una reflexión explícita respecto a la identidad de género de la persona investigadora (Namaste 2000). En textos pertenecientes al campo discursivo queer, se observa una utilización metafórica de la figura de la persona trans o travesti como símbolo de ruptura con el binarismo de género que no tiene en cuenta la realidad cotidiana de las personas trans (Namaste 2000). En caso de una investigación antropológica sobre la diversidad de expresiones e identidades de género, se constata la frecuencia de una presuposición romantizante de identidades de género no binarias en las culturas indígenas (Towle, Morgan 2002).

Además, se señala la importancia de una ruptura con procesos de categorización y patologización en el ámbito lingüístico. Con el objetivo de cuestionar el carácter binario del lenguaje y de desactivar efectos patologizantes, se proponen estrategias de apropiación, resignificación e invención creativa (Baumgartinger 2008). A la vez, se abre una reflexión acerca de la presencia de un lenguaje patologizante incluso en el discurso de la despatologización y la dificultad de romper con “el mismo vocabulario que nos ha dado existencia” (Cabral 2010: s.p.).

## 5. A MODO DE CIERRE

Las reflexiones teóricas sobre procesos de categorización y patologización de la experiencia trans en la investigación social contemporánea, así como la observación de su consonancia con mi propia experiencia como persona entrevistada, me remite a la necesidad de una revisión autorreflexiva sobre la propia práctica investigadora que, más que posibilitar conclusiones, abre un espacio de potenciales preguntas.

¿En qué medida puedo identificar dinámicas de categorización y patologización en mi propia actividad investigadora, tanto en la fase de trabajo de campo, como en el momento de análisis y teorización? ¿Se puede producir una actualización de experiencias patologizantes pertenecientes a la consulta clínica en los procesos de entrevista con personas trans que hayan tenido experiencias previas con el aparato médico/psiquiátrico? ¿En qué medida influye mi propia posición subjetiva como persona y activista trans en el proceso de investigación y en la reflexión sobre el mismo? ¿Qué interrelaciones se pueden encontrar entre la demanda de despatologización trans en el ámbito sanitario y legal y su cuestionamiento en la práctica investigadora? ¿Cómo romper con una lógica de patologización y categorización que a la vez atraviesa y constituye las trayectorias, expresiones e identidad de género en la sociedad actual? ¿Cómo pensar una práctica investigadora desde una perspectiva despatologizante?

## 6. BIBLIOGRAFÍA

BAUMGARTINGER, Persson Perry (2008) Lieb[schtean] Les[schtean], [schtean] du das gerade liest... Von Emanzipation und Pathologisierung, Ermächtigung und Sprachveränderungen. *Liminalis* 2/2008: 24-39. <http://www.liminalis.de/artikel2008.html> (consultado en febrero de 2011).

BUTLER, Judith (2010) Prólogo. En: Missé, M.; CollPlanas, G. (eds.) *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona, Madrid, Egales, pp. 9-14.

CABRAL, Mauro (2007) Salvar las distancias. Apuntes acerca de “Biopolíticas de Género”. En: VVAA (eds.) *Biopolítica*. Buenos Aires, Ají de Pollo, pp. 113-133.

CABRAL, Mauro (2010) Autodeterminación y libertad. *Página 12*. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1167520101022.html> (consultado en febrero de 2011).

CROMWELL, Jason (2006 [1999]) Queering the Binaries: Transsituated Identities, Bodies, and Sexualities. En: Stryker, S.; Whittle, S. (eds.) *The Transgender Studies Reader*. New York, Routledge, pp. 509-520.

DENZIN, Norman K. & LINCOLN, Yvonne S. (2005) The Future of Qualitative Research. En: Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (eds.) *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*. Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage Publications, pp. 1083-1088.

FONTANA, Andrea (2001) Postmodern Trends in Interviewing. En: Gubrium, J. F. & Holstein, J. A. (eds.) *Handbook of Interview Research. Context & Method*. Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage Publications, pp. 161-176.

GARAIZABAL, Cristina (1998) La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante. En: Nieto, J.A. (ed.) *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid: Talasa, pp. 39-62.

GONZÁLEZPOLLEDO, EJ (2010) “No sé qué otra cosa podría ser”: medicina entre la elección y el cuidado en la transición FTM. En: Missé, M.; CollPlanas, G. (eds.) *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona, Madrid, Egales, pp. 67-80.

GREGORIO GIL, Carmen (2006) Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22-39.

KEMMIS, Stephen; McTAGGART, Robin (2005). Participatory Action Research: Communicative Action and The Public Sphere. En: Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (eds.) *The*

*Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition.* Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage Publications, pp. 559-605.

MAUTHNER, Natasha S.; DOUCET, Andrea (2003) Reflexive Accounts and Accounts of Reflexivity in Qualitative Data Analysis. *Sociology* 37(3): 413-431.

MISSÉ, Miquel (2010) Epílogo. En: Missé, M.; CollPlanas, G. (eds.) *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad.* Barcelona, Madrid, Egales, pp. 265-276.

NAMASTE, Viviane K. (2000) *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People.* Chicago, London, University of Chicago Press.

NIETO, José Antonio (2008) *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género.* Barcelona, edicions bellaterra.

RUBIN, Henry (2006 [2003]) The Logic of Treatment. En: Stryker, S.; Whittle, S. (eds.) *The Transgender Studies Reader.* New York, London, Routledge, pp. 482-498.

SPADE, Dead (2006) Mutilating Gender. En: Stryker, S.; Whittle, S. (eds.) *The Transgender Studies Reader.* New York, Routledge, pp. 315-332.

STONE, Sandy (2006 [1987]) "The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto". En: Stryker, S.; Whittle, S. (eds.) *The Transgender Studies Reader.* New York, London, Routledge, pp. 221-235.

STRYKER, Susan (1994) "My words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage". *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1(3): 237-254.

STRYKER, Susan (2006) (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies. En: Stryker, S.; Whittle, S. (eds.) *The Transgender Studies Reader.* New York, Routledge, pp. 1-18.

SUESS, Amets (2010) Análisis del panorama discursivo alrededor de la despatologización trans: procesos de transformación de los marcos interpretativos en diferentes campos sociales. En: Missé, Miquel; CollPlanas, Gerard (eds.) *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad.* Barcelona, Madrid, Egales, pp. 295-4.

TOWLE, Evan B.; MORGAN, Lynn M. (2002) Romancing the Transgender Native. Rethinking the Use of the "Third Gender" Concept. *GLQ, A Journal of Lesbian and Gay Studies* 8(4): 469-497.

WHITTLE, Stephen (2002). *Respect and equality. Transsexual and transgender rights.* Abingdon, New York, RoutledgeCavendish.

WILCHINS, Riki A. (1997) Gender Identity Disorder Diagnosis Harms Transsexuals. *Transgender Tapestry* 79: 31, 44.

WINTERS, Kelly (2008) *Gender Madness in American Psychiatry.* Dillon, Colorado: GID Reform Advocates.

## 7. REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

APA, American Psychiatric Association (2000). *DSMIVTR.* <http://www.psych.org/MainMenu/Research/DSMIV/DSMIVTR.aspx> (consultado en febrero de 2011).

HAMMARBERG, Thomas, Comisario de Derechos Humanos del Consejo de Europa (2009) *Informe Temático "Derechos Humanos e Identidad de Género".* [http://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=1476365#P160\\_38128](http://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=1476365#P160_38128) (consultado en febrero de 2011). <http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/ERES1728.htm> (consultado en febrero de 2011).

OMS, Organización Mundial de la Salud (2007) *ICD10 (version for 2007)*. <http://apps.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/> (consultado en febrero de 2011).

PRINCIPIOS DE YOGYAKARTA (2007) <http://www.yogyakartaprinciples.org/> (consultado en febrero de 2011).

RED INTERNACIONAL POR LA DESPATOLOGIZACIÓN TRANS (2009a) *Manifiesto*. <http://www.stp2012.info/old/es/manifiesto> (consultado en febrero de 2011).

RED INTERNACIONAL POR LA DESPATOLOGIZACIÓN TRANS (2009b) *Comunicado Día de Acción 17 de octubre de 2009*. [http://www.stp2012.info/old/es/noticias#comunicado\\_17\\_octubre\\_2009](http://www.stp2012.info/old/es/noticias#comunicado_17_octubre_2009) (consultado en febrero de 2011).

RED INTERNACIONAL POR LA DESPATOLOGIZACIÓN TRANS (2010) *Comunicado 10 de mayo de 2010*. [http://www.stp2012.info/old/es/noticias#comunicado\\_10\\_abri](http://www.stp2012.info/old/es/noticias#comunicado_10_abri) (consultado en febrero de 2011).

RED POR LA DESPATOLOGIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES TRANS DEL ESTADO ESPAÑOL (2010). *Guía de buenas prácticas para la atención sanitaria a personas trans en el marco del Sistema Nacional de Salud*. <http://stp2012.info/guia/STPpropuestasanidad.pdf> (consultado en febrero de 2011).

WPATH, World Professional Association for Transgender Health. (2001) *Las Normas de cuidado para Trastornos de Identidad de Género*. <http://www.wpath.org/documents2/Spanish%20Translation%20%20SOC.pdf> (consultado en febrero de 2011).





## **DIALOGOS DE PERTENENCIA: UNA REFLEXION PRÁCTICA PARA LA ETNOGRAFIA CRÍTICA<sup>1</sup>**

María Pilar Tudela Vázquez

Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. Universidad de Granada

### **1. INTRODUCCIÓN**

Son las diez de la mañana en el Barrio de Fruitvale, (Oakland, California, EEUU) y los vendedores de fruta y tamales ya están ocupando las esquinas principales de la Avenida Internacional; una de las arterias principales que conectan los barrios periféricos con el centro de la ciudad de Oakland. A los vendedores ambulantes de comida se les van uniendo vendedores espontáneos de banderitas de Estados Unidos y México, viseras, silbatos, camisetas con la Virgen de Guadalupe y de Emiliano Zapata. La manifestación ha comenzado mucho más temprano cerca de la Iglesia de San Beltrán por la Avenida 90, y va a ir descendiendo números de calle a medida que se acerque al centro de la ciudad. A las doce del medio día el sol quema ya el asfalto. El cruce de la Avenida 35 con la Internacional se encuentra abarrotado de pancartas y banderas. Abundan los niños en carritos empujados por mujeres que ese día visten vaqueros, camisetas blancas y zapatillas de deporte, listas para andar los seis kilómetros que quedan hasta la plaza principal del ayuntamiento. Las voces de líderes políticos y organizaciones comunitarias de base salen de altavoces improvisados encima de plataformas móviles y trocas (camionetas) y se confunden con el colorido ambiente festivo que despiertan las rancheras. Junto a mí, un grupo de familiares y amigos cantan a voz en grito la canción de La Jaula de Oro, de los Tigres del Norte: “Aquí estoy establecido, en los Estados Unidos, diez años pasaron ya, en que cruce de mojado, papeles no he arreglado, sigo siendo un ilegal”.

Cámaras de televisión de canales en español graban este momento mientras nos preparamos para unirnos a la cabeza de la manifestación que llegará en pocos minutos al cruce en donde todos esperamos, liderada por representantes de organizaciones juveniles, la diócesis de Oakland, sindicatos, etc., la cual llegará en pocos minutos al cruce en donde todos esperamos. (Diario de Campo. 1 de Mayo 2008).

Salir a la calle cuando las condiciones de existencia social son particularmente difíciles, debido a la aplicación de políticas que persiguen y criminalizan a quienes no tienen documentos, a la pobreza y falta de recursos, el racismo institucional, etc., implica simbólicamente un acto de resistencia, un desafío a las estrategias de invisibilización, Gómez Martín (2009), elaboradas por los actores dominantes frente a aquellos que son posicionados al margen de imaginarios hegemónicos. Nos sorprendemos cuando el descontento se masifica en las calles de Oakland, Chicago o Tucson, rompiendo imágenes hegemónicas de armonía capitalista y reivindicando el derecho a la pertenencia social digna, a través de la demanda del derecho a “ser político”.

Situarme simultáneamente como participante y observadora de esa necesidad social de salir a la calle, de cuestionar y redefinir lo que significa pertenecer a la sociedad estadounidense de forma plena y digna, me coloca, una vez en casa y frente a mi diario de

---

<sup>1</sup> Comunicación elaborada en el marco del Proyecto I+D+I “Etnografiando Prácticas de Resistencia. Escenarios, Eventos y Narrativas en la Construcción de Ciudadanía” financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FEM200910982).



campo, en el centro de algunas de las cuestiones que nos encontramos abordando en este simposio:

1. Abogar por la antropología como disciplina y por la etnografía como herramienta de-constructora de imaginarios y categorías, que favorecen la invisibilización de aquellos que crean activamente propuestas de pertenencia social desde los márgenes hegemónicos.
2. Contribuir en la construcción de un nuevo sujeto investigador, generando conocimiento a partir de las relaciones establecidas con las personas que participan en la elaboración de dicho conocimiento, es decir, partiendo de sus experiencias de vida y del dialogo cotidiano que surge en el trabajo colectivo.

Para reflexionar sobre éstas y otras cuestiones que irán surgiendo a lo largo de estos días, quisiera contextualizar esta aportación a partir de mi experiencia personal. Estuve viviendo un largo período en Oakland, California, en donde durante seis años tuve la oportunidad de trabajar, de forma remunerada y voluntaria, en el desarrollo de proyectos de educación social y organización comunitaria con organizaciones de base formadas por personas migrantes procedentes de México y Centro América. Inmersa en la cotidianidad y urgencia del trabajo con la gente, fueron surgiendo conversaciones en las que compartí mi interés en desarrollar herramientas teóricas que bebieran de la práctica, y por tanto tuvieran un sentido práctico; al mismo tiempo que reconocía la necesidad de crear prácticas nuevas que partieran de reflexiones teóricas. Es desde aquí desde donde me sumo a la propuesta de generar una antropología reflexiva más enfocada en visibilizar los mecanismos culturales que normalizan, o consensuan, las relaciones de desigualdad y opresión.

## **2. REIVINDICANDO LA REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA**

826

### **1.1. Organizando el Mundo de una Forma Concreta**

En 1967, traducido del polaco y editado en inglés en 1987, se publicaba el diario personal de Bronislaw Malinowski, figura considerada como padre del método de trabajo de campo etnográfico. Este documento, que el autor nunca pensó publicar, (Raymond Firth (1989)), recogía sus impresiones personales acerca de los trobriandeses, pueblo en el que basó su principal obra “Los Argonautas del Pacífico Occidental”, a los que se refería despectivamente afirmando “(...) veo la vida de los nativos como completamente desprovista de interés o importancia, algo tan remoto como la vida de un perro”. Con comentarios como este, el diario personal del autor revelaba “el lado oscuro de la relación del antropólogo con su material humano” (Firth, 1989:16). Desde entonces, la teoría antropológica crítica ha reflexionado mucho acerca de cómo abordar “ese lado oscuro”, subrayado por Firth, proponiendo romper con la premisa positivista que coloca al autor fuera de su trabajo de campo, y que presenta la practica etnográfica como una fotografía de “una realidad concreta”. Por consiguiente, lo que se plantea aquí es la necesidad de reflexionar acerca de las implicaciones epistemológicas de una disciplina cuyos inicios “como mediadora en el choque de culturas coloniales y civilizaciones” (ScheperHughes, 1995:418) posicionaron al antropólogo en el papel de describir con distancia científica, explicando a los poderes coloniales quien era “ese otro” al que se enfrentaban<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Es importante recordar que hoy en día la antropología continúa siendo una herramienta de información para gobiernos y ejércitos que se quieren imponer sobre otros Estados soberanos. Tal es el caso, por ejemplo, de la empresa de científicos sociales Human Terrains, la cual pone a antropólogos a disposición del

Lo que para algunos significó un estancamiento disciplinario, denominado en muchos momentos como “la crisis de la representación”, para otros supuso una oportunidad más ética u honesta de abordar la raíz misma de la producción de conocimiento. Así, desde los cuestionamientos postmodernistas y posestructuralistas, la distancia entre el “estar aquí” y el “estar allí” desaparece, y el trabajo de campo se analiza como un espacio mediado por las circunstancias y significados culturales que cada actor trae al contexto etnográfico. En este sentido, se propone romper con “el concepto de cultura como entidad delimitable y homogénea, para dar paso a análisis procesuales en los que los actores asumen, negocian, redefinen, cuestionan y seleccionan los rasgos de diferenciación frente a otros grupos” (Maquieira D’Angelo, 2008: 68). Por otra parte, estas propuestas centran sus análisis en las relaciones de poder que determinan el control sobre la producción cultural y, por tanto, en la creación, reproducción y cambio de los rasgos culturales, (Maquieira (2008)).

La reflexión epistemológica acerca de cómo se constituye el conocimiento científico fue ampliamente desarrollada por Michael Foucault, que recupera el concepto nitzcheniano de genealogía<sup>3</sup>, en un intento por contextualizar la articulación de aquellas formas de conocimiento que a lo largo de la historia del pensamiento occidental se han ido imponiendo, con el fin de organizar el mundo de una forma concreta. Este autor, identifica la producción de conocimiento como una de las tecnologías de poder que intervienen en la objetivización del sujeto con el fin de gobernarlo. Foucault define gobernar “como la correcta disposición de cosas, cuyo objetivo no es “el bien común” sino llevar “estas cosas” a un fin que sea “conveniente” para cada una de las cosas que se van a gobernar” (Foucault, M, 2003: 6). La revisión postmodernista tiene, por lo tanto, una gran fuerza al incorporar la intencionalidad a la hora de abordar el problema antropológico. La llamada epistemológica a la reflexividad nos alerta, en este sentido, sobre cómo las herramientas teóricas que aplicamos pueden contribuir a la definición de categorías desvinculadas de la voz y la vida diaria de las protagonistas que las encarnan, vaciándolas de significado y trabajando únicamente sobre el significante.

Esta crítica se hacía patente durante la concentración con la que concluía la manifestación del 1 de Mayo en Oakland. Como indicaba un joven desde el escenario de dicha concentración:

“Muchas veces, (...) se habla de la “inmigración” y de “los inmigrantes” como el problema sin que se nos escuche... bueno pues hoy vamos a mostrar que “la inmigración” se trata de personas, de familias, de vidas que se ven afectadas por la aplicación de políticas injustas y racistas.” (Diario de Campo. 1 de Mayo 2008).

Narrar las historias personales de opresión individual y colectivas, es una herramienta de visibilización y por tanto de cuestionamiento hacia aquellos que atienden a la categoría de “inmigrante” como un concepto jurídico unidimensional, desprovisto de las historias de

---

ejército estadounidense en calidad de expertos para “la gestión práctica de las diferencias culturales”. Por lo tanto, en las guerras actuales de Irak y Afganistán, se están contratando equipos de antropólogos con el objetivo de reducir los esfuerzos de insurrección por parte de las poblaciones autóctonas. Esta organización fue públicamente denunciada durante la reunión Anual de la American Anthropological Association celebrada en San Francisco, California en el año 2008.

<sup>3</sup> En su libro *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche propone saber qué significan las palabras y conocer la historia de su evolución como la única forma de llegar a la fuente de donde brota la moral, los valores.



vida que le dan forma. Unas vivencias de la experiencia migratoria que incluyen la separación familiar por la deportación de familiares, la falta de oportunidades educativas por no tener documentos y no poder acceder a becas, o el acoso de la policía por “ser marrón” y vivir en un barrio pobre.

El espacio público se convierte así en un campo de la vida social que favorece la formación de movimientos de contestación, ante la invisibilización de la experiencia humana del migrante en Estados Unidos. Desde aquí los actores sociales reivindican la necesidad de abordar los “problemas” desde las experiencias de desigualdad, racismo e injusticia, contadas en primera persona, y rechazando la deshumanización implícita en la concepción de la migración como “problema social”, a la que tanto hemos contribuido desde las ciencias sociales.

Por lo tanto, lo que se pretende con esta propuesta es romper con el espejismo positivista que establece que, como científicos sociales, la única forma de entender una sociedad o grupo es borrando las circunstancias, experiencias y contradicciones de los propios sujetos de estudio. Al mismo tiempo también reflexionamos acerca de los retos, críticas y limitaciones que presentan aquellas herramientas teóricas que consideramos útiles para nuestra labor investigadora. Es importante reconocer nuestra posición de poder como investigadores cuando somos llamados a participar en proyectos de intervención social, redactar informes y hacer recomendaciones que pueden llegar a tener un impacto directo en la vida de la gente. Por esta razón, nos impusimos como objetivo trabajar el plano teórico y empírico de una forma crítica, concibiendo la etnografía como una herramienta capaz de (des) normalizar preceptos culturales que producen relaciones de desigualdad social.

828

## **1.2. Antropología Feminista: Una Reflexión Práctica de las Relaciones de Poder**

La necesidad de prestar atención al propio acto de categorizar como producto de genealogías producidas en contextos históricos y sociales específicos, ha sido una de las grandes aportaciones de la perspectiva feminista/queer dentro de las ciencias sociales. Las propuestas que se hacen desde las epistemologías alternativas feministas, proponen romper las categorías únicas a partir del reconocimiento de la multiplicidad de identidades que configuran el sujeto social, Freedman Esteller (2002). Sin embargo, esta multiplicidad no se expresa en adjetivos que se van añadiendo al cuerpo social de manera unidimensional, sino que, por el contrario, se expresa en ejes identitarios que nos atraviesan y sitúan políticamente.

Volviendo a la fotografía de la manifestación con la que comenzaba esta presentación, observamos una multiplicidad de identidades políticas expresadas a través de diversas narrativas, en las que los diferentes actores cuestionan la legitimidad de los obstáculos culturales, administrativos y legales que impiden la completa participación social y política de los inmigrantes en la vida estadounidense, Coll Kathleen (2010). De esta forma, encontramos diversos tipos de narrativas de resistencia:

- Narrativas de resistencia históricas, como “No Cruzamos la Frontera, La Frontera Nos Cruzo”, en donde se recoge el carácter histórico de las fronteras para reivindicar la recuperación de una memoria que recuerda, por ejemplo, que California, entre otros muchos Estados, fue territorio mexicano hasta 1848.

- Narrativas de resistencia racializadas, expresadas a través del “Brown & Proud” (Marrón y Orgullosa), haciendo referencia directa a la consigna que el Black Power reivindicaría en la década de los setenta como canto de autodeterminación racial, en la voz de un James Brown que afirmaba “Say it Loud: I’m Black and I’m Proud!”.
- Narrativas de resistencias “generalizadas” expresadas en carteles como “Mujeres en Solidaridad Decimos No al Racismo en Arizona y en California”.
- Narrativas de resistencia al capitalismo, como “Legalización Ahora! Si el Capital Cruza Fronteras, Nosotros También”, en donde se pone de manifiesto la contrariedad entre la flexible movilidad del capital, frente a las restricciones de movilidad y precariedad de las personas que migran por razones económicas.

En esta manifestación la nacionalidad, la raza, la clase, el género y la clase social, son algunos de los ejes de identidad política que impregnan la experiencia diaria de la gente, interviniendo como características construidas de jerarquización social que definen sus condiciones de pertenencia dentro de la sociedad estadounidense. Para responder a definiciones normativas de la cultura dominante acerca de “los inmigrantes”, las participantes en la manifestación despliegan narrativas alternativas de contestación y resistencia, que multiplican la experiencia de ser “inmigrante” al mismo tiempo que continúan definiéndose desde dicha categoría.

A partir del concepto de interseccionalidad, propuesto por la tradición teórica del pensamiento feminista negro en Estados Unidos, representada por figuras intelectuales como la socióloga Patricia Hill Collins, sugiero atender a la categoría “inmigrante” como una identidad política producida a partir de la intersección de estos ejes, o características, identificados anteriormente, como son el género, la raza, la clase social, etc. Será en esta intersección donde los sujetos sean situados o localizados socialmente, a partir de un doble proceso de subjetivización, el cual ha sido descrito por la antropóloga Aihwa Ong aplicando las herramientas teóricas propuestas por Foucault, Ong Aihwa (2003):

- Por un lado, intervendrán las tecnologías de gobierno, como son las categorías jerárquicas, los mecanismos de vigilancia o las formas de “objetivización” de las disciplinas de conocimiento.
- Por otro lado, intervendrán los procesos de ajuste, negociación y conflicto propios de la acción de los actores sociales en la configuración de sus identidades. Este último proceso se deriva de lo que Foucault denominó como “tecnologías del yo” (Foucault, 2000: 223), en las que los individuos destacan como agentes activos en la construcción de sus identidades.

Ambos procesos intervienen en la construcción del individuo como “sujeto” a través de formas de poder que no son producidas de abajo a arriba, ni viceversa, sino de forma orgánica. Esto significa que la producción de individuos sociales (sujetos) no va a ser en forma de dominación o imposición, sino normalizada, o dicho de otra forma consensuada, a partir de campos sociales de diálogo constante en donde las identidades sociales se producirán a través de procesos de ajuste, negociaciones y conflicto, Ong (2003).

Finalmente decir que las propuestas feministas, a diferencia de la etnografía postmoderna, pondrán el énfasis en la necesidad de formular teoría desde la práctica, partiendo de



las condiciones materiales de existencia social y apoyándose en el conocimiento de las políticas y relaciones de desigualdad, Gregorio Gil (2006). Por esta razón, a continuación quisiera presentar algunas reflexiones y propuestas que han ido surgiendo a partir mi relación con el colectivo de Mujeres Unidas y Activas, con las que tuve la oportunidad de desarrollar el trabajo de campo en el que se fundamenta mi tesis doctoral, en donde propongo atender a la ciudadanía como un proceso activo de contestación mas allá de la conceptualización normativa adscrita al Estado.

### 3. DIÁLOGOS DE PERTENENCIA: MUJERES UNIDAS Y ACTIVAS

*“MUA somos una organización de base formada por Mujeres Latinas Inmigrantes y estamos aquí para decir que votemos o no votemos, tenemos derechos (...)” (Rosa. Manifestacion 1 de Mayo 2008)*

Con estas palabras abría Rosa el comunicado que Mujeres Unidas y Activas, o MUA, había preparado para la celebración del 1 de Mayo, reivindicado como el día de los Inmigrantes en Estados Unidos. Su discurso supone una afirmación pública de la identidad colectiva que da sentido a las participantes del colectivo y un cuestionamiento del concepto mismo de ciudadanía, entendida desde el marco unidimensional de lo jurídico.

Como organización de Mujeres Latinas Inmigrantes, la identidad de MUA se asienta en tres de los ejes o características de jerarquización social que definen sus condiciones de pertenencia en la sociedad estadounidense, como son el género, la raza y la clase social. En tanto que colectividad identitaria basada en rasgos de diferenciación social, las mujeres que participan en esta organización reclaman su adscripción a la sociedad estadounidense de una forma plena, independientemente de poder ejercer su derecho al voto o no. Con esta afirmación, la propuesta es romper el concepto normativo de ciudadanía, desvinculándolo de una de las principales prácticas hegemónicas establecidas jurídicamente, como es el voto, para definir la relación entre el Estado y el sujetocidadano. Además, la intervención de Rosa reclama el derecho a “tener derechos”, por el simple hecho de “estar aquí”, cuestionando las fronteras discursivas y prácticas que se establecen entre personas, ciudadanas y no ciudadanas, que conviven en el mismo territorio y comparten cotidianidad en los múltiples espacios de la vida social.

Este cuestionamiento coincide con las aportaciones teóricas que autores como Renato Rosaldo, Rina Benmayor y William Flores, han hecho en el sentido de atender a la ciudadanía como el proceso activo de reclamar derechos. Estos autores presentan el concepto de “ciudadanía cultural”, como propuesta para atender a los múltiples procesos desde donde los grupos sociales se autodefinen, forman una comunidad y reclaman derechos y espacio social, Flores, W (2003), Rosaldo Renato (1994). Estas aportaciones se enfocan en las nociones de pertenencia de poblaciones excluidas de la ciudadanía plena e insisten en el carácter dinámico de la ciudadanía activa a través de la continua reafirmación y rearticulación de los propios actores sociales y de sus comunidades como miembros políticos y sociales plenos.

La insistencia en el aspecto “cultural” de esta forma de ciudadanía se fundamenta en la necesidad de reconocer los procesos desde donde se articulan nuevas colectividades de ciudadanos, a través de la definición activa de “derechos nuevos” (Coll, 2005:390). De esta manera, la autora Kathleen Coll propone atender a la construcción de sujetos ciudadanos desde la articulación de lo que YuvalDavis identifica como ‘políticas de pertenencia’, es decir, la construcción de fronteras diferenciadoras desde la articulación de signi-

ficados culturales de pertenencia, YuvalDavis & Kofman (2005). Coll explica que, tanto la ciudadanía cultural como las políticas de pertenencia, hacen referencia a los procesos y prácticas que incorporan dinámicas de disciplina institucional y agencia individual con problemáticas colectivas de desigualdad, pertenencia y derechos

“Al emigrar aquí, uno se siente tan desvalorado! Todo lo que tú traías de tu país no encuentra un espacio aquí...o porque no hablas el inglés, o porque no te respetan...entonces yo creo que la parte importante de Mujeres es que aquí llegamos y aquí nos aceptan (...) es un lugar en donde tú puedes ser quien tú eres.” (María Jiménez, entrevista).

Cuando conocí a Mujeres Unidas y Activas, MUA, llevaba un año trabajando en una clínica comunitaria en Oakland, California, como coordinadora de proyectos de educación social en unos de los barrios más castigados por la violencia y la pobreza de esta ciudad situada a tan solo veinte minutos en metro de San Francisco. Aprendí que una de las prácticas más comunes que se habían desarrollado para responder al aislamiento y exclusión que viven muchas personas al llegar a una sociedad que les es ajena, fue la creación de grupos de apoyo y solidaridad. Fue en el desarrollo de este trabajo que MUA me invitó a dar un taller con sus grupos de apoyo, para hablar del programa de organización comunitaria para prevención de la violencia, que coordinábamos. Una vez llegamos a su local con todo preparado para dar un taller de dos horas en castellano a un grupo de veinte personas, mi compañera y yo nos encontramos con que la primera parte de la reunión estaba dedicada a que las participantes que quisieran compartieran como les había ido la semana. El entusiasmo con el que muchas se lanzaron a pedir la palabra dio paso a intervenciones cada vez más intensas de historias de violencia y abuso familiar, explotación laboral, deportaciones etc. A pesar de haber sido invitadas a dar nuestro taller, nos dimos cuenta de que en ese momento para el grupo, lo prioritario era poder hablar de lo que les preocupaba, compartiendo problemas personales y haciéndolos colectivos a medida que surgían respuestas de las coordinadoras del grupo y otras participantes. De esta forma, nuestra presentación fue de una hora, que aprovechamos haciendo un ejercicio de reflexión sobre en qué medida muchos de los testimonios que se habían compartido tenían en común la aplicación de políticas y relaciones de desigualdad, que promovían formas de violencia estructural que las afectaba como colectivo.

Los grupos de autoestima han sido reivindicados por el movimiento feminista como espacios seguros en donde poder expresar quien una es. Particularmente, han sido espacios en donde personas que comparten problemáticas colectivas por falta de derechos y desigualdad, han podido redefinirse con respecto al grupo y contestar a esa infravaloración de la que María nos hablaba al principio. De esta forma, el grupo fomenta un espacio seguro desde donde poder escapar o resistir a las prácticas discursivas hegemónicas que la objetivizan como “la Otra”, Collins Hill (2000). Es también, como nos cuenta María Jiménez, “un espacio de curación, en donde se practica la escucha y el acompañamiento como las herramientas principales para crear comunidad”. En este sentido, otra participante comparte que “El grupo fue una de las cosas fundamentales en mi vida, porque me identifiqué con otras mujeres y al escucharlas me di cuenta de que no estaba sola” (María Hernández, entrevista).

A partir de los procesos de autodefinición que se promueven desde los grupos de apoyo de Mujeres Unidas y Activas, en donde se propone romper el aislamiento individual a



partir de la identificación de problemas colectivos, son desarrollados espacios de formación para adquirir herramientas y poder facilitar algunas de las reuniones, dar acompañamiento, a lo que llaman consejería, a otras mujeres en crisis, o cuidar niños y personas mayores. Este último curso, el de cuidadoras, es uno de los más solicitados ya que puede suponer una oportunidad para el desarrollo de la economía doméstica. Sin embargo, desde la organización se anima a las nuevas participantes a que antes de atender a estos talleres, formen parte del curso de liderazgo:

“Porque este entrenamiento de educación cívico política, parte de trabajar la raíz de todos los miedos que tú tienes (...) y cuando llegas a trabajar a una casa, llegas con más seguridad y con más habilidades para defenderte de los empleadores y a decirles: ¿Sabes qué? No voy a dejar que me pagues 3 dólares”. (María Jiménez. Entrevista).

De esta forma, Mujeres Unidas y Activas incorpora en su trabajo la necesidad de crear las condiciones de posibilidad que permitan a las participantes de la organización contestar a procesos de exclusión y desigualdad que viven colectivamente. Vemos en el ejemplo anterior como realizan esta labor desde su condición laboral de trabajadoras del hogar, desarrollando herramientas desde las que reclaman derechos. Su propuesta es que estos derechos estén basados en las experiencias mismas de las mujeres y que por tanto, sean ellas las que rearticulen las normas de pertenencia social, ya sea desde espacios tradicionalmente de mujeres, como es el trabajo doméstico, o desde un escenario en la plaza del ayuntamiento de Oakland. Como dice Juana Flores, una de las líderes de la organización:

“Las manifestaciones son para que tu digas y tu muestres la situación que tú estás viviendo y nuestra voz es importante porque la tienen que escuchar de nosotras, no de abogados, no de (otras personas), sino de nosotras mismas” (Juana Flores. Entrevista).

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

La propuesta de Mujeres Unidas y Activas, implica crear las condiciones de posibilidad para que sean las propias personas que están viviendo cotidianamente la aplicación de prácticas discursivas de exclusión y desigualdad, quienes puedan definir cuáles son los problemas concretos que les afectan, y por tanto cuáles pueden ser las posibles soluciones. Como organización que se relaciona en el marco de las ong's, o *non profits*, se encuentra inmersa en dinámicas de disciplina institucional, que sitúan a las participantes en espacios de gobernabilidad por parte de las fundaciones y agencias públicas que financian sus programas, o servicios sociales, con los que trabajan para atender las necesidades más inmediatas de aquellas que están en crisis. Sin embargo, es también desde este espacio desde donde ellas negocian, contestan y resisten a las definiciones normativas de pertenencia social, a partir de la reivindicación de su derecho a ser políticas. En el desarrollo de su quehacer político, a través de campañas de respuesta y articulación de políticas públicas; y de la generación de espacios de apoyo social, estas redes de mujeres colocan en el centro del debate la propuesta de atender a la ciudadanía como un proceso dinámico de (re)articulación del derecho a la pertenencia digna, con respecto a las diferentes comunidades políticas de gobierno en las que se encuentran inmersas.



Mi propuesta es que nuestro papel como investigadores sociales esté orientado a apoyar estos procesos de visibilización, producidos por aquellas personas que se encuentran activamente generando propuestas de pertenencia desde los márgenes hegemónicos, ofreciendo herramientas teóricas que informen y generen nuevo conocimiento crítico. De esta forma, me parece oportuno proponer que la etnografía sea una de las herramientas principales que nos permitan establecer de forma creativa el dialogo imprescindible entre la experiencia vivida y la teorización crítica de la practica.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

COLL, Kathleen (2010) *Remaking Citizenship. Latina Immigrants & New American Politics*. Stanford, Stanford Univerty Press.

COLL, Kathleen (2005). Cap.13 “Yo no estoy perdida”: Immigrant Rendering and Gendering of Citizenship”. En B. EPPS, K. VALENS, & B. GONZALEZ JOHNSON, *Passing Lines: Sexuality and Immigration*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 389-409.

COLLINS HILL, Patricia (2000) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York, Routledge.

FIRTH, Raymond (1989) “Second Introduction, 1988”. En B. MALINOWSKI *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Standford, California: Stanford University Press (pp. xxi-xxxii).

FLORES, William (2003) “New Citizens, New Rights: Undocumented Immigrants and Latino Cultural Citizenship”, *Latin American Perspectives*, Vol. 30, No 2: 87-100.

FOUCAULT, Michel (2003) *Society Must Be Defended. Lectures at the College De France 1975/1976*. New York, Ed. Picador.

FOUCAULT, Michel (2000) “Technologies of the Self”. En P. RABINOW (ed.) *Michel Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954/1984. Volume I*. New York, The New Press, pp. 223-253.

FREEDMAN, Esteller (2002) *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women*. New York, Ballantine Books.

GOMEZ MARTIN, Carmen (2009) “L’importance de la visibilité dans les processus migratoires” *Papers, Revista de Sociologia de la UAB, N°91*:153-169.

GREGORIO GIL, Carmen (2006) “Contribuciones Feministas a Problemas Epistemológicos de la disciplina Antropológica: Representación y Relaciones de Poder” *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana Vol 1 N°1*: 22-39.

MAQUIEIRA D’ANGELO, Virginia (2008) “Tensiones Creativas en el Estudio de los Derechos Humanos en la Era Global” *Antropologia de Orientacion Critica Publica: Visibilizacion y Compromiso de la Antropología*: 61-74.

ONG, Aihwa (2003) *Buddha is Hiding. Refugees, Citizenship, The New America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

ROSALDO, Renato (1994) “Cultural Citizenship and Educational Democracy” *Cultural Anthropology. American Anthropological Association, Vol 9 N°3*: 402-411.

SCHEPERHUGHES, Nancy (1995) “The Primacy of the Ethical: Propositions of a Militant Anthropology” *Current Anthropology Vol 36 N°3*: 409-440.

YUVALDAVIS, N., ANTHIAS, F., & KOFMAN, E (2005) “Secure borders and safe haven and the gendered politics of belonging: Beyond social cohesion” *Ethnic and Racial Studies 28:3*, pp. 513-535.





## **O TRABALHO DE CAMPO INSTITUCIONAL: ENTRAR E SAIR DE UM ESTABELECIMENTO PRISIONAL**

Daniel Martins Pinheiro Maciel  
Universidade Nova de Lisboa

### **1. INTRODUÇÃO**

Proponho aqui um ensaio de reflexão sobre o meu próprio trabalho em ambiente carceral. Aqui, não falarei tanto dos aspectos quotidianos do ambiente prisional (sem dúvida também merecedores de reflexão e pertinentes ao tema), focandome apenas na questão do processo institucional e das consequências que decorrem da necessidade da prisão se estruturar numa organização sólida, coerente e eficaz.

A prisão por excelência será o local ideal de estudo para compreender como a institucionalização é incorporada por aqueles que quotidianamente vivem ou convivem nesta forma de ambiente fechado e rigidamente estruturado. Procurarei por isso em primeiro lugar mostrar algumas questões que estão inerentes à entrada do antropólogo numa prisão com o objectivo de fazer trabalho de campo: questões, neste caso, que advêm da própria segurança que garante o bom funcionamento da prisão.

Seguidamente, falarei um pouco da transformação do olhar sobre a prisão na teoria antropológica, sustentandome na literatura existente, com o objectivo de mostrar como cada vez mais se difunde a consciência de que o universo social da prisão é aberto e pautado por contextos macroeconómicos e macropolíticos e, ao mesmo tempo, por extensas redes de comunicação entre reclusos que formam um autêntico universo social entre reclusos. Finalmente, em jeito de contexto, avanço uma pequena reflexão sobre a construção da lógica de grupo em contexto prisional para que seja evidente esse cariz interpretativo que pauta a lógica identitária sustentada na forma institucional.

835

### **2. INSTITUCIONALIZAÇÃO**

O processo de preparação de um trabalho de campo em contexto prisional é, fundamentalmente, um malabarismo burocrático.

Por um lado: a investigação propriamente dita, os pressupostos teóricos e o plano: neste caso uma investida ao Estabelecimento Prisional de Coimbra (EPC) para um trabalho de investigação em ambiente carcerário, proposto por mim próprio. Por outro, a estrutura legal fechada, sólida e coerente que compõe o sistema carceral português: uma rede de prisões, geridas pela Direcção Geral dos Serviços Prisionais (DGSP), subordinada por sua vez ao Ministério da Justiça.

A necessidade de segurança prisional obriga a que o acesso a uma prisão seja estritamente controlado. No meu caso de investigador, o acesso é feito por ponte institucional: por meu pedido, há um requerimento enviado à DGSP para permitir esse acesso. Acoplado irá um plano de intenções, ou seja, um conjunto de documentos que justifiquem a minha entrada, fazendo portanto a apresentação do projecto a um conselho que irá decidir pela permissão ou recusa. Isto comporta duas asserções que vou explicar: implica que eu seja aceite, ou seja, que a minha presença seja compreensível e contextualizável; implica também que a minha presença, caso seja aceite, seja integrada no normal funcionamento da prisão.

No primeiro caso, falamos da apresentação detalhada do projecto (com a devida fundamentação teórica, ao nível tanto de um certo estado de arte na área como da apresentação justificada de uma determinada pertinência do estudo, o que comporta alguma interpreta-



ção política), onde se apresentam os *objectivos* do estudo: o que vou fazer, o que espero concluir.

No segundo caso, acompanhando o primeiro, é requerida a demonstração detalhada dos processos metodológicos: população-alvo, questões para as entrevistas, que acesso se pretende a que dados. Este será apresentado à prisão: um programa, um jogo de instruções que deve ser cumprido à risca pelo pessoal que trabalha na prisão. Aqui se define, precisamente, a informação a que me é autorizado aceder. Não se trata simplesmente de apresentar uma ideia, tratase de dispor o trabalho que se propõe a um conjunto de orientações que vão limitar a sua aplicação enquanto este decorrer.

Deparamonos portanto com um duas imposições que transformam à partida o trabalho etnográfico em meio prisional. Por um lado, uma constrição de “forma”: a obrigação do processo institucional e a necessidade de cumprir o projecto; por outro, uma limitação de “circunstância”: o funcionamento institucional quotidiano obriga à delimitação clara do que se pode e não se pode fazer, de acordo com a posição em que a pessoa se coloca na instituição.

A consciência do processo de entrada, em conjugação com a aprendizagem dos meandros burocráticos, vai caracterizar a experiência institucional do antropólogo: rapidamente soube como escrever os necessários requerimentos, aprendi a apresentar não simplesmente o que queria do trabalho, mas o que poderia querer. Pedese, assim, que se ultrapasse o projecto através do seu cumprimento.

Saber entrar numa instituição com o objectivo de fazer trabalho de campo implica saber apresentar um projecto negociado de tal forma que se permita, por um lado, garantir que o processo natural da instituição flua sem problemas devido à presença do antropólogo e, por outro, salvaguardar o espaço do trabalho de campo enquanto objecto do mínimo de condicionantes possível. Portanto, uma confluência de vontades entre a instituição e o antropólogo, em que ambas as partes cedem na criação de um ambiente de investigação situado. Interessa ao antropólogo controlar estes entraves –oferecer resistência sob a forma de compromisso e negócio. Definir a base a partir da qual poderá fluir criativamente o trabalho de campo– e, para isso, é importante segurar bem os factores que o prendem. Esta é, aliás, uma preocupação já expressa em Cunha (1991) a propósito da aplicação da antropologia à prisão:

É claro que certos problemas já colocados a propósito da antropologia aplicada confluem com a discussão sobre a “demanda social” relativa à disciplina. Um destes problemas, por exemplo, reside no facto de a entidade financiadora solicitar pesquisas focalizadas em questões parciais, formuladas no seu próprio quadro de interesses, valores e percepções. Ora por vezes este quadro é uma parte integrante do próprio terreno a estudar e a perspectiva que reflecte, não sendo única, deve ser colocada no mesmo plano que as restantes. Subordinarse à perspectiva implícita na formulação da “encomenda” é aceitar a hierarquização dos diferentes discursos, o que pode comprometer a compreensão do contexto em que se situam. E são justamente “contextos” e não “textos” parciais que a antropologia tenta apreender.

Por outro lado, o inquérito etnográfico procede por uma abordagem mais difusa, submetendose com dificuldade a um problema estreitamente delimitado. E finalmente aquilo que é importante e pertinente para o patrocinador pode não o ser para o investigador e viceversa. (Cunha, 2004: 45).

É do antropólogo a obrigação de sustentar eficazmente o jogo de resistências entre, por um lado, o medo da instituição à desordem e ao descontrolo e, por outro, a necessidade metodológica de liberdade de análise e de pesquisa. A etnografia resultante será sustentada na resistência, revelase através dela e transcendea ao se apresentar dotada de uma transversalidade que enfrenta a rigidez institucional por dentro, evidenciado a força que as negociações de posição comportam ao se mostrarem cientes da geografia formal da instituição.

Evidenciase assim o cariz sociológico das instituições modernas, nomeadamente —e relevante para este caso— a ideia de que a prisão, tal como a reconhecemos, é um artefacto construído socialmente e, como tal, sustentado discursivamente e tão sujeito ao processo interpretativo como qualquer outro aspecto da sociedade. É permeável, assim, à acção antropológica, pois não se situa na altitude abstracta das teorias macroeconómicas (imunes ao trabalho de campo) ou das grandes flutuações políticas. É acessível ao antropólogo, pois é social em natureza.

As formas modernas perdem então o seu aspecto rígido passando a ser interpretadas como maleáveis e em constante mutação. Aprende-se, assim, a “vida” das instituições. Os antropólogos invadem hospitais, laboratórios, locais de trabalho, bairros. Neste sentido, surge ao antropólogo, facilmente, a prisão enquanto terreno de investigação. Estes espaços, característicos do mundo moderno, consequência de uma determinada lógica de punição, são lugares de estudo por excelência.

### 3. O CASO DA PRISÃO

Em primeiro lugar, então, a questão: como se mantêm as relações sociais dentro de uma prisão? Ou melhor: como perceber a formação de autênticos universos culturais num espaço fechado e altamente controlado? A história dos movimentos sociais nos Estados Unidos evidencia a agitação que se cria em torno do fenómeno do encarceramento dos negros<sup>1</sup>, por exemplo. Como é que estas plataformas de interacção se criam numa prisão? Vale a pena neste sentido abordar em primeiro lugar as asserções em torno da prisão que encaravam a transmissão do universo cultural carcerário de geração (de reclusos) em geração. Teorizava-se que o sistema carcerário seria de certa forma autoreferencial: que a entrada do recluso numa prisão obrigava-o a adaptar-se ao meio, de si definido já por determinadas dinâmicas de poder e formas de relação, muito mais do que o meio se adaptava à entrada de reclusos. Assim, por uma lógica de manutenção de formas culturais, se explicava como a cultura prisional poderia ser duradoura e relativamente consistente:

This corresponds to new approaches suggesting that the existence of a system presupposed not only an external environment consisting of other systems, but an internal one as well. The internal environment allows the system to adapt to new circumstances in order to maintain its stability (selfreference) irrespective of the problems possibly appearing in the external environment. (Lambropoulou, 1999: 244).

Estas ideias seriam, no entanto, demasiado rígidas ao não assumirem um certo transporte de formas culturais e significados de dentro para fora e de fora para dentro da prisão.

<sup>1</sup> Parte do movimento Black Panther, por exemplo, era sustentado num discurso libertador em relação aos negros e negras encarcerado(a)s.



Os movimentos sociais ligados à reclusão, por exemplo, constroem-se dentro da prisão mas têm uma projecção exterior, que se reflecte ciclicamente nos relacionamentos interpessoais dos reclusos. As dinâmicas de bairros assumem a sua ligação à partida àqueles reclusos.

De certa forma esta ideia de que há um corpo social que se remete para si próprio e que se enraíza no espaço prisional caracterizase pela ideia da autopoiese (Lambropoulou, 1999), a sugestão de que o universo carceral se fecha conceptualmente sobre si mesmo, criando uma determinada asserção de mundo à parte que funciona em certos campos de análise mas volta a não ser suficiente ao tentar colocar fronteiras àquilo que é um fenómeno generalizado.

Demonstra bem essa questão o sociólogo discípulo de Bourdieu, Loïc Wacquant. O seu trabalho, a partir dos finais da década de 90, vai ser mostrar como o fenómeno do encarceramento é largamente exterior à autoreferencialidade dos sistemas pequenos. Assim, neste seguimento, não chega simplesmente limitarmonos à prisão: é necessário compreender o aparato institucional e económico que rege as políticas de encarceramento, enquadrando a localidade de um determinado complexo carceral na macropolítica de um Estado (Wacquant, 2008). Não só perceber as dinâmicas locais de uma prisão próxima de nós, mas compreender de que forma as flutuações partidárias de outro país podem influenciar o seu funcionamento<sup>2</sup>.

Tornase evidente, nesta linha teórica, que parte do trabalho do antropólogo passa por relacionar a evidência imediata do seu próprio trabalho de campo com as dinâmicas sociológicas que o contextualizam. Isto, assumindose uma linha de acompanhamento de actores ou que há movimento intrínseco ao terreno.

Há, então, movimento no cárcere? Os trabalhos recentes indicam que sim, que a própria rede de prisões em Portugal transporta em si a rede social dos próprios reclusos (Cunha, 2008). Fazernos perceber que há vida para além das grades, que na constrição há inovação e que do quotidiano recluso se produzem identidades e sociabilidades que jogam com essa mesma realidade.

Falar de prisões implica ao mesmo tempo falar de resistências. Trata-se de uma condição à qual os actores foram remetidos, por via legal, havendo portanto já à partida pelo antropólogo uma atitude de reconhecimento de que a prisão, enquanto objecto de conhecimento antropológico, é um objecto especial quando comparado com os temas da antropologia moderna. Falar da prisão é falar de aparato legal, de dinâmicas locais de poder, de institucionalização.

É portanto um tema que remete para a esfera pública. De certa forma, o papel do antropólogo não pode separarse de um certo cariz político, já que a própria condição de recluso está intimamente ligada à condição política vigente. O recluso é por incumbência legal e a legalidade é definida politicamente. Ignorar o panorama vigente no aparelho decisor do país pode, a meu ver, ser profundamente castrador do trabalho antropológico em contextos semelhantes a este.

A exigência que se coloca aos trabalhos antropológicos recentes sobre o cárcere desdobra-se em vários focos de acção. Por um lado, uma certa literatura procura perceber de que forma é que se constroem vidas em relação com o cárcere, fora deste; para isso,

---

<sup>2</sup> Wacquant faz uma aproximação compreensiva entre o aumento brutal do encarceramento na França e que pontes se pode fazer entre esse fenómeno e a aproximação da Europa à política liberal dos Estados Unidos, por exemplo.

perseguese o rasto familiar, profissional e institucional tanto dos reclusos como dos seus próximos (cf. a título de exemplo Trimbur, 2009). Por outro lado, outros trabalhos focam a ineficácia ou inadequação formal dos mecanismos e discursos vigentes de reincidência e reintegração e encontramos também trabalhos que focam a tendência racial e/ou sexista das políticas de encarceramento, assim como outros que reflectem a sua incidência predominante nas camadas mais pobres da população (Carlen, 2007; Brewer e Heitzeg, 2008).

Estes trabalhos, generalizando grosseiramente, apresentam uma preocupação de base: o objectivo formal da prisão e o aparato discursivo que a sustenta não se fundamentam empiricamente quando confrontados com uma análise presencial do diaadia prisional. Os dados existentes sustentam a necessidade de uma reforma no aparelho prisional ou no discurso em torno deste. Sabemos, respectivamente, que a prisão não é bem sucedida na sua promessa de encarceramento total (na medida em que as relações de encarcerados extravasam constantemente a prisão); que o discurso de reduzir a reincidência e trabalhar na reabilitação é constantemente contrariado pela tendência política e económica global, assim como efectivamente pelo quotidiano intraprisional; que há um enviesamento no encarceramento que foca principalmente determinadas camadas da população.

Percebe-se que o trabalho a desenvolver pelo antropólogo em contexto carceral seja, então, activo. É um trabalho, importando a expressão, engajado, que implica entre outras coisas assumir uma condição de forma que se equipara em forma à daqueles que se encontram institucionalizados, ou seja, no caso da prisão, os reclusos e os profissionais do cárcere. Implica também essa consciência, da carga de significado que comporta, do aparato sócioeconómico que contextualiza a necessidade dessas condicionantes de forma.

#### 4. O GRUPO INSTITUCIONALIZADO

Uma das questões fundamentais que enfrenta a prisão é a de que a instituição “institucionaliza”. Isto será verdade para uma grande parte dos complexos humanos: pretendem-se inclusivos, integrantes. Mas a instituição, penso, não funciona pela integração gradual. Antes: condiciona. O projecto moderno é um projecto de formalidade, de estrutura e de uma lógica de “se funciona, serve”. É, também, um projecto de aparência – assim o evidencia a necessidade de sustentação burocrática que mantém em pé a instituição, sem a qual ruiria. Quem se movimenta em instituição movimenta-se pela inteligência prática do procedimento burocrático.

Não considero, como considerava Foucault (2002), que o aparelho discursivo das instituições modernas é incorporado pela pessoa, que age activamente na sua manutenção. Ou pelo menos se assim é, não o é totalmente: prova do contrário, penso, será o extravasamento expressivo das comunidades reclusas, a capacidade de organização e mobilização que historicamente foi comprovada, pelos mais diversos motivos<sup>3</sup>. Não penso que os corpos se docilizam com a imposição institucional – pelo contrário, reagem criativamente, mobilizam e reorganizam-se constantemente, manipulando claramente os frágeis pressupostos institucionais a seu favor – nem que, ainda que fosse esse o discurso inicial, a

<sup>3</sup> Para além da ascensão dos movimentos negros dos Estados Unidos refirase a exemplo o processo de transformação do Carandiru no Brasil (ao que está associada a fundação de organizações criminosas internacionais como o PCC) ou, mais recentemente, a subversão islâmica das populações reclusas do Reino Unido (Spalek e ElHassan, 2007).

entidade “o delinquente” seja prevalente ainda no espectro geral actual do discurso sobre o cárcere.

As relações de poder intraprisão e a respectiva criação de mundos são pautados por uma lógica de construção quotidiana. “Reclusos” ou “criminosos” não passam de conceitos que acomodam facilmente tanto a variabilidade existente como futura de pessoas que a qualquer momento se encontrem remetidas àquilo que é uma condição de forma (a institucionalização).

Há neste sentido uma certa lógica de “grupo”. Não penso num sentido rígido, mas maleável: penso, sobretudo, num remetimento individual a essa condição de forma. Se um recluso me fala de “nós os presos”, faleme de uma realidade tangível e observável de relação judicial (criminosos) e condição (encarcerados). Qualquer extravasamento conceptual que se possa tirar daí argumentaria ser especulativo, porque considero que a variabilidade interpessoal ultrapassará, ainda que a seu tempo, quaisquer barreiras conceptuais que lhe apliquemos.

Essa fundamentação formal da identidade de grupo está intricadamente associada ao funcionamento institucional. Porque a instituição sectariza necessariamente, pela sua organização, avançaria que é parte da “interpretação inteligente” que as pessoas em contexto semelhante fazem da organização do sistema em que se inserem saber integrar essa construção grupal e aplicá-la quotidianamente. Chamolhe “interpretação inteligente” de forma a enfatizar o cariz consciente, intencional e activo dos processos de identidade, sobretudo ao nível da aprendizagem individual e identificação do funcionamento-chave de um determinado contexto.

Assim, voltando aos reclusos, o “nós os presos” de que falam passa fundamentalmente por uma apropriação estratégica da formalidade necessária do funcionamento institucional. Na verdade, muitos dos relatos que constantemente chegam do mundo prisional falam de uma relação interreclusos pautada muito mais frequentemente pelo conflito do que pela união comunitária, pelo que a apresentação de uma determinada identidade de grupo apenas faz sentido, parece-me, vendo pelo prisma da própria estrutura institucional<sup>4</sup>.

À semelhança com o que se verifica no trabalho de Granjo (2004), o remetimento das pessoas, a si próprias, para uma determinada construção de identidade sustentada na formalidade institucional implica, paralelamente, projectar o “outro” nesse jogo também. Assim, o “nós os presos” comporta também um “vós os...”.

Mais uma vez, há aqui uma lógica relacional própria. Não penso que a relação seja imediata (no sentido em que uma identidade implique a outra), mas sim que o reconhecimento de que uma determinada condição sustentada na formalidade institucional significa ao mesmo tempo que o próprio acesso por outra gente implique de certa forma também a formalização do papel dessa pessoa, também, nessa instituição. Formalização que é prévia, funcional, sustentada em burocracia, tal como a de qualquer outro, seja um advogado, um sociólogo com inquéritos ou um visitante.

Perceber que o complexo institucional formaliza a condição da pessoa, ao estruturar e ordenar de forma eficaz o seu funcionamento, é perceber que o conhecimento intrínseco a essas formas estabelecidas é condição fundamental para a sua superação. Assumir a lógica relacional é assumir pelo processo de identidade que performar a clivagem de forma entre uns e outros é aplicar uma estratégia de adaptação que permita a própria resistência a essas formas, estabelecendo o terreno para a manifestação da sua vontade.

---

<sup>4</sup> Não descurando, no entanto, que a construção de uma identidade de grupo será sempre relativa a uma questão de contexto. Falo, neste caso, da exposição da construção “presos”.



Da mesma forma, suponho, o antropólogo negocia a sua entrada na prisão assumindo o processo burocrático como plataforma de lançamento para a sua própria criatividade, avançando com a cedência do método processual básico da instituição para se permitir as condições necessárias à mais livre possível expressão do seu trabalho de campo.

## 5. O ESPAÇO DA INSTITUIÇÃO

O antropólogo é comprometido porque também pertence a essa formação do grupo, na medida em que o funcionamento institucional obriga ao agrupamento, ao ser sustentado na categoria e na sistematização classificatória. O investigador presente no terreno não é funcionalmente transversal, é sim *situado* pela própria estrutura no espaço que estuda. E fogelhe, atravessando, ao se deslocar entre actores e actores, estabelecendo relações pautadas pela negociação própria do trabalho de campo e gerando a partir daí a devida intersubjectividade que lhe permite acesso ao objecto etnográfico propriamente dito.

Apenas a partir desta contingência o antropólogo integrase, tornando-se também agente activo no quotidiano institucional. A assumpção da identidade correspondente ao posicionamento na forma institucional permite a respectiva desconstrução desses pressupostos, acedendo aos processos que verdadeiramente entrarão em jogo no quotidiano. O grupo desconstrói-se porque se construiu. Esse sentido de consciência de posição será, penso, paralelamente, uma consciência que apresenta esse cariz político (pelo trabalho teórico a que está sujeita) que contextualiza toda a relação prisional. Será na conjugação dos dois que o trabalho etnográfico em contexto prisional se revelará interessante e necessário.

Paralelamente, procurei mostrar que a fundamentação da identidade reclusa se faz a partir da normatividade institucional, ou seja, que há um trabalho de interpretação e apropriação crítica das formas prisionais (“recluso”) e que essa apropriação é feita criativamente, procurando dissidência e fuga de entre um espectro possível de acção. Essa constatação parte do meu próprio trabalho e encontro paralelamente em etnografias da instituição fechada –ver Cunha (2008) como sustentação principal para a questão principal e Granjo (2004) a título de exemplo para um trabalho em contexto industrial– assim como em experiência própria, que penso ser fácil de encontrar, no processo base que implica a negociação de um projecto de etnografia em contexto institucional.

É no campo de acção, então, que se jogam estes processos identitários e fundamentam-se acções de cedência e resistência. Tal como o antropólogo, que negocia o seu processo de entrada, o recluso negocia a sua estada, o guarda negocia a sua posição de autoridade. Consciente da sua posição, a pessoa supera-a, interpretando criativamente a sua própria condição de forma a salvaguardar a sua expressão individual.

Podemos assim ter uma base de interpretação da questão prisional que nos ajude, de um lado, a compreender como pensar a questão da identidade formada em contexto industrial (portanto, em categorias existentes independente da pessoa em questão) e a confrontar, por outro, essa questão com a expressão individual e o extravasamento expressivo a que se assiste recorrentemente e que inspira a percepção contemporânea do espaço prisional como um espaço socialmente aberto e de onde, apesar das limitações que lhe são inerentes enquanto sistema de punição, nasce muita expressão artística e movimento crítico.

## 6. BIBLIOGRAFIA

BREWER, R., HEITZEG, N. 2008. The Racialization of Crime and Punishment: Criminal Justice, ColorBlind Racism, and the Political Economy of the Prison Industrial Complex. *American Behavioural Scientist* 51(5): 625-644.

- CARLEN, P. 2007. A Reclusão de Mulheres e a Indústria de Reintegração. In *Análise Social* XLII (185): 1005-1019.
- CUNHA, M. 1991, “Investigar “problemas sociais”: equívocos e dilemas de uma etnografia na prisão”, *Cadernos do Noroeste*, 4 (67): 193-209.
- CUNHA, M. 2008. “Prisão e Sociedade: Modalidades de uma Conexão”, in Cunha, M. (org.): *Aquém e Além da Prisão. Cruzamentos e Perspectivas*, Lisboa, Editora Noventa Graus: 732.
- FOUCAULT, M. 2002 (1975). *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis, Editora Vozes.
- GRANJO, P. 2004. *Trabalhamos sobre um Barril de Pólvora. Homens e Perigo na Refinaria de Sines*. Lisboa, ICS.
- LAMBROPOULOU, E. 1999. The Sociology of Prisons and the Selfreferential Approach to Prison Organization and to Correctional Reforms. *Systems Research and Behavioural Science*. 16: 23925.2
- SPALEK, B. e ELHASSAN, S. 2007. Muslim Converts in Prison. *The Howard Journal*. 46 (2): 99-114.
- TRIMBUR, L. 2009. “Me and the Law is Not Friends”: How Former Prisoners Make Sense of Reentry. *Quality Sociology* 32: 259-277.
- WACQUANT, L. 2008. O Lugar da Prisão na Nova Administração da Pobreza. *Novos Estudos* 80: 119.

# MULTIPLICANDO SABERES: DE LA DOBLE REFLEXIVIDAD A LA ETNOGRAFÍA COLABORATIVA<sup>1</sup>

Aurora Álvarez Veinguer

Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada

## 1. INTRODUCCIÓN

*“La construcción del conocimiento implica también lo energéticovital de los otros sentidos (tocar, gustar, oler) a través del hacer, del sentirse coprotagonista, y no solo del observar o del conversar sobre ello” (Villasante 2007:78)*

En las dos últimas décadas se puede fácilmente rastrear desde diferentes puntos geográficos, la defensa de las metodologías subjetivadoras en las prácticas etnográficas. Dichas reivindicaciones surgen frente a un monopolio de la representación dicotómica y bien diferenciada entre investigador/objeto investigado, y se cuestionan las formas posibles de involucrar y hacer participar de manera activa y horizontal a los sujetos de las investigaciones en todo el proceso etnográfico. En cierto modo, la búsqueda de enunciar y visibilizar los procesos de agenciamiento de los sujetos se convierte en un objetivo central para muchos trabajos etnográficos que en los años 80 y 90 rechazan la idea de sujetos pasivos, sumisos y desubjetivados.

Esta comunicación parte de una pregunta concreta: ¿De qué modo podemos caminar hacia una investigación etnográfica corporeizada o incluso rizomática<sup>2</sup>? Una de las premisas necesarias, es comprender que la investigación etnográfica, trata de decirnos cosas de las situaciones; situaciones que tienen que ser localizadas y encarnadas. Tanto por las situaciones vividas por las personas que investigan, como por las situaciones vividas por los sujetos que participan en las investigaciones, como por las vivencias comunes y compartidas que surjan necesariamente cuando ambos universos se pongan a dialogar. Lo que nos permite pensar y comprender la etnografía como “una descripción e interpretación de [múltiples] prácticas situadas” (Díaz de Rada, 2010:44).

A lo largo de estas páginas propondré detenerme especialmente en dos hitos importantes, i) la doble reflexividad y ii) la etnografía colaborativa, como dos enfoques metodológicos que surgen en coordenadas espaciotemporales diferentes, y especialmente la etnografía colaborativa, de forma contundente, ha tratado de activar y dotar de valor lo que se podría denominar plurisituacionalidad. A partir de la cual, se pueden producir múltiples rupturas. Roturas en cuanto a la relación de la persona que investiga con los sujetos que antes eran “investigados”, donde se desestabilizan las relaciones de poder horizontales entre los lugares y sujetos productores de saber. Se rompe el monopolio académico como templo del

<sup>1</sup> La presente comunicación se inscribe en el marco del proyecto I+D+i “Etnografiando Prácticas de Resistencia. Escenarios, Eventos y Narrativas en la Construcción de la Ciudadanía” (2009-2011) (FEM200910982).

<sup>2</sup> “El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. (...) No esta hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien redirecciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda.” (Deleuze y Guattari, 2000:25).

saber, y se incorporan y reconocen de forma activa, y desde el inicio, otras cosmovisiones generalmente silenciadas en los espacios académicos en cuanto a su legitimidad para producir saber y sentido.

## 2. CARTOGRAFÍA DE LAS COORDENADAS DE PARTIDA

Como un paso previo al análisis de la etnografía doblemente reflexiva y la etnografía colaborativa, resulta imprescindible visibilizar algunas de las coordenadas de partida, en las que se sustentará la argumentación de estas páginas. Por limitaciones de espacio, expondré las coordenadas de forma esquemática y sintetizada (tan sólo a modo de andamiaje), asumiendo que cada una de las coordenadas que se enuncian deberían ser explicadas y desarrolladas en profundidad.

- La investigación social cualitativa se concibe como: “una ecología comunicativa de lo cotidiano” (Alonso, 1998:230).
- La etnografía es entendida como una descripción e interpretación de prácticas situadas (Díaz de Rada, 2010:44).
- El trabajo de campo es pensado no como un lugar sino como un habitus (Clifford, 1999:91).
- Una etnografía de las situaciones (corporeizadas y localizadas) implica reconocer el diálogo existente entre múltiples situaciones.
- La reflexividad sirve como mecanismo y herramienta para activar el diálogo entre las múltiples situaciones.

Existen diferentes formas de pensar la reflexividad en las ciencias sociales, pero sin lugar a dudas, a pesar de las ambigüedades y los diferentes modos de aproximarse a la reflexividad, no podemos negar que a pesar de su carácter marcadamente polifónico, se ha convertido a lo largo del siglo XX en un concepto clave tras el giro reflexivo de las ciencias sociales.

La incorporación de la reflexividad como dimensión central en todas las ciencias sociales supuso en cierto modo dinamitar el fuerte “complejo de inferioridad” que las ciencias sociales arrastraban frente al modelo referencial de las ciencias naturales. Eternamente a la sombra y siguiendo los modelos dictados desde los paradigmas positivistas, el hacer “científico” demandaba total objetividad y neutralidad en la manera de investigar sin permitir visualizar la propia presencia de la investigadora<sup>3</sup>, ni muchos menos de las personas investigadas. No contaminar, no influenciar y ser fiel a una imaginada realidad capturable y aprehensible, eran las premisas a seguir en el modelo de cientificidad imperante en lo que Ramón Grosfoguel denomina racismo epistémico (2007). El mito que todavía, y en cierto modo existe en el discurso científicista que reivindica la “objetividad” y la “neutralidad” y esconde el “locus de enunciación”, es decir, quién habla, desde qué cuerpo está hablando, y desde qué espacio epistémico se habla (Mignolo, 2003). Como señala Edgardo Lander (2008) las pretensiones de objetividad y universalidad que han caracterizado a la ciencia, nunca dejaron de ser polémicas. Más aun, numerosos han sido los cuestionamientos, según Lander (2008), que han subrayado que dicho modelo de conocimiento sistemáticamente ha rechazado la validez de los saberes del otro, de todos los otros (Lander, 2008:249).

<sup>3</sup> A lo largo del texto se utilizará de forma aleatoria el femenino y masculino.

En gran medida incorporar la reflexividad supuso una rotura en todos los sentidos, con las formas de hacer/pensar en las ciencias sociales, y permitió en algunas ocasiones ubicar a las personas investigadas en el propio proceso de investigación. “Según Luhmann, el sistema científico sólo entra en su mayoría de edad con la asunción radical de la reflexividad, lo que lleva a la ruptura con una concepción del conocimiento en términos de sujeto-objeto” (Callejo, 1999:461). La reflexividad supuso como apunta Luhmann, desestabilizar la relación sujeto/objeto, lo que desestructuraba todo el aparato teórico de la modernidad sustentado en una armonizada binaridad. No olvidemos, como en numerosos lugares se ha señalado, que el aparato teórico de la modernidad se sustentaba en una concepción y (re)presentación dicotomizada que opera en términos de pares, siempre contrapuestas y enfrentadas: individuo/sociedad, cuerpo/mente, hombre/ mujer, objetivo/subjetivo, teoría/praxis, dentro/fuera, nosotros/Otros, etc... Donde la relación enfrentada se basaba en un principio jerárquico de inferioridad y superioridad en el cual, se ha sustentado todo el proyecto del humanismo occidental (Mohanty, 2008:101) que ha legitimado el modelo único y exclusivo de modernidad.

En los años 80 se produce un giro reflexivo en todas las ciencias sociales, que pueden ser sintetizados por dos “compases” que marcarán una clara transformación en los “ritmos” antropológicos: i) Incorporación de los procesos de subjetivación de las personas que investigan (Reflexividad autorreferencial) y ii) procesos de desobjetivación y subjetivación de los sujetos que participan en la investigación. En este último contexto se inscribe la doble reflexividad y la etnografía colaborativa.

### **2.1. Procesos de subjetivación de las “personas que investigan”**

Generalmente cuando se habla de reflexividad se suele asociar con el carácter autoreferencial del investigador, es decir, la reflexividad se asocia al proceso por medio del cual el investigador se piensa sí mismo dentro del proceso de investigación. Se analizan e incorporan sus reflexiones al trabajo etnográfico. Pero frecuentemente se corre el peligro de entrar en un círculo vicioso (Callejo, 1999) porque en el carácter autorreferencial de la reflexividad, el foco de atención y la mirada sigue estando puesta en el “observador-investigador”, y los participantes permanecen silenciados y en cierto modo invisibilizados en dicha dinámica de autorreferencialidad.

Para Javier Callejo, en la reflexividad autorreferencial, el investigador puede salir de la sujeción, pero no los observados, porque quedan “borrados en su posibilidad de sujetos” (Callejo, 1999: 467), porque continúan estando objetivados, y la mirada solamente continúa depositándose y centrándose en el “observador-investigador”. En términos generales, el giro reflexivo focaliza todavía la atención en la persona que investiga (en un solo marco de sentido) y generalmente en el caso de la investigación etnográfica, en las relaciones y dinámicas que se generan en el trabajo de campo.

### **2.2. Procesos de desobjetivación y subjetivación de los sujetos que participan en la investigación**

En este segundo “compás”, (al que deseo centrar una mayor atención en estas páginas), la reflexividad se comienza a concebir como un proceso que debe traspasar de forma transversal toda la investigación, desde las relaciones con las personas investigadas, las propias presencias/ausencias del investigador, las técnicas y herramientas a utilizar, y el contexto de la investigación. De este modo, ninguna dimensión del proceso de investigación etnográfica quedaría fuera de la reflexividad produciéndose cambios sustanciales a nivel metodológico (y epistemológico).

### 2.2.1 Roturas en la investigación etnográfica: relación sujeto/objeto

En gran medida, la reflexividad abrió una puerta que permitía dejar de operar en términos de sujetos/objetos, (sujetos entendidos como los investigadores y objetos como la comunidad o grupo investigado) para operar en términos de sujetos y sujetos. Lo que en una segunda fase, permitió ir incorporando una lógica más dialógica y conversacional, y poco a poco autorizar la incorporación de una subjetividad que accedió a desobjetivar a las comunidades y personas investigadas. A partir de estas premisas, frente a la etnografía clásica y realista, la etnografía reflexiva tiene una clara orientación sociohermenéutica, en el sentido que entiende Luis Alonso (1998) la sociohermenéutica: “tiene una estructura dialógica, esto es, su perspectiva del trabajo de interpretación no es la del observador neutral, sino la del participante en el diálogo” (Ibid:232). En el contexto de una defensa de las metodologías subjetivadoras, que como se ha apuntado surgen ante las carencias detectadas de las metodologías objetivadoras, basadas en una representación dicotómica y bien diferenciada entre investigador/objeto investigado, se comienza a repensar las formas de involucrar y hacer participar de forma activa a los sujetos de la investigación en todo el proceso etnográfico.

En cierto modo, la búsqueda de enunciar y visibilizar los procesos de agenciamiento de los sujetos se convierte en un objetivo para muchos trabajos etnográficos que en los años 80 y 90 rechazan la idea de sujetos pasivos, sumisos y desubjetivados. Como subraya Manuel Montañés: “en el modo de proceder clásico, unos seres humanos cuentan “unos más que otros” cuentos (construyen categorías) y hacen cuentas (cuantifican objetos “estadística □), cuentan sujetos como si fuesen objetos (demografía), utilizan a otros seres humanos como medida de sus cuentos (encuestas) y para saber qué y cómo se cuentan las cosas que uno cuenta (entrevistas y grupos de discusión), pero no se tiene en cuenta, o, mejor dicho, no se propicia que los cuentos de la población puedan también contar (perspectiva sociopráctica), es decir, que puedan construir realidades compatibilizadas con las que atender sus necesidades” (Montañés, 2007:28).

En los años 80 y 90, comienzan a buscarse formas de activar prácticas conversacionales (dialógicas) que puedan articular procesos colectivos y grupales que incorporen de forma práctica los distintos marcos de sentido. En esta dirección Gunther Dietz nos habla de la “etnografía doblemente reflexiva” (Dietz, 2003). Entendiendo la doble reflexividad como “el actor social por una parte, que constantemente reflexiona acerca de su quehacer cotidiano, y la actividad metacotidiana del investigador social, por otra, interactúan en una “doble hermenéutica” (Dietz, 2003:141). Es decir, se focaliza la atención en la doble hermenéutica que opera tanto en el nivel de los “expertos” de cada contexto social, sus actores primeros, como los “expertos” académicos por otro. Donde no sólo las investigadoras piensan sobre las personas investigadas, pero igualmente se piensan a sí mismas, y las personas investigadas participan del ejercicio de pensarse a sí mismas y en la propia investigación, separándose el abismo entre la investigadora y las personas investigadas. “Así, la situación de observado se constituye en una especie de reobservación, de juego del observado para observar al que observa y, tal vez, definir su observación” (Callejo, 1999:453). Los sujetos se piensan a sí mismos, y se convierten en teóricos de sí mismos. Sin embargo, como subraya Callejo: “se establece, al menos un doble movimiento. El ya señalado por Anthony Giddens: los sujetos son teóricos de sí mismos. Pero se añade otro paso: para que los sujetos se conviertan en teóricos de sí mismos en la observación, el observador tiene que dejar de ser teórico de sí mismo. (...) La idea que parece subyacer a la propuesta de Bourdieu (1997) es que la gente será menos reflexiva en la observación,

teniendo menos en cuenta que está produciendo datos para una investigación, si el observador desiste de subrayar que se trata de una observación, con sus rasgos procedimentales y en términos del autor francés, escolásticos.

Por lo tanto, para que la investigación sea metodológicamente más potente, en relación con los objetivos pragmáticos de la misma, tiene que ser procedimentalmente menos metódico. Paradoja: la forma de ser más científico, de poder seguir produciendo discursos científicamente originales, es siendo menos científico, es decir, rompiendo con los procedimientos estandarizados” (Callejo, 1999: 473). Con estos giros la realidad en singular deja prácticamente de existir y se sustituye por múltiples realidades, porque no puede ser concebida a través de representaciones unitarias ni puede ser leída de forma transparente y lineal.

Giddens (1995) apoyándose en la teoría de la estructuración, sostiene que las fuerzas sociales nunca son ni más ni menos que mezclas de consecuencias buscadas o no buscadas de una acción que individuos emprendieron en contextos específicos. “Si las sociologías de la comprensión se fundan, por así decir, en un imperialismo del sujeto, el funcionalismo y el estructuralismo proponen un imperialismo del objeto social. Una de mis principales ambiciones cuando formulo la teoría de la estructuración es poner fin a esas dos ambiciones imperiales. El dominio primario de estudio de las ciencias sociales, para la teoría de la estructuración, no es ni la vivencia del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo” (Giddens, 1995: 40). La doble hermenéutica para Giddens es: “la intersección de dos marcos de sentido como parte lógicamente necesaria de una ciencia social, el mundo social provisto de sentido tal como lo constituyen unos actores legos y los metalenguajes inventados por los especialistas en ciencia social; hay un constante “deslizamiento” entre un marco y otro, inherente a la práctica de las ciencias sociales” (Giddens, 1995: 396). Se dotan a todos los actores de agencia, (no sólo a la persona que investiga), porque se entiende que cada actor tiene la capacidad para teorizar sobre sus propias experiencias. Más aun, puede ocurrir como indica Giddens: “los “descubrimientos” de las ciencias sociales, como lo he apuntado, no necesariamente son novedades para aquellos a quienes esos descubrimientos se refieren” (Giddens, 1995:358). Tan solo son descubrimientos para los investigadores sociales que no incorporan el saber y cosmovisiones de los actores sociales que participan en la investigación.

La doble hermenéutica de las que nos habla Giddens (1995) y que Dietz (2003) también analiza, constituye: “un intercambio entre las dos formas de conocimiento mencionadas: entre el conocimiento generado en el “orden primero” por los “expertos” de su propio mundo de vida, por un lado, y el conocimiento antropológico generado en el “orden segundo” por el “experto” académico, por otro lado. Se trata de construir significados a partir de los dos marcos de sentido, entendiéndolos como dos marcos de sentido diferenciados. La posible contradicción que surge del intercambio de ambas perspectivas ha de ser integrada por el etnógrafo en el mismo proceso de investigación, que oscilará dialécticamente entre identificación y distanciamiento, entre fases de compromiso pleno y fase de reflexión analítica” (Dietz, 2003: 142).

¿Cómo se puede poner en práctica esta doble hermenéutica? Dietz (2003)<sup>4</sup> nos propone focalizar el trabajo etnográfico en tres dimensiones interrelacionadas: dimensión sintác-

<sup>4</sup> También mirar Dietz (2011).

tica, dimensión semántica y pragmática. i) La dimensión sintáctica hace referencia a las estructuraciones institucionales, por ejemplo en el caso de las etnografías en el ámbito educativo, el autor subraya que: “el estudio etnográfico de la llamada educación intercultural ha de partir no de la escuela o del aula en concreto, sino del Estado Nación que genera y articula estas instituciones educativas” (Dietz, 2003:147). ii) La dimensión semántica incorpora los discursos de los actores, que en palabras de Dietz: “el análisis de las estrategias discursivas empleadas por los diferentes actores pedagógicoinstitucionales requiere de una combinación de tres niveles: en primer lugar, la semantización de “lo otro” mediante los enfoques y modelos de “educación intercultural” elaborados y promovidos desde los discursos académicos, políticos y escolares, en segundo lugar la concreción semántica de estos modelos a través de las didácticas y los diseños curriculares específicamente creados para responder al “problema escolar” de la diversidad cultural, y por último, los discursos individuales generados por los actores sociales e institucionales que confluyen en la práctica escolar” (Dietz, 2003:158). iii) Por último la dimensión pragmática, responde a la praxis de los modos de interacción entre los diferentes niveles. Por ejemplo en el caso de la educación intercultural, que analiza Dietz, en el estudio de la “cultura escolar”, se incorporaran las sintácticas estructurantes y los discursos institucionales que semantizan la praxis intercultural (Dietz, 2003:172).

### 2.2.2 *Etnografía Colaborativa: Giros epistemológicos*

Una posible definición de lo que se entiende por etnografía colaborativa, en palabras de Luke Lassiter: “es un enfoque etnográfico que intencionadamente y explícitamente enfatiza la colaboración a todos los niveles del proceso etnográfico, sin velarlo desde la conceptualización del proyecto, al trabajo de campo, y especialmente, a través del proceso de escritura. La etnografía colaborativa invita a los comentarios de los participantes y espera conseguir que esos comentarios sean parte del texto etnográfico y de su desarrollo. A su vez, esta negociación se reintegra de nuevo en el proceso mismo del trabajo de campo” (Lassiter, 2005: 16. En Rappaport, 2008: 1)<sup>5</sup>.

Joanne Rappaport (2008) entiende la colaboración como un espacio para la coproducción teórica, la cual, es un escenario crucial para que el conocimiento realmente se pueda crear a través de la colaboración (Rappaport, 2008: 2). La Coinvestigación, coteorización y coautoría son dimensiones centrales para la etnografía colaborativa, que defiende y reivindica una fuerte mutación de la etnografía tradicionalmente practicada.

Por ejemplo, por coteorización, Rappaport, hace alusión a la producción colectiva de los vehículos conceptuales a partir tanto de los conceptos antropológicos como de los conceptos desarrollados por los interlocutores. Rappaport, no defiende un proceso de coanálisis[solamente], sino precisamente de coteorización, entendiendo precisamente el trabajo de campo no como un lugar de recolección de datos sino de coconceptualización (Rappaport, 2008: 45).

Frente a lo planteado en la etnografía doblemente reflexiva, que opera con intercambios generados entre el “orden primero” por los “expertos” de su propio mundo de vida, por un lado, y el conocimiento antropológico generado en el “orden segundo” por el “experto” académico, por otro lado. En contraste, la antropología colaborativa, persigue construir un(os) marco(s) de sentido(s) (que no tiene que entenderse como un único sentido) fruto

<sup>5</sup> Traducción propia.



del proceso colectivo que no distingue ni separa entre expertos de primer orden o de segundo orden.

Desde esta perspectiva se producen múltiples rupturas, en cuanto a la relación de la persona que investiga con los sujetos que antes eran investigados, se desestabilizan las relaciones de poder horizontales entre los lugares productores de saber. Se rompe el monopolio académico como templo del saber, y se incorporan y reconocen de forma activa, y desde el inicio, otras cosmovisiones generalmente silenciadas en los espacios académicos en cuanto a su legitimidad para producir saber y sentido. Como indica Rappaport, al entrar en un diálogo intelectual con estas ideas, establecemos una forma de complicidad horizontal en la cual, se reconoce la capacidad de una etnografía otra, que permite teorizar y ocupar posiciones similares a la de los etnógrafos académicos (Rappaport, 2008: 24). Más aun, como nos subraya, Rappaport, (2008) la coautoría, trae a la luz una nueva epistemología del trabajo de campo, donde el campo es un lugar para crear conceptualizaciones, como oposición a un mero lugar de recolección de datos. En este sentido, se rompe la diferenciación reivindicada por la etnografía clásica de separación entre teoría y práctica.

En la construcción de relaciones recíprocas, se produce un giro semántico (con la importancia que conlleva todo cambio semántico en el orden del decir), que revierte en la forma de ser nombrados los sujetos en las investigaciones, al pasar de ser informantes a, convertirse en participantes y colaboradores (FluehrLobban, 2008: 180).

Para Carolyn FluehrLobban (2008) “no solo la investigación colaborativa es ética, y preferible al modelo de investigación histórico, es mejor investigación porque su metodología empatiza con múltiples y polifónicas perspectivas, lo que dejará una herencia más rica de la etnografía a las generaciones futuras de investigadores éticamente conscientes” (FluehrLobban, 2008:175). Para FluehrLobban, en gran medida, la investigación colaborativa refleja un mayor decolonización de la disciplina (FluehrLobban, 2008:176). Pero en cualquier caso, la antropología colaborativa no persigue autonombrarse en la metanarrativa del buen hacer etnográfico. Por el contrario, debería entenderse como una opción que se dota de sentido en los propios procesos que se piensan/viven colectivamente. Por consiguiente, no hay un modelo único y apto para ser reproducido y copiado desde distintos contextos de investigación. Cada proceso tendrá que readaptar y buscar sus estrategias según el momento y lugar, entendiendo, que la dimensión central de la etnografía colaborativa radica en su carácter colectivo y conversacional<sup>6</sup>.

Si retomamos la pregunta con la que comenzamos estas páginas, (¿de qué modo podemos caminar hacia una investigación etnográfica corporeizada o incluso rizomática?..), parece casi una necesidad de primer orden comenzar por repensar de forma cuidadosa las metodologías (y consecuentemente epistemologías) utilizadas. Más aun, tratar de construir desde las múltiples experiencias concretas en distintas partes del mundo, nuevos andamiajes metodológicos y conceptuales que nos permitan surfear ciertas herencias anacrónicas que dinamitan el posible intento de construir y multiplicar los entrecruces necesarios para poder materializar múltiples diálogos entre saberes.

---

<sup>6</sup> Al igual que en la sección anterior, por límites de espacio no se ha podido analizar en profundidad la etnografía colaborativa, pero se asume como un ejercicio pendiente, rastrear con detenimiento sus potencialidades al igual que sus limitaciones. Sobre Etnografía colaborativa mirar Collaborative Anthropologies, 2008, Vol. 11.

En gran medida, sólo los espacios capaces de redefinirse y con voluntad de reinventarse, disponen de la potencia para despojarse de lo aprendido y desarrollar herramientas y marcos conceptuales lo suficientemente flexibles que permitan trascender lo evidente para conocer otros modos de construir sentido. Seguir analizando y buscando la manera de incorporar las metodologías participativas y conversacionales, nos facilita el dar pasos contundentes y sustanciales hacia etnografías corporeizadas y rizomáticas.

### 3. BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Luis (1998) *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*. Madrid: Fundamentos.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2000) *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

CALLEJO, Javier (1999) “La reflexividad empírica: notas para un proyecto” En R. RAMOS, y F. GARCIA. (eds) (1999) *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. Madrid: CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas), pp. 449-482.

CLIFFORD, James (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

DÍAZ DE RADA, Ángel (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta

DIETZ, Gunther (2003) *Multiculturalismo, Interculturalidad y Educación: Una aproximación Antropológica*. Granada: Universidad de Granada.

DIETZ, Gunther (2011) “Hacia una Etnografía doblemente Reflexiva: una propuesta desde la Antropología de la Interculturalidad”. *Revista de Antropología Iberoamericana* Vol. 6 no. 1, 2011, [en prensa].

FLUEHRLOBBAN, Carolyn (2008) “Collaborative Anthropology as TwentyfirstCentury Ethical Anthropology”. *Collaborative Anthropologies*, Volume 1, pp. 175-182. [http://muse.jhu.edu/journals/collaborative\\_anthropologies/toc/cla.1.html](http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/toc/cla.1.html)

GIDDENS, Anthony (1995) *La constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

GROSGOUEL, Ramón (2007) “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales” *Universitas Humanística* N° 63 pp. 35-47.

LANDER, Edgardo (2008) “La ciencia neoliberal.” *Tabula Rasa*. N° 9, pp. 247-283. <http://www.revistatabularasa.org/numero9.html>

MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

MONTAÑÉS, Manuel (2007) “Más allá del debate cuantitativo/cualitativo: la necesidad de aplicar metodologías participativas conversacionales” *Política y Sociedad*. Vol. 44. N° 1, pp. 13-29.

[http://revistas.ucm.es/portal/modulos.php?name=Revistas2\\_Historico&id=POSO&num=POSO070713](http://revistas.ucm.es/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=POSO&num=POSO070713)

MOHANTY, Chandra Talpade (2008). “Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales” En Mezzadra, Sandro (comp). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueño pp. 69-103.

RAPPAPORT, Joanne (2008). “Beyond Participant Observation. Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation” *Collaborative Anthropologies*, Vol. 1, pp. 1-31. [http://muse.jhu.edu/journals/collaborative\\_anthropologies/toc/cla.1.html](http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/toc/cla.1.html)

VELASCO, Honorio. y DÍAZ DE RADA, Ángel (2006) *La lógica de la Investigación Etnográfica. Un Modelo de trabajo para etnógrafos de Escuela*. Madrid. Trotta.

VILLASANTE, Tomás (2007) “Seis saltos que practicamos por los caminos de la complejidad social” *Política y Sociedad*, 2007, Vol. 44 N°. 1, pp. 73-94. [http://revistas.ucm.es/portal/modulos.php?name=Revistas2\\_Historico&id=POSO&num=POSO070713](http://revistas.ucm.es/portal/modulos.php?name=Revistas2_Historico&id=POSO&num=POSO070713)



## **FEMINISMO Y MILITANCIA POLÍTICA. EL FEMINISMO DEL MC Y DE LAS ORGANIZACIONES POSTEMECERAS**

Josepa Cucó i Giner  
Universitat de València

En esta ponencia presento el feminismo de las mujeres y hombres que antaño militaron en el Movimiento Comunista (MC), un partido de la izquierda revolucionaria que proliferó durante el tardofranquismo, y que también comparten las actuales organizaciones postemeceras<sup>1</sup>. Se trata de un feminismo singular en el que se aúnan la praxis perseverante y un pensamiento potente, al igual que son potentes las mujeres que lo vienen liderando tanto ahora como en el pasado. Nos hallamos ante un feminismo muy leído e informado, que conoce y se nutre del pensamiento feminista occidental y que se ha ido conformando desde los años setenta del pasado siglo como resultado de una doble tensión. Una tensión interna, proveniente de la lucha por erradicar el machismo en el seno del intragrupo para impregnarlo hasta la médula de unas maneras feministas de hacer y pensar. La otra tensión resulta del esfuerzo por situarse dentro del campo de fuerzas del movimiento feminista español, en el que las mujeres de estas organizaciones –en su variable condición de militantes, exmilitantes o postmilitantes de un partido revolucionario– han combinado las tareas de difusión de la acción y pensamiento propios con la participación en y el intento de control del movimiento feminista del Estado. Se trata además de un feminismo con una clara vocación práctica, volcado en campos de lucha específicos, capaz de plantear campañas sistemáticas y a largo plazo. Precisamente, la vertiente aplicada de este feminismo se ha convertido en los últimos años en uno de los factores que han propiciado el sustancial vuelco experimentado por algunas de las organizaciones de la red postemecera, al facilitarles franquear la puerta hacia los jóvenes, cuyo acceso les estaba resultando difícil.

853

Tres aspectos ocuparán sucesivamente nuestra atención. El primero contempla los desarrollos de este feminismo que hasta los años noventa evoluciona en concordancia con la militancia política. Los otros dos se centran en el presente y abordan sucesivamente su ideario y las estructuras en las que anida y se difunde. La ponencia finaliza con un breve apartado en el que se apuntan las sinergias entre este feminismo y el conjunto organizativo emecero y postemecero.

### **1. VIDA POLÍTICA Y FEMINISMO**

A mediados de los setenta, cuando la sociedad española se hallaba en plena ebullición política, algunas mujeres empezaron a trabajar para reconocerse, organizarse y reclamar sus derechos. Surgen entonces los primeros núcleos organizados del (re)naciente movimiento feminista español, uno de cuyos hitos fundantes son las Primeras Jornadas por la Libera-

---

<sup>1</sup> Uso este calificativo para referirme a aquellas organizaciones que proceden del tronco común MC, un partido estatal en sus orígenes que en 1978 se dotó de una estructura federal, de la que pronto se desgajó el colectivo de Euskadi, conocido por las siglas EMK. En 1994, tras una fallida fusión con la Liga Comunista Revolucionaria (LCR), el MC desaparece formalmente y sólo quedan en pie los distintos colectivos territoriales que a partir de ese momento adquieren entidad independiente y se dotan también de nuevo nombre (Inzar en Galicia; Revolta en Cataluña y País Valenciano; Liberación en Madrid, CastillaLeón, Asturias y Murcia; Acción Alternativa en Canarias y Andalucía). Sobre el conglomerado emecero y postemecero he publicado varios artículos (Cucó, 2007a, 2007b, 2008a, 2008b y 2010).

ción de la Mujer (Madrid, 1975), en las que salen a la luz dos tendencias precisas: una, representada por el Movimiento Democrático de Mujeres (MDM), se definía de mujeres; la otra, liderada por el Colectivo Feminista, se presentaba como feminista (Abril y Miranda, 1978). Al año siguiente, se celebran en Barcelona las *Primeres Jornades Catalanes de la Dona*, que marcarán la entrada del feminismo en el MC; su preparación enciende la chispa de esta inquietud en algunas líderes emeceras radicadas por entonces en Cataluña, una preocupación que se propaga con rapidez entre las mujeres del partido hasta imbricarse de manera inseparable con sus intereses de militantes revolucionarias.

Descubrir el feminismo les apasiona e implica. Leen, reflexionan y escriben. Sus textos se difunden dentro y fuera de la organización a través de jornadas y de boletines internos, del periódico *Servir al Pueblo* y de la editorial Revolución. Pronto empiezan a trabajar en dos frentes paralelos, dentro y fuera del partido, que se muestra muy receptivo a los nuevos planteamientos. Y es que dentro del MC no sólo hay muchas mujeres, sino que además ocupan posiciones de liderazgo.

Para consolidar y extender el feminismo en el seno del partido aplican la misma táctica que la organización venía empleando en los distintos sectores donde ejercía su activismo: abrir un frente sectorial y mantener reuniones específicas a distintos niveles (local, autonómico y estatal). De esta forma, empiezan a hacer reuniones de mujeres solas y, al poco, el II Congreso (1978) sancionará la existencia de un nuevo espacio organizativo: la Estructura de Mujeres, que agrupa a todas las militantes del MC. Se trata de una estructura paralela y autónoma que recorre todos los niveles de la organización, desde los colectivos de base hasta la cúspide, y que facilitaba que las ideas feministas se propagasen en todos los frentes de trabajo (político, sindical, asociativo y de enseñanza).

El feminismo de las mujeres del MC que se gesta en esta época posee un carácter autoafirmante y empoderador, bien representada por la idea “las mujeres decidimos, nosotras mandamos; no queremos injerencias”, un feminismo lleno de luces pero sobre el que planeaban también ciertas sombras. Algunas de las protagonistas del momento destacan entre sus logros el haber conseguido implicar al mismo tiempo a las mujeres del MC y al conjunto del partido. Pero las sombras aparecen pronto y tienen como trasfondo la inhibición masculina, porque los hombres secundan las propuestas, afanes y luchas de las feministas del partido, pero las viven en tercera persona, como si fuera poco con ellos. Se constata además un bajo nivel de integración entre la política sectorial, la del día a día del partido, y las preocupaciones y posicionamientos feministas de la militancia. Tales deficiencias se achacan en parte a la propia Estructura de Mujeres, que permite a estas últimas funcionar a su aire, sin recurrir a la estructura regular del partido<sup>2</sup>.

*De facto*, la Estructura instauraba una doble militancia entre las mujeres del MC: encuadradas como militantes revolucionarias en las células, participaban además como revolucionarias feministas en las reuniones del colectivo. Pero como tal, la Estructura carecía de proyección externa. En contraste con el PC o la ORT, el MC rara vez fomentó el desarrollo de asociaciones de mujeres paralelas. Su opción consistió en participar en las organizaciones feministas unitarias para trabajar con entusiasmo desde ellas. Esta postura ha sido y es valorada de manera muy distinta según quien opine mire el asunto desde dentro o desde fuera: mientras que las mujeres del entorno emecero la interpretan como signo inequívoco de solidaridad y altruismo, desde ciertos ámbitos del feminismo su postura ha sido a menudo tachada de sospechosa y manipuladora.

<sup>2</sup> Sigo en esto los análisis del Boletín 38 (1981), que dedica una quincena de páginas a hacer balance del funcionamiento, logros y deficiencias de la Estructura de Mujeres.

Lo cierto es que, desde finales de los setenta, las mujeres del MC fomentan el surgimiento de un cierto tipo de organizaciones unitarias de mujeres, que se distinguirán, entre otras cosas, por su carácter asambleario. También participan en la creación de la llamada Coordinadora estatal<sup>3</sup>, desde la que se preparan campañas, editan folletos y organizan sucesivas jornadas de encuentro feminista; unas tienen carácter estatal y temática generalista, y concitan la presencia de millares de mujeres (Granada, 1979 y 2009; Barcelona, 1985; Madrid, 1993; Córdoba, 2000); otras son de alcance más limitado o de carácter monográfico.

En el periodo que transcurre entre las Jornadas de Madrid (1975) y las de Granada (1979) se producen importantes debates en el seno del feminismo español, en los que van perfilándose unas opciones cuyo antagonismo emergerá con fuerza en el encuentro granadino. Aquí los debates se superponen y polarizan en torno a la cuestión de la doble militancia *versus* la militancia única, que provocará una sonora ruptura entre los feminismos independiente y partidario. Las mujeres del MC se encuentran en el ojo del huracán de la referida ruptura, y sobre ellas se concentra una dura acusación: “El pensamiento (de las independientes) era muy claro... las dobles militantes, en el fondo, están mandadas por los hombres y son unas infiltradas del patriarcado aquí. Y era así, así de fuerte” (M.O.).

Las consecuencias de la ruptura serán múltiples y ambivalentes. Por un lado, el movimiento feminista se fragmenta y diversifica, abriéndose en una pluralidad de debates y de frentes de lucha que disminuyen la capacidad de convocatoria y de movilización (Astelarra, 1984: 26). Por otro, comienza un fructífero periodo en el que conviven la puesta en marcha del feminismo institucional con los procesos de reelaboración ideológica y práctica de otros feminismos, en los que encontramos implicadas de lleno a las mujeres del MC.

Cuatro aspectos relativos al carácter y evolución del feminismo emecero a partir de los años ochenta me parecen de especial interés. El primero se refiere a su papel en la Coordinadora estatal, en crisis tras las Jornadas de 1979. Tendrán que transcurrir casi seis años para que dicha entidad retome su andadura y organice un nuevo encuentro estatal (Barcelona, 1985). Pero la Coordinadora de los ochenta es bastante distinta de la del periodo anterior. Tras la deserción del feminismo independiente y del feminismo institucional, queda bajo el control de las mujeres de dos partidos de la izquierda extraparlamentaria, el MC y la LCR (Luna, 2000; Yeves, 2005).

El segundo guarda relación con los temas centrales de la intervención feminista durante esa década, entre los que destacan el divorcio, el aborto, las agresiones y la sexualidad, que ocupa un lugar relevante en el pensamiento feminista emecero. Como resalta desde dentro Paloma Uria (2009), esta cuestión permite al movimiento feminista enfrentarse a dos ámbitos inseparables de una misma realidad: el sexo como placer y el sexo como problema. Mientras que el primero lleva a criticar el modelo de sexualidad dominante y a separar reproducción y actividad sexual, el segundo conduce a ocuparse de la prostitución y la violencia de género. Ninguno de tales campos son ajenos a los intereses de las mujeres del MC. No obstante, cuando se observan diacrónicamente su quehacer y sus escritos, resalta con nitidez una reiterada e ininterrumpida preocupación por cuatro temas específicos: el lesbianismo, la transexualidad, la pornografía y la prostitución.

La tercera cuestión focaliza la relación entre las actividades feminista y sindical y nos muestra la manera en que ambas confluyen en el trabajo diario de las militantes del par-

---

<sup>3</sup> Versión abreviada y popular de la Coordinadora de Asociaciones Feministas del Estado Español.

tido. Porque las mujeres del MC incorporan rápidamente su recién adquirida sensibilidad feminista en su lucha en el frente obrero y sindical, conduciéndoles a batallar por los derechos de las mujeres trabajadoras. Pero el feminismo también afectó de una manera profunda a su actitud y pensamiento obrerista: les ayudó a relativizar y atemperar aquella moral maoísta “tan, tan cerrada” que tenían en aquellos tiempos; a comprender y teorizar la importancia de los afectos y emociones; y a descubrir la existencia de un nuevo derecho, el derecho al placer.

Por último, hay que destacar la particular impronta que en el feminismo emecero ejercen ciertas líderes del partido comprometidas en el lesbianismo feminista. Se trata de activistas que han combinado a lo largo de su vida tres tipos de militancia: la militancia partidista, la militancia feminista y la militancia lesbiana. Sus opciones prácticas y teóricas han pesado y pesan mucho en el colectivo emecero de mujeres. Su influencia propició que el lesbianismo se convirtiera pronto en una opción sexual legítima y normalizada en el seno del *ingroup*, así como la adopción de una postura flexible y relativista respecto la equiparable legitimidad de las opciones de búsqueda de placer sexual, lo que les ha llevado a incluir –para escándalo de extraños– dentro del abanico de las legítimas la pornografía y el sadomasoquismo.

Pero una cosa es el carácter puntero y un punto provocador de estos abordajes feministas y otra muy distinta la actitud general del partido y de los hombres del MC. A este respecto, a finales de los ochenta, se vuelven a constatar los mismos problemas que diez años antes: que entre los “hombres militantes se dan actitudes machistas”; o que “los hombres revolucionarios tienden a ver y vivir el feminismo como ‘cosa de chicas’”<sup>4</sup>. Estas cuestiones vuelven a suscitar algunos debates internos en los que palpita una vieja idea: la peligrosa separación de los y las militantes. Un influyente escrito interno generado en esta época, *Crítica a tres ideas*, marca una nueva línea de pensamiento y acción que tiene continuidad en el presente. En esencia, el escrito distingue “su” feminismo del que llaman “feminismo sexista”, que convierte a todos los hombres en el enemigo común. Frente a esa postura que tachan de esencialista, anteponen dos tesis complementarias: “los hombres revolucionarios no son nuestros enemigos”, es más, no sólo “no son una cosa impresentable para la cosa del feminismo, sino que están por encima de la media social”.

Este giro les conduce a plantear ciertos cuestionamientos (si los hombres del partido no son enemigos, ¿para qué entonces la Estructura de Mujeres?), y también a dar nuevos pasos que harán tambalear la Estructura, que desaparecerá formalmente a principios de los noventa. No obstante, en las distintas organizaciones postemeceras, las mujeres continuaron reuniéndose en colectivos, y persistiendo también el órgano que antaño los reunía a nivel estatal, el ahora llamado simplemente el Colectivo. Pasos ulteriores, dados en su mayoría en los años dos mil, llevarán a este feminismo a apostar por una vía que también integra a los varones.

## 2. UN FEMINISMO QUE SE REIVINDICA CRÍTICO Y COMPLEJO

Cuando situadas en el siglo XXI las mujeres y grupos postemeceros presentan su feminismo, lo primero que destacan es el gran cambio sufrido en sus propios planteamientos. Reconocen el simplismo ideológico de épocas anteriores y reivindican ahora la necesidad

<sup>4</sup> Resultados de una encuesta puesta en circulación por la Estructura de Mujeres Autónoma del EMK a finales de los ochenta. Este documento, al igual que el denominado *Crítica a tres ideas*, me fue facilitado por Arantxa Urkaregui en diciembre de 2004.



de mantener perspectivas abiertas y complejas. Los rasgos de su pensamiento se perfilan por contraste, a través de la crítica de las grandes corrientes feministas. En esa línea, y pese a las notables diferencias que separan al feminismo de la diferencia y al feminismo de la igualdad, detectan en ambas concepciones tres importantes coincidencias que censuran con vigor: la primera consiste en afirmar la existencia de una identidad femenina, innata o adquirida, dotada de rasgos definidos y generalizada en el espacio y el tiempo, y de una identidad masculina “igualmente blindada”; la segunda otorga el papel de víctima a las mujeres y el de culpable a los hombres; la tercera implica adoptar “una actitud rígidamente normativa, según la cual, el feminismo tiene derecho a establecer cómo debe ser una mujer y cuales son sus intereses, y a erigirse en su representante” (VVAA, 2004:2).

A su parecer, en la actual praxis feminista española también se encuentran confundidas las referidas tendencias. Aquí, el objeto preferente de sus críticas es el feminismo institucional, practicado por el PSOE y las mujeres del PSOE, que en las dos últimas legislaturas (2004 y 2008) ha desarrollado una gran actividad para erradicar la violencia y la discriminación de género. No sólo toman distancia del feminismo institucional, sino que tienen a gala el haberse negado a participar en las instituciones y procesos promovidos por los distintos gobiernos de este partido. Con ello logran conservar incólume su autonomía y su capacidad crítica, pero a costa de ver mermada su capacidad de influencia. En la práctica, este distanciamiento se plasma en su firme oposición a las posturas abolicionistas que sobre la prostitución mantienen el Instituto de la Mujer y los sucesivos gobiernos socialistas, que califican como propia del feminismo puritano decimonónico de reforma moral. También tienen discrepancias notables con algunos presupuestos que subyacen en los cambios legislativos que afectan de manera específica a las mujeres, como es la idea del ‘impulso masculino de dominio’ como factor determinante de la violencia, o de la ‘filosofía del castigo’ por la que, dicen, apuesta la ley integral contra la violencia de género. Piensan que estas cuestiones son muy relevantes cuando se aspira a una “verdadera prevención del maltrato”, del que este feminismo viene ocupándose de manera sistemática desde mediados del 2005, tal y como veremos dentro de poco.

El feminismo que propugnan se define como radical y no represor, y se construye a partir de una serie de ideas básicas que repiten con insistencia<sup>5</sup>. La primera constata la diversidad real de las mujeres: pertenecer a un mismo género, dicen, no implica ni que todas las mujeres sean iguales, ni que experimenten su condición de mujer de la misma manera. De esta idea se derivan dos importantes corolarios: para muchas mujeres, el compartir el mismo género no representa el único factor de opresión, es más, en muchos casos ni siquiera es el más importante; la unidad entre las mujeres es más una posibilidad a conquistar que una realidad preexistente.

La segunda premisa aborda el espinoso tema de la identidad de mujeres y hombres. Consideran que no existe una identidad de género que sea única, monolítica e invariable. Hay que pensar por el contrario en una identidad plural y de construcción compleja. De ahí que afirmen que ser mujer “no es un modelo de ser estable y universal”, o que “no se puede hablar de una naturaleza o identidad masculina opresora, por lo que les parece “un grave error” la culpabilización indiscriminada de los hombres.

<sup>5</sup> Las ideas y citas que a continuación aparecen provienen de María Antonia Caro (2001, 2004); Empar Pineda et al. (2006); Montserrat Oliván (2005); Paloma Uría (2009); Uria, Pineda y Oliván (1985); VV.AA. (2004); Zutik (2001).



Creer en tercer lugar en una sexualidad libre y abierta, “nuestra única condición –afirman– es que el sexo sea libremente consentido”. La libre opción sexual no sólo es un derecho de las personas, sino que supone un “enriquecimiento de la vida y de la cultura, de las distintas formas de ser y de sentir”.

Todos estos planteamientos perfilan su manera de entender el feminismo, que conciben como inclusivo y diverso. Inclusivo porque piensan que también es y debe ser cosa de hombres: sólo se conseguirá acabar con la opresión de las mujeres si el proyecto incorpora también a los hombres. Diverso porque defienden el carácter plural al tiempo que unitario del feminismo. En suma, reivindican un feminismo que se quiere “realista”, que ataque las múltiples causas de la subordinación de las mujeres; un feminismo que impulse organizaciones de mujeres pero que también se dirija a los hombres, “pues sólo los esfuerzos conjugados de unas y otros podrán hacernos avanzar hacia otro mundo más satisfactorio”.

### 3. DE “APÓSTATAS”, COLECTIVOS Y CAMPAÑAS

La concepción feminista de las organizaciones postemeceras forma un bloque relativamente congruente y compacto en el que las distintas piezas poseen un engarce sistémico. Fruto de un contexto y de un proceso evolutivo concreto, viene nutriéndose del pensamiento de diferentes autoras cuyas aportaciones pasan por un tamiz creador, que sintetiza y reelabora los contenidos para difundirlos después en forma de imágenes y discursos asequibles, de aspiraciones y proyectos por los que pelear. Pero ¿donde se gestan esas ideas, programas y planes?, ¿mediante qué mecanismos se propagan y difunden?

Para responder a estos interrogantes hay que retomar un elemento que dejamos páginas atrás: el Colectivo, uno de los pocos órganos internos del viejo MC que se han mantenido vivos hasta la actualidad, que congrega a poco más de una docena de mujeres, la mitad de las cuales son líderes históricas, a las que todavía se conoce por el nombre de guerra de la lejana clandestinidad. El resto es más joven, vienen de Navarra y el País Valenciano, de Canarias y Andalucía, todas se reúnen en Madrid con una periodicidad mensual.

El papel de este Colectivo es de enorme importancia, porque las cuestiones que discuten y trabajan, los planes que allí se gestan o se acaban de perfilar, marcan una manera de pensar y de ser feminista que luego se difundirán, aunque modestamente, por todo el territorio de Estado. Para ese proceso de impregnación emplean cuatro canales y/o mecanismos básicos. Los tres primeros los comparten con el conjunto del entramado postemecero. Se trata de los encuentros que celebran periódicamente a nivel estatal (los de *Pensamiento Crítico* y los *JovenEncuentro*) y autonómico (Cursillos de verano, etc.); la revista *Página Abierta* y la editorial Talasa; y la labor pensante y divulgadora de unas infatigables y viajeras *apóstolas*, parte de las cuales se integra en el mencionado Colectivo estatal. Al igual que sus equivalentes masculinos (Cucó, 2008b), estas mujeres son personajes insustituibles para el conjunto postemecero. Buenas conocedoras del pensamiento feminista y de diferentes campos de acción relacionados con él, seleccionan, sintetizan y reelaboran las propuestas teóricas para construir bloques congruentes de contenidos que ellas mismas contribuyen a difundir a través de libros y artículos, de seminarios, conferencias y charlas que imparten a demanda por todo el territorio del Estado. Presumiblemente, a ellas se deben también las propuestas de acción colectiva que de manera coordinada se llevan después a la práctica.

El último mecanismo sólo tienen actividad en el ámbito del feminismo y está conformado por una campaña monotemática, reciente y exitosa, que tiene nombre y vida propia: se

trata del programa denominado *Por los Buenos Tratos* (PLBT), que se presentó públicamente el 8 de Marzo de 2005, cuya meta es la prevención de la violencia de género en el ámbito de las relaciones de pareja entre la gente joven. En él, la teoría y la praxis del feminismo que propugnan se hallan indisolublemente engarzados.

Su interés por el referido tema no es nuevo. Según Empar Pineda, a mediados de los ochenta del siglo pasado, una vez se aprobó la ley del aborto y el asunto perdió fuerza movilizadora, las mujeres del MC y de la Coordinadora estatal introdujeron la preocupación por la violencia contra las mujeres, orientadas por la brújula de “nuestras queridas anglosajonas”. No obstante, esta inquietud no adquirió verdadera relevancia política hasta los años dos mil, cuando comienzan a plasmarse en forma de paquetes legislativos las propuestas gubernamentales sobre la violencia de género y la igualdad entre mujeres y hombres. En este momento se enciende una metafórica luz roja en el seno del Colectivo postemecero de mujeres y del grupo de las apóstolas, que no sólo van a criticar abiertamente los referidos proyectos y leyes, sino que idearán la campaña PLBT, que constituye hoy en día un eje de actuación permanente<sup>6</sup>.

Concebido como un programa de acción sin fecha de finalización, PLBT se dirige prioritariamente a chicas y chicos jóvenes, aunque tiene como meta general implicar al mayor número de gente posible, ya sean entidades, asociaciones o personas. Desde su Web el Programa se presenta como “un instrumento de aprendizaje de buenas prácticas para mejorar las relaciones interpersonales” y para la “prevención de violencia interpersonal, especialmente en la pareja”. Tiene como destinatarios principales los y las jóvenes de edades comprendidas entre 16 y 20 años, posee un carácter preventivo y se realiza con el concurso de talleres que imparten en centros de enseñanza media y superior, asociaciones juveniles, organizaciones proinmigrantes y circuitos culturales, en los que desde finales del 2008 juega un papel protagonista un cortometraje de producción propia titulado *Hechos son Amores*.

Para asegurar la expansión y continuidad del programa dedican mucha energía a la tarea de formar a las voluntarias y voluntarios que imparten los talleres. Para ello organizan cursillos intensivos a nivel estatal y autonómico, en los que se trabaja siguiendo un modelo estándar: por un lado, sesiones participativas dirigidas por alguna líder o experta en las que se distribuyen textos y se organizan grupos de discusión para trabajarlos y elaborar las conclusiones que cada grupo presentará en sesión plenaria; por otro, las conferencias de apóstoles y apóstolas, de jóvenes promesas en periodo de rodaje, de expertas y expertos locales que generalmente se acompañan del consabido *power point*.

El Programa es ilusionante y está gozando de éxito. Pero más allá de satisfacer los objetivos que formalmente le orientan, cumple otras funciones que son altamente positivas para el grupo promotor: gracias a él, la red de organizaciones postemeceras no sólo ha abierto y consolidado un nuevo campo de acción, sino que ha conseguido llegar a la gente joven. Llegar a la juventud, atraerla, es una preocupación y un problema que arrastran desde principios de los noventa; en ese orden de cosas, el PLBT ha logrado un éxito “sin precedentes”. A mi entender, tiene la virtud de establecer un estrecho vínculo entre intereses, organizaciones y personas: atrae a las y los jóvenes, suscita la suficiente motivación no sólo para que participen como usuarios, sino para que se integren como formadores voluntarios. Queda abierta así la cadena para establecer compromisos más amplios y

---

<sup>6</sup> La información sobre PLBT proviene de la web <http://www.porlosbuenostratos.org/>; Caro (2008); González (2006, 2008).

fuertes, los que implica en último término integrarse en la “maquinaria” de tal o cual organización territorial concreta, y con ello, en la red postemecera que ahora tiene un nuevo nombre, *acciónenred*.

#### 4. A MODO DE PUNTO FINAL

El pensamiento y la práctica feminista que hemos observado hasta aquí se ha desarrollado en el seno de una organización que antaño fue un partido y ahora tiene forma de red; su evolución y contornos y evolución tienen un perfil definido que les confiere un carácter a la vez múltiple y uno (Cucó, 2008b). Este es un aspecto que no conviene obviar, puesto de los deslices, descubrimientos y cambios habidos en alguna de sus partes, ya sea en un territorio o un sector de actividad, interacciona con el conjunto provocando nuevas sinergias. Tal es precisamente el caso del feminismo que acabo de esbozar.

El feminismo partidario de las mujeres del MC aspiró desde el principio a transformar el partido desde dentro; tenían la convicción de que un partido político que se afirmaba revolucionario debía incluir en su teoría y en su praxis las demandas feministas. Para que las militantes dispusieran de espacios propios y autónomos en el interior se creó una Estructura de Mujeres, que no solo contribuyó decisivamente a sus aprendizajes feministas, sino que tuvo un “efecto colateral” imprevisto que influyó en la evolución del conjunto: coadyuvó a una mayor humanización y apertura del partido, contribuyendo “a poner en duda las certezas y dogmas heredados de nuestra formación comunista” (Uría, 2009:14). Años después, en la primera década de los dos mil, con la implementación del programa socioeducativo PLBT para prevenir los maltratos y la violencia de género, el feminismo está contribuyendo de nuevo a transformar al conjunto, convertido ahora en una red de organizaciones postemeceras. Al propiciar fórmulas flexibles de implicación y compromiso para el desarrollo del programa, favorece el flujo de un voluntariado joven que se revela como una cantera potencial de afiliación para las organizaciones que lo sustentan. Y, los jóvenes, ya se sabe, propician nuevos aires y más cambios. Eso es precisamente lo que está ocurriendo en las organizaciones de Andalucía y Canarias. Pero éste es un tema que escapa a esta ponencia. Como se dice en los relatos por entregas, se continuará.

860

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, M. y MIRANDA, M. J. (1978) *La liberación posible*, Madrid, Akal.
- ASTELARRA, J. (1984) “Estado, mujeres y transición política en España: 1975-1980”. En *Debats sobre la situació de la dona*, València, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, pp. 21.28.
- CARO, M. A. (2001) “El tratamiento de los maltratadores: una cuestión polémica”, Texto presentado en Córdoba en mayo de 2001, reproducido en <http://www.pensamientocrítico.org/marcar0602.htm/>
- (2004) “Diagnósticos, enfoques y medidas”, *Página Abierta*, nº 145, reproducido en <http://www.pensamientocrítico.org/marcar0204.htm/>
- (2008) “Violencia sexista en las parejas: diagnósticos y respuestas”, Curso Relaciones en igualdad: amores de calidad, Universidad de Burgos, abril de 2008, reproducido en <http://www.pensamientocrítico.org/marcar0508.html/>
- CUCÓ, J. (2007a) “La izquierda de la izquierda. Un estudio de antropología política en España y Portugal”, *Papeles del CEIC*, vol. 1, 1: 129.
- (2007b) “De jóvenes radicales a alternativos maduros. Apuntes antropológicos sobre la evolución del Movimiento Comunista en España”. En M. Cunha y L. Cunha (org.),

*Interseções Ibéricas. Margens, passagens e fronteiras*, Lisboa, 90 Graus Editora, pp. 313-336.

–(2008a) “Recuperando una memoria en la penumbra. El Movimiento Comunista y las transformaciones de la extrema izquierda española”, *Historia y Política*, 20: 73-96.

–(2008b) “Permanecer mutando: Revolta y las transformaciones de un antiguo partido revolucionario”. En M. Jabardo, P. Monreal y P. Palenzuela (Coords.), *Antropología de orientación pública: visibilización y compromiso de la antropología*, Donostia, Ankulegui, pp. 149-170.

–(2010) “De cómo un partido de la izquierda revolucionaria se convierte en una ONG”. En J. CUCÓ Y B. SANTAMARINA (Coords.), *Políticas y ciudadanía: miradas antropológicas*, Valencia, GermaniaAVA, pp. 27-45.

G. LUNA, L. (2000) “De la emancipación a la insubordinación: de la igualdad a la diferencia. En memoria de Gretel Ammann”. <http://www.mujaresenred.net>

GONZÁLEZ, B. (2006) “Feminismo y jóvenes: experiencias y aprendizajes”, Conferencia en el XIII Encuentro de Formación Feminista, Instituto Andaluz de la Mujer, Baeza, 24 de noviembre (documento enviado por la autora).

–(2008) “Hechos son amores”, *Página Abierta*, nº 190, reproducido en <http://www.pensamientocritico.org/belgon0308.html/>

PINEDA, E. et al. (2006) *Un feminismo que también existe*, Manifiesto difundido en marzo de 2006 en *Viento Sur* y en las webs <http://www.espacioalternativo.org/> y <http://www.otrasvocesfeministas.org/>. (una visión reducida fue publicada en *El País*, el 18/03/2006).

OLIVÁN, M. (2005) “Sexualidad: ¿moralina, placer o peligro?”, *Página Abierta*, nº 159, reproducido en <http://www.espacioalternativo.org/monoli0305/htm/>

URÍA, P. (2009) *Nuestro feminismo*, Madrid, Talasa.

URÍA, P.; PINEDA, E. y OLIVÁN, M. (1985) *Polémicas feministas*, Madrid, Editorial Revolución.

VV.AA. (2004) “Feminismo”. En VV.AA. *Léxico ideológico*, documento interno reproducido en <http://www.porlosbuenostratos.org/> desde enero de 2006.

ZUTIK. (2001) “De mujeres, hombres y feminismos”, *Opinión de Zutik*, (documento cedido por Arantxa Urkaregui).

YEVES, T. (2005) *Asociaciones de mujeres y movimiento feminista*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia.



## REPRESENTANDO "NOS". UNA MIRADA DESDE LOS PROPIOS SUJETOS

María Espinosa Spínola. Otras  
Perspectivas Feministas en Investigación Social. Universidad de Granada

La finalidad de esta comunicación<sup>1</sup> es mostrar a partir del trabajo de campo realizado en México Distrito Federal con una de las bandas de niños y niñas adolescentes que vivían en la calle, ubicada en la zona poniente de la ciudad, concretamente la banda de "la fuente", cómo los chicos y chicas percibían que eran representados por la sociedad y cómo se autorepresentaban construyendo así su identidad a partir de las diferencias.

Así mismo, en este trabajo mi intención es denunciar la situación de precariedad en la que vive la infancia en situación de calle, los abusos que sufren, el estigma social que conlleva para estos niños y niñas ocupar el espacio público, la calle y transgredir las ideas convencionales sobre lo que es la infancia. Visibilizar la otra cara de un colectivo que con frecuencia se presenta como conflictivo, peligroso, violento, ajeno a lo social, desviado y marginal, para mostrarlo como portador de creatividad, productor de significados, y en definitiva, como actores sociales que sin duda resisten en una sociedad que sienten que los y las rechaza.

Mi acercamiento a esta realidad lo hago desde la etnografía antropológica y por consiguiente, centrándome en el estudio de las prácticas y discursos de los y las chavalas para analizarlas en su contexto y lo que ello significa, comprender e interpretar desde su mirada, las construcciones y significados de sus discursos y acciones.

Entiendo la etnografía como práctica que nos permite comprender la perspectiva de los sujetos que se convierten en nuestros interlocutores mediante la observación de su cotidianidad. Estando estrechamente relacionada por tanto, "con la manera como la gente otorga sentido a las cosas de la vida cotidiana" (Hammersley Martín y Atkinson Paul, 1994:15).

Aquí "el etnógrafo o etnógrafa participa abiertamente de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas, o sea recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han decidido estudiar" (Hammersley y Atkinson, 1994:15). Metodología que me ha permitido abordar la realidad de los niños y niñas en situación de calle de forma reflexiva, a partir de la interlocución entre la antropóloga y los menores con los que tuve la oportunidad de trabajar.

Una práctica que me lleva a utilizarla como estrategia de resistencia. Una forma, tal y como sugiere Nancy ScheperHughes (1997) de denunciar las injusticias que observamos en el campo y por supuesto, una manera de dar voz a los grupos silenciados.

### 1. REFLEXIONANDO SOBRE CÓMO LOS Y LAS MENORES QUE VIVEN EN LA CALLE SE IMAGINAN REPRESENTADOS POR LA SOCIEDAD Y LA MANERA EN LA QUE SE AUTOREPRESENTA

A partir de las distintas entrevistas realizadas a los niños y niñas en situación de calle que conformaban la banda de "la fuente", así como a partir de la interlocución con los mismos, trataré de mostrar en este apartado cómo se sienten ellos y ellas como niños de la

<sup>1</sup> Este artículo es resultado de parte del trabajo realizado para el Proyecto I+D+I: FEM 200910982 "Etnografiando Prácticas de resistencia. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía". Dirigido por Carmen Gregorio Gil y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

calle frente a los “otros” y cómo desde su subjetividad perciben que son representados en el imaginario colectivo. Discursos y prácticas que toman relación con la identidad colectiva, una identidad social que como plantea Catalina Arteaga puede ser entendida como

“la constitución de un “nosotros diferente a “otros”, caracterizado de manera particular en base a diversos atributos” (2001: 6).

Los niños y niñas entrevistados eran muy conscientes de las diferencias existentes entre las personas que estaban fuera de su grupo “los otros”, “la sociedad” o “los niños de casa” (término utilizado por ellos mismos) y los y las “chicos de la calle”, y de la percepción que los “otros” tenían de ellos.

Sabían que por el hecho de vivir en la calle eran distintos a los demás, a los niños de casa, y que por ese motivo, la sociedad no los valoraba. Inés en la entrevista así me lo contaba, para ella lo más triste de su experiencia en calle era la exclusión y humillación que sufrían los niños por no tener un hogar y vivir en ese espacio.

“Es triste vivir en la calle porque mucha gente te humilla ¿no? mucha gente te ve diferente, mucha gente trata de pisarte porque no tenemos una casa y vivimos en la calle. Entonces, pero pues yo siempre me he quedado callada y es triste vivir en la calle porque hay muchas limitaciones, tratan de hacerte a un lado, en vez de que la gente trate de apoyarte, de ayudarte, de decirte: ¡mira hija yo te voy a ayudar! ¡échale ganas!”.

Los chicos y chicas a su vez, asociaban los prejuicios sociales existentes hacia ellos y ellas con la manera en la que la sociedad interpretaba la calle. Es decir, tal y como me contaba Sonia un día mientras lavaba su ropa en una fuente, los prejuicios que despertaban en el resto se explicaban a partir de asociar la calle con la suciedad y la suciedad con la delincuencia:

“La gente mira mal a los chavos de la calle, piensan que somos unos mugrosos. Yo lo que he visto ahorita es que por mucho que seamos unos mugrosos y uolamos mal y seamos unos drogadictos creo que tenemos más educación y más respeto hacia las personas que las personas que van bien vestidas y que están limpias. Porque somos unos mugrosos nos catalogan de delincuentes y eso no es cierto”.

El peligro era, a su vez, otra de las formas en las que se sabían representados. Por este motivo, como me contaba Guadalupe, la gente ante los niños y niñas de la calle temía por su seguridad:

“Mira María, cuando estás en la calle, la gente te ve y tiene miedo porque piensan que los vas a asaltar, la gente no te ayuda porque no te tienen confianza, piensan que los vas a robar, a golpear y cuando eso ni al caso, porque un chavo de la calle no te roba, los que te roban son los narcos o los que andan... los que viven en su casa”.



Estas creencias eran interpretadas como causas que explicaban su exclusión social, siendo además por tales motivos humillados, rechazados y discriminados. Así lo expresaba Inés en la entrevista:

“¡Mira! vivo en la calle, yo se que le puedo echar ganas pero luego la gente como que te... que te humillan, te discriminan ¿no? Te miran de que... es que mucha gente piensa que porque uno viva en la calle ya es de lo peor ¿no? y nos catalogan más feo, de que ¡ay! ¡qué gente tan mugrosa! Y pues no somos mala gente”.

María, otra de las chicas entrevistadas, en su discurso sobre la imagen social de la infancia que vive en calle señalaba la importancia de los adultos a la hora de respetar sus derechos ya que la sociedad en la que vivía, tal y como me expresaba, no cuidaba ni protegía a los niños que no tenían un adulto a su lado.

Eran conscientes, por tanto, del poco valor de aquellos que no estaban representados por un adulto y de aquellos que decidían vivir de una manera distinta. Es decir, autónomos y en un lugar en el que sabían que la sociedad entendía que no les correspondía, la calle. Por tales motivos, tal y como me expresaba esta niña sufrían abusos, se aprovechaban de ellos y eran concebidos como “hijos de nadie”. Algo que, a su vez, repercutía negativamente en su credibilidad:

“Y en la calle, aquí la gente es muy abusiva, que no sabe cuidar a los niños ni nada, tiene que estar alguien mayor haciendo que te respeten; imagínate tu ahí como hijo de nadie... todo el mundo se aprovecha. Y como niña no te creen, ¡si, no te creen! Y en la calle pues quién te va a creer ¿no? si de por sí estás en tu casa y no te creen, estás en la calle y no vales nada. No vales nada, así como que ¡ay, déjalo que es un niño malo ¿no? Noo, quien sabe qué, cómo seas, quién sabe qué costumbres tenga, a ver si es muy mañoso o muy malo, o sea, te ven como una persona mala, cuando en realidad nada ¿no?”.

865

Esa falta de credibilidad unida a los prejuicios sociales que recaía sobre la población de calle, justificaba y legitimaba el control social y el ejercicio de una violencia que de forma cotidiana experimentaban en sus cuerpos. Sonia me contaba en la entrevista cómo en muchas ocasiones eran víctimas de abusos por parte de la autoridad, cómo eran acusados injustamente. Situaciones ante las que como “niños” y por “vivir en la calle” poco podían hacer:

“Como niña de la calle la diferencia es que estas mugrosa, apestosa o apes- toso y como te ven que eres un drogadicto, un callejero, te agarran y te llevan a la Delegación: que se estaba drogando y estaba molestando a todas las personas y entonces la policía, por ser la autoridad les creen más a ellos que a ti, que no estabas haciendo nada, que ibas caminando, que a lo mejor dijiste: ¿me da una monedita? y te agarran y te golpean porque la mayoría sí se porta mal con los chavos de la calle”.

Sin embargo, las percepciones que los chavales y chavalas tenían sobre sí mismos, dife- rían enormemente de las que, a su juicio, los “otros” y la sociedad se hacía de ellos.

En sus discursos, por ejemplo, señalaban la diversidad y heterogeneidad del colectivo, criticando además que se generalizara y más aún, cuando esas generalizaciones los estigmatizaban. Sonia en la entrevista así me lo explicaba:

“Piensan que todos los que estamos en la calle... por algún chavo que los ha tratado mal o los ha intentado robar, piensan que todos somos así, y no es así”.

Así mismo, resaltaban como cualidades: el respeto hacia la gente, su capacidad de comunicación y la preocupación hacia los demás. Valores que, por el contrario, consideraban no poseían los “niños de casa”.

Sonia, al igual que otros chicos, también me explicaba aquellas prácticas que los descalificaban, una de ellas, la violencia que presidía sus relaciones. Violencia que desde el exterior se interpretaba como desviación y que sin embargo, desde el interior se vivía como una forma de conseguir comida, ropa, calentarse o protegerse del frío:

“A nosotros nos catalogan por estar mugrosos y piensan que somos unos delincuentes y no es cierto, porque yo hasta ahorita me doy cuenta que un chavo de la calle sabe hablar mejor que un chavo de casa, un chavo de casa: ¡ay, mamá que no se qué! y un chavo de la calle: hola ¿cómo está? siéntese señora, si van en micros o así: pásele o siéntese o ¿le ayudo? Y hasta yo lo he hecho ahorita o sea yo lo hago ¡pásele, siéntese! si es una chava de calle, que diga de casa, llega y se aplasta y ven que hay uno que está más cansado que el otro, llega y se aplasta. Por eso yo aprecio más a un chavo de calle que... Porque a pesar de que digamos que se andan peleando y todo eso, tienen que pelear por una comida, por una ropa, o tienen que pelear por un guiso que a lo mejor les ayuda a calmar su frío o su hambre”.

866

Otra característica que los autodefinía era el sufrimiento, un dolor que como me expresaba María, experimentaban por las diversas vivencias dolorosas que habían sufrido tanto en sus hogares de origen, como en la calle, realidad que los llevaría en unas ocasiones a la pasividad y en otras, a la autodestrucción.

“En la calle solo quieres pedir dinero, que te den comida pero sin hacer tú nada, porque ni siquiera... ganas no tienes de hacer las cosas. Para qué ¿no? porque si no le ves el sentido a nada lo mejor es conseguir dinero lo más pronto y más fácil posible para seguirte drogando. Porque además hay gente que conoce de instituciones, pero no más no quieren, no quieren; y no hay así como hacer que cambien de opinión, es muy difícil. Pero también desde su casa... luego no se encuentra gente buena en su vida. Porque luego así pasa, hay mucha gente que si pueden cambiar y todo y luego hay personas que los tratan bien y se dan cuenta de que no toda la gente es así de mala onda; pero cuando no ¡ay, para qué vas a querer seguir viviendo! ¿no? para que sigan manchándote”.

No obstante la autodestrucción que habían experimentado en algún momento de sus vidas, los y las menores me expresaban de forma cotidiana que se percibían como algo más que

niños y niñas sucias, autodestructivas, callejeras y beneficiarias de la asistencia social. Por el contrario, se autodefinían también como individuos independientes, luchadores, que podían salir por sí mismos adelante y que sabían lo que querían en esta vida. Guadalupe es un ejemplo, ella me explicaba un día que la calle la hizo independiente y fue a partir de esa experiencia cuando decidió plantearse su futuro, estudiar y trabajar para vivir dignamente:

“La verdad es que después de vivir tanto tiempo en calle pus dije, órale, ya estubo, no puedo seguir viviendo de esta manera ¡ni modo! Así que me propuse salir adelante, tener mis propias cosas, algo que me cueste por mí misma, porque yo no quiero que el día de mañana me diga la gente que lo que tengo, que lo que tengo es por ellos, yo quiero saber que lo que yo tengo es por mí misma y no por nadie. Por eso pienso conseguir mi propósito ¿no? Conseguir una beca para entrar en un centro de educación y ganar dinero”.

## 2. CONCLUSIONES

Los niños y niñas de la calle son sujetos productores de significados, tienen por tanto un pensamiento propio sobre la realidad en la que están inmersos que me lleva a cuestionar la mirada del niño y niña como sujeto pasivo y dependiente. Para ellos la manera en la que eran representados en el imaginario colectivo aparecía estrechamente relacionada con los significados que la sociedad adscribía a la calle y el valor que se les atribuía a los adultos como representantes de los menores. En consecuencia, y desde su subjetividad, al interpretarse la calle como lugar peligroso y sucio, los chicos y chicas que vivían en ella eran concebidos como peligrosos y delincuentes. A su vez, no estar representados por adultos los deslegitimaban y consideraban como carentes de valor.

Eran estigmatizados en términos de desorden, peligro y violencia, representaciones que con frecuencia justificaba una intervención violenta. No obstante las imágenes que les devolvía la sociedad y conscientes de tales asignaciones, ellos se autodefinían como algo más que niños sucios y peligrosos, por el contrario, se representaban como autónomos, independientes, luchadores y comprometidos.

## 3. BIBLIOGRAFÍA

- ARTEAGA, Catalina (2001) “Identidades y relaciones de género de chavos banda en la ciudad de México. Un estudio de caso exploratorio en la delegación de Tlalpan”  
Disponible en <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
- HAMMERSLEY, Martín y ATKINSON, Paul (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- SCHEPERHUGHES, Nancy (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel.



**“VIVO CON MIS HERMANOS Y MUERO POR ELLOS”.  
LAS ‘ORGANIZACIONES JUVENILES DE LA CALLE’:  
¿BANDAS CRIMINALES, GRUPOS DE RESISTENCIA  
O SEGUNDAS FAMILIAS?**

Luca Giliberti

Departamento de Geografía y Sociología.<sup>1</sup> Universidad de Lleida

**1. INTRODUCCIÓN**

A partir de 2003 los medios de comunicación y la sociedad en general ‘descubren’ el fenómeno de las ‘bandas latinas’, coincidiendo con el importante aumento de las migraciones latinoamericanas hacia España. Desde el principio se las bautiza como ‘bandas criminales’, a raíz de algunas noticias de crónica negra presuntamente vinculadas con estos grupos y la tendencia a la estigmatización de su estética y sus prácticas culturales (Lahosa, 2008a y 2008b; Feixa, Porzio y Recio, 2006). Después de intervenciones administrativas más o menos exitosas para intentar descriminalizar estos colectivos en Cataluña, como la creación de las asociaciones culturales de Latin Kings y Ñetas en 2006 y 2007 (Feixa y Canelles, 2006; Feixa, Giliberti et al., 2008), en la actualidad las ‘organizaciones juveniles de la calle’ siguen generando mucha preocupación y de alguna manera encarnan la imagen de un significante metonímico de criminalidad y violencia juvenil (Porzio y Giliberti, 2009; Recio y Cerbino, 2006).

La presente comunicación pretende explorar las identidades transnacionales e híbridas de las ‘organizaciones juveniles de la calle’ (Brotherton, 2010; Cerbino y Barrios, 2008; Cannarella et. al., 2008; Brotherton y Barrios, 2004), trascendiendo el *mainstream* criminológico y proponiendo otras imágenes de los grupos, planteando propuestas teóricas con soporte empírico propio y aportaciones procedentes de la amplia literatura científica consultada. Las reflexiones teóricas y etnográficas que aquí se presentan son fruto de una parte de mi investigación doctoral, que indaga sobre la construcción de las identidades juveniles en contextos escolares marginales de la ‘periferia’ metropolitana de Barcelona<sup>2</sup>. El trabajo de mi tesis doctoral se enriquece con experiencias previas en diversos proyectos de investigación sobre juventud migrante, organizaciones juveniles y uso del espacio público realizados en los últimos cinco años en Barcelona y su Área Metropolitana<sup>3</sup>, durante los cuales he podido hablar y tener momentos de convivencia con varios miembros de diferentes reconocidas organizaciones juveniles (Los Menores, Bloods, Black Panthers, Latin Kings), pero también con grupos más informales, con nombres menos populares. El material etnográfico que está en la base de este trabajo se construye a través de muchas horas de observación participante en diferentes contextos de interacción juvenil, tanto

869

<sup>1</sup> Agradezco al Ministerio de Educación por la ayuda FPU, que se me concedió desde 2009 hasta 2013 para realizar mi tesis doctoral en el Departamento de Geografía y Sociología de la Universidad de Lleida (Directores de tesis: Dr. Fidel Molina –UdL– y Dr. Oriol Romaní –URV–).

<sup>2</sup> Después de una investigación exploratoria de varios contextos educativos de Barcelona y su Área Metropolitana durante el curso 20092010, en todo el curso 20102011 estoy realizando una etnografía escolar sobre la juventud dominicana en cuatro diferentes institutos de los barrios de La Florida y La Torrassa de L’Hospitalet de Llobregat.

<sup>3</sup> Como experiencia de proyecto de investigación recién en el cual he trabajado como investigador, paralelo a mi tesis doctoral, cabe mencionar el proyecto Escenarios urbanos, adscripción identitaria y estilos: jóvenes y espacio público. La mirada desde los municipios (Grup Hebe; IP: Dra. Laura Porzio), financiado por el ‘Àrea d’Igualtat i Ciutadania’ de la Diputació de Barcelona.

en la escuela secundaria, como en el espacio público. En este marco, he realizado una importante cantidad de entrevistas con jóvenes y diferentes profesionales que, de distintas maneras, trabajan con ellos. La comunicación propone reflexiones sobre los diversos discursos que se han producido a nivel social alrededor de estos grupos y también sobre la estructuración y la finalidad de los mismos colectivos desde una perspectiva emic. El propósito es intentar salir de una visión exclusivamente criminológica y de marco delin cuencial, que resulta inadecuada desde el punto de vista interpretativo, y contraproducente desde el punto de vista de la intervención social.

## 2. ¿BANDAS JUVENILES LATINAS?

El fenómeno de los grupos juveniles callejeros no es nuevo en España y en Cataluña, y de hecho, como explica el geógrafo social y responsable del Servicio de Prevención del Ayuntamiento de Barcelona, Josep Maria Lahosa, durante los años '60 y '70 era habitual su presencia a las ciudades españolas y su Área Metropolitana, y esto se recordaba prácticamente de manera cotidiana en los medios de comunicación (Lahosa, 2008a y 2008b). De todos modos, por lo que respecta al imaginario social, la relación entre bandas juveniles e inmigración latinoamericana se difundió a partir del nuevo milenio, identificando el 'pandillero' con un determinado tipo de joven latinoamericano, con características definidas por la estética, la 'ropa a lo ancho', cierta tendencia al *gangstastyle* (Benasso y Bonini, 2009) y con un perfil sociocultural de clase baja:

Si nos referimos a la situación actual, hay algunas características que confieren a las pandillas una dimensión, especialmente en la percepción social, claramente distinta: las pandillas juveniles actuales, o mejor dicho, lo que hoy se identifica como el fenómeno pandillero por excelencia en España, se identifica por su adscripción étnica. Hablamos pues de lo que se conoce como "bandas latinas". Estas bandas son el centro de atención tanto de la población como de los medios y del sistema de control (Lahosa, 2008: 47).

Más allá de la realidad de los grupos de la calle, el bombardeo mediático sobre las 'bandas latinas' ayudó a la creación de una opinión pública compartida que tiende a criminalizar y construir una imagen distorsionada de los jóvenes migrantes latinoamericanos en general (Feixa, Porzio y Recio, 2006; Feixa y Canelles, 2006). De cualquier forma, las organizaciones juveniles de la calle no están conformadas sólo por chicos latinoamericanos, aunque sean la mayoría, y se detecta también la presencia de diferentes jóvenes autóctonos y de otras nacionalidades. Durante el trabajo de campo he encontrado diferentes organizaciones en donde es relevante la participación de autóctonos, así como de miembros de diversas nacionalidades (Ucrania, Marruecos, Pakistán, etc.). Incluso los Mossos d'Esquadra de la Generalitat de Cataluña prefieren no hablar de 'bandas latinas', porque no le parece una etiqueta adecuada, por ser "inexacta" y por los efectos estigmatizadores que puede desencadenar. Al mismo tiempo en su definición de estos grupos ('Nuevos Grupos Juveniles Organizados y Violentos' NGJOV)<sup>4</sup> no mencionan el adjetivo definito-

<sup>4</sup> Los profesionales de las fuerzas policiales que he entrevistado, explican que no se trata de pensar que todos estos grupos sean violentos, sino que depende de muchos factores. De todos modos, nos hacen reflexionar sobre el hecho que para ser de interés policial un grupo tiene que ser violento, y es por eso que a su definición pusieron este adjetivo. O sea, dicho de otra manera, si un grupo no es violento no será de interés para

rio del origen ('latinas'), porque hay evidencia de que estos colectivos están conformados por chicos de diferentes procedencias, que comparten una serie de características generacionales y socioculturales:

Estos grupos son popularmente conocidos como bandas latinas, pero este concepto es inexacto. Por un lado, porque no todos los miembros del grupo son de origen latinoamericano; a pesar de que son la mayoría, cada vez se incorporan más jóvenes catalanes y de otras procedencias. Por otro lado, este tipo de grupo sigue un modelo norteamericano. El concepto bandas latinas, a pesar de que es más popular, puede generar un gran efecto estigmatizador (Herrero, 2008: 5).

Ahora bien, la etiqueta 'banda', utilizada mayoritariamente para referirse a estos grupos en términos mediáticos, inspirada en el concepto anglosajón de 'gang' (Van Gemmert et. al. 2008; Klein et. al. 2001; Knox 2000; Klein 1995), lleva implícita la suposición que estos grupos mantengan como una de sus finalidades la actividad delincinencial. Los resultados de mi trabajo y también de muchos otros estudios donde los investigadores mantuvieron un contacto directo con los miembros de los grupos (Scandroglio y López, 2008 y 2010; Queirolo Palmas, 2009 y 2010; Cannarella et. al., 2008; Cerbino y Barrios, 2008; Feixa et. al., 2008) aclaran que el sentido primario de estas agrupaciones no es la criminalidad, sino más bien ser una estructura de sociabilidad y referencia juvenil donde los chicos se sientan reconocidos, protegidos y parte de una nueva familia, que puede facilitar procesos de empoderamiento personal y colectivo. Es cierto que algunos de los miembros pueden cometer actividades ilícitas o protagonizar actos violentos, sobre todo cuando proceden de contextos marginales a nivel socioeconómico, pero esto no tiene necesariamente que ver con la finalidad y el sentido del grupo:

No son criminales, estas no son organizaciones criminales. Tiene gente que cometen crímenes, pero no se fundaron para crear crímenes (...) No caigamos en una generalización. (Luís Barrios, sacerdote anglicano e investigador social, EE.UU, cita extraída del Documental *Vida Real. Latin Kings de Catalunya*<sup>5</sup>).

Como bien subraya Luís Barrios, estos colectivos "no se fundaron para crear crímenes", sino para constituir un grupo de referencia y pertenencia para los jóvenes, un escenario de hermandad entre pares en donde reconocerse, sentirse protagonistas, y construir la propia identidad personal y colectiva. En este sentido, entendemos que no se trata de luchar por que los grupos desaparezcan, sino trabajar para que las prácticas de las organizaciones no sean violentas ni ilícitas. Compartimos con los Mossos d'Esquadra que, por la misma naturaleza de estos colectivos, "las políticas de mano dura no son eficientes y lo que hacen es reforzar más las razones de ser de estos grupos" (Profesional de las Fuerzas Policiales).

---

la policía y por eso no lo interesaría definirlo. Entendemos este discurso pero también somos conscientes del peso social que puede tener la inclusión del adjetivo 'violentos' dentro de la definición (NGJOV) de los Mossos d'Esquadra sobre los grupos que aquí presentamos como 'organizaciones juveniles de la calle'.

<sup>5</sup> Este documental ha sido realizado en 2006 por Ambar Casals y Juan Carlos Martínez y ha sido producido por Jolines Produccions.

En este sentido, entendemos que un proceso prometedor sería el de reconocer las organizaciones como interlocutores, desmontar los estereotipos que se han construido sobre ellos e intentar dialogar para que desaparezca la violencia.

En 2006 y 2007 en Barcelona se dio el proceso de constitución en organizaciones culturales reconocidas por las instituciones públicas catalanas, protagonizado por los Latin Kings y los Ñetas (Feixa, Giliberti et al. 2008; Feixa, Canelles 2006). Josep Maria Lahosa, Responsable del Servei de Mediació del Ajuntamiento de Barcelona, define el proceso de conformación de las asociaciones culturales como ‘recuperación social del conflicto’ (Lahosa 2008, 2008b). Consistió en un proceso de diálogo entre los dos grupos mencionados, los primeros en ‘plantar bandera’ en Cataluña, y las instituciones locales, en un pacto que los reconocería como grupos juveniles legítimos a cambio de dejar la violencia en la calle y las potenciales actitudes delincuenciales. De todas formas, este proceso de diálogo y reconocimiento ha involucrado sólo una parte minoritaria de los jóvenes de los grupos en cuestión, y no se ha dado con los otros grupos homólogos que han ido surgiendo en Cataluña en estos últimos cinco años:

Yo no creo que el proceso haya fracasado del todo, pero sí que no se han asumido los objetivos que se esperaban (Profesional Fuerzas Policiales).

Este proceso, aunque haya ayudado en una reflexión pública sobre el fenómeno, no parece haber tenido un peso importante sobre los modelos de intervención con las ‘bandas juveniles’, que en términos generales se siguen estigmatizando como grupos violentos y criminales. Notamos, como ejemplo emblemático, que en febrero 2011 un instituto de secundaria de la Área Metropolitana de Barcelona ganó el premio educativo ‘Ciutat de Barcelona 2010’ con el proyecto “¡Bandas fuera!”. Como el mismo título hace entender con claridad, el proyecto tenía como objetivo intentar alejar los jóvenes de las mal denominadas ‘bandas juveniles’, estigmatizando los mismos grupos sin promover ningún proceso de reconocimiento y compromiso social. En otros lugares de España, por ejemplo Madrid, desde que aparecieron la administración pública sigue considerando estos grupos como asociaciones ilícitas (Scandroglio y López, 2008 y 2010).

872

### **3. LAS ‘ORGANIZACIONES JUVENILES DE LA CALLE’: ¿SEGUNDAS FAMILIAS? ¿GRUPOS DE RESISTENCIA?**

En la actualidad, en Barcelona y Área Metropolitana, existe un número importante de grupos juveniles que tienen nombre y podrían entrar en la categoría de ‘bandas’, tal como se utiliza en los medios de comunicación e incluso en contextos educativos. Algunos de estos grupos responden a las denominaciones más famosas que se han difundido a nivel mediático, como Latin Kings, Ñetas, Mara 13, Mara 18, Bloods, Black Panthers, etc.; otros grupos tienen nombres menos populares, no tienen una historia transnacional como las agrupaciones apenas mencionadas, y pueden ser en muchos casos inventados de manera creativa y extemporánea por los mismos miembros. Según fuentes policiales que he podido contactar directamente, unos 4.000 chicos formarían parte de estas organizaciones en Cataluña. Dependiendo de cómo se considere el dato, en términos absolutos o relativos (y comparados con qué), el número puede parecer o no elevado. Claramente, este dato considera solo los grupos que han tenido relación con la policía, no considerando todos los otros grupillos juveniles que a nivel de prácticas culturales son muy cercanos.



Mi trabajo de campo aclara que es atractivo formar parte de un grupo con características claras y reconocidas, y cubre aquellas exigencias de reconocimiento identitario que los jóvenes necesitan, especialmente en contextos de fragmentación social (Brotherton y Barrios, 2004; Cannarella et. al., 2008). En efecto, una de las motivaciones principales para entrar en un grupo de este tipo, responde a poder ampliar los recursos personales para acceder a dinámicas de éxito y popularidad juvenil. Marcos, de hecho, nos explica que los miembros de un grupo acaban siendo mucho más atractivos a nivel estético y sexual, probablemente por todo lo que una experiencia como ésta confiere a nivel de imaginario:

En verdad cuando eres de alguna Nación, la latinas te vienen todas, Latin King, Ñetas... te vienen todas... (Marcos, 15 años, nacido en República Dominicana, desde 10 años en Cataluña).

Según los resultados de mi trabajo, los jóvenes entran mayoritariamente en estos grupos para divertirse, aumentar el propio capital social y sentirse parte de una estructura de sociabilidad inclusiva, que respeta y protege los miembros, según las lógicas de la calle. La pertenencia a las organizaciones parece situarse en un ámbito de afiliación, de construcción de redes de ayuda y comprensión mutua. Hacer actividades en colectividad, sentirse parte de una familia, pertenecer a un grupo con una cosmovisión determinada, parecen ser objetivos importantes de las organizaciones. El sentimiento de pertenencia hacia el grupo se expresa en términos extremos y viscerales, tanto que una de las frases más comunes que se escucha en estos colectivos es: “vivo con mis hermanos y muero por ellos”. Se entienden en este sentido la solidaridad y los vínculos de ayuda mutua que se construyen en las organizaciones, que se conforma como una “segunda familia” (Lagomarsino, 2009). La rivalidad que se puede crear entre grupos distintos generalmente se genera por ambiciones de popularidad en un determinado contexto territorial de socialización, o también por conflictos concretos entre miembros, y luego se canaliza en la lógica identitaria de las organizaciones. Los chicos entrevistados explican que el hecho de recurrir a la fuerza física (“a los puños”) para resolver los conflictos, es una cuestión de mentalidad y de actitud, que tienen detrás los valores, y van mucho más allá de la pertenencia a grupos juveniles. Los conflictos que se generan en los espacios públicos, se situarían como resultantes de la relación entre aprendizaje cultural y lógica de la calle. La violencia no es propia de los grupos que la protagonizan, sino que se desencadena desde las situaciones relacionales que se construyen en la vida social. El popular ‘conflicto de falda’, que se da entre dos o más chicos que desean la misma chica, no nace como conflicto entre ‘bandas juveniles’, aunque posteriormente los grupos puedan fácilmente llegar a canalizarlos hacia la rivalidad entre ellos. Un miembro de los Latin Kings y uno de los Black Panthers que deciden pelearse “por una chica” no lo hacen en nombre de sus respectivas organizaciones; se trata más bien de un conflicto estrechamente vinculado al valor de la ‘masculinidad hegemónica’ que se resuelve en violencia, dinámica que resulta particularmente presente en las lógicas de la calle (Cerbino, 2006). No se trata de pensar que los grupos son violentos, sino de considerarlos como canales de una violencia latente que puede encontrar esta forma de representación social.

Como no tiene el mismo significado ser joven en España, en Ecuador o en República Dominicana, no es lo mismo ser miembro de una organización juvenil de la calle en un lugar u otro. La violencia que se puede atribuir al grupo depende del contexto y de los valores socioculturales compartidos, que se canalizan luego en los grupos. En este sentido,

así como canalizan la violencia, las organizaciones de la calle pueden canalizar también valores positivos, como los de la ayuda mutua, de la solidaridad, del crecimiento colectivo como grupo. Es común escuchar miembros de grupos de la calle que afirman que la organización puede tener el poder de alejar a sus miembros de la criminalidad, de la violencia o de las drogas, proponiéndose a sí misma como una comunidad inclusiva donde realizar actividades educativas y de formación (Romaní et al., 2008; Feixa et al., 2008b; Cannarella et al., 2008; Brotherton, Barrios, 2004).

Algunos autores afirman que estos grupos se podrían considerar como ‘grupos de resistencia’, que ofrecen a los miembros una capacidad de empoderamiento y una posibilidad de ‘voice’ capaz de reivindicar una identidad oprimida, retando la cultura dominante (Brotherton y Barrios, 2004; Brotherton, 2010; Queirolo Palmas, 2010). Según esta interpretación tales grupos juveniles, situados en comunidades marginadas y excluidas, tienden a una manera de crear una resistencia, desafiando las normas establecidas por las estructuras de poder a través de sus prácticas culturales: “con la manera en que visten, con la manera en que se ponen el pelo, con la música que usan, con la manera que bailan... eso es retar, porque tú retas unas normas” (Luís Barrios, sacerdote anglicano e investigador social, EE.UU, cita extraída del Documental *Vida Real. Latin Kings de Catalunya*).

Los resultados de mi investigación reconocen como muy importante el ‘agency’ de los grupos para defender una pertenencia compartida y evidencian los notables beneficios que se ganan siendo miembros (aumento de la autoestima, reconocimiento identitario, empoderamiento personal y colectivo, etc.) (Brotherton, 2010). De cualquier forma, estos colectivos juveniles, a menudo descritos por la prensa como unos jóvenes disolutos y sin valores, en Cataluña parecen tener en realidad posiciones ideológicas particularmente conservadoras y en muchos casos cercanas a los valores compartidos por una parte importante de la misma sociedad que los estigmatiza. En este sentido, el análisis vinculado a mi trabajo etnográfico no confirma que estos colectivos se puedan considerar como ‘grupo de resistencia’, como hacen Luís Barrios y David Brotherton en relación a los Latin Kings de Nueva York. Aunque esta perspectiva parece muy interesante, resulta difícil desde nuestro contexto de análisis, donde los movimientos sociales tienen un papel, unas posiciones y unas prácticas determinadas, definir como ‘grupos de resistencia’ organizaciones que, como emerge por mi investigación, pueden defender posiciones políticas tan conservadoras como la lucha contra el aborto y el divorcio; la defensa de la jerarquía del líder en la toma de decisiones; la proclamación de la “raza latina”; la defensa de los papeles tradicionales de la familia; normas diferentes para hombres y mujeres, con una subordinación de las segundas con respecto a los primeros; la práctica del uso de la violencia para resolver los conflictos (Romaní et al., 2008; Feixa et al., 2008b).

874

#### 4. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Con la etiqueta ‘banda’ se ha hablado y se habla refiriéndose a realidades juveniles muy diferentes entre ellas, así que de hecho este concepto se puede considerar más bien como significante metonímico de la violencia juvenil (Cerbino y Recio, 2006; Porzio y Giliberti, 2009) y no tanto un referente descriptivo de grupos en concreto. De hecho, como nos sugiere Conquerquood:

El término *banda* se ha tornado uno de los últimos términos más satanizados de la sociedad contemporánea, desplegado para englobar y condensar una enorme diversidad y complejidad de experiencias en una sola imagen

fetichizada de desorden sin sentido y maldad. La banda proyecta y cataliza los miedos y ansiedades de las clases medias acerca del desorden social, la desintegración y el caos que son palpables en estas figuras demonizadas de improductivos, depredadores, patológicos y extraños (Conquergood, 1994).

Los investigadores de ámbito nacional e internacional, así como también la policía catalana, citados en esta comunicación prefieren entonces evitar la denominación de ‘banda latina’ para referirse a los grupos en cuestión y algunos de ellos proponen la definición alternativa de ‘organizaciones juveniles de la calle’ (Brotherton, 2010; Cerbino y Barrios, 2008; Cannarella et. al., 2008; Brotherton y Barrios 2004), tal como se hace en esta comunicación. En este sentido, se puede hablar de las prácticas socioculturales y lúdicas de los grupos como centro de su identidad, sin priorizar necesariamente los aspectos criminológicos.

Hemos presentado aquí las organizaciones como estructuras inclusivas de sociabilidad juvenil (‘segundas familias’) y, al mismo tiempo, hemos discutido la interesante perspectiva teórica según la cual estos colectivos se podrían considerar ‘grupos de resistencia’. Aunque sus valores son a menudo conservadores y lejanos de los que aquí en Europa suelen defender los movimientos sociales, es innegable que estas organizaciones ofrecen a los miembros una capacidad de empoderamiento y una posibilidad de ‘voice’ capaz de reivindicar una identidad oprimida, retando la cultura dominante.

A pesar de que en la sociedad de acogida se le ha ido mayoritariamente definiendo como grupo criminal y violento, el punto de vista que se ha presentado en esta comunicación es que estos grupos no constituyen tanto un problema en sí mismos, sino que manifiestan la sintomatología de un problema social en términos de malestar juvenil y condiciones estructurales de desigualdad.

Consideramos que el pandillerismo, entendido como un signo evidente de un malestar juvenil que no debe ser reconducido a una conducta desviada de la norma social, es el síntoma de un malestar general que se anida en el seno mismo de la crisis del orden y del pacto social. Que, además, es un fenómeno que debe ser pensado aplicando una perspectiva histórica en cada país, con lo que sea posible ubicarlo como un producto de acontecimientos e imaginarios nacionales con los cuales entra en una relación de continuidad. El pandillerismo, desde esta perspectiva, es el síntoma de condiciones sociales estructurales que son consecuencia de las construcciones históricas de las que cada país se dota (Cerbino, Rodríguez 2010: 119).

En este sentido, más que un problema en sí mismas, las ‘organizaciones juveniles de la calle’ representan el síntoma de un problema, que se inscribe en los procesos globales de desigualdad social (Brotherton, D. y Barrios, L. 2004; Cerbino 2010; Queirolo Palmas 2010; Feixa et al. 2006). La propuesta sería entonces dejar de criminalizar las ‘bandas’ u otros colectivos concretos, como se sigue haciendo en determinados ámbitos incluso institucionales, e intentar trabajar con estos grupos con respecto a los valores positivos (solidaridad, ayuda mutua, empoderamiento personal y colectivo, etc.) desde un punto de vista educacional. En efecto, son los valores que se sitúan detrás de las prácticas violentas y las sustentan; analizar las prácticas violentas en profundidad significa elaborar

discursos sobre sus valores subyacentes y crear un debate dentro de los mismos grupos juveniles, que es lo que una adecuada intervención social tendría que trabajar.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- BROTHERTON, David (2010) “Oltre la riproduzione sociale. Reintrodurre la resistenza nella teoria sulle bande”. En L. QUEIROLO PALMAS (eds.) *Atlantico Latino: gang giovanili e culture transnazionali*, Roma, Carocci, pp. 29-46.
- BROTHERTON, David y BARRIOS Luís (2004) *The Almighty Latin King and Queen Nation. Street Politics and the Transformation of a New York City Gang*, New York, Columbia University Press.
- CANNARELLA, Massimo; LAGOMARSINO, Francesca; QUEIROLO PALMAS, Luca (eds) (2007) *Hermanitos. Vita e politica di strada tra i giovani latinos in Italia*, Verona, Ombre Corte.
- CERBINO, Mauro Y RODRÍGUEZ, Ana (2010) “La Nación Latin Kings. Desafíos para repensar lo nacional”, *Nómadas*, 32: 117-134.
- CERBINO, Mauro y BARRIOS, Luís (eds). (2008) *Otras Naciones: Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*, Quito, FLACSO Ministerio de Cultura del Ecuador.
- CERBINO, Mauro (2006) *Jóvenes en la calle: cultura y conflicto*. Barcelona, Anthropos.
- CONQUERGOOD, Dwight (1994) “How street gangs problematize patriotism”, En Simons H., Billing M. (eds.), *After postmodernism. Reconstructing ideology critique*, Londres, Sage Publications.
- FEIXA, Carles; CANELLES, Noemí; PORZIO, Laura; RECIO, Carolina y GILIBERTI, Luca (2008) “Latin Kings in Barcelona”. En F. VAN GEMERT, D. PETERSON, I.L. LIEN (eds.) *Street Gangs, Migration and Ethnicity*, London (UK), Willian Publishing, pp. 63-79.
- FEIXA, Carles (dir.); GILIBERTI, Luca (coord.); MOLINA, Fidel; GARRETA, JORDI; LAPRESTA, Cecilio y GUERRRO, Montserrat (2008) *A case study on transnational migrant youth: the Cultural Organization of Latin Kings & Queens in Catalonia*. Tresegy WP5, VIth Framework Program, Universitat de Lleida, Informe de investigación inédito.
- FEIXA, Carles (dir.); PORZIO, Laura; RECIO, Carolina (coords) (2006) *Jóvenes “latinos” en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona, Anthropos.
- FEIXA, Carles y CANELLES, Noemí (2006) “De bandas latinas a organizaciones juveniles. La experiencia de Barcelona”, *Jóvenes. Revista de estudios sobre juventud*, 24: 40-56
- HERRERO, Santi (2008) “L’arribada de nous grups juvenils a Catalunya. Evolució i tractament policial”, *Apunts de Seguretat*, 2: 318.
- KLEIN, Malcom (1995) *The American Street Gang. Its Nature, Prevalence and Control*. New York, Oxford University Press.
- KLEIN, Malcom et al. (eds) (2001) *The Eurogang Paradox. Street Gangs and Youth Groups in the U.S and Europe*. Boston London, Kluwer Academic Publishers.
- KNOX, George (2000) *An introduction to gangs*. New Chicago School Press, Peotone.
- LAGOMARSINO, Francesca (2009) “Derive e approdi familiari. Le organizzazioni della strada come seconda famiglia”. En L. QUEIROLO PALMAS (eds.) *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Verona, Ombre Corte.

- LAHOSA, Josep Maria (2008a) "Pandillas juveniles en España: la aproximación de Barcelona", Urvio. *Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, 4: 47-58.
- LAHOSA, Josep Maria (2008b) "Bandas latinas. Una aproximación de recuperación social en Barcelona", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 81: 173-189.
- PORZIO, Laura y GILIBERTI, Luca (2009) "Espacio público, conflictos y violencias. El caso etnográfico de las organizaciones juveniles de la calle". En I. MARKEZ, A. FERNÁNDEZ y P. PÉREZSALES (eds.) *Violencia y Salud mental. Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva*, Madrid, AEN, pp. 435-447.
- PORZIO, Laura (Dir.); GILIBERTI, Luca; HAKIM, Nadia; RODRÍGUEZ, Alexis; MÜLLER, Torben (2010) *Escenaris urbans, adscripció identitària i estils: joves i espai públic. La mirada des dels municipis*, Àrea d'Igualtat i Ciutadania, Diputació de Barcelona, Informe inedito.
- QUEIROLO PALMAS, Luca (eds.) (2009) *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Verona, Ombre Corte.
- QUEIROLO PALMAS, Luca (eds.) (2010) *Atlantico Latino: gang giovanili e culture transnazionali*, Roma, Carocci.
- RECIO, Carolina y CERBINO, Mauro (2006) "Jóvenes latinos y medios de comunicación". En C. FEIXA (dir.), PORZIO, Laura, RECIO, Carolina (coords.), *Jóvenes "latinos" en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*, Barcelona, Anthropos, pp. 165-184.
- ROMANÍ, Oriol (dir.); PORZIO, Laura; RODRÍGUEZ, Alexis; CANELLES, Noemí; GILIBERTI, Luca; MAZA, Gaspar (2009) "De nacions, reialeses i marginacions. La organització dels *Reyes y Reinas latinos* de Catalunya, un estudi de cas". En AA. VV., *Secretaria per a la Immigració, Recerca i Immigració*. Núm. 2, Barcelona, Generalitat de Catalunya, pp. 419-438
- SCANDROGLIO, Barbara, LÓPEZ, Jorge (2010) "IAP con la agrupación Latin Kings en Madrid", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 5, núm. 2: 222-255.
- SCANDROGLIO, Barbara y LÓPEZ Jorge (2008) "Reinas y reyes latinos en Madrid: el principio de los principios". En Cerbino M.; Barrios L. (eds), *Otras Naciones: Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*, Quito, FLACSO Ministerio de Cultura del Ecuador, pp. 75-94.
- TRASHER, Frederic (1927) *The gang*. Chicago, University of Chicago Press.
- VAN GEMERT, Frank, PETERSON, Dana, LIEN IngerLise (eds) (2008) *Street Gangs, Migration and Ethnicity*, London, Willian Publishing.



# LA VENTA AMBULANTE Y EL COLECTIVO SENEGALÉS. CONSTRUYENDO PRÁCTICAS DE RESISTENCIA

Susana Moreno Maestro  
Grupo de investigación GEISA. Universidad de Sevilla

## 1. INTRODUCCIÓN

Si entendemos la mirada etnográfica como una mirada comprometida con los sectores oprimidos, no podemos pasar por alto la situación de discriminación sistémica que sufren los colectivos de inmigrantes en el marco de la Unión Europea.

En el actual contexto de globalización neoliberal personas, pueblos, regiones y continentes *“están en el centro o en la periferia, adentro o afuera, en la luz o en la sombra”* (Touraine, 1997:14). Así, a la situación periférica del continente africano corresponde la discriminación de sus pueblos, también en la emigración.

En este sentido, el artículo toma como eje central de su análisis la actividad de la venta ambulante en el colectivo senegalés como estrategia de resistencia colectiva, tanto en Senegal como en los lugares de emigración. En el contexto andaluz, en sintonía con el resto del Estado español y de la UE, los senegaleses son discriminados no solo a nivel jurídico y social, sino también a nivel cultural, deslegitimando sus formas de interpretar el mundo y de situarse en él. Es aquí donde incluimos las prácticas y concepciones en torno a la venta ambulante.

Empezaremos el artículo evidenciando cómo África no está excluida de la globalización (Tablada, Smith y Houtart 2007; Amín, 2011), sino que es la manera cruel en que está integrada la que, entre otras consecuencias, provoca los actuales movimientos migratorios, tanto SurSur como SurNorte. Evidenciaremos, además, cómo en esta situación periférica del continente africano no es posible definir la venta ambulante como economía informal, pues se trata no solo de economía sino de otro modo de organización, otra forma de funcionar como sociedad a todos los niveles.

En la segunda parte del artículo, y en base a una etnografía rigurosa del colectivo senegalés y de sus prácticas cotidianas en la emigración, visibilizaremos no solo lo que la venta tiene de marginalidad y sufrimiento sino lo que supone de estrategia de resistencia al poder. La venta ambulante no es solo una manera de ganarse el pan de cada día y contribuir al bienestar familiar en origen, es también una manera de afianzar redes de solidaridad, de crear espacios propios, de reafirmar identidades, de mantener vínculos y construir nuevos modos de participación social en Senegal y en Andalucía.

Funcionar de forma colectiva en la práctica cotidiana de la venta se convierte, como veremos, en una forma de resistir a las diversas formas de poder tanto en origen como en la emigración.

## 2. ÁFRICA, UN CONTINENTE EN LA PERIFERIA

África no está excluida de la globalización, al contrario, es la manera en que está integrada la que ha situado al continente africano en una crisis permanente.

La situación de África en la actualidad, como bien señala, entre otros, Mbuyi Kabunda<sup>1</sup>, es el resultado de mecanismos de agresión y explotación históricos, de injusticias inter-

<sup>1</sup> <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Africaotramirada1.pdf>

nacionales hoy institucionalizadas y de una mala gestión de los gobiernos poscoloniales, propensos al clientelismo, la megalomanía y la depredadocracia debido, en gran parte, a la educación recibida por las clases gobernantes africanas, criadas en la admiración de lo europeo y el desprecio de lo africano. Es lo que Aminata Traoré denomina en su libro *L'Afrique Humiliée* (2008), la *violencia del imaginario*.

En Senegal, se produjo el hundimiento de los tres sectores de la economía como consecuencia de la puesta en práctica de políticas de liberalización comercial y de privatizaciones impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial (Dembélé, 2007). La reestructuración pública provocó la congelación de salarios, despidos masivos y programas de “retiro voluntario” para cumplir con los Planes de Ajuste Estructural. De esta forma, los despidos masivos de trabajadores en el sector público repercutieron en el crecimiento de lo que suele denominarse economía informal ante la dificultad de poseer empleo y salario.

El concepto de “economía informal” hace referencia a “todas aquellas actividades generadoras de ingresos que no están reguladas por el Estado en entornos sociales donde actividades similares sí lo están” (Castells y Portes, 1989:12), pero este concepto se nos queda pequeño para la realidad social africana. En países como Senegal, lo que llamamos economía informal es mucho más que economía, es, en palabras de Ivan Illich, “a economía vernácula”, caracterizada por una gestión ‘inteligente’ a nivel doméstico. *La casa africana*, su economía, su orden y su modo de organizar y gestionar recursos, saberes y prácticas sociales en un juego de relaciones entre hombres y mujeres y entre generaciones, es el seguro de vida, tanto individual como colectiva, de la inmensa mayoría. La casa simboliza el *nosotros* en relación a *los otros*, la casa nos habla de identidad, de identificación y de pertenencia<sup>2</sup>.

Apartados del centro a todos los niveles, no queda otra posibilidad que vivir según otra lógica, fuera de las normas dominantes. En consecuencia, en esta organización de *la casa africana*, el concepto de economía informal es insuficiente para describir el conjunto de relaciones sociales que conllevan la obligación de dar, recibir, devolver, y que, a su vez, implican afecto, confianza, dinero, fiestas, visitas, préstamos... Cada quien encaja lo económico en lo social, haciendo que la vida marche. Indudablemente, hablar de esta realidad en términos únicamente económicos oculta su carácter de reacción social, de organización de la sociedad fuera de lo “oficial”. En este sentido se manifestaron no pocas voces en el Foro Social Mundial de Dakar 2011: el choque actual –afirmaban– no es el choque de civilizaciones anunciado por Samuel Huntington (1997), sino el choque entre un modelo hegemónico de desarrollo y la diversidad de caminos para afrontar el futuro. De lo que hablaban, en definitiva, es de ese mundo en el que quepan muchos mundos por el que abogan los zapatistas.

Hablar de reacción social frente al modelo hegemónico de desarrollo no es otra cosa que hablar de la resistencia colectiva de los pueblos africanos a las distintas formas de opresión. Así, a pesar del indudable proceso de individuación de la sociedad dado el contexto de economía de mercado en el que se inserta Senegal, la lógica del intercambio y la donación continúan siendo fundamentales a nivel de la población, lo que hace que perdure y se afiance el sentimiento comunitario. El “imperialismo social” (Latouche, 2007) sigue presente y garantiza la subsistencia tanto en África como en la emigración.

---

<sup>2</sup> Para los distintos significados del concepto de casa en África, ver Yvan Droz (2004): “Côté jardin, côté cour. Essai sur l'économie de la maison africaine».



### 3. ÁFRICA. RESISTENCIA COLECTIVA EN ORIGEN

No puede sorprender, por tanto, que las respuestas de la población se planteen, por lo general, al margen del orden establecido por el estado. Funcionar al margen de este “orden” es funcionar al margen de las normas dominantes del mercado impuestas por las instituciones financieras internacionales a los estados poscoloniales.

Este vivir según normas diferentes a las de mercado, convertido en sacro social en el contexto de la globalización neoliberal (Moreno, 2002), es lo que explica la importancia de la venta ambulante en Senegal, planteada no solamente en términos económicos, sino en términos social, cultural e ideológico. En este sentido, no es de extrañar que cuando desde el gobierno del estado se intenta intervenir en asuntos que afectan directamente a las fuentes de ingreso de la población, se genere una respuesta inmediata por parte de esta.

En noviembre de 2007, el presidente de Senegal, Abdoulaye Wade, anunció su decisión de prohibir la venta ambulante en el Plateau de Dakar, centro administrativo de la ciudad donde se sitúan instituciones del Estado, grandes hoteles, embajadas y sedes de organismos internacionales. El argumento principal fue que el comercio callejero en esta zona, donde se encuentra el mercado más importante de Dakar (Sandaga) congestionaba dos de las principales vías del centro de la ciudad: Lamine Gueye y Emile Badiane<sup>3</sup>. En respuesta, los vendedores y vendedoras, en un contexto de incremento de precios de los productos básicos, se manifestaron bloqueando calles con neumáticos, incendiando coches, tirando piedras a oficinas... Hay que tener presente que la mayor parte de los habitantes de Dakar depende de este tipo de comercio en sus infinitas modalidades para obtener su ingreso diario. Como consecuencia de las movilizaciones, el presidente Wade dio marcha atrás y no continuó con la medida.

No cabe duda que, aunque se trataba de una reacción espontánea desencadenada por una medida concreta, lo que estaba en el fondo era la pobreza y el paro de gran parte de la población. Sin embargo, las revueltas no derivaron en un movimiento organizado y perdurable más allá de estos acontecimientos. No contó con una estrategia dirigida a institucionalizar la acción colectiva (Diop, 2010). Al menos, en aquel momento. En estos días, en el contexto del Foro Social Mundial de Dakar 2011, se dio a conocer la “Declaración de Dakar”, un documento firmado por senegaleses, malienses y marroquíes en torno a demandas hechas por parte de los vendedores ambulantes con el objetivo de mejorar su situación, lo que nos da una idea de cómo la realidad de estos vendedores sobrepasa los límites estatales.

### 4. EL COLECTIVO SENEGALÉS EN LA EMIGRACIÓN

Una de las nefastas consecuencias de las políticas económicas marcadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial fue la creación de una generación de migrantes compuesta por exfuncionarios, licenciados y diplomados en paro, campesinos, pequeños comerciantes, pescadores, artesanos... que buscaron en la emigración la forma de cumplir con sus obligaciones culturales. Enviar dinero para el bienestar familiar en origen se convirtió en objetivo principal. Pero, ¿qué significa esto? ¿No es el dinero, más que nada, la búsqueda del reconocimiento que gran parte de la población no puede obtener ya

---

<sup>3</sup> En Sandaga se puede encontrar prácticamente de todo y de forma organizada, aunque pueda no dar esa impresión a quienes se acercan por primera vez: frutas y verduras, telas, cds piratas, muñecas para turistas, artesanía, libros escolares, coranes, cola, zapatos...

en el propio país? ¿No lo buscan para casarse y construir una familia, satisfaciendo así el ideal de su propia sociedad? (Yvan Droz, 2004).

Existen dos cuestiones fundamentales. Por un lado, la creencia en Senegal, y en otros países como Malí, de que existen dos tipos de paños: uno con el que la madre lleva al hijo sobre la espalda cuando es pequeño y otro que permite al hijo, una vez adulto, tomar a la madre a su cargo. Sin embargo, en los últimos 30 años, gran parte de los niños convertidos en adultos siguen dependiendo de sus padres, sin poder garantizarles los cuidados con los que ahora ellos deberían corresponder. Por otro lado, crece la dificultad de los jóvenes para encontrar mujer en origen, ya que tanto ellas como sus familias prefieren a un emigrante, figura que hoy encarna el modelo de éxito social en Senegal (Crespo, 2007). Cumplir con los padres y formar una familia es lo que pretenden muchas de las personas que emigran. Por supuesto, es necesario puntualizar aquí que también las mujeres senegalesas se plantean la emigración como estrategia familiar, formando parte del grupo de comerciantes que viajan tanto por el interior del continente africano como fuera de sus límites buscando el sustento.

#### **4.1. El colectivo senegalés y las políticas de inmigración del Estado español**

En relación al Estado español, hasta la llegada de la Primera Ley de Extranjería de 1985, senegaleses y senegalesas llegaban a ferias y fiestas para vender sus mercancías y regresar después a Senegal. A partir de esta ley, que impedía entrar y salir libremente del territorio español, parte de estos comerciantes comenzaron a quedarse fuera, continuando con la venta e incorporando a la actividad a quienes iban llegando con posterioridad a través de las propias redes del colectivo (Moreno Maestro, 2008).

A partir de esa primera Ley de Extranjería, las políticas en torno a la inmigración se han ido endureciendo. En la actualidad, los contingentes son la herramienta principal para llevar a cabo la gestión de los flujos de inmigrantes de modo que accedan al país solo los trabajadores que necesita el mercado, en aquellos nichos laborales donde no se encuentra suficiente mano de obra “nacional” y durante el tiempo que se convenga.

Por otro lado, para el control de flujos, se crean *fronteras exteriores* de la UE, pasando a gestionarse parte de ese control por los países de los que parten los flujos migratorios, con la contrapartida de “*ayuda al desarrollo*”. Para el caso del Estado español, en julio de 2006, el gobierno presenta el *Plan África*, cuya continuación es el actual *II Plan África 20092012*. Estos planes se concretan en un aumento de la “*cooperación*” con determinados países subsaharianos –principalmente con aquellos que aportan un mayor número de emigrantes a España, sobre todo irregulares– a cambio de que sus gobiernos realicen un control migratorio de sus ciudadanos y acepten la repatriación de aquellos que sean rechazados en España. Las inversiones y “*ayudas*” públicas españolas se vinculan al cumplimiento de ese papel controlador por los correspondientes gobiernos africanos y al interés de las empresas españolas en sus países<sup>4</sup>. En agosto de 2006, el ministro del In-

<sup>4</sup> Las empresas españolas han hecho del continente africano uno de sus destinos prioritarios a través del II Plan África 20092012 aprobado por el gobierno español. “El Plan de África de Exportación de Infraestructuras, que forma parte de las nuevas medidas implementadas por el Ministerio español de Industria, Turismo y Comercio para impulsar la exportación, está dirigido a apoyar los esfuerzos de internacionalización de las empresas españolas hacia la región del África Subsahariana en sintonía con el nuevo Plan África 20092012. Por sectores, las energías renovables ocupan el desempeño de las empresas españolas en África. El turismo es otro de los sectores punteros que las compañías están empezando a desarrollar. Así, por ejemplo, la Fundación Banesto ha puesto en marcha el proyecto ‘Turismo Solidario’ que, hoy en día, cuenta con

terior español y su homólogo senegalés acuerdan patrullas conjuntas de la Guardia Civil con las Fuerzas de Seguridad de Senegal en aguas territoriales senegalesas con el objetivo de “interceptar” la salida de cayucos. La vigilancia de los 730 kilómetros de costa se hace con material español y bajo mando senegalés. España, como “ayuda”, ofrece hacerse cargo de la construcción de un centro de asistencia a menores devueltos de Canarias.

Y, junto al sistema de contingente y el control de flujos, buena parte de las políticas de *integración* se convierten en políticas de orden público. El objetivo básico de la política de inmigración del gobierno español, como del resto de los gobiernos europeos –sobre todo tras el 11 de septiembre de 2001–, es el de la seguridad, una seguridad que se considera requisito para garantizar una sociedad marcada por la estabilidad (en el ámbito laboral, de orden público, de valores...), supuestamente perdida, o al menos amenazada, con la llegada de un número “excesivo” de inmigrantes económicos y culturalmente “otros”.

Debemos tener en cuenta en esta cuestión, aunque solo lo mencionaremos por lo limitado del espacio, que la expulsión de un inmigrante a su país de origen afecta a la familia no solo en términos económicos. En Senegal, existe una creencia popular que vincula el éxito del hijo a la moralidad de la madre, por lo que la imagen de esta última queda afectada. En este sentido, el fracaso del proyecto migratorio empaña a toda la familia, llegando a hablar, incluso, en términos de “muerte social”.

## 5. ESTRATEGIAS DE RESIDENCIA DEL COLECTIVO DE SENEGALESES EN LA EMIGRACIÓN

En el Estado español, el desarrollo económico de los últimos años –principalmente desde la década de los 90 hasta alrededor de 2008 en que empieza a asomar la actual crisis financiera– se ha basado en sectores de baja cualificación y trabajo intensivo, principales nichos de empleo de los inmigrantes. Agricultura, construcción, trabajo doméstico y hostelería han sido las parcelas asignadas a los inmigrantes en un mercado de trabajo caracterizado por la segmentación étnica y de género.

Sin embargo, en el caso del colectivo senegalés, la venta ambulante ha sido la dedicación principal desde la llegada de los primeros comerciantes en la década de los 80. En contraste con otros colectivos de inmigrantes para los que la venta constituye una primera inserción al mercado de trabajo local hasta regularizar su situación, la venta ambulante es una actividad tradicional de subsistencia que forma parte de su estilo de vida (Goldberg, 2007:283).

Tal y como hemos podido ver hasta el momento, el trabajo en lo que suele denominarse economía informal no es una situación nueva para los senegaleses y senegalesas que llegan a nuestro país. La venta ambulante se adapta al carácter de las actividades económicas que mayoritariamente realizaban en Senegal (Lacomba, 2001), lo que varía es su significación y la percepción social de la actividad (Moreno Maestro, 2011). Sin embargo, también en Andalucía debemos plantear la venta no solo como intercambio económico (Crespo, 2007; Latouche, 2007).

A los vendedores ambulantes senegaleses se les denomina *ModouModou*, del nombre Mamadu, muy común en Senegal. Aunque la mayoría de los *modoumodou* son de la etnia wolof y de la cofradía mouride<sup>5</sup>, su sistema de funcionamiento se ha extendido a otras

---

250 alojamientos certificados y 11 rutas turísticas en siete países de África.” (Afrol News, 4/06/2009).

<sup>5</sup> En Senegal, la práctica islámica toma la forma de cofradía religiosa. Los miembros de estas cofradías hacen voto de obediencia a sus marabout (fundadores y líderes espirituales actuales), considerados administradores y herederos del baraka o tolerancia divina. A través de su baraka, los marabout poseen la energía de

etnias y cofradías de Senegal y hoy designa a todas aquellas personas dedicadas a la venta que comparten un estilo de vida caracterizado por el ahorro, la religiosidad y un sentido de la actividad comercial (Sow, 2004).

Quien emigra sabe de antemano que trabajará en la venta, pues desde el exterior se asume la responsabilidad no solo de enviar remesas al lugar de origen sino, también, de dar cobijo a quienes llegan, lo que incluye facilitar una primera ocupación. Así, los *padrinos* (*diatigui* en wolof), aquellos que llevan más tiempo en la emigración, facilitan mercancía con la que poder ejercer la venta ambulante desde la misma llegada a los *nuevos* (*dajar* en wolof). De esta manera, la identidad étnica se refuerza a través de la solidaridad de grupo desde el mismo inicio y ya durante todo el proceso migratorio a través de la venta.

Para los *modoumodou* que habitualmente responden a una estrategia colectiva (Sow, 2004) –en contraposición a aquellos en los que prima la acumulación económica<sup>6</sup>, la comunidad es lo principal y el *padrino* ejerce la autoridad moral, respetándose la gerontocracia de la cultura de origen. Este *padrino*, a la vez que impone un orden, actúa como mediador en posibles conflictos que puedan surgir durante el ejercicio de la venta. Así, en Sevilla, muchos de estos *padrinos* poseen puesto fijo en algunos mercadillos de la ciudad, caso del Mercadillo de la Plaza de la Magdalena, en el centro de Sevilla, sirviendo sus puestos de refugio a quienes se encuentran vendiendo en la manta, que ante la llegada inminente de la policía, recogen rápidamente sus cosas para refugiarse en ellos y guardar allí su mercancía.

Sin duda, la venta en la calle, en la manta, es una alternativa de subsistencia de colectivos en situación precaria. En estos casos se trata de personas que no tienen otra alternativa de trabajo, teniendo en cuenta el reglamento de extranjería y la división étnica del mercado laboral en Andalucía. Con la crisis económica, senegaleses que trabajaban en la agricultura o en la construcción, hoy no encuentran trabajo y vuelven a la manta, aunque aseguran que las ganancias son mucho menores que hace años:

“Nosotros sobre el año 2002 teníamos siempre dinero ahorrado, 60008000€.  
Pero ahora no tenemos nada. Se ganaba mucho en la venta, pero ahora...”.  
(Bouba, senegalés de 35 años).

Por ello, la solidaridad de grupo es fundamental, afianzándose no solo en la propia práctica de la venta sino en el sistema de convivencia de estos vendedores, que institucionaliza las prácticas colectivas. La mayor parte de los *modoumodou* comparten casa, funcionando con un fondo común y haciendo las labores domésticas por turno, incluida la cocina, en caso de que no estén las esposas. De esta forma, el sentido de comunidad sobrepasa

---

curar enfermedades y de conceder la salvación espiritual a sus seguidores. Se espera de ellos que enseñen y aconsejen. Actualmente, la cofradía Mouride es la más activa de Senegal y con mayor crecimiento. Nacida en el último cuarto del siglo XIX es de inspiración sufi, como las otras cofradías de Senegal. Los descendientes de su fundador, Cheikh Ahmadou Bamba, son hoy grandes autoridades religiosas y el padre actual de los mourides es uno de sus descendientes.

<sup>6</sup> Por su parte, los *modous* con prácticas comerciales de tipo individual requieren de autonomía financiera. Existe una voluntad por parte de estos comerciantes de eludir el papel de los padrinos en el colectivo, a los que tildan de dominadores que coartan la libertad individual. Aspiran a un ascenso en la escala social e intentan demostrar que son capaces de organizarse y de triunfar a su manera, entendiendo el triunfo principalmente en términos de acumulación. Los ingresos de estos comerciantes han aumentado principalmente en las redes internacionales de productos falsificados (Sow, 2004).

el ámbito del trabajo, pues también se gesta en la esfera doméstica, fijando así un orden moral concreto.

En relación a esta estrategia comunitaria de los *modoumodou*, podemos hablar de diferentes formas organizativas. Por un lado, formas propiamente africanas, caso de las tontines, les es totalmente funcional para la venta en la emigración dada su función no solamente financiera sino, principalmente, social (Essombe Edimo, 2002; Bagalwa Mapatano, 2004). Y, por otro lado, las denominadas “asociaciones de inmigrantes”, constituidas con el objetivo de ir resolviendo los problemas que surgen a los miembros del colectivo en su proceso de integración. En estas asociaciones, debido a la importancia de la venta entre los senegaleses, lo habitual es que exista una Comisión de Mercado. En la Asociación de Senegaleses de Mallorca, por ejemplo, la comisión de mercado es fundamental debido a la importancia del sector turístico en la zona, que hace que crezca el número de vendedores senegaleses cada verano. Sin embargo, sobre todo en épocas de crisis, a la vez que aumenta el número de vendedores, también crece la presión policial y los decomisos. En el municipio de Alcudia (Mallorca), en el verano de 2010, la policía local multaba por infracción a las mujeres que hacían trenzas en las playas, llegando algunas a acumular multas de 6000€, imposibles de afrontar<sup>7</sup>. Reproducimos parte del discurso preparado por el presidente de la Comisión de Mercado para hablar con el Alcalde de Alcudia con el objetivo de buscar solución a esta situación:

“Buenos días. Estamos aquí porque desde la Asociación pensamos que para solucionar algunos problemas que nos encontramos como colectivo lo correcto es acudir a la administración más cercana a los ciudadanos, que es el Alcalde, como padre de su pueblo.

En esta ocasión, queremos darle solución a los problemas que están surgiendo con las mujeres senegalesas que se encuentran realizando trenzas en las calles y playas del municipio de Alcudia. Muchas de estas mujeres tienen hijos a los que tienen que alimentar, y la situación ahora está muy difícil.

Por supuesto que la crisis económica afecta a todo el mundo y que no somos los únicos que tenemos dificultades para sobrevivir, pero lo que no queremos es que se dediquen a la prostitución o a cualquier otra actividad no permitida por la ley.

Por ello, señor Alcalde, pensamos que hacer trenzas no perjudica a nadie y, quizás, podamos darle solución buscando sitios en el municipio donde estas mujeres puedan realizar trenzas sin molestar a las autoridades y respetando las leyes.

Y es por eso que estamos aquí”.

Esta cuestión a día de hoy no se ha solucionado.

El discurso da una idea de cómo los senegaleses son conscientes de que no se trata de problemas individuales y que, por tanto, las soluciones tampoco han de buscarse de manera individual. Leyes y normativas actúan en relación a ellos como colectivo. Por tanto, las soluciones también deben ser colectivas.

---

<sup>7</sup> Por las trenzas cobran 5€ y cada multa es de 300€.

Desde esta misma asociación y en ese mismo verano de 2010, se tuvo una reunión con el alcalde de Pollença, uno de los municipios más turísticos de Mallorca, para negociar la posibilidad de pagar a plazos al Ayuntamiento los puestos en los mercadillos, pues muchas personas estaban teniendo problemas para hacerlo en el plazo indicado debido al descenso radical en las ganancias.

Vemos, pues, que en este contexto de dificultad, las redes solucionan –o al menos tratan de hacerlo– la mayor parte de las dificultades de los senegaleses también en la emigración.

## 6. PARA CONCLUIR

La venta ambulante no es solo una estrategia económica, es una estrategia de resistencia colectiva que cuestiona distintos ámbitos y actuaciones de poder. Tanto en origen como en la emigración, los senegaleses ponen en juego un amplio sistema de redes que sobrepasa el ámbito económico y les garantiza el día a día a todos los niveles, reafirmando su pertenencia colectiva. Y es que el apego de los africanos a sus identidades comunitarias es su seguridad social, su seguro médico, su seguro de accidente, seguro laboral, seguro escolar, de jubilación y de vida, y no solo en África sino también, en gran parte, en la emigración. Podemos hablar, para ambos casos, de “identidades resistencia” (Castells, 1998).

Sabemos que las políticas europeas y españolas instauran divisiones legales y sociales, segmentando la sociedad en *nacionales*, ciudadanos *comunitarios* (de otros países de la UE), inmigrantes con permiso de residencia e inmigrantes *irregulares*, considerados potencialmente delincuentes. Así, se construyen distintas categorías de inmigrantes con desiguales derechos. En el caso de los senegaleses en Andalucía y en otros lugares del Estado español se evidencia que “esta violencia de las leyes europeas ha convertido a su cultura en lugar y medio privilegiado de resistencia, de reivindicación y de reconstrucción de su pasado, de su presente y de su futuro” (Traoré, 2008:37).

En este sentido, no puede extrañarnos que en muchas lenguas africanas el término pobreza no aluda directamente a la falta de dinero, sino a la carencia de apoyo social, de relaciones sociales. Occidente alega que la pobreza se define por la carencia de lo necesario, intentando presentar una objetivación de lo necesario mediante un criterio de necesidades esenciales transhistóricas y transculturales. Al concebirlas de ese modo, lo cultural depende de lo económico y se contribuye a la economización /occidentalización del mundo (Latouche, 2007: 122124).

Por ello, la “desconexión” abogada por Samir Amin, aquella que implica acabar con el monopolio de Occidente en cuanto a tecnología, recursos naturales, sistema financiero, medios de comunicación y armas de destrucción masiva, conlleva también, bajo nuestro punto de vista, terminar con el monopolio de fijar criterios con los que interpretar el mundo, esos criterios que clasifican y valoran cada una de las prácticas sociales.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

AMIN, Samir (2011) *Samir Amin. Intellectuel organique au service de l'émancipation du Sud*. Dakar, Codesria.

BAGALWA MAPATANO, Jules (2004), “L'usage féminin des tontines. La ‘maison Congolaise’ en Suisse”. En *Côté jardin, côté cour. Anthropologie de la maison africaine*. París, Presses Universitaires de France.

- CASTELLS, Manuel (1998) "Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red". En *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2. El poder de la identidad. Madrid, Alianza, pp. 27-90.
- CASTELLS, Manuel y PORTES, Alejandro (1989) "World Underneath: The Origins, Dynamics, and Effects of the Informal Economy". En A. PORTES, M. CASTELLS and L. A. BENTON, *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- CRESPO, Rafael (2007) « Redes migratorias entre África y Cataluña ». En F. INIESTA (ed.) *África en diáspora. Movimientos de población y políticas estatales*. Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 99-124.
- DEMBÉLÉ, Demba Moussa (2007) *Le droit au développement*. Gêneve, CETIM.
- DIOP, Alioune Badara (2010) "Sénegal: les mouvements sociaux sous l'alternance", *Alternatives Sud, Etat des résistances dans le Sud. Afrique*: 139-145.
- ESSOMBE EDIMO, JeanRoger (2002) «La naturaleza profunda de la tontina africana», *Alternatives Sud, Vol I, A la búsqueda de alternativas, ¿otro mundo es posible?:* 143-152.
- GOLDBERG, Alejandro (2007) "Dinámicas y estrategias socioculturales de inserción económica de los migrantes senegaleses: una indagación etnográfica". En J. BELTRÁN, L. OSO y N. RIBAS (coords.) *Empresariado étnico en España*. Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 263-286.
- HUNTINGTON, Samuel (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración mundial*. Buenos Aires, Paidós.
- LACOMBA, Joan (2001) "Inmigrantes senegaleses, Islam y cofradías", *Revista Internacional de Sociología*, 29. CSIC.
- LATOUCHE, Serge (2007) *La otra África. Autogestión y apaño frente al mercado global*. Barcelona, Oozebap.
- MORENO, Isidoro, 2002, *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla, Mergablum.
- MORENO MAESTRO, Susana (2008), "Mujeres senegalesas y economía informal en Sevilla. Repercusiones en los roles de género", en *Actas I Congreso Internacional sobre Género, Trabajo y Economía Informal*, Universidad Miguel Hernández, Elche, España.
- MORENO MAESTRO, Susana (2011) "Reafirmación de identidades para la viabilidad del negocio: actividades comerciales del colectivo senegalés en la emigración". En M. BARROS y H. VALENZUELA (eds.), *Empresariado étnico transnacional: estudios de caso en México y España*. México DF, Ciesas y Universidad Autónoma de Barcelona (en prensa).
- SOW, Papa (2004) "Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España". En A. ESCRIVÁ y N. RIBAS (coords) *Migración y Desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*. Córdoba, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Sociales de Andalucía, pp. 235-254.
- TABLADA, Carlos, SMITH, Roberto y HOUTART, François (2007) *África codiciada. El desafío pendiente*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- TRAORÉ, Aminata (2008) *L'Afrique Humiliée*. París, Fayard.
- TOURAINÉ, Alain (1997) *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.





# **ESTRATEGIAS Y NEGOCIACIONES FAMILIARES: JÓVENES DE ORIGEN MARROQUÍ EN CONTEXTOS MIGRATORIOS. PERSPECTIVAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA**

Lucía Echevarría Vecino  
Universidad Autónoma de Madrid

## **1. INTRODUCCIÓN**

La presente reflexión se basa en el trabajo de campo que realicé con mujeres descendientes de familias marroquíes en Madrid. A partir del diálogo con jóvenes en la treintena, y más puntualmente con adolescentes, abordé las estrategias, negociaciones y modalidades de resistencia que algunas ponen en práctica para afrontar el control que con frecuencia experimentan en el seno de sus familias en contextos migratorios. A continuación, valoro los resultados de dichas prácticas en relación a su eficacia para obtener logros y sortear obstáculos, así como los aspectos problemáticos de las mismas. Finalmente, reflexiono sobre los supuestos teóricopolíticos desde los que se realiza el análisis, enfatizando las tensiones y la centralidad de los aspectos dialógicos e intersubjetivos en el proceso de investigación.

## **2. JÓVENES HIJAS DE FAMILIAS MIGRANTES: GÉNERO Y OTRAS DESIGUALDADES**

Diversas autoras han puesto de manifiesto cómo la preservación de las identidades colectivas (étnicas o nacionales) en distintos contextos tiende a recaer de un modo especial sobre las mujeres (Maquieira, 1999; Anthias, 2000; Anzaldúa, 2004, entre otras). Algunas han analizado específicamente las modalidades en que esta tendencia afecta a las hijas de familias migrantes (Pedersen, 1998; Brower, 1998; Kucukcan, 1998; Portes y Rumbaut, 2001; Le Espiritu y Tran, 2002; SuárezOrozco, 2006; Echevarría, 2010). Se ha señalado que éstas experimentan, en algunos casos, restricciones sobre sus actividades, movilidad, autonomía, sexualidad o toma de decisiones, vinculadas a la importancia de mantener los valores y la identidad colectiva de sus comunidades de origen. Se ha mostrado asimismo que el control sobre la moralidad de las hijas podría ser una estrategia de resistencia y afirmación de la autoestima de la propia comunidad frente al racismo y la subordinación colonial, económica, social, política, legal y laboral (Le Espiritu, op. cit.). Dicha subordinación podría tener como consecuencia un refuerzo de roles y modelos patriarcales, que se harían más rígidos en la socialización familiar de las hijas en contextos migratorios que en los países de origen (SuárezOrozco, op. cit.; Pedersen, op. cit.; Kucukcan, op. cit.; entre otros).

Muchas jóvenes de origen marroquí aluden a esta cuestión, que contrasta con las perspectivas que asumen que la migración constituiría una ruptura “liberadora” de las estructuras de género. Señalan que los constreñimientos que viven en España son mayores que los de sus pares en Marruecos, donde se están produciendo transformaciones, que sus familias no siempre conocen. Mencionan, además, que el hecho de no vivir en Marruecos genera miedos y sospechas sobre la pérdida del bagaje cultural y las modalidades apropiadas de género, que se ven así reforzadas.

Estas situaciones se producen, además, en un contexto de aculturación. Junto con la socialización familiar, las jóvenes se encuentran con modelos alternativos en otros ámbitos (escuela, grupo de pares, medios de comunicación). Sus identidades etnonacionales y de

género, así como sus deseos y aspiraciones, se ven conformadas en un marco mixto de referentes, normas y valores que pueden resultar contradictorios.

Así, si los desencuentros generacionales derivados de los cambios sociales, o las presiones familiares en torno a las modalidades normativas del género, son también habituales en muchas familias españolas, en las migrantes nos encontramos con ciertas especificidades derivadas de los procesos descritos.

Por otra parte, los constreñimientos familiares relacionados con factores como el género y la generación no son las únicas modalidades de poder que estas jóvenes afrontan o resisten. También se ven expuestas a la desigualdad de clase, el racismo y la proyección de estereotipos negativos por parte de la sociedad mayoritaria, que tiende a verlas como paradigmáticamente dominadas y sumisas, y por tanto como potenciales amenazas para los logros obtenidos gracias a las luchas feministas en el mundo occidental (Echevarría, 2010, 2011). Esto hace más complejas sus modalidades de resistencia y agencia social.

Si bien analizo aquí las estrategias frente a las presiones familiares en relación al género, hay que tener presente que esto no constituye la experiencia de todas las jóvenes. Y en todo caso, es necesario considerar que la agencia frente a la desigualdad de género se ve matizada y condicionada por la inscripción de las dinámicas patriarcales familiares en otros regímenes de poder y subordinación etnoracial y colonial, propios de una sociedad receptora de inmigración que tiene, además, sus propias lógicas patriarcales.

### **3. DESAVENENCIAS FAMILIARES Y ESTRATEGIAS DE LAS JÓVENES**

Las desavenencias más frecuentes entre las jóvenes de origen marroquí y sus familias giran, en primer lugar, en torno al control de las salidas, horarios, modalidades de ocio, movimientos y viajes, que se ven limitados por normas mucho más estrictas que las de sus hermanos varones. En segundo lugar, salir del hogar familiar antes del matrimonio, elegir un cónyuge fuera de la comunidad de origen o afrontar un divorcio son también cuestiones potencialmente conflictivas.

Las modalidades de afrontamiento varían. Entre la contestación, confrontación o distanciamiento crítico con respecto a la familia y sus normas, y la plena identificación o conformidad con los modelos parentales y comunitarios (que también se producen), nos encontramos con una amplia amalgama de casos intermedios. Es de éstos de los que nos ocupamos aquí. En la línea señalada por Provansal (2000), observamos una realidad más compleja que la de la reproducción versus la ruptura con la tradición: nos encontramos con modalidades eclécticas, que combinan modelos, comportamientos y valores aparentemente contradictorios. Dentro de los márgenes de acción con los que cuentan, muchas jóvenes ponen en práctica lo que la autora denomina “estrategias de sustitución”, que les permiten ampliar dichos márgenes sin oponerse frontalmente a las normas familiares, y construir identidades bireferenciales. Estas estrategias pueden también entenderse como lo que Juliano (1993, 1998) denomina las “astucias”: prácticas que permiten a mujeres situadas en posiciones de subordinación, y que cuentan con márgenes de acción reducidos, renegociar sus posiciones y obtener pequeños logros sin cuestionar los marcos dominantes, prescindiendo del discurso reivindicativo y evitando el conflicto abierto. Algunas de estas estrategias pueden utilizar una aceptación formal de las normas como una pantalla que les permite infringirlas.

En el caso que nos ocupa, en un contexto de desigualdad etnoracial, donde la pertenencia a la sociedad española no está garantizada, y donde, por esa razón, distanciarse de los vínculos familiares puede ser particularmente arriesgado, estas prácticas se utilizan con

frecuencia. Además, dado que muchas valoran positivamente distintos aspectos de la cultura familiar, buscan estrategias intermedias que les permiten integrar referentes, en un intento de minimizar el sufrimiento que se derivaría de la ruptura. En palabras de Nora: “Bueno lo que yo he hecho para no destrozarme mucho, es coger lo que me ha parecido bueno de un lado y de otro (...) para sobrevivir...”.

Nos centramos a continuación en algunas de estas soluciones tácticas. Muchas de ellas se combinan, ensayan y modifican a lo largo de la vida y, como más adelante veremos, tienen resultados de índole muy diversa.

### **3.1. Usos y significados de la religión**

En términos generales, la religión es importante en la vida de las jóvenes de origen marroquí. Tienden a interesarse por ella, en distintos grados y momentos de sus vidas. No la asumen, sin embargo, tal y como les viene dada, sino que muchas se forman de un modo autónomo (con frecuencia a través de Internet) y realizan sus propios procesos de lectura selectiva y crítica. La religión se convierte a menudo en una herramienta clave de negociación con las familias. Su eficacia proviene de que la negociación se efectúa dentro de un marco de referentes profundamente enraizados en la cultura y las lógicas discursivas e identitarias familiares:

“Los padres aceptan más que un musulmán hable de la mujer (...) es por la confianza que, no sé, te genera más confianza uno de tu origen, musulmán y tal, que una persona de origen cristiano, o católico. Yo lo que he podido conseguir con mi padre, como para tener autonomía total, mucho más con mi madre, es hablar desde la religión. No enfrentarme a ella como, “yo lo digo, lo pienso”, sino hablar desde la religión (...).” (Loubna).

891

Dado que muchas prohibiciones se efectúan sobre la base de la religión y el pecado, algunas jóvenes se forman en la materia para contrastar y rebatir los argumentos de sus familias. Adquieren a veces más formación que sus padres y madres, lo cual les ofrece muchas posibilidades de salir victoriosas en el terreno argumentativo. Esta estrategia genera conquistas en términos de autonomía, acción y negociación de las salidas. Muchas aprenden a establecer distinciones entre las prescripciones religiosas, que en tanto que tales han de ser respetadas, y las socioculturales y generacionales, no obligatorias, coyunturales y transformables:

“Se comete un grave error: no hagas esto que es pecado. No es eso, es que está mal visto socialmente” (Samia).

“Es algo generacional, no es, pero es que ellos te lo justifican todo (...) somos marroquíes, somos musulmanes y eso no se hace (...).” (Lila).

Algunas realizan, además, lecturas destinadas a defender explícitamente el buen trato hacia las mujeres, el respeto a su libertad y capacidad de elección, así como a deslegitimar la desigualdad de género. Argumentan que lo que se presenta como religioso no es sino una herramienta cultural de dominación de las mujeres. Así, según comenta Loubna, la religión habla de:

“el respeto que hay que tener a la mujer (...) También el trato que tiene que tener el hombre hacia la mujer dentro de la religión musulmana, lo que es la

falta de libertad (...) otras cosas también con mis hermanos, cuando me dice, es un hombre. Yo digo vamos a ver, siendo un hombre, ¿dónde viene eso? (...) por qué él siendo un hombre puede hacer ciertas cosas y la mujer no, le digo, dónde viene eso? (...) es más bien culturalmente, es lo que nos educan y transmiten y nos dicen para tener siempre a la mujer sumisa, porque no les interesa, para nada (...).

En una aparente paradoja, la religión puede llegar a proveer de argumentos para legitimar un divorcio. Algunas jóvenes refieren cómo sus madres apelan a los prototípicos valores femeninos de paciencia y “aguante” frente a situaciones matrimoniales difíciles. Sin embargo, en el caso de Loubna, los valores religiosos la ayudaron a salir de una situación de humillaciones y violencia:

“Yo ahí mi argumento era así, ¿tú crees que la religión musulmana apoya que te estén humillando, que te están tratando mal? (...) o sea es que la religión musulmana aparte de que ha hecho el matrimonio también ha hecho el divorcio y por algo es (...).”

En algunos casos, además, tener conocimientos religiosos les dota de legitimidad y reconocimiento dentro de sus comunidades. Se deposita por ello más confianza en ellas, lo cual posibilita también un mayor grado de autonomía.

### **3.2. Estrategias educativas**

Frente a los habituales estereotipos, según los cuales los mandatos familiares en torno al género supondrían un abandono escolar temprano por parte de las jóvenes de origen migrante, algunos/as autores/as consideran que las expectativas de género sobre éstas, que promueven la vida doméstica, la responsabilidad y el anclaje al hogar parental, tienen el efecto paradójico de un mejor desempeño académico y un mayor tiempo de permanencia en la escuela que en el caso de los varones (Timera, 2002; López, 2003).

En el caso que analizo, me encuentro, efectivamente, con muchas adolescentes de origen marroquí especialmente motivadas en relación a sus estudios, en las cuales invierten importantes esfuerzos y expectativas. Cabe pensar que las dificultades particulares que afrontan por el hecho de ser mujeres generan una mayor necesidad de buscar recursos en la educación. Una de ellas realiza el siguiente análisis: “Los chicos lo tienen más fácil en todo, en casa, fuera... no necesitan esforzarse tanto para tener una buena formación, en cambio nosotras... es nuestra salida y nuestra salvación” (Jamila).

La formación permite a algunas jóvenes poner en cuestión estereotipos de género, empoderarse, hacerse respetar y mejorar su estatus en el seno de la familia. Si los argumentos religiosos eran los preferibles para los padres y madres, la formación en otros ámbitos puede resultar particularmente útil en la relación con los hermanos varones:

“Incluso entre mis hermanos hay cosas que saben que no se pueden hablar delante de mí, y que si lo hacen yo soy a saltar rápido (...). Me he ido formando y tal y eso ayuda mucho, como tener mi personalidad y tener... como a ver, fuerza, o tener argumentos para poder estar en casa, ¿sabes?” (Loubna).

La educación es, además muy valorada por los padres y madres, que animan a sus hijas a estudiar y formarse. La inversión de esfuerzos en los estudios coincide por tanto con

las expectativas familiares, les provee al mismo tiempo de mayores oportunidades, y les permite diseñar un futuro acorde con sus deseos y elecciones. Pero además, estudiar les ofrece otras ventajas: los contextos educativos son lugares relativamente ajenos al control familiar, en los cuales gozan de independencia y amplían sus posibilidades de socialización. Además, los motivos educativos son, en algunos casos, los únicos que les permiten justificar sus salidas. Una de estas jóvenes comenta que los únicos lugares a los que puede ir sin tener que dar explicaciones es a aquellos que sirvan para su formación: bibliotecas, museos, instituto, centro de apoyo escolar. En el mismo sentido, otra nos explica: “Como dice mi tío, el único sitio al que una chica debe ir, fuera de casa, es a la biblioteca” (Sokeina).

En el mismo sentido, la educación constituye una justificación de peso para las salidas con el instituto o los viajes. Si bien éstos no encuentran una aceptación fácil en las familias, aducir motivos académicos los hace mucho más viables. Así, algunas jóvenes viajan para mejorar sus idiomas y su bagaje formativo con el beneplácito de sus familias, que, con más o menos dificultad, aceptan estos motivos como válidos, conscientes de que son importantes para el futuro de sus hijas. Además, la obtención de buenos resultados escolares permite otras transacciones: el haber “cumplido su parte del pacto” satisfaciendo las expectativas educativas de sus familias las sitúa en mejores condiciones para negociar y obtener concesiones.

En otro orden de cosas, la educación puede ayudar a eludir temporalmente un mandato de género central para las mujeres: el matrimonio. Algunas aprovechan los resquicios que ofrece la supuesta contradicción entre dos alternativas valoradas por sus familias (educación y matrimonio) para aplazar este último, y zafarse de presiones matrimoniales familiares, vecinales o comunitarias, con la excusa de que aún están estudiando. A continuación abordamos en profundidad otras cuestiones referidas al matrimonio.

893

### **3.3. El matrimonio: negativas, aceptaciones condicionadas y otras estrategias matrimoniales**

En los casos que nos ocupan, es decir, aquellos en los que el matrimonio es utilizado como estrategia o es afrontado por medio de astucias, nos encontramos con actitudes y situaciones diversas. Éstas pueden consistir en rechazar candidatos no deseados por medio de argumentos peculiares, casarse para lograr otros fines, asumir sólo temporalmente un matrimonio impuesto o ampliar los márgenes de elección más allá de lo esperado por las familias.

La búsqueda de argumentos apropiados y adaptados a la idiosincrasia familiar, ya mencionada, puede resultar también útil para romper un compromiso matrimonial no deseado. Algunas jóvenes señalan la eficacia de recurrir a argumentos “razonables”, lo que en este caso significa acordes con las ideologías de género familiares, en lugar de aducir motivos como los deseos individuales. Éstos serían más propios de un marco ideológico liberal, con el que ellas están familiarizadas, pero que sus familias no aceptarían fácilmente:

“A veces hay casos en que se enfrenta a la familia, como diciendo, tal, pero sacando argumentos como... que tienen que ser razonables: yo no quiero estar con él porque lo que quiere él es cruzar el Estrecho. Pero claro, tienes que sacar pruebas para convencer a la familia. No puedes decir no le quiero, porque te acaba diciendo la madre, ya lo querrás con el tiempo cuando estéis casados (...) hay que ver los fallos de la persona para sacarlos a la luz, pero

tienen que ser fallos razonables ¿no? De ahí, dentro de la cultura marroquí, o como diciendo, por ejemplo, es que me hace pagar todo. Eso está mal visto dentro de la cultura marroquí (...). (Loubna).

En ciertos casos, el matrimonio puede ser considerado como la única forma aceptable para salir del ámbito familiar y ganar autonomía sin tener que recurrir a la mentira, y sobre todo, sin pagar el precio del enfrentamiento o la pérdida de la familia. Es el caso de Loubna:

“Por ejemplo yo cuando me casé en principio era mi novio, salíamos juntos y eso, al final me acabé casando, yo a lo mejor en ese momento no lo conocía del todo ¿no? Pero sí una de las cosas que me empujaba a casarme con él era tener esa libertad con él (...). Para no perder a lo mejor a la familia, o para no llegar a enfrentarte tanto con tu madre (...). Yo me casé con él para no seguir mintiendo a la familia, para ganar esa autonomía”.

También nos encontramos ocasionalmente con situaciones en las que la aceptación de un matrimonio elegido por el padre parece ser la única alternativa. Así, por ejemplo, Rhimou valoró la opción de escaparse del hogar familiar ante el anuncio de su matrimonio, pero, dado que era demasiado joven y que no deseaba renunciar definitivamente a su familia, descartó la idea y aceptó. Dicha aceptación se realizó sin embargo desde la disconformidad explícita, con una manifiesta intención de revertir la situación en cuanto fuera posible. En el mismo momento de la boda, la joven acusó a su marido de ser cómplice y culpable de la situación, y le advirtió de su intención de divorciarse de él. Así lo hizo al cabo de un tiempo. El haber cumplido con el mandato del padre fue, tras el divorcio, el argumento que esgrimió frente a éste para no regresar a la casa familiar y organizar su vida de modo autónomo.

En otras ocasiones, la dificultad se plantea en relación a la elección del cónyuge. En el caso de las mujeres, la elección de un marido no musulmán resulta difícilmente aceptable. Muchas asumen este condicionante. Algunas intentan establecer relaciones con jóvenes españoles, pero frecuentemente renuncian ante dificultades que les resultan excesivas. Es, por ejemplo, el caso de Samia, para quien la posibilidad de que sus padres llegaran a saber de su relación, o de perder la virginidad y que éstos llegaran a enterarse, fueron motivos que influyeron en su decisión de romper. Con el paso del tiempo, se casó con un joven marroquí. En muchos casos, sin embargo, ese es el límite de las concesiones que estas jóvenes están dispuestas a hacer. Por lo demás, sus decisiones no tienen por qué significar una aceptación acrítica o impuesta: en general, se preocupan de elegir cuidadosamente a sus cónyuges, poniendo especial énfasis en valores como el respeto a su libertad o los roles de género igualitarios. Así, Samia decidió “no bajar la guardia en cosas que para mí son importantes (...) le estoy inculcando cosas a mi pareja, antes de casarme fui súper exigente, puse muchos puntos sobre las íes para no llevarme sorpresas”.

Finalmente, asistimos a prácticas de elección matrimonial más o menos novedosas en adolescentes y jóvenes aún solteras: muchas se plantean el matrimonio dentro de la propia comunidad como la opción deseable, en concordancia con los deseos familiares, y amplían sus posibilidades de elección a través de Internet y las redes sociales. Éstas las conectan con jóvenes musulmanes de distintos lugares del mundo. Las redes les permiten también mantener el contacto con jóvenes que conocieron durante las vacaciones esti-

vales en Marruecos. Se trata de una vía de conexión y una modalidad de socialización alternativa, no controlada por las familias, que permite acercamientos e intercambios no comprometedores y al margen de cualquier relación oficial, y en el que las jóvenes invierten hoy en día una buena parte de su tiempo libre.

### **3.4. Otras modalidades de agencia**

Las mentiras y las verdades a medias, la información selectiva a los padres y madres para salir con amigas o con novios cuya existencia desconocen están también a la orden del día. En algunos casos, son los hermanos varones quienes cubren y apoyan a sus hermanas. En otros, las hermanas mayores, que ya han logrado importantes conquistas, son quienes les facilitan el camino. Utilizar el hijab para ganar la confianza de los padres y ser menos vigiladas es otra posible astucia de aceptación aparente de las normas.

Muchas de estas jóvenes, por otra parte, negocian hasta la saciedad con sus familias, sin confrontarse con ellas, y evaluando en cada caso sus posibilidades reales de conseguir algo. Utilizan todos los resquicios a su alcance. Así, por ejemplo, un momento de desacuerdo o de desavenencias entre padre y madre son un buen momento para negociar, presionar y obtener logros.

Finalmente, algunas recurren al “factor tiempo”: hacen concesiones hoy para ganar confianza y conseguir autonomía en el futuro. Apoyar a la familia, estar presentes cuando se les necesita o mostrar actitudes de madurez, ser responsables, estudiar, trabajar, ser “buenas hijas”, constituyen modos de ir ganando la confianza suficiente, y de mejorar sus posibilidades de realizar transacciones.

## **4. ALGUNOS RESULTADOS DE LAS ESTRATEGIAS PUESTAS EN PRÁCTICA**

895

### **4.1. Logros estratégicos, éxitos y aprendizajes**

Muchas de las estrategias referidas resultan ventajosas para sus protagonistas. Posibilitan logros prácticos, permiten realizar ciertos proyectos y elecciones acordes con los propios deseos, así como ganar márgenes de acción y autoafirmación.

Como señalábamos, nos encontramos en un contexto de aculturación y cambio generacional. Los referentes de estas jóvenes coinciden sólo en parte con los de sus familias, pero preservar los valores comunes es fundamental. Gracias a estas estrategias, muchas logran esa combinación de referentes, y una cierta armonía entre sus acciones, elecciones y deseos, y los de sus familias. Ganar márgenes de acción ayuda, en el plano subjetivo, a sentir que se ha podido elegir, ahorrando considerables dosis de frustración. Samia reflexiona sobre esta cuestión: “Creo que es mejor pensar (...) como que tú lo eliges. Si no lo haces de esa manera, vives frustrada toda tu vida”.

Algunas de estas prácticas pueden suponer un considerable ahorro de energía y sufrimiento en otro sentido: cuestionar los marcos referenciales de las familias, argumentar desde valores que les son ajenos y mantener así confrontaciones abiertas permanentes puede suponer un importante desgaste, y conducir a rupturas familiares. Dado que en nuestras sociedades patriarcales las relaciones familiares constituyen núcleos centrales en la construcción de la identidad y la autoestima femenina, los conflictos y confrontaciones en estos lugares presentan un riesgo muy elevado de sufrimiento (Levinton 2000), y pueden derivar en importantes culpabilizaciones y tensiones internas, especialmente cuando la pertenencia y la aceptación en el lugar en el que se reside no está garantizada. La puesta en práctica de estrategias de sustitución puede constituir una modalidad de resolución

integradora, que ayuda a evitar el excesivo coste emocional del conflicto o el sentimiento de “traición” a la familia.

Por otra parte, algunas de las difíciles experiencias de estas jóvenes generan, en una aparente paradoja, valiosos aprendizajes. Se convierten en negociadoras hábiles y capaces, aprenden a argumentar, valorar situaciones y riesgos, y a poner en práctica tácticas meditadas y sofisticadas, seleccionando con realismo los lugares en los que merece la pena invertir sus energías. Vemos en muchas de ellas a mujeres analíticas y reflexivas, extremadamente lúcidas, creativas, maduras y entrenadas en la capacidad de formular y perseguir sus objetivos. El desarrollo de estos recursos puede tener efectos positivos sobre sus vidas y realizaciones.

En el mismo sentido, las situaciones que viven dotan a algunas de una especial “conciencia de género”, que influye en la elección sus parejas. Algunas de ellas, aun no considerándose feministas, presentan sensibilidades y discursos particularmente elaborados sobre su situación en tanto que mujeres, y sobre los elementos irrenunciables en sus relaciones de pareja, que las ayudan en sus elecciones.

Finalmente, es digna de mención la estrategia de invertir esfuerzos en la educación, pues constituye una respuesta de evidentes efectos positivos. La educación, además de dotarlas de recursos intelectuales, supone una vía bien valorada por sus padres y por la sociedad en general en la que depositar deseos, aspiraciones y expectativas. Es una fuente de satisfacción y autoestima positiva para muchas jóvenes, que las ayuda además a situarse en una posición estructural ventajosa de cara a su futuro.

#### **4.2. Claroscuros y aspectos problemáticos**

Al mismo tiempo que señalamos todos estos logros y aspectos positivos, conviene recordarnos que las estructuras patriarcales que condicionan y modelan este tipo de prácticas imponen sus propias lógicas, por lo que muchos obstáculos no pueden vencerse por medio de las modalidades de resistencia descritas. La realidad positiva tiene otra cara.

Es evidente que decisiones como casarse para salir del hogar familiar pueden desembocar, según las ocasiones, en elecciones desastrosas, que lejos de resolver dificultades, generan nuevas situaciones problemáticas y dolorosas. Así, las mismas estrategias que ayudaban a no pagar el precio de la ruptura familiar pueden tener otros costes muy elevados. Como señala la protagonista de una de estas difíciles elecciones, que se vio inmersa en una situación de violencia de género:

“A veces hay muchas estrategias que te cuestan, como a mí, mi caso, y también otros casos que les pasan a otras chicas marroquíes y eso es que te cuestan, te cuestan mucho. Lo que es a veces casarte con una persona (...) y es una de las estrategias que al final te cuesta mucho (...) después ves que... has metido la pata (...) tienes otro problema, la familia y la pareja, dos problemas” (Loubna).

Por otra parte, mientras que, como antes señalábamos, muchas jóvenes logran tomar decisiones matrimoniales que satisfacen al mismo tiempo sus necesidades y deseos y los de sus familias, integrando ambos elementos, también hay casos en los que esto no sucede, o en los que la elección requiere ciertas renunciaciones personales:

“Si aceptas una cosa renunciás a la otra, entonces ese equilibrio lo veo bastante difícil. (...) Expresar poco tus sentimientos, o sea, esas cosas que tenías



un poco con tus padres, de tabúes, o que no hablabas, muchas veces forman también parte del matrimonio. Son cosas que no se dan en todos los casos, pero que yo he vivido muchas veces así (...)

Es además importante considerar el sufrimiento que pueden generar los ensayos y errores, intentos y estrategias fallidas, matrimonios difíciles, situaciones de violencia y divorcios dolorosos.

Debemos valorar igualmente la sobrecarga que puede derivarse de la necesidad de conciliar la obtención de buenos resultados académicos con otros mandatos genéricamente asignados: cuidado y responsabilidad sobre hermanos/as menores, tareas domésticas... algunas de estas jóvenes viven muchos niveles de exigencia superpuestos.

Al mismo tiempo, tener que responder a las expectativas de las familias y las comunidades de origen o estar obligadas a ser “buenas hijas” ante la omnipresente amenaza de defraudar, traicionar y perder a la familia, pueden tener un peso fundamental en el nivel de la subjetividad. El intento constante de conciliar deseos y lealtades resulta en ocasiones extenuante. Así, mientras algunas cuestiones se resuelven, las tensiones, los dilemas o el aplazamiento de los propios deseos hasta estar en mejores condiciones de realizar transacciones, pueden tener también costes. No siempre se pueden eludir las mencionadas culpabilizaciones, tensiones y conflictos internos. Incluso aquellas jóvenes que encuentran soluciones integradoras y prácticas refieren “momentos de comerte la cabeza mortal” (Samia).

Así, es también importante tener cuenta todo el sufrimiento que las estrategias no consiguen evitar. Algunas jóvenes expresan la indignación, la rabia y la sensación de injusticia que su situación les ha producido en distintos momentos. Otras refieren las manipulaciones y chantajes emocionales que han sufrido: “para no perder a lo mejor a tu familia, o para no llegar a enfrentarte porque ves a tu madre que está mala, o porque tu madre te dice, es que me vas a arruinar la vida” (Loubna).

Muchas expresan también el estrés, la angustia, la rabia, los sentimientos de culpa o la sensación de soledad que las han acompañado en distintos momentos. Especialmente en las situaciones más difíciles, donde los márgenes de acción han sido mínimos. El paso del tiempo ayuda a encontrar soluciones, pero no necesariamente resuelve las repercusiones del malestar interno sobre sus vidas y en algunos casos, sobre su autoestima. Mientras algunas logran eficaces resultados escolares, otras refieren:

“Es mucho estrés y muchísima soledad (...) si no hubiese perdido el tiempo en pensar todo esto, a lo mejor hubiese hecho un pedazo de carrerón, o hubiese hecho más cosas en mi vida. A veces pienso que qué tonta he sido, qué estúpida de gastar tanta energía y tanto esfuerzo (...)” (Nora).

Por otra parte, las estrategias no resuelven por sí mismas en todos los casos las contradicciones internas. Las identidades bireferenciales no siempre se construyen con facilidad y sin tensiones. El pragmatismo se muestra en ocasiones insuficiente: algunas jóvenes señalan que una cosa es lograr “salirse con la suya” frente a sus familias, y otra alcanzar una cierta coherencia interna.

Resulta por tanto difícil valorar los resultados de estas prácticas en su conjunto. No todas las astucias son iguales, como tampoco lo son las condiciones en las que éstas se ponen

en práctica. Algunas estrategias permiten aprendizajes y autoafirmaciones o resultan eficaces en muchas situaciones, pero no lo resuelven todo. Sus efectos son complejos, ambivalentes, no definitivos. Por ello, han de analizarse cuidadosamente en cada caso y con los debidos matices.

##### **5. LO PERSONAL, LO POLÍTICO Y LO TEÓRICO DEL PRESENTE ANÁLISIS. PERSPECTIVAS ANALÍTICAS Y AUTOREFLEXIONES**

El hecho de dar cuenta de las estrategias, astucias y prácticas intermedias y resignificadoras de las jóvenes de origen marroquí, tal y como se ha hecho hasta ahora, constituye una opción analítica determinada. Responde a la pretensión de mostrar la complejidad de la agencia humana, más allá del binarismo de la reproducción versus la ruptura con las estructuras de dominación, o lo hegemónico frente a lo contrahegemónico. He tratado de registrar lo que Canclini (1984) denomina complejidades, ambigüedades, cuestiones irresueltas y contradictorias de la agencia humana.

Esta opción es, además de analítica, política. Reconocer estas modalidades de agencia cuando se trata de mujeres subalternizadas, pertenecientes a tradiciones no occidentales, migrantes o, como en nuestro caso, hijas de migrantes, constituye un intento de salir de la representación etnocéntrica y colonial de éstas, que, desde el paternalismo y la victimización, las muestra como pasivas, las priva de su capacidad de acción y decisión, les atribuye falsa conciencia en sus decisiones y las convierte en las víctimas por antonomasia de la dominación patriarcal. Estos frecuentes discursos posibilitan, paralelamente, una representación idealizada de las sociedades occidentales receptoras de inmigración a través de “sus” mujeres, ellas sí, supuestamente agentes libres, emancipadas y dotadas de capacidad de elección. Fácilmente se derivan de estas construcciones prejuicios racistas basados en la propia superioridad (Echevarría, 2011). En este sentido, Mahmood (2008: 173174) señala que los análisis de la agencia social de las mujeres al interior de las estructuras de subordinación a órdenes masculinos dominantes, subvirtiendo significados hegemónicos y reutilizándolos para sus intereses y fines, ha supuesto una complejización de los debates en torno al género en sociedades no occidentales y especialmente en el caso de las mujeres árabes, mostrando además que su vida es más rica y compleja de lo que los presupuestos etnocéntricos permitían ver.

En este sentido, Juliano (2000) reflexionó sobre lo paradójico de cierta tendencia a recoger, en algunas teorizaciones, las reivindicaciones de las mujeres cuando son explícitamente feministas, –podríamos decir, por tanto, contrahegemónicas– y a obviar las estrategias defensivas de quienes son, en realidad, la mayor parte de las mujeres del mundo, que están situadas en posiciones que no les permiten hacer subversiones revolucionarias. Mostrando únicamente la agencia feminista o de ruptura estableceríamos el supuesto implícito de que ésta es la única válida. Deberíamos considerar si eso no conduce, como dice la autora, a imponer “a los sectores sociales más débiles exigencias desmesuradas. A nadie se le pide que para ser progresista corte todos los vínculos con su pasado y se enfrente de una manera clara y definitiva con su patria, su religión, su familia y su partido político. Esto es lo que exigimos a las mujeres de culturas diversas, a las que sólo reconocemos como poseedoras de conciencia de género si realizan esta arriesgada ruptura” (1998: 71).

Esta perspectiva puede ponernos en algunas tesituras incómodas, especialmente si, como sucede en mi caso, partimos también de un compromiso personal, teórico y político con el feminismo. En primer lugar, evitar proyectar toda la subordinación, el sometimiento a las estructuras o la imposibilidad de elección sobre las “otras” mujeres obliga a abandonar

posiciones cómodas y autocomplacientes. Exige realizar el trabajo autoreflexivo de considerar los momentos en que también una misma llega a asumir, con mayor o menor grado de consciencia, ciertos mandatos a los que resulta demasiado difícil sustraerse. En el diálogo constante que mantengo con estas jóvenes, surgen muchos interrogantes: ¿Hasta qué punto “nosotras”, las mujeres occidentales, feministas, nos confrontamos abiertamente con el poder siempre, en todo momento y circunstancia? ¿No valoramos algunas veces, igual que estas jóvenes, que los costes de ciertas rupturas pueden ser excesivos? ¿No realizamos también nuestros cálculos estratégicos? ¿No ponemos en práctica astucias? ¿Nos hemos confrontado con el patriarcado siempre y en todo lugar? ¿No nos convencemos a veces también de que elegimos para no frustrarnos? ¿Qué hay de las propias incoherencias entre deseos, valores y posibilidades?

En segundo lugar, este tipo de análisis nos obliga a valorar aquello que es importante para la gente (en este caso, para las jóvenes), en sus propios términos, desde una perspectiva EMIC. Se trata de comprender qué es lo central y significativo para ellas, en un contexto y circunstancias concretas, y desde unos referentes culturales y categorías que, en el caso de estas jóvenes, coinciden con los nuestros sólo en parte. Esto nos sitúa ante la eterna cuestión antropológica, señalada por Abu Lughod (2002), de cómo relacionarnos con la diferencia cultural, y con aquellas personas cuyos deseos han sido contruidos y estructurados (al menos parcialmente) en otros contextos y circunstancias. Nos encontramos ante el desafío, mencionado por la propia autora, de hacernos “conscientes de las diferencias, respetuosas con otros pasos hacia el cambio social que podrían dar a las mujeres mejores vidas” (200: 788) y en este sentido, de no representar “lo otro a partir del nosotros mismos” (Gregorio 2006: 25).

Surge aquí la tensión, muchas veces señalada, entre el compromiso antropológico con la diferencia, y el feminismo. La necesidad de recoger y valorizar tantas experiencias y modalidades de agencia que no son feministas lleva precisamente a la pregunta de cómo relacionarnos, en tanto que feministas, con otras prácticas y modalidades de resistencia que no lo son (al menos explícitamente). Juliano alude a esta tensión cuando menciona cómo, “en la brecha abierta entre la subcultura, con una capacidad de acción superior a su nivel de conciencia, y la contestación explícitamente feminista, más emparentada con los otros movimientos contestatarios de la época (marxismo, tercermundismo, antirracismo) que con la experiencia cotidiana de la mayoría de las mujeres, puede crecer la desconfianza y la incompreensión” (1998: 18). Puede, en efecto, generarse una cierta sospecha frente a estrategias que no coincidan con las propias modalidades de búsqueda de lo emancipatorio, y que, como en los casos referidos, toman la forma de “reivindicaciones silenciosas tras concesiones aparentes” (Juliano, op. cit: 120): hemos visto cómo las jóvenes se sirven de las nociones hegemónicas sobre los roles de varones y mujeres para librarse de un candidato no deseado, no se oponen radicalmente a ciertos matrimonios o aparentan aceptar algunos mandatos, es decir, no quiebran o cuestionan explícitamente el orden patriarcal sino que utilizan o reinscriben incluso “los instrumentos de su propia opresión” (Mahmood, op. cit. 175). Utilizan así un poder disfrazado de sumisión que no disputa los resortes del poder (Juliano, 1998, 2000), buscando los equilibrios ya mencionados.

Todo ello nos conduce, en el transcurso del trabajo de campo, por otra serie de interrogantes relacionados con las mencionadas exigencias que, como feministas, podríamos vernos “tentadas” a trasladar a otras mujeres si no somos cautelosas. Cabe preguntarse, por ejemplo, hasta qué punto las propias rupturas y vindicaciones feministas serían fácilmente trasladables a estas otras mujeres: ¿las otras habrían de “emanciparse” porque una

misma lo hizo ya (y ya hemos visto que con ciertas limitaciones)? ¿Lo que funciona para mí, es bueno (y viable) para otras, siempre y en todo tipo de circunstancias? ¿Deberían manifestarse abierta y explícitamente contra el patriarcado, sus normas, valores y símbolos? ¿Cuántos riesgos “deberían” asumir en aras de quebrar la dominación patriarcal? ¿Deberían oponerse frontalmente a sus familias? ¿Pueden realmente hacerlo? ¿Es lo que desean o deberían desear?

Estas cuestiones nos conducen a otras, que pueden resultar también poco confortables, acerca de cuáles son las condiciones contextuales privilegiadas que hicieron viables para una misma ciertas vindicaciones y rupturas feministas. Los propios deseos de emancipación y la “conciencia feminista”, se fraguan y se llevan a la práctica en un contexto privilegiado en términos etnoraciales, de clase, formación y de posición en el orden mundial. Estos replanteamientos nos confrontan con el carácter no absoluto de nuestras propias ideas, acciones, modalidades de resistencia o confrontación, y nos llevan a la necesidad de valorar los propios logros con humildad. De nuevo esta reflexión nos obliga a situarnos en el lugar de estas jóvenes, y preguntarnos, sin autoindulgencias y con honestidad ¿qué habría hecho yo (realmente) en su situación? ¿No constituye cada paso un intento particular de construir una existencia lo más feliz, vivible y digna posible con las herramientas de que cada una dispone? ¿No es eso lo que hacemos todas?

Por otra parte, esta experiencia etnográfica nos pone ante la exigencia de desdoblar nuestra propia identidad, en la permanente tensión, ya mencionada, entre nuestro compromiso con lo diferente y nuestro compromiso feminista (tema al que se refiere también Abu Lughod, 1990). Este último es también analítico y político. Así, del mismo modo en que nos hemos referido a la importancia de recoger y valorizar la experiencia de nuestras informantes desde sus perspectivas y en sus términos, siendo conscientes de que la ruptura de las estructuras patriarcales no es la motivación política central de sus acciones, nuestra perspectiva crítica feminista nos lleva a introducir otras cuestiones, que forman parte de nuestras propias inquietudes, en calidad de antropólogas feministas, y en un sentido ETIC esta vez. En este sentido, preguntas acerca de si las prácticas de resistencia analizadas pueden contribuir a la transformación del orden de género no son incompatibles con el análisis anterior: más bien lo complementan. Una vez pensados los significados y resultados de estas prácticas para sus protagonistas, podemos interrogarnos sobre los desafíos potenciales que éstas suponen para el patriarcado. Nos interesa considerar los “desordenamientos” y “articulaciones de focos de oposición a la autoridad masculina” que pueden resultar de estas acciones (Mahmood, op. cit.: 175). Cabe pensar que algunas de estas prácticas de resistencia, aun no siendo contrahegemónicas ni respondiendo a un proyecto feminista, contienen elementos erosionantes y pueden generar ciertas tensiones en la hegemonía patriarcal, en la medida en que, como también señala Mahmood (*ibid.*) ponen límites a la dominación, sea de modo estratégico o inconsciente.

Sin embargo, tenemos motivos suficientes para ser cautelosas en nuestra valoración de estas estrategias dado que, como hemos mostrado, sus resultados pueden ser ambivalentes. En este sentido, nos parece importante señalar, con Juliano, que “ciertos niveles de autonomía y reconocimiento pueden lograrse en estas circunstancias sin el apoyo de reivindicaciones explícitas, pero la falta de éstas hace más difícil reconocer los logros conseguidos o asegurar su permanencia” (1998: 58). Ella misma señala que se puede pasar del extremo de ignorar estas modalidades de agencia, a idealizarlas como concreciones de propuestas contraculturales (2000: 27). Por ello, si considero imprescindible otorgar a estas prácticas el debido reconocimiento, visibilizarlas y reconocer su valor, también me

parece fundamental evitar su romantización acrítica y su sobresignificación. Es importante tener en cuenta la precariedad y fragilidad de ciertos logros, especialmente cuando se realizan desde estas posiciones donde la vindicación es demasiado difícil y arriesgada y ha de “disfrazarse de sumisión” (utilizando de nuevo una expresión de Juliano, 1998: 19). Si el patriarcado no es omnipotente, sí cuenta con una gran capacidad para reinventarse, y para reabsorber y neutralizar ciertas prácticas y modalidades de resistencia. Así, desde una posición feminista comprometida con el análisis de la desigualdad de género, visibilizar la agencia femenina es necesario, pero no suficiente.

El respeto hacia “el otro” y sobre todo hacia “las otras”, y la empatía, exigen mostrar la creatividad de las mujeres, pero también hacer visibles los marcos y condiciones de dominación que limitan la acción, imponen restricciones y llevan a hacer apuestas arriesgadas y con costes excesivos. Enfatizar los logros de las tácticas femeninas puede constituir un modo de prevenir estereotipos y proyecciones etnocéntricas, como hemos mencionado. Análisis como el de Provansal son eficaces en este sentido. Pero invisibilizar las estrategias fallidas, los costes, y en general, el daño que el patriarcado ocasiona sería también injusto y poco respetuoso para con el sufrimiento que muchas también padecen y expresan. Los mandatos patriarcales pueden admitir márgenes para sortear, actuar y resistir con inteligencia sus constricciones. Pero no hemos de olvidar qué daños ocasionan los marcos de dominación en los que estas modalidades de agencia se efectúan.

Así, analizar los costes y mostrar las estrategias que no resultan funcionales forma también parte del mencionado compromiso político. Quizá la teorización, el análisis y la denuncia feministas no forman parte de los intereses y posibilidades de todas las mujeres, pero sí de las nuestras y, una vez más, de nuestra posición privilegiada. Compromiso que, de nuevo, se retroalimenta con lo teórico: muchos de los análisis comprometidos con la diversidad de las experiencias femeninas que no incluyen una perspectiva crítica feminista muestran, desde mi punto de vista, tantos sesgos como los que sólo consideran la agencia cuando es feminista, y muestran una realidad idílica que invisibiliza el sufrimiento. Si hemos de ser solidarias con las tentativas y estrategias de las mujeres en distintos contextos, hemos de serlo igualmente con éste. Cómo hacerlo sin que eso suponga una representación victimizadora o una proyección etnocéntrica constituye el eterno reto.

Al mismo tiempo, la referencia a las consecuencias de la desigualdad patriarcal nos conduce de nuevo a pensar la relación con la propia experiencia. Donde hace un momento observábamos elementos diferenciadores en términos de clase, posición social o privilegios, que construían diferentemente deseos o modalidades de emancipación, ahora observamos elementos que nos vinculan con estas jóvenes, en términos de género y, en algunos casos, de edad. Así, consciente, como señala AbuLughod (1990: 25) de que hay múltiples niveles de diferencia, y de que ser mujer es únicamente una parte de la identidad, es obvio que algunas experiencias compartidas se derivan del hecho de ser mujeres. Las tensiones, exigencias y situaciones conflictivas en las que el patriarcado sitúa a estas jóvenes no nos son, ni mucho menos, ajenas. Las fidelidades divididas o los desencuentros generacionales en relación a los modelos normativos de la feminidad forman también parte de la propia experiencia, como de la de muchas mujeres de mi generación (y no sólo de ésta). Muchas de las vivencias, contradicciones, elecciones difíciles o lealtades divididas encuentran resonancias en la propia experiencia. La sensibilidad a los chantajes emocionales o la proyección de la culpabilidad sobre las mujeres, que observamos en el caso de estas jóvenes, tienen que ver con el modo en que la subjetividad femenina es construida en ciertos órdenes patriarcales (de nuevo, véase Levinton, 2000, sobre estas cuestiones).

Lo mismo sucede con la tendencia a construir la identidad de las mujeres como conflictiva en sí misma (Lagarde, 2005). Muchos de estos constructos ponen en relación las vivencias de estas mujeres con la propia experiencia.

Así, lejos de una proyección etnocéntrica y autocentrada de los propios procesos vitales, el proceso etnográfico admite y suscita, también en este sentido, muchas lecturas de ida y vuelta, comparaciones y contrastaciones de la propia experiencia con la ajena. En este proceso dialógico, algunos de los relatos de las mujeres con las que trabajo ponen palabras a las propias experiencias, y algunos de los lúcidos análisis que muchas hacen de las mismas, sirven para repensar las propias vivencias. Las fronteras entre el sujeto “conocedor” que analiza, y el sujeto “conocido”, que es analizado, se desdibujan para resultar ya difícilmente sostenibles.

En todos los sentidos descritos, el encuentro etnográfico supone la puesta en marcha de un proceso transformador y arriesgado, en la medida en que exige, en palabras de Callaway (1990: 30) “análisis escrupulosos de nosotros mismos como identidades generalizadas” (citado en Gregorio, 2006:31), en la línea del tipo de reflexividad que plantea la antropología feminista. En este encuentro se producen muchos autocuestionamientos al hilo del diálogo, y tras él, ciertas cosas no pueden ser ya como antes. Si nos dejamos interpelar a lo largo del trabajo de campo, éste puede constituir una empresa arriesgada, especialmente si estamos dispuestas a revisar nuestros supuestos y a replantar nuestros marcos interpretativos, y a admitir que las conclusiones pueden no ser las esperadas. En este sentido, Mahmood nos invita a una práctica académica políticamente responsable, que no parta de una posición de certeza sino de riesgo (op. cit.: 214). Esto genera transformaciones en distintos niveles, personales, políticos y analíticos, que, tal y como sucede en la experiencia que describo, son constantemente repensados a lo largo del proceso. La propia identidad se transforma en este juego de tensiones entre lo semejante y lo diferente, el estar “dentro” o “fuera” de lo que se estudia. Si la proximidad y lo común con las mujeres con las que trabajo muestran hasta qué punto una misma puede ser y sentirse parte de lo que estudia, (Abu Lughod, 1990: 27), en otros momentos, se han de reconocer las diferencias. Nos movemos constantemente entre la proximidad empática ante lo que nos une y la distancia respetuosa ante lo que nos diferencia. Todo ello, muy vinculado a las tensiones teóricopolíticas entre el feminismo y el respeto a la diferencia, compromete y compete al mundo emocional.

Espero haber mostrado la presencia de dicha dimensión emocional a lo largo de todo este proceso necesariamente dialógico e intersubjetivo, y hasta qué punto, como señala Gregorio, lo personal es político pero es también teórico. Creo que es fundamental reconocer y hacer explícita esta vinculación. No se trata, una vez más, de pensar exclusivamente desde y sobre la propia experiencia, pero sí de reconocer su ineludible presencia en la generación del conocimiento. Se ha señalado que la antropología feminista ha sido especialmente dada a mostrar que somos parte de lo que estudiamos, y que siempre tomamos postura, como espero haber mostrado. Coincido en este sentido con la llamada de tantas antropólogas feministas a reconocer los aspectos subjetivos implicados en el proceso etnográfico (véase Gregorio, op. cit: 29). Hacer visible el carácter encarnado, situado y parcial del conocimiento y la representación, en la línea mostrada por tantas predecesoras (Haraway, 1991; Abu Lughod, 1990) y mostrar lo que sucede en la trastienda de los datos que presentamos, constituye quizá una práctica arriesgada y comprometedora, que nos impide escondernos tras “los datos” y las experiencias ajenas que mostramos. Pero desvelar los propios sesgos, supuestos teóricopolíticos de partida, así como las dudas, interro-

gantes, tribulaciones y cambios que surgen a lo largo del diálogo, constituye una práctica más honesta y coherente con el llamado de una antropología que se quiere emancipatoria, crítica y al servicio de la sociedad.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

ABULUGHOD, Lila (1990) "Can there be a Feminist Ethnography?" *Women and Performance*, 5(1), pp. 7-27.

ABULUGHOD, Lila (2002) "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others", *American Anthropologist* 104 (3): 783-190.

ANTHIAS, Floya (2000) "Metaphors of Home: Gendering new Migrations to Southern Europe". En F. ANTHIAS y G. LAZARIDIS (eds.) *Gender and Migration in Southern Europe: Women on the Move*. New York, Berg, pp. 15-48.

ANZALDÚA, Gloria. (2004): "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan", *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Brower, L. (1998): "Good Girls, bad Girls: Moroccan and Turkish Runaway in The Netherlands". En S. VERTOVEC Y A. ROGERS (Eds.) *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot, Ashgate.

ECHEVARRÍA, Lucía (2010) "Ciudadanía y género: reflexiones sobre las "segundas generaciones" de origen migrante en España y Francia", XVIII Jornadas de Investigación Interdisciplinar, Feminismo y desequilibrios en el mundo actual: demografía, trabajo y ciudadanía". Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid.

ECHEVARRÍA, Lucía (2011) "Gendered Imaginaries of Otherness: Nationstate Exclusionary Borders and the Case of Moroccan Migrant's Daughters". *Sexual Nationalisms International Conference*, January 2011, University of Amsterdam.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1984): "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", *Nueva Sociedad* 71, pp. 69-78.

GREGORIO GIL, Carmen (2006) "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder", *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, ed. Electrónica, vol. 1 (1), pp. 22-39, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.

HARAWAY, Donna (1991) *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. Madrid, Feminismos, Cátedra

JULIANO, D. (1993). *El juego de las astucias. Mujer y mensajes sociales alternativos*. Madrid, Horas y horas.

JULIANO, Dolores (1998) *Las que saben. Subculturas de Mujeres*. Madrid, Horas y Horas.

JULIANO, Dolores (2000) "Elaboraciones feministas y subcultura de las mujeres" en T. DEL VALLE (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel.

KUCUKCAN, T. (1998): "Continuity and Change: Young Turks in London". En S. VERTOVEC Y A. ROGERS (Eds.) *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot, Ashgate.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (2005) *Para mis socias de la vida*. Madrid, Horas y Horas.

LE ESPIRITU, Y. Y TRAN, T. (2002): "Viet Nam, My Country: Vietnamese Americans and transnationalism". En P. Levitt y M.C. Waters, *The Changing Face of Home*. The

- Transnational Lives of the Second Generation. New York, Russell Sage Foundation.
- LEVINTON, Nora (2000) "Normas e ideales del formato de género". En A. Hernando (ed.) *La construcción de la subjetividad femenina*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, pp. 53-99.
- LÓPEZ, Nancy (2003) *Hopeful Girls, Troubled Boys: Race and Gender Disparity in Urban Education*. New York and London, Routledge.
- MAQUIEIRA, Virginia. (1999) "Antropología, género y Derechos Humanos", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, ISSN 11351853, nº 6, pp. 13-48.
- MAHMOOD, Saba (2008) "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En L. Suárez y R.A. Hernández (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Feminismos, Cátedra. pp. 165-221.
- PEDERSEN, L. (1998) "Islam and Socialization Among Turkish Minorities in Denmark: Between Culturalism and Cultural Complexity". En S. VERTOVEC y A. ROGERS (Eds.) *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot, Ashgate
- PROVANSAL, Danielle. (2000) "Mujeres inmigradas en Francia: de la invisibilidad al protagonismo social". En M.A. Roque (ed.): *Mujer y Migración en el Mediterráneo occidental*. Barcelona, Icaria Antracyt, pp. 199-213.
- PORTES, A., y RUMABUT, R. G. (2001) *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*. California, University of California.
- SUÁREZOROZCO, C. (2006) "Gendered Perspectives in Psychology: Immigrant Origin Youth", *International Migration Review* 40, nº 1: 165-198.
- TIMERA, Mahamet. (2002) "Righteous or Rebellious? Social Trajectory of Sahelian Youth in France". En D. BRYCESON y U. VUORELA (eds.) *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*". New York: Berg.



## **GÉNERO, ETNIA, CLASE Y DIVERSIDAD SEXUAL EN LA ESCUELA. ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA DE LAS JÓVENES DE CLASE TRABAJADORA Y DE MINORÍAS ÉTNICAS Y SEXUALES**

Maribel Ponferrada Arteaga  
Universidad de Barcelona

La escuela es para las jóvenes de minorías y las de clase trabajadora un instrumento que proporciona cierta liberación en comparación con límites familiares y sociales, y se transforma en un instrumento con el que resistir otras opresiones –de clase, de género, raciales, sexuales– y un espacio donde ampliar límites y oportunidades. Para el caso de las jóvenes autóctonas de clase trabajadora en España, tal y como las investigaciones sobre jóvenes de clase trabajadora (Gómez Bueno et al., 2002) y/o de sectores subalternos (Pérez Sánchez, 2002) han puesto en evidencia, la escuela es utilizada por las jóvenes para resistir el trato diferenciado por género en las familias, expresado a través de la mayor exigencia de tareas domésticas o del control de la “reputación” de las chicas. Las jóvenes utilizan las tareas escolares o su vinculación con lo académico para evitar estas diferencias de trato (Gómez Bueno et al., 2002); para evitar la dependencia de los varones en el futuro (Pérez Sánchez, 2002) y imaginar un trabajo remunerado con el que evitar el enclaustramiento social visto en sus madres cuando estas no trabajan fuera del hogar (Ponferrada, 2007). Los estudios son, para las chicas, un reequilibrador de sus relaciones de dependencia con los hombres (Weiss, 1990) y de las relaciones de género en la esfera doméstica y fuera de ella.

Entre las jóvenes de minorías de origen inmigrante también se ponen de manifiesto estrategias de negociación y de resistencia similares, utilizando la escuela y su vinculación con lo académico para flexibilizar los límites de género impuestos por la familia y por la sociedad, por ejemplo a través del acceso a estudios superiores y por tanto a un trabajo remunerado que les proporcione relaciones fuera del grupo (Raissiguier, 1994; Weiler, 2001; Abajo y Carrasco, 2004; Ponferrada 2007). Los proyectos de estudio son utilizados por las jóvenes francesas de origen argelino para aplazar proyectos de noviazgo y matrimonio (Raissiguier, 1994) o ampliar su presencia en el espacio público y evadir restricciones familiares (Roux, 1991). Pero también para enfrentarse al racismo que perciben en las sociedades donde se hayan inmersas (Raissiguier, 1994), así como otras investigadoras (Lees, 1994) han mostrado en el caso de los jóvenes asiáticos ante las discriminaciones vividas en la sociedad norteamericana (Lees, 1994).

En la intersección entre los procesos de asimilación cultural y la institución escolar, las chicas de minorías a menudo adoptan estrategias de resistencia étnicas y de clase a través de la producción cultural basada en la transformación de su estilo de maquillaje, de ropa y de su propio cuerpo, enfrentándose así a la hegemonía de un estilo de feminidad de las jóvenes “blancas” y de clase media y prouniversitarias (Bettie, 2002, 2003; Raissiguier, 1994), tal y como ya McRobbie (1991) había documentado para las jóvenes de clase trabajadora inglesas, que resisten la alienación escolar a través de una subcultura femenina y de la creación cultural a través del maquillaje. Por tanto el uso de la ropa, del peinado, del maquillaje e incluso del comportamiento escolar deben ser analizados en el marco de una lógica de negociación y de resistencia de las jóvenes a diferentes límites de género, de clase y raciales que perciben tanto en su familia como en la misma escuela. Se presenta

en esta comunicación el estudio de caso<sup>1</sup> de una joven hija de madre española y padre marroquí, sus experiencias escolares y familiares y sus negociaciones antes los límites de género y académicos vividos en la familia y el racismo vivido fuera de ella.

## 1. CRISTAL, MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES

### 1.1. Lo académico como resistencia

Una de las jóvenes del grupo de las estudiantes “famosas” en el instituto era Crystal, una joven alta, fuerte y alegre que me ayudó a comprender la complejidad que viven y vivirán las segundas generaciones de inmigrantes e hijos de familias mixtas de clase trabajadora, en un entorno donde tanto su clase, su origen, su sexo y su feminidad son percibidas como no pertinentes. Crystal había nacido en Cataluña, su madre era autóctona –su tutora creía que además era gitana pero Crystal nunca lo mencionó–, y su padre había nacido en Marruecos, aunque vivía fuera de Marruecos desde su juventud. Ambos progenitores trabajaban en la parada de venta ambulante de su madre y tenían otro hijo, mayor que Crystal y que también había sido alumno en el mismo instituto.

Cuando conocí a Crystal en la escuela tenía trece años, el pelo largo y ondulado, de color castaño oscuro, ojos marrones grandes y piel clara. Tenía cuerpo de mujer adulta en comparación con la mayoría de las chicas y se movía con desparpajo y alegría. Solía llevar pantalones ajustados acampanados, y jerséis y chándales de colores fuertes que garantizaban su visibilización en la escuela. En el aula solía estar sentada en las mesas cercanas a la pizarra porque su tutora la sentaba allí para “poder controlarla mejor”. En clase hablaba con frecuencia con sus compañeras, se giraba desde su sitio hacia las amigas, les hacía bromas o se levantaba de vez en cuando a tirar un papel o a hacer punta a un lápiz, estrategias habituales de los estudiantes para resistir el tedio de las clases. Preguntaba al profesorado constantemente ante cualquier excusa, resistiendo de esta forma la invisibilidad de las chicas en el aula, en un entorno donde los varones eran los que intervenían más y con mayor frecuencia. Con estas estrategias no conseguía mejores resultados escolares, pero sí ser objeto de dedicación del profesorado y además ser vista y escuchada por los demás chicos y chicas de clase.

Sin embargo, y a pesar de que participaba y respondía a las preguntas del profesorado, no dedicaba tiempo a hacer los deberes escolares y a estudiar, así que sus notas fácilmente llegaban a los siete u ocho suspensos. Aún así, conseguía aprobar el curso en el último momento, llegando a pasar a Bachillerato. La joven quería seguir estudiando, a pesar de que sus progenitores no la animaban demasiado. Según ella, su madre a pesar de que le dijera que “tenía que estudiar”, no la apoyaba en el día a día, poniendo de manifiesto la contradicción entre el discurso y la práctica: “por un lado una cosa y por otro otra, lo dice pero luego no me apoya”. Aún así, era su madre la que asistía a las reuniones con la tutora de Crystal, algo que me confirmó la misma profesora. Según la joven, su padre también pensaba que ella “no valía para estudiar” y el destino que le preparaba era trabajar en la

---

<sup>1</sup> La investigación de la que se han extraído los resultados para este artículo se basa en una etnografía realizada en un Instituto de Educación Secundaria (IES) de una ciudad del área metropolitana de Barcelona entre los cursos 20022003 y 200304, cuyo objetivo era analizar la incidencia de los procesos escolares en la formación de las identidades de las jóvenes. El trabajo de campo etnográfico se focalizó el alumnado del tercer curso de la ESO en el curso 200203, fijándome especialmente en experiencias escolares de las chicas, sus relaciones y sus negociaciones con la escuela. La principal técnica utilizada en el trabajo de campo ha sido la observación participante complementada con entrevistas en profundidad.

parada ambulante: “si no vales para estudiar, ya sabes, a la parada”. La chica afirmaba que le molestaba esta actitud de sus padres porque quería seguir estudiando para “ahorrar y comprarse un piso para salir de casa”. Estudiar era, en el fondo, una manera de distanciarse de ellos y del destino que le tenían preparado.

La joven se quejaba en nuestras conversaciones de la desigualdad de género en el seno de su familia “¡mi madre es muy liberal y mi padre muy machista! Según ella, su madre trabajaba mucho más duramente que su padre, al que acusaba de trabajar mucho menos: “mi madre sale a las seis de la mañana al trabajo, a vender a la parada, y mi padre lo único que hace es ir al café y preguntarle ¿cómo va?”. Su madre también era la única responsable de las tareas domésticas y las delegaba en la joven, a quien toda la familia, su padre, su hermano y su madre, consideraban la heredera legítima del rol doméstico de su madre. Según ella, su hermano la despertaba a las seis de la mañana cuando se iba trabajar para comenzara su trabajo en casa, algo que provocaba su indignación –que no su aceptación: “¡tu te crees, pero si yo no tengo que levantarme hasta las siete!”. La chica empezaba el día poniendo la lavadora, arreglando la casa y llegando tarde a clase. Relataba que su vida por las tardes era “hacer la limpieza después de estudiar. Primero estudio, luego paro y me pongo a hacer cosas y voy repasando, pero ni estudio bien ni luego lo recuerdo”. (Diario de campo, 28.6.04).

Crystal también recordaba con dolor la falta de interés de su padre por sus estudios y el tipo de expectativas que sobre ella tiene, reducidas al deseo de que fuese ama de casa y cuidase de sus hijos y su marido.

Crystal.–El colegio... Nunca me han preguntado por el colegio.

Maribel.–Pero a los dos, o a tu padre.

Crystal.–Mi hermano...

Maribel.–¿Tu padre nunca te ha preguntado por el colegio?

Crystal.–Nada. Mi madre es la única que se ha preocupado.

Maribel.–O sea, tu padre esperaba que acabaras rápido, o qué.

Crystal.–Que acabe rápido, que me case, que sea buena hija, que tenga mi marido y en casa. Eso es lo que quiere.

Su interés en los estudios, a pesar de su poca dedicación a las tareas escolares, son comprensibles como estrategia de resistencia a las bajas expectativas de su familia y a la opresión de género que vivía en ella. Los estudios sociológicos sobre género y educación muestran que la movilidad social de las jóvenes de clase trabajadora, incluidas las de minorías, es difícil y contradictoria, sobre todo cuando existen fuertes tensiones entre las aspiraciones y las concepciones familiares del éxito que conducen a las jóvenes a un cúmulo de emociones negativas (Lucey & Melody & Walkerdine, 2003). Las jóvenes de clase trabajadora se acostumbran dolorosamente a que nadie les pregunte por las notas o por la evolución de sus estudios (Lucey & Melody & Walkerdine, 2003).

## **1.2. Presión familiar para la heterosexualidad**

Mi ceguera de mujer heterosexual me impidió ver como investigadora lo que ella me estaba enseñando a gritos, que también le gustaban las chicas<sup>2</sup>. Crystal era la que menos

---

<sup>2</sup> En nuestras conversaciones, tanto con Crystal como con sus amigas, nunca se utilizó el término “lesbiana” ni “homosexualidad”. Ella se refería a ello como “me gustan las chicas”, añadiéndole normalidad, negán-

se preocupaba, o menos interés mostraba, por los chicos como “novios” o como “ligues”, como si hacían sus amigas del grupo de “famosas”. Cuando yo le preguntaba por los novios ella añadía “yo, novios, ni hablar”. Era además la que mejor se defendía de los toqueteos de los muchachos, ya que se los quitaba de encima rápidamente, diciéndoles: “pero tu te crees que falta de respeto, abrazarme así, ¡quita, hombre!”.

Al final del trabajo de campo, Crystal ya me dijo “que tenía novia” y que esa situación le había traído problemas graves en su familia, pero también en la escuela. En relación a la familia, las discusiones con su madre se habían incrementado desde que sabía que tenía una pareja y que le gustaban las chicas: “me critica todo lo que hago, no lo entiendo, cosa que hago me critica” (...) “yo no tengo problemas, los problemas los tiene mi madre y los demás, que me han fallado en lo más importante para mí”. A su padre ni se atrevía a mencionarlo por “miedo a que reaccione mal”. Esta reacción podía ser desde la expulsión de casa —lo que finalmente había sucedido— hasta un matrimonio forzoso en Marruecos, algo que mencionó la chica en una de nuestras conversaciones. Sin embargo, el padre la había expulsado de casa aparentemente no por sus relaciones con las chicas —ya que según la joven nadie le había informado, sino porque había vuelto tarde de una cita acompañada de un hombre, un chico amigo de la joven. Según Crystal, la reputación sexual de la hija era clave para su padre: “que llegue virgen al matrimonio es lo que más le importa a mi padre”, porque expresaba la honorabilidad de la familia ante la comunidad marroquí. Para Crystal, su padre estaba pendiente “de todo lo que decían los demás marroquíes del barrio, aunque el no vaya nunca a la mezquita y ni siquiera sea muy musulmán”. Este control sobre la sexualidad de la joven se plasmó incluso en la prohibición del padre a que jugase en un equipo de fútbol, ya que un club de primera división le había ofrecido ficharla para su equipo femenino. En esta situación, el control sobre la sexualidad de la mujer, la sombra de la pérdida del honor, bloquearon de nuevo una oportunidad de apertura social para la muchacha. De ahí que ella percibiera que la mayoría de las barreras a su vida venían por parte de su familia y no por parte de la escuela.

Crystal.—Sí, y el Oscar me dijo “tu no seas tonta, tu ves, te han cogido”.

Maribel.—¿Y como lo llevó tu padre?, ¿qué no?

Crystal.—Pues que no, “que seguro que estaba con chicos, que no se qué... en el vestuario”.

Maribel.—Pero, ¿por jugar con el equipo de fútbol todos juntos?

Crystal.—No, no, “que ahí entraban chicos, que me iba a ver con chicos” (en el vestuario).

Ese mismo control de paterpatriarcal se extendía, por supuesto, a la ropa que elegía Crystal para vestir: “con la ropa es rutina, es diario”. Su padre no la dejaba ponerse ropas ceñidas, escotadas o cortas. La joven decía que su padre la recriminaba con frases como “que vas al *cole*, que vas a ir a provocar a los profesores”. De nuevo, el padre de Crystal no la consideraba autónoma ni dueña de su cuerpo y de su sexualidad. Ella misma era el peligro y cualquier hombre, profesor, amigo o compañero, era una amenaza para la sexualidad de la joven.

---

dose a utilizar ninguna etiqueta que la encasillara. Así preferí hacerlo, porque su misma sexualidad, como me explicó en su última conversación, era mucho más flexible y abierta de lo que las etiquetas de género y sexualidad asignan.

En la escuela la joven había vivido su identidad sexual con mayor libertad que en su familia, pero no por eso con algunas limitaciones. Según ella, las amigas habían tolerado bien el que le gustasen las chicas porque según Crystal, ella tenía un aspecto “más femenino” que otras amigas suyas también lesbianas. Ella vestía, se peinaba y se maquillaba como una chica, y sin embargo, una de sus amigas también lesbiana había sido criticada porque su identidad de género era claramente más masculina, “porque se vestía como un chico”, “porque es más machorra y así”, quebrantando la feminidad aceptable de la escuela: “O sea, la Pili, yo creo que lo ha pasado mal porque ella es más masculina. Y ella es la de esto, de decir que soy un tío, la machorra. No se qué. Es lo mismo...”.

Sin embargo, no todo había sido tan normal para ella en la escuela. En la misma conversación Crystal reconoció que en lo relativo a las relaciones de pareja y de noviazgo con chicas las jóvenes habían tenido que ser discretas porque habían percibido la mirada de anormalidad de los demás y un etiquetaje negativo.

Crystal. –Y no he tenido que ocultar nada,... ¿sabes?

Maribel. –¿Vosotras os relacionasteis normal?

Crystal. –O sea, pero en seguida escondidas, por si acaso...

Maribel. –¿Por si acaso?

Crystal. –Yo más por ella, porque por mi. No me importaba nada. Una vez ya me iba bien, pues la gente, estando así solas, la gente miraba, como diciendo que hacen...

Maribel. –¿Cómo notaste tu que los compañeros?

Crystal. –Hombre, a ver, he tenido la suerte que he ido con mis amigos de siempre y me he relacionado. A ver yo me hablo con todo el mundo, pero ya te digo. La Crystal... pero no es por nada, es una etiqueta que me han puesto.

Maribel. –¿Tú crees que te han puesto etiqueta?

Crystal. –Sí.

Mientras ella creía que sus amigas la habían apoyado, las críticas provenían de sus amigos varones en el grupo de los “populares”. Ellos fueron los que ejercieron un mayor constreñimiento sobre su construcción de identidad de género, aludiendo de nuevo, como su padre, a su reputación sexual.

Maribel. –¿Quieres decir que dejaron de ser amigos cuando, qué perdieron la confianza cuando lo supieron, o ya era al mismo tiempo?

Crystal. –No, yo lo digo porque empezaron a atacarme, no se qué, la Crystal, eres una viciosa, que no se qué...

Maribel. –O sea, en vez de ayudarte...

Crystal. –Yo no creo que me tenga que avergonzar de cómo soy. Soy como soy y ya está. Es que desde pequeña me he sentido bien así.

De la escuela, la joven también explicaba una anécdota dolorosa que mostraba que no había tanta tolerancia sexual como se imaginaba. Según la chica, el coordinador de Bachillerato no había dejado que Crystal participara en el concurso literario de Sant Jordi con una poesía de amor entre chicas, argumentando, según ella, que “era una vergüenza para el instituto”. La chica añadía: “¡tu te crees!, si un profesor dice eso y los demás lo saben, pues más se meterán con la gente”... “me ha dolido porque los profesores no nos han apoyado”.

De esta forma, la identidad sexual de Crystal era objeto de estricto control y censura por parte de la familia, imaginándola todavía heterosexual y negando su homosexualidad y, aunque en menor nivel, también por parte de sus compañeros varones. Eran sus amigas y la misma institución escolar la que toleraban mejor su identidad de género siempre y cuando sus relaciones no fuesen demasiado públicas.

### 1.3. Las discriminaciones étnicas

Aunque la joven no había vivido directamente en su piel discriminaciones u hostilidad racial, y no había pensado demasiado en esa cuestión (“yo es que en ese tema no...”, afirmaba), sí que veía las agresiones físicas que el alumnado de origen extranjero padecía en la escuela: “a ver, antes, cuando se salía al patio, a pedradas con los chinos, ¡¡fíjate!!”. También se podía reconocer en sus palabras que, desde su infancia, se había visto obligada a justificar que su padre era marroquí y que ella “no era como los demás marroquíes”. Por tanto, siempre había estado negociando con los estereotipos y construyéndose entre la distancia y el acercamiento con dichos estereotipos: “si es que no sé que os pensáis, qué allí todos viven en barracas”.

Maribel.—¿Tú no has notado nunca nada porque seas de padre marroquí, o algo, de alguien que lo sepa y te haga algún comentario, o alguna cosa?

Crystal.—No sé, no sé. Es que no tengo ganas de explicar nada, ¿sabes? pero que “hay tu padre que no se qué”, “tu no pareces marroquí”, ¿sabes? Y cuando les digo yo, a ver, yo tengo mis raíces marroquíes, pero yo no me siento marroquí en el aspecto musulmana y tal.

Crystal veía como normal la separación en la escuela entre marroquíes y españoles, tal y como ella los definía, argumentando que los marroquíes “no se abrían y no se acercaban”, pero “tampoco lo hacían los españoles”. Cuando le pregunté si conocía a algún alumno marroquí, únicamente mencionó a su compañera de clase, Halima, señalando que “la tenían muy apartada”. Crystal explicaba que “hablaba con ella porque la había visto en dos bodas” en las que habían coincidido “y bueno...”, justificando que tampoco se relacionaba demasiado porque pensaba que la muchacha era “más religiosa” y eso implicaba una censura de los hábitos que Crystal tenía, como, por ejemplo fumar. Sin embargo, en mis observaciones nunca se acercó a la joven ni le hizo ningún gesto que indicara que se conocían, se mantenía totalmente al margen de cualquier relación con ella y de esta forma de cualquier marcador público de marroquinidad en el espacio escolar. Su estrategia en la escuela era por tanto el distanciamiento de lo extranjero y de lo marroquí, y su posicionamiento como autóctona, identidad mucho menos dolorosa para ella. A pesar de esto, en su discurso aparecían puentes y lazos con la identidad marroquí, ya que Crystal opinaba de Halima que era muy inteligente y que también quería estudiar, como ella, Filología Árabe. Sin embargo, la identificaba claramente como “más religiosa”, por su estilo y por una actitud, más silenciosa y callada que ella, distanciándose de la imagen estereotipada de la feminidad marroquí.

Crystal.—Yo me quería acercar a ella, pero... Ahí había más chicas que..., había muchas que estaban solas, ¿sabes? La verdad es que es eso. Pero yo que sé. Es que como no sabes como te va a reaccionar la gente, pero yo que sé. No sé que decirle, como actuar con ella, actuar normal, ¿sabes? Pero es que la forma de ser. Y que ella es más... Ella es religiosa. Y ella me veía fumando y me miraba con cara de así... ¿pero qué haces?

Maribel.—¿Por qué ella sabía que su padre era más de allí? ¿Tu crees que no opinaría bien de eso, ella?

Crystal.–No. Y por fumar.

Maribel.–¿Y tu cómo sabes que ella era religiosa? ¿Por la forma de vivir, por la actitud?

Crystal.–Porque a ver, las religiosas no sé, se les nota. La educación, ¿sabes?, el respeto, son más calladas, escuchan.

También mencionó un conflicto con una de las madres de sus compañeras. Crystal no recibía discriminaciones directas y racismo de desconocidos porque su aspecto y su comportamiento no la marcaban como marroquí, pero si lo percibía de aquellos que la conocían personalmente y que estaban informados sobre el origen de su padre. Crystal explicó el incidente. Un día que ella iba andando por la calle oyó como una mujer adulta hacía comentarios detrás suyo sobre los “moros” y “los problemas que traían”. Crystal se giró y le preguntó que era lo que pasaba, enzarzándose en una discusión que continuó al día siguiente. En esta discusión Crystal resiste a la discriminación étnica reafirmando su ciudadanía española y su pertenencia a España, con las expresiones “mi país es este” y “los españoles nos íbamos a trabajar”.

Crystal.–Y al día siguiente, viene ella, la madre de la Isabel y otra vez. Y se me puso a chillar como una loca, ella sola. Y la madre de la Isabel, o sea, es que esa mujer la tengo ya *cruzá* para toda la vida. “Es que tu te tienes que ir a tu país!!!!” ¿Perdona? Me estaba chillando.

Maribel.–¿No jodas, mi país es éste?

Crystal.–Me estaba chillando, y le dije, mira si quieres ver mi país, mitad español, mitad musulmán, donde me quedo. ¿Sabes? Me quedé flipando. Y esta mujer, que he estado en su casa, que me ha estado cuidando de pequeña.

Maribel.–¿Sí? ¿Os conocíais?

Crystal.–Sí, es que yo iba con la Isabel desde la guardería.

Maribel.–¿De chiquitinas?

Crystal.–¿Sabes?, me quedé flipando. Era la última persona del mundo de la que esperaba oír eso. “Es que te tenías que ir a tu país”. “Sólo venís aquí para armar jaleo”.

Maribel.–¿Y tu no le dijiste perdona estoy en mi país? Este es mi país”.

Crystal.–¡Perdona, Señora! Usted se acuerda que los inmigrantes éramos nosotros los españoles que nos íbamos fuera a trabajar.

Paralelamente a ser marcada como “musulmana” por los españoles no musulmanes, su padre la insultaba con el término “española” cuando se enfadaba, a lo que Crystal resistía respondiendo en sus mismos terminus: “No sé para que te quejas si te has casado con una española. Tu has querido, nadie te ha obligado”, le respondía ella retándolo.

En España

En su ciudad, aunque ella no relataba incidentes graves en los que se hubiese sentido discriminada –precisamente porque su aspecto y su dominio del español la hacían pasar por española– el racismo se hacía evidente en las preguntas por su apellido, que la obligaba a dar aclaraciones por su origen, y donde de nuevo resistía a la marginación posicionándose como española con frases como “que soy española como tu”, “que he nacido aquí”.

Crystal.–Por el apellido sí.

Maribel.–¿Por el apellido?

Crystal.–Sí. A ver, Bijou. “¿Cómo se escribe eso? Bijou”. Y “no sé de donde es”, y “¿eso qué es?, ¿de dónde es? Eso en la misma comisaría para hacerme el DNI. Digo “de Ma-

rruecos”, no se qué y “¿qué?” Y ya, “claro, claro, claro”, como diciendo otro más, ¿sabes? ¡Noooo!, que yo he nacido aquí, que soy española como tu.

Cuando le pregunto sobre como se siente respecto a la “catalanidad” alude de nuevo a una ambigüedad y flexibilidad identitaria que es también una exclusión del derecho a sentirse catalana o español: “No, la verdad que no.. (que no lo ha pensado demasiado), pero tampoco....(le importa demasiado). No sé, no me siento ni de aquí, ni de allí, ni de ningún lado”.

El único espacio donde parecía no tener problemas de traición cultural o discriminación era en Marruecos, donde Crystal decía no sentirse tratada de manera diferente cuando visitaba a su familia en vacaciones. Aunque no hablaba bien el árabe marroquí, casi todos los miembros de su familia hablaban español y no tenía ningún problema para entenderse con ellos. Allí, donde haber migrado a España era un prestigio para la familia, su español no suponía ningún problema y la joven no se veía obligada a resistir discriminaciones.

## 2. CONCLUSIONES

Crystal se reinventa a si misma cada día. Trata de resaltar su identidad como joven y como estudiante, la combinación de su feminidad y de su masculinidad y el respeto a su origen, su cuerpo y a sus retos, pero sobre todo a su voluntad de no estar recluida únicamente en el espacio doméstico. En esta reinención incorpora una identidad proacadémica y un estilo de ropa subversivo como contestación y estrategia de supervivencia moral a la desigualdad de género de su familia, pero también a la invisibilidad de las chicas en el espacio escolar.

Las escasas expectativas escolares de su padre y sus expectativas relegarla al ámbito privado son algunas de las causas del interés de Crystal para ser “una chica Bachillerato” y llegar a la Universidad, de verse a si misma estudiando, con un trabajo remunerado y viviendo de forma independiente. La presión de su padre y el control sobre su sexualidad es respondida por la joven tanto con su ropa como con su interés en los estudios.

Su flexible identidad de género, problemática tanto para los iguales de la escuela, pero más aún para su propia familia, le hace recibir una mayor presión de su familia para que se adscriba a una feminidad correcta y heterosexual. Su estrategia en este caso es ocultar su identidad sexual en el entorno familiar pero vivirla con cierta naturalidad en la escuela, aunque no de una forma totalmente pública.

Así mismo, sus puntuales pero dolorosas experiencias de racismo, así como su propia percepción de las experiencias de los jóvenes marroquíes de la escuela, imprimen una especificidad a su identidad, siendo consciente de las discriminaciones étnicas, pero rehusando el contacto con los jóvenes marroquíes de la escuela y reforzando su identificación como española cuando recibe hostilidades raciales. La identidad de Crystal, tanto en lo étnico, ya que es española pero de padre marroquí, como el género, ya que le afectan los controles familiares de género, como su opción sexual son un peligro y una amenaza para su entorno porque cuestiona la hegemonía de categorías étnicas, sexuales y de género.

## 3. BIBLIOGRAFÍA

ABAJO, J.E., CARRASCO, S. (2004) (ed.) *Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanas y gitanos en España*. Colección Mujeres en la Educación. Instituto de la Mujer y Centro de Investigación y Documentación educativa. Madrid.



- GÓMEZ BUENO, C. (ed.) (2002) Identidades de género y feminización del éxito académico. CIDEMECD, Colección Investigación, nº 151.
- LÓPEZ, N. (2003) Hopeful Girls, Troubled Boys: Race and Gender Disparity in Urban Education. *Teachers College Record*. Volume 106. Number 12, 2004, p. 00. Routledge/Falmer. New York.
- LUCEY, H., MELODY, J. and WALKERDINE, V. (2003) Never asking for anything: psychosocial aspects of being and becoming educationally successful for working class young women, *Gender and Education*. 15(3): 285-300.
- MCROBBIE, A. (1991) *Feminism and Youth Culture. From 'Jackie' to 'Just Seventeen'*. Houndmills (etc): MacMillan.
- PÉREZ SÁNCHEZ, C.N. (2002) Posiciones frente a la escuela por parte de alumnas de origen subalterno. *Revista de Educación*, núm. 329. Monográfico pp. 463-486.
- PONFERRADA, M.I. (2007) *Chicas y poder en la escuela. Identidades académicas, sociales y de género entre jóvenes de la periferia*. Tesis Doctoral, UAB.
- RAISSIGUIER, C. (1994) *Becoming women, becoming workers. Identity Formation in a French Vocational School*. Albany, State University of New York Press.
- ROLONDOW, R. (2004) Seduced by Images: Identity and Schooling in the Lives of Puerto Rican Girls. *Anthropology & Education Quarterly*. 35(1): 829.
- ROUX, C. (1981) Même école, même ambition: Étude comparée des aspirations scolaires et professionnelles des jeunes filles d'origine maghrébine et de jeunes filles françaises de souche en classe de 3<sup>ème</sup>. *Revue Européenne des Migrations Internationales*. Vol. 7 (1).
- WEISS, L. (1990) Working class without work: High school students in a deindustrializing economy. New York, Routledge.



# **“RESISTIÉNDOSE ANTE EL CONOCIMIENTO EXPERTO”: MONOPARENTALIDAD ADOPTIVA Y TÁCTICAS PARA LEGITIMAR LA SOLIDARIDAD COMO MOTIVACIÓN PARA ADOPTAR**

María Isabel Jociles Rubio  
Universidad Complutense de Madrid

## **1. INTRODUCCIÓN**

El conocimiento experto en adopciones internacionales deslegitima la denominada “motivación de la solidaridad” como origen del deseo de adoptar (véase, por ejemplo, Berástegui, Gómez y Adroher 2006; AEICA 2007; o Alonso, Bermejo y Romero 2008), de manera que ésta, cuando es expuesta –de manera explícita o implícita– como motivación principal, es causa de denegación de la idoneidad en los procesos de evaluación psicosocial que deben atravesar los candidatos a padres adoptivos. A pesar de esta deslegitimación, la “motivación de la solidaridad” se presenta bajo diversas formulaciones en los discursos de las mujeres solas que optan por conformar sus proyectos familiares mediante la adopción internacional, colectivo en el que se centrará la comunicación; es decir, las MSPE (Madres Solteras por Elección) adoptantes se resisten a prescindir de dicha motivación cuando tratan de justificar sus proyectos familiares, entre otras razones –que se tratarán más adelante, porque ésta les permite contrarrestar la imagen carencial que socialmente se maneja sobre ellas, que contrasta con la autorepresentación que las MSPE se han forjado de sí mismas como mujeres autónomas, fuertes, luchadoras e independientes (Bock, 2000; BenAri y WeinbergKurnik, 2007; González et al., 2008; o Jociles y Rivas, 2009).

Aquí serán examinados los procedimientos discursivos que las MSPE adoptantes desarrollan para encajar la “motivación de la solidaridad” dentro de los límites de aceptabilidad establecidos por el conocimiento experto, ofreciendo así un tipo de resistencia más cercano a las “tácticas” que De Certeau (1996) identifica como propias de los grupos populares que a “estrategias” orientadas a cuestionar expresamente un determinado status quo. La escasa predisposición de los expertos a aceptar como válidos los puntos de vistas que se salen de lo que es ortodoxo en el campo de las adopciones, así como el hecho de que cualquier sujeto que aspire a adoptar sea cautivo de los procesos donde esta ortodoxia se impone, hacen comprensible que las MSPE adoptantes antes que enfrentarla, se vean impelidas a camuflar sus puntos de vista según “tácticas” diversas, que serán descritas y analizadas.

La comunicación se basa en dos investigaciones etnográficas, una titulada “Madres solteras por elección: proyectos familiares y políticas públicas” y la otra “Monoparentalidad por elección: estrategias de autodefinición, distinción y legitimación de nuevos modelos familiares”<sup>1</sup>, con las que se han abordado algunas dimensiones de un fenómeno, el de la monoparentalidad por elección, que si bien goza de una notable atención por parte de los medios de comunicación, ha sido poco estudiado en España y, en general, en los países latineuropeos y latinoamericanos, a diferencia de lo que ha sucedido en el ámbito anglosajón –Estados Unidos y Gran Bretaña, en particular– o, incluso, en el israelí (e.g., Doug-

<sup>1</sup> La primera consiguió apoyo en la convocatoria Santander/Complutense para proyectos de investigación durante el periodo 2008-09, y la segunda en la de Proyectos I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación (FEM200907717).

herty, 1978; Branham, 1979; Potter y Knaub, 1988; Groze, 1991; Davies y Rains, 1995; Shireman, 1995 y 1996; Siegel, 1995 y 1998; Hertz y Ferguson, 1998; Mannis, 1999; Bock, 2000; Hertz, 2006; o BenAri y WeinbergKurnik, 2007). Según nuestros datos, para el caso de España, aparte de la nuestra, se han llevado a cabo dos investigaciones más en torno a las madres solteras por elección (de ahora en adelante, MSPE): una tesis doctoral leída en la Universidad de Barcelona (Jordana, 2007) y un trabajo realizado por un equipo de la Universidad de Sevilla, cuyo informe final se ha publicado en 2008 (González, Jiménez, Morgado y Díez, 2008), siendo ambas, a nivel del Estado Español, estudios pioneros acerca del colectivo, que se ocupan de subrayar los aspectos que tienen en común las MSPE de cara, sobre todo, a mostrar sus proyectos familiares como modelos emergentes, no convencionales y/o como maneras de empoderamiento de la mujer en las sociedades contemporáneas. Ideas que nuestro equipo, de la Universidad Complutense, también comparte, aunque no ha constituido el núcleo del trabajo que hemos desarrollado.

## 2. METODOLOGÍA

La base empírica de esta comunicación está constituida, sobre todo, por entrevistas cualitativas a MSPE de Madrid (52), Cataluña (28), Valencia (9) y, excepcionalmente, de otras Comunidades Autónomas (2), de las cuales 33 madrileñas, 21 catalanas y 4 valencianas son mujeres que han adoptado y/o están en proceso de adopción. De igual modo, hemos entrevistado a 18, 13 y 3 expertos (profesionales y directivos de asociaciones, Administración Pública, ECAIS y clínicas de reproducción asistida) que trabajan en las tres primeras Comunidades Autónomas enumeradas, de los cuales 17, 12 y 2 se ocupan de temas relacionados con la adopción o, en menor medida, de los acogimientos familiares. Asimismo, durante el trabajo de campo, hemos recogido datos mediante observación sistemática en diversos foros de Internet creados por y para ellas: en particular, en los denominados Madres Solteras por Elección, Adoptarsielosoltero y Mares, una decisión en solitario; hemos asistido a eventos de formación postadoptiva y a sesiones informativas de los procesos de adopción internacional organizados en (y, a menudo, sufragados por) la Comunidad de Madrid; hemos acudido a encuentros de carácter informal entre grupos restringidos de MSPE que son amigas o conocidas entre sí, así como a diversas kedadas, esto es, a las reuniones presenciales de algunas de aquellas comunidades virtuales, realizando observación participante durante las mismas. Finalmente, hemos recopilado información documental derivada de diversas fuentes: manuales de evaluación de la idoneidad y guías de formación, dirigidos bien a los padres adoptivos bien a los profesionales que trabajan en el ámbito de las adopciones, así como blogs y webs debidos a MSPE residentes en Madrid, Cataluña o Valencia.

Las MSPE entrevistadas han sido las que se han definido a sí mismas como tales al responder a nuestra llamada de colaboración dirigida a mujeres que fueran o estuvieran en camino de convertirse en “madres solteras por elección”. Si analizamos el perfil que presentan, por ejemplo, nuestras 91 entrevistadas (o, en particular, las 55 que han optado por la adopción como vía de acceso a la maternidad), encontramos que, aparte de ciertas características socioeconómicas ya resaltadas por otros trabajos (son madres a edades maduras, tienen un elevado nivel académico, son económicamente solventes, se inscriben en las clases mediasaltas, etc.), todas comparten otro conjunto de rasgos que nos han posibilitado también delimitar conceptualmente el universo de nuestra investigación como compuesto por mujeres que, entre otras cosas, han planeado deliberadamente una maternidad en solitario; un universo que, con todo, está conformado no sólo por las MSPE

que han sido entrevistadas, sino asimismo por las que frecuentan los espacios (virtuales y presenciales) antes referidos.

### 3. RESULTADOS

Los resultados de la investigación que se presentan a continuación (a) apuntan a la idea de que las MSPE adoptantes intentan evitar que su decisión de adoptar sea vista como fruto de alguna carencia por su parte (ser mayores, sufrir problemas reproductivos, no haber conseguido pareja, etc.), (b) lo que, a su vez, se relaciona con que las motivaciones que mayoritariamente aducen para explicar por qué se han decantado por la adopción tengan que ver, de una u otra forma, con “la solidaridad”, (c) pero aludan a ésta sólo veladamente debido a la deslegitimación, total o parcial<sup>2</sup>, de que es objeto por parte del conocimiento experto. Sin embargo, antes de abordar esta serie de cuestiones interrelacionadas, vamos a analizar el elenco de motivaciones que arguyen para adoptar.

#### 3.1. Motivaciones para adoptar: perspectiva de las MSPE adoptantes

Cuando se les pregunta por qué han optado por la adopción, y sus respuestas no derivan hacia las razones por las que no han seguido alguna de las otras vías posibles de acceso a la maternidad (no necesitar sentir el embarazo o el parto, restarle importancia a la ausencia de lazos de sangre, asociar reproducción biológica con tener pareja, sufrir problemas genésicos, considerar “algo frío y artificial” la reproducción asistida, etc., que hemos abordado en Jociles, Rivas, Moncó y Villaamil, 2010 o Jociles y Rivas, 2010), han expresado tres motivaciones principales. Una es la “motivación de la solidaridad” y las otras dos consisten, por un lado, en no querer transgredir las convenciones sociales de un entorno en donde la adopción es considerada, para el caso de las solteras, un procedimiento más aceptable de ser madre y, por otro lado, en asumir como propia la que es tenida como motivación “fundamental” para adoptar –y, por tanto, como adecuada y suficiente– por el conocimiento experto: “el deseo de ejercer la maternidad” (Alonso et al, 2008: 64).

Estas dos últimas motivaciones son aducidas, sin embargo, por sólo una minoría de nuestras entrevistadas, lo que llama bastante la atención en lo que se refiere, en especial, a la segunda, dado que es percibida por las MSPE adoptantes como la “correcta” en la medida en que los expertos, como se ha dicho, le conceden una mayor legitimidad. Por ello es también la que suelen formular cuando hablan sobre estos temas en espacios públicos, virtuales o presenciales, y la que recomiendan cuando alguien les consulta acerca de qué responder cuando se les pregunte (sobre todo, durante el proceso de valoración de la idoneidad para adoptar) por qué quieren hacerlo. En cuanto a la otra motivación, a la que hace referencia a que adoptar “está mejor visto” en las solteras que la reproducción biológica, la hemos encontrado expresada únicamente en dos MSPE de nuestra muestra.

Así, “el deseo de ejercer la maternidad” es la motivación considerada “fundamental” por el discurso experto, siendo definido como la voluntad de “criar, querer y ayudar [al hijo] a que se desarrolle como persona a todos los niveles” (AEICA, 2007: 59). No obstante, también en este caso encontramos que pocas MSPE entre las entrevistadas (alguna más

---

<sup>2</sup> La literatura consultada (e.g., Berástegui et al., 2006 o Alonso et al., 2008) no plantea que esta motivación invalide la idoneidad de los adoptantes, sino su insuficiencia si no va acompañada del “deseo de maternidad”, por lo que supone una deslegitimación solamente “parcial” de la misma. Los profesionales que trabajan directamente con las mujeres (Jociles y Charro, 2008) la abordan, sin embargo, como inadecuada sin mayor matización, efectuando así una deslegitimación que se puede calificar de “total”.

entre las que han sido observadas en los referidos espacios) expresan ese deseo como respuesta a la pregunta de por qué decidieron adoptar; formulándolo, además, de un modo que parece que lo mientan más bien para contrarrestar la valoración negativa que pueden merecer por la enunciación de otras motivaciones, principalmente la de “la solidaridad”, es decir, como una contraparte egoísta que es necesario admitir como involucrada en el deseo de “ayudar a un niño (o a un niño del Tercer Mundo)” para que sea visto como aceptable desde la perspectiva del discurso experto, esto es, para que no sea interpretado como una búsqueda de reconocimiento social por la “buena obra” realizada.

Una explicación de la escasa presencia del “deseo de maternidad” como motivación para adoptar puede hallarse en una serie de hechos vinculados entre sí. En primer lugar, esta motivación la exteriorizan cuando hablan de las razones por las cuales emprenden un proyecto familiar en solitario, es decir que el deseo de ser madres está, también para ellas, en la base de su decisión de formar una familia, pero tienen asumido que ésta, en principio, la podrían haber constituido a través de diferentes vías. Así, en segundo lugar, cuando se les pregunta por qué han optado por la adopción, lo entienden como una petición de que expongan lo específico de su motivación, esto es, qué es lo que las ha llevado a adoptar y no a decidirse por la fecundación sexual (sea mediante lo que califican de “engañar a un hombre” o de “donante conocido”), la fecundación asistida (con sus variantes de inseminación artificial, fecundación in vitro o donación de óvulos) o incluso, como es posible en otros países, la maternidad subrogada.

Las MSPE dan por supuesto que “el deseo de maternidad” es el que las ha movido a emprender su proyecto familiar. Y, de hecho, es el que todas invocan cuando se les pide que hablen sobre ello. Así, aseguran que cuando decidieron constituir una familia monoparental, no tenían pareja pero sí un fuerte deseo de ser madres tanto como una edad que no les aconsejaba postergarlo por más tiempo. Es más, a menudo subrayan dicho deseo mostrándolo como omnipresente en su historia personal, con frases como “siempre he querido ser madre” o “desde que era niña he querido tener hijos”. El problema está en que con la pregunta que se les hace (“¿por qué quieres –o por qué has querido– adoptar?”) en los cursos de formación preadoptiva, durante el estudio psicosocial orientado a la obtención del certificado de idoneidad o en otros espacios de intervención socioeducativa con las familias adoptivas no se alude a ese proyecto familiar en solitario, sino específicamente a la vía que han seguido para conformarlo. Si la pregunta es distinta, la respuesta lógicamente también tiene que serlo. Las formas de acceder a la maternidad, en general, y a la maternidad en solitario, en particular, son hoy en día muy diversas, siendo la adopción sólo una de ellas. En este contexto, lo que las MSPE entienden que se les pide con la pregunta de marras es que identifiquen y justifiquen las razones que tienen (o han tenido) para escoger la adopción en lugar de alguna de las opciones alternativas. Y responden, de este modo, expresando aquellas que revelan el aspecto diferencial que las lleva (o las ha llevado) a adoptar por mucho que, en efecto, estén (o hayan estado) apoyadas en “el deseo de maternidad”; deseo que, dentro de este marco discursivo, es tratado simplemente como una evidencia.

De hecho, cuando las mujeres argumentan que ellas adoptan “no por solidaridad” (que a veces expresan como “no por caridad”) sino porque “quieren ser madres”, no hacen sino repetir un discurso que les ha sido impuesto desde las instituciones o las autoridades competentes en adopciones, y que han interiorizado a partir de prácticas como la lectura de literatura sobre esta temática, la frecuentación de foros de Internet que versan asimismo

sobre ella... o, sobre todo, la participación en espacios como los nombrados más arriba por los que tienen pasar obligadamente.

### **3.2. La “solidaridad” como motivación deslegitimada por el conocimiento experto**

Las MSPE adoptantes manifiestan el choque que les supuso encontrarse con el cuestionamiento de unas motivaciones que siempre habían considerado válidas. Bien es cierto que ese cuestionamiento se hace, inadvertidamente para la mayoría de ellas, a costa de restringir a un solo significado lo que es el amplio abanico semántico del término “solidaridad” o de la expresión, más frecuente en sus discursos, de “querer ayudar a un niño” (o “a un niño del Tercer Mundo”, cuando se trata de adopción internacional):

De repente me dice: “Puede haber algo generacional en todo esto, porque parece que nos han educado en nuestra generación con la cosa esa de la gente que se muere de hambre en el mundo. Pero para esto hay una cosa que son las ONG”. Es decir, me hacía reflexionar que, lógicamente, no era eso lo de la adopción, que no tienes que verlo de ese lado. (Celina<sup>3</sup>, Madrid, 4045 años, soltera, estudios universitarios, profesora, adopción en proceso en Etiopía).

Expertos como, por ejemplo, Berastegui et al. (2006: 15) consideran que, entre “las motivaciones de riesgo”, está la de “ser solidario”, pero ¿desde qué significado de los que puede adquirir la expresión “ser solidario” se convierte en una “motivación de riesgo”?, ¿y cuáles son los significados que le otorgan las MSPE? Si su motivación para adoptar fuera –como a veces se interpreta– “solucionar los problemas del Tercer Mundo”, sería con toda probabilidad una “motivación de riesgo”, principalmente por lo que supone de extrema ingenuidad bienintencionada. Por ello es por lo que tanto los expertos como la literatura dirigida a padres adoptivos aseguran que, para tal propósito, están las ONGs, a través de las cuales se pueden canalizar las inquietudes solidarias:

La solidaridad está muy bien pero en otras cosas: puede ser una acogida, puede ser apadrinar a un niño, puede ser dar dinero a una ONG, pero lo que es la adopción es un proyecto que no tiene nada que ver. Y ese niño que viniera con un proyecto altruista de solidaridad y porque te dan mucha pena esos países..., no es la motivación idónea para adoptar. (Margot, Madrid, psicóloga del Tipai).

Las MSPE adoptantes, sin embargo, en raras ocasiones aluden a este tipo de cuestiones cuando expresan su “motivación solidaria”, esto es, cuando aseguran que quieren “ayudar a un niño (o a un niño del Tercer Mundo)”; ante todo, porque no se refieren a la búsqueda de soluciones colectivas para las personas afectadas por la pobreza, la desigualdad, la inequidad o la discriminación, por ejemplo, sino a hacer frente a las necesidades de un niño/a que ha sido abandonado a causa, o no, de ese tipo de problemáticas o que él/ella mismo/a está expuesto/a a sufrirlas en mayor o menor medida.

A mí evidentemente cualquier criatura que esté sin sus padres me parte el alma, pero pensar que han llegado allí simplemente por el hecho de ser muje-

<sup>3</sup> Para preservar el anonimato de los sujetos de la investigación, se usan pseudónimos.

res, eso es que me rebelaba [...]. Y pensé: “Pues, bueno, me voy para China”. (Monique, Cataluña, 50 años, estudios superiores, técnica, hija adoptada en China de 510 años).

Aunque es poco frecuente que se analice o cuestione el discurso experto sobre la adopción, en general, o sobre la “motivación de la solidaridad”, en particular, encontramos algún caso (más entre las participantes en los foros que entre nuestras entrevistadas) en que sí se produce una cierta relativización del mismo. Así, en el post que se expone a continuación se discute ese discurso remarcando precisamente lo expresado más arriba: que la “motivación de la solidaridad” argüida por las mujeres que adoptan no es equiparable a la que mueve a colaborar con una ONG:

Tengo clarísimo que la adopción no es un acto solidario como el que se hace desde una ONG, pero para mí la adopción no tenía sentido si no era para dar un niño a una familia que no la tenía. [...] Entiendo perfectamente que haya quien recurra a vientres de alquiler, inseminación o similar para ser madre y padre, y me parece lícito, pero [...] en mi tipo de maternidad era indisoluble la idea de crear una familia con la necesidad de un niño de tenerla. No es un acto de solidaridad colectivo, como el trabajo que hago en la ONG, que tengo clarísimo que es bien diferente, pero sí una motivación importante. / Yo no he ido a rescatar a nadie [...], pero tengo clarísimo que puestos a tener un hijo, quería ser madre de alguien que lo necesitara. / Besos, Stela [Foro Adoptarsiendo soltero, julio de 2009].

920

Cuando en el habla de los adoptantes asoman palabras como “ayudar”, “Tercer Mundo”, “pobres” y/o “solidaridad”, por ejemplo, a los profesionales que intervienen en este ámbito “se les encienden las alarmas” –para recurrir a una expresión empleada por uno de ellos– y pasan a enfocar el caso como de motivación “insuficiente”, “inadecuada” o “de riesgo”, sospechando de manera casi inmediata que se trata de “caridad”, de una predisposición a la beneficencia o de una búsqueda de reconocimiento social para la “buena obra” realizada:

En los cursos siempre te encuentras a alguno que en las primeras sesiones te sale por ahí: “¡No!, ¡por hacer un bien!”, ¿no? Nosotros eso es un tema que también trabajamos mucho, porque lo que nosotros les planteamos es: “Bueno, ¿y quién te dice a ti que verdaderamente le estás haciendo un bien a ese niño que lo sacas de su entorno, de su país...?” [...] Nosotros a la gente esta le quitamos esa idea, porque creo que ése no es un planteamiento, es decir: “Tú no vas a hacer una obra de caridad, ¿eh?, al contrario, ¡a lo mejor te están haciendo un favor muy grande a ti! Y así tienes que verlo”. (Mariché, Madrid, directivo de ECAI).

El conocimiento experto hace uso, por lo común, de un concepto excesivamente restringido del término “solidaridad”; un término que, incluso cuando es definido por una enciclopedia de consulta doméstica como la Nueva Enciclopedia Larousse, no se limita a vehicular significados tan alicortos como los mencionados, sino que da cabida a una amplia gama de ellos: desde el de “actitud de adhesión circunstancial a la causa de otros”



hasta el de “entera comunidad de intereses y responsabilidades” (VV. AA. 1980: 9259), en el segundo de los cuales, al menos, no se detecta vestigio alguno que lo haga equivalente a “caridad”, beneficencia o “buena obra”. Ese concepto restringido es traspasado a la mayoría de las familias y las personas adoptantes que tienen que transitar por los referidos espacios de intervención socioeducativa. Es así que, para las MSPE que han asumido el discurso experto, la “motivación de la solidaridad” se identifica con la búsqueda de reconocimiento y/o con la “caridad”, por lo que niegan que sea la suya y, en general, que sea legítima:

Lo de la solidaridad o el querer hacer una buena obra no me parece correcto. A mí no me gustaría crecer y enterarme de que soy una “buena obra” de mis padres, que les di pena porque en mi país había mucha pobreza, por ejemplo, y fueron a “rescatar” a un niño y sacarle de esa situación. A mí me gustaría saber que me querían como hija, si fuera adoptada. [Foro Adoptar-siendosoltero, julio de 2009].

### **3.3. Tácticas de camuflaje de “la motivación de la solidaridad”**

Por esta deslegitimación, total o parcial, de “la motivación de la solidaridad” es por lo que las MSPE despliegan diversas tácticas de camuflaje y/o de redefinición de la misma, además de la ya expuesta de negación. Una de estas tácticas consiste en centrar el discurso en la motivación tenida por más adecuada y aceptable (“el deseo de maternidad”) soslayando en lo posible explicar lo que significa ese deseo y, sobre todo, evitando hacer referencia a la otra motivación:

La pregunta fue: “¿Y por qué has decidido esto?”, “Pues, porque quiero ser madre”, “¿Y por qué no has contemplado las otras posibilidades?”, “Porque no me gustan. Y la única que ahora mismo estoy dispuesta a asumir es ésta”. [...] No les di opciones a que me dijeran que mi motivación no era buena. (Luz, Madrid, 4045 años, soltera, estudios secundarios, administrativo, hija de 510 años adoptada en China).

En otras ocasiones, sin dejar de expresar por qué han elegido la adopción para ser madres y no otra opción alternativa, enuncian la “motivación de la solidaridad” de un modo que trata de eludir el empleo de los vocablos y las expresiones que “encienden las alarmas” de los expertos así como de las MSPE que han hecho suyos sus planteamientos:

Yo esta idea la tenía desde muy joven, lo que pasa es que, bueno, el tema biológico también tiene su fuerza, ¿no?, pero cuando lo descarté fue como inmediato, o sea, no me veía yo sola asumiendo un embarazo físico sabiendo, además, que hay muchos niños abandonados y que el deseo de ser madre, pues, lo podía satisfacer de otra manera. (Santa, Cataluña, 4045 años, separada, estudios superiores, profesora, adopción en proceso en Kazajstán).

Otras veces, obviándose también nombrar y, por supuesto, describir en qué consiste la “motivación de la solidaridad”, se subraya a cambio la intensidad y el arraigo del deseo de adoptar en la historia personal de la mujer. Y, otras veces, la táctica consiste en hacer entrar en el enunciado de la motivación ciertos aspectos que son congruentes con (y valo-

rados positivamente por) el discurso experto. Así, por ejemplo, frente al reconocimiento de la buena obra de la madre, se recalca el egoísmo contenido en la adopción de un hijo. Es como si los argumentos alusivos a las motivaciones, para ser admisibles, tuvieran que pasar inexcusablemente por la aceptación del axioma de que quien adopta quiere “tener un hijo por sí mismo, no por el hijo”, es decir, que son razones egoístas y no altruistas las que están en la base de la decisión de adoptar. Igualmente, frente a la idea de “ayudar a un niño (o a un niño del Tercer Mundo)”, se hace hincapié en que hay muchos que no tienen familia, siendo el motivo para adoptar justamente “darle una familia a un niño que la necesita”; de este modo se consigue quitar del foco de atención la figura de la madre adoptante (lo que ésta hace o deja de hacer) para centrarla en “el interés superior” y “las necesidades” del niño. Con lo cual, es decir, con la apelación a estos principios, se logra además ubicar el propio discurso dentro de la corriente principal de enfoques teóricoprácticos en torno a la protección de la infancia.

Por las mismas razones, otras MSPE adoptantes enfatizan la reciprocidad implicada en el acto adoptivo. Marisa, una de nuestras entrevistadas, hace equivalente la adopción a una “simbiosis”, por lo que lo plantea en términos de “compartir” con el otro lo que cada uno tiene. De hecho, en el siguiente verbatim, podemos apreciar que saca a colación esta idea de “simbiosis” cuando intenta escapar de la sospecha de que, con la adopción, buscaba que se le reconociera que “hacía un beneficio” a alguien:

Pensé que adoptar a un niño sería lo mejor, porque yo compartiría mi vida, haría algo por otra persona antes de mirarme el ombligo. Y, bueno, me parecía que sería una simbiosis. Yo nunca pensé que hacía un beneficio a nadie, o sea, que yo no lo he hecho por decir: “¡Ay, que buena soy!”. No, ¡qué va! Me pareció que podía ser bueno para ambas partes: la persona que está sola, el niño que está solo, que va a tener muy pocos medios, y sobre todo le va a faltar afecto, que me parece lo más importante, y que no va a tener una familia, que no va a tener muchas cosas, ¡y a mí sobrándome por todas partes! (Marisa, Madrid, soltera, 6065 años, profesora, hija adolescente adoptada en China).

922

Estos movimientos discursivos de negación, camuflaje y redefinición de la “motivación de la solidaridad” se acompañan a menudo de la asignación de una nueva etiqueta a la misma: ya no se califica el acto de adoptar de solidario o de ayuda, sino de “más ético” o de “más justo”:

Y no me planteé eso de la inseminación. No sé, me parecía quizás más..., pues, no sé, si le quieres poner un nombre, más ético. Yo pensaba: “¿Para que me voy a complicar la vida si hay tantos niños que necesitan que les cuiden y tal?”. (Consuelo, Madrid, 5560 años, estudios universitarios, profesora, hija de 1015 años adoptada en Brasil).

Siendo conscientes de que lo que se deslegitima no es que las madres sean personas solidarias, sino que la solidaridad se erija en una motivación –o, más aun, en la motivación– para adoptar, algunas MSPE adoptantes, dando una nueva vuelta de tuerca a su trabajo de camuflaje de la misma, lo que sostienen es que no han adoptado (o no se debe adoptar) por solidaridad pero que ésta ha sido (o es), con todo, un resultado de haber adoptado, en el sentido de que “una vez que lo has hecho, has ayudado a los niños que sean”:

P (su hijo), por ejemplo, que es el primero que tuve, yo creo que si no hubiera venido aquí, no hubiera durado mucho. Entonces, también es eso. Yo no sé si antes esto lo hubiera dicho (risa), pero ahora sí que te digo que habiendo tantos niños en el mundo que no tienen donde vivir ni qué comer ni tienen a nadie que los quiera, andar haciendo ese tipo de chanchullos (se refiere a la fecundación in vitro), pues, tampoco me parece muy adecuado. [...] Una vez que lo has hecho, pues, has ayudado a los niños que sean. Pero uno no adopta por alimentar a los niños, sino que adopta por satisfacer unas necesidades personales. Y es así: es puro egoísmo, aunque la gente te dice por la calle: “¡Qué buena eres!”. (Anuska, Madrid, 4550 años, soltera, estudios universitarios, negocio propio, dos hijos de 010 años adoptados en Honduras y Nepal).

La deslegitimación, total o parcial, de “la motivación de la solidaridad” conlleva asimismo otro tipo de consecuencias (no buscadas y no deseadas por los expertos) que tienen que ver no ya con tácticas para negarla, camuflarla y/o redefinirla, sino con la construcción de argumentos que respaldan a los adoptantes a la hora de rechazar la adopción de ciertos niños, principalmente de los que presentan (o se sospecha que pueden presentar) problemas médicos, de comportamiento, de adaptación... que pueden, en general, “complicar” sus vidas:

A mí la solidaridad y la adopción me huelen a tufo total, es decir, el ser solidario con un niño de cinco años... Recuerdo a una familia que tenían un hijo mayor, luego tenían un hijo menor que estaba enfermo, minusválido, y luego querían ir a por una niña con una enfermedad declarada, una niña de origen chino. ¡Y me costaba! (Namibia, Madrid, ex trabajadora social del Tipai).

923

La deslegitimación de “la motivación de la solidaridad”, con su énfasis en el reconocimiento del lado egoísta del acto adoptivo, su equiparación del deseo de ayuda con la “caridad” o, más bien, con la beneficencia, o su encauzamiento de ese deseo hacia la colaboración con las ONGs, desviándolo a la par de la maternidad, contribuye a autorizar actitudes y acciones que no dejan de suponer discriminación hacia esos niños, en función de su edad, su salud o de su historia institucional:

Y me acuerdo de una foto que me enseñaron de dos niños con una cara de tristes, que yo digo: “Adoptaría a éstos”. Entonces dijeron: “Búscate algo que no te complique, o sea, que también tengas muy claro que quieres algo que no te complique la vida, que tú quieres un niño sano y quieres un niño alegre”. Me disuadió. Empecé a pensar que la adopción era tener un hijo y no era hacer una obra de caridad. (Jesusa, Madrid, 4045 años, soltera, estudios universitarios, economista, hijo de 02 años adoptado en Kazajstán).

Las negaciones, camuflajes y/o redefiniciones de “la motivación de la solidaridad” que se han analizado constituyen tácticas o, en menor medida, estrategias que se despliegan de una manera defensiva, esto es, para exponer las propias motivaciones y los propios sentimientos sin arriesgarse, en unos casos, a no obtener el certificado de idoneidad y, en general, a salirse de los límites –notoriamente difusos, de ahí que den cabida a esas tácticas o estrategias de defensa– que el conocimiento experto establece acerca de lo que

es válido en el ámbito de las adopciones. Muy pocas veces se desarrollan con el propósito de cuestionar o relativizar dicho conocimiento. De hecho, como se ha dicho, sólo hemos encontrado un cuestionamiento de este tipo en intervenciones de alguna que otra MSPE en foros de discusión, especialmente en el de Adoptarsiendosoltero. Una de ellas, Euni-ce, inserta la duda en el corazón mismo de la noción (por lo común, incuestionada) de que “la solidaridad” o “el querer ayudar” no es una motivación adecuada, preguntándose retóricamente si acaso no está involucrada en el convencimiento que tienen todas las adoptantes de que los niños “estarán mejor después de ser adoptados que antes”. Y otra, en un post reproducido anteriormente en donde se identifica como Stela, redundando en ello desde una perspectiva distinta: “puestos a tener un hijo, quería ser madre de alguien que lo necesitara –asegura“, y ésta es la razón por la que decide optar por la vía de la adopción y no por otras alternativas: “en mi tipo de maternidad era indisoluble la idea de crear una familia con la necesidad de un niño de tenerla”.

Las MSPE adoptantes, salvo excepciones, interponen así una cierta resistencia a prescindir de la “motivación de la solidaridad”. Una resistencia que suele adoptar la configuración de “tácticas”, puesto que tienden a presentarse como “las formas subrepticias que adquiere la creatividad dispersa, táctica y artesanal de grupos o individuos atrapados dentro de las redes de la ‘vigilancia’” (De Certeau, 1996), y sólo excepcionalmente se muestran como “estrategias” enfocadas a poner en solfa los supuestos del conocimiento experto sobre la relación entre solidaridad y adopción, entendiéndose por estrategia “la afirmación de un lugar propio a partir del cual una racionalidad [...] desarrolla su sistema de relaciones de fuerzas e intenta imponer sus determinaciones sobre lo externo, con la otredad” (Biancotti, 2004). Las MSPE adoptantes, como otras familias que siguen la misma vía para ser padres/madres, no dejan de experimentar, durante el proceso de adopción, una situación de gran vulnerabilidad (Rivas y Jociles, 2009) e, incluso superado éste, no es fácil que encuentren discursos discrepantes del sostenido por los expertos sobre ésta y otras cuestiones ligadas a la paternidad adoptiva, con lo que es poco probable que puedan crearse “un lugar propio” desde el cual desarrollar perspectivas críticas a partir de las cuales dialogar, en un plano igualitario, con esos discursos, con lo cual también es poco probable que puedan “imponer sus determinaciones sobre lo externo”, para seguir usando con la expresión de Biancotti.

#### 4. CONCLUSIONES

Hemos analizado los discursos que las MSPE adoptantes elaboran en torno a las motivaciones que tienen para escoger la adopción como vía de acceso a la maternidad. Y hemos defendido que la consideración como “inadecuada” o como “insuficiente” de que es objeto la “motivación de la solidaridad” por parte del conocimiento experto no lleva a que ésta desaparezca sino a que se revista de nuevas formulaciones a partir de tácticas de negación de la misma o, cuando no, de camuflaje y/o redefinición, que estas mujeres desarrollan para adaptar su discurso a los límites de lo admisible establecidos por dicho conocimiento.

Ello no supondría mayor problema si el único efecto fueran los referidos camuflajes, reformulaciones o negaciones de “la motivación de la solidaridad”. Pensamos, sin embargo, que con su deslegitimación y, sobre todo, con el modo como se efectúa en las intervenciones socioeducativas concretas, se obstaculiza el surgimiento de un contexto de reflexión que posibilitara, en primer lugar, descubrir (los expertos) y profundizar (las familias) en los múltiples significados que “la solidaridad” puede adquirir y adquiere en la práctica; y,

en segundo lugar, reconocer que el “deseo de maternidad” no es incompatible con dicha motivación, al menos entre las MSPE adoptantes, sino que se explicita (esto es, emerge a nivel discursivo) ante preguntas diferentes.

Si las intervenciones socioeducativas de los expertos en torno a “la motivación de la solidaridad” se centran tan sólo en deslegitimarla total o parcialmente, la reacción de las MSPE (y, en general, de las familias adoptantes) no puede consistir sino en desplegar tácticas o estrategias defensivas (y, en algún caso, estrategias de cuestionamiento) como las que hemos descrito, con las que tratan de salir airoso de situaciones en las que se las evalúa o, de un modo más amplio, de dejar patentes en sus discursos pistas que sugieran su inscripción dentro de los paradigmas acerca de estas temáticas o, en general, acerca de la protección de la infancia que están socialmente valorados; no propiciándose la reflexión necesaria ya no sólo sobre las motivaciones para adoptar, sino tampoco sobre la modalidad y la calidad de la familia que se quiere constituir o se está constituyendo. Sin olvidar que dicha deslegitimación contribuye asimismo a autorizar (a construir un contexto de plausibilidad y aceptabilidad de) actitudes que suponen, como se ha subrayado, la discriminación de niños que presentan ciertos retos especiales atribuibles a su edad, estado de salud, discapacidad física o minusvalía psíquica, por ejemplo.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AEICA (2007) *Manual de formación para solicitantes de adopción internacional y nacional*. Madrid, Comunidad de Madrid.
- ALONSO, J.A.; F.A. BERMEJO y A. ROMERO (2008) *Manual para la valoración de la idoneidad en adopción internaciona.*, Madrid, Instituto del Menor y la Familia/ Comunidad de Madrid.
- BENARI, A. y G. WEINBERGKURNIK (2007) The Dialectics Between the Personal and the Interpersonal in the Experiences of Adoptive Single Mothers by Choice. *Sex Roles*, 56: 823-833.
- BERASTEGUI, A.; B. GÓMEZ y S. ADROHER (2006) *Adopción internacional en la Comunidad de Madrid*. Madrid, Comunidad de Madrid.
- BIANCOTTI, J. (2004) “Foucault y De Certeau. Entre las tecnologías de poder y las tácticas de las resistencias”. *La Trama de la Comunicación*, Vol. 9. Localizable en: <http://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/506>.
- BOCK, J.D. (2000) “Doing the Right Thing? Single Mothers by Choice and the Struggle for Legitimacy”. *Gender and Society*, vol. 14 (1): 6286.
- BRANHAM, E. (1979) “One Parent Adoptions”. *Children*, 17 (3): 103-107.
- DE CERTEAU, Michael *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana.
- DOUGHERTY, S. A. (1978) “Single Adoptive Mothers and their Childre”. *Social Work*, july: 311-314.
- GONZÁLEZ, M. M.; I. JIMÉNEZ, B. MORGADO y M. DÍEZ (2008) *Madres solteras por elección. Análisis de la monoparentalidad emergente*. Madrid, Instituto de la Mujer/, Ministerio de Igualdad.
- GROZE, V. (1991) “Adoption and Single Parents. A Review”. *Child Welfare League of America*, vol. LXX (3): 321-332.
- JOCILES, M.I. y C. CHARRO (2008) “Construcción de los roles paternos en los procesos de adopción internacional: el papel de las instituciones intermediarias”. *Política y Sociedad*, vol. 452: 105-130.

- JOCILES, M. I. y A. M. RIVAS (2009) “Entre el empoderamiento y la vulnerabilidad: la monoparentalidad como proyecto familiar de las MSPE por reproducción asistida y adopción internacional”. *Revista de Antropología social*, 18: 127-170.
- (2010) “Motivaciones *genéticas* y motivaciones *experienciales*: el discurso de las MSPEs sobre la fecundación asistida como vía de acceso a la maternidad en solitario”. *Alteridades*, 20 (39): pp. 125-142.
- JOCILES, M.I.; RIVAS, A.M.; MONCÓ, B. y F. VILLAAMIL (2010) “Madres Solteras por Elección: entre el ‘engaño’ y la solidaridad”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 5, nº 2 (mayoagosto): 256-299.
- JORDANA, Ó (2007) *La maternidad voluntariamente sola en Barcelona: una aproximación antropológica*. Tesis doctoral inédita. Departamento de Antropología Social, Universidad de Barcelona.
- MANNIS, V. S. (1999) “Single Mothers by Choice”. *Family Relations*, vol. 48 (2): 121-128.
- SHIREMAN, J. F. (1995) “Adoptions by single parents”. *Marriage & Family Review*, 20 (34): 367-388.
- (1996) “Single Parent Adoptive Homes”. *Children and Youth Services Review*, vol. 18 (1/2): 2336.
- SIEGEL, J. M. (1995) “Looking for Mr. Right? ‘Older Single Women Who Become Mothers’”. *Journal of Family Issues*, 16 (2): 194-211.
- (1998) “Pathways to single motherhood: Sexual intercourse, adoption, and donor insemination”. *Families in Society*, 79 (1): 75-82.
- VV. AA. (1980) *Nueva Enciclopedia Larousse*. Barcelona, Planeta.

**SIMPOSIO**  
**ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LAS VIOLENCIAS POLÍTICAS:**  
**MEMORIA, OLVIDO, JUSTICIA**

Coordinadores:  
Aitzpea Leizaola  
Universidad del País Vasco (UPVEHU)  
Francisco Ferrándiz  
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC  
María García Alonso  
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Aitzpea Leizaola, Francisco Ferrándiz y María García Alonso

**“NO ES POR MI EXPERIENCIA FEA QUE TENGO ALGO QUE DECIR...”: AUTOETNOGRAFÍA DE UNA INVESTIGACIÓN (SITUADA Y DESDE EL ESTÓMAGO) DE LOS “MUNDOS DEL DETENIDODESAPARECIDO”**

Gabriel Gatti

**DESAPARICIONES FORZADAS Y VÍCTIMAS DEL FRANQUISMO EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA**  
Francisco Ferrándiz Martín

**DISCIPLINA, TIEMPO, Y EL DESAPARECIDO: REFLEXIONES DE EL SALVADOR Y ESPAÑA**  
Johan Rubin

**OS REFUGIADOS REPUBLICANOS EM PORTUGAL: O CASO DE BARRANCOS (1936)**  
María Dulce Dias Antunes Somões

**LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MEMORIA COLECTIVA A PIE DE FOSA: EL PASO DEL LUTO PRIVADO A LA EXHUMACIÓN DE 1979 Y LA MOVILIZACIÓN POR LA REVISIÓN DE LA HISTORIA EN MURCIA**  
Juan E. Serrano Moreno

**MEMORIA, TESTIMONIO Y METODOLOGÍA CUALITATIVA: UN ESTUDIO SOBRE EXPRESOS POLÍTICOS DE LA CÁRCEL DE CARABANCHEL DURANTE LA DICTADURA FRANQUISTA**  
Mario Martínez Zauner

**ESTRATEGIAS ARTÍSTICAS CONTEMPORÁNEAS COMO FORMA DE VISIBILIZACIÓN DE LA VÍCTIMA**  
Alberto Chinchón Espino y Laura de la Colina Tejeda

**LAS MUERTES DE JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA**  
María García Alonso

**ETNOGRAFIAR LA CONSTRUCCIÓN DEL TERROR: UNA DÉCADA DE LUCHA CONTRA LA “AMENAZA ISLAMISTA” EN CATALUNYA (2001-2011)**

Alberto López Bargados

**“RECORDANDO EL PRESENTE”: LA COSMOPOLITIZACIÓN DEL FEMICIDIO DEL KIVU CONGOLEÑO**

Elisa García Mingo

**ETNOGRAFÍAS SOBRE ORGANIZACIONES QUE SURGEN DE LA VIOLENCIA ESTATAL: TRAZANDO VÍNCULOS CON LA MEMORIA HISTÓRICA Y LA JUSTICIA SOCIAL EN GUATEMALA Y EN MÉXICO**

Práxedes Muñoz Sánchez

**UCHIGUEBA, KAGUEKIHA: NOTAS SOBRE LA CRIMINALIZACIÓN DE LA IMAGEN DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL EN JAPÓN**

Santiago López Jara



## **INTRODUCCIÓN**

### **ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LAS VIOLENCIAS POLÍTICAS: MEMORIA, OLVIDO, JUSTICIA**

Aitzpea Leizaola  
Universidad del País Vasco (UPVEHU)  
Francisco Ferrándiz  
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC  
María García Alonso  
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Los debates contemporáneos en el Estado español respecto a la llamada “memoria histórica” de la Guerra Civil están vinculados a un conjunto muy complejo, controvertido y creciente de prácticas y representaciones del pasado traumático que, lejos de ser exclusivos de nuestro país, forman parte de una tendencia global con manifestaciones muy diversas que podría encuadrarse en el contexto de la llamada “justicia transicional”, es decir, de los mecanismos más o menos institucionalizados que las diversas sociedades ponen en marcha para ajustar cuentas con el pasado violento “desde el punto de vista simbólico, legislativo o judicial”, ya sea a corto, medio o largo plazo, y especialmente en el caso de las violencias vinculadas a conflictos bélicos y regímenes dictatoriales. Los retos teóricos y metodológicos que plantean estos procesos para la etnografía contemporánea son múltiples, tantos como la multiplicidad de actores sociales, instituciones, prácticas, formatos y escenarios en los que tienen lugar de manera simultánea, en contextos desde locales a transnacionales. Por ello puede decirse que este campo de investigación sobre la gestión de la memoria de las violencias políticas es un territorio de “frontera” de la antropología, donde se expresan las limitaciones de nuestros marcos teóricos y nuestros modelos de investigación, pero también el potencial de la disciplina para llevar a cabo etnografías densas y análisis sofisticados que contribuyan al mejor entendimiento de la naturaleza y manifestaciones de estos procesos.

Este simposio invita a presentar trabajos etnográficos sobre los usos, representaciones y políticas de la memoria ligados a las violencias políticas descritas, con especial énfasis en el impacto de dichas violencias a corto, medio y largo plazo. En ello se incluyen los diversos mecanismos de reparación que se generan en cada sociedad y las políticas de victimización y duelo que se derivan de ellos, así como las controversias por el control y gestión de los relatos y representaciones que las expresan, desde rituales privados y públicos a leyes, industrias culturales o museos. Pretende, por un lado, dar cabida a las etnografías más contemporáneas sobre diversos aspectos de la “memoria histórica” de la Guerra Civil y la postguerra en la España actual y, por otro, apelar a investigadores que hayan trabajado en otras temáticas y contextos semejantes en otras regiones del mundo, como por ejemplo en América Latina o África, para establecer y fomentar un marco comparativo de discusión desde la antropología de la violencia y la memoria.

#### **1. ESTRATEGIAS ARTÍSTICAS CONTEMPORÁNEAS COMO FORMA DE VISIBILIZACIÓN DE LA VÍCTIMA**

Alberto Chinchón Espino. Universidad Europea de Madrid, y Laura de la Colina Tejada, Universidad Complutense de Madrid

La presente comunicación pretende analizar y generar un marco de reflexión sobre las diferentes estrategias, llevadas a cabo por reconocidos artistas contemporáneos del ámbito

hispano parlante (españoles e hispanoamericanos), en relación con la representación de la víctima y la memoria histórica.

No se trata de realizar una valoración desde el territorio de la crítica del arte, sino poner de manifiesto los mecanismos que se llevan a término para visibilizar a la víctima. En este sentido, se pueden diferenciar tres posicionamientos por parte del artista respecto a la víctima:

- 1) Artistas que reflexionan desde un posicionamiento involucrado. Se debe tener en cuenta que existe un amplio gradiente que va desde aquellos que se identifican como víctimas, hasta los que comparten el contexto con aquéllas.
- 2) Aquellos que no comparte el contexto de la víctima pero cuya obra orbita en la representación icónica de ésta.
- 3) Artistas cuyo trabajo se encuentra en una postura intermedia entre ambos. Esto es, no comparten el contexto temporal pero existe una implicación en relación con la memoria colectiva de la que son herederos.

En base a lo anteriormente expuesto, se procede a realizar una breve enunciación de algunos de los artistas cuyas obras se inscriben en dichas prácticas, como son: Tania Bruguera, Teresa Margolles, Regina José Galindo, Santiago Sierra, colectivo Democracia, Fernando Sánchez Castillo, o Virginia Villaplana.

La elección de investigar sobre la obra de artistas de idiosincrasias tan diferentes se realiza con el objetivo de aportar una visión de amplio espectro, que permita obtener unos resultados clarificadores acerca de los mecanismos de trabajo en el arte contemporáneo en torno a la víctima. Aclarando que, en ningún caso se pretende realizar un juicio sobre la eficacia de dichas prácticas, sino poner de manifiesto las diferentes estrategias empleadas a día de hoy.

930

## **2. HUELLAS DEL GENOCIDIO FRANQUISTA: EL MAPA DE FOSAS COMO INSTRUMENTO PARA LA ACCIÓN SOCIAL MEMORIALISTA**

Ángel del Río. Universidad de Sevilla

En el año 2000 se inicia un nuevo y masivo proceso de apertura de fosas comunes de la guerra civil y la represión franquista que pone de manifiesto una realidad incómoda: en el territorio español existen multitud de enterramientos ilegales que albergan los restos de decenas de miles de personas desaparecidas por causa de la violencia política, cuyo fallecimiento, en una gran mayoría, no está inscrito en ningún registro civil. La sociedad civil, a través de un creciente número de asociaciones creadas, preferentemente, para promover las exhumaciones de las víctimas, demanda al Estado la elaboración de un *mapa de fosas* que localice, identifique y proteja tales enterramientos con el fin de proceder a su dignificación y/o exhumación. La elaboración de los *mapas de fosas* iniciados en algunas comunidades autónomas ha estado sujeta a una enorme polémica entre todas las partes directamente relacionadas con su proceso de diseño y ejecución: la administración pública como entidad financiadora, el ámbito políticomediático con su apoyo u oposición, la Academia como fiscalizador en materia científica y el movimiento memorialista como investigador. El destino final de los resultados pone de manifiesto las distintas concepciones existentes en torno a las políticas de la memoria que deben implementarse sobre un pasado traumático que ha irrumpido con fuerza en nuestra sociedad.

Esta comunicación pretende, en tanto que coordinador e investigador del proyecto de *mapa de fosas* de Sevilla “una de las provincias españolas más castigadas por la represión franquista” desarrollado entre los años 2006 y 2009, analizar el proceso etnográfico complejo que lleva desvelar información sobre las fosas “y sus víctimas yacentes” en un contexto histórico y social muy hostil, hasta su conversión, según los casos, en *lugares de la memoria* o susceptibles de protección por la administración pública.

### **3. OS REFUGIADOS REPUBLICANOS EM PORTUGAL: O CASO DE BARRANCOS (1936)**

María Dulce Dias Antunes Simões. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (TLE / FCSH-UNL )

Nesta comunicação pretendo discutir os “usos da memória”, tomando como objecto empírico e historiográfico o caso dos refugiados republicanos em Portugal durante a guerra civil de Espanha, e em particular o caso de Barrancos. O caso de Barrancos, permaneceu silenciado e omitido da história de ambos os países durante as ditaduras ibéricas, representando uma memória colectiva circunscrita à vida dos seus protagonistas e testemunhas, mas a sua mediatização transformou num “objecto histórico”. Em 2009 o governo regional da Extremadura atribuiu ao município de Barrancos o seu máximo galardão, a Medalha da Extremadura, como símbolo de reconhecimento e gratidão pela solidariedade e acolhimento a todos os estremenhos forçados a fugir do seu País em virtude de conflitos sociais e políticos. Neste caso, a mediatização mobilizou uma correlação de forças políticas de ambos os lados da fronteira, inscrevendo a memória do acontecimento na história contemporânea portuguesa e espanhola, numa versão legitimadora do presente, demonstrando como a memória representa simbolicamente um instrumento de poder.

A Antropologia pode contribuir metodologicamente para o estudo de um acontecimento passado pondo em cena uma diversidade de fontes, em que a memória nos informa sobre aquilo que é mais difícil de alcançarmos; encontrar a maneira sensível, social e política onde os outros reconstróem o acontecimento, onde se reconheceram nele, ou onde o rejeitaram inexoravelmente. No âmbito do meu trabalho de investigação sobre as representações sociais da guerra civil de Espanha em Barrancos (Baixo Alentejo), entrelaço a dimensão macro da história com a dimensão micro da antropologia, cruzando fontes documentais com o trabalho de campo e histórias de vida. Mas como não existe ciência sem ideologia, compete também aos investigadores reflectirem sobre o seu papel de agentes sociais, independentemente do seu posicionamento humano e científico, pois os seus trabalhos representam sempre um compromisso com a sociedade do seu tempo.

931

### **4. DESAPARICIONES FORZADAS Y VÍCTIMAS DEL FRANQUISMO EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA**

Francisco Ferrándiz Martín. Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC

Esta presentación aborda la forma en la que los discursos y conceptos transnacionales de los derechos humanos se han ido convirtiendo paulatinamente en guías fundamentales de la acción de muchas de las asociaciones que promueven la conocida como “recuperación de la memoria histórica”, a medida que el debate ha ido creciendo, se ha sofisticado, institucionalizado y, finalmente, judicializado. En este sentido, la secuencia de informes de Amnistía Internacional sobre el proceso o el auto dictado por Baltasar Garzón el 16 de septiembre de 2008, la controversia generada por él hasta su inhibición el 18 de noviembre de 2008, y los sucesos derivados del proceso que se le ha abierto en el Tribunal Supremo han actuado como catalizadores de esta irrupción de los derechos humanos en los debates sobre la memoria de la violencia represiva durante la Guerra Civil y después

en el franquismo, a través de figuras jurídicas como las de los ‘crímenes contra la humanidad’, las ‘desapariciones forzadas’, y otras. Esta traducción tiene el potencial para modificar sustancialmente el perfil y los anclajes jurídicos y simbólicos de las denominadas “víctimas del franquismo”.

##### **5. LAS MUERTES DE JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA**

María García Alonso. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

José Antonio Primo de Rivera, líder del falangismo español, fue fusilado el 20 de noviembre de 1936. En los años que siguieron, fueron muchas veces relatados los acontecimientos concretos que ocurrieron ese día. Lo hicieron testigos y testigos de los testigos; gentes que amaban al líder muerto y gentes que le odiaban. Cuando acabó la contienda y vencieron sus seguidores, la necesidad de depurar responsabilidades obligó a volver una y otra vez sobre aquella madrugada de otoño: sobre el abrigo que se quitó José Antonio o que se dejó arrebatar; sobre sus últimas palabras, sobre sus gestos medidos y los inconscientes; sobre su emoción contenida o desbordada. También recreaban esos momentos aquellos que buscaban en su muerte los signos de santidad y martirio que a otros cuerpos fallecidos en la guerra civil han llevado a la beatificación. El presente trabajo nace de esta discrepancia de recuerdos y testimonios. Los ejemplos elegidos no son las únicas descripciones existentes. Otras no serán ni siquiera citadas por no hacer demasiado prolijo el recuento de las diferencias.

##### **6. “RECORDANDO EL PRESENTE”: LA COSMOPOLITIZACIÓN DEL FEMICIDIO DEL KIVU CONGOLEÑO**

Elisa García Mingo. Universidad de Deusto

Este artículo, resultado del trabajo de campo conducido en el Este de la RDCongo en 2008 y 2009, explora el empoderamiento y las habilidades desarrolladas por el grupo de mujeres periodistas de la provincia de Sud Kivu (AFEMSK, Association de Femmes des Médias Sud Kivu) en los últimos años que les ha permitido diseñar y desarrollar una estrategia de cosmopolitización de la (su) memoria del femicidio congoleño mediante prácticas transnacionales propias del *media advocacy*. Las observaciones de campo y entrevistas con las mujeres de AFEMSK revelan que entienden y buscan las consecuencias de la *cosmopolitización* de su memoria, esto es, de construir la memoria de un acontecimiento de tal manera que moldee los discursos y dé fuerza a otros discursos y prácticas que propicien el fin de la impunidad y de los crímenes sexuales ejercidos contra las mujeres del oriente congoleño desde los años 90. Los viajes al extranjero, las reuniones con políticos, la participación en los caucus de mujeres y las denuncias en foros proderechos humanos se van multiplicando gracias a una meticulosa estrategia del uso de los medios de comunicación a diferente escala, la radio comunitaria a nivel local y la red a nivel global. El testimonio de las víctimas de violencia sexual se va registrando, editando y difundiendo para generar una identificación planetaria con las víctimas y una rabia compartida contra los perpetradores y las autoridades, como ya ocurriera en el siglo XX con el Holocausto o el genocidio de Ruanda. Estamos ante una sorprendente revisión de la noción de cosmopolitización de la memoria, porque lo que quieren, como ya hiciera el pintorhistoriador Tshibumba Kananda Matulu con su obra pictórica sobre la “Historia de Zaire”, es “recordar el presente”, un presente que, afirman, pronto formará parte del oscuro pasado olvidado e ignorado del Congo contemporáneo.

## 7. “NO ES POR MI EXPERIENCIA FEA QUE TENGO ALGO QUE DECIR...”: AUTOETNOGRAFÍA DE UNA INVESTIGACIÓN (SITUADA Y DESDE EL ESTÓMAGO) DE LOS “MUNDOS DEL DETENIDODES-APARECIDO”

Gabriel Gatti. Universidad del País Vasco (UPVEHU)

Partiendo de los resultados obtenidos en una investigación desarrollada entre 2005 y 2008 en los universos sociales construidos en Argentina y en Uruguay en torno a la figura del detenidodesaparecido este trabajo analizará algunas claves de una sociología que, de hacerse desde algún lugar, es desde el estómago. Cierta feminismo habló, en los 80, del propio cuerpo como de un *campo de batalla* donde cruzaban armas las distintas fuerzas que componían el campo que investigaba, y las ciencias sociales han operado desde hace ya tiempo un giro desde la posición del *testigo modesto* “neutro, neutralizado, aséptico e higienizado” al *testigo modesto mutante* (Haraway) situado, manchado, llagado, finito e inmanente. Ese testigo modesto mutante es un tipo que habla desde sus zapatos. Es el caso de los míos al hacer una investigación sobre violencia, memoria, identidad y representación en los mundos del detenidodesaparecido en el sur de América Latina, para la que mis zapatos están llenos de un barro objetivante, el de un lugar de enunciación para hablar de eso muy marcados por una sensibilidad concreta por la figura del desaparecido, sensibilidad sostenida por mi doble condición de sociólogo y de familiar de desaparecidos. De las chispas que provoca en el cuerpo que analiza el encuentro de esa doble condición habla esta propuesta.

## 8. “RESCATAR DEL OLVIDO”: DUELOS INCONCLUSOS, QUIEBRAS Y PUENTES EN LA TRANSMISIÓN DE LA MEMORIA DE LA REPRESIÓN FRANQUISTA

Aitzpea Leizaola. Universidad del País Vasco (UPVEHU)

Desde hace más de una década, la memoria de la guerra civil y de la represión franquista, ha adquirido en el estado español una relevancia que pocos podían prever tanto en el ámbito social como en el político. Surgido desde la sociedad civil, el movimiento para la recuperación de la memoria histórica obliga a replantear la forma en que se gestiona el pasado y sus representaciones. Las memorias en torno a este período de la historia contemporánea son complejas, múltiples y a la vez aún en gran medida desconocidas. Para un gran número de ciudadanos, la dictadura supuso no sólo la anulación de los derechos civiles, sino también una ruptura en la transmisión de la memoria, tanto en el ámbito familiar, como en el social, dónde únicamente las formas de conmemoración oficiales tuvieron cabida durante más de cuatro décadas.

Las exhumaciones de fosas comunes llevadas a cabo desde el año 2000 han tenido un efecto catalizador, permitiendo sacar a la luz no sólo la violencia perpetrada contra miles de personas, sino también las quiebras en la transmisión de la memoria de lo ocurrido. A la vez, han brindado para muchos familiares la oportunidad de cerrar el duelo inconcluso para muchos, heredado e incluso a veces casi desconocido.

A partir de trabajo de campo multisituado llevado a cabo en exhumaciones de fosas comunes de la guerra civil desde 2005, esta comunicación aborda la cuestión de la transmisión de la memoria entre diferentes generaciones, utilizando el concepto de postmemoria para analizar la manera en la que las exhumaciones así como los actos de conmemoración y homenaje posteriores generan la necesidad de restablecer e incluso crear vínculos intergeneracionales en torno a la transmisión de la memoria. El deber de memoria adquiere una relevancia singular, convirtiéndose en la obligación de ‘rescatar del olvido’.

## 9. ETNOGRAFIAR LA CONSTRUCCIÓN DEL TERROR: UNA DÉCADA DE LUCHA CONTRA LA “AMENAZA ISLAMISTA” EN CATALUNYA (2001-2011)

Alberto López Bergados. Universitat de Barcelona

Desde el atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York (2001), pero más particularmente desde el 11M (2004), Catalunya ha sido representada por diversos medios de comunicación como un “feudo del islamismo radical europeo”, como un “bastión de radicalismo” o como un “paraíso que acoge a cientos de terroristas musulmanes en potencia”. Consecuentemente con ese retrato de brocha gorda, se han desplegado a lo largo de ese período un conjunto de acciones policiales sin precedentes en el resto del Estado español que han tomado como objetivo único las diversas comunidades musulmanas de Catalunya, y en particular la marroquí, argelina y pakistaní, con un saldo devastador de detenciones y, lo que es extremadamente grave, un número infinitamente menor de condenas firmes.

A través de una experiencia de más de dos años entrevistando a detenidos o condenados por causas de terrorismo islámico en Catalunya, así como a sus familiares, la presente comunicación pretende indagar, en primer lugar, en las consecuencias terribles que ese conjunto de operaciones han tenido sobre las únicas personas que, en este caso, merecen el apelativo de víctimas, y que no son otros que los propios detenidos y sus familias. Ese examen pretende proyectar alguna luz sobre la naturaleza, cuando menos extremadamente ambigua, de tales operaciones policiales y judiciales, para así mostrar el contexto de vulneración sistemática de derechos fundamentales en que se sucedieron. En tercer lugar, sugerir algunas vías interpretativas para lo que puede calificarse como una auténtica campaña islamofóbica desatada en Catalunya, cuyos últimos efectos colaterales podemos constatar, sin ir más lejos, en la oleada obsesiva de prohibiciones de uso del *burka* en diversos municipios catalanes. De paso, la comunicación desearía abrir una reflexión sobre la ambigua posición metodológica y ética que el etnógrafo debe adoptar cuando aborda contextos sociales que se encuentran *sub iudice*, y que son objeto de una oposición ciudadana visceral, sea ésta o no inducida.

934

## 10. UCHIGUEBA, KAGUEKIHA: NOTAS SOBRE LA CRIMINALIZACIÓN DE LA IMAGEN DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL EN JAPÓN

Santiago López Jara. Universidad de Kanagawa (Japón)

En los inicios de la ocupación de Japón el Partido Comunista Japonés(PCJ) es percibido como el único grupo social que se había opuesto de manera activa al régimen imperial causante de la guerra. El PCJ trata en un primer momento de conseguir llegar a un estado comunista por la vía pacífica democrática. Sin embargo al iniciarse la guerra fría el PCJ, presionado y reprimido por el ejército de ocupación y criticado por Moscú, se rompe en varias facciones y pasa a la lucha armada. Tras el fracaso de la lucha armada, el reunificado PCJ vuelve a proponer la vía pacífica como la política del partido. Este brusco giro de política, junto con los inicios de la crítica a Stalin y los sucesos de Hungría, provocan el nacimiento de los grupos de Nueva Izquierda.

En julio de 1958 Los miembros de la facción crítica al partido son expulsados del PCJ. En diciembre forman la Confederación Comunista, grupo también conocido como Bund, grupo que se une a La Confederación de Comunistas Revolucionarios Japoneses creada en diciembre de 1957 como los grupos pioneros la nueva izquierda. Estos dos grupos, y las facciones surgidas de estos dos grupos, ocuparán una posición hegemónica en las luchas antisistema desde fines de los años 1950 hasta bien entrada la década de 1970.

La Nueva Izquierda va creando un estilo y una imagen de lucha propia, marcadamente separada del PCJ. Esa imagen, cristalizada desde inicios de 1967, acaba permeando todas las luchas hasta bien entrada la década de los 70. En el calor de esas luchas, los enfrentamientos entre facciones (“Uchigueba”) causan más de cien muertos, contándose en varios miles los heridos, algunos con secuelas de por vida. Esa imagen del movimiento estudiantil ha sido apropiada por la policía, imagen que sigue siendo utilizada en la actualidad (se pueden encontrar poster avisando de los peligros de “Kaguekiha” en el aeropuerto nada más aterrizar en Japón). En la presente comunicación vamos a analizar los orígenes de esa imagen, la apropiación de la misma y sus efectos sobre la memoria y el olvido de la violencia.

#### **11. MEMORIA, TESTIMONIO Y METODOLOGÍA CUALITATIVA: UN ESTUDIO SOBRE EXPRESOS POLÍTICOS DE LA CÁRCEL DE CARABANCHEL DURANTE LA DICTADURA FRANQUISTA**

Mario Martínez Zauner. Investigador becario del Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC

La presente comunicación aborda el estudio de las prácticas de memoria y representación de varios ex presos políticos que pasaron por la cárcel de Carabanchel durante el segundo periodo de la dictadura franquista, desde 1962, cuando se reactiva el movimiento obrero y estudiantil, hasta 1977, cuando se concede la amnistía general a todos los presos políticos. Tal estudio se encuentra en la compleja intersección entre memoria e historia, por un lado, y entre memoria y subjetividad y por otro, de tal manera que el sujeto y la historia quedan confrontados en un esfuerzo por combatir el olvido. Los testimonios analizados, recogidos mediante una metodología de entrevista abierta y en profundidad que aspira a reunir tanto las singularidades de una vida como las condiciones sociales de existencia del discurso producido (siguiendo el método de Bourdieu en su artículo titulado “Comprender□”), ofrecen síntomas de reproche hacia el pasado y de demanda de reconocimiento de una experiencia traumática. En este sentido, parece lícito poner en cuestión el proceso de amnistía general que se llevó a cabo durante la transición española, al menos para preguntarse hasta qué punto esa amnistía tuvo un componente de amnesia (véase la proximidad etimológica de ambos términos). Así pues, nos servimos de la experiencia relatada por estos expresos políticos para poner a la historia frente al sujeto, buscando de esta forma restaurar en parte las demandas de memoria presentes en los discursos recogidos. Por último, nos preguntamos a qué puede deberse la gran importancia que ha cobrado la memoria en la producción científica de los últimos años, para acabar resaltando la importancia de una metodología cualitativa como la que nos brinda la disciplina antropológica para mantener viva la memoria, como un acto de justicia frente al olvido, tan común en nuestra sociedad actual.

#### **12. ETNOGRAFÍAS SOBRE ORGANIZACIONES QUE SURGEN DE LA VIOLENCIA ESTATAL: TRAZANDO VÍNCULOS CON LA MEMORIA HISTÓRICA Y LA JUSTICIA SOCIAL EN GUATEMALA Y EN MÉXICO** Práxedes Muñoz Sánchez. Becas MAECAECID

En esta ponencia se representan dos realidades de conflictos violentos en América Latina, una en Guatemala y otra en Tabasco, México. Ambas realidades merecen su contextualización. El objetivo es visibilizar estrategias identitarias de colectivos que han sufrido violencia, para ello necesitan reivindicar sus raíces, sus nuevas estrategias para el reconocimiento de sus identidades, y la necesidad de que se simbolice en los jóvenes. En Gua-

temala lo observamos en las Comunidades de Población en Resistencia CPR del Ixcán, población que se mantuvo escondida y organizada durante el conflicto armado interno, en este trabajo reviso sus reivindicaciones identitarias del colectivo, su búsqueda y reencuentro con su memoria histórica y como es revivido en su presente. En Tabasco, México, visualizamos la violencia vivida desde la reivindicación de la población indígena, chontal, en largos procesos municipales y comunitarios, que son fruto de identidades y culturas que fueron perpetradas desde la colonia, y que se repiten actualmente con las acciones de represión de los gobiernos del país, acusándolos de acciones de tinte revolucionario de izquierda, "perredista". En ambos casos hay acciones de memoria colectiva tras procesos de violencia, y sus objetivos son, recuperar: espiritualidad maya, sus muertos, historia de sus antepasados, el vínculo con la tierra, historia contemporánea y sus idiomas (diversidad intercultural), todos desde la búsqueda de una justicia social. Y por último, en este trabajo etnográfico remarco la antropología de la violencia en la construcción estratégica de proyectos (Castells), donde se incluye a una antropología social comprometida (Hale), donde el investigador remarca el por qué de sus investigaciones, relacionado con el historicismo de cada sujeto, investigador e investigado.

### **13. EXPERIENCIAS SOCIOTERRITORIALES DE POSCONFLICTO EN COLOMBIA: REGISTRO Y ANÁLISIS DE ALGUNOS MUNICIPIOS EN LOS ANDES CENTRALES**

Béatrix Nates Cruz y Paula Andrea Velásquez López. Grupo de Investigación Territorialidades (Colombia)

Asumiendo que el conflicto armado en Colombia aún sigue vigente, esta ponencia hará un examen evaluativo y prospectivo de ciertos municipios que en la Región de los Andes Centrales están viviendo desde hace aproximadamente cinco años (2005-2010), escenarios de postconflicto bajo dos realidades centrales: pactos de convivencia formal amparados en leyes nacionales; resistencia social de las poblaciones locales frente a la situación de violencia y conflicto. En este sentido, la ponencia presentará algunos análisis de carácter antropológico (socioterritoriales) sobre las representaciones culturales y las implicaciones sociales de la identidad, de la posesión de los territorios, de su dominio y autoridad en escenarios de posconflicto, como parte de un proceso de revisión del pasado traumático más amplio y con ramificaciones y actores sociales múltiples, en pleno debate sobre la identidad y la organización socioterritorial. Los ejes centrales que aparecerán en la presentación son: 1. la identificación del impacto de las identidades locales preponderantes en los procesos de liderazgo y reorganización socioterritorial. 2. Los tipos o categorías socioterritoriales (vecindad, de paisanaje, de barriada, de *regionalidad*, de *comarcalidad*) que se han generado 3. La potenciación de las dimensiones económicas, culturales, sociales y políticas 4. Formas de asumir y proyectar el posconflicto por las instituciones y por las sociedades locales en lo que compete a la vida cotidiana.

### **14. DISCIPLINA, TIEMPO, Y EL DESAPARECIDO: REFLEXIONES DE EL SALVADOR Y ESPAÑA**

Johan Rubin. Universidad de Chicago

Este ensayo explora cómo la sociedad está construida a través de los muertos, desaparecidos, fantasmas y otros actores no presentes. Basándose en investigaciones etnográficas con la Asociación ProBúsqueda de niños y niñas desaparecidos en San Salvador, El Salvador y la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica de España Castellana, esta investigación busca una nueva lectura del rol que estos actores no presentes juegan



en las sociedades durante sus transiciones y postransiciones a la democracia. Si bien la etnografía social ha investigado en el rol de los espíritus, los antepasados y los muertos, siempre lo ha abordado partiendo de procesos sociales y culturales cuyos actores seguían vivos. El presente trabajo asume un modo en consecuencia para describir la influencia de estos actantes en la construcción de las llamadas sociedades de transición y postransición. De modo que no basta considerarles únicamente interactuando con sus familiares vivos, o su impronta sobre la sociedad en su conjunto. La propuesta es tratar a los muertos, los desaparecidos, los fantasmas, como actores políticos y jurídicos. Con esta perspectiva, se podría considerar cómo las políticas de transición y postransición de las ONGs, el estado, y la comunidad internacional afectan no solo a los sobrevivientes de guerras civiles y dictaduras, sino también a sus víctimas muertos. Igualmente, y quizás aún más importante, podemos considerar como los muertos, desaparecidos, y fantasmas siguen participando no solo en la vida social, sino también en la vida política, aunque, precisamente, a través de la presencias de su ausencia.

#### **15. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MEMORIA COLECTIVA A PIE DE FOSA: EL PASO DEL LUTO PRIVADO A LA EXHUMACIÓN DE 1979 Y LA MOVILIZACIÓN POR LA REVISIÓN DE LA HISTORIA EN MURCIA**

Juan E. Serrano Moreno. Université PanthéonSorbonne Paris ICRPS

Esta ponencia tiene por objetivo presentar un estudio, en el tiempo largo y a escala local, sobre las acciones, representaciones y recuerdos de un grupo de familiares de víctimas de la represión franquista acontecida en la posguerra (1939-1945). Familiares que, provenientes de toda la región, compartieron su luto gracias a sus visitas, que se sucedieron durante casi cuarenta años, a la tapia del cementerio de la ciudad de Murcia donde se encontraba la fosa común en la que yacían las víctimas republicanas. Surgieron así unos lazos de sociabilidad que facilitaron la superación del “traumatismo” privado y la armonización pública de sus memorias individuales. Gracias a la cohesión del grupo, se llevó a cabo en 1979, en un contexto aún marcado por la incertidumbre, una de las primeras exhumaciones de las fosas comunes del franquismo, a la que siguió una inhumación y la construcción de un monolito en el mismo cementerio. Un lugar de memoria donde se celebra cada 14 de abril un homenaje organizado por la asociación “Amigos de los Caídos por la Libertad” creada en 1995 y que constituye uno de los primeros movimientos por la recuperación de la memoria histórica aparecidos en España.

Esta microsociología histórica del proceso de construcción y actualización de una memoria colectiva propia a los descendientes de los vencidos de la guerra civil murcianos ha sido elaborada a partir de entrevistas biográficas y semidirectivas, archivos y observaciones etnográficas, adhiriendo en el plano teórico a la concepción intersubjetiva de los fenómenos memoriales fundada por Maurice Halbwachs. Espero de esta manera contribuir a la comprensión global de los fenómenos la traducción en el presente de las violencias políticas pasadas mediante un estudio profundizado de la dinámica que condujo primero a una exhumación temprana y “apolítica” y segundo a la constitución de una forma de acción colectiva con reivindicaciones altamente politizadas.

#### **16. PENSANDO EL PROCESO DE PAZ VASCO: AGENTES, CATEGORÍAS Y ESPACIOS**

Adriana María Villalón González. Programa de Pósgraduação em Antropologia Social (PPGASMNUFRJ). Ankulegi (Asociación Vasca de Antropología)

El tema a tratar en esta ponencia es sobre las discusiones en torno a algunas de las estrategias institucionales que se aplican en el marco de las prácticas articuladas en el campo del llamado proceso de paz en el País Vasco, donde se articulan aspectos de la memoria vinculada tanto a hechos "históricos" como la guerra civil y el franquismo, como a hechos más recientes, aún con sentimientos muy vivos, y en estrecha relación con aquél pasado, pero que aún no son "memoria histórica", por lo que su tratamiento genera varias aristas.

Tomo de ello los recientes proyectos impulsados por el Gobierno vasco y Estado español en el ámbito escolar, tales como recursos de *formación* por medio de la discutida asignatura Educación para la ciudadanía, así como recursos de *reparación*, igualmente polemizados, donde personas englobadas bajo las categorías "víctimas del terrorismo", deberían presentar sus testimonios ante alumnos de escuelas locales. Esto tanto ha generado una serie de reacciones sobre qué contenidos deben tratarse, si es correcto o no, quiénes son víctimas, cuándo es prudente que la persona esté de cuerpo presente, cuándo es mejor optar por un formato audiovisual, etc. Así como ha provocado implícita y explícitamente divisiones sobre escuelas a favor y en contra, donde nadie quiere tener que verbalizar si quiere participar de ello o no, al tiempo que para algunos no existen espacios de expresión de su dolor, no son reconocidos como víctimas

El estudio se encuentra en una fase inicial, donde comienzo a investigar sobre el campo de agentes que participan del debate, las categorías puestas en práctica, las lecturas de los diversos sectores implicados, de qué violencias se está hablando, si actuales, "extinguidas", estatales... ¿Qué rol podemos tener los antropólogos en gestionar un "proceso de paz" que tiene numerosas lecturas, cómo gestionar una intervención adecuada?

**“NO ES POR MI EXPERIENCIA FEA QUE TENGO ALGO QUE DECIR...”.  
AUTOETNOGRAFÍA DE UNA INVESTIGACIÓN (SITUADA Y DESDE  
EL ESTÓMAGO) DE LOS “MUNDOS DEL DETENIDODESAPARECIDO”**

Gabriel Gatti  
Departamento de sociología  
Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva  
Facultad de ciencias sociales  
Universidad del País Vasco

*“Sí, estaba [entonces] en el jardín [de infantes], pero ahí algo pasa, la mía es una memoria posible y no tengo por qué hacer reverencias literales a los que fueron mis padres o a su generación (Carri, 2007: 114)*

Mi nombre es Gabriel Gatti.

Soy doctor en sociología y habitualmente me interesa pensar y enseñar sobre identidad colectiva y sobre teoría sociológica: sobre sus cruces, sus distancias, sobre las formas límite de la identidad, ésas demasiado inconsistentes para que resulte fácil decir nada de ellas, escurridizas para el lenguaje de la ciencia social, tanto que se nos suelen escapar. Son monstruos imposibles, sin palabras ni representación. La desaparición forzada de personas produce mucho de eso.

También soy pariente muy cercano de unas cuantas personas que son o han sido, bajo distintas formas, detenidosdesaparecidos. Son sujetos que están muertos, pero que sin embargo siguen en el limbo de los nomuertosnovivos. Son entidades incómodas para hablar de ellas, ya lo creo; incómodas para construir identidad en torno a ellas, les aseguro; incómodas también para hacer sociología sobre ellas y sobre las identidades que en su entorno se han ido conformando con los años, no tengan dudas.

Lo que viene deambula entre esas dos cuestiones. Son algunas notas de campo para pensar lo difícil que resulta trabajar, a un tiempo, desde la identidad del científico social y desde la del de víctima. Intentaré trasladar algo del esfuerzo que fue necesario realizar para hablar de eso cuando escribí un libro (Gatti, 2008) que recogía los resultados del trabajo de investigación que desarrollé entre 2005 y 2008 en Argentina y Uruguay sobre los mundos sociales construidos allá en el Cono Sur en torno a la desaparición forzada de personas. No fue fácil, pues tres prohibiciones rodearon esa escritura. Tras un breve excursio, es de esas tres prohibiciones que hablará este texto: (1) la prohibición que deriva de ciertas cualidades del objeto (¿cómo hablar de una entidad, el detenidodesaparecido, y de un fenómeno, la desaparición forzada de personas, ante el que el lenguaje rebota?); (2) la prohibición que nace de algunas marcas fuertes de la disciplina (¿cómo hacer una sociología desde el estómago?); (3) la prohibición que pesa sobre la condición de víctima (que solo puede sufrir, no hablar ni posicionarse reflexivamente sobre su condición de tal).

### **1. EXCURSO BREVE SOBRE LA DESAPARICIÓN FORZADA DE PERSONAS**

En Argentina, en los 70, se creó nada menos que un estado nuevo del ser, el detenidodesaparecido. De él, los actores implicados dicen que no está “Ni vivo ni muerto, es un desaparecido”, que es “Una no persona, algo que no se sabe si existe”. Con él se desmoronan los pilares de nuestra manera de entender la identidad, el individuo, que es devastado.

Para él, no hay palabras para darle consistencia. Se está ante una figura que se representa como sin lugar (“El desaparecido no deja rastros, crea un vacío”), que no encaja en entidad reconocible alguna, al tiempo ausente y presente (“[Con ellos] la ausencia se convierte en presencia”), sin lógica (“La desaparición es un atentado a la lógica. Provoca un sentido de absurdo”), sin cuerpo (“Es un cuerpo sin identidad y una identidad sin cuerpo”). No hay lenguaje, no hay método, no hay representación.

Figura paradójica, incómoda, singular, nacida en un contexto singular, de una historia peculiar. Deambula por un paisaje muy marcado por un trabajo de jardinería joven (dos siglos, no más), pero continuado, obsesivo y muy performativo: la América Latina construida a base de sueños de civilización, belleza, perfección urbanística, utopías sociales, orden, progreso. La América Latina moderna, Moderna con mayúsculas. Casi toda América, que es parte de ese sueño, pero sobre todo la América urbana del Cono Sur, la de Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, Santiago de Chile, Rosario, Córdoba... Allí, sí, donde el proceso civilizatorio se realizó de forma exacerbada, allí donde reinan los Jardineros del sueño moderno, que se construyeron lugares imaginados como surgidos del trabajo de moldeo de un desierto que se habitó a base de proyecto. Ese trabajo de jardinería fue tan duro en lo esencial como cualquier otro trabajo de ingeniería sociológica; poderoso como ellos, y seguramente bienintencionado y hasta hermoso. Y además de todo eso, fue pulcro: el jardinero, es sabido, se encarga de diseñar el jardín, pero también de limpiarlo de malezas, de mantener impoluto, con admirable y paciente persistencia, lo que contiene su cercado. Nacieron ciudades, se concibieron Estados, se idearon imaginarios, llenos de utopía, marcados por el plan desde el que se trazaron y por las cláusulas que lo adornaban, entre otras, cierta obligación de mantener el terreno libre de maleza... y se definieron identidades, las propias del individuo civilizado, autonconsciente, autocontrolado, pudoroso, decoroso, sometido a las maneras de mesa, dotado de una psique –la psique civilizada– con un grado creciente de diferenciación interna, individuo que no defeca ni saliva en público, que come bien y come parecido a los otros, que si es sucio lo es porque forma parte de un proyecto. Es el habitante ideal de la Ciudad Letrada. De ellos estaba lleno Argentina y Uruguay en los setenta.

Muchos de ellos desaparecieron.

## **2. PRIMERA PROHIBICIÓN. HABLAR DE LO QUE NO SE PUEDE HABLAR**

En el paisaje sugerido en los párrafos precedentes, el del proceso civilizatorio, el de las políticas de población, el de la (re)construcción de la ajustadaaplan Ciudad Letrada, en el que la maquinaria moderna trabaja con automatismos, surge el detenidodesaparecido. Los cuidadores del jardín moderno velan para que el edén lo siga siendo y que si algo se ha salido de marco se cuadre y reorganice. Troquelar con civilización el desierto, cuidar que lo que se planta crezca bien sigue siendo el objetivo. Pero no todo es historia repetida. Hay tres enormes novedades; una es el desaparecido. La otra es un espacio, el centro clandestino de detención, el epítome del espacio biopolítico, un lugar de control extremo sobre la vida. La tercera es un espacio social inaudito, el que se constituye alrededor de una catástrofe para la identidad y el sentido. Las tres novedades están atravesadas por un denominador común: todas son una catástrofe social, esto es, un desajuste permanente entre palabras y cosas convertido en espacio de vida. Es la excepción permanente, es la anormalidad hecha norma. Un trauma que no se resuelve; un acontecimiento que dura. La desaparición forzada de personas es, sí, una catástrofe. Está plagada de situaciones, figuras, espacios... muy problemáticos, existentes pero que no resultan interpretables; está

repleta de hechos, de cosas, de situaciones, de personas... pero no hay recursos interpretativos con los que trabajar y vivir “normalmente” esos hechos, esas cosas, esas situaciones y esas personas. Esa catástrofe, además, dura, se estabiliza y dibuja espacios de vida donde esa quiebra se consolida. Es un espacio incómodo, donde el lenguaje rebota.

Pues en los campos se aniquiló nuestra forma de representar, allí fue la representación misma como forma de relacionarse con esa entelequia llamada realidad la que desapareció. Como ha afirmado Jean-Luc Nancy pensando en los campos de concentración y exterminio nazis “la efectividad de los campos [consistió] en un aplastamiento de la representación, de la posibilidad representativa”. Y añade: “Aquello (...) somete a la representación a la prueba de sí misma: cómo dar presencia a lo que no es del orden de la representación” (2006). Después de eso, podemos decir que lo que ocurrió en los campos imposibilita nuestro régimen de representación y el esfuerzo ha de concentrarse en pensar cómo decir eso que es imposible de decir.

### **3. SEGUNDA PROHIBICIÓN. UNA SOCIOLOGÍA DESDE EL ESTÓMAGO**

En la vida cotidiana de los que la sobreviven la desaparición forzada de personas no se gestiona fácil, ni de una sola manera. En el terreno de las explicaciones eruditas tampoco. Algunas de las formas de hacer la gestión cotidiana y la explicación académica apuestan por pensar el fenómeno de acuerdo a consideraciones políticas, militares, económicas. Las tiene, no lo dudo. Pero creo que de ese fenómeno interesan más otras batallas, sólo en apariencia menos cruentas aunque realmente creo que más estructurantes: las que se libran en el territorio del sentido.

Porque ciertamente buena parte de lo que es propio del detenido desaparecido y de los mundos que genera tiene que ver con la enorme falla que produce en el lenguaje, que ante él rebota o se comprime. Se queda mudo. Si fuese poeta inventaría un lenguaje para este deslenguaje; si artista representaría lo irrepresentable; si novelista viajaría hasta los límites de lo inefable. Pero soy sociólogo, y la sociología se lleva mal, muy mal, con lo que se le escapa, se atormenta si topa con figuras o situaciones que huyen de su forma de representar, tan esférica, tan rotunda ¿Qué hacer? ¿Cómo hacer para abordar algo que, de suyo, ataca los límites de la razón? Creo que pensándolo en su sitio, es decir, en el lugar de las cosas que suponen problema para el sentido, que cuesta analizar, aprehender, imaginar. Los propios actores sociales lo hacen, lo hacemos ¿Por qué la sociología no iba a poder hacer otro tanto? ¿Por qué, en lugar de explicar y racionalizar, no iba la sociología a poder acompañar en sus paseos por-lo-que-no-tiene-sentido a las cosas que analiza?

De ese esfuerzo hay antecedentes entre algunos de los clásicos de las ciencias sociales, que al rozarse con lo imposible —el horror, lo fluido, el límite, lo indeciso...— lejos de racionalizarlo o de huirle lo afrontan con un lenguaje dotado de la consistencia de lo que observan: a realidad indecisa, imágenes indecisas; ante el horror y el sinsentido, lenguajes que nos dejan ante el umbral del espanto. Hay también antecedentes bien cercanos al fenómeno que trabajo. En Uruguay, por ejemplo, Alvaro Rico, reconociendo que las dictaduras dislocaron “los códigos clásicos de racionalidad (...) de nuestras teorías relatos” y rompieron los “estatutos clásicos de la palabra y la coherencia argumental” (1995: 11) propone, para analizar esas realidades desbaratadas que se hicieron visibles a partir de 1983, “desorganizar el relato, volverlo incoherente, parcial, excesivo” (ibídem). Si la realidad es precaria, fragmentaria, paradójica, también habrá de serlo la explicación que dé cuenta de ella. Apuesta valiente, enormemente potente. Es similar a la que en Argentina desplegó Ignacio Lewkowicz en 2002, al poco tiempo de ese momento de cuajo y

efervescencia colectiva que ahora conocemos como los “sucesos de diciembre”. Ahí, dijo Lewkowicz, todas las referencias se derrumbaron: el Estado, la sociedad... Y con ellas se derrumbaron también las posibilidades de pensar como pensábamos antaño, pues no se disponía de ninguna de las estructuras con arreglo a las que construimos pensamiento ¿Como bregar con esa desorientación?”, se preguntó Lewkowicz –“todos nos preguntamos qué estamos representando” (2002: 27)–. “La mayor dificultad –contesta– (...) posiblemente radique en la persistencia de la teoría sociológica heredada. La teoría reaccionaria pero también la revolucionaria resultan incapaces de pensar en su novedad las nuevas estrategias de subjetivación” (ibidem: 130). En efecto, frente a lo que se le escapa, un “corralito teórico” (ibidem: 91) aprisiona al analista: ¿cómo observar las cosas que no casan bien con nuestras herramientas y nuestro lenguaje? El mundo conocido cesó; cesaron con él los viejos modos de contarlo, pensarlo, narrarlo. Un problema grueso, en efecto, el que propone abordar Lewkowicz; el mismo que afronta el analista con la desaparición forzada de personas, con los detenidosdesaparecidos y con su entorno: la palabra dimite, las teorías heredadas estallan, la sociología, literalmente, desaparece: ¿cómo decir lo indecible?, ¿cómo representar lo que sabemos que es irrepresentable?

Es ése para un sociólogo el problema con los detenidosdesaparecidos: dispone de estrategias demasiado directas, que se entienden bien con lo que tiene sentido pero no con su contrario, que están cómodas con lo estable y lo institucionalizado, no con lo que se escurre, se escapa, huye, con lo que se estabiliza como algo inestable. Es un problema para el sociólogo, sí, acercarse a ese territorio de la vida social que somete a riguroso desastre al sentido: nos hace balbucear y contraría a nuestras teorías que, súbitamente, tartamudean. Y es que no se puede viajar por-lo-que-no-tiene-sentido de cualquier modo.

Cierto feminismo habló, en los 80, del propio cuerpo como de un campo de batalla donde cruzaban armas las distintas fuerzas que componían el campo que investigaba. También las ciencias sociales han operado desde hace ya tiempo un giro. Así es, la ciencia clásica, por supuesto que también la sociología, se quiso neutra, inocua, limpia, inocente. Objetiva. Planteó la suya como la observación a distancia de ciudadanos razonables miembros de un tipo especial de comunidad, la de los científicos adiestrados para serlo: testigos modestos, de escritura llana, directa y factual (Haraway, 2004). Esa mirada está hoy en el trance de transformarse imprimiendo sobre esta neutralidad originaria un giro radical y de modificar al testigo modesto, radicalizarlo, inventando al testigo modesto mutante (ibidem: 63). Pasa esto por que el observador reconozca sus implicaciones, sus responsabilidades sobre lo que observa, su situación en el campo que analiza, su posición en él (Haraway, 1995: 324), por asumir que todo conocimiento es situado, que tiene consecuencias sobre lo que observa, que no es definitivo ni único. Eso pasa por asumir que se forma parte de la acción que se observa, que uno es “finit[o] y suci[o] y no limpi[o] y trascendente” (Haraway, 2004: 55). Por asumir que uno habla desde sus zapatos.

Entonces, ¿desde dónde escribir? ¿Desde el lugar del familiar implicado por sangre en el campo del detenidosdesaparecido? ¿Desde el del académico que busca en el campo del detenidosdesaparecido un caso sobre el que trabajar con los problemas teóricos que atañen a las identidades límite? A ambas preguntas digo sí. Actuar como lo primero –familiar afectado– abre puertas en el territorio de los afectos familiares y militantes: las redes de viejos cariños y antiguas solidaridades se abren y me incluyen con naturalidad, en las entrevistas el discurso se suaviza, el entrevistado es, más que tal, camarada o coetáneo de mi padre, conmilitante con mi abuela, protector de mi infancia, alimentador de mi memoria. Me cuida. Pero actuar desde ahí deslegitima en el territorio de los segundos, pues

en la Academia resuenan aún las retóricas de la vieja objetividad científica argumentada desde la poderosa fuerza de la observación a distancia, de la neutralidad valorativa, del conocimiento desimplicado, descriptivo. Es ciencia dura, panóptica, prepotente. Desde ese argumento, indicar que se conoce desde un lugar tan marcado como el que asumo que es el mío presumo que generará no sólo rictus de desconfianza llamémosle metodológica –que bien está–, si no también gestos de indulgente comprensión. Eso sí, son gente educada y expresan sus prevenciones con prudencia.

Del otro lado, trabajar como académico permite pasearse cómodo por los cenáculos de las Universidades, disertar sobre identidades límite en seminarios nacionales e internacionales, publicar de tanto en cuando sobre los obstáculos de la teoría sociológica para trabajar cuando lo que quiere analizar se sale de sus cuadros analíticos... Pero genera alguna sospecha en el territorio de los afectos familiares y militantes, en el que, cuidándome pero previniéndome, se me advierte: “te interesará hablar con...”, “ojo con este discurso que...”, “atención a esta persona, es una...”, “no te dejes atrapar por los cantos de sirena de...”. Y aunque me dejan decir cosas que seguramente a otros académicos no les dejarían –criticar a las Abuelas, reprochar a los militantes...– alguna ceja irritada se levanta y no pocas muecas de disgusto se intuyen en el auditorio. Eso sí, como me quieren, las críticas no van más allá de un gesto de cariñosa reprobación.

Los dos lugares son propios del campo; los dos comparten legitimidad. No pocos de los que integran el primero son parte de los segundos. El lugar de en medio, prohibido, es un lugar tan posible como las orillas que separa; pero que promueve un habla más difícil, que se trastabilla.

Y no obstante, un habla posible. Si se la piensa como sociológica, es complicada, pero en objetos de esta densidad es necesario apostar por ella. Para alcanzarla la escritura debe ser incómoda para ser como debe ser. Debe exasperar incluso. Mostrar la parte nocturna de la investigación, los “actos fallidos, los bricolajes, los encuentros nocturnos en los rincones de un bosque (...), las implicaciones materiales, existenciales, [el] lugar de lo real de la investigación” (Lourau, 1997: 16). Exige hacer un texto que aunque sociológico –y por tanto necesariamente lineal– encaje con la lógica de la desaparición forzada –que es la de la ruptura y la catástrofe–.

#### **4. TERCERA PROHIBICIÓN: VÍCTIMAS QUE HABLAN**

Jacques Rancière se ha acercado a la víctima como un no ciudadano, un sin parte, esto es, un sujeto que no participa de la existencia pública pues ha sido expulsado de los marcos normativos reguladores del sentido (del sentido de identidad, del de ciudadanía, del sentido del cuerpo, de la vida, etc.). Para estos sujetos, la única agencia posible pasa por asumir la categoría que los define como sujetos pasivos y vulnerables esto es, en sus distintas variantes, la de víctima. Son desolados (Gómez Mango, 2006, siguiendo a Arendt), esto es, sujetos que ocupan la posición del paria, agentes marcados entonces por la pérdida y la ausencia: “La noción de desolación concebida por Hanna Arendt me parece la que mejor se presta para describir y comprender el sufrimiento psíquico de estos parias de la modernidad (...), ‘una situación en la que, en tanto que persona, me siento apartada de toda compañía humana’” (2006: 101), una señal de la “experiencia íntima de sentirse radicalmente expulsado de lo humano” (ibidem: 8). Dice Agier apoyándose en Rancière: “La víctima absoluta, sin frase (...). [Es la] figura última de aquel que está excluido del logos, apenas provisto de una voz que expresa una monótona queja, la queja del sufrir-

miento desnudo, que por saturación, se ha vuelto ya inaudible” (2008: 290)<sup>1</sup>. Las víctimas son sujetos no reconocidos, expulsados de lo que permite el reconocimiento. No tienen palabra, solo desdicha. Hasta hace poco.

En Argentina, entre 2005 y 2008, me encontré con unos cuantos que sin salir de su lugar –víctimas– reclamaban el derecho a hablar y a hablar de otra manera. Eran... son, hijos de desaparecidos de la dictadura militar que asoló aquel país de 1976 a 1983. Son jóvenes hoy, entre treinta y pocos y cuarenta y pocos años. Son muchos, y adquieren ahora, y de más en más, presencia pública. Uno de ellos, al preguntarle algo sobre su identidad, su contexto, sus silencios, sus verdades, me dijo que estaba cansado de ser tratado como una víctima, que quería pasar a ser abordado como un ciudadano. Esto es, hablar.

Hacer identidad desde un lugar agreste, incómodo, sabiendo que la identidad que se construye ahí no puede renunciar a esas marcas, pero que, por raro que sea, es un lugar vivible, pensable, creativo incluso, y que además puede ser contado, aunque deba hacerse de manera distinta a cómo se cuentan las cosas en lugares con identidades de consistencias más previsibles. Hacer identidad sabiendo, pues, que lo que la catástrofe de la desaparición forzada produce es habitable y narrable. Ausencia, conciencia del carácter construido de toda identidad, una posición reflexiva respecto a lo ficticio del mecanismo que las sostiene, las ideas de paradoja o la más cáustica y elaborada de parodia son los elementos característicos de estas posiciones. Y, en fin, el empeño por contar eso que lleva años contándose con llanto, épica y gloria de un modo más encarnado y con otros lenguajes. También en ciencias sociales.

## 5. REFERENCIAS CITADAS

AGIER, Michel (2008) *Gérer les indésirables. Des camps des réfugiés au gouvernement humanitaire*. París, Flammarion.

CALVEIRO, Pilar (2004) *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue.

CARRI, Albertina (2007) *Los rubios. Cartografía de una película*. Buenos Aires, Festival de Cine Independiente de Buenos Aires.

GATTI, Gabriel (2008) *El detenedodesaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo, Trilce.

GÓMEZ MANGO, Edmundo (2004) *La desolación. De la barbarie en la sociedad contemporánea*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.

HARAWAY, Donna J. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia, Cátedra.

HARAWAY, Donna J. (2004) *Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio.HombreHembra“\_Conoce\_Oncorotón\_. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona, UOC.

LEWKOWICZ, Ignacio (2002). *Sucesos argentinos. Cacerolazo y subjetividad postestatal*. Buenos Aires, Paidós.

LOURAU, René (1997) *Implication, transduction*. París, Anthropos.

NANCY, JeanLuc (2006) *La representación prohibida*. Buenos Aires, Amorrortu.

RICO, Alvaro (1995) “A modo de presentación”, en A. Rico (comp.), *Uruguay: cuentas pendientes. Dictadura, memorias y desmemorias*. Montevideo, Trilce.

<sup>1</sup> Cita a Rancière La mésestante, Galilée, 1995.



## DESAPARICIONES FORZADAS Y VÍCTIMAS DEL FRANQUISMO EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA<sup>1</sup>

Francisco Ferrándiz

Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS)  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

### 1. LA VIDA SOCIAL DE LOS DERECHOS

Las tendencias más recientes en la antropología de los derechos humanos nos proponen conceptos como la *vida social de los derechos* como hoja de ruta para sortear las dificultades planteadas por la proliferación y fragmentación de los discursos y prácticas asociadas, la multiplicación de actores sociales y estatales que usan las legislaciones y retóricas vinculadas a los derechos humanos para movilizar distintos tipos de reclamaciones y agendas políticas y económicas y, lo que no es irrelevante, como nueva brújula para dejar atrás el debate ya obsoleto entre el ‘universalismo’ y el ‘relativismo’ de los derechos humanos que ha dominado los debates en la disciplina durante décadas. Así, Richard Wilson plantea que ante la naturaleza fragmentaria y plural, y también la promiscuidad ideológica de los discursos contemporáneos acerca de los derechos, la antropología ha de prestar una mayor atención a “las dimensiones performativas de los derechos humanos, a la dinámica de la movilización social, y a los cambios de actitud de los grupos de élite y no elitistas hacia los conceptos de ‘derechos’ y ‘justicia’ tanto dentro como fuera del sistema legal” (2006: 77). Jane Cowan afirma que, en el marco de la expansión de la “cultura de los derechos humanos” –un discurso estructurante que condiciona el modo en el que se percibe el mundo, y que ha experimentado un importante florecimiento desde finales del siglo XX y en el XXI– es imprescindible construir engranajes teóricos que nos permitan determinar simultáneamente lo que los derechos tienen de liberador, pero también de limitante, sin perder de vista que su práctica social va mucho más allá de los tecnicismos legales y produce nuevas subjetividades, relaciones, identidades y culturas (2006: 910). De hecho, el aumento del uso del *lenguaje de los derechos* en conflictos y negociaciones entre diversos colectivos sociales e instituciones, tiene como correlato un proceso paralelo de *vernacularización de los derechos*, término con el que se designa a los usos y resignificaciones locales de conceptos universales (2006: 10). Sally E. Merry plantea la importancia de analizar conjuntamente las prácticas y percepciones cosmopolitas y populares de los derechos, cartografiando la diversidad de actores sociales –*agentes del conocimiento*– que participan en las traducciones entre un ámbito y otro, en un movimiento de ida y vuelta, desde la arena global hacia abajo, y desde el ámbito local hacia arriba (2006: 38). Wilson señala que, una vez constatado este dinamismo, muchos antropólogos que han trabajado sobre el terreno también cuestionan el predominio de las aproximaciones “legalistas, instrumentales y tecnocráticas” a los derechos humanos, y de las interpretaciones positivistas al conocimiento y a la historia, que muchas veces dejan

945

<sup>1</sup> Esta presentación es una versión adaptada y reducida de “De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea”, publicado en un monográfico sobre la antropología de los Derechos Humanos de la Revista de Antropología Social (Ferrándiz, 2010), coordinado por Marie Jose Devillard y Alex Baer. Forma parte del proyecto I+D+i Las políticas de la memoria: Análisis del impacto de las exhumaciones de la Guerra Civil en los primeros años del siglo XXI (MICINN, CSO200909681).

fuera de juego aspectos tan cruciales como la subjetividad de las víctimas y los perpetradores, los orígenes, causas y consecuencias de las violencias infractoras de derechos, o las controversias sobre la significación y movilización de los derechos, que son ámbitos de extraordinario interés para la antropología (2006: 80).

En este texto asumo estas consideraciones como punto de partida para explorar cómo determinados tipos delictivos provenientes del derecho penal internacional y plasmados en prestigiosas convenciones internacionales –en especial la figura de las *desapariciones forzadas*, convertida formalmente en derecho *universal* en 2007– están siendo *descargados* y *retraducidos* por distintos colectivos en la España actual en el controvertido proceso de construcción de una cultura de los derechos relativa a las víctimas de la violencia de retaguardia ejercida por el ejército sublevado durante la Guerra Civil y, posteriormente, de la violencia represiva franquista. Con el término *descarga legal* (*legal download*) me refiero a las diversas modalidades y canales de traslado y traducción de la legislación penal internacional a los contextos nacionales o locales en el marco de contextos de reclamación de derechos de distinta índole, pero también, de manera más literal, a las nuevas posibilidades que hay de acceso a esta legislación y a los organismos y organizaciones que la establecen y promocionan a través de las nuevas tecnologías de la comunicación y el conocimiento, que permiten consultar y archivar los documentos con el ‘clic’ de un ratón, a coste económico muy bajo o nulo y prácticamente en tiempo real<sup>2</sup>.

La hipótesis central es que el Auto del Juez Baltasar Garzón del 16 de octubre de 2008, y toda la intrincada batalla legal que se ha derivado de él, ha supuesto un punto de inflexión en la percepción del legado represivo del franquismo, especialmente en la izquierda social y política. Al mismo tiempo, está dando lugar a la formulación y reclamación de nuevos tipos de derechos para las *víctimas del franquismo* en el marco de la justicia universal, transformando los términos y contornos en los que se modulan las políticas de victimización en la España contemporánea. En este sentido, el movimiento de *recuperación de la memoria histórica* que empezó en el año 2000 con la exhumación de las *fosas de la derrota*, que pronto cumple una década, se está transformando en algunas de sus terminales asociativas en un movimiento social *contra la impunidad del franquismo* de mayor alcance y con reivindicaciones más amplias, en el que la aplicación de la justicia universal al caso español se considera insoslayable. En este sentido es importante destacar que, una vez en marcha la *descarga* de conceptos, convenciones o casos de jurisprudencia originados en el derecho penal internacional hacia la agenda de las asociaciones, el discurso de los medios o las argumentaciones judiciales o políticas, el bloqueo más específicamente legal que pueda producirse –recursos, inhibiciones, querellas– no frena en modo alguno la *vida social de los derechos*, sino que forma parte integral de ella.

A continuación analizaremos brevemente el *nacimiento* de las desapariciones forzadas como delito universal, así como las divergencias entre las diferentes culturas legales existentes en el sistema judicial español siguiendo algunos de los posicionamientos ante el auto mencionado. Después se discutirá el recorrido que esta *descarga legal* está teniendo en las culturas legales de colectivos externos al sistema judicial, por ejemplo en la academia, en los medios de comunicación y, de manera especial, en las asociaciones de recupe-

---

<sup>2</sup> Sería importante reflexionar también en el futuro sobre el procedimiento inverso, esto, es el de subida o upload, que se refiere a la influencia que puedan tener los gobiernos, instituciones o los diversos colectivos de la sociedad civil para influir en las transformaciones de la justicia universal desde reclamaciones o luchas locales.

ración de la memoria histórica. El texto defiende la relevancia no sólo legal sino también *extralegal* del uso del concepto de *desaparición* en el caso español. Lo argumenta a través de la discusión de las fosas comunes como puntales básicos de una maquinaria de terror destinada al sembrado de incertidumbre sobre el paradero y la identidad las personas secuestradas o encarceladas y luego fusiladas, y cuya eficacia se plasma todavía hoy en la dificultad que hay para efectuar identificaciones de los cadáveres exhumados. Aparte de las *desapariciones legales*, las hay también *historiográficas* o *sociales*, y cada una de estas categorías se refiere a experiencias, razonamientos y ámbitos de actuación distintos.

## 2. TIPIFICACIÓN

La adopción por la Asamblea General de las Naciones Unidas de la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas en Nueva York 2006, corroborada en París el 6 de febrero de 2007 por 53 países (firmada por España el 27 de septiembre de ese año y ratificada el 24 de septiembre de 2009), supuso la definitiva tipificación universal del delito en el marco de los crímenes contra la humanidad y, a pesar de sus limitaciones y de los *limbos jurídicos* que no resuelve, suscitó el apoyo de organizaciones como Amnistía Internacional, Human Rights Watch o la Comisión Internacional de Juristas (Chinchón, 2008: 1517). La historia de la articulación de esta categoría en el derecho internacional humanitario es larga y complicada. Veamos sólo algunos de sus hitos más señalados. La Convención es fruto de numerosas iniciativas de los gobiernos y la sociedad civil y del desarrollo de jurisprudencia en diversas instituciones desde que la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos construyó los primeros instrumentos jurídicos para la persecución de este delito en los años setenta, y emitió las primeras sentencias de condena a finales de los años ochenta. Paralelamente, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU tuvo que reaccionar antes denuncias provenientes de Chile desde mediados de los años setenta, y en 1980 decidió establecer el Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias. En este contexto, y hasta su tipificación definitiva en 2007, las desapariciones forzadas han emergido paulatinamente como un delito contra la humanidad compuesto que implica la violación de diversos derechos humanos. Por ejemplo, la desaparición es un delito permanente que se prolonga cada día de desaparición, es imprescriptible (sólo prescribe como tal una vez dilucidado), y supone la indefensión jurídica absoluta de las víctimas.

El caso español iba pronto a poner a prueba la eficacia y los límites de este nuevo instrumento jurídico universal. Por un lado, es importante destacar que ya en 2003 el Grupo de Trabajo de Desapariciones Forzadas e Involuntarias (GTDFI) de la ONU había incluido a España entre los países con casos de desapariciones forzadas abiertos, en concreto en relación con dos miembros de la Agrupación Guerrillera de Levante y Aragón (casos de 1947 y 1949, denunciados por la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica –ARMH en adelante– en agosto de 2002), y un tercer caso de un integrante de la Federación de Guerrillas AsturGalaico Leonesas (que data de 1950), todo ellos presuntamente secuestrados por la Guardia Civil<sup>3</sup>. El Informe del GTDFI de 2009 reflejaba la comunicación al Gobierno Español de un cuarto caso de desaparición, el de Abel Ballart

<sup>3</sup> Véase Chinchón, 2008: 53, y la sección relativa a España (pp. 5354) en el documento de las Naciones Unidas E/CN.4/2004/58, de 21 de enero de 2004 (<http://daccessddsny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G04/103/99/PDF/G0410399.pdf?OpenElement>).

Sans, al que se vio por última vez en marzo de 1946 en el cuartel de Portant (Vall de Aran)<sup>4</sup>. La respuesta del Gobierno español al GTDFI ha sido, en todos los casos, que la Ley de Amnistía de 1977 declaró prescritos los delitos denunciados, cerrando la puerta a toda investigación.

Por otro, poco después de firmar la Convención citada, el gobierno español publicó en el BOE la “Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura”, conocida como Ley de Memoria Histórica. La ley pasaba de puntillas sobre la categoría de desaparecidos en los artículos 11 a 14 –apenas se menciona en el artículo 11 que se “facilitarán” a los descendientes de las víctimas las “actividades de indagación, localización e identificación de las personas desaparecidas violentamente durante la Guerra Civil o la represión política posterior y cuyo paradero se ignore”–, sin mención expresa al importante documento recientemente firmado en la ONU.

Por este y otros motivos, como por ejemplo la declaración de ilegitimidad pero no nulidad de los tribunales de la Guerra Civil y el franquismo y de las sentencias dictadas (artículo 3) o el escueto tratamiento del Valle de los Caídos (artículo 16), la ley dejó muy insatisfechos a los colectivos cuya actividad se enfoca a la recuperación de la “memoria histórica” de los vencidos en la contienda, desde agrupaciones de familiares a ONG de alcance nacional. Una vez constatada la tibieza con la que para ellos se iban a plasmar muchas de sus demandas en la citada ley, algunas asociaciones buscaron, a través de sus asesores legales, una salida a sus demandas canalizándolas en un primer momento a través del sistema judicial nacional. A partir del 14 de diciembre de 2006, diversas asociaciones interpusieron demandas en el Juzgado Central de Instrucción número cinco de la Audiencia Nacional, cuyo titular es Baltasar Garzón, solicitándole que se declarara competente para investigar y juzgar presuntos delitos de detención ilegal “fundamentalmente por la existencia de un plan sistemático y preconcebido de eliminación de oponentes políticos a través de múltiples muertes, torturas, exilio y *desapariciones forzadas* (detenciones ilegales) de personas a partir de 1936, durante los años de Guerra Civil y los siguientes de la posguerra, producidos en diferentes puntos geográficos del territorio español” (Garzón 2008a, p. 3). Cuando el juez Baltasar Garzón acepta la competencia para tramitar la causa por presuntos delitos permanentes de detención ilegal en el marco de los crímenes contra la humanidad, contabilizando un total de 114.266 casos entre el 17 de julio de 1936 y diciembre de 1951, se produce un torbellino de enorme intensidad y corta duración en el que, en apenas cuatro semanas, se entremezclarían tecnicismos jurídicos con controversias políticas y una significativa tormenta mediática (Ferrándiz, 2010).

En su extenso Auto de inhibición del 18 de noviembre de 2008, tras unas semanas de vértigo y dificultades procesales, una vez constatada la voluntad de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de archivar el caso y certificada la muerte de los presuntos responsables de los presuntos delitos contra Altos Organismos de la Nación, Garzón se apoyaba más específicamente en la Convención de la ONU sobre desapariciones forzadas y en la Resolución de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europea de 2005 sobre el mismo tema (2008b: 4246), al tiempo que llamaba la atención hacia la gravedad de otros crímenes de lesa humanidad cometidos durante el franquismo que pudieran considerarse aún vigentes. En concreto, los avalados por el Gabinete de Investigaciones Psicológicas

<sup>4</sup> Véase [http://www2.ohchr.org/english/issues/disappear/docs/AHRC1331\\_sp.pdf](http://www2.ohchr.org/english/issues/disappear/docs/AHRC1331_sp.pdf), pp. 9497.

del Dr. Vallejo Nágera y los relacionados con los llamados *niños perdidos del franquismo*, especialmente en los casos de tutelaje y robo derivados de un sistema organizado de desaparición de menores (Vinyes, 2002; Vinyes, Armengou y Belis, 2002). Este nuevo foco le permitía, un lado, diferenciar entre desaparecidos fallecidos (aunque no inscritos en el registro) y desaparecidos vivos, y por otro establecer paralelismos con el caso argentino y la jurisprudencia que allí se había generado (Garzón 2008b: 73, 81; Marre, 2009). La admisión a trámite por parte del Tribunal Supremo de la querrela de Manos Limpias y Falange Española de las JONS –dos organizaciones de ultraderecha– contra Garzón por prevaricación, aún no resuelta al cerrar estas páginas, la presentación en Argentina de una querrela criminal “por la comisión de los delitos de genocidio y/o crímenes de lesa humanidad que tuvieron lugar en España en el periodo comprendido entre el 17 de julio de 1939 y el 17 de junio de 1977”, archivada el 7 de mayo de 2010, y la solicitud de Garzón de traslado a la Corte Penal Internacional como Vocal Asesor el 11 de mayo del mismo año –inmediatamente interpretado por la ARMH como el *último exiliado del franquismo y el primero del siglo XXI*– son hasta el momento los últimos episodios de un proceso judicial con múltiples cabezas, alambicado y plagado de tensión.

### 3. DESCARGAS LEGALES

¿Estaba Garzón, como señala en una ocasión el columnista de *El País* Javier Pradera, embarcado en un *viaje alucinógeno al corazón de las tinieblas de la Guerra Civil* (*El País Domingo* 23112008, p.12)? Independientemente del derrotero judicial ya descrito, y de las dificultades de la *traducción* de delitos universales tipificados entre una pluralidad de *culturas legales* de ámbito tanto nacional como transnacional, la trascendencia del auto Garzón al aplicar al caso español nociones como la de los *crímenes de lesa humanidad* o las *desapariciones forzadas*, con una argumentación jurídica basada en el derecho internacional humanitario, por efímero y convulso que haya resultado su recorrido en la Audiencia y, posteriormente, en el Tribunal Supremo, no debe subestimarse más allá de los aspectos estrictamente jurídicos. A raíz del citado auto, de la respuesta del fiscal Zaragoza, del posterior auto de inhibición y de los debates que han sucedido al encausamiento de Garzón por parte del Tribunal Supremo por tratar de aplicar estos términos jurídicos siendo consciente de que no tenía competencias, se ha establecido una ruta directa de *descarga* (*download*) o retraducción de ciertos conceptos desde el derecho internacional humanitario hacia el caso español, que ha supuesto un punto de inflexión no sólo en el *tono* nacional e internacional del debate o en los discursos de las asociaciones y colectivos de familiares de represaliados, sino también en la propia estructura y profundidad de sus reclamaciones de investigación y reparación. A continuación hablaremos de los efectos sociales, políticos y simbólicos derivados del auto de Garzón y de la penetración, probablemente irreversible pero siempre sujeta a transformaciones, del concepto de las *desapariciones forzadas* en la cultura política española contemporánea para referirse a determinadas víctimas del franquismo. Es decir, de lo que Wilson llama la *vida social de los derechos* (2006).

Sin pretender ser exhaustivos, el término *desaparecido*, lejos de ser un neologismo heredado de la experiencia de las dictaduras del Cono Sur y del derecho internacional humanitario, e implantado en España de forma descontextualizada y falta de rigor, no carece de antecedentes en el país, ni siquiera cuando nos referimos a la propia Guerra Civil. En el Boletín Oficial del Estado número 27 del 11 de noviembre de 1936 publicado en Burgos, válido para el territorio bajo su control, Francisco Franco firmaba el Decreto 67

en cuyo preámbulo se argumenta que una situación tan excepcional como una guerra demanda que se facilite “la inscripción de ausencias, desapariciones o fallecimientos”. Los desaparecidos pasarán a la categoría de “presunción de muerte” a los cinco años de su inscripción. A partir del decreto citado se puso en marcha un procedimiento para la “inscripción de fallecidos o desaparecidos” en el Registro Civil (publicado en el BOE del día 13), que incluía instrucciones para la elaboración de relaciones conteniendo todos los datos conocidos sobre las circunstancias de la desaparición y equiparaba su estatuto jurídico con el de los “ausentes”.

La propia *Causa General*, un procedimiento judicial a gran escala que llevó sus indagaciones a todos los municipios del país, creado por Decreto el 26 de abril de 1940 y encargado a la Fiscalía del Tribunal Supremo, utiliza el término en el Estado Número 1 como categoría administrativa y jurídica –inscrita en la fórmula “relación de personas residentes en este término municipal, que durante la dominación roja fueron muertos violentamente o desaparecieron y se cree fueron asesinados”, y solicitando que se explicita la “fecha de muerte o desaparición”– (Ledesma, 2005; Casanova, 2002: 3031). Evidentemente, estos usos de la noción de la *desaparición* vinculada al *terror rojo* son muy anteriores a su aplicación a las prácticas represivas de las dictaduras latinoamericanas de los años setenta y ochenta, a su plasmación en el derecho internacional, al establecimiento de jurisprudencia universal, y por supuesto a su reciclaje contemporáneo en el caso de la represión de retaguardia del ejército sublevado y posteriormente del franquismo. Pero sirvan como testimonio de la pertinencia y antigüedad del uso *local* de este concepto en referencia a la Guerra Civil.

En suma, el término no es históricamente ajeno al caso español, al menos desde la propia Guerra Civil. Lo que sí es una novedad es la forma en la que se ha ido generalizando para hablar de los fusilados en la última década, así como las consecuencias que pueden derivarse de su anclaje contemporáneo con categorías jurídicas definidas en el derecho penal internacional en el contexto de crímenes contra la humanidad, como hemos visto. En este sentido es importante precisar que Garzón no es quien *importa* el concepto por primera vez en el contexto español, pero sí quien consigue popularizar una *traducción informada* al caso español de su nueva plasmación en el derecho penal internacional, la codifica en su auto y la populariza intencionada, y también inopinadamente, gracias al estrépito político, judicial, mediático y social que se desencadena a raíz del auto, tanto en España como en el extranjero.

Aún así, aunque es evidente que todos los acontecimientos vinculados con el “caso Garzón” han sido los principales catalizadores de la irrupción masiva del concepto de las *desapariciones forzadas* en el discurso político, jurídico mediático y asociativo español, junto con sus resonancias y sus iconografías transnacionales asociadas (Ferrándiz y Baer, 2008), la figura de los desaparecidos estaba presente desde el principio del ciclo más reciente de exhumaciones de fosas comunes (Ferrándiz, 2009). Por ejemplo, apenas unos días antes de la conocida exhumación de Priaranza del Bierzo en octubre del año 2000, que para muchos es el momento fundacional de la última fase de desenterramientos en España, Emilio Silva escribió un artículo llamado “Mi abuelo también fue un desaparecido” (*La Crónica de León*, 8102000), en el que buscaba precisamente su resonancia con otras desapariciones como las de Argentina o Chile. Como ya hemos apuntado antes, la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH) acudió en agosto de 2002 al Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias de Naciones Unidas, dependiente de la Comisión de Derechos Humanos, con la intención de “interna-

cionalizar el problema” y “demostrar que la desaparición forzada había sido un método de persecución política utilizado por las autoridades franquistas de forma continuada, y no un ‘daño colateral’ de la Guerra Civil”, aunque en ese momento se le indicó que la ONU tenía problemas para investigar casos de desapariciones previas a su fundación en 1945 y sólo se aceptaron, como vimos, dos de los casos denunciados (Silva, 2005: 113118).

Como en el caso descrito, los ejemplos de los usos de este concepto en las múltiples asociaciones para la recuperación de la memoria histórica son numerosos desde el principio, aunque su contenido y la conciencia del *parentesco legal y simbólico* con otros casos de violencia política en otros lugares del mundo se ha ido incrementando y sofisticando con el tiempo. En este sentido, podemos hablar de un *proceso de intensificación de presencia discursiva y del potencial movilizador de las desapariciones forzadas* en el caso de la Guerra Civil y la postguerra, a medida que las asociaciones han ido asumiendo la importancia estratégica del concepto y lo han colocado en el eje de sus reivindicaciones políticas y judiciales, así como el capital legal, político y simbólico transnacional que moviliza. Con ellos se conseguía darles una nueva visibilidad a los *fusilados o paseados* que, al subsumirse bajo el paraguas de los *desaparecidos*, pasarían de ser fundamentalmente un ‘producto autóctono’ de la represión franquista para entrar a formar parte de una categoría mucho más amplia, transnacionalizada y jurídicamente sancionada por la legislación penal internacional en el contexto de los crímenes de lesa humanidad. Este incipiente recorrido legal y simbólico de los *fusilados* a los *desaparecidos* proporciona a las asociaciones herramientas eficaces para continuar la lucha por su memoria y reparación, bajo el prisma de los derechos humanos.

Ante la innegable proliferación discursiva y capacidad movilizadora de los *desaparecidos del franquismo* en el espacio público, y el vertiginoso correlato de esta categoría de víctimas con figuras transnacionales de crímenes de lesa humanidad, que llena la maquinaria represiva del ejército sublevado y posteriormente de la dictadura de *significación prestada* y al tiempo esboza en el horizonte un potencial aparato jurídico *blando* pero de creciente prestigio para anclar las demandas de las víctimas del franquismo y sus descendientes, algunos intelectuales y editorialistas han empezado a plantear un incipiente debate para tratar de acotar (o estrangular) el campo semántico de este término y cuestionar el uso potencialmente promiscuo, inexacto y desatinado de la categoría en el caso español. En alguno de los casos las críticas se refieren directamente al (supuesto mal) uso que hace Garzón de este concepto no sólo desde un punto de vista técnico, sino también por su contribución a la consolidación de lo que podríamos denominar una *jurisprudencia social*, es decir al proceso mediante el cual un término jurídico cataliza con inusitada rapidez el imaginario político de determinados colectivos sociales y se engancha de forma tenaz en discursos públicos que previamente no lo contenían o acomodaban con tanta rotundidad, dando sentido y vuelo transnacional a experiencias represivas que en muchos casos se interpretaban en términos nacionales, autonómicos o incluso locales (Ferrándiz, 2010).

Si aceptamos que el concepto de desaparición, con sus matizaciones y en sus diversas manifestaciones, tiene un potencial heurístico e interpretativo que, por su simbolismo y su capacidad de representar la violencia política va mucho más allá de su estricta aplicación jurídica en el marco de la justicia universal, esto nos permitiría formularnos nuevos tipos de preguntas y establecer nuevas formas de paralelismo o excepcionalidad con otras experiencias de represión en otros lugares del mundo, no sólo en las que nos resultan más cercanas histórica y culturalmente, sino con otros casos que vayan progresivamente asimilándose a la tipificación legal en el derecho internacional. Por ejemplo, ¿qué tipo

de *maquinaria de desaparición* (Calveiro, 1998; Gatti, 2008) se expresa en el sembrado de fosas comunes por la geografía española, en comparación con la que dio lugar a los *detenidosdesaparecidos* del Cono Sur o, por poner otros ejemplos, las relacionadas con la *guerra sucia* contra el FIS en Argelia o la *limpieza étnica* en Bosnia? En este contexto, ¿hasta qué punto pueden considerarse las fosas comunes como *odos de desaparición*, o *agujeros negros* de la represión franquista, destinados al desconcierto, la desinformación y la interrupción de duelos (Ferrándiz, 2009; Robben, 2000)? Respecto a las objeciones de algunos historiadores, la existencia de Consejos de Guerra o certificados de defunción en archivos vetados durante décadas o de difícil acceso incluso hoy en día, ¿anularía la experiencia personal, familiar, local o política de los fusilados o paseados como desaparecidos *de facto*?

La figura jurídica de las *desapariciones forzadas*, con sus derivadas de crimen contra la humanidad, imprescriptibilidad y permanencia del delito, están en España para quedarse. Pero más allá de los tecnicismos historiográficos o jurídicos sobre su pertinencia o matices, la desaparición forzada está enraizando en España como una categoría de acción política y simbólica con una importante capacidad de movilización social y mediática. Los posicionamientos conceptuales sobre la adecuación del término o sus límites en el caso español resulta de mucho interés, en tanto que pueden contribuir a entender mejor las características de las represiones de retaguardia durante la Guerra Civil y la postguerra, por un lado, y por otro como eje para establecer correlatos entre diversas formas de barbarie política en distintos lugares del mundo y contextos históricos. Para ello es fundamental, como ya se ha sugerido, seguir el recorrido de la intensa y muchas veces contradictoria *vida social* de los derechos humanos a la que se refieren autores como Wilson (2006) o Cowan (2006), y la propia inexorabilidad del tejimiento de diversas formas de violaciones de los derechos humanos en diversos lugares concretos del planeta con figuras jurídicas, ya sean emergentes o consolidadas, en el derecho internacional.

Para resumir. Las controversias actuales sobre la existencia o no de desaparecidos de la Guerra Civil tienen dos vertientes especialmente reseñables. Por un lado, las asociaciones y algunos jueces pueden, a través de la figura legalmente constituida de las desapariciones forzadas, *descargar* legislación internacional de los derechos humanos para tratar de subsanar, o como mínimo llamar la atención, acerca de determinadas contradicciones legales y legislativas referentes a la gestión contemporánea de represión franquista de la guerra y la postguerra (Jiménez Villarejo, 2010). Por otro, una vez obtenida y procesada la información, si las autoridades nacionales no responden como consideran adecuado, las asociaciones tienen la opción de actuar por elevación (efecto *bumerán*), tratando de forzar su reacción ante prestigiosos organismos y medios de comunicación internacionales. Más allá de los vaivenes políticos, los debates académicos, los atascos legales y la bulimia mediática, la figura de las *desapariciones forzadas* ya ha triunfado en el imaginario del país como nuevo anclaje simbólico para los fusilados o paseados por las tropas sublevadas y por la dictadura franquista.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

CALVEIRO, Pilar (1998) *Poder y desaparición: Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue.

CASANOVA, Julián (2002) "Una dictadura de cuarenta años". En J. CASANOVA (ed.) *Morir, matar, sobrevivir: La violencia en la dictadura de Franco*. Barcelona, Crítica, pp. 150.



- COWAN, Jane K. (2006) "Culture and Rights after *Culture and Rights*", *American Anthropologist*, 108(1): 924.
- CHINCHÓN, Javier (2008) "La convención internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas: Nunca es tarde si la dicha es ¿buena? Examen general y perspectivas en España tras la aprobación de la 'Ley de Memoria Histórica'", *Foro (Nueva Época)*, 7: 13-55.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2009) "Fosas comunes, paisajes del Terror", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV(1): 61-94.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2010) "De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las *desapariciones forzadas* en la España contemporánea", *Revista de Antropología Social*, 19: 161-189.
- FERRÁNDIZ, Francisco y BAER, Alejandro (2008) "Digital Memory: The Visual Recording of Mass Grave Exhumations in Contemporary Spain", *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum:Qualitative Social Research [Revista online]*, 9 (3): Art. 35.
- GARZON, Baltasar (2008a) *Auto, Diligencias previas (proc. abreviado) 399/2006V* (16102008). Madrid, Juzgado Central de Instrucción nº 5, Audiencia Nacional.
- GARZON, Baltasar (2008b) *Auto, Sumario (proc. ordinario) 53/2008e* (1811-2008). Madrid, Juzgado Central de Instrucción nº 5, Audiencia Nacional.
- GATTI, Gabriel (2008) *El detenido desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo, Trilce.
- JIMÉNEZ VILLAREJO, Carlos (2010) "Prólogo". En *Garzón contra el franquismo: Los autos íntegros del juez sobre los crímenes de la dictadura*. Madrid, Diario Público, pp. 9-14.
- LEDESMA, José Luis (2005) "La 'Causa General': Fuente sobre la violencia, la Guerra Civil (y el franquismo)", *Spagna Contemporánea*, 28 (XIV): 203-220.
- MARRE, Diana (2009) "Los silencios de la adopción en España", *Revista de Antropología Social*, 18: 97126.
- MERRY, Sally E. (2006) "Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle", *American Anthropologist*, 108(1): 38-51.
- ROBBEN, Antonius C. G. M. (2000) "State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina". En J.A. SLUKA (ed.) *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 91-113.
- SILVA, Emilio (2005) *Las fosas de Franco: Crónica de un desagravio*. Madrid, Temas de Hoy.
- VINYES, Ricard (2002) *Irredentas: Las presas políticas y sus hijos en las cárceles franquistas*. Madrid, Temas de Hoy.
- VINYES, Ricard; ARMENGOU, Montse; BELIS, Ricard (2002) *Los niños perdidos del franquismo*. Barcelona, Plaza y Janés.
- WILSON, Richard A. (2006) "Afterword to 'Anthropology and Human Rights in a New Key': The Social Life of Human Rights", *American Anthropologist*, 108 (1): 77-83.



## DISCIPLINA, TIEMPO, Y EL DESAPARECIDO: REFLEXIONES DE EL SALVADOR Y ESPAÑA

Jonah S Rubin

Candidato Doctoral

Facultad de Antropología, Universidad de Chicago

### 1. INTRODUCCIÓN

Con el surgimiento de la categoría forense de desaparecido en los años 70, este delito de lesa humanidad ha puesto a los investigadores de varias disciplinas en la búsqueda de una definición adecuada.<sup>1</sup> Mientras los expertos legales cuentan con un vasto engranaje de leyes nacionales, convenios internacionales y tribunales de derechos humanos, para los politólogos, sociólogos, historiadores y antropólogos el reto de describir la vida social de esas leyes ha sido mucho más difícil (ver Wilson, 2006; Ferrándiz, 2010). La razón por esa dificultad es obvia: aunque esa categoría legal tiene su origen en los acciones de estados como Chipre, Chile y Argentina, ha sido objeto de un rápido e intenso proceso de entextualización, tomando significaciones distintas en sus traducción a nuevos contextos (Silverstein & Urban, 1996). Actualmente el término se usa en situaciones muy diversas, desde los secuestros por guerrilleros en la guerra civil de Argelia a los asesinados por paramilitares en Colombia, y de detenidos por el CIA en los “huecos negros legales” de Guantánamo hasta los asesinados por el estado de Zimbabue.

Han habido dos reacciones generales a esta diversidad. Unos intentan construir una narrativa universal, capaz de unificar la diversidad, bajo el foco de las tecnologías forenses y las series de imágenes que transmiten un sentido unificador de estos procesos supuestamente relacionados como parte integral de nuestra época (e.g. Sanchez, 2011). Otros insisten en el peligro de la sobreutilización de la palabra, destacando la necesidad de una definición que separe los verdaderos casos de desaparición de los casos de uso popular erróneo (e.g. Gatti, 2011). En el primer enfoque se pierde la diversidad que se encuentra en el uso actual de la palabra; mientras que la segunda estrategia requiere que en la búsqueda furtiva de autenticidad escojamos casos arbitrariamente.

En este ensayo buscaremos otra manera de pensar en el uso del término desaparecido. A través del análisis de dos casos prácticos de desapariciones forzadas bastante diferentes –El Salvador y España– invito a cambiar el foco de la búsqueda de una definición fija del término por una mirada a su utilización como categoría de conocimiento en varios contextos locales.

### 2. GENEALOGÍA DE UN TÉRMINO

Entender la importancia del término desaparecido en España y El Salvador de hoy pasa por repasar la evolución de la palabra. Todavía falta una genealogía apropiada y necesitaríamos mucho más espacio y datos antes de comenzar este trabajo importante. Pero aquí, podemos empezar de una manera tentativa e incompleta a describir el desarrollo de esa categoría legal. En esa sección trato de demostrar que en los años 70 nació un nuevo objeto de poderconocimiento: el desaparecido (Foucault, 2002). Es decir, aunque encon-

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer muy especialmente al National Science Foundation, a WennerGren Foundation y al Tinker Foundation por su generoso apoyo a mis investigaciones en España y en El Salvador. Gracias a todos los españoles y salvadoreños que han compartido sus historias, experiencias y dolor conmigo.

tremos antecedentes históricos, lingüísticos y legales, el establecimiento del término desaparecido fue también la implementación de una nueva categoría de persona.

Como táctica de guerra, las acciones que actualmente producen desaparecidos, tienen sus orígenes siglos antes de las guerras civiles de El Salvador y de España. Enfoquemos brevemente el desarrollo de estas tácticas en El Salvador del siglo XX. El genocidio de los indígenas perpetrado por el estado salvadoreño en 1932 ha sido citado como uno de los más importantes antecedentes de lo que más tarde sería conocido como desaparición forzada (Theissen & Lucrecia, 1998; Gareau, 2004). Junto con la represión en Guatemala después del golpe de estado en 1954, ha sido un elemento de estudio para la comunidad de inteligencia estadounidense al abordar el contraterrorismo. La infame Escuela de las Américas, desarrolló sus doctrinas de contrainsurgencia basándose parcialmente en estos casos históricos. A su vez, la implantación de estas doctrinas en varios países latinoamericanos está tras los hechos históricos que generó el término desaparecido.

Aunque los actos del ejército salvadoreño de 1932 y de 1979-1992 han sido muy similares, la antigua masacre no ha sido descrita por esa palabra. Tampoco se explica la falta del uso del término con la inexistencia de la categoría de desaparecido en esa época. Aunque el término “genocidio” tampoco existía en el léxico común ni legal en 1932, es muy común verlo en descripciones de la matanza (e.g. Ching & Tilley, 1998). Mientras el objeto de un genocidio, un pueblo, existió en 1932, el objeto de desaparición forzada, el desaparecido, no existía como tal. El desaparecido, como categoría aplicada a cuerpos ausentes, es el producto de discursos posteriores.

Por su puesto, la palabra desaparición se ha usado en descripciones de actos de guerra antes de los años 70. El ejemplo quizá más cercano al uso actual viene de la guerra civil española y los primeros años de la dictadura franquista (Ferrándiz, 2010; Casanova, 2002). En este contexto se desarrolló una nueva categoría legal, también conocido como “el desaparecido”. Pero si comparamos la definición de desaparición en los decretos del estado fascista con la definición legal de la palabra queda claro que invocan sujetos bastante diferentes.

El desaparecido reconocido por el régimen franquista tiene sus orígenes pocos meses después del comienzo de la guerra civil española en el Decreto 67 (BOE 27, 11 Nov. 1936), referido a “la desaparición de personas, combatientes o no”. El decreto califica desaparición como una “consecuencia natural de toda guerra”, donde siempre existe la imposibilidad de identificar ciertos cadáveres. El segundo artículo declara que, a cinco años de la inscripción como desaparecido, el estado cambia a una “presunción de muerte”. Se observa una lógica semejante en los consejos de guerra, cuyo estado número 1 pide “de personas residentes en este término municipal que durante la dominación roja fueron muertas violentamente o desaparecieron y se cree fueron asesinadas”. Ese nuevo estado legal fue creado por “la necesidad de aclarar la situación legal de personas que tenían algún familiar al servicio de Franco, es decir, que las mujeres cuyos maridos habían desaparecido y cuyos hijos defendían los sublevados debían demostrar su condición de viudas” (Casanova, 2002:103).

En la España de posguerra, desaparecido (o al menos su uso legal) fue un estado temporal, igual a una presunción de muerte. El estado legal de desaparecido fue una medida del estado para compensar a la familia por el sacrificio de su cabeza y sostén, cuando no hubo confirmación de este sacrificio a través de un cuerpo. Así, aunque el caso comparte tantos aspectos con la categoría moderna, funciona más como una estrategia por resolver un estado excepcional que como nuevo objeto de poderconocimiento.

El desarrollo de la categoría legal del desaparecido a partir de los años 70 ante las acciones de los estados chilenos y chipriota contra sus propios ciudadanos se muestra muy diferente<sup>2</sup>. En vez de retomar su desarrollo legal, examinemos brevemente este nuevo crimen de lesa humanidad en su momento de sedimentación en el Convenio Internacional para la Protección de Todas las Personas Contra las Desapariciones Forzadas, adoptado por la ONU el 20 de Diciembre del 2006 que establece la desaparición forzada como un crimen grave y la violación de los derechos humanos del individuo “persona desaparecida”<sup>3</sup>.

Este documento concretiza un nuevo objeto legal: el desaparecido, que incorpora los crímenes establecidas –incluye, el asesinato, el secuestrado, la detención injusta, la privación de libertad, violaciones de habeas corpus, de los Convenios de Ginebra, varios otros Convenios de la ONU, etc.– bajo este nuevo crimen. Las dos condiciones que separan la desaparición forzada de estos otros crímenes son (a) que las acciones han sido cometido por agentes (reconocibles o no) del estado y (b) que el estado siga denegando información sobre el destino de la víctima. Debemos notar también que, a pesar de que una desaparición forzada es un crimen cometido por los agentes del estado (y muchas veces en su nombre), la ley considera este acto como resultado de acciones individuales y no del estado u otras instituciones. Según el Convenio, como su predecesor de la OEA, el mismo Estado que muchas veces ha cometido el crimen, tiene la responsabilidad de investigar a los individuos considerados legalmente responsables de la desaparición forzada. Solo cuando el estado fracasa cumplir sus deberes, la comunidad internacional puede manifestarse a través de los mecanismos de justicia universal.

Por supuesto, la categoría del desaparecido no es el simple resultado de leyes y convenios. Emerge de un complejo discurso, construido por una inmensa red de instituciones estatales e internacionales, pedagogía formal e informal, académicos multidisciplinarios (con este ensayo, hasta yo), medios de comunicación, abogados, y hasta la conversación diaria y, quizás los más influyentes, ONGs locales, nacionales, y transnacionales. Sin embargo, aunque la existencia de esa red interdisciplinaria es indudable, persiste el reto de entender como una sola palabra puede significar cosas tan diversas en distintos contextos interrelacionados.

Aunque brevemente, ya hemos visto que a pasar de encontrar antecedentes en el arte de la guerra, en el léxico común y en el esfera legal, durante las últimas 4 décadas ha nacido un nuevo objeto de conocimiento llamado el desaparecido, no reducible a sus elaboraciones anteriores. Como los otros crímenes de lesa humanidad, se trata de un crimen cometido por el estado contra la comunidad pública que debería representar. Sin embargo, a diferencia de otras leyes humanitarias internacionales, no se define el crimen de desaparición como alguna acción en particular, sino como la ausencia continua de documentos y cuerpos (vivos o muertos) relacionados a la víctima. El crimen de desaparición forzada crea una ausencia insuperable. Mientras que anteriormente el estado podía ignorar esa ausencia o, como en el caso español de los años 30 y 40, implantar medidas para superar la ausencia, es precisamente la ausencia insuperable y constante del desaparecido lo que se define. Pero el desaparecido moderno no es el resultado de alguna acción específica

<sup>2</sup> Vea: Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 1974 OEA/Ser.L/V/II.34, Doc.31, Rev.1 y la Resolución 3450 (XXX) de la Asamblea General de la ONU, 9 diciembre 1975.

<sup>3</sup> El desarrollo del término legal tiene una historia distinta en inglés que en español. En los primeros acuerdos internacionales sobre Chipre y Chile, las resoluciones del ONU en inglés usaron el término “missing persons.” Más tarde, usaban “persons who have disappeared” hasta que asientan en el término actual de “disappeared persons,” probablemente una traducción del término español. Los tres términos ingleses aparecen como “persona desaparecidas” en las versiones españoles de los mismos documentos.

cometida por el criminal, ni de sus motivaciones, sino el resultado de quién ha cometido esas acciones (la misma acción cometida por un actor privado yace en otra categoría de crimen) y lo que hicieron –y sigan haciendo– después de dicho crimen (no revelar los paraderos del cuerpo desaparecido).

El ausencia que constituye el desaparecido moderno implica un reto por tratar el desaparecido como el objeto de conocimiento. Para Foucault: “En la disciplina, son los sometidos los que tienen que ser vistos. Su iluminación garantiza el dominio del poder que se ejerce sobre ellos” (Foucault, 2002:192). Pero el desaparecido está definido precisamente por su no presencia; la ausencia es lo que permite esa categoría legal incorporar tantas experiencias diversas. Entonces, que tipo de identidad es “desaparecido”? Como podemos conocer algo que no está presente? Y que significa todo esto para los antropólogos? Para explorar estas preguntas, analizo ahora dos casos prácticos atípicos de desapariciones forzadas.

### 3. PRIMER CASO PRÁCTICO: EL SALVADOR

Aunque la gran mayoría de las 75 mil personas desaparecidas de la guerra civil salvadoreña (1979-1992) fueron asesinadas por el ejército o grupos paramilitares, gracias a una exitosa serie de exhumaciones inmediatamente después de la guerra y llamativas acciones de la Asociación ProBúsqueda de Niños y Niñas Desaparecidos, actualmente el uso más común de este término hoy se refiere a los miles de bebés separados forzosamente de sus padres y trasladados a agencias de adopción intencional, a orfanatos y en algunos casos a las casas de los mismos militares que asesinaron a sus familiares (e.g. Sánchez, 2011:92; Amnistía Internacional, 2003). La gran mayoría de estos niños apenas recuerdan a sus padres biológicos, en tanto que los padres adoptivos no tienen ni idea de que no son huérfanos.

A diferencia de los desaparecidos detenidos, estas personas no saben (al menos conscientemente) que son desaparecidos: la gran mayoría de los desaparecidos –los que aún no viven en el país de su nacimiento y los que fueron adoptados por militares– desarrollan una subjetividad y una memoria donde no figuran los trágicos hechos que determinaba el curso de sus vidas. No obstante, estos niños son clasificados como desaparecidos forzosos, porque fueron secuestrados por agentes del estado y se mantiene la desinformación sobre sus paraderos. No podemos incorporarlos completamente bajo el uso popular del término desaparecido sin negar su experiencia fenomenológica, y tampoco podemos ignorar la desaparición forzada como condicionante del resto de sus vidas.

La desaparición forzada de estos niños produce una cisma o duplicación de la persona. De un lado, la presencia del cuerpo vivo en otros países y el desarrollo humano de dicha persona siga desde ese momento. Del otro lado, la ausencia del cuerpo, muchas veces sin saber si está vivo o muerto, crea otra identidad espectral, que también se sigue desarrollando junto con los cambios políticos y familiares (Derrida, 1994). Ambas entidades son sujetos de instituciones disciplinarias, primero a través de la familia, las escuelas, los médicos, la prensa, etc. (Foucault, 2002) y segundo a través de un complejo de actores estatales, transnacionales, no gubernamentales. Quiero abordar un caso en particular, para examinar con más detalle el desarrollo irreconciliable de ambas entidades.

El caso de Pedro<sup>4</sup> no es representativo de la biografía general de los niños desaparecidos. Como miles de otros niños, estuvo separado forzosamente de su madre, miembro de un

---

<sup>4</sup> He usado un seudónimo para proteger a su identidad.

grupo afiliado al FMLN. Pero, no fue secuestrado directamente por militares, sino que su madre le dio a un orfanato para protegerlo y, posteriormente, fue asesinado por el estado. No obstante, Pedro es reconocido como un niño desaparecido y hoy se considera “un reencontrado”, el término que usa ProBúsqueda para describir los exdesaparecidos vivos. Pocos años antes de mi llegada, tuvo un reencuentro con su padre biológico.

Como me ha explicado una trabajadora de ProBúsqueda, aunque la asociación no espera que los reencontrados mantengan una relación con sus padres biológicos igual a los hijos nodesaparecidos, creen que sin el vínculo de parentesco biológico “la identidad de un niño no puede ser completa”. Pero Pedro no tiene una relación muy buena con su padre biológico y muchas veces le evita. Pedro el desaparecido fue definido por la ausencia de una relación con sus padres. Ahora, como reencontrado, tiene la oportunidad y, según la lógica interna de la asociación, casi la responsabilidad, de mantener una relación con su padre biológico. Pero en los años entre la desaparición y el reencuentro todos han cambiado. Para Pedro el huérfano, su padre biológico era una persona desconocida las primeras tres décadas de su vida. En ausencia de la solidaridad mecánica y la contingencia de ser personas sin mucho en común, se hace difícil conjugar los deberes que tiene Pedro el reencontrado con los sentimientos de un huérfano.

Para ProBúsqueda, un reencontrado es la reencarnación de una historia poco reconocida por la sociedad y el gobierno. Es este aspecto, Pedro coincide plenamente con la asociación. Como me explicó una tarde, “la historia es parte de quién soy, y jamás podría olvidarlo”. Repitió tanto “jamás” que un trabajador de ProBúsqueda se burló de él. Luego me dijo que no entendía a los reencontrados de los EE.UU. y Europa, que no quieren participar activamente con la asociación. Como sujeto reencontrado Pedro ha ganado no solo una identidad que otros reconocen, sino una subjetividad en la que reconocerse. Para él esa identidad es el resultado no tanto de las instituciones y discursos actuales, sino por la biografía de ser un reencontrado. Esa biografía es a la vez individual y general. Pedro cree que comparte su historia personal con los otros reencontrados, y por eso encarna la historia.

La mayoría de los reencontrados no comparten la biografía de Pedro y mucho menos su sensibilización. Los jóvenes que crecieron siendo un desaparecido, desarrollan fuertes vínculos con sus familias y comunidades adoptivas y la correspondiente subjetividad. Algunos mantienen comunicación estable con sus familiares biológicas, otros no, pero es muy raro que se involucren activamente en la vida política de su país de origen. A menudo la noticia de saberse desaparecidos no les afecta mucho, algo no entendible para Pedro. En su ausencia, ha desarrollado una identidad, asociada con los cuerpos ausente de esas personas. Podemos seguir es desarrollo de esa identidad a través de debates públicos, relaciones familiares, y las acciones de ONGs como ProBúsqueda. ¿Pero que ocurre cuando esa identidad es rechazada por un reencontrado? La ausencia de estas personas durante tantos años sigue afectando a su familia y su comunidad, quizá aún más, cuando existe la posibilidad de relacionarse con el reencontrado, pero muchas veces falta la actualización. Sin embargo, no existe ninguna categoría para describir la continuación de la ausencia. No podemos hablar de una entidad ausente con vida política y social, ni de un objeto de conocimiento poder.

En el caso salvadoreño hemos encontrado un instante en que el campo de conocimiento del desaparecido desarrolló durante años de ausencia. Cuando aparece un reencontrado, como Pedro, esa conocimiento puede realizarse en técnicas de disciplina productiva de una identidad. Así encontramos algunos de los aspectos temporales del desaparecido. En

la próxima sección, vuelvo al caso español para interrogar un ejemplo en que el desaparecido es el objeto de técnicas de disciplina, aún cuando no aparece el cuerpo.

#### 4. SEGUNDO CASO PRÁCTICO: ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

En España existe un paralelo al caso de niños desaparecidos de El Salvador. Durante la dictadura franquista (1939-1975) y hasta unos años después de su muerte, miles de niños fueron separados de sus padres biológicos, a los que dijeron que murieron al nacer, pero les dieron a otros en adopción. Estos niños han sido reconocidos como desaparecidos en los medios de comunicación, al igual que por el Juez Garzón en su investigación frustrada sobre los desaparecidos españoles (Sumario Proc. Ordinario 52/2008). Sin embargo, actualmente el uso más común de la palabra refiere a las 114.000 víctimas de la guerra civil española, la gran mayoría de ellos víctimas de la represión franquista, cuyos cuerpos yacen en fosas comunes. Probablemente el término se sumó al discurso popular a través de reportajes sobre el Cono Sur, especialmente en la persecución española del General Pinochet en 1996 por los 1.200 casos de desaparición forzada en Chile no esclarecidos por parte de su régimen (Encarnación, 2008). Aún no queda muy claro su proceso exacto de entextualización, pero cuando Emilio Silva publicó un artículo en el *Diario de León* el 8 de Octubre de 2000 titulado “Mi Abuelo También Fue Un Desaparecido,” muchos españoles reconocieron su historia familiar en esa palabra, contactando con la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica que emergió de esa primera exhumación científica del abuelo de Silva (Silva, 2008; Ferrándiz, 2009). Más tarde, el término ha sido popularizado con su integración en la Ley de Memoria Histórica (52/2007) y en auto del juez Garzón en 2008, y el subsecuente proceso por prevaricación iniciado por el grupo ultraderechista “manos limpias” (Ferrándiz, 2010; vea Fig. 1).

960

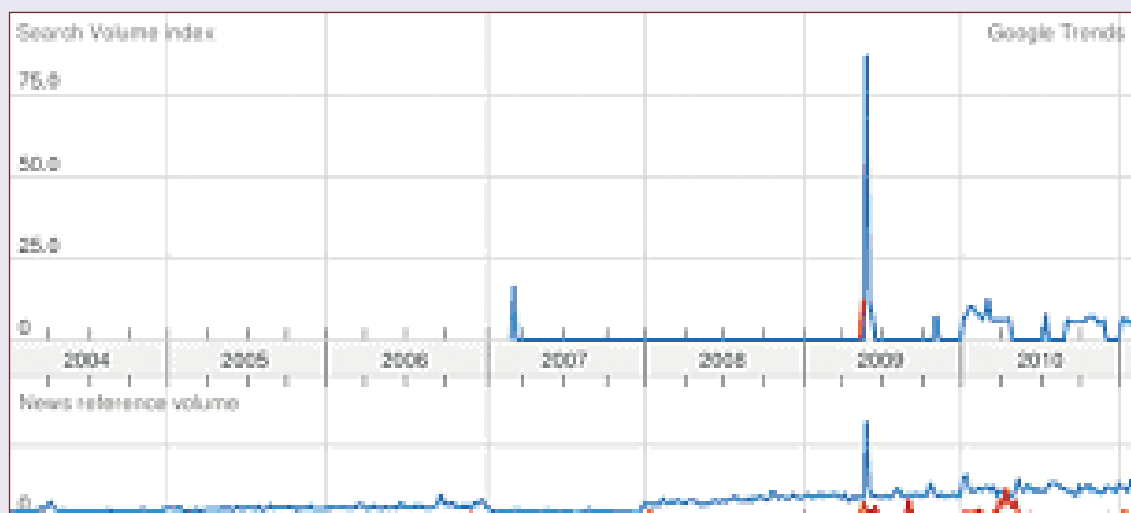


Fig. 1: Índice de Volumen de Búsqueda en Google (arriba) y de referencia en Google Noticias (abajo) por los términos “desaparecido” (azul) y “manos limpias” (rojo) en España. Fuente: <http://www.google.es/trends?q=desaparecido,+manos+limpias&ctab=0&geo=es&geor=all&date=all&sort=0>.

Pero el uso del término desaparecido en el contexto español también tiene sus particularidades, diferente con el caso salvadoreño en que los desaparecidos son presuntos vivos, o con el caso de los Madres de la Plaza de Mayo, con su famosa demanda de “aparición con vida” (véase Bouvard, 2002). Los desaparecidos españoles son presuntos muertos cuyos paraderos no son reconocidos. Pero tampoco es igual a la presunción de muerto



que significó la misma palabra en los años 40. Mientras que el estado burocrático de “desaparecido y presunto muerto” de los años franquistas era una medida del gobierno fascista para cumplir con viudas de soldados nacionalistas, el desaparecido actual llama la atención sobre los deberes del estado con los propios cuerpos ausentes. Por ejemplo, la “exposición de motivos” de la Ley de Memoria Histórica describe las medidas tomadas por el estado para facilitar “las tareas de localización y, en su caso, identificación de los desaparecidos como ultima prueba de respeto hacia ellos” (BOE 310:53410). Aunque son los familiares quienes piden la intervención oficial, el desaparecido, y no sus familiares, es el objeto principal de esa “ultima prueba de respeto”.

Hay que mencionar los aspectos temporales de los desaparecidos españoles. Tomar nota de cómo califica la Ley de Memoria Histórica sus medidas como una acción *final* o cómo Emilio Silva usa el pretérito para describir el estado de su padre. Además, la localización, exhumación, y funeral digno son frecuentemente descritos como el fin lógico de una tragedia familiar. Según varias personas de los movimientos por la memoria histórica, una exhumación “cierra heridas,” hace “una injusticia menos,” o algo que “normaliza todo” (lo político como lo familiar) e incluso hace “la Historia...un poco más justa”. En este contexto, el cuerpo localizado sigue siendo un actor político solo en tanto funciona como índice para otros cuerpos ausentes con historias similares. A diferencia del caso salvadoreño en que un cuerpo vivo encontrado pasa a ser un “reencuentro”, no existe ninguna identidad en el contexto español aplicable al exdesaparecido.

Si en el contexto salvadoreño es el reencuentro que encarnó la historia, en España el desaparecido ausente es el portador de una historia poco reconocida por el estado y por la sociedad. En el contexto español contemporáneo, el objeto más directo de las estrategias disciplinarias que forman lo que significa ser un desaparecido es el cuerpo ausente. Pero ¿cómo puede ser un cuerpo ausente el objeto de técnicas de disciplina que depende de procesos de visualización?

Para empezar, hay que reconocer las maneras en que los desaparecidos son visibles en la esfera pública, ya sea en representaciones ficticias, en libros o películas populares (Resina, 2000), concentraciones y exposiciones que portan los rostros y restos de los desaparecidos para confrontan los espectadores, y en estrategias por su representación en los medios de comunicación. Más reciente, se hacen visibles también en leyes y procesos judiciales. A diferencia con los procesos disciplinarios más conocidos, las representaciones visuales no son reconocidos como el logos de la persona. Sin embargo, semióticamente, todavía funcionan como iconosindiciales de los desaparecidos (Silverstein & Urban, 1996). Así, cuando examinamos los intervenciones de administraciones publicas, ONGs, y familiares encontramos una serie de “técnicas que permiten ver inducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican” (Foucault, 2002:176). Aunque no podemos saber si estas técnicas producen una subjetividad para el cuerpo ausente, como muchos estudiosos han notado, no hay ninguna duda de que los muertos, dueños, fantasmas, espectrales han sido actores políticos muy importantes en las últimas décadas (Resina, 2000; Tremlett, 2006; Ferrándiz, 2006).

## 5. CONCLUSIÓN

El aspecto clave de la definición legal del desaparecido yace en la ausencia del cuerpo, vivo o muerto, y de documentación sobre su paradero. Es un crimen y una identidad definida por lo que no es: presente. Y es una identidad capaz de incorporar una amplia gama de experiencias causantes de la desaparición forzada. En este ensayo, hemos visto como

la implementación establecimiento de este campo de conocimiento depende de una certeza temporalidad.

Así, podemos abordar un examen de la vida política de los cuerpos ausentes, parafraseando *La Vida Política de los Cuerpos Desaparecidos* de Katherine Verdery (2000). La autora ofrece un análisis de una serie de exhumaciones, inhumaciones, y modificaciones a monumentos en la Europa del Este postsoviética como parte del controvertido proceso de redefinir la nación y su relación con el Estado. Según Verdery, el cuerpo es particularmente eficaz para definir la nación, gracias a sus tres cualidades. Primero, “la mayoría del tiempo, indiscutiblemente está, como nos pueden confirmar nuestros sentidos de vista, tacto y olor” (1999:27). Segundo, “porque cada persona tiene un cuerpo, cualquier manipulación de un cadáver permite directamente su identificación” con el difunto (Ibíd.:33). Finalmente, los cuerpos tienen una certeza “concretismo que no obstante trasciende el tiempo, haciendo el pasado inmediatamente presente” pero, “como posee solo un nombre y solo un cuerpo, se da la ilusión de un solo significado” (Ibíd.:27).

Si aceptamos esa definición al menos como descripción de la lógica interna de las exhumaciones, inhumaciones y monumentos de sociedades democráticas transicionales, se puede ver a los desaparecidos como la otra cara de la misma moneda. Mientras los cuerpos que analiza Verdery son indisputablemente presentes, los cuerpos de los desaparecidos son presentes solo por su ausencia (ver Derrida, 1995). Sí, según Verdery, la universalidad del cuerpo lo hace infinitamente identificable, su espectralidad y la incapacidad de saberle vivo o muerto, hace el desaparecido infinitamente inidentificable. Si la singularidad del cuerpo le permite llevar ideas pasadas al presente, su ausencia continuada y falta de documentación lleva el presente al pasado, llamando la atención sobre señales del antiguo régimen que siguen influyendo en el presente y, a menudo, los nuevos estados prefieren olvidar más que superar<sup>5</sup>.

Como hemos visto en el caso español, el cuerpo ausente puede ser el sujeto de técnicas de disciplina. En el caso salvadoreño, estos procesos pueden ocurrir incluso cuando la persona desaparecida lleva una nueva vida en otro contexto. Lo que significan estos cuerpos ausentes depende del carácter específico de desaparición forzada, la matriz de instituciones y relaciones discursos. Como esta incluye instituciones, como la ONU o Amnistía Internacional, y discursos, como derechos humanos, cuyo ámbito estrecha tras el globo, no es sorprendente que los varios instantes de desaparición forzada son mutablemente entendibles. Pero, como cada instante de desaparición ocurre en un contexto histórico, militar, y social distinto, la identidad resultante tiene sus propias características en cada país. En este sentido, la categoría de desaparecido no es tan diferente de otras categorías de identidad, como el género, la raza, o la orientación sexual. Nuestro trabajo como investigadores no se limita a hilvanar una narración universal que trata a los diferentes contextos de desaparición como resultado de una sola causa, ni a construir una taxonomía de las desapariciones, separando y tipificando los casos. Es desentrañar los mecanismos que crean y sostienen esa identidad y sus efectos en el contexto político, social y familiar.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2003) “El Salvador: ¿Donde Están la Niñas y los Niños Desaparecidos?” Disponible en: <http://www.amnesty.org/es/library/info/AMR29/004/2003>.

<sup>5</sup> Ver también: Koselleck 2004.

- BOUVARD, Marguerite Guzman (2002) *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Oxford, SR Books.
- CASANOVA, Julián (2002) *Morir, Matar, Sobrevivir: La Violencia en la dictadura de Franco*. Barcelona, Editorial Crítica.
- CHING, Erik & Virginia TILLEY (1998) "Indians, the Military and the Rebellion of 1932 in El Salvador", *Journal of Latin American Studies* 30: 121-156.
- DERRIDA, Jaques (1994) *Spectres of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Nueva York, Routledge.
- ENCARNACIÓN, Omar G. (2008) "Pinochet's Revenge: Spain Revisits Its Civil War", *World Policy Journal* 24(4): 39-50.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2006) "The Return of Civil War Ghosts: The Ethnography of exhumations in contemporary Spain", *Anthropology Today* 22(3): 712.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2009) "Exhumaciones y relatos de la derrota en la España actual", *Jerónimo Zurita* 84: 135-162.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2010) "De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las *desapariciones forzadas* en la España contemporánea", *Revista de Antropología Social* 19: 161-189.
- FOUCAULT, Michel (2002) *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- GATTI, Gabriel (2011) "Desaparecidos Transnacionales: vaivenes de una identidad incómoda." Presentado el 24 Febrero en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC. Madrid.
- GAREAU, Frederick Henry (2004) *State Terrorism and the USA: From CounterInsurgency to the War on Terrorism*. Atlanta, Clarity Press.
- KOSELLECK, Reinhart (2004) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Nueva York, Columbia University Press.
- RESINA, Joan Ramon, ed. (2000) *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Atlanta: Rodopi.
- SANCHEZ, Gervasio (2011) *Desaparecidos*. Barcelona, Art Blume, S.L.
- Silva, Emilio (2003) *Las Fosas de Franco*. Madrid, Temas de Hoy.
- Silverstein, Michael & Greg Urban (Eds.) (1996) *The Natural History of Discourse*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Theissen, Molina & Ana Lucrecia (1998) "La Desaparición Forzada de Personas en América Latina", KO'AGA ROÑE'ETA se.vii. <http://www.derechos.org/koaga/vii/molina.html>.
- Tremlett, Giles (2006) *Ghosts of Spain's: Travels through a country's hidden past*. Londres, Faber and Faber.
- Verdery, Katherine (2000) *The Political Lives of Dead Bodies*. Nueva York, Columbia University Press.
- Wilson, Richard A. (2006) "Afterword to Anthropology and Human Rights in a New Key: The Social Life of Human Rights", *American Anthropologist* 108 (1): 77-83.



# OS REFUGIADOS REPUBLICANOS EM PORTUGAL E O CASO DE BARRANCOS: SILÊNCIOS DA HISTÓRIA E LUTAS PELA MEMÓRIA

Dulce Simões  
TLE/FCSHUNL  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Nova de Lisboa

## 1. O TEMA E OS PROBLEMAS

Nesta comunicação pretendemos discutir os usos da memória num tempo de aceleração histórica, tomando como objecto empírico e historiográfico o caso dos refugiados republicanos em Portugal, e em particular o caso de Barrancos. A abordagem resulta da investigação na fronteira Baixo Alentejo/Extremadura/Andaluzia iniciada em 2002, sobre as representações sociais da guerra civil de Espanha.

Metodologicamente entrelaçamos a etnografia e a história, cruzando fontes documentais, trabalho de campo e histórias de vida, recolhidas em Portugal e Espanha. A investigação histórica aporta o desafio de novas concepções do terreno, não se circunscrevendo a um lugar, mas a um período de tempo ou a uma série de eventos, conduzindo o estudo a diversos lugares (Des Chene, 1997). A etnografia apresenta-se como estratégia diversificante, tornando mais complexo o nosso entendimento de vários lugares, através de um olhar atento às diferentes formas de conhecimentos disponíveis em diferentes locais políticos e sociais (Gupta e Ferguson, 1997). O enfoque analítico atribuído à memória (Halbwachs, 1968), ao lugar da fronteira (Wilson e Donnan, 1998), e às relações de poder (Bourdieu, 2001) evidenciam o conflito e as estratégias de resistência dos actores sociais (Scott, 1985, 2003) como *praxis* culturais modeladas pelos processos históricos (Sahlins, 1997). O facto da guerra civil de Espanha ter ocorrido num momento crucial para a consolidação da ditadura em Portugal, desempenhando um papel central na definição ideológica e internacional do regime salazarista, contribuiu para a lógica censória do regime obstruir a produção bibliográfica e literária sobre o conflito, gerando um efeito perverso, o de percebermos a sua capacidade de condicionar a construção da memória futura da sociedade portuguesa (Loff, 2006).

Na década de 1980 a democracia permitiu uma investigação livre e isenta da censura imposta pela lógica totalitária da política educacional e cultural do Salazarismo. O primeiro objecto da investigação histórica, problematizando o impacto da Guerra de Espanha em Portugal, centrou-se ao nível do Estado, na actuação do governo de Salazar e das instituições, passando posteriormente para o terreno das relações sociais. Iva Delgado (1980) foi pioneira neste estudo, mas foi César Oliveira (1987) que deixou bem claro que os investigadores espanhóis têm ignorado a importância de Portugal e de Oliveira Salazar no apoio à retaguarda logística, política, diplomática e militar, essencial à vitória da sublevação militar. Manuel Loff (2006) concluindo uma reflexão sobre a guerra civil na historiografia portuguesa, assinala que o tema preservou ao longo do tempo um carácter instrumental nos debates políticos portugueses, mantendo o seu estudo livre de qualquer neutralidade (Loff, 2006:126).

A memória das gentes raianas conservou uma perspectiva de interpretação da História que a antropologia viria a problematizar, como edificadora de uma memória contrahegemónica. Os estudos são escassos, apesar dos antropólogos que estudaram a fronteira

luso espanhola se confrontarem com múltiplas memórias dos *fugidos* da guerra (cf. Valcuende del Rio, 1998; Medina, 2000; Cutileiro, 2004; Godinho, 2004, 2005, no prelo; Cunha, 2006; Simões, 2007; Freire *et al*, 2009). A antropóloga Paula Godinho, devido ao trabalho de campo intensivo e extensivo realizado na fronteira galaicoportuguesa desde finais da década de 1980, foi a primeira investigadora a resgatar as memórias silenciadas dos *maquis* em Cambedo da Raia, “subsumidas na forma hegemónica, ganhadora, que reescreveu a História” (Godinho, 2004:158). Num trabalho posterior questiona o processo de confiscação das memórias, resultante do poder da história oficial na construção do passado e da importância do pensamento hegemónico dos grupos dominantes a nível central e regional. E como o silêncio, o segredo e o medo conduziram à persistência de ambiguidades na memória (Godinho, no prelo:223). Para Paula Godinho as etnografias do conflito atribuem novos sentidos aos fenómenos locais, quando inseridos num nível macro de mudanças políticas. Metodologicamente “a atenção analítica às redes de poder e dominação fazem pouco sentido sem uma concomitante concepção da luta e da resistência, com a cultura no centro dos estudos do poder” (no prelo:224).

Luís Cunha (2006) em *Memória Social em Campo Maior*, na fronteira Alentejo/Extremadura, reconhece que “a guerra civil de Espanha transformou a fronteira e a vida dos portugueses que aí viviam” (Cunha, 2006:252), destacando o efeito traumático que o acontecimento provocou na memória social. A dimensão traumática do passado manifestava-se pelo silêncio, acentuando o esquecimento, “criando espaços vazios, apagamentos e armadilhas que exigem confronto e leituras cruzadas de testemunhos (2006:253). Este obstáculo epistemológico levou o autor a assumir o carácter fragmentário deste capítulo da sua obra, ordenando em temas que ilustrassem o “modo como a guerra é narrada na raia portuguesa” (2006:254). A memória social centrava-se na dimensão humana da tragédia dos refugiados, que metaforicamente representavam “a própria guerra entrando no quotidiano da vila” (2006:259). A ruptura no quotidiano, provocada pelo fluxo de pessoas fugidas aos bombardeamentos e à ocupação da cidade de Badajoz, a sua concentração nos celeiros da vila e a posterior entrega aos nacionalistas fixou uma memória mítica alicerçada na dicotomia ricos/pobres. A sua importância como património, “apesar de circunscrito à vida de quem atravessou aqueles anos, e neles aprendeu a ver o mundo e a explicá-lo” (2006:312), remete para a construção de identidades vinculadas a uma memória contrahegemónica.

A patrimonialização de memórias silenciadas, confinadas a grupos subalternizados, constrói identidades integrando-as num contexto global. Na década de 1990 a Câmara Municipal de Barrancos iniciou o processo de construção de um “passado significativo” (Raymond Williams, cit. em Narotzky e Smith, 2002:221), vivificando o lugar da fronteira como “fronteira da cultura”, capaz de subverter a “fronteira da política”, legitimando os laços culturais que unem as populações fronteiriças (Wilson e Donnan, 1998:11). Com este propósito realizou-se em 1994 um curso de património cultural, procedendo-se à recolha de testemunhos sobre a guerra civil de Espanha junto dos mais idosos, maioritariamente trabalhadores rurais, entretecendo solidariedades e conflitos no apoio aos vizinhos espanhóis. Em 1999 um trabalho do jornalista Paulo Barriga: *Campos de Concentração; o envolvimento português na guerra civil de Espanha* resgatava essas memórias, enfatizando a repressão do regime salazarista e o extermínio dos refugiados republicanos (Barriga, 1999). No mesmo ano Miguel Rego realizou um encontro entre investigadores portugueses e espanhóis, que estudaram a repressão na Extremadura e na Andaluzia, coordenando a publicação: *A Guerra Civil de Espanha na Raia Portuguesa* (Rego, 1999). Em 2007,

um novo estudo divulgou a história vivida de Gentil de Valadares em 1936, entre Barancos e Safara, onde seu pai fora comandante da Secção da Guarda Fiscal e responsável pelo controle e vigilância da fronteira (Simões, 2007). Estas memórias, contextualizadas pelo historiador Francisco Espinosa, tiveram o seu enfoque analítico nos processos de rememoração e nas relações de poder. Ao termos cruzado a interpretação histórica com memórias de protagonistas e testemunhas do acontecimento, pretendemos compreender as narrativas do conflito no quadro das relações sociais entre as gentes raianas, realizando uma primeira abordagem ao percurso de vida de alguns refugiados espanhóis.

## 2. A POLÍTICA DE SALAZAR E OS REFIGUADOS ESPANHÓIS

A contextualização histórica tornase fundamental para compreendermos o emaranhado de organizações e de decisões que determinaram a acção dos sujeitos históricos. Nessa construção os materiais de arquivo são um depósito de registos repletos de lacunas, mas é possível questionar os documentos ou descobrir documentos que respondam às nossas questões, sem se exigir que preencham silêncios ou que comentem o próprio silêncio (Des Chene, 1997:77). Em Maio de 1936 António Oliveira Salazar, Presidente do Conselho e Ministro das Finanças, acumula a pasta do Ministério da Guerra com o objectivo de reestruturar as instituições militares, consolidando a rede de controlo e vigilância sobre as fronteiras entrelaçando o Exército, a Guarda Fiscal (GF), a Guarda Nacional Republicana (GNR) e a Polícia de Segurança Pública (PSP), em consonância com a política da Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE). O processo de reestruturação da PVDE em 1933, alargando a rede de delegações e postos nas zonas fronteiriças, assim como o aumento de quadros dirigentes e agentes, teve a colaboração dos administradores dos concelhos e dos governadores civis “que no combate ao comunismo se mostraram por vezes mais radicais do que a própria polícia política” (Ribeiro, 1995:244). Após o golpe militar de 18 de Julho em Espanha, o Ministério da Guerra divulga as medidas a adoptar no policiamento e controlo das fronteiras, destinadas à colaboração entre todas as forças militares, chefiadas localmente pelo oficial mais graduado ou há mais tempo no terreno. A política de extermínio dos sublevados (Espinosa, 2003) provocou o maior êxodo da História de Espanha, e a fuga para Portugal foi uma constante ao longo da fronteira desde Caminha a Vila Real de Santo António, com maior incidência nos meses de Agosto a Novembro de 1936 (Oliveira, 1987). Na sequência do êxodo Salazar determinou os procedimentos em relação aos refugiados espanhóis, impondo uma clara distinção entre militares e civis. Os militares eram desarmados e detidos à guarda do Exército até ser decidido a sua repatriação. Os civis eram identificados pela Secção Internacional da PVDE em função de listas fornecidas pela Falange, sendo na sua maioria entregues na fronteira às forças nacionalistas (*cf.* Delgado, 1980; Burgos Madroñero, 1985; Oliveira, 1987; Ribeiro, 1995; Espinosa, 2003). Os procedimentos das autoridades portuguesas para com os refugiados republicanos foram objecto de acusações contra Portugal, difundidas pela imprensa internacional e formalizadas pelo governo republicano junto do Comité de Não Intervenção de Londres (Delgado, 1980; Oliveira, 1987). O relatório da PVDE ao omitir os grandes fluxos de espanhóis do movimento de passageiros no Distrito de Beja, deixa bem clara a precariedade e arbitrariedade a que estavam confinados os destinos dos refugiados republicanos em Portugal.

Movimento de Passageiros no Distrito de Beja (Alentejo)						Maior fluxo de entradas de estrangeiros
Ano	Postos	Entradas		Saídas		
		Nac.	Est.	Nac.	Est.	
1936	Campo Maior	7		16	1	7 (Julho)
	Elvas	1.046	2.204	840	2.264	1.020 (Abril)
	Mourão	37	78	34	105	
	Moura	24	72	19	93	27 (Julho)
	Barrancos					
	Ficalho	360	1.203	297	1.046	388 (Abril)

**Fonte: Relatório da PVDE 1932/1938, Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo**

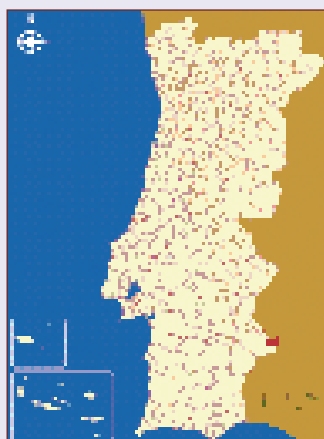
O primeiro fluxo massivo de refugiados ocorreu na última semana de Julho de 1936 na fronteira galaicoportuguesa, quando carabineiros e milicianos que haviam resistido às forças nacionalistas, a sul da província de Pontevedra e de Orense, entraram em Portugal juntamente com civis provenientes de Tuy e Vigo (*cf.* Rubio, 1979; Godinho, 2004; Rodríguez Gallardo, 2008). O segundo fluxo ocorreu a 12 de Agosto, quando cerca de 400 habitantes de Encinasola procuram refúgio em Barrancos recorrendo a redes sociais (*cf.* Rubio, 1979; Simões, 2007). Entre 12 e 14 de Agosto centenas de pessoas provenientes de Badajoz concentraram-se na fronteira do Caia (Elvas) e em Campo Maior. Para além destas, um número incalculável de homens, mulheres e criança esconderam-se nos campos, reactivando redes sociais com portugueses e compatriotas residentes em Portugal (*cf.* Oliveira, 1987; Espinosa, 2003; Godinho, 2004; Cunha, 2006; Simões, 2007; Rodríguez Gallardo, 2008). A 21 de Setembro, após a ocupação de Oliva de la Frontera pelos nacionalistas, concentraram-se na fronteira de Barrancos milhares de resistentes republicanos (*cf.* Espinosa, 2003; Simões, 2007). Deste grupo, centenas de pessoas foram acolhidas pelos militares portugueses e posteriormente repatriadas pelo governo português para a zona republicana de Tarragona, enquanto outras permaneceram em Barrancos escondidas por familiares e amigos.

### **3. BARRANCOS: UMA SOCIEDADE RURAL NA RAIA ALENTEJANA**

O concelho de Barrancos com uma área total de 168 km<sup>2</sup> e uma população residente de 1.806 habitantes, segundo o Censos de 2001, é limitado a norte pela província de Badajoz (Extremadura), a leste pela província de Huelva (Andaluzia), a sul, oeste e a noroeste pela região do Baixo Alentejo. Os seus habitantes partilharam um processo histórico similar aos vizinhos espanhóis, marcado por condições políticas, socioeconómicas e ideológicas concretas, para as quais contribuíram a influência árabe na península, a conquista cristã e o repovoamento por intervenção das ordens militares e religiosas, o sistema de vida pas-



toril e a agricultura como principais actividades económicas. A política de desamortizações do séc. XIX atraiu a Barrancos a burguesia andaluza, centralizando a posse da terra num grupo restrito, cujos descendentes evocam a Guerra Peninsular em Espanha como motivo de fixação dos seus antepassados na vila (Simões, 2007). Ao longo do século XX o latifúndio contribuiu para o subaproveitamento agrícola, gerando assimetrias sociais, conflitos e estratégias de sobrevivência económica, como as migrações, o contrabando e a emigração. As elites rurais reforçavam-se por meio de alianças matrimoniais e redes sociais em ambos os lados da fronteira, e por cargos públicos à escala local e regional. O seu poder legitimava-se na posse da terra, “a pedra angular da estratificação social” (Cutileiro, 2004:23), e pela “dominação patriarcal” forjada na dependência e submissão dos seus criados e assalariados rurais. O regime ditatorial instituiu a caridade como obrigação moral e social da classe dominante, enquanto o sistema corporativista e repressivo do Estado impedia a contestação dos dominados, impondo uma falsa harmonia entre classes. A resistência impregnava o quotidiano dos subordinados por meio das redes informais da família, dos vizinhos e dos amigos, sob formas ocultas, as “armas dos fracos” (Scott, 1985). A acção manifestava-se ao nível da *infrapolítica* (Scott, 2003:280), como o cimento de uma acção política mais complexa e institucional que se virá a manifestar após o 25 de Abril de 1974. Durante a ditadura, a *infrapolítica* foi a vida política dos subordinados, que utilizaram a fronteira como instrumento de protecção e resistência, procurando alternativas de subsistência ou refúgio.



Fonte: Wikipédia/Barrancos



Fonte: Instituto Geográfico Português

Ao longo do processo histórico a fronteira ligou e separou as populações em função de contextos específicos, pautados pela política dos estados ibéricos e simultaneamente pelos interesses locais, tecendo uma história incorporada nas gentes raianas. Para portugueses e espanhóis a cultura foi historicamente reproduzida na acção, e neste sentido Clifford Geertz (1980) diz-nos que um acontecimento é uma actualização única de um fenómeno geral, uma realização contingente do padrão cultural, o que poderia ser uma caracterização *tout court* da própria História (Geertz cit. em Sahlins, 1997:9). Em Barrancos, como noutras povoações fronteiriças, a guerra de Espanha foi o acontecimento mais marcante do século XX pela ruptura nos quotidianos, exigindo a sua reorganização. Ao reactivarem as redes sociais, condicionadas pelo medo e por lealdades distintas, os sujeitos históricos opuseram à “fronteira política”, reforçada e policiada pelo Estado português, a “fronteira quotidiana” (Moncusí Ferré, 1999:120) da resistência e da solidariedade.

#### 4. Os refugiados em Barrancos, e as redes sociais

Na madrugada de 12 de Agosto o Administrador do Concelho de Barrancos enviou um telegrama ao Governador Civil de Beja, alertando para um ataque a Encinasola por uma “coluna de marxistas das minas de Riotinto”, da qual faziam parte alguns barranquenhos trabalhadores das minas. Perante a “ameaça comunista” foi destacada uma Companhia do Regimento de Infantaria 17 de Beja, efectivos de Cavalaria da GNR, e uma Brigada Móvel da PVDE, para reforçarem a vigilância da fronteira juntamente com a GF. O comando das operações no terreno ficou a cargo do tenente António Augusto de Seixas, comandante desta zona desde 1933. Entre Agosto e finais de Outubro de 1936 a população de Barrancos partilhou a vida quotidiana com a presença de forças militares, aquarteladas no edifício da Escola Primária e no Monte da Coitadinha. A PVDE improvisou uma prisão numa casa particular da vila, propriedade de um jovem que aderiu à Falange de Encinasola.

Os espaços públicos e privados foram temporariamente ocupados por organizações militares, alterando a ordem social estabelecida. A elite optou pela colaboração e pela delação de presumíveis opositores políticos, abrindo as portas de suas casas aos familiares e amigos de Encinasola. Segundo as memórias locais os vizinhos de Encinasola foram alojados em casas de famílias com as quais mantinham relações de amizade, ou laços de parentesco, e regressaram a suas casas logo após o domínio nacionalista na província de Huelva. As narrativas classificam este grupo como “gente da direita” ou “burgueses”, assinalando a marginalização dos vizinhos republicanos, escondidos no campo em condições infrahumanas. O perigo de “contágio” interditou-lhes o espaço da vila, apenas cruzado quando detidos e encarcerados pela PVDE, durante a intermitência da vida. O golpe militar em Espanha impôs uma ruptura temporal ao nível dos quotidianos e da inteligibilidade, conferindo ao acontecimento um efeito espelho, no qual as pessoas se revêem em função do seu posicionamento político e social. Os trabalhadores rurais recordam o medo que sentiam, quando no meio da noite o motor do camião rompia o silêncio da vila para transportar os republicanos à fronteira, receando pelo seu destino.

970



Construído pela autora

A 21 de Setembro de 1936, após a ocupação de Oliva de la Frontera, última povoação estremita a ser ocupada pelos sublevados, centenas de republicanos ficaram encurralados entre as forças nacionalistas e as forças militares portuguesas. Perante as informações recebidas sobre o extermínio em Espanha, os oficiais no terreno autorizaram a concentração em território português, com a condição de entregarem as armas e sujeitarem-se às determinações de Salazar. A 22 de Setembro, o tenente António Augusto de Seixas comunica oficialmente a entrada de “773 foragidos de nacionalidade espanhola”, perseguidos “por tropas que sobre eles faziam fogo”, e sobre a improvisação de um “campo de concentração” na Herdade da Coitadinha.

#### Relação oficial dos refugiados republicanos na Herdade da Coitadinha

Local de origem	Carabineiros	Mulheres e crianças	Homens	Total
Jerez de los Caballeros		10	330	340
Oliva de la Frontera		20	274	294
Villanueva del Fresno		19	49	68
Higuera la Real			8	8
Colaraço		2	10	12
Valencia del Mombuey		3	5	8
Santos de Maimona			5	5
Alconchel			6	6
<b>Total</b>	32	54	687	773

**Fonte: Arquivo Histórico Militar**

A liminaridade unificadora de todas as situações de êxodo fundamenta a existência dos campos em lugares periféricos, de ocupação provisória, “fora dos lugares” e “fora da temporalidade” do mundo comum e previsível, aplicandolhes um regime de excepção, “au bord du monde et de la humanité” (Agier, 2002:76). A 23 de Setembro, o campo de refugiados da herdade da Coitadinha é reconhecido por Salazar, devido a pressões políticas nacionais e internacionais, enquanto à revelia do poder central o tenente Seixas permitia a concentração de mais refugiados na herdade das Russianas. Nos campos não existiram espaços demarcados ou um policiamento rigoroso, permitindo aos refugiados transitarem entre os dois campos –Coitadinha e Russianas– partilhando alimentos e informações. Por vezes chegavam informações contraditórias, trazidas por familiares, de que podiam regressar a suas casas em segurança, criando dúvidas naqueles que deixaram para trás

as suas famílias, mas todos os que regressaram foram fuzilados. Durante a permanência nos campos de Barrancos, entre 22 de Setembro e 8 de Outubro de 1936, foram fuziladas trinta pessoas em Oliva de la Frontera.

O cabo carabineiro Fermín Velásquez, chefe militar do Comité de Defesa de Oliva de la Frontera, assumiu a liderança do grupo como mediador entre os seus companheiros e os militares portugueses, recolhendo verbas para aquisição de alimentos e defendendo os interesses dos seus compatriotas. A presença dos refugiados nos campos gerou solidariedades e distanciamentos, procedendo-se a peditórios na vila, à distribuição de cobertores às mulheres e crianças, a assistência aos feridos por um jovem médico local, e as elites accionaram as suas redes sociais em Lisboa para verem restaurada a ordem social. Paralelamente, o terror trespassava a fronteira, através de relatos de fuzilamentos de parentes e amigos, contribuindo para portugueses e espanhóis partilhem da emoção colectiva do conflito. Num trabalho anterior questionámos a singularidade dos campos de refugiados em Barrancos, assim como a acção das autoridades portuguesas na fronteira (Simões, 2007). Tentando compreender acções com rasgos de humanidade, como a do chefe militar do batalhão de Elvas, negando-se a entregar à PVDE um grupo de refugiados espanhóis, salvandolhes a vida (Vicente, 1998:15), ou do sargento Sanches da GNR, auxiliando a saída de refugiados para o exílio, avisandoos das rusgas na vila de Campo Maior (Cunha, 2006:291). O enfoque no conflito exige a reflexão sobre as práticas de resistência ao poder hegemónico, por parte dos próprios representantes do Estado, assim como a possibilidade do acontecimento gerar actos singulares, que ocorrem uma única vez num dado espaço temporal, concebendo novos significados às práticas dos indivíduos. Nas narrativas de barranquinhos e de refugiados estremenhos é evocada a acção do tenente Soares da GNR, por impedir o avanço militar dos nacionalistas na herdade da Coitadinha, enquanto o tenente Seixas é recordado por proteger centenas de refugiados na herdade das Russianas. A sua acção originou um inquérito militar, pelo número de refugiados oficialmente conhecido por Salazar ser inferior ao número de pessoas transportadas para Tarragona. Na sequência do inquérito o tenente Seixas foi penalizado com dois meses de inactividade e passagem coerciva à reforma, mas recorreu da sentença e foi reintegrado em 1938.

Contudo, o procedimento das autoridades portuguesas para com os refugiados republicanos criou uma memória mítica nas populações raianas, unificadora de práticas metódicas e sistemáticas, de tal forma marcantes, que algumas narrativas recolhidas em Barrancos sobre o destino dos refugiados dos campos da Coitadinha e das Russianas indicam Tarragona como o local onde foram fuzilados. O percurso destes refugiados foi uma excepção, num tempo em que a regra foi a “caça ao homem” entre autoridades militares portuguesas e espanholas na “limpeza” da fronteira. Nas margens do rio Ardila os refugiados detiveram-se com vidas suspensas, mas a sua permanência permite compreender a acção dos sujeitos históricos e a importância dessa “linha imaginária”, marcando o limite entre a vida e a morte de milhares de pessoas.

## 5. OS USOS DA MEMÓRIA

Narotzky e Smith (2002) dizemnos que as memórias silenciadas têm de ser transformadas em pontos de ligação, numa versão que possa ser coerentemente utilizada como um guia para o futuro (2002:221). O caso de Barrancos, silenciado e omitido da História de ambos os países durante as ditaduras ibéricas, representando uma memória colectiva circunscrita à vida dos seus protagonistas e testemunhas gerou conexões entre indivíduos e grupos, emergindo como “objecto histórico” pela sua mediatização. Para o efeito contribuiu a

publicação da versão castelhana do livro com as memórias de Gentil de Valadares em 2008, e o documentário “Los Refugiados de Barrancos” de Ángel Hernández, produzido pelas Producciones Morrimer no mesmo ano. As apresentações do livro e do documentário em várias localidades estremenhas, organizadas por elementos da Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica de Extremadura (ARMHEX), foram amplamente divulgadas pela imprensa regional de ambos os países, animando cidadãos espanhóis comprometidos com o movimento social pela recuperação da memória a criar uma página no Facebook a favor da Medalla de Extremadura para o Povo de Barrancos. Em 2009 o governo regional da Extremadura reconheceu esta luta pela memória, integrando-a politicamente no estreitar das relações Portugal/Extremadura, atribuindo o galardão ao povo de Barrancos como símbolo de reconhecimento e gratidão pela solidariedade e acolhimento a todos os estremenhos forçados a fugir do seu País por conflitos sociais e políticos, inscrevendo a memória na História estremenha, numa versão legitimadora do presente.

A 23 de Abril de 2010 o município de Oliva de la Frontera erigiu um memorial ao povo de Barrancos e ao tenente Seixas, descerrado pelo presidente do governo regional da Extremadura, que no discurso inaugural atribuiu à reconciliação e à Constituição espanhola de 1978 a oportunidade pelo conhecimento da História recente, evocando as relações de irmandade entre Portugal e a Extremadura. Para o alcalde de Oliva, a homenagem simbolizava a ratificação pelo acolhimento aos oliveros fugidos do extermínio, atribuindo sentido e significado às relações de vizinhança e à vida dos “vencidos” da guerra. Para o presidente da Câmara de Barrancos legitimava-se a solidariedade de uma comunidade unida pela memória e pela História aos vizinhos espanhóis. Entre os presentes estavam membros da ARMHEX, a filha e netos do tenente Seixas, um dos filhos do cabo carabineiro Fermín Velázquez, os refugiados Manuel Méndez e Rafael Caraballo acompanhado dos netos, partilhando o momento do reconhecimento público, da dignificação das suas vidas destruídas e injustiçadas durante as ditaduras ibéricas. Uma placa de bronze registava a humanidade do tenente Seixas, como modelo de inspiração para as gerações futuras. Neste processo de dignificação da memória dos olvidados da História, a cerimónia foi apropriada de diferentes formas pelos participantes, em função das suas experiências de vida, das suas lutas presentes e das suas expectativas futuras. Como investigadores damos conta do nosso papel de agentes sociais, fazendo parte da realidade que pretendemos compreender e transformar. Parafraseando Jacques Le Goff (1989), devemos trabalhar de forma que a memória sirva para a libertação e não para a servidão dos homens, independentemente do nosso posicionamento humano e científico, cientes de que os nossos trabalhos representam sempre um compromisso com a sociedade.

973

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel (2002) *Aux bords du Monde. Les refugies*. Paris, Flammarion.
- BARRIGA, Paulo (1999) *Campos de Concentração: o Envolvimento Português na Guerra Civil de Espanha*. Barrancos, Câmara Municipal de Barrancos.
- BOURDIEU, Pierre (2001) *Razões Práticas. Sobre a teoria da acção*. Oeiras, Celta.
- BURGOS MADROÑERO, Manuel (1985) “Crónicas portuguesas de la Guerra Civil 1936. Los informes consulares de Andalucía y Extremadura”. *Estudios Regionales*, 15/16: 425-489.
- CUTILEIRO, José (2004) *Ricos e Pobres no Alentejo*. Lisboa, Livros Horizonte.
- CUNHA, Luís (2006) *Memória Social em Campo Maior; Usos e Percursos da Fronteira*. Lisboa, Publicações D. Quixote.

- DELGADO, Iva (1980) *Portugal e a Guerra Civil de Espanha*. Lisboa, Publicações Europa América.
- DES CHENE, Mary (1997) "Locating the Past". In A. GUPTA e J. FERGUSON (Coords.) *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press, pp. 66-85.
- ESPINOSA, Francisco (2003) *La Columna de la Muerte. El avance del ejército franquista de Sevilla a Badajoz*. Barcelona, Crítica.
- FREIRE, Dulce, I. FONSECA e E. ROVISCO (Coords.) (2009) *O contrabando na fronteira luso-espanhola. Práticas, memórias e patrimónios*. Lisboa, Edições Nelson de Matos.
- GODINHO, Paula (no prelo) *Ouvir o galo cantar duas vezes. Identificações locais, culturas de orla e construção de nações na fronteira entre Portugal e a Galiza*. Versão manuscrita em português, Prémio Taboada Chivite.
- 2005 "Confiscação de memórias e retroacção discursiva das elites: um caso na raia galai-coportuguesa". *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado*. Actas del Congreso de la Federación de Antropología del Estado Español, Sevilla, pp.73-89.
- 2004 "«Maquisards» ou «atracadores»? A propósito das revisões da História no caso de Cambedo da Raia, 1946". *O Cambedo da Raia. Solidariedade galegoportuguesa silenciada*, Ourense. Asociación Amigos da Republica, pp. 157-227.
- GUPTA, Akhil e J. FERGUSON (1997) *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press.
- HALBWACHS, Maurice (1968) *La Mémoire Collective*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LE GOFF, Jacques (1989) "Memória". *Enciclopédia Einaudi*. Vol.1, MemóriaHistória, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp.11-50.
- LOFF, Manuel (2006) "A memória da Guerra de Espanha em Portugal através da historiografia portuguesa". *Ler História*, 51: 77-131.
- MONCUSÍ FERRÉ, Albert (1999) "De la frontera política a la frontera cotidiana en una comarca del pirineo". En J. PUJADAS MUÑOZ, E. MARTÍN DÍAZ e J. PAIS DE BRITO (Coords.) *Globalización, Fronteras culturales y Políticas y Ciudadanía*. VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela, pp. 119-128.
- NAROTZKY, Susana (2007) "«A Cargo Del Futuro». Between History and Memory: An Account of the «Fratricidal» Conflict during Revolution and War in Spain (1936/39)", *Critique of Anthropology*, 27: 411-429.
- NAROTZKY, Susana e G. SMITH (2006) *Immediate Struggles. People, Power and Place in Rural Spain*. Berkeley, University of California Press.
- 2002 "«Being politico in Spain». An Ethnographic Account of Memories, Silences and Public Politics", *History & Memory*, Indiana, University Press, pp. 189-228.
- OLIVEIRA, César (1987) *Salazar e a Guerra Civil de Espanha*. Lisboa, O Jornal.
- RIBEIRO, Maria da Conceição (1995) *A polícia política no Estado Novo, 1926-1945*. Lisboa, Editorial Estampa.
- REGO, Miguel (Coord.) (1999) *A Guerra Civil de Espanha na Raia Portuguesa*. Actas do Congresso, Barrancos, Câmara Municipal de Barrancos.
- RODRÍGUEZ GALLARDO, Ángel (2008) "Gallegos, vítimas de Salazar", *A Trabe de Ouro*, 75: 393-407.

- RUBIO, Javier (1979) *Asilos y Canjes durante la Guerra Civil Española*. Madrid Editorial, Planeta.
- SAHLINS, Marshall (1997) *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- SIMÕES, Maria Dulce A. (2007) *Barrancos na Encruzilhada da Guerra Civil de Espanha. Memórias e testemunhos, 1936*. Câmara Municipal de Barrancos, Edições Colibri.
- SCOTT, James (1985) *Wepons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and Londres, Yale University Press.
- 2003 *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*. México, Editorial Txalaparta.
- WILSON, Thomas e H. DONNAN (ed.) (1998) *Border Identities. Nation and state at international frontiers*. Cambridge, University Press.
- VALCUENDE DEL RÍO, José María (1998) *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas: interacción social, discursos políticos y procesos identitarios en la frontera sur hispanoportuguesa*. Sevilla, Fundación Blas Infante.
- VICENTE, António Pedro (1998) “O cerco à embaixada da República Espanhola em Lisboa (Maio a Outubro de 1936)”. Em F. ROSAS (Coord.) *Portugal e a Guerra Civil de Espanha. Lisboa*. Edições Colibri, pp. 2-44.





## LA CONSTRUCCION DE UNA MEMORIA COLECTIVA A PIE DE FOSA. LA EXHUMACION DE 1979 EN MURCIA

Juan E. Serrano Moreno  
Université Panthéon Sorbonne Paris ICRPS/CESSP

Este artículo tiene por objetivo presentar un estudio, en el tiempo largo y a escala local, sobre las acciones, representaciones y recuerdos de un grupo de familiares de víctimas de la represión franquista acontecida en la posguerra en Murcia<sup>1</sup>. Familiares que, provenientes de toda la región, compartieron el luto gracias a sus visitas a lo largo de los años a la tapia del cementerio Nuestro Padre Jesús, ciudad de Murcia, donde se encontraba la fosa común en la que yacían las víctimas republicanas. Surgieron así unos lazos de sociabilidad que facilitaron la superación del “traumatismo” y la armonización pública de sus memorias individuales. Gracias a la cohesión del grupo, se llevó a cabo en marzo 1979, en medio la campaña de las primeras elecciones locales y en un contexto marcado por la incertidumbre, la exhumación de la fosa, a la que siguió una nueva inhumación y la construcción de un monolito en el mismo cementerio. La posterior creación en 1993 de la asociación “Amigos de los Caídos por la Libertad”, uno de los primeros movimientos por la recuperación de la memoria histórica aparecidos en España, representa el resultado final de la institucionalización de estas visitas.

Esta trabajo constituye una microsociología histórica del proceso de construcción de una memoria colectiva propia a los descendientes de los vencidos de la guerra civil murcianos. Las fuentes están compuestas por entrevistas, artículos de prensa y archivos privados. Adoptaré un análisis interpretativo de configuraciones concretas de actores que nos permitan describir las “webs of significance” (Geertz, 1973: 5) que contribuyen a forjar las aprehensiones de los individuos de a pie frente a los objetos políticos. Espero de esta manera contribuir a la comprensión global de los fenómenos la traducción en el presente de las violencias políticas pasadas mediante un estudio profundizado de la dinámica que condujo a una de las primeras exhumaciones de las fosas comunes de la guerra civil.

Con respecto al caso español, P. Aguilar (2008: 2728) ha reconocido el límite epistemológico inherente a estudiar únicamente la memoria de la guerra civil española “desde arriba” al afirmar que “aún deberá transcurrir cierto tiempo hasta que sea posible, con datos adecuados, proceder a realizar un estudio exhaustivo de cuánto influyen las políticas de la memoria en las memorias de la política. No se trata sólo de contar con encuestas apropiadas, sino también de contribuir a despejar ciertas dudas analíticas que se han venido planteando en la literatura acerca de qué factores explican que los individuos sean más o menos receptivos a las interpretaciones que les ofrecen acerca de su pasado”. La concepción intersubjetiva y dinámica de los fenómenos memoriales fundada por Maurice Halbwachs (1995, 1998, 2005), asociada a una visión transdisciplinar de las ciencias sociales, sí puede en cambio aportar instrumentos metodológicos y conceptuales pertinentes para

977

---

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a Libia Martínez, hija de Pedro Martínez Gil, su colaboración en esta investigación. Sin el acceso a los documentos recogidos cuidadosamente por su padre este artículo no hubiera podido ser elaborado.

estudiar tales fenómenos<sup>2</sup>. Esta perspectiva pretende pues aportar estudios cualitativos sobre grupos empíricamente observables como el que vamos a presentar a continuación.

## 2. LA SOCIABILIDAD ENTRE FAMILIARES

Antes de abordar nuestro objeto de investigación es necesario precisar las especificidades históricas del caso murciano. El 31 de marzo 1939 la IV División de Navarra dirigida por el general Camilo Alonso Vega entró en la ciudad de Murcia sin encontrar resistencia ocupando así la totalidad del territorio español. Las semanas anteriores, cientos de murcianos partieron de la región para escapar de la represión que se prefiguraba. Los cuadros de los partidos y de los sindicatos fueron los primeros en partir a Orán, pero fueron muchas las personas que se encontraron atrapadas en el dramático episodio el puerto de Alicante, donde quince mil refugiados esperaron sin éxito su traslado a Argelia (Martínez Ovejero, 2006: 60). El ejército franquista procedió al internamiento de parte de esta masa en el campo de concentración de Albaterra, desde donde muchos murcianos fueron trasladados a las prisiones de sus respectivos lugares de procedencia. Después del juicio, los condenados eran internados en la prisión provincial de la ciudad de Murcia –actual edificio de Correos– con capacidad para 350 prisioneros que llegó a contar con 2.100<sup>3</sup>.

La represión franquista en Murcia ha comenzado a ser estudiada con bastante retraso en comparación a otras regiones españolas. Según sus investigaciones en curso sobre los archivos de los *Sumarísimos*, el historiador Martínez Ovejero estiman provisionalmente la cifra de 1.312 víctimas mortales entre 1939-1948 por ejecución de pena capital y muerte en prisión. Los fusilamientos de los condenados a muerte tuvieron lugar en los cementerios de Murcia y Cartagena<sup>4</sup> y los cuerpos fueron enterrados in situ en varias fosas comunes. De esta manera, la especificidad del caso murciano reside en la centralización de los fusilamientos y enterramientos y la consecuente ausencia de fosas en las pequeñas localidades de la región. Fenómeno que no hubiera sido posible sin la rutinización de la represión ejercida mediante juicios militares emprendida por las autoridades franquistas a partir de 1937. Esto contrasta con la mayoría de las fosas del resto país, que las tropas franquistas llenaron simultáneamente avanzaba su ocupación del territorio, hecho que dificulta hoy día la localización exacta de las mismas (Ferrándiz, 2006, 2009). En cambio, la mayoría de los fusilados murcianos ejecutados fueron enterrados a partir de 1939 en una fosa común situada en el cementerio municipal Nuestro Padre Jesús de la ciudad de Murcia. Pero es todavía más atípico el hecho de que las autoridades no impidieron que familiares de toda la región visitaran la fosa regularmente gracias a la asistencia del sepulturero del cementerio. Varios entrevistados cuentan que:

[F., hombre, 59 años, antiguo presidente de “Amigos de los Caídos por la Libertad” (en adelante “F.”)].

“El encargado del cementerio durante la guerra civil y la posguerra, el señor Plácido Martínez, este señor, que todo, de derechas y izquierdas, dicen que fue una buena persona, él no miraba ideologías, el atendía a los familia-

<sup>2</sup> Véanse los trabajos de los antropólogos R. Bastide (1970), J. Candau (2005) y M. Baussant (2002) y de las politólogas M.C. Lavabre (1994) y S. Gensburger (2010).

<sup>3</sup> Según un informe de la Falange citado por González Martínez (2006).

<sup>4</sup> En razón de la falta de espacio no abordaremos la fosa del Cementerio de Cartagena, conocida como “la fosa X”, donde fueron enterrados marinos leales a la República.

res de los fusilados, en los momentos dramáticos, de la mejor manera que podía”.

[A. mujer, jubilada, 82 años].

“Mi madre había ido muchas veces sola a hablar con el sepulturero, y mi madre estaba empeñada en sacar a mi padre, mi madre decía “vamos a sacarlo a él y a mi abuela” y el sepulturero decía “espérate María que esto va a dar una vuelta pronto ya verás tú”. El sepulturero era de izquierdas, ¿sabes? (...) Y Plácido se murió ya y después vino el hijo, son gente muy buena, han hecho mucho, son gente buenísima y se han arriesgado por nosotros y nos han ayudado muchísimo, nos regalaba ramos de flores y todo...”.

Siguiendo la tradición local, los parientes de las víctimas visitaron cada año en el día de Todos los Santos el lugar donde yacían sus seres queridos conociéndose así los unos a los otros. Personas provenientes de varios puntos de la región, que de otra manera jamás se habrían encontrado, coincidían regularmente en la tapia del cementerio delante de la fosa común, en el muro donde se veían aun los impactos de bala. Los parientes, la mayoría mujeres y niños, constituyeron así una comunidad afectiva, pudiendo descargar sus recuerdos “traumáticos” y compartir el luto. Un luto que debían silenciar en sus respectivas localidades, en un contexto hostil para el recuerdo público de los vencidos como lo fue la posguerra (Richards 1998; Cenarro 2002).

Este fenómeno puede ser comparado al observado por el sociólogo francoaustriaco M. Pollak (1990: 244), en su estudio sobre las historias de vida de antiguas deportadas a los campos nazis de varios países europeos. El autor concluye en efecto que una experiencia compartida no constituye una condición para la constitución de una memoria colectiva sin un medio social favorable a una narración común que permita armonizar los recuerdos. Por otro lado, la materialidad del lugar también favoreció sin duda la constitución de una memoria colectiva (Halbwachs, 2008). Podemos formular entonces la hipótesis de que la sociabilidad surgida entre estos individuos contribuyó a reforzar la identidad del grupo, sintiéndose los descendientes de los vencidos encargados de preservar su recuerdo. Los siguientes extractos de entrevistas ilustran este proceso:

[O., hombre, 47 años].

“Sí, sí, todos los años, todos los años (...), porque era el día de Todos los Santos y ahí había tal cantidad de gente que no iban a estar controlando. pero sí ahí se han puesto siempre flores. El recuerdo de la familia nunca se ha borrado, siempre ha estado ahí presente”.

[L., mujer, periodista, 42 años].

“Sí yo de pequeña todos los años íbamos, en noviembre, en Todos los Santos, la fiesta de los difuntos. Como vivíamos allí en Murcia íbamos todos los años al cementerio y siempre se encontraba con gente y eso, venían mis tías... En una fosa común ahí, en una zanja que había ahí en un muro del cementerio que había ahí, pero sin lápidas ni nada. Luego sí que se pusieron unas lápidas pero muy sencillas”.

Progresivamente las visitas comenzaron a institucionalizarse dando pie a la instalación a principios de los sesenta de placas y lápidas con los nombres de los familiares enterrados

en el tapia del cementerio delante de la fosa con el fin de “dignificar” (sic.) el lugar. Este propósito se vio reforzado con la llegada de la democracia dando paso a una de las primeras exhumaciones públicas de las “fosas de Franco”.

### 3. LOS PREPARATIVOS

La idea de exhumar la fosa común surgió de manera un tanto casual. El conjunto de la operación –preparativos, exhumación y entierro– se desarrolló durante seis meses entre noviembre 1978 y abril 1979. Hoy día podemos conocer como discurrieron los hechos gracias al archivo privado elaborado por Pedro Martínez Gil, el principal promotor de la operación actualmente fallecido<sup>5</sup>.

El primero de noviembre 1978, los familiares descubrieron desconcertados un letrero en el cementerio que informaba de la intención del Ayuntamiento de exhumar los restos de sus familiares. Uno de ellos, Pedro, tomó la iniciativa de indagar en el asunto y anotó las direcciones del resto de los presentes para tenerlos al corriente. El 3 noviembre, se entrevistó con la encargada del Negociado del cementerio quién le informó que debido a las obras de ampliación del cementerio, el Ayuntamiento pretendía trasladar los restos situados en la “zona 20” y en la “zona Disidentes” al osario común. Pedro, por razones evidentes, se oponía a la destrucción del lugar que ha visitado desde su infancia. En las dos semanas siguientes, se entrevistó también con el Secretario del Consejo Regional, Alcalde y el secretario general del PSOE. Sus gestiones fueron fructíferas dado que llegó a verse con los máximos responsables de las autoridades regionales y municipales, quiénes le mostraron su “mejor predisposición para ayudarnos a resolver esto lo antes posible”<sup>6</sup>. Pedro procede entonces a explicar por carta estos trámites a al menos veinte familiares y los convoca a una reunión para buscar una solución<sup>7</sup>. A este llamamiento respondieron por escrito al menos siete personas (es de suponer que otras lo hicieron por teléfono), expresando su acuerdo y agradecimiento e informando que cada uno estaba buscando en sus localidades a más familiares de víctimas<sup>8</sup>.

La primera reunión tuvo lugar el 2 diciembre en un restaurante de Alcantarilla, pedanía de Murcia. Se constituyó así la “comisión de familiares” encargada de proceder con los trámites necesarios. Dos días después, Pedro envió al Alcalde de Murcia la “solicitud de cesión gratuita de fosas y construcción de un mausoleo”. Esta carta contiene un anexo con un pliego de 72 firmas, lo que muestra que en el trascurso de un mes muchos familiares han sido contactados sumándose a la iniciativa<sup>9</sup>. El Ayuntamiento respondió favorable-

<sup>5</sup> Pedro nació en 1933 en Yecla. Su padre, Guardia de Asalto voluntario durante la guerra civil, fue ejecutado en la posguerra. Pedro vivió una infancia dura, con la dispersión de su familia y una escolarización tardía e incompleta. Trabajó en el los cincuenta como obrero industrial y fue detenido y condenado por su participación a la huelga general de 1959. Más tarde, trabajó como agente comercial para la industria del muebles de Yecla. Se afilió al PSOE en 1977 y abandonó el partido desengañado en 1983. Fuente: Pedro Martínez Gil (en adelante “PMG”), “Testimonio. Para el libro histórico de la represión fascista en Murcia”, 02/09/1996, Archivo Privado de Libia Martínez. Todos los documentos que serán citados a continuación proceden de este archivo.

<sup>6</sup> Carta del 04/11/1978 de PMG a familiares.

<sup>7</sup> Ibidem. Carta del 28/11/1978 de PMG a familiares.

<sup>8</sup> Carta del 08/11/1978 de J.M.H. a PMG. Carta del 11/11/1978 de A.O.R. a PMG.

<sup>9</sup> Carta del 04/12/1978 de A.G.L., J.F.G y PMG “en nombre propio y en representación de otros muchos familiares” al Alcalde de Murcia.

mente a la solicitud un mes más tarde. En realidad, esta solicitud, altamente elaborada y que utiliza el lenguaje administrativo y jurídico pertinente, es una copia de los documentos relativos a una operación de exhumación e inhumación similar que tuvo lugar con anterioridad en el pueblo de La Carolina, Jaén del 10 de enero al 14 de octubre 1978. Es de imaginar, que Pedro descubrió de alguna manera estos trámites y se hizo con las copias de los documentos, beneficiando así de un “savoir faire” que le permitió agilizar el proceso en Murcia. Probablemente Pedro descubrió la existencia del episodio en La Carolina, gracias a sus contactos en el PSOE y dado que la agrupación local del partido de La Carolina apoyó la solicitud<sup>10</sup>.

Sin duda alguna, encontramos aquí una de las claves del éxito de la exhumación de Murcia, dado que ésta se benefició de un precedente a la que imitar a la hora de dirigirse a funcionarios, con los que los familiares de las víctimas no parecían estar demasiado acostumbrados a tratar. De la misma manera, los familiares comprendieron gracias al precedente de La Carolina que era necesario utilizar un tono reconciliador para que sus demandas tuvieran éxito. En la solicitud mencionada dirigida al Ayuntamiento de Murcia se informó que la inscripción sobre lápida de mármol que se construirá sobre la nueva inhumación “está sin determinar, si bien se cuidará de forma exquisita que la misma no pueda ofender a nadie y se dé por terminado tan tremendo episodio de nuestra historia”<sup>11</sup>.

Paralelamente, Pedro siguió buscando a más personas que pudieran sumarse a la iniciativa, pues hasta la fecha sólo habían sido contactados una minoría de los familiares de los enterrados en la fosa. Envió entonces dos circulares a “todas las agrupaciones de la provincia de Murcia del PSOE y PCE” para informales y pedirles que hagan correr la voz. La carta termina con de la manera siguiente: “Insisto hagáis esta gestión y se pongan (los familiares) al habla conmigo lo antes posible. Con éste proceder haréis un acto de compañerismo en favor de aquellos que dieron su vida por la libertad y la justicia”<sup>12</sup>. Estas palabras contrastan con lenguaje “apolítico” utilizado frente a las autoridades. En efecto, Pedro interpretó la operación como una misión a la vez privada o familiar y altamente política.

Un mes después, Pedro envió las solicitudes de autorizaciones pertinentes para proceder a la exhumación al Ayuntamiento de Murcia, al Obispado de Cartagena, al Negociado del Cementerio y a la Delegación de Ministerio de Sanidad<sup>13</sup>. Antes de esto, Pedro obtuvo la lista nominal de los casi 350 enterrados en la fosa “expedida por el Excmo. Ayuntamiento de Murcia” gracias a que en la posguerra los funcionarios del cementerio registraron los enterramientos. Pedro tuvo acceso a estos archivos y pudo así elaborar la relación de to-

<sup>10</sup> Cartas del 20/01/1978 y del 10/06/1978 de I. G. V., M. D. G., A. J. G., “en nombre propio y representación de otros muchos familiares” al Alcalde de La Carolina. Carta del 14/10/1978 del Secretario Accidental del Excmo. Ayuntamiento de la Carolina a los familiares “Objeto: certificación de la decisión del pleno municipal de la cesión gratuita de terrenos en el cementerio municipal”.

<sup>11</sup> De hecho, esta solicitud es más ambiciosa que la de La Carolina. Los familiares murcianos pidieron la cesión gratuita y no que les sean donados o vendidos las nuevas fosas. El lenguaje fue modificado endureciéndose, véase el empleo del adjetivo “tremendo” en lugar de “triste” para referirse a la guerra y la afirmación que los restos están “discriminados del resto de los difuntos”. Ibidem. Carta del 04/12/1978 op. cit..

<sup>12</sup> Cartas del 08/01/1979 y 11/01/1979 de PMG a agrupaciones locales del PSOE y PCE.

<sup>13</sup> Carta del 08/02/79 de PMG al Alcalde de Murcia y al Obispado de Cartagena. Carta del 14/02/79 de PMG al Delegado Provincial de Salud del Ministerio de Sanidad y Seguridad Social.

dos los fusilados<sup>14</sup>, documento que debió facilitarte en gran medida sus trámites ante las autoridades.

Acto seguido, Pedro informó por carta a los familiares que había obtenido todos los permisos y los convocó a una segunda reunión que tuvo lugar el 24 febrero en el Hotel Residencia Conde de Floridablanca (Murcia)<sup>15</sup>. En dicha reunión los familiares debatieron sobre las condiciones de la exhumación y de la nueva sepultura, se nombró una “comisión de cuentas”, se acordó que cada familiar contribuyera a los gastos mediante un ingreso de al menos 5 mil pesetas en una cuenta en la Caja Rural Provincial de Murcia. También se decidió que la nueva inhumación debería desarrollarse en un “acto apolítico”. A la luz de los documentos, el debate giró principalmente sobre dos puntos conflictivos: la opción de inhumar todos los restos en el mismo sitio en lugar de devolverlos a cada uno de los parientes y la celebración de una misa el día del entierro. Por otro lado, se decidió construir un monolito de mármol coronado con la escultura de una paloma, inspirado en el de La Carolina, y se hizo el encargo del mismo a Plácido, el antiguo sepulturero, que había fundado enfrente al cementerio una empresa de mármoles y lapidas<sup>16</sup>. Simultáneamente, se siguió buscando a más familiares mediante la publicación en el periódico regional “La Verdad” de dos esquelas el 9 y el 10 de marzo “con el fin que asistan a la exhumación de los cadáveres los que crean hacerlo”<sup>17</sup>.

#### 4. LA EXHUMACIÓN

De esta manera, la exhumación propiamente dicha discurrió entre el 12 al 24 de marzo 1979. El día 14 del mismo mes, el periódico regional “La Verdad” publicó un reportaje que da cuenta de las condiciones en las que discurrió la exhumación en la “tres hombres contratados y pagados por los familiares de los fallecidos (...) van depositando los restos en sacos de plástico de abono□. La identificación de los 350 cadáveres, es decir, la asociación de cada nombre –que ya se conocían– a cada cuerpo, no resultó tarea fácil. Se pudieron identificar los cuerpos que contaban con objetos personales que los familiares reconocieron. En otros casos, los restos se pudieron identificar gracias a la intervención providencial en la posguerra de Plácido el sepulturero:

[F.]

“Cuando fusilaban, dejaban los cuerpos y (Plácido) sabía la identidad, por los papeles porque además le daban la lista... y luego, pues claro, estaba la gente ahí y no sabía quién era quién, pero cuando de alguna manera podía enterarse, le ponía en un trozo de ladrillo o de teja con un lápiz de cera le ponía el nombre y lo ponía encima el cuerpo y luego le echaba tierra... Pues

<sup>14</sup> Pedro explicó más adelante a un periodista: “Los nombres y el lugar del enterramiento de cada uno lo he sacado de los libros que hay aquí en el cementerio”. “Sepulturas dignas para los fusilados. Una sepultura digna para los fusilados tras la guerra. “Hijos y hermanos de los ejecutados presencian el desenterramiento”, La Verdad, 14 marzo 1979, p. 3.

<sup>15</sup> Carta del 19/02/1979 de PMG a los familiares.

<sup>16</sup> Factura del 05/05/1979 de “Plácido Ruiz Moral. Mármoles en general”. Factura del 01/10/1979 de A.G.M., escultor, “Por el modelado y fundido de una Paloma de la Paz para el monumento Caídos por la Libertad”.

<sup>17</sup> Carta del 05/03/1979 de PMG a los familiares. Factura de “La Verdad” del 31/03/1979 por la publicación de dos esquelas “Aviso a los familiares”.

efectivamente cuando se producen las exhumaciones algunos cuerpos se pueden identificar".

Delante de la fosa que se iba vaciando poco a poco, y ante la pregunta de un periodista "¿no crees que, a estas alturas esto del monolito puede sonar a rencor, a desenterrar algo más que restos de muertos...?", Pedro respondió: "No lo creemos así. Tan sólo intentamos darles a todos una sepultura digna. Nada más. Posiblemente, el día siete de abril se efectúe el traslado; se oficiará una misa y luego intentaremos levantar el monolito. Cuesta unas 250.000 pesetas. Ni ayuntamiento ni gobierno civil ha respondido a nuestra petición de ayuda... Sería triste que tenga que pagarlo los familiares de los muertos. Muchos de ellos son de condición humilde. (...) No queremos rencores. Todo aquello pasó. Lo que nos importaba era que descansan en paz nuestros muertos, en un lugar decente. Y lo hemos conseguido"<sup>18</sup>. En efecto, las autoridades públicas además de autorizar la operación terminaron por financiar gran parte de los coste de la misma como reclamaba Pedro hábilmente en la entrevista<sup>19</sup>.

## 5. EL ENTIERRO

Pedro convocó a los familiares por correo al entierro del sábado 7 de abril de 1979. En la misiva, recordó que en la reunión previa "se acordó por mayoría que este acto no revestiría ningún carácter político y por consiguiente nos abstengamos de hacer alusiones de ninguna de ninguna índole no de exhibir símbolos y banderas de ningún color"<sup>20</sup>. Otras cartas fueron enviadas a las agrupaciones del PCE y PSOE en las que Pedro, en nombre de todos los familiares, ruega "muy encarecidamente a todos los asistentes que esto no es un acto político, por tanto se evitarán alusiones de todo tipo que no sean motivadas por el entierro. (...) Debemos dar ejemplo precisamente nosotros los dolientes, para evitar cualquier acto de provocación. Debe de imperar la concordia y el civismo de todos los asistentes"<sup>21</sup>. Por otro lado, la comisión de familiares publicó en "La Verdad" dos "anuncios oficiales" en la página de esquelas el 4 y el 5 de abril con el fin de informar a todo aquel que quisiera asistir al acto<sup>22</sup>.

El entierro empezó a las 11h30 con la presencia de "miles de personas", entre ellas "miembros del consejo regional –desde AP al PCE–, el futuro alcalde de Murcia José María Aroca RuizFunes y otras muchas personas relevantes de la vida política local y regional"<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> "Sepulturas dignas para los fusilados", La Verdad, op. cit., p. 3.

<sup>19</sup> Un documento nos informa de los detalles financieros del conjunto de la operación. La participación final a los gastos por parte de la diputación fue inesperada. En efecto, la cuenta bancaria de la Caja Rural Provincial de Murcia "Caídos libertad" contó con un saldo restante de 221.183 pesetas que fueron "empleados en limpieza y mantenimiento del Monolito". El monto total de los ingresos (713.000 pesetas) fueron realizados por los "familiares y amigos de los fallecidos caídos por la libertad" (413.000 pesetas) y por la Diputación de Murcia (300.000 pesetas). Fuente: "Comisión gestora de cuentas Situación detallada de la cuenta "construcción monolito caídos por la libertad" en el cementerio de nuestro padre de Jesús de Espinardo (Murcia)–", Documento sin fecha.

<sup>20</sup> Carta del 26/03/1979 de PMG a familiares.

<sup>21</sup> Carta del 27/03/1979 de PMG a agrupaciones del PSOE y PCE.

<sup>22</sup> Factura de "La Verdad" del 30/04/1979 por la publicación de dos "anuncios oficiales".

<sup>23</sup> "Trasladados los restos de los muertos tras la guerra civil", La Verdad, 8 de abril 1979, p. 3. Ciriaco de Vicente, secretario provincial del PSOE de Murcia, se excusó por no asistir al acto debido a su participación al comité federal del partido. Telegrama, 06/04/1979, de Ciriaco de Vicente a PMG.

Muchos familiares llegaron en autocares desde Cieza y Yecla. Comenzó entonces la “lenta marcha” que cargaba con los restos desde la antigua fosa común a la parcela de la zona 40 del cementerio donde tuvo lugar el nuevo enterramiento. Entre tanto fue celebrada “una misa en sufragio de los muertos en la pequeña capilla del cementerio, que se llenó.” Después, en la nueva tumba, “fueron depositados los sacos conteniendo los restos –cubiertos por banderas del Partido Comunista–, entre escenas de dolor de los muchos familiares que llenaban las inmediaciones del lugar.” El lugar fue cubierto con “banderas del PCE” y “coronas de los distintos partidos de izquierda” y se mantuvo un minuto de silencio sobre la 1 del mediodía, “dándose luego gritos por la libertad y en favor de los partidos políticos de izquierda”.

Intervino entonces Pedro, ante el monolito que presidía el nuevo enterramiento, agradeciendo la ayuda prestada a los familiares y a las autoridades. Después intervinieron, Francisco Guillén, secretario del Consejo Regional, quien había afirmado durante el acto a los periodistas: “Creo que este acto no debe ser una arenga política, sino el símbolo del esfuerzo que hemos de realizar de cara al futuro de lucha por lo que estos hombres lucharon para que ellos sean la esperanza de una España fuerte, unida, libre en paz y en justicia.” Agustín Sánchez Trigueros, secretario general en Murcia del PCE, intervino finalmente pidiendo “que este acto sea una esperanza para que nunca más en este país muera nadie por sus ideas ni por la causa de la libertad.”

Los periodistas que cubrieron el acto interpretaron el episodio de la siguiente manera: “Años de odio y guerra civil latente se cerraban con la última losa de cemento, bajo una lluvia de claveles, en la mañana murciana y primaveral del mes de abril –40 años después del fin de la tragedia–.” Subrayaron también que “ningún momento hubo salidas de tono”, y que, “lo cierto es que los contados casos –uno o dos, tan sólo– en que algún presente comenzó a lanzar ciertos gritos fue rápidamente cortado por los demás, pidiendo silencio.” Este silencio sí fue interrumpido sin embargo cuando “se escuchó una voz pidiendo un recuerdo para Sánchez Bravo” (miembro del FRAP ejecutado el 27 de septiembre 1975) cuyos restos también reposan en el cementerio<sup>24</sup>. En efecto, el secretario general del Consejo Regional se había confesado “estaba preocupado porque el acto no se saliera en ningún momento de los cauces por los que se quería que discurriera: un acto pacífico, de reconciliación, el verdadero cierre de la guerra civil en Murcia”<sup>25</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

Como hemos visto, el conjunto de toda la operación, desde los preparativos hasta el entierro, contó con la colaboración de las autoridades. Esto se explica por el hecho que los familiares adoptaron una actitud y un discurso acorde con los de las élites políticas y culturales del momento, utilizando la retórica del “nunca más” y de la “reconciliación”, evitando cualquier amago de revanchismo, victimismo o politización (P. Aguilar, 2008). Sin embargo, a la luz de las cartas escritas entre los familiares y la omnipresencia de la simbología de izquierdas durante el entierro, podemos afirmar que este discurso se utilizó de manera instrumental. Nada nos permite en realidad presumir que los actores implicados en el proceso hubieran interiorizado la interpretación aséptica y oficial de los acontecimientos.

<sup>24</sup> “Se realizó el traslado y nuevo enterramiento de fusilados tras la guerra civil” Línea, 8 de abril 1979, p.3, AMM.

<sup>25</sup> La Verdad, 8 de abril 1979, op. cit., p.3.



En efecto, el monolito cuenta con la inscripción “Caídos por la libertad. Que la ofrenda de vuestras vidas sea la semilla de paz y convivencia. Siempre en el recuerdo de familiares y compañeros.” Estas palabras son un llamamiento a la concordia, pero también puede interpretarse como la réplica a los monumentos a los “Caídos por Dios y por España” construidos en la posguerra en todo el país. Se pretendió así terminar con el desagravio comparativo entre los muertos de ambos bandos. Pero la expresión “caídos por la libertad” llama la atención su por su carácter lacónico, como si de alguna manera, se subrayara la superioridad moral de las víctimas republicanas. En efecto, la voluntad de hacer “justicia” tuvo que ser edulcorada durante la transición, pero años más tarde, en la mitad de los noventa, el contexto cambió lo suficiente para que estos mismos familiares aumentaran sus ambiciones y se movilaran políticamente para reivindicar la revisión de la historia, creando la asociación de los “Amigos de los Caídos por la Libertad.” Las visitas privadas a la tapia del cementerio el día de Todos los Santos terminaron por convertirse de esta manera en el homenaje militante delante del monolito que tiene lugar cada 14 de abril.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Paloma (2008) *Políticas de la memoria. Memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid, Alianza Editorial.
- BASTIDE, Roger (1970) “Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage”, *L'Année Sociologique*, 21: 65-108.
- BAUSSANT, Michèle (2002) *Piedsnoirs: Mémoires d'exils*. Paris, Stock.
- CANDAU, Joël (2005) *Anthropologie de la mémoire*. Paris, Armand Collin.
- CENARRO, Angela (2002) “Memory beyond the Public Sphere. The Francoist Repression Remembered in Aragon”, *History & Memory*, 14: 165-188.
- DÉLOYE, Yves (2007) *Sociologie historique du politique*. Paris, La Découverte.
- ESCUADERO, Fuensanta (2007) *Dictadura y oposición al franquismo en Murcia*. Editora Regional de Murcia.
- FERRANDIZ, Francisco (2006) “The return of civil war ghosts. The ethnography of exhumations in contemporary Spain”. *Anthropology Today*, 22 (3): 712.
- (2009) “Fosas comunes, paisajes del terror”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV no. 1: 61-94.
- GEERTZ, Clifford (1973) *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. En C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, pp. 3-30.
- GENSBURGER, Sarah (2010) *Les Justes de France. Politiques publiques de la mémoire*. Paris, Presses de Sciences Po.
- GONZÁLEZ MARTINEZ Carmen (1999) *Guerra Civil en Murcia. Análisis sobre poder y comportamientos colectivos*. Murcia, Universidad de Murcia.
- (2006) “Viejo y nuevo antifranquismo en Murcia”. En A. MATEOS y A. HERREIN (eds.), *La España del presente: de la dictadura a la democracia*. Madrid, Asociación de Historiadores del Presente, pp. 59-81.
- HALBWACHS Maurice (1995) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel.
- (1997) *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel.
- (2008) *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LAVABRE MarieClaire (1994) *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris. Presses de Sciences Po.

LEIZAOLA, Aitzpea (2007) "La mémoire de la guerre civile espagnole: le poids du silence". *Ethnologie française*, 37: 483-491.

MARTINEZ OVEJERO, Antonio (2006) *Los trabajadores de la Región de Murcia 1939/1950*, Trabajo Investigación Doctorado Historia Universidad Autónoma de Madrid.

POLLAK Michael (1990) *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien d'une identité sociale*. Paris, Metaillé.

RICHARDS Michael (1998) *A Time of Silence: Civil War and the Culture of Repression in Franco's Spain, 1936-1945*. Cambridge, Cambridge University Press.

## **8. PERIÓDICOS**

*La Verdad de Murcia*, Archivo Municipal de Murcia.

*Línea Nacional Sindicalista*, Archivo Municipal de Murcia.

# MEMORIA, TESTIMONIO Y METODOLOGIA CUALITATIVA: UN ESTUDIO SOBRE EXPRESOS POLITICOS DE LA CARCEL DE CARABANCHEL DURANTE LA DICTADURA FRANQUISTA

Mario Martínez Zauner  
ILLA/CCHS/CSIC

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Este trabajo aborda, desde una perspectiva multidisciplinar, el estudio de la represión y la violencia política bajo el segundo franquismo (1962-1977), a través de una serie de entrevistas a expresos políticos de la época. A partir de una metodología cualitativa a medio camino entre la historia y la memoria, consideramos la memoria biográfica y la historia oral como una vía de acceso a los significados y representaciones que estos presos generan en su discurso presente al relatar experiencias correspondientes a aquel periodo.

En la historiografía general de la dictadura franquista el estudio sobre las transformaciones sociales y culturales en sus últimos años parece ocupar un lugar secundario (Townson, 2007: Introducción). Esto se debe en gran medida a la mayor curiosidad que despiertan el trauma de la guerra civil y el proceso de transición en España en el interés de los investigadores. Y es que a pesar de la gran transformación socioeconómica y cultural de los años del “desarrollismo”, la sombra de la guerra civil y la posguerra se extiende hasta el final de la dictadura, en la institucionalización de una “política de la venganza” o “cultura punitiva” (Lorenzo Rubio, 2010) que mantiene viva la distinción entre vencedores y vencidos. Mientras que la transición política constituye un fenómeno de fundamental importancia para la historia reciente de España, en lo que tuvo de ruptura (o al menos, de intento de ruptura) con el pasado, y merece una atención crítica y una producción bibliográfica específicas (Ortiz Heras, 2003).

Así que en torno a estos dos hitos, guerra civil y transición, hay en los estudios sobre el franquismo dos zonas oscuras: por un lado la dura represión en los años cuarenta; y por otro, la nueva cultura política desde los años sesenta, que va a implicar nuevas formas de oposición y resistencia frente al régimen. Nuestro estudio se centra en la comprensión de este último proceso, que resulta fundamental para explicar las vicisitudes del paso de la dictadura a la democracia en España.

Aun así, resulta deseable poner en relación ambos hitos de la historia reciente de España, guerra civil y transición, a través de una historia del franquismo tardío como periodo singular que merece un análisis por sí mismo. De tal forma que se considere la Transición como resultado de una conjunción de fuerzas políticas que se gestan y desarrollan en el segundo franquismo, y no solamente como un producto condicionado por el fantasma de la guerra civil, o como un proceso modélico y necesario hacia la democracia. Partiendo de la “memoria insumisa” (Sartorius y Alfaya, 2002) que todavía late en el testimonio de los expresos políticos de aquella época, puede cuestionarse la política del olvido y amnesia adoptadas en la transición (Aguilar Fernández, 2001), para entonces arrojar cierta luz sobre estas zonas oscuras del franquismo.

---

<sup>1</sup> El presente texto se ha preparado como parte del Proyecto de Investigación “La cárcel de Carabanchel (1944-2008). Estudio histórico, arqueológico y etnográfico”. Ref. HAR200909913 del Plan Nacional de I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación.

En la exposición que sigue, nuestra intención es establecer el marco de nuestra investigación, que está en curso. Así que por un lado necesitamos considerar ciertas cuestiones teóricas y metodológicas respecto a la memoria, el testimonio y la historia. Y por otro lado, reconstruir un contexto históricocultural sobre las formas de represión y resistencia en el franquismo. El estudio de las lógicas discursivas por medio de la entrevista y la historia oral constituye una “historización de la experiencia” (Aróstegui, 2004) que además de posibilitar un conocimiento histórico basado en singularidades, aporta también un reconocimiento y cierta justicia hacia aquellos que participaron de una cultura de oposición y resistencia frente a la dictadura. Por eso, en la conclusión consideramos algunos aspectos de interés sobre las políticas de memoria y patrimonio en España. Puesto que nuestra investigación está en estado embrionario, dejamos para más adelante una posible unificación de estos tres ámbitos de memoria, culturas de represión y resistencia, y finalmente, justicia transicional y políticas del recuerdo.

## **2. MEMORIA Y TESTIMONIO: UNA APROXIMACIÓN CUALITATIVA**

En primer lugar, nos interesa mostrar ciertos aspectos teóricos y metodológicos, fundamentalmente centrados en una metodología cualitativa para el estudio del testimonio y la historia oral. Esta se constituye como conjunto de experiencias que determinados sujetos nos narran en un determinado tiempo y espacio social, en nuestro caso, presos políticos durante el segundo franquismo.

Podría considerarse que el estudio de estas memorias a través de entrevistas en profundidad, forma parte de la historia oral, entendida como “una técnica específica de investigación contemporánea [...] para la exploración de determinados campos fragmentarios” (Niethammer, 1989: 5). Esta fragmentariedad es característica de la “dimensión de la experiencia”, un campo de investigación social y empírica cercano a la antropología que forma parte de una historia contemporánea caracterizada “por el hecho de investigar sucesos y estructuras con los que los contemporáneos tienen, todavía, una relación de dominio y de experiencia inmediata” (Niethammer, 1989: 13). Es decir, que memoria y experiencia formarían parte de un estudio sobre el “tiempo histórico” como “vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones” (Jelin, 2002: 12).

Una de las vías de acceso más o menos directas a esta dimensión de la experiencia que vincula historia y subjetividad, es la que proporcionan algunas técnicas del campo etnográfico como la entrevista abierta y en profundidad, puesto que lo que buscamos es “comprender” (Bourdieu, 1999) y no solamente recoger una serie de datos históricos. Lo más importante de esta comprensión por medio de la actividad autobiográfica, es señalado por Gramsci, que ve en ella una herramienta básica para la investigación social: “historia y vida son (...) polos complementarios” para “entender no sólo cómo funcionan las estructuras, sino también cómo reaccionan las personas concretas ante los cambios históricos” (citado en Feixá y Agustí, 2003).

En la dimensión de la experiencia es donde podremos analizar los cambios históricos en las reacciones que provocan en las personas concretas. Al “historizar la experiencia” (Aróstegui, 2004), se está cubriendo “un hueco de pensamiento entre la subjetividad expresiva de la conciencia y la objetividad construida de las estructuras” (Niethammer, 1989: 15). Algunos conceptos hoy incorporados ya por las ciencias sociales, como “habitus” o “praxis”, son conceptos que intentan explicar cómo los sujetos, en diversos procesos de socialización, interiorizan las estructuras sociohistóricas. Esta interiorización

se traduce en una serie de disposiciones que orientan sus acciones futuras mediante su exteriorización, que se activa en la praxis integrando todas las experiencias pasadas. El campo de la memoria y la subjetividad parece adecuado para desarrollar un estudio de estas dinámicas entre estructura y agencia, de cómo los agentes se posicionan y reproducen distintas estructuras sociales. Elizabeth Jelin nos brinda un resumen del proceso a aplicar respecto a las distintas memorias que se recogen en la entrevista oral, y que se sitúan a medio camino entre los agentes y las estructuras:

“Primero, entender las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales. Segundo, reconocer a las memorias como objeto de disputas, conflictos y luchas [...]. Prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas, enmarcados en relaciones de poder. Tercero, “historizar” las memorias, o sea, reconocer que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias” (Jelin, 2002: 2).

Este proceso de investigación sobre la memoria requiere tomar ciertas precauciones. La primera de ellas, evitar caer en la “ilusión biográfica”, una “creación artificial de sentido” que se constituye en el relato como serie de acontecimientos que “tienden o pretenden organizarse en secuencias ordenadas según relaciones inteligibles” (Bourdieu, 1989: 2728). Es decir, concebir “la vida” como todo unitario y con sentido, en vez de como sucesión de contingencias; y al que la vive, como portador de una “identidad” fija y coherente, en vez de cómo una subjetividad múltiple y cambiante. Cuestionar esta “identidad” del sujeto respecto a sí mismo a lo largo del tiempo, supone un intento de derribar “el mito de la historia de vida” (Franzke, 1989).

Por otro lado, habremos de tener en cuenta que “las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente” en una representación general de la sociedad, en la visión del mundo, de las creencias, necesidades y valores de un grupo. Como explica Halbwachs: “sólo podemos recordar cuando es posible recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva” (1992: 172).

A partir de estas consideraciones, y como alternativa a la concepción de una “identidad” biográfica unitaria, trataremos de elaborar una “topología subjetiva” de los diferentes posicionamientos y las diferentes sujeciones respecto a procesos históricos como los que constituye la resistencia antifranquista y su doble represivo, y toda la elaboración posterior de estos posicionamientos y sujeciones hasta llegar a la actualidad. Se puede reconstruir así una noción de trayectoria subjetiva “como la serie de posiciones sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en devenir y sometido a incesantes transformaciones” (Bourdieu, 1989: 3132). Sin por otra parte negarle al sujeto “la parte de libertad de la que va a disponer para moverse sobre el tablero de sus posiciones identificatorias”, en el que se va posicionando a través de una “actividad singular de apropiación” que lo constituye como tal sujeto (Clot 1989: 3638).

Por tanto, es en la intersección entre historia y memoria, estructura y subjetividad, discurso y práctica, donde se hace posible una “historización de la experiencia”, como estudio de la formas de apropiación correspondientes a una historia subjetivada, interiorizada, experimentada, reelaborada y narrada en un determinado momento del tiempo y dentro de un conjunto de marcos sociales de acción e interpretación. Se trata entonces de concebir al sujeto no como sustancia, sino como red de relaciones sociales, como núcleo de

experiencia social inserto en una historia. Prueba del carácter social de la memoria es lo que se produce en las formas testimoniales de memoria, en las que se genera una “identificación del “yo” y el “nosotros” (Pazos, 2004: 194), como “dispositivo lingüístico” de un “yo testimonial” (Alvarez Fernández: 33). Este carácter social de la memoria manifestada como testimonio, es parte de los recursos al alcance para un sujeto que se adscribe a distintas “formas de subjetivación”, formas que “manifiestan la ambivalencia de los lazos que unen (y constituyen) al sujeto con diversos pasados y con las dimensiones variables del presente” (Pazos, 2004: 194). Una ambivalencia de vínculos pasados y presentes que en el discurso de los presos políticos da lugar a que “memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que se está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente” (Jelin, 2002: 43). Estas son algunas consideraciones sobre la metodología a y marco teórico a aplicar en nuestra investigación, que por supuesto requieren de una evaluación más profunda. Pero nos interesa ahora señalar algunos aspectos del contexto de represión y resistencia en el que se inscriben las memorias de estos expresos del franquismo.

### **3. VIOLENCIA POLÍTICA Y REPRESIÓN DURANTE EL FRANQUISMO**

Para poder analizar las especificidades del modelo de represión franquista, y las resistencias que genera, conviene comenzar por definir el alcance y significado de la violencia política como tal: “el objetivo de toda violencia política es el poder [...], cuya institucionalización conduce necesariamente a una división entre gobernantes y gobernados que se relacionan a través del principio incuestionable de la autoridad [...] basada [...] en el ejercicio de la fuerza” (González, 2007:1). Puede hablarse tres formas de violencia política por parte del Estado: represión, entendida como “el empleo de mecanismos de control y de sanción de conductas que el poder establecido califica como desviadas”; control social, como “aquellos instrumentos de actuación, tanto positivos como negativos, que utiliza una sociedad o grupo social para modelar a sus miembros a las normas que caracterizan la vida comunitaria”; y coerción legal, “cuando el Estado mantiene el orden a través del monopolio de la violencia [...] de acuerdo a un marco normativo y jurídico” (González, 2007: 2).

Todas estas formas están presentes de una u otra forma en la violencia política aplicada por el Estado franquista. El objeto será estudiar el funcionamiento y dinámica de esa violencia estatal, ya sea explícita o implícita, ya estructural o instrumental, puesto que “en un régimen de dictadura es el concepto de violencia política el que nos puede servir para crear un marco de inteligibilidad en el estudio de los hechos represivos y no al contrario” (Aróstegui, 1990: 238). En la España de Franco, la represión tuvo un carácter premeditado, sistemático e institucionalizado, y era concebida como un objetivo en sí mismo en la construcción del nuevo Estado. Durante casi cuarenta años, es constante la presencia de una violencia estructural y constitutiva, que castiga duramente cualquier gesto de oposición, e inculca sumisión, pasividad y autocensura. El recurso al estado de guerra y excepción fue regular y sostenido, lo que supuso una militarización del derecho y de la sociedad civil (Rivera Beiras, 2005: 118). Aunque ya en los cincuenta, “la progresiva integración de la dictadura en la comunidad política y económica internacional” llevará al régimen a transformar “la represión indiscriminada en otra mucho más selectiva (pero igualmente dura)” (González, 2007: 5). Indiscriminada o selectiva, funcionó igualmente una “legalidad del terror” que “convirtió la violencia en instrumento regulador de las relaciones sociales” (Ortiz Heras, 2004: 25). Lo que en el plano ideológico se traducía en

que “la guerra era considerada un elemento de progreso y la violencia como algo ascético, creativo y purificador. La violencia era, en sí misma, una forma de dialéctica política” (Ortiz Heras, 2004: 10).

Pero la violencia política no es unidireccional, sino que se pone en práctica en un doble sentido, ya en su forma represiva y aplicada por el Estado, ya en una forma subversiva, generada en el descontento de la sociedad (Aróstegui, 1990). Esta doble dirección de la violencia, señalada por Foucault en su famosa fórmula “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2000: 116), nos permite explicar que la fuerte represión desencadenada en los años sesenta contra nuevas formas de oposición a la política represiva del régimen (obrero y sindical, estudiantil, de partidos clandestinos, de sacerdotes comprometidos, o del terrorismo vasco), “lejos de desactivar los movimientos de oposición y reivindicación, los reforzó” (González, 2007: 5). Y “en especial desde 1970, la violencia policial, las detenciones y las sanciones administrativas y penales, las censuras y prohibiciones, y otras acciones represivas provocaron crecientes movimientos de solidaridad y de protesta sin lograr disminuir la conflictividad social” (Ysás, 2004: 205). Estudiar y analizar las dinámicas de violencia política en un contexto de desarrollo económico y social que ha dejado atrás el trauma de la posguerra y da a luz nuevas formas de resistencia y subversión, nos sitúa en el ámbito de las relaciones de poder, del que las cárceles franquistas constituyen un elemento ideal para el análisis de las dinámicas de represión y resistencia que en ellas se activan.

### **3.1. El universo penitenciario franquista**

“Hubo muchas prisiones, pero todas ellas [...] constituyeron un solo universo, porque [...] existió una sola forma de poder y dominio que determinó el sistema de relaciones humanas y sociales que se dio en su seno” (Vinyes, 2003: 156). Este universo penitenciario incluía la frágil solidaridad civil con los capturados, la vida de sus familias, las redes de comercialización de productos manufacturados realizados por los presos, las investigaciones psiquiátricas sobre los presos, el discurso penitenciario divulgado en la escuela de funcionarios del cuerpo de prisiones, o las conexiones de los presos con el exterior, parientes, amigos y organizaciones políticas a las que pertenecían. Estudiar este universo o sistema penitenciario nos sitúa en el nudo de las relaciones de poder que se establecieron entre Estado y sociedad durante el franquismo.

Como se ha dicho, el objetivo de la dictadura franquista “no fue vigilar y castigar, sino doblegar y transformar [...] Su maquinaria ejecutó un conjunto de operaciones sociales, políticas, culturales y económicas destinadas a obtener la transformación existencial completa de los capturados y, por extensión, de sus familias” (Vinyes, 2003: 156). Es decir, que existió un uso de técnicas y dispositivos disciplinarios (Foucault, 2009), que influidos por una ideología nacionalcatólica, daban al caso español una singularidad característica. Esto fue así al menos hasta principios de los años sesenta, cuando “se produce una tímida incorporación de nuevas teorías de carácter científico, que sustituyen, al menos aparentemente, el discurso evangelizador” (Lorenzo Rubio, 2010: 10). Ya en 1965, Jesús Alarcón Bravo impulsaba, bajo el patrocinio de la Gerencia de Trabajos Penitenciarios, el Servicio o Gabinete Psicológico de la Prisión Provincial de Hombres de Madrid (Carabanchel), bajo la idea de que “cumplida la primera de las finalidades de la reclusión –“la retención”–”. quedaba por acometerse la segunda –“la reforma”–, “para lo que se necesitaban además de los presupuestos básicos de seguridad, disciplina y unos medios materiales inexcusables, unos saberes específicos, difíciles, con técnicas costosas

de dominar y que no se pueden improvisar o reducir a elementales nociones: Psicología, Sociología y Pedagogía (citado en Lorenzo Rubio, 2010: 12). Nuevas técnicas disciplinarias venían así a sustituir, al menos en la intención resocializante del régimen, a las redentoras del nacionalcatolicismo. A finales de los años 60, las tareas de clasificación y normalización se constituyen en un “saberpoder” (Giraldo Díaz, 2006). Se introducen métodos modernos y científicos que vienen a sustituir a la ideología católica basada en el arrepentimiento, la caridad, la expiación y la redención. Aún así, y esta sustitución no se realizó completamente ni siquiera en los años 70, puesto que la idea central de la cosmovisión franquista llevaba a representarse al preso político a través de “una idea pura del Mal, un arquetipo que definía la naturaleza mental del disidente como inferior y perversa”, en un proceso que acabó por “patologizar la disidencia política” (Vinyes, 2003: 163). A pesar de los cambios en el tiempo y de las particularidades de cada lugar prisión, el fundamento represivo principal se mantuvo “en la mistificación de un lenguaje administrativo que explicaba que todo el mal que se infligía se hacía para obtener un bien la redención, y en la utilización de la miseria integral material y moral como procedimiento liquidador de la identidad del preso”. En la práctica, el mecanismo que hacía eficaz esta disciplina del despojamiento era el de la incertidumbre, “sobre el cambio de destino en la prisión, la aparición de una nueva norma, un cambio cualquiera en una estabilidad duramente conquistada” (Vinyes 2003: 171). Y es que ya desde el principio de la guerra y durante la posguerra, cuando se establecieron numerosos campos y centros de detención y se convirtió a España en una “inmensa prisión” (Molinero, 2003), la diferencia entre campo de concentración y prisión quedó abolida. Lo que dio lugar a la figura del “homo sacer”, conceptualizada por Giorgio Agamben, y que se refiere a aquel que es privado de su condición de ciudadano y reducido a nuda vida, a mera existencia (GonzálezRuibal y Carmen Ortiz, inédito). Como dice Vinyes, “ese era el objetivo: transformar la humanidad en la pura nada, vaciar a la persona por medio de la sumisión forzada hasta conseguir la ausencia total de ella misma” (Vinyes, 2003: 172).

La resistencia del preso político consistirá entonces en eludir esta tecnología de poder basada en la sumisión y el vaciamiento. En este marco de lucha por las formas de subjetivación, represora y resistente, se sitúan las relaciones de poder en las cárceles franquistas, donde las relaciones entre Estado y sociedad pueden analizarse en su violencia más descarnada.

### *3.1.1 La cárcel de Carabanchel y los presos políticos*

Así como se reconocen los monumentos conmemorativos del franquismo como bienes patrimoniales, existe “un enorme “silencio monumental” que rodea a sus instituciones represivas” que tiene que ver con las dificultades para responder e integrar socialmente los hechos traumáticos (Ortiz, 2011: 1). La cárcel de Carabanchel no es una excepción a este silencio, puesto que constituye un patrimonio que se ha definido como “disonante”, “hiriente”, “negativo”, “indeseado o incómodo”, y por ello, digno de atención para los investigadores. Entre sus aportaciones, encontramos ideas sugerentes sobre el significado y las implicaciones del complejo carcelario de Carabanchel: inaugurado en 1944 pero sin terminar hasta 1956, responde a la idea de la “institución total” elaborada por Ervin Goffman (citado en Ortiz, 2011: 6). En torno a la cárcel, se irán inaugurando distintas instituciones que responden a una “heterotopía de la desviación” (GonzálezRuibal y Ortiz, 2011: 3): un hospital penitenciario, un hospital psiquiátrico penitenciario, una escuela de estudios penitenciarios, una central de observación penitenciaria, un gabinete psicológi-



co, un reformatorio de jóvenes, un departamento de mujeres... (Ortiz, 2011). Todo este complejo penitenciario parece responder al proyecto de sociedad disciplinaria analizado por Foucault (2009), y hace de Carabanchel un ejemplo genuino de parte del proyecto de la modernidad. La cárcel se construyó siguiendo el modelo del Panóptico, pasado de moda en aquel tiempo. Un panóptico completo de ocho galerías que se presentaba en la propaganda franquista precisamente como una maravilla de la modernidad, constituyendo así el ejemplo más visible de un régimen con un poder soberano capaz de definir la nuda vida: rojos, homosexuales, vagos y maleantes... (GonzálezRuibal y Ortiz, 2011). En los años sesenta y setenta, los presos políticos que llegaban a Carabanchel eran ubicados en la tercera y la sexta galerías, después de pasar un “periodo sanitario” en la séptima galería, que no era otra cosa que un aislamiento que se prolongaba entre tres y diez días. Una vez en la galería de “políticos”, los recién llegados se integraban en una organización por “comunidades”, generalmente formadas a partir de la militancia en los distintos partidos políticos, y dirigidas por una “madre” o encargado de administrar tanto el apoyo material de comida, ropa, medicinas, tabaco, etc.; como de aportar información sobre el funcionamiento de la cárcel y sobre las pautas de conducta a mantener para preservar la moral y la identidad, en “una estructura de conducta personal y grupal que ayuda a mitigar la ruptura del espaciotiempo del individuo en libertad producida con el internamiento” (Ortiz, 2011). Esta era la contrapartida de resistencia en las formas de subjetivación e identidad que se construían dentro de la cárcel frente a las que la dirección de la institución quería imponer. En los años sesenta y setenta el paso por la cárcel suponía un proceso de resocialización, pero en un sentido inverso al proyectado por el sistema penitenciario franquista. Muchos de los disidentes políticos refuerzan su conciencia crítica y de oposición al régimen tras su paso por la cárcel. De la cárcel “terror” de la guerra se había pasado a la cárcel “estigma” de la posguerra, pero ya en los años sesenta nos encontramos con una cárcel “emblema” (Freixá y Agustí, 2003:205). Sólo así se explica que muchos de estos presos se refieran a la cárcel como “universidad”, tanto en Burgos como en Carabanchel. (Ortiz, 2011). En esta última, los presos políticos asisten a seminarios de marxismo, celebran reuniones del partido, e incluso cantan canciones revolucionarias; además de desarrollar prácticas de resistencia como huelgas de hambre, plantes, escritos a la dirección, y otras protestas. Todo ello en un marco de lucha por el estatuto de “preso político”, puesto que esta figura nunca fue reconocida por la dictadura de Franco (Aróstegui, 1990: 245).

993

#### 4. CONCLUSIÓN

Hasta aquí, hemos indicado dos líneas de trabajo: una teórica y metodológica, en relación con la memoria y el análisis cualitativo; y otra de contextualización históricocultural de nuestro tema de investigación. Dejamos para más adelante un trabajo en el que ambas líneas puedan fundirse y dar mayor solidez a nuestro estudio sobre expresos políticos en Carabanchel durante el segundo franquismo.

Para terminar, y también como línea a investigar en el futuro, nos interesaría señalar que desde la perspectiva sobre el testimonio que hemos elaborado, consideramos como posible y deseable construir una visión crítica hacia las políticas de memoria en España. Puesto que si como señala Jelin, el sentido del pasado forma parte de una demanda hacia el presente, el testimonio de los presos políticos expresa una demanda que es tanto hacia el pasado como desde el presente. Tras esta demanda que aúna memoria, verdad y justicia, se esconde un proceso asimétrico en el que “el franquismo fue pródigo en la construcción de lugares de memoria que actuaban como signos externos de la victoria” mientras

que “la España republicana no ha gozado de grandes monumentos ni celebraciones a la memoria de sus muertos y desaparecidos”, lo que produce en el testimonio de los presos políticos “el deseo (...) de construir una contramemoria épica de resistencia a la Dictadura” (Alvarez Fernández, 2007: 70). En el estudio de las memorias, y más en un caso el que nos ocupa, resulta fundamental la pregunta por el poder. No plantearse implicaría “ver a los presos como simples víctimas, agentes pasivos que aparecen ante nuestros ojos sólo como cuerpos sufrientes” (Aróstegui, 2003) y olvidar que también “pusieron en práctica toda una serie de estrategias destinadas a resistir el proyecto franquista” (Alvarez Fernández, 2007: 182).

A partir de las “memorias insumisas” de los presos políticos, en cuyo testimonio se da una compleja articulación entre proceso histórico y prácticas de subjetivación y memoria, se podría fundamentar una crítica hacia el proceso de transición de la dictadura a la democracia, partiendo de la idea de que en tal proceso se dio una equiparación simbólica entre amnistía y amnesia (Alvarez Fernández, 2007: 228) que ha hecho imposible un equilibrio y una simetría en las políticas de memoria sobre la guerra civil y la dictadura. Dos casos o situaciones confirman esta asimetría: desde una perspectiva subjetiva, este desequilibrio en las políticas de memoria y en las formas de reconocimiento a la resistencia antifranquista respecto de las políticas de memoria en el franquismo, se expresa en la demanda de justicia y verdad que subyace en los testimonios políticos; y desde una perspectiva objetiva, se confirma en la demolición de uno de los posibles “lugares de memoria” de la España republicana y antifranquista: la cárcel de Carabanchel.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma (2002) *Justicia, política y memoria: los legados del franquismo en la transición española*. Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones.
- ALVAREZ FERNÁNDEZ, José Ignacio (2007) *Memoria y trauma en los testimonios de la represión franquista*. Barcelona, Anthropos.
- ARÓSTEGUI, Julio (1990) “La oposición al franquismo. Represión y violencia políticas”. En J. TUSELL, A. ALTED y A. MATEOS (coord.) *La oposición al régimen de Franco*. Madrid, UNED, pp. 235-258.
- ARÓSTEGUI, Julio (2004) *La historia vivida: sobre la historia del presente*. Madrid, Alianza.
- BOURDIEU, Pierre (1989) “La ilusión biográfica”, *Historia y Fuente Oral*, 2: 27-34.
- BOURDIEU, Pierre (1999) “Comprender”. En P. BOURDIEU, *La miseria del Mundo*. Madrid, Akal.
- CLOT, Yves (1989) “La otra ilusión biográfica”, *Historia y Fuente Oral*, 2: 354-0.
- FEIXÁ, Carles y AGUSTÍ, Carme (2003) “Los discursos autobiográficos de la prisión política”. En C. MOLINERO, M. SALA y J. SOBREQUÉS (eds.). *Una inmensa prisión*. Barcelona, Crítica, pp. 199-230.
- FOUCAULT, Michel (2000) *Historia de la Sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2009) *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- FRANZKE, Juergen (1989) “El mito de la historia de vida”, *Historia y Fuente Oral*, 2: 57-64.
- GONZÁLEZ, Damián Alberto (2007) “Violencia política y dictadura franquista”, *Dissidences*. *Hispanic Journal of Theory and Criticism*, 3, <http://www.dissidences.org/ViolenciaFranquista1.html>

- GONZÁLEZRUIBAL, Alfredo y ORTIZ, Carmen (2011) "The prison of Carabanchel (Madrid, Spain). A life story". En prensa.
- HALBWACHS, Maurice (1992) *On Collective Memory*. Chicago, University of Chicago Press.
- JELIN, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI.
- LORENZO RUBIO, César (2010) "Evolución del sistema penitenciario franquista: del redentorismo al cientifismo correccionalista. Crónica de una pretensión". Santander, X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea.
- NIETHAMMER, Lutz (1989) "¿Para qué sirve la Historia oral?", *Historia y Fuente Oral*, 2: 326.
- ORTIZ, Carmen (2011). "El complejo penitenciario de Carabanchel. Un caso de patrimonio incómodo". En prensa.
- ORTIZ HERAS, Manuel (2003) "Historiografía de la Transición". En *La transición a la democracia en España. Historia y fuentes documentales*. Guadalajara, VI Jornadas de Castilla La Mancha sobre investigación en archivos, pp. 223-240.
- ORTIZ HERAS, Manuel (2004) "Instrumentos legales del terror franquista", *Historia del Presente*, 3: 203-220.
- PAZOS, Alvaro (2004) "Tiempo, memoria e identidad personal", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 49: 189-202.
- RIVERA BEIRAS, Iñaki (coord.) (2005) *Política Criminal y Sistema Penal. Viejas y nuevas racionalidades punitivas*. Barcelona, Anthropos.
- SARTORIUS, Nicolás y ALFAYA, Javier (2002) *La memoria insumisa*. Barcelona, Crítica.
- TOWNSON, Nigel (ed.) (2007) *España en cambio: el segundo franquismo, 1959-1975*. Madrid, Siglo XXI.
- YSÁS, Pere (2004) *Disidencia y subversión: la lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*. Barcelona, Crítica.



## ESTRATEGIAS ARTÍSTICAS CONTEMPORÁNEAS COMO FORMA DE VISIBILIZACIÓN DE LA VÍCTIMA

Alberto Chinchón Espino

Doctor en Bellas Artes

Profesor del Departamento de Creación Artística de la Universidad Europea de Madrid

Laura de la Colina

Doctora en Bellas Artes. Profesora del Departamento de Pintura, U.C.M.

Las estrategias de visibilización de las víctimas, han sido planteadas desde el pasado a través de monumentos o memoriales mediante los que conformar una memoria colectiva a través de homenajes a los que perdieron su vida en escenarios bélicos. En este sentido, la heroificación de las víctimas dotaba de sentido a tal sacrificio. Sin embargo, la victimología moderna contempla un amplio espectro de circunstancias en que una persona puede ostentar tal condición. En este sentido, Reyes Mate señala que:

“lo que caracteriza a la víctima es su inocencia, es decir, padecer injustamente una violencia. (...) No hay que buscar la significación de la víctima en la intencionalidad del verdugo, ni siquiera en la ideología de la víctima, sino en el hecho objetivo de la violencia injusta” (Reyes Mate, 2007).

El hecho de especificar que la condición de víctima pasa por la premisa de padecer violencia injusta, pone de relieve los distintos gradientes en los que puede ejercer y, por tanto, la pluralidad de circunstancias por las que se pueda ostentar la condición de víctima.

Si bien, parece ineludible el axiomático parentesco que existe entre víctima y violencia. Esta última, de compleja definición, ha sido expresada por el filósofo G. Vattimo, como el hecho de impedir que los cuerpos ocupen su lugar natural. De modo que, sólo puede medirse en términos de libertad.

No obstante, la representación de las víctimas siempre se hará desde la perspectiva de la violencia, denominada por Slavoj Žižek, subjetiva. Ésta, será la más fácilmente reconocible al ser la más evidente y visible. Dejando al margen todas aquellas cuestiones que estén en relación con las denominadas, por el mismo autor, violencia simbólica y sistémica, menos perceptibles que la anterior pero no menos efectivas.

En la posmodernidad, el abandono de la historia como narración legitimadora de relatos, desacreditó al monumento como elemento regidor de la memoria. Asumiendo que los modelos tradicionales de representación, conformaban su función en torno a un pasado transmitido y asumido de modo interesado, donde la arbitrariedad de la historia oficial se justificaba con el derecho y el deber de imponer lo que debería o no ser memorable.

Tales cuestiones han supuesto la resignificación o puesta al día, de determinados monumentos. Valga como ejemplo lo acontecido en el monumento de los Héroes del Dos de Mayo, de Madrid. Inicialmente, constituido por un sarcófago con las cenizas de los madrileños fusilados el 3 de mayo, sobre el que se colocaron bajorrelieves con las efigies de Luí Daóiz y Pedro Velarde, y rematado con un obelisco de 56 metros de altura. Sin embargo, en 1985, en plena época democrática, fue reinaugurado como monumento a todos los caídos por España, motivo por el cual se incorporó una llama eterna. Si bien, la revisión sobre el monumento es conflictiva en cuanto a que pone bajo sospecha la le-

gitimidad con la que se erigió. Así, continuando en el contexto español, se encuentra en vigencia la problemática en torno al Valle de los Caídos.

La obsolescencia o descrédito de los valores representados mediante los sistemas tradicionales, llevará a la condición de invisibilidad al monumento. Así, en 1957, Robert Musil, expresará que la cosa más sorprendente de los monumentos es que nunca los vemos, ya que, nada en el mundo es tan invisible<sup>1</sup>. Tal y como expusiera Rosalind Krauss, refiriéndose al monumento en la modernidad, su distanciamiento con la vida los inhabilita de su antigua función conmemorativa, siendo incapaces de referirse a otra cosa que no sean ellos mismos como pura base o pedestal. La desacralización del monumento, será subrayada por pensadores como JeanFrançois Lyotard quien expondrá sus tesis sobre la decadencia de los grandes relatos unificadores, propios de la modernidad. El autor, hace contemplar la historia como la convivencia de múltiples micro relatos que conforman la pluralidad de la sociedad donde el discurso de la historia se ha ido desvaneciendo a favor de la suma de memorias colectivas. Reflejo de ello, serán los procesos de flexibilización de las categorías artísticas, propiciando un proceso híbrido en cuanto a los nuevos modos de hacer. Dicho proceso ampliado, será enunciado como la búsqueda de nuevas estrategias y procesos en los que existe una renuncia a la iconografía alegórica en la que se glorificaba lo heroico, en relación con la tradición épica narrativa.

Dentro de la búsqueda de nuevos modelos, se conforma El Memorial a los Veteranos del Vietnam, de 1982, de Maya Lin<sup>2</sup> suponiendo un punto de inflexión en cuanto a la realización de monumentos. No obstante, la falta de acuerdo sobre a quién y el cómo hacerlo, supuso una de las debilidades que, a día de hoy, siguen sin tener respuesta. Así, actualmente, en la Escuela Superior de Mecánica de la Armada, (ESMA)<sup>3</sup>. Se está asistiendo al mismo proceso de debate, en el que se pone de manifiesto la dificultad de conciliar los distintos intereses. El futuro de la ESMA llevó al artista Horst Hoheisel a pronunciarse a favor de dejarla vacía para que los supervivientes y los familiares de las víctimas pudieran realizar un proceso de duelo, buscaran vestigios y reflexionaran sobre las huellas halladas:

“Dar a ellos, a sus memorias individuales, la prioridad. Y empezar a discutir. Discutir por lo menos diez años antes de decidir su destino definitivo. Usar el espacio para reunirse y hacer propuestas, exhibir maquetas, pensar. Los monumentos están vivos mientras se discute sobre ellos –dice Hoheisel–. Una vez instalados, esas moles de mármol, bronce o cemento, por más grandes que sean se vuelven invisibles, se olvidan. Vuelven a estar vivos cuando se empieza a pensar en su demolición.”(Laura Malosetti, 2004).

<sup>1</sup> El oxímoron producido con la afirmación de que lo invisible es una estrategia de visibilidad, se pondrá de relieve en la obra de diversos artistas que han reflexionado sobre el monumento. Así, Walter de María, cuestionará visibilidad de aquél con Vertical Earth Kilometer, o la obra de Raimund Kummer, quien propuso, en 1987, dar vuelta al monumento erigido en 1909 a los caídos durante la guerra franco prusiana. Dentro de la misma lógica se encuentra la intervención en el Reichstag de Berlín, realizado por Christo y JeanneClaude.

<sup>2</sup> Pese a que el monumento de Maya Lin a los Veteranos del Vietnam, de 1982, se haya convertido en un hito, la polémica ante la carencia de representaciones figurativas, llevó, un año más tarde a la instalación de El Monumento a las Mujeres en Vietnam. Y, al año siguiente, a instalar el monumento titulado Tres soldados.

<sup>3</sup> Con la llegada de la Democracia el centro fue clausurado y, en 2002, se aprobó la ley mediante la que se dictaminaba destinar el edificio al Espacio para la Memoria y la Promoción y defensa de los Derechos Humanos.

Entre las actuaciones llevadas a cabo para dotar de visibilidad a las víctimas del terrorismo del estado Argentino, se están llevando a cabo proyectos dentro del llamado Parque de la Memoria, situado frente al Río de la Plata y a escasos 300 metros de uno de los aeropuertos militares utilizados para los denominados vuelos de la muerte. Uno de ellos, inaugurado en 1998 es el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado, constituido por un senderorampa, claramente inspirado en el anteriormente citado memorial de Maya Lin, compuesto por treinta mil placas, número estimado de desaparecidos, en las que se puede leer el nombre y la edad en la fecha de su desaparición. La reducción a un nombre o a un número a las víctimas, parece decir tampoco de ellas que quedan en intentos frustrados de resarcirlas.

Otra de las actuaciones dentro del parque, es la instalación de esculturas monumentales conmemorativas. Sobre dicha iniciativa, de nuevo, el artista Horst Hoheisel ha sido muy crítico, considerando, en su conjunto, un proyecto fallido, al que compara con un cementerio de esculturas. Proponiendo como alternativa la proyección de luz sobre el agua del río, en una clara alusión a estrategias en relación con lo inmaterial y lo mutable. Atendiendo a la misma lógica, artistas como Christian Boltanski<sup>4</sup> declinaron la invitación a participar con su obra en el citado Parque de la Memoria argumentando que:

“(...) los monumentos estables son inadecuados a la larga para mantener viva la memoria y que en Europa ya nadie percibe los memoriales por los muertos de las guerras mundiales. Boltanski sugirió en cambio publicar avisos regularmente en los periódicos recordando a los desaparecidos, ignorando que esto había venido haciéndose en Argentina ya desde 1987 en el diario *Página/12*.” (Estela Schindel: 2009).

999

Lo sugerido por Boltanski, coincidía de pleno con lo expuesto por Horst Hoheisel, quien, preguntado sobre la misma cuestión, ratificó que el monumento a los desaparecidos argentinos se estaba produciendo en el espacio público de la prensa, lo que le imprimía una diaria puesta al día.

El descrédito hacia determinadas formas de construir la memoria, será puesto de manifiesto por el arquitecto y escritor Gustavo Nielsen, quien se interroga sobre a qué intereses atienden actuaciones como las llevadas a cabo en el Parque de la Memoria de Buenos Aires:

“¿Qué recuerdan los monumentos a la memoria? Por ejemplo, la madre que llora mientras sostiene entre sus brazos a un hijo muerto. O la casita dada vuelta que está en el parque vecino a la Ciudad Universitaria. O el soldado con el pecho abierto de la estatua a los caídos por Malvinas, que vi por el centro. ¿Qué tipo de preocupación pueden instalar en el imaginario colectivo cuando ellas mismas son trágicas en su decodificación, patéticas y absurdas?”

---

<sup>4</sup> En una entrevista a Christian Boltanski, realizada por María Elena Ramos, el artista declara: “Pienso que a pesar de la tradición religiosa, cuando prendes una vela, eso representa una vida o algo muy frágil. Entonces en mi trabajo hay una idea del monumento, pero de un monumento muy frágil. Los monumentos que hago no son de mármol, no son de metal, es nada, es muy frágil, entonces siempre hay esa contradicción entre el deseo de hacer monumentos, de preservar, y al mismo tiempo, hago todo esto con recursos en extremo débiles, y hay una especie de paradoja (...). Se dice siempre que uno muere dos veces: una primera vez, y una segunda cuando alguien encuentra una fotografía tuya y ya no sabe quién eres”.

¿De qué modo tienen que graficar la tragedia los espacios adonde hubo genocidio por parte del Estado? ¿De manera figurativa, abstracta, simbólica? ¿La representación ingenua o literal de escenas del pasado sirve de algo? ¿Qué hay que hacer cuando se termina una guerra para recordar a los caídos? ¿Y si la guerra no fue guerra sino una matanza a manos del poder? Muchas preguntas, muchos errores, pocas respuestas.” (Gustavo Nielsen, 2008).

La cuestión sobre los intereses a los que atienden los monumentos se verá puesto claramente de manifiesto en El homenaje a Caballo Loco, iniciado en 1947 en Dakota del Sur, ilustra cómo, al intentar celebrar la memoria del otro, desde un pensamiento pluralista, en realidad, lo que se lleva a término es la imposición desde el punto de vista poscolonial. Así, cuando esté finalizado supondrá la mayor degradación y transformación del paisaje de las Black Hills. Además, del ultraje de uno de los territorios sagrados de los sioux. No obstante, pese a que el citado monumento contravenga todo pensamiento del homenajeado, como así lo han expresado los actuales jefes de la comunidad Lakota<sup>5</sup>, su construcción no cesa. En base a ello, ¿qué es exactamente lo que se homenajea?

Las respuestas a tales asuntos han sido expresadas por Walter Benjamin en sus reflexiones sobre el concepto de historia en los términos:

“(…) la victoria marcha en el cortejo triunfal en los que hoy son poderosos pasan por encima de esos otros que hoy yacen en el suelo. Así, tal como siempre fue costumbre, el botín es arrastrado en medio del desfile del triunfo. Y lo llaman bienes culturales. (...)”

Pues eso que de bienes culturales puede abarcar con la mirada es para él sin excepción de una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. (...) No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado de uno al otro.” (Walter Benjamin, 2008:309).

1000

La búsqueda de nuevos modelos que fueran coherentes con las reformulaciones planteadas en la postmodernidad, determinada por los desastres bélicos y, de forma muy especial, por el Holocausto, llevaron al filósofo alemán, Theodore W. Adorno, a calificar de aberrante la posibilidad de escribir poesía después de Auschwitz. Cuestión sobre la que, de nuevo, el filósofo y psicoanalista esloveno, Slavoj Žižek ha apuntado su inexactitud. Dado que, la poesía alude a aquellas cosas que no pueden ser nombradas de forma directa—como sucede ante los hechos acaecidos en la Shoah, señala que resulta más exacto hablar en términos de la imposibilidad del uso de la prosa.

Esta imposibilidad del acercamiento o visibilización del trauma de las víctimas será entendida como una señal de la veracidad de los hechos<sup>6</sup>, subrayando lo impropio del empleo

<sup>5</sup> Existen múltiples ejemplos en los que se pone de manifiesto el paralelismo que existe entre la caída de los monumentos y la pérdida de vigencia de los principios que dichos personajes representan. Así por ejemplo, en la película Octubre, Serguei Eisenstein narra la insurrección bolchevique de 1917 recurriendo al desplome de la estatua del zar Nicolas II. En 2003 todas las televisiones retransmitieron la caída de la escultura de Sadam. Entre los primeros documentos gráficos que se conservan sobre este tipo de sucesos, son la Comuna de París, con la Columna Vendome y la estatua de Napoleón.

<sup>6</sup> Sobre dicha cuestión el filósofo esloveno Slavoj Žižek hace alusión directa en su libro (Slavoj Žižek, 2009:12).



de la iconografía tradicional del monumento. Las nuevas tácticas empleadas para sortear la imposibilidad de los antiguos sistemas narrativos llevaron a los artistas a emplear nuevos modos de hacer, algunos de ellos, serán calificados como contra monumentos<sup>7</sup>. Dado que, rebatían la lógica impositiva del monumento tradicional.

En este sentido, destacar el trabajo del artista Sol Lewitt a las víctimas del genocidio nazi, quien en la ciudad de Münster, en 1987, instala un bloque realizado con piedras negras. La pieza, Black Form, fruto de constantes críticas y agresiones fue retirada al año siguiente. Para James Young, el vacío<sup>8</sup> dejado por la pieza conmemora la ausencia de las personas a las que aludía el monumento. Dentro de dicha línea orbita el pensamiento de Gerard Wajcman, donde lo irrepresentable, lo invisible o el vacío muestran lo que nos es negado a la vista: el olvido.

Dentro de esta línea de pensamiento orbita la obra de Hoheisel,<sup>9</sup> quien junto con Knitz, realizan Memorial del memorial. Tomando como documentación las fotografías del obelisco de madera realizado por los prisioneros liberados del campo de concentración de Buchenwald. Ubicando en el emplazamiento de aquél, una placa de acero inoxidable en la que está grabado un dibujo del obelisco y la palabra humano escrita en todos los idiomas de las víctimas. La placa mantiene constantemente una temperatura de treinta y siete grados, la temperatura humana. Las propuestas de Hoheisel son muy cercanas a las tácticas del artista Jochen Gerz, quien propondrá los monumentos negativos<sup>10</sup>. Así, en 1990, recibe el encargo de realizar un monumento contra el racismo en la ciudad de Sarrebruck. El artista elige una céntrica plaza por la que se accede al castillo donde la Gestapo había instalado su cuartel general, de la que extrae 2146 piedras. En cada una de las piedras graba el nombre de un cementerio judío, colocándolas exactamente igual que cuando se extrajeron, es decir, con el texto enterrado en el suelo. Actualmente, en la plaza solo ha cambiado el nombre, que ha pasado a denominarse: Plaza del monumento invisible. En relación con la anterior intervención, Gérard Wajcman, en su libro *El objeto del siglo*, alude al trabajo de Gerz en los términos:

“Este monumento no es afable. No es terapéutico. No colabora con el trabajo de duelo. Clava bajo los pies de los ciudadanos, todos los días, de la mañana a la noche, en el corazón de una ciudad: ‘Véase sobre qué está edificada Alemania’”. (Gérard Wajcman, 2001: 69).

<sup>7</sup> El catedrático estadounidense James E. Young, especialista en estudios judaicos, acuñó, en la década de los años noventa, el concepto de los CounterMonuments. Dentro de la lógica del antimonumento se inscribe la escultura autodestructible *Homage to New York*, de Tinguely, o el monumento inflable y transportable de Claes Oldenburg, titulada *Lipstick*.

<sup>8</sup> El Museo judío de Berlín, obra de Daniel Libeskind se abrió al público en 1999 cuando todavía estaba vacío, convirtiéndose en un éxito de visitantes.

<sup>9</sup> Entre las propuestas del artista, se encuentra el hecho de dinamitar la puerta de Brandeburgo o realiza intervenciones efímeras, como el colocar a media asta la bandera chilena durante un partido de fútbol para recordar a los presos políticos asesinados durante la dictadura de Pinochet, o la proyección de la puerta de Auschwitz, sobre la puerta de Brandeburgo. La estrategia de proyectar sobre monumentos también ha sido empleada por artistas, como Krzysztof Wodicko, quien mediante este recurso interrumpe el discurso del monumento para poner de manifiesto cómo tras dicho símbolo se oculta la historia de otros. Táctica a la que Sven Spieker hará referencia en los términos de monumento por injerto.

<sup>10</sup> Dentro de dicha lógica, el autor plantea el monumento contra el fascismo, instalado en 1986, en la ciudad de Hamburgo.

Lo que diferencia fundamentalmente este tipo de tácticas, respecto a las de orden más tradicional, radica en que contempla la especificidad del lugar, *site specificity*. Así, Javier Maderuelo expone:

“El objetivo del arte público crítico no es ni una alegre autoexhibición ni una colaboración pasiva con la gran galería de la ciudad, su teatro ideológico y su sistema social arquitectónico. Es más bien un compromiso en los retos estratégicos de las estructuras de la ciudad y los medios que se interponen en nuestra percepción cotidiana del mundo: un compromiso a través de las interrupciones, infiltraciones y apropiaciones estéticocríticas que cuestionan las operaciones simbólicas, psicopolíticas y económicas de la ciudad” (Javier Maderuelo, 1990:371).

Sin embargo, muchos de los monumentos contemporáneos, siguen atienden a, parafraseando a Maderuelo, el teatro ideológico y su sistema social, pese a que, formalmente, muestren una estética puesta al día. Un caso paradigmático de tales circunstancias se pone de manifiesto en el primer Memorial de los judíos asesinados en Europa. Inaugurado en Berlín, en 2005. Este trabajo fue adjudicado al arquitecto Peter Eisenmann y al artista Richard Serra, pero los cambios solicitados por el comité llevaron a la dimisión de Serra. El monumento, se extiende sobre una superficie inclinada de 19.000 metros, en la que se sitúan 2711 losas de hormigón, incluye una sala de exposiciones y conferencias, así como una librería. El visitante del campo de las estelas debe cumplir una normativa para evitar usos indignos. Además, dispone de un folleto explicativo en 14 idiomas y se encuentra vigilado para evitar malas prácticas. Pese a que el antigrafiti, recomendado por el arquitecto, era fabricado por la misma empresa que proporcionaba Zycklon B, utilizado en las cámaras de gas, se consideró adecuado su empleo, ya que dicha empresa había realizado aportaciones voluntarias al fondo de compensación de las víctimas del Holocausto. La exclusividad del homenaje a las víctimas judías, ha provocado la instalación de diversos monumentos circundantes destinados a otros grupos de víctimas,<sup>11</sup> generando un itinerario turístico entorno a ellos.

La víctima, será un campo abonado para la explotación de la experiencia del dolor, hasta el extremo de producir parques temáticos del horror, tal y como sucede en el Parque Memorial de la Paz de Hiroshima.<sup>12</sup> De este modo, la víctima se someterá a un sistema de mercantilización, en el que, ahora, el monumento/recuerdo, puede viajar en la maleta

<sup>11</sup> Como ha sido la incorporación en 2008 del Monumento en memoria de las víctimas homosexuales perseguidas por el nazismo, diseñado por los artistas Michael Elmgreeny e Ingar Dragset. Actualmente se está llevando a cabo un monumento a los gitanos centroeuropeos, los Sinty y los Roma, por el artista israelí Dani Karavan.

<sup>12</sup> En dicho parque se ubica: La Cúpula Genbaku junto con la Estatua de los Niños de la Bomba Atómica, en memoria de los niños que murieron víctimas de la bomba, el Monte Memorial de la Bomba Atómica, con las cenizas de setenta mil víctimas no identificadas, el Cenotafio de las Víctimas Coreanas, en homenaje a los cerca de veinte mil coreanos muertos en el bombardeo, el Cenotafio Memorial, con la inscripción “Descansad en paz, pues el error jamás se repetirá”, la Llama de la Paz, que permanecerá iluminando hasta que la amenaza de aniquilación nuclear deje el planeta Tierra, la Campana de la Paz, que los visitantes pueden tocar en honor a la paz mundial, la Sala Nacional Memorial de la Paz de Hiroshima, que incluye la Sala de la Memoria con una reconstrucción de 360° de Hiroshima después de la bomba, formada por ciento cuarenta mil ladrillos (el número de víctimas hasta el final de 1945), el Museo Memorial de la Paz de Hiroshima y las Puertas de la Paz, cinco puertas de cinco metros de altura con la palabra “paz” escrita en varios idiomas.

a modo de postal o imagen digital. Atendiendo a lo expuesto por Roland Barthes, cuando anunció la muerte del monumento por el uso de la fotografía, cabría preguntarse a qué atiende la lógica del este tipo de monumentos, en los que se ejerce una cierta hegemonía sobre la explotación del capital simbólico, y cuya instrumentalización con fines especulativo, redundan en lo económico. Lo cual no resulta tan ilógico si se piensa en los valores del sistema capitalista flexible y sus estrategias.

Más allá de los usos perversos del monumento, parece innegable la necesidad de recurrir a éste, como la memoria viva y reflexiva. Así, el filósofo e historiador Michel de Certeau formulará la expresión: una Manière de perruquen, como la táctica<sup>13</sup> de escamoteo llevada a cabo por la sociedad civil dentro de los escenarios de la vida cotidiana en entornos públicos. La ciudadanía, en un acto espontáneo, lo despoja de su contenido original para dotarlo de lecturas que se adaptaran a sus necesidades. Un ejemplo de táctica de escamoteo, lo constituye lo ocurrido en la escultura monumental La Flamme de la Liberté, copia exacta de la llama de la antorcha de la Estatua de la Libertad de Nueva York. Se inauguró con motivo de la celebración del centenario del monumento neoyorkino, bajo tal efeméride subyacía la estrategia de hacer ostensible la buena relación entre ambos países. Sin embargo, la muerte de la Princesa de Gales, hizo que se transformara en un altar improvisado que se ha consolidado entre los ciudadanos como el monumento a Lady Di. El contenido simbólico del monumento se vio reforzado por la canción de Elton John, Candle in the Wind. Pese a que dicha cuestión es un ejercicio de cultura de masas, ejemplifica lo enunciado por Certeau. Desde dichos planteamientos, se hace posible reivindicar el monumento a las víctimas de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, como el gesto espontáneo que realizaron miles de personas en el acceso exterior del intercambiador de Atocha. Sin embargo, la estrategia de la institución, fue inaugurar, en 2007, un monolito realizado con ladrillos de vidrio que ha sido ubicado en una isleta cercada por el tráfico.

Los valores y virtudes ensalzados en la retórica de los monumentos a las víctimas, han colonizado el imaginario de la escultura del espacio público. Así, han surgido cientos de rotondas que encumbran desde valores abstractos como, la paz, la tolerancia o el progreso, hasta la celebración de cualquier tipo de representación, por baladí que pudiera parecer. La proliferación e indistinción entre ellos, tanto en lo concerniente a su conformación formal como a su contenido simbólico hace que sean interpretados por los ciudadanos como elementos de ornamentación urbana, más que signos identitarios.

A modo de conclusiones, señalar como el monumento a las víctimas llevado a término desde la perspectiva de “teatro ideológico y su sistema social”, oculta las responsabilidades últimas. De esta manera, el monumento de Eisenman, fue duramente criticado por Paul Spiegel, Presidente del Consejo Judío en Alemania, quien en el acto de inauguración señaló cómo el monumento evita la pregunta del porqué y no realiza ninguna declaración acerca de los culpables, las causas y el trasfondo de la catástrofe. Mientras otros reprochaban la instrumentalización que se hacía de las víctimas.

En relación a estas cuestiones, Gerz realiza el film mudo, titulado El silencio de los intelectuales. En el que se muestra las caras de distintos intelectuales, los mismos que durante años expresaron su disconformidad con el memorial en los medios de comunicación, cuando el artista les pregunta:

---

<sup>13</sup> Según Certeau, las estrategias monumentales se diferenciarán de las tácticas de escamoteo, por ser llevadas a cabo por aquellos que ostentan el poder.

“¿Si el arte fuera capaz de ponerse contra la injusticia –y si usted, hoy en día, tuviera una voz contra la injusticia– cuál sería su voz? Ninguno respondió la pregunta, dice Gerz, sino que todos se referían a aspectos estéticos del monumento. (...) Gerz formula una vez más lo que le importa: Si nosotros, hoy en día, no tenemos voz, no vamos a poder cambiar nada.” (Susanne Franz, 2004).

## 1. BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, Roland (2009) *La cámara lúcida*. Barcelona, Paidós.
- BENJAMIN, Walter (2008) *Obras libro I/vol.2*. Madrid, Adaba.
- CRIMP, Douglas (2005) *Posiciones críticas, Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*. Madrid, Akal.
- DUQUE, Félix (2001) *Arte Público y Espacio Político*. Madrid, Akal.
- FRANZ, Susanne “El artista alemán Jochen Gerz habló sobre su obra en el MALBA”  
<http://www.kunstinargentinien.com/index.php/2004/12/12/visitadelujoparaunpublico-chico/>
- KRAUSS, Rosalind (1985) *La escultura en su campo expandido* · Barcelona, Kairós.
- LYOTARD, JeanFrancois (1989) *La condición postmoderna* Madrid, Cátedra.
- MADERUELO, Javier, (1990) *El espacio raptado. Interferencias entre Arquitectura y*
- MALOSETTI, Laura “La polémica de los monumentos por la memoria”, Clarín.com Edición sábado 24.07.2004  
<http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2004/07/24/u800082.htm>
- NIELSEN, Gustavo “Todo está escrito en la memoria”, Domingo 7 de diciembre de 2008  
<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9497720081207.html>
- MATE, Reyes “Víctimas o mártires” El País, 08/05/2007  
[http://www.elpais.com/articulo/opinion/Victimas/martires/elpepiopi/20070508elpepiopi\\_5/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Victimas/martires/elpepiopi/20070508elpepiopi_5/Tes)
- SCHINDEL, Estela “Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano”, Polít. cult. n.31 México 2009  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S018877422009000100005&script=sci\\_art-text](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S018877422009000100005&script=sci_art-text)
- WAJCMAN, Gérard (2001), *El objeto del siglo*. Buenos Aires, Plaza.
- Escultura*. Madrid, Mondadori.
- W.J.T. Mitchell (Ed.) (1992) *Art and the public sphere*. Chicago, The University of Chicago Press.
- ZIZEK, Slavoj (2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona, Paidós.

# LAS MUERTES DE JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA<sup>1</sup>

María García Alonso  
(UNED)

En marzo de 1939, pocos días antes de la derrota definitiva de la República en la guerra civil española, destacados dirigentes falangistas aguardaban en el aeródromo de Burgos la llegada un avión que traía a Miguel Primo de Rivera. Había sido canjeado por el hijo del General Miaja, que había estado detenido en zona franquista. Hasta ese momento Miguel se encontraba en la cárcel de Alicante condenado por el delito de rebelión. Allí había compartido celda con su hermano José Antonio, fundador de la Falange Española e ideólogo de esta peculiar versión del fascismo, que había sido fusilado en el presidio el 20 de noviembre de 1936. En esos momentos su muerte todavía parecía a muchos un episodio imposible. Y Miguel era el único que podía dar certeza ante los suyos de aquella circunstancia. Por eso le esperaban.

“Sabemos todos de la muerte de José Antonio. Tenemos la certidumbre de aquella irreparable pérdida. Y, sin embargo, el deseo, la ilusión de volver a tenerle, hace que no falte quien se agarre a una última esperanza.

Es por eso por lo que débilmente, como temiendo quebrar el último resorte de la espera, alguien se acerca a Miguel preguntando:

¿Murió...?

Ni hace falta añadir más palabras para la elocuencia de la pregunta. Miguel responde:

Sí...”<sup>2</sup>.

1005

## 1. LOS HECHOS

Estos son los hechos, todos ocurridos en 1936.

*16 de febrero.* Una coalición de partidos de izquierda (el Frente Popular) gana las elecciones en la República española. La Falange (fusionada con las Juntas Ofensivas Nacional Sindicalista) no consigue ningún diputado<sup>3</sup>.

*14 de marzo.* La F.E. y J.O.N.S. es ilegalizada. José Antonio Primo de Rivera y toda la Junta Política son detenidos.

<sup>1</sup> Una versión revisada y más completa de este texto se encuentra en imprenta en la editorial Anthropos. Este texto forma parte del proyecto I+D+i Las políticas de la memoria: Análisis del impacto de las exhumaciones de la Guerra Civil en los primeros años del siglo XXI (MICINN, CSO200909681).

<sup>2</sup> Alfredo R. Antigüedad (1939), José Antonio en la cárcel de Alicante. Un gran reportaje con Miguel Primo de Rivera. Imprenta Ernesto Jiménez, Madrid, p. 8.

<sup>3</sup> En los momentos anteriores a la guerra civil, con una escalada de la violencia desmesurada en tiempo de paz, la Falange tenía pocos afiliados y formaba parte de aquellos grupos de distintas ideologías que habían optado por hacer valer su política mediante el terrorismo: “Entre abril y julio de 1936 Falange libró una dura pugna con las organizaciones de la izquierda obrera que le costó unos cuarenta muertos y más de un centenar de heridos pero que causó aún más bajas en las filas de sus adversarios” (Gil Pecharromán (1996), José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, pág. 466). Su líder, José Antonio Primo de Rivera era un personaje contradictorio. Sobre su vida y personalidad se han escrito numerosas monografías entre las que cabe destacar, por su intento de una objetividad que falta en las biografías apasionadas de sus seguidores, las siguientes: Ian Gibson (1980), En busca de José Antonio, Barcelona, Editorial Planeta; Enrique de Aguinaga y Stanley G. Payne (2003), José Antonio Primo de Rivera, Barcelona, Ediciones B, Colección Cara y Cruz, y la ya citada de Gil Pecharromán.

*16 de marzo.* José Antonio es encarcelado en la cárcel Modelo de Madrid. Desde allí continúa dirigiendo su partido, que pasa a la clandestinidad.

*6 de junio.* Él y su hermano Miguel, también encarcelado, son trasladados a la prisión provincial de Alicante.

*18 de julio.* Comienza la guerra civil. España queda dividida territorialmente entre los leales al Gobierno y los rebeldes. Alicante se encuentra en zona republicana.

*2 de agosto.* Los presos comunes de la cárcel alicantina se amotan por el trato de favor dado a los Primo de Rivera.

*4 de agosto.* Se da por primera vez a los carceleros la orden de abrir y censurar su abundante correspondencia.

*16 de agosto.* Entra como oficial de prisiones a la cárcel de Alicante el socialista Francisco Sempere. En un registro por sorpresa de la celda de los hermanos, se incauta de dos pistolas, abundante munición, un mapa de España y un croquis del avance de los frentes. A consecuencia de esto, quedan incomunicados.

*18 de noviembre.* Tras numerosos intentos fallidos por parte de sus seguidores de propiciar su fuga, José Antonio Primo de Rivera es declarado culpable de conspiración y rebelión militar y condenado a muerte por un tribunal, formado por tres magistrados, un secretario y un jurado de catorce miembros, designados por partidos y sindicatos del Frente Popular. Tras la sentencia, los hermanos son separados. José Antonio pide un confesor,<sup>4</sup> un notario para hacer testamento y el derecho a despedirse de sus seres más cercanos. Sus últimas voluntades son concedidas.

*19 de noviembre.* Escribe varias cartas a amigos y familiares.

*20 de noviembre.* Se despide de su hermano Miguel antes de ser llevado al pelotón de fusilamiento. Al amanecer es ejecutado junto con otros cuatro hombres. Tenía treinta y tres años.

Éste es un resumen de los hechos que la historia nos muestra como sólidamente probados. De ellos hay documentos y testimonios contrastados. Es más que probable que este esquema pudiera coincidir con ese acuerdo sobre mínimos que es posible incluso entre personas de ideologías contrarias, ya que he intentado prescindir de cualquier carga valorativa sobre la justicia o la vileza de los actos que rodean esta sucinta descripción, es decir, de todo aquello que conforma la textura siempre hojaldrada de lo vivido y de lo visto vivir. Algo que no voy a hacer a continuación.

En los años que siguieron a ese 20 de noviembre de 1936 fueron muchas veces relatados los acontecimientos concretos que ocurrieron ese día. Lo hicieron testigos y testigos de los testigos; gentes que amaban al líder muerto y gentes que le odiaban. Cuando acabó la contienda y vencieron sus seguidores, la necesidad de depurar responsabilidades obligó a volver una y otra vez sobre aquella madrugada de otoño: sobre el abrigo que se quitó

---

<sup>4</sup> Este confesor, que también se encontraba detenido, sería José Planelles. Una de las pruebas aducidas para su beatificación fue que Planelles murió por ser un mártir de la confesión sacramental. En un artículo publicado en ABC se dice: “Y el drama continuó: cincuenta y dos fueron sacrificados. Aconteció el hecho al atardecer del 29 de noviembre, una semana después de la ejecución de José Antonio. Hordas enloquecidas penetraron en la prisión y sacaron fuera de ella a las víctimas. Entre ellas iba don José Planelles. Lo subieron al trágico camión que había de transportarlos a la siniestra tapia, y lo bajaron luego con intención de perdonarle la vida. Pero un rufián que le conocía bien no consintió que la inmensa caridad se cumpliera: —Es el cura que confesó a José Antonio. ¡Lléváoslo!— gritó. Y se lo llevaron. Cayó para siempre, mártir de la confesión sacramental, junto a las tapias del cementerio” (José Rico de Estasén (1950), “El sacerdote que confesó a José Antonio: un mártir de la confesión sacramental”, ABC, 23 de noviembre, p. 11.

José Antonio o que se dejó arrebatar; sobre sus últimas palabras, sobre sus gestos medidos y los inconscientes; sobre su emoción contenida o desbordada. También recreaban esos momentos aquellos que buscaban en su muerte los signos de santidad y martirio que a otros cuerpos fallecidos en la guerra civil han llevado a la beatificación. En definitiva, la memoria, siempre mercenaria del resto de las realidades de la vida, fue modelando lo que los ojos vieron y los oídos oyeron de un modo interesado y necesariamente parcial. El presente trabajo nace de esta discrepancia de recuerdos y testimonios. Los ejemplos elegidos no son las únicas descripciones existentes. Otras no serán ni siquiera citadas por no hacer demasiado prolijo el recuento de las diferencias. Los textos han sido ordenados según la fecha aproximada de su publicación o, en su caso, el momento en que las opiniones fueron emitidas.

## 2. EL FUSILAMIENTO DE JOSÉ ANTONIO SEGÚN MIGUEL PRIMO DE RIVERA (1939)

“Estas páginas han sido redactadas con palabras o con datos de Miguel, y son como el diario de los últimos días del Profeta. A la veneración de su memoria y a la exaltación de su ejemplo, van sinceramente dedicadas.”<sup>5</sup>

Así comienza la entrevista que Alfredo R. Antigüedad hace a Miguel Primo de Rivera pocos días después de su liberación. Sería la primera de las muchas intervenciones del último varón que quedaba de su estirpe, como gustaba él llamarse a sí mismo<sup>6</sup>: el más autorizado testigo de los últimos momentos de vida del *Profeta*: Relata así sus recuerdos: Transcurrió el día 19 y amaneció el siguiente. A las seis de la mañana un miliciano que estaba de centinela en la puerta de mi celda me dijo. “Tu hermano desea verte antes de morir. Puedes ir a su celda”

Me abrieron la puerta y, vigilado por dos hombres, fui hasta José Antonio. Se hallaba en una celda baja, oscura, húmeda y fría. No había en la estancia ni sillas, ni mesas, ni cama. Toda la noche la había pasado allí.

José Antonio se paseaba tranquilamente, con aire sereno, las manos cruzadas a la espalda. Obedeciendo una orden del jefe de la Prisión, solamente tenía puestos el pantalón y la camiseta. Sobre ellos, un abrigo. Al trasponer yo la puerta eran las siete en punto. Uno de los carceleros me dijo bestialmente: “Aligerar; tenéis quince minutos para la entrevista”. José Antonio, al verme entrar, me dijo rápidamente en inglés: “Miguel, ayúdame a bien morir, a morir con dignidad, a morir como dispone la Iglesia...”.

Mi hermano quería que no nos ganara la emoción y que no ofreciéramos a aquellos hombres que tanto nos odiaban, el espectáculo de una debilidad. Empleamos los quince minutos a cumplir el último deseo de mi hermano, que quiso morir cristianamente. [...].

Tuvimos que separarnos. En la puerta de la celda, pasos siniestros y ruido de fusiles recordaban los terribles preparativos. Nos dimos un abrazo que hubiéramos querido hacer eterno. ¡El último abrazo! Y me dijo serenamente:

–Miguel, ¡Arriba España!<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Alfredo R. Antigüedad (1939), op. cit, p. 5.

<sup>6</sup> Su hermano pequeño Fernando también había sido detenido y fusilado en Madrid pocos días antes de que muriera José Antonio.

<sup>7</sup> Decir ¡Arriba España! con el brazo en alto y la palma extendida era el saludo falangista.

Fui llevado a mi celda. Desde la escalera oía la voz de mi hermano, a quien sacaban de la suya para llevarle al patio de la Prisión. Iba gritando el ¡Arriba España! Luego supe por qué.

—¿Por qué?

—Con mi hermano se condujo al patio para fusilarlos también, a otros cuatro camaradas: dos requetés y dos falangistas. Mi hermano quiso infundirles aliento.

Supe luego que hubo dos pelotones: uno, encargado de la ejecución de esos cuatro camaradas, y otro, de la de mi hermano. Uno de los milicianos que formaba el cuadro de asesinos de José Antonio, cuando éste se hallaba ya junto al muro del patio, dispuesto a recibir la descarga, se fijó en el abrigo de mi hermano. “¿Qué buen abrigo llevas! —le dijo—. José Antonio con naturalidad le respondió: “Te lo doy ahora mismo”. “No, no, cuando caigas”.

Sonrió José Antonio, se quitó el abrigo y se lo entregó en el acto.

En el patio estaban los que habían de morir con él.

Apuntaron los fusileros y se confundieron los ecos de los disparos y la voz recia del Jefe de la Falange que lanzaba su último ¡Arriba!... No habían transcurrido cinco minutos desde que yo dejé a mi hermano, y apenas acababa de trasponer la puerta de mi celda, escuché la descarga que cortaba su vida...”<sup>8</sup>.

Meses más tarde, en el aniversario de su fallecimiento, Miguel volvería hablar de aquel día en un acto multitudinario con motivo del traslado de los restos de José Antonio al Monasterio de El Escorial<sup>9</sup>.

Hace tres años que nos separaron. En el frío silencio de la cárcel escuché los pasos que se acercaban a mi celda, el temible ruido de las cerraduras al abrirse, y unos hombres que entraron a decirme: “Baja a despedirte de tu hermano”.

Llegué donde tú estabas; dormías en un jergón de paja sobre el suelo. Te despertó el ruido de nuestros pasos y la luz que encendieron.

Al verme, mi semblante te lo dijo todo, y tu rostro se iluminó con la sonrisa clara y la luz de los ojos. Aceptaste el final esperado con la misma entereza con que afrontaste el principio.

Me abrazaste, y tus palabras estremecieron a los verdugos, porque era el alma la que hablaba.

Yo te dije: “José Antonio, ruega por nosotros”.

Otra vez me diste la luz de tu sonrisa, y nos separaron para siempre.

Poco después, caído sobre el montón de pajas de mi lecho, oí los disparos que te mataban.

Nuestros años de hermanos, nuestros meses de cautiverio juntos, esperando la muerte, tus palabras y tus actos pasaban en tropel por mi razón y mis lágrimas.

Pero en la angustia y en el dolor que nos ahogaban me dabas la sonrisa final, que lo curaba todo.

Continuó la guerra y para mí la cárcel. Días eternos encendidos de fe, noches sin fin, consteladas de esperanzas. Se aplacaba el dolor, y una y otra vez, siempre me dabas, con el recuerdo, la sonrisa que yo no comprendí.

<sup>8</sup> Alfredo R. Antigüedad (1939), op. cit, pp. 5254.

<sup>9</sup> Durante diez días con sus noches el féretro sería llevado a pie y a hombros de falangistas los casi 500 kilómetros que separan Alicante de El Escorial.



Hace tres años que nos separaron, y hoy vuelvo junto a ti. Hoy vengo con la Falange para recoger tu cuerpo del sitio que cayó. Y entre los brazos que se han alzado para llevarte, entre los brazos que se han alzado para estar contigo, Dios me ha dejado saber el misterio de tu sonrisa.

¡Qué bien supiste que ibas al supremo puesto de mando!

¡Qué bien supiste que tu voz iba a llegar a los hombres de camisa azul y arma al brazo!

Hoy lo he entendido todo. Sé el porqué de esta ruta en camino enemigo, donde hay que perdonar –la Falange es amor y amor es principio–, y conozco el designio de tu tumba imperial.

En la tarde azul de Epifanía, en la clara noche de estrellas y de luna, te he visto sonreír igual que en la mañana de aquel otro noviembre. Y ante el pueblo tremendo que te espera, ante los camaradas que se siguen te digo como entonces: “José Antonio, ruega por nosotros”.

¡Arriba España!

Alicante, 20 de noviembre de 1939.

Año de la Victoria”<sup>10</sup>.

Posiblemente en el mismo evento, Miguel Primo de Rivera grabó el minuto y medio con sus recuerdos que se conserva en los fondos del Noticiero Documental español, que cubría con sus cámaras el traslado. Aparece ante ellas serio, impecablemente uniformado y con un grueso abrigo. Con un tono exento de cualquier dramatismo, relató una versión abreviada del discurso anterior:

Así pues nada más que unas palabras para deciros que aquel que siempre vivió con el espíritu tenso y el corazón alegre, fue a la muerte con la gallarda serenidad del que va a prestar un último servicio a España.

Nos dimos el postrer abrazo y al separarnos había tanta luz en sus ojos y tanta placidez en su semblante que le dije igual que si rezase a un santo: “José Antonio, ruega por nosotros”.

Nos separamos por fin y para siempre. Y al cabo de diez minutos eternos oí desde mi celda las descargas de muerte.

Cayó con el brazo en alto. Sus últimas palabras fueron: ¡Arriba España! ¡Arriba España! Es evidente que, en el tiempo transcurrido entre la primera y las dos últimas entrevistas, la memoria de Miguel ha sufrido sus alteraciones. A su llegada a Burgos no había tenido oportunidad de conocer más noticias que las deducidas por él en su encierro y las que pudo recabar de los camaradas de prisión. “Testigos presenciales” le cuentan lo que saben o han escuchado de otros. Miguel “supo luego” –como indica varias veces–, pero todavía dentro de la prisión, algunas cosas que describe como ciertas; otras todavía no las ha descubierto. Después del fusilamiento, estuvo incomunicado durante cuarenta días. Cuando salió por fin al patio nadie pudo decirle qué habían hecho con el cuerpo de su hermano. De hecho, cuando Antigüedad le entrevista, él aún no sabe dónde se encuentra éste, ni se imagina que en torno a este cadáver –una vez rescatado por la cúpula de su partido de la fosa común donde había sido inhumado–, se iba a articular el mayor culto político llevado a cabo en la historia de España. Y que él estaba destinado a ser una pieza clave en ese culto, un aspecto que empieza a cobrar forma ya ocho meses más tarde, en la segunda entrevista, en la que prescinde de las informaciones dadas por otros y fortalece su posición

<sup>10</sup> Samuel Ros y Antonia Bouthelier (1940), A hombros de la Falange. Historia del traslado de los restos de José Antonio. BarcelonaMadrid, Ediciones Patria, pp. 78.

como hermano e intérprete privilegiado de un hombre destinado a ser un intermediario entre el cielo y la tierra.

De todos modos, son comprensibles sus vacilaciones. Son los recuerdos de un hombre que había pasado la noche en vela pensando que su hermano mayor iba a morir al amanecer. No estaba en condiciones de tener un juicio claro, de saber si había o no un jergón en el calabozo; si él estaba despierto desde hacía tiempo o se acababa de despertar, pero quizás éstas se convirtieran a la larga en informaciones relevantes, detalles que había que cuidar. El vacío de la celda revelaría la maldad de los carceleros que impidieron al reo dormir bien su última noche, pero podría ser también fácilmente contrastado. Muchos otros habían pasado por ella. El estado en que se encontraba José Antonio en la madrugada indicaría su valentía o su desprecio ante la muerte. Si no había dormido, eso quería decir que estaba nervioso, que tenía miedo (lo que además se reafirma con su petición de ayuda a Miguel para “morir con dignidad”). En cambio, la apacible imagen del que está durmiendo en paz con su conciencia es la antesala de la beatitud.

Hay algunos aspectos que conviene aclarar de las palabras empleadas por Miguel para referirse a la muerte como el “acto de caer”. La derecha española desarrolló una terminología muy precisa para referirse a los tipos de muertes de sus partidarios durante la guerra civil, un despliegue de categorías que no encuentran paralelo en el otro bando y sin el que no es posible entender las sutilezas ocultas en las descripciones del fusilamiento de José Antonio. Esta clasificación básicamente depende de las circunstancias de la defunción, de la actitud al morir y, en gran medida, de las últimas palabras pronunciadas por el difunto. Un caído es una persona que muere en un acto militar, en medio de una lucha. Es común que cuando fallece un policía persiguiendo a unos delincuentes se diga la expresión “cayó en acto de servicio”. Según algunos informantes, los fusilados no eran “auténticos caídos” porque no podían defenderse pero, en general, los falangistas clasificaron cualquier muerte ocasionada directa o indirectamente por los *rojos* como una *caída por Dios y por España*. La mística de la caída se encuentra en su propio himno: “Si te dicen que caí / me fui / a otro puesto que tengo allí [refiriéndose al cielo]<sup>11</sup>.” El mismo José Antonio percibe su próximo fallecimiento de ese modo cuando habla con su hermana Carmen:

–“¡No es posible, José –grita Carmen–, no es posible que puedan hacer eso contigo!

–Es lo natural –replica José Antonio–. Han sido tantos los de la Falange que han caído ya que yo, que soy el Jefe de ellos, es natural que caiga también”<sup>12</sup>.

En todo caso, es improbable que un miliciano dijese –a no ser que esté haciendo una parodia del lenguaje falangista– que “cogerá su abrigo cuando caiga”.

La gran importancia de este abrigo (gabán, lo llamarán otros) en la narración es algo sobre lo que también merece la pena reflexionar. Como se verá a continuación aparece de un modo u otro en todos los relatos: reclamado, arrojado, regalado, etc. Estamos hablando de una prenda que –a fines del otoño en una ciudad desabastecida– era un bien preciado que no se podía desperdiciar, casi un objeto de lujo. Es muy lógico que los miembros del pelotón del fusilamiento vieran despertar su codicia. Y más cuando, como dice el propio José Antonio en una de las versiones de este episodio, “en el lugar a dónde iba no iba a hacer falta”.

<sup>11</sup> De ahí la referencia de Miguel: “Qué bien supiste que ibas al supremo puesto de mando”.

<sup>12</sup> Felipe Ximénez de Sandoval (1941), José Antonio (una biografía apasionada). Barcelona, Editorial Juventud, p. 607.

En otra entrevista realizada a Miguel Primo de Rivera, éste describe con más detalle la última ropa que llevaba el condenado. “Comienza a vestirse. Chaqueta gris sobre el mono azul de presidiario y abrigo claro. Uno de los guardianes le mete prisa. “Como sólo se muere una vez –le responde–, hay que morir dignamente”<sup>13</sup>. La descripción parece de revista de moda y contrasta con sus primeras informaciones: “Obedeciendo una orden del jefe de la Prisión, solamente tenía puestos el pantalón y la camiseta. Sobre ellos, un abrigo”. Está claro que tanto José Antonio –yendo con abrigo al pelotón de fusilamiento– como su hermano al relatar su combinación de prendas, tenían gran interés en demostrar a todos que “el héroe moría como un señor”, y no como la chusma desarrapada que lo iba a ajusticiar. El abrigo es utilizado para establecer una distancia de clase, una separación que, en época de paz, podía marcarse de un modo más convencional por la segregación espacial, por la calidad de las telas o el corte de los trajes. De hecho José Antonio era famoso en Madrid por su insistencia en ir desabrigado –en camisa– durante el invierno, una costumbre que también tenían (y tienen) muy a gala sus seguidores.

Así que José Antonio sale de su celda, cubierto con esta llamativa prenda de color claro, y un miliciano le comenta, con cierta intención, que “su abrigo es muy bueno”. En el relato de Miguel él, sonriendo, decide amablemente ofrecérselo en vida para que no tenga que arrebatárselo al morir cuando, además, se encontrará muy deteriorado por los agujeros de las balas y la sangre. Pero esta breve conversación y la reiterada presencia del abrigo en las narraciones hace alusión a otro episodio que le tocó sufrir, muy lejos en el tiempo y el espacio, a un personaje que también murió a los treinta y tres años. Del mismo modo los ejecutores de Cristo se habían repartido su capa mientras él era crucificado. El abrigocapa de José Antonio es uno más de los paralelismos que sus partidarios encontrarán en las dos muertes. El líder iba pues, mansamente, reproduciendo su calvario. Como Jesús de Galilea, moría por sus ideas, ejecutado por una justicia legalmente constituida que él no aceptaba, y cuyos miembros tenían muchas similitudes con los asesinos de Cristo: una “horda judeomasónica”, iconoclasta y anticlerical.

El trabajo de acercamiento simbólico entre los dos *profetas* se ve claro en la segunda entrevista, donde se incorpora el significativo: “José Antonio, ruega por nosotros”<sup>14</sup>, y más aún en la tercera, que en dos párrafos sintetiza la muerte del líder como la de un falangista que cayó por España, por su partido y por Dios, dando testimonio de ello al morir con el brazo en alto y saludando. La fuente de la que sacó Miguel Primo de Rivera esta información, que le sirve para articular su discurso sobre el martirio heroico de su hermano, es la siguiente.

### **3. LA VERSIÓN QUE UN “TESTIGO PRESENCIAL” LE CONTÓ A MIGUEL PRIMO DE RIVERA Y QUE ÉSTE A SU VEZ RELATÓ A ALFREDO R. ANTIGÜEDAD (¿1937? LA PRIMERA DESCRIPCIÓN<sup>15</sup>, 1939 LA SEGUNDA)**

José Antonio regaló su abrigo a uno de los milicianos y se enfrentó con los pelotones de fusilamiento, junto con otros cuatro presos de Novelda: dos requetés y dos camaradas de la Falange.

<sup>13</sup> Publicada el 21 de noviembre de 1939 en el diario falangista Arriba. Gil Pacharroman (1996), op. cit., p. 522.

<sup>14</sup> Según Cecilio de Miguel (1975), el confesor de José Antonio comentaría a sus compañeros de prisión: “Hoy he confesado a uno que va a morir por todos nosotros”. La información, según De Miguel, se encuentra publicada en el artículo ya citado de José Rico Estasén (1950), pero no he encontrado esta referencia.

<sup>15</sup> Teniendo en cuenta que Miguel estuvo incomunicado cuarenta días desde el 20 de noviembre de 1936.

Él, ya al frente de las armas asesinas, sonriente, sereno, pronunció estas palabras: “¡Ánimo!, esto es cuestión de un momento” Y para reafirmarse en esta actitud de mártir por la Religión y por España sacó un crucifijo que siempre llevaba consigo y lo besó con unción. Para entonces ya las armas estaban preparadas y la descarga siguió al arrogante y espontáneo grito de ¡Arriba España! dado por el jefe de la Falange y contestado con emoción por los otros cuatro héroes, hermanados en el martirio<sup>16</sup>.

Este texto, en el que se basa Miguel, introduce varios aspectos importantes para la cristalización del mito falangista de José Antonio: la aparición del crucifijo y la constatación de que era el líder de la derecha unificada, lo que se consigue identificando la adscripción política de sus compañeros de fusilamiento. La utilización del verbo “enfrentar” supone que hay una contienda –y por lo tanto una *caída*– a la que José Antonio “da la cara” valientemente.

Durante la República, la actitud de la Iglesia católica ante los falangistas rozaba la hostilidad. El programa de la Falange promulgaba la separación de la Iglesia y el Estado, aunque siempre con el trato de respeto que merecía el ser la religión mayoritaria, además de la de los propios miembros del partido. Su ideal no era entonces el Estado confesional que luego acabaría siendo España. Esto tendría necesariamente que cambiar cuando comenzó la guerra, por la necesidad de eliminar los puntos de fricción y, sobre todo, por la aparición abrumadora de un nuevo tipo de héroe: el mártir. La muerte de José Antonio debía necesariamente ser la muerte de un mártir o no tendría cabida en el nuevo panteón político-religioso que se estaba conformando.

Para que un difunto sea considerado mártir debe morir dando testimonio de su fe, sea ésta la que sea: política, religiosa, ideológica, etc. En los procesos de beatificación debe tenerse un especial cuidado en rastrear las últimas palabras dichas porque ellas son la clave que permitirá distinguir si estamos hablando de una víctima o de un mártir. Es importante, por tanto, que José Antonio levante el brazo, diga varias veces “Arriba España” y bese la cruz, porque eso legitima su martirio, especialmente en el aspecto religioso, sobre el que muchos podrían tener sus dudas. Incluso su hermana Pilar diría de él que no era ningún beato en la introducción de un libro llamado *La personalidad religiosa de José Antonio*<sup>17</sup>, que se publicó en 1975, en el fin del franquismo y el comienzo de la transición, en otro de esos momentos en que era necesario reforzar su figura dándole un giro menos falangista y más católico.

Muriera o no besando el crucifijo, lo que parece cierto es que portaba en el momento de su ejecución un escapulario de caballero mercedario, a cuya orden pertenecía, y varias medallas y símbolos religiosos. Estos objetos permitieron su reconocimiento una vez exhumado y fueron conservados como reliquias por sus seguidores. También, en su testamento, pide ser enterrado “conforme al rito de la religión Católica, Apostólica y Romana que profeso, en tierra bendita y bajo el amparo de la Santa Cruz”.

Su papel como líder de los otros cuatro ajusticiados tiene una lectura diferente si se piensa dicho a comienzos de 1937 o relatado en 1939. En el momento de la ejecución, falangistas y requetés tenían bastantes diferencias políticas. Los segundos eran carlistas, es decir, partidarios de una dinastía borbónica y ultraconservadora, alternativa a la que se había consolidado en el poder tras la muerte de Fernando VII (en 1833) y que acabó entroni-

<sup>16</sup> Alfredo R. Antigüedad (1939), op. cit, p. 61.

<sup>17</sup> Cecilio de Miguel Medina (1975), *La personalidad religiosa de José Antonio*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, Editorial Almena.

zando a Isabel II. Desde esa fecha, y casi hasta el final del siglo XIX, mantuvieron el norte de España en conflicto casi permanente. Aunque este partido había ido evolucionando, las diferencias con los falangistas eran muchas.

Por circunstancias del desarrollo bélico, Franco asumió el mando único de las tropas sublevadas el 19 de abril de 1937, con grandes reticencias por parte tanto de falangistas como requetés. Si esta versión del fusilamiento hubiera sido narrada antes de ese suceso, daría una preeminencia moral de la Falange en el alzamiento militar, ya que los requetés contestan al saludo de su jefe, sin estar obligados a ello, por los méritos propios de José Antonio. Relatada con posterioridad al 19 de abril, fecha en que Franco se convierte en Jefe de la Falange Tradicionalista y de las J.O.N.S. (partido resultante de la fusión), la descripción daría legitimidad a esta problemática unión. Franco se habría convertido en el “nuevo José Antonio”.

Todas las versiones que presenta Alfredo R. Antigüedad profundizan en su valor como hombre, como cristiano y como falangista, una imagen muy diferente a la que tenía de él Francisco Franco.

#### **4. EL FUSILAMIENTO SEGÚN LO QUE A FRANCISCO FRANCO LE DIJO MARTÍNEZ Fuset, QUE A SU VEZ HABÍA RECIBIDO LA INFORMACIÓN DEL UN TESTIGO DEL PROCESO DE EJECUCIÓN, Y LO QUE FRANCO TRANSMITIÓ A SU CUÑADO RAMÓN SERRANO SUÑE (AÑOS CUARENTA)**

A Franco el culto a José Antonio, la aureola de su inteligencia y de su valor le mortificaban. Recuerdo que un día, en la mesa, me dijo muy nervioso: “Lo ves siempre a vueltas con la figura de *ese muchacho* (se refería a José Antonio) como cosa extraordinaria y Fuset<sup>18</sup> acaba de suministrarme una información del Secretario del Juez o Magistrado que el instruyó el proceso en Alicante, que dice que para llevarle al lugar de ejecución hubo que ponerle una inyección porque no podía ir por su pie”. Y lo decía con aire de desquite bien visible. Yo con amargura –pues me dolía profundamente que persona a la que estaba sirviendo con afecto y lealtad pudiera recoger aquella despreciable referencia– y con energía negué que eso pudiera ser verdad, “es mentira inventada por algún miserable, eso es imposible”. Otra persona que estaba en la mesa, por entonces especialmente afectuosa conmigo y agradecida a mi entrega incondicional, destempladamente me dijo: “¿Y tú qué sabes si no estabas allí?” “Pues porque lo conozco bien y tengo certeza moral, porque eso es un infundio canallesco”, contesté<sup>19</sup>.

A la “certeza moral” de Serrano ante las virtudes del fundador de la Falange se oponía visiblemente la “antipatía moral” de Franco, una antipatía que era recíproca. El dictador nunca le perdonó que hubiera impedido su entrada en la política de la Segunda República por no querer estar a su lado en la lista de candidatos a las elecciones por Cuenca y hay dudas más que razonables de que se empleara a fondo para sacarlo de la cárcel de Alicante, salvándole así la vida. José Antonio le era mucho más útil muerto que vivo, ya que era la única persona que podría hacerle sombra en su liderazgo único. Más allá de consideraciones tácticas, ambos líderes se caían mal. Para Franco, Primo de Rivera era un “señorito” que no se manchaba las manos con la sangre de las batallas, que eran en realidad las que ganaban las guerras. Para José Antonio, el generalísimo era un “militarote” sin

<sup>18</sup> Lorenzo Martínez Fuset era teniente coronel jurídico militar y uno de los artífices de la represión durante el franquismo.

<sup>19</sup> Ramón Serrano Suñer (1977), *Entre el silencio y la propaganda, la Historia como fue*. Memorias Barcelona, Editorial Planeta, pp. 170171.

ningún carisma, ni dotes para la acción política. Así las cosas, es lógico que Franco fuera más propenso a ponerse del lado de aquellas afirmaciones que pusieran en entredicho el coraje de su adversario.

No podido comprobar en la fuente primaria de los informes de la *Causa General* —el compendio de juicios contra los vencidos que se produjeron al terminar la guerra— la existencia de esta inyección y lo que tenía dentro. Las alusiones de Franco parecen apuntar a alguna sustancia sedante que le permitiera afrontar su fin sin tanto dolor. En la documentación que he manejado sólo vuelve a aparecer este asunto en la versión que presento a continuación, pero el contenido del fármaco resulta inesperado. Según Ximénez Sandoval (1941), algunas referencias hablan de que pidió una inyección de cafeína “para no estar decaído en el momento supremo”. Pero él no lo cree.

##### **5. LA DECLARACIÓN ANTE NOTARIO DE DIEGO MOLINA, ANALFABETO, QUE DICE SER MIEMBRO DEL PELOTÓN DE FUSILAMIENTO (1943)**

El texto que se transcribe a continuación es la única de las versiones presentadas que no ha sido matizada o transmitida por partidarios de José Antonio. Tiene interesantes discrepancias. La más notable de ellas se refiere a sus últimas palabras, lo que como hemos visto, es muy revelador. Diego Molina nos presenta a un José Antonio valiente y preocupado por lo que pueda sentir su hermano al saberle fusilado, pues le cree un hombre más débil, y por asuntos prácticos. No quiere lógicamente sufrir más de la cuenta.

Lo que sabemos del autor es que “después de la derrota de la República, volvió a Marruecos, y cuando cayó Francia, Franco pidió su extradición. [...]. La justicia jerifiana rechazó la petición de Madrid, y cuando los americanos y los ingleses desembarcaron en el norte de África, en Rabat tuvo lugar un juicio para cancelar definitivamente la demanda franquista. Después de este juicio, Diego Molina, analfabeto, dictó la siguiente declaración: [...].

A fines de septiembre de 1936, ya comenzada la guerra de España, decidí con otros 42 españoles antifascistas residentes en Casablanca, marchar voluntario a España, para luchar en las fuerzas republicanas. [...]. Seguidamente me alisté en el 5º Regimiento que acababa de crearse.

Formando parte del 5º Regimiento, fui designado en unión de otros cinco camaradas para prestar servicio en el establecimiento penitenciario, donde venía hallándose detenido José Antonio Primo de Rivera. Este establecimiento era la Prisión Provincial de Alicante, situada a la entrada de la capital, por la carretera de Murcia. Primo de Rivera ocupaba una celda, en compañía de su hermano Miguel, en el piso primero de la nave principal de la prisión. Nosotros dábamos guardia especial a esta celda, y acompañábamos a Primo de Rivera en sus horas de paseo, por el patio de la cárcel. Teníamos prohibido hablar con el detenido a menos que éste pidiera alguna cosa. [...].

En las primeras horas de la mañana del día en que se aplicó la pena de muerte, fuimos avisados de que iba a procederse a la ejecución del reo. El piquete de la ejecución estaba compuesto por nosotros seis y otros seis militantes de la Federación Anarquista Ibérica (FAI) que vinieron del exterior.

Momentos antes del fusilamiento, llegó un destacamento de Guardias de Asalto para intervenir en la ejecución, caso necesario; esto no se presentó.

A la hora indicada, sobre las seis de la mañana, se invitó a Primo de Rivera a salir de su celda, y a acompañarnos. Primo de Rivera se despidió de su hermano Miguel, y vino con

nosotros a uno de los patios de la prisión. Estaba sereno y no dijo nada en los primeros momentos.

Ya en patio, Primo de Rivera preguntó que quien era el jefe del destacamento. El sargento que nos mandaba se dio a conocer. A este sargento le dijo Primo de Rivera: “Como siempre que se fusila se derrama sangre, yo quisiera se hiciera desaparecer la que yo vierta, para que mi hermano no la vea”. Luego preguntó: “¿Son ustedes buenos tiradores? Se le contestó afirmativamente.

Primo de Rivera arrojó el abrigo al suelo, lejos de sí, y se puso en fila la lado de otros cuatro condenados que iban a ser fusilados también. Después añadió: “Venga”.

Nosotros disparamos. Primo de Rivera cayó sobre el costado izquierdo, en el suelo, muerto<sup>20</sup>.

Tal y como le dijeron a Serrano Suñer, ni yo ni ninguno de los lectores de este texto estuvimos en Alicante en aquella fría madrugada de noviembre. Como en la mayor parte de las ocasiones de la vida, nuestro criterio depende de las versiones de otros, que tampoco se encontraban allí, y de aquellos que se lo contaron. Depende también aspectos más íntimos: del gusto estético, de la ideología política, del papel que historias como éstas tuvieron en la conformación de nuestra identidad, de los vínculos que nuestros seres queridos pudieron tener con los personajes de estos relatos, del destino de las víctimas de una guerra cruel. Sólo puedo decir como Unamuno en su *En torno al casticismo*: “Escoja cada uno lo que mejor le estuviere”.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

AGUINAGA, Enrique de y Stanley G. PAYNE (2003) *José Antonio Primo de Rivera*. Barcelona, Ediciones B, Colección Cara y Cruz.

GIBSON, Ian (1980) *En busca de José Antonio*. Barcelona, Editorial Planeta.

GIL PECHARROMÁN, Julio (1996), *José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy.

MIGUEL MEDINA, Cecilio de (1975) *La personalidad religiosa de José Antonio*. Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, Editorial Almena.

ANTIGÜEDAD, Alfredo R. (1939) *José Antonio en la cárcel de Alicante. Un gran reportaje con Miguel Primo de Rivera*. Madrid, Imprenta Ernesto Jiménez.

SOUTHWORTH, Herbert R. (1967) *Antifalange. Estudio crítico de Falange en la guerra de España de M. García Venero*. París, Ruedo Ibérico.

RICO DE ESTASÉN, José (1950) “El sacerdote que confesó a José Antonio: un mártir de la confesión sacramental”, *ABC*, 23 de noviembre.

SERRANO SUÑER, Ramón (1977) *Entre el silencio y la propaganda, la Historia como fue. Memorias*. Barcelona, Editorial Planeta.

XIMÉNEZ DE SANDOVAL, Felipe (1941), *José Antonio (una biografía apasionada)*. Barcelona, Editorial Juventud.

<sup>20</sup> “La anterior declaración fue hecha por el interesado Diego Molina Molina, ante mí, el testigo que suscribe, el día de esta fecha. Dada lectura de la misma al deponente una vez redactada, la encontró conforme. [...] En Rabat, Marruecos, el 29 de septiembre de 1943. Firmado Antonio Pérez Torreblanca”. Herbert R. Southworth (1967), *Antifalange. Estudio crítico de Falange en la guerra de España de M. García Venero*, París, Ruedo Ibérico, pp. 162-163.





## ETNOGRAFIAR LA CONSTRUCCIÓN DEL TERROR. UNA DÉCADA DE LUCHA CONTRA LA “AMENAZA ISLAMISTA” EN CATALUNYA (2001-2011)

Alberto López Bargados  
Universitat de Barcelona

### 1.

A tenor de las controversias sobre el uso del burka y el niqab en los espacios públicos, la proliferación de conflictos en torno a la apertura de oratorios y la construcción de minaretes o las amenazas de atentados terroristas abortados por la eficacia preventiva de los cuerpos policiales, la religión musulmana constituye una fuente permanente de problemas en las sociedades europeas. Más aún: a la enumeración anterior podemos añadir, por ejemplo, el escándalo producido por los matrimonios forzosos, la escisión parcial del clítoris de las hijas en el ámbito doméstico, el empleo del hiyab en las escuelas o el sacrificio halal. Bien que buena parte de esas polémicas conciernen a la presencia de signos religiosos en el espacio público, otras aluden simplemente a una praxis categorizada como islámica, con independencia de los debates que dichas prácticas suscitan en el interior mismo de las comunidades musulmanas.

No resulta fácil restituir las lógicas que atraviesan las argumentaciones que esgrimen quienes critican ese variado conjunto de prácticas, pero al menos puedo indicar que en su conjunto parecen dominadas tanto por el exceso como por el defecto: exceso en la protección del cuerpo femenino, exceso en la voluntad de visibilizar la religión en la esfera pública, exceso, en fin, de celo religioso, que para los críticos raya en el simple fanatismo irracional. Pero también se subrayan los déficits: incapacidad para promover el repliegue del hecho religioso al ámbito de la creencia individual, incapacidad para tomar distancias de prácticas cruentas, incapacidad, en suma, para adaptarse a las reglas del juego que marcan el campo religioso europeo, gobernado en general por una doble hélice constituida por la privatización y la individualización.

Allí donde el potencial estigmatizador de esas representaciones parece alcanzar su cénit es en el terreno de las acusaciones que, del 11S en adelante, han proliferado sobre la eventual participación de algunos miembros de comunidades musulmanas en actos de terrorismo de raíz “islamista” o “yihadista”. En este campo, la imprecisión asociada al concepto de “terrorismo” y la evidente falta de transparencia de los organismos de inteligencia dedicados a la “guerra global contra el terror” facilita sin duda la multiplicación de las controversias y la gestación de numerosas teorías conspirativas (Zizek, 2008: 34). Empezando por el propio 11S, parece que ninguno de los grandes atentados cometidos por el llamado “yihadismo global” escaparía a la sospecha de maquinaciones ocultas: prueba especialmente flagrante de ello la encontramos en las crudas polémicas que, aún hoy día, rodean la serie de atentados que el 11 de marzo de 2004 tuvieron lugar en la red de ferrocarriles de la Comunidad Autónoma de Madrid.

Que la trazabilidad de los abundantes casos de “terrorismo islámico” que se han sucedido desde 2001 en adelante resulte tan difícil de determinar debería movernos a la más simple precaución. Sin duda, la propia lógica que parece presidir la amenaza terrorista –su clandestinidad, la voluntad de eludir toda forma de vigilancia, la búsqueda del efecto de terror asociado a la sorpresa justifica en parte la confusión que envuelven dichas acciones y al mismo tiempo la opacidad que preside las operaciones contraterroristas. Pero no nos

movemos simplemente en el campo acotado por la estrategia militar de los débiles; fuera de campo, un orden general de representaciones instituye el perfil negativo de la religión musulmana, estimula la producción de una jurisprudencia preventiva de carácter punitivo el llamado “derecho del enemigo” (vid. Cancio Meliá, 2010) y fomenta así la asociación de dicha religión con diversas formas de subversión del espacio “civilizado”.

Construido sobre el fondo discursivo del culturalismo y legitimado por la carta de valores que comporta el modelo liberal de secularización, el retrato acusatorio de los musulmanes y su condición de amenaza para el orden convivencial constituiría así un auténtico “pánico moral” (Cohen, 1972). Es decir, nos hallaríamos ante un colectivo señalado por los expertos y demás *entrepreneurs* morales, y dramatizado por los medios de comunicación con el fin de captar la atención de los espectadores y hacer reposar sobre sus miembros un principio de causalidad difuso que les atribuya toda forma de disfunción social. Calificados de extranjeros y enemigos de los valores democráticos, es significativo que, como ya señalara Edward Said (2002) para los discursos orientalistas, la campaña que se desata sobre esos colectivos reposa menos en la acumulación empírica de evidencias contrastables que en la retroalimentación de un conjunto de discursos poseedores de un alto grado de coherencia interna –pues todos reproducen la misma lógica, pero impermeables a la simple refutación.

Es interesante que, pese a las imprecisiones que parecen acompañar al concepto de “islamofobia” desde su misma gestación (vid. Césari, 2006), éste insista, como el de “pánico moral”, en la decisiva intervención de los medios de comunicación en la consolidación, difusión y expansión de un orden de representaciones que se articula sobre dos planos inversos que convergen el brumoso espacio de la “violencia”. Mientras las sociedades europeas recrean continuamente el mito de la consagración de un espacio político del que, en virtud del gesto democrático, la violencia sería expulsada, esas mismas sociedades elaboran un incisivo imaginario sobre las formas de organización política del Otro presidido por el ejercicio cotidiano de una violencia desbocada e irracional, cuya perfecta encarnación hallaríamos en el atentado suicida (Asad, 2008). Ni que decir tiene que las mismas sociedades que excluyen idealmente la violencia de las reglas del juego político aceptan –aun con ocasionales resistencias su empleo fuera de las fronteras del espacio circunscrito por la modernidad, y en particular en las regiones donde el Islam es religión mayoritaria.

En síntesis, en el marco excluyente que caracterizaría a la modernidad tardía, dominada por el principio de “inseguridad ontológica” (Young, 2003) y por el fin del welfarismo penal que anunciaba la nueva criminología (Garland, 2005), las comunidades musulmanas de Europa y Estados Unidos quedarían investidas de un conjunto de atributos negativos: quintacolumnismo, machismo inveterado, irracionalismo fanático, etc., destinados a justificar la necesidad de protegerse ante sus ambiciones destructoras. Esquematizando hasta el extremo el comportamiento de los miembros de dichas comunidades, las barricadas morales coreadas por los medios de comunicación y aplicadas a un conjunto de políticas securitarias de naturaleza preventiva confirmarían, como una suerte de profecía autocumplida (Zulaika, 2009), la necesidad de desplegar esos mecanismos de autoprotección frente a la furia desatada de los enemigos del interior. Practicantes de costumbres abyectas en un campo donde la propia práctica religiosa sería ya objeto de sospecha (Bowen, 2004: 45), casados con mujeres e hijas sometidas al yugo patriarcal, los musulmanes de Europa y Estados Unidos serían los mensajeros de un terror consustancial al Islam, un terror solemne encarnado en las fotos siniestras de los detenidos por causas de terrorismo,

en los primeros planos que se toman durante los fichajes policiales. Ellos son, en teoría, los responsables del terror.

## 2.

¿Cómo etnografiar a terroristas? Descartadas obviamente las modalidades de observación, que unificarían la figura del etnógrafo y su némesis, el espía o agente encubierto, parece que la única opción es aproximarse a aquéllos una vez se pone fin a la actividad que en principio los constituye, cuando han roto sus lazos con la organización a la que pertenecían o bien cuando una detención y posterior condena los aboca a prisión. En uno y otro caso, el terrorista sale a la luz, se deja ver, abandona la situación clandestina que le hacía pasar desapercibido y emerge, cuando menos en los atestados policiales y las sentencias judiciales, como prototipo. También es obvio que los problemas de método no se detienen aquí. Una vez entras en contacto con ellos y sus familias, constatas la dificultad de emplear con fines heurísticos una categoría que actúa como un instrumento de acusación pública: muchas de las personas calificadas de “terroristas” reniegan, en efecto, de esa condición, y buscan acomodo a sus actos en otras categorías.

Entrevistar a personas cuando la actividad que teóricamente los define se halla, voluntariamente o no, en suspenso, y cuando impugnan la legitimidad de la propia definición no es, como puede imaginarse, la situación ideal a la que querría enfrentarse un etnógrafo. En el caso de que los entrevistados reconozcan una forma de activismo o militancia, queda la alternativa de recurrir a conceptos emic, pero incluso entonces es flagrante la discrepancia entre los modos de autodefinición y la estigmatización que comporta la etiqueta, igualmente emic, de “terrorista”. La disonancia es aún mayor en aquellos casos donde los supuestos protagonistas de tramas terroristas niegan todo activismo o participación en los hechos que se les imputan.

Esa es, hasta el momento, la situación que hemos encontrado en la mayor parte de casos que nos ocupan, el de los imputados por delitos de terrorismo (en grado de colaboración o de integración) de inspiración “yihadista” en Catalunya a partir de 2001. Se trata de una investigación en curso. Con ocasión de una dudosa efemérides, a saber, los diez años de operaciones policiales contra el terrorismo islámico, a un pequeño equipo de investigadores –un periodista, un cineasta y un etnógrafo nos pareció interesante ofrecer un balance sobre la cuestión que se interrogase sobre las modalidades de aplicación de dicha categoría y sus consecuencias, toda vez que en los relatos policiales se destilaba una imagen esquemática de los terroristas, la de unos maniáticos carentes de sentimientos y movidos por una pulsión destructiva. Puesto que la categoría de terrorismo, que se demostraba una y otra vez insuficiente o equívoca para describir una realidad dada, mantenía no obstante su vigencia como referente judicial y como artilugio retórico, nos parecía lógico detenernos en los escenarios en los que esa categoría se representaba y escudriñar, por decirlo así, las personas reales que se escondían tras las máscaras del mal. Con el fin de recopilar testimonios, decidimos seleccionar cuatro grandes operaciones policiales en el período comprendido entre 2001 y 2011, con el único criterio de que la parte central de dichas operaciones hubiera tenido lugar en Catalunya. Puesto que toda delimitación naturalista del objeto era impugnada por los propios implicados, no nos quedaba más remedio que recurrir, a efectos de análisis, a una definición institucional. Por paradójico que resultase, terroristas eran, en primera instancia, aquellas personas que habían sido objeto de una operación policial tendente a neutralizar una eventual acción que comportase terror.

Fue de ese modo como nos pusimos en contacto con los familiares –y a veces con los propios implicados de los imputados por las llamadas Operación Lago, Tigris, Chacal y Canttata. La Operación Lago, asociada para siempre al detergente que, para los técnicos del TEDAX, constituía un elemento decisivo para la preparación de explosivos con capacidad para causar un atentado con estragos (de ahí el sobrenombre de “Comando Dixan” aplicado a la supuesta célula), tuvo lugar en enero de 2003, principalmente en la provincia de Girona. Cerrado el caso y liberados los 16 detenidos entre marzo y mayo de ese año por falta de pruebas, un misterioso informe del FBI que declaraba que con las sustancias incautadas se podía fabricar napalm casero provocó una breve reapertura del caso en septiembre de 2003, aunque tras la declaración ante el juez de los detenidos volvieron a ser puestos en libertad. Sin embargo, en marzo de 2004, tras el paroxismo del 11M, 5 de los implicados fueron nuevamente detenidos y, posteriormente, juzgados y encarcelados a penas de 13 años por la Audiencia Nacional.

Las operaciones Tigris y Chacal se enmarcaron en la marejada judicial provocada por el 11M. La primera de ellas, la Operación Tigris, con el epicentro en Santa Coloma de Gramanet, tuvo lugar durante el mes de junio de 2005, y supuso oficialmente el dismantelamiento de una red de cooptación y envío de muyahidines a la guerra de Irak; los detenidos, muchos de ellos vinculados al parecer al ámbito de la delincuencia común, habrían desarrollado esas actividades ilegales con el fin de financiar la red. Por su parte, la Operación Chacal, desarrollada en enero de 2006, también supuso la detención de una supuesta célula que organizaba el desplazamiento de muyahidines en dirección a Irak; en este caso, la mayor parte de los detenidos se produjeron en Vilanova i la Geltrú y Sant Boi del Llobregat. Finalmente, la Operación Canttata, sucedida en enero de 2008 y circunscrita básicamente al barrio del Raval barcelonés, comportó la detención de 11 personas, 10 pakistaníes y un indio, así como su posterior condena a penas de entre 8 y 14 años, acusados al parecer de intentar causar un atentado con estragos en la red de metro de la ciudad.

Cuatro operaciones policiales, distribuidas por buena parte de la geografía de Catalunya a lo largo de cinco años, y que afectan a diversas comunidades musulmanas: marroquíes y argelinos en los primeros casos –con alguna que otra conexión siria, pakistaníes en el último de ellos. Aunque es evidente que las circunstancias que envuelven cada operación son distintas, también lo es que el denominador común de todas ellas, al margen de la obvia pertenencia al islam de todos los imputados, es la existencia en todos los casos de una intensa y activa campaña mediática que, por decirlo así, daba por descontada la culpabilidad de los detenidos y se recreaba en las circunstancias luctuosas que justificaban la necesidad de tales medidas preventivas. De hecho, lo que desde el principio nos interesó no era tanto dirimir la veracidad de los hechos relatados en los correspondientes sumarios como comprender el proceso social de estigmatización y condena que desencadena semejante pánico moral. Sabedores de que no estaba en nuestra mano –ni en nuestra voluntad atender a una objetividad de los hechos que resultaba esquiva recuérdese al respecto el “efecto Rashomon” descrito en su día por Alberto Cardín (1988), centramos nuestro objetivo en analizar cómo la puesta en marcha de una campaña islamofóbica provoca una auténtica suspensión del principio de verosimilitud y vuelve naturales y aceptables unas actas acusatorias que en otras circunstancias habrían resultado nulas y hasta ridículas. Parafraseando el célebre texto de LéviStrauss (1969), nos interesaba estudiar cómo los procesos de condena social anteceden y vuelven inexorable la condena judicial.

Inspirados en algunos de los principios rectores del interaccionismo simbólico, ha sido la propia delimitación institucional del objeto la que ha determinado la selección de informantes. Si bien el objetivo prioritario fue el de entrevistar directamente a los imputados, la mayor parte se encuentran todavía cumpliendo condenas en firme, por lo que su acceso, en las condiciones de confidencialidad diseñadas idealmente por el método etnográfico, nos está vedado. En algunos casos, hemos podido contactar con imputados que habían pasado cortos períodos de prisión preventiva, o que habían sido puestos en libertad tras prestar declaración, pero la mayor parte de los testimonios provienen, hasta el momento, de los familiares, amigos y miembros de los ocasionales grupos de apoyo que hayan podido establecerse. La existencia de condenas en curso supone una dificultad objetiva para la investigación, pero creemos que es subsanable. En cuanto a los representantes de las diversas instituciones que participan en la conformación del “terrorismo yihadista” como objeto y en su posterior aplicación, la voluntad es acceder a personas significativas de los sectores judicial y periodístico, aunque no nos hacemos demasiadas ilusiones al respecto. Constituye un terreno en el que todavía no nos hemos adentrado.

Refiriendo hechos situados en un pasado reciente sometido a investigación judicial, el método de aproximación más viable nos ha parecido, desde un principio, la entrevista abierta, de carácter informal. Espaciadas en diversas jornadas, las entrevistas se conciben, en particular cuando se trata de personas imputadas en el curso de las operaciones, como pequeñas historias de vida que restituyen la trayectoria personal de sus protagonistas y nos enfrentan a todo aquello que la esquematización beligerante de los medios de comunicación oculta: las pasiones, deseos y emociones que humanizan a quienes hasta el presente han sido aludidos como simples rostros del mal. El objetivo, repito, no es el determinar –y mucho menos justificar la culpabilidad o no de los imputados, sino mostrar la complejidad que bulle tras la máscara que los incrimina: los antecedentes inmediatos a la detención, la experiencia –cuando la hay traumática en prisión, las consecuencias devastadoras sobre los imputados y sus familias. Frente a la generalización de la victimización –la amenaza terrorista nos convierte a todos en víctimas potenciales de sus estragos, las entrevistas, por autojustificadoras que puedan resultar –y ciertamente lo son, operan una inversión sobre los efectos de la amenaza terrorista –que, en el caso de Catalunya, no ha provocado en ningún caso un atentado, obligándonos a reconsiderar quién es la víctima y quién su verdugo.

Por otra parte, la investigación se sitúa en otros registros, y no únicamente en el de las entrevistas. Los procesos judiciales en su conjunto, desde el despliegue policial de vigilancia de los sospechosos hasta las diversas sentencias que afectan a los imputados, en un tour de force emocional que los lleva de las salas de la Audiencia Nacional a las del Tribunal Supremo, constituyen momentos decisivos de la investigación, verdaderas escenificaciones en que se pone en juego la red de estereotipos que conforman el imaginario del terrorista por medio de una compleja liturgia “...que hereda aspectos del entrenamiento y autoridad clericales” (Burns, Constable, Richland & Sullivan, 2008: 318), y donde parecería que lo único inconcebible es la absolución. Esa es, desde luego, la impresión que a menudo se destila de la lectura de los sumarios y las sentencias, que constituyen un material precioso para triangular las informaciones aportadas por las entrevistas, para contrastar la esquematización casi paródica del terrorista, los signos ocultos que permiten identificar el comportamiento sospechoso con las trayectorias vitales que los contextualizan y eventualmente despojan de la sobrecarga de sentido que a menudo les acompaña. Las sentencias aparecen así como documentos dominados por una especie de hipertrofia

semántica, inflados de signos inequívocos de una carrera terrorista que pierden su solidez en cuanto se someten a la refutación empírica; en tales documentos, todo parece tener sentido, formar parte de una trama, instituir una verdad. Es en ellos en definitiva donde se expone una auténtica etiología de la sospecha.

### 3.

¿Qué se percibe en el contraste entre los relatos en primera persona de los imputados y sus familiares y la exposición de los hechos en el curso de los procesos judiciales? Aunque es pronto para alcanzar ninguna conclusión, parecen colegirse ciertas líneas de fuerza. Tras la gramática del terror que dibujan los sumarios y sentencias aparecen, en primer lugar, las aventuras migratorias de una multitud de personas que ven seriamente truncada la esperanza de éxito como consecuencia de la acción judicial preventiva. En ocasiones, las propias circunstancias legales que acompañan a los imputados hallan su desenlace durante la experiencia en prisión, y el preso observa cómo, justo después de cumplir la condena, y por haber vencido su permiso de residencia o de trabajo, es objeto de un trámite de expulsión que puede conllevar su inmediata deportación al país de origen –en caso de que exista un protocolo semejante. En otras, la propia frustración de los familiares ante un proceso judicial que se considera injusto provoca una verdadera desafección del proyecto migratorio emprendido en Catalunya, con lo que se produce un goteo de personas en busca de un nuevo proyecto. Eso se percibe con particular nitidez en el caso de los pakistaníes afectados por la Operación Canttata; en la medida en que las redes comerciales con que cuentan en Europa –y particularmente en Gran Bretaña son más densas que en el caso de los marroquíes y argelinos, la posibilidad de dejar España para asumir un nuevo proyecto en otro lugar aparece a menudo como la opción más lógica.

Como decimos, en el caso de marroquíes y argelinos, quienes en general cuentan con una red de apoyo familiar con menor capital, la opción de emprender un nuevo camino en la emigración resulta más difícil. No obstante, pese a la aguda conciencia de haber sido objeto de un trato injusto, pocos de los entrevistados parecen desear un retorno al hogar familiar, y en general los hombres viven con ansiedad la perspectiva de un retorno que pueda ser interpretado como un fracaso de su aventura migratoria. Con semejante o mayor ansiedad se viven las relaciones con los parientes en Argelia, Marruecos o Pakistán: todos los entrevistados relatan las dificultades que hallaron para comunicar su situación a sus padres y parientes cercanos. Las omisiones, la falta de comunicación, el temor a una respuesta amarga o a un grave disgusto, menudean aquí y allá en los relatos. La crispación experimentada a lo largo del proceso, y en particular la incertidumbre que rodea a las familias más próximas en el caso de los imputados casados con hijos, son otro motivo central de ansiedad, y no es casual que sean éstos quienes parecen sobrellevar peor la experiencia carcelaria, abundando los episodios depresivos que son objeto de tratamiento farmacológico.

Tanto los imputados como sus familias acaban por internalizar el estado de paranoia que tácitamente promueve la aplicación de ese conjunto de medidas preventivas. Bien porque la experiencia del proceso judicial es traumática y se desea reprimir en lo posible la memoria de ese trance, bien porque los imputados tratan de evitar el mismo tipo de encuentros o amistades que fueron determinantes en el momento de la detención, la inhibición y el acomodo a una situación de máxima discreción se convierte en la norma. Imputados que dejan de ver a sus compatriotas, esposas que renuncian al empleo del hiyab para evi-

tar toda susceptibilidad del vecindario, familiares que dejan de asistir como lo hacían al oratorio más cercano ante el clima de sospecha que circunda una práctica religiosa que pueda juzgarse “excesiva”, parientes en fin que se cortan la barba para no parecer demasiado “integristas”... Toda una gama de actitudes de repliegue sobre el núcleo familiar –o sobre el espacio doméstico que son síntoma de la psicosis que experimentan los imputados y sus familias, especialmente en las semanas posteriores al final del proceso.

En particular, se eluden aquellas situaciones de la vida comunitaria en que el imputado y su familia puedan ser identificados. Como decimos, la dejación de algunos deberes religiosos, en particular la plegaria colectiva, constituye un lugar común, pero en la medida en que las restantes actividades en común constituyen uno de los principales móviles de la sospecha –como queda reflejado en las diversas actas judiciales, los afectados toman distancias de los encuentros de fin de semana con sus paisanos, de las reuniones pietistas –en el caso, por ejemplo, de los imputados por la Operación Canttata, muchos de ellos miembros de Jama’at atTabligh o incluso de las visitas a amigos y familiares con ocasión de las principales fiestas del calendario musulmán.

En efecto, al poner en práctica esa sociabilidad mitigada y discreta, los imputados y sus familiares se conducen con una lógica aplastante a tenor de las reflexiones que infestan los sumarios y sentencias de las cuatro operaciones. Sospechosos que son vigilados porque “asisten con frecuencia a la mezquita”, grupos que conspiran porque se reúnen un fin de semana con objeto de practicar un retiro espiritual para la meditación y el rezo, programas informáticos que detectan redes de contactos telefónicos y desencadenan sistemas de vigilancia amparados en la probabilidad estadística.... Los sospechosos lo son, ante todo, a causa de su vida comunitaria, de la interacción que establecen con compatriotas y correigionarios, el centro de una conducta que se juzga culposa, y que los incrimina ante las autoridades policiales y judiciales. Si es verdad, como hace algún tiempo señalaba Roy (2005: 5859) que los temores que suscita el Islam europeo se asocian al comunitarismo que todavía preside buena parte de sus prácticas religiosas, en ningún caso ese miedo se percibe con mayor nitidez que en las oscuras acusaciones de conspiración terrorista.

A modo de conclusión, señalar que la amenaza representada por la voluntad de los musulmanes de resistir el proceso de privatización de la religión –o por participar activamente en el proceso de “desprivatización”, tal y como argumentaba Casanova (1994) debe ponerse en fin en relación con ese orden de representación de tintes paranoicos que se ha erigido a partir de la década de 1990, y en particular después del 11S. Como ejemplo, la anécdota relatada por el familiar de uno de los condenados por la Operación Canttata. En su juventud, hacia finales de la década de 1980, una jama’a (grupo de predicación) tablighi llegó a Barcelona con el fin de practicar el proselitismo entre las comunidades musulmanas de la ciudad y los alrededores. Por falta de medios y con intención ejemplarizante, el grupo, de unas 7 u 8 personas, decidió desplazarse a pie a Vendrell, localidad situada a unos 70 kilómetros de la capital, por lo que tuvieron que pernoctar en una isla de la autopista que une ambos municipios. Puesto que se trataba del mes de enero, los miembros del grupo decidieron hacer un fuego para protegerse del frío. Algún tiempo después, la hoguera alertó a algún observador y un coche celular de la Guardia Civil apareció en escena, solicitando la identificación de los asistentes, quienes al punto la cumplieron. Las explicaciones debieron resultar satisfactorias para los agentes, porque se ofrecieron a llevarles hasta Vendrell para ahorrarles el tránsito a pie. El relato del familiar concluía, irónicamente, con una alusión al tiempo presente: “¿Te imaginas que hubiera pasado ahora, con el terrorismo y todo eso?” (Vid. López Bargados, 2009: 124).

#### 4. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ASAD, Talal (2008) *Sobre el terrorismo suicida*. Barcelona, Laertes.
- BOWEN, John R. (2004) "Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field", *American Anthropologist*, vol. 106 (1): 43-55.
- BURNS, R., CONSTABLE, M., RICHLAND, J. & SULLIVAN, W. (2008) "Analyzing the trial: interdisciplinary methods", *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 31 (2): 303-329.
- CANCIO MELIÁ, Manuel (2010) *Los delitos de terrorismo: estructura típica e injusta*. Madrid, Reus.
- CARDÍN, Alberto (1988) *Tientos etnológicos*. Madrid, Júcar.
- CASANOVA, José (2004) *Public religions in the modern world*. Chicago, Chicago University Press.
- CÉSARI, Jocélyne (2006) "Use of the term «islamophobia» in European societies", *Muslims in Western Europe after 9/11: why the term islamophobia is more a predicament than a explanation*; 548.  
<http://www.libertysecurity.org/article1167.html>. Descargado el 11 de abril de 2011.
- COHEN, Stanley (1972) *Folk devils and moral panics*. Londres, MacGibbon and Kee.
- GARLAND, David (2005) *La cultura del control: crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona, Gedisa.
- LÉVISTRAUSS, Claude (1969) *Antropología estructural*. Vol. I. Buenos Aires, Eudeba.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2009) "Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona. En VV. AA., *Rastros de dioxan: Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11S*. Barcelona, Virus, pp. 111-140.
- ROY, Olivier (2005) *La laïcité face à l'Islam*. París, Stock.
- SAID, Edward (2002) *Orientalismo*. Madrid, Debate.
- YOUNG, Jock (2003) *La sociedad «excluyente». Exclusión social, delito y diferencia en la Modernidad tardía*. Madrid, Marcial Pons.
- ZIZEK, Slavoj (2008) *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid, Akal.
- ZULAIKA, Joseba (2009) *Terrorism. The selffulfilling prophecy*. Chicago, Chicago University Press.



## **“RECORDANDO EL PRESENTE”: LA COSMOPOLITIZACIÓN DEL FEMICIDIO DEL KIVU CONGOLEÑO**

Elisa García Mingo  
Centro Universitario Villanueva (UCM) Universidad de Deusto

### **1. RESUMEN**

Este artículo, resultado del trabajo de campo conducido en el Este de la RDCongo en 2008 y 2009, explora el empoderamiento y las habilidades desarrolladas por el grupo de mujeres periodistas de la provincia de Sud Kivu (AFEMSK) en los últimos años que les ha permitido diseñar y desarrollar una estrategia de cosmopolitización de la (su) memoria del femicidio congoleño mediante prácticas transnacionales propias del media advocacy. Las observaciones de campo y entrevistas con las mujeres de AFEMSK revelan que entienden y buscan las consecuencias de la cosmopolitización de su memoria, esto es, de construir la memoria de un acontecimiento de tal manera que moldee los discursos y dé fuerza a otros discursos y prácticas que propicien el fin de la impunidad y de los crímenes sexuales ejercidos contra las mujeres del oriente congoleño desde los años 90. Los viajes al extranjero, las reuniones con políticos, la participación en los caucus de mujeres y las denuncias en foros pro derechos humanos se van multiplicando gracias a una meticulosa estrategia del uso de los medios de comunicación a diferente escala, la radio comunitaria a nivel local y la red a nivel global. El testimonio de las víctimas de violencia sexual se va registrando, editando y difundiendo para generar una identificación planetaria con las víctimas y una rabia compartida contra los perpetradores y las autoridades, como ya ocurriera en el siglo XX con el Holocausto o el Genocidio de Ruanda.

Palabras clave: antropología de la violencia, radios comunitarias, media advocacy, femicidio, violencia sexual, mujeres periodistas, testimonio.

1025

### **2. “RECORDANDO EL PRESENTE”: MEMORIA(S), OLVIDO(S), LUCES Y SOMBRAS SOBRE LAS VIOLENCIAS EN EL CONGO**

A medida que voy adentrándome en el escenario del Kivu congoleño<sup>1</sup>, descubro que muchas de las historias relatadas están impregnadas de una vocación de “cosmopolitizar la memoria”. Activistas, religiosos, políticos, staff local de las ONGs, artistas... están poblados por la necesidad de “recordar el presente”, como hiciera en los años 70 el pintorhistoriador Thsibumba Kanda Matulu con su obra pictórica “Historia de Zaire”. Existe en todos ellos la certeza de que el presente pronto formará parte del oscuro pasado congoleño, que puede ser resumido como la historia de la pérdida: de soberanía, de conocimiento, de confianza y de dignidad (Fabian, 2007:74). Matalu pretende retratar la historia de pérdida que implicó la empresa colonial, caracterizada por la complementareidad fatal de la dominación del espacio físico, la reforma de las mentes de los nativos y la integración de las historias económicas locales en la perspectiva occidental (Mudimbe, 1988: ii). Retraer la pérdida y la resistencia a la pérdida parece ser una necesidad constante de artistas como Matalu, académicos como Mudimbe y activistas como las mujeres periodistas de Sud Kivu, protagonistas de nuestro estudio.

---

<sup>1</sup> Dos de las provincias orientales en torno al Lago Kivu, en la frontera con Ruanda y Burundi.

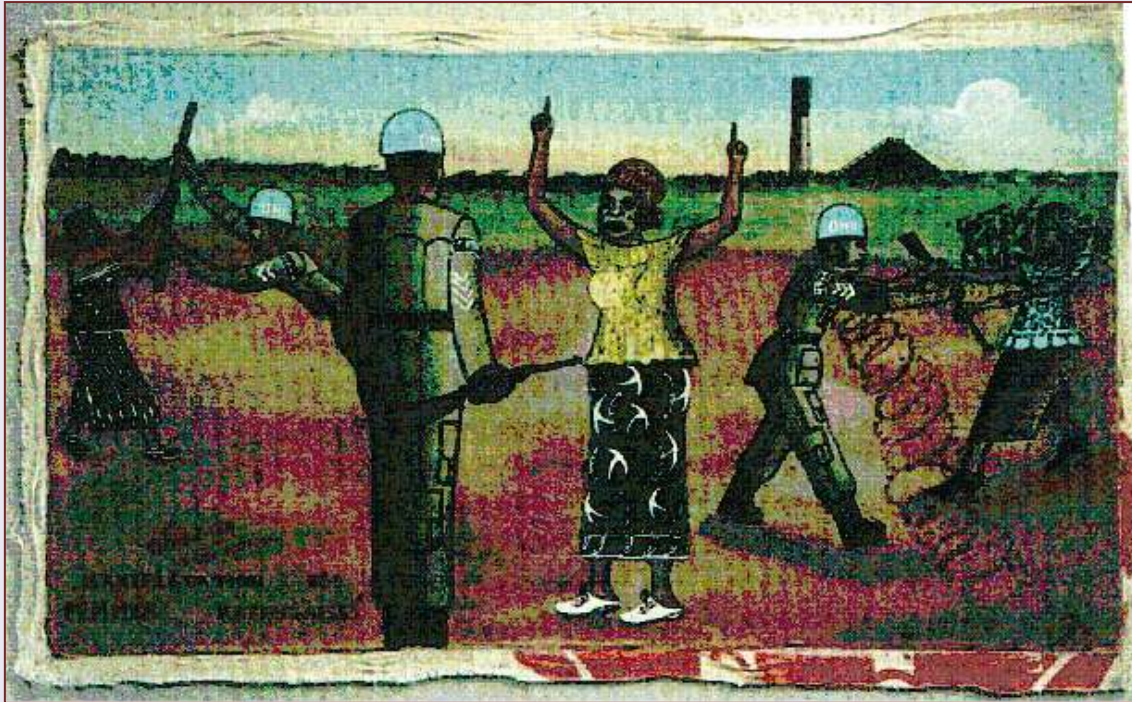


Imagen 1: Obra de Kanda Matalu “Manifestation des femmes katangaises” que retrata el enfrentamiento de las mujeres congoleñas a los cascos azules en Katanga, en 1962. Extraída de la obra de Johannes Fabian (1996)

La colonización generó un proceso objetivo de dependencia total de la colonia y uno subjetivo de autovictimización de los dominados (Mudimbe, 1988:93) generando una estructura dicotomizante y repleta de oposiciones paradigmáticas asociadas a la colonia como “lo marginal” y la metrópolis como “lo normal” (Mudimbe, 1988:4). Esta dicotomía generó una brecha entre lo tradicionalmente africano y la proyectada modernidad del colonialismo, generando fuertes tensiones en los millones de personas atrapados entre unos pasados mitificados y unas ilusiones vanas e inalcanzables, materializadas hoy en fenómenos como el éxodo rural o el auge de los movimientos sincréticos. Esta realidad dicotómica y violenta se ha ido reproduciendo hasta la actualidad, convirtiendo el Congo contemporáneo en un espacio de oprobio y resistencia, clientelismo y creatividad. Los hallazgos del trabajo de campo conducido en 2008 y 2009<sup>2</sup> en la región oriental congoleña del Kivu revelan la realidad múltiple y paradójica en la que están inmersos *mamas*<sup>3</sup>, *bamis*<sup>4</sup> y *maibobos*<sup>5</sup> en el Congo del siglo XXI. Las provincias del Kivu son zonas fronterizas riquísimas en minerales, paradigma de la colección de artimañas que los congoleños llaman el *SystèmeD*, el sistema de la *debrouillardise*<sup>6</sup>, “la economía informal de la supervivencia a través de maneras creativas” (Jackson, 2002: 519). Los Kivus, regiones de tilapia, mandioca, carbón, alubias y *kasigsi*<sup>7</sup>, han sido desgarradas por la guerra y por el inoportuno descubrimiento de oro, diamante, casiterita y coltan; la confluencia de tensiones políticas y del interés por la explotación minera de recursos estratégicos ha

<sup>2</sup> Trabajo de campo conducido en el marco del trabajo de Tesis Doctoral.

<sup>3</sup> Palabra suajili para designar a las mujeres en general.

<sup>4</sup> Plural de *mwami*, conjunto de jefes tradicionales.

<sup>5</sup> Niños de la calle, huérfanos a raíz de las guerras de los años 90.

<sup>6</sup> Es célebre una frase de Mobutu dirigida a los congoleños que rezaba: “¡*Debrouillez vous!*” (Arregláros las vosotros) que legitimó las actividades de economía informal llamadas así, o más irónica y crípticamente, el *SystèmeD*.

<sup>7</sup> La cerveza de banana.

producido una *economización del conflicto*, tanto para quienes viven de la explotación ilegal de minas como quienes viven de la economía de la paz, traducida en millones de dólares dedicados por las organizaciones internacionales a la consecución de la paz y la lucha contra la violencia sexual. Los resultados de una y otra pueden verse en las zonas mineras han florecido el tráfico de drogas y de armas, la prostitución y los ngandas<sup>8</sup> (Jackson, 2002: 528) y también en algunos “puntos calientes” de la región, como Bunyakiri, Kanyola o Bandaka, donde proliferan los centros de tránsito para víctimas, las sedes de organizaciones internacionales y las organizaciones locales, unidas al dólar y a los discursos y prácticas del desarrollo (Escobar, 1995: 10). Los habitantes de los Kivus han entendido la existencia de intereses políticos y económicos extranjeros en la ocupación actual, violenta o pacífica de sus provincias, lo que ha transformado radicalmente su manera de entender la vida y sobre todo, la actividad económica informal (Jackson, 2001: 130).

Es indispensable considerar las prácticas de la ayuda internacional para entender las violencias de la región, ya que la red de la industria de la ayuda está tan enraizada en las vidas de los habitantes de los territorios del interior de los Kivus como las redes de la violencia extrema que asolan la región. De hecho, es imposible dejar de ver los puntos en los que unas y otras redes conectan, oxigenando una a la otra, originando una a la otra. La industria de la ayuda es una omnipresente colección de ayudas parciales y aisladas que parecen haberse diseñado para paliar los dolores de un pueblo sumido en una guerra a media jornada (Prunier, 2009: 336). La situación del Congo es lo suficientemente atroz como para permitir fantasear a los trabajadores del desarrollo con la idea de hacer algo verdaderamente importante y para generar un material perfecto para las campañas de acción política, pero lo suficientemente tolerable en términos logísticos para poder llevar a cabo los proyectos y vivir en terreno. La ayuda busca, quizá sin gran éxito, paliar los efectos de una guerra financiada por la depredación económica, el tráfico de todo tipo (minerales, armas, droga...) y el saqueo individual y colectivo y caracterizada por las calamidades asociadas al saqueo y las otras formas de control del territorio y los recursos, como la masacre, la tortura, la violación y el rapto.

La complejidad cotidiana del entramado de la violencia en el Congo contemporáneo sólo es comparable a la dificultad de descifrar los discursos sobre la realidad africana; conviven discursos heterogéneos que emanan desde los márgenes de los contextos africanos (Mudimbe, 1988:177) y que están expuestos a la colonización desde la academia, los media y también desde la propia industria del desarrollo (Escobar, 1995: 9). Este complejo panorama, que parece sumirnos en las oscuridades del Congo nos empuja a adoptar el compromiso de repensar las maneras en la cuales *la historia ha sido producida y marcada y sus realidades contestadas, representadas y autorizadas* (Comaroff y Comaroff, 1997: xv). ¿Cuáles han sido las luces y las sombras que se han proyectado sobre el Congo a través de los relatos de antropólogos, literatos y misioneros? ¿De qué naturaleza es el olvido que se espesa sobre el país africano?

Tanto a nivel nacional como a nivel internacional, hay un evidente silencio sobre las violencias que se multiplican en el Este del Congo, quizá motivado por el hecho de que África es la mala conciencia del mundo y, particularmente, de Europa (Prunier, 2009:334). En todo caso, el silencio y el olvido, metáforas ámbas de la negación del reconocimiento y de la supresión de la memoria de los pueblos, son habituales en la aproximación política,

---

<sup>8</sup> Pequeñas chozas habilitadas para beber kasigsi.

económica y científica de Occidente hacia África (Fabian, 2007:66) y nos ha llevado al olvido de África y a olvidar que África recuerda, por lo que la única manera que nos queda de trabajar contra el olvido es recordar que África recuerda (Fabian, 2007:73). La “ceguera improvisada” de la comunidad internacional sobre los problemas del Congo puede también ser atribuible no tanto a la “competencia” de otros horrores africanos como el genocidio de Ruanda o la crisis de Darfur, sino más bien al hecho de que los principales actores de la guerra se han preocupado por construirse una buena imagen entre los especialistas y actores implicados en la ayuda al desarrollo, con el fin de “continuar dedicando sus fondos a los gastos de la guerra mientras que los buenos samaritanos extranjeros se dedicaban a cubrir las facturas domésticas” (Prunier, 2009: 345).

En medio de esta oscuridad escénica existen sin embargo ciertos focos, como son los medios de comunicación *Le Soir*, *New York Times*, las organizaciones *Enough Project*, *Médecins Sans Frontières*, *International Rescue Committee* y los lobbys –las diásporas en Texas y en Bruselas que se resisten a volver el rostro sobre lo que está ocurriendo, lo que no está, de ningún modo, exento de problemas y de nuevas oscuridades y violencias. En los relatos reivindicativos de memoria del Congo, existe una tendencia a la “oscuridad narrativa”, pues están éstos constantemente salpicados de menciones a las sombras y horrores del Congo, un país en el que aparentemente todo se produce como fruto de la irracionalidad, ya sea natural o humana. A pesar del gobierno de la tradición conradiana de adjudicación de tinieblas al Congo, no podemos olvidar que cuando éste escribió sobre el país africano dijo también que parecía que “aquel lugar arrojaba una especie de luz sobre todo lo que me rodeaba, incluidos mis pensamientos. También era un sitio sombrío y lastimoso; no tenía nada de extraordinario ni tampoco de demasiado claro. No, no era muy claro. Y, sin embargo, parecía arrojar una especie de luz” (Conrad, 2006(1902):24). Así pues, no podemos olvidar que los Kivus, como sinécdoque del Congo, son también espacio de luz y oscuridad, de lo extraordinario y de lo lastimoso, pero sin duda fascinante si se trata de entender el Congo contemporáneo, marcado también, como el Congo descubierto por el novelista, por la violencia, la corrupción y la explotación salvaje de los recursos.

Descubrimos así que ni la elocuencia de la violencia en el campo ni el relato de la misma es algo novedoso; son abundantes las referencias de textos e imágenes sobre las atrocidades del Congo de Leopoldo II de principios del siglo XX: la novela de Joseph Conrad, las fotografías de Seeley Harris (1904), el informe de Casement (1904), la obra de Twain (1905)... todos ellos contribuyeron a abrir los ojos de Europa a África, pero a menudo también crearon estereotipos y exageraron la otredad exótica de lo africano, pues estaban, a fin de cuentas, diseñados para las audiencias de ultramar. Se produjo, ya desde entonces, un reconocimiento público y ahogado del “horror” congoleño, pero ¿qué queda tras el reconocimiento del horror? Nos queda “reescribir la habitual narrativa de la atrocidad en relación a las urgencias políticas del presente” (Hunt, 2008: 232).

La captación y difusión de imágenes de los cuerpos mutilados, desfigurados, individualizados, han trabajado en perfecta sintonía con los discursos afropesimistas y exasperados logrando así distorsionar la complejidad de las formas de destrucción más duraderas (Hunt, 2008: 223). Muchas de las “memorias presentes” que se construyen sobre el Congo de hoy constituyen ejemplos devastadores de lo que Rozario denomina “horrores deliciosos” (2003) y es que a pesar de los intentos de activistas y periodistas de explotar los “media” para lograr que se difunda su información “urgente”, sobre sus textos acaba planeando la tendencia a “convertir el horror en estremecimiento barato” (Rozario, 2003:

420), participando de la pornografía de la violencia que, centrada en los aspectos físicos de la violencia “subvierte el proyecto de testimoniar, criticar y escribir contra la violencia, la injusticia y el sufrimiento” (ScheperHugues y Bourgois, 2004:1). Nuestro objetivo como antropólogos será pues examinar las contradicciones potenciales, fallos y renunciaciones de las prácticas actuales de advocacy (Redfield, 2005; 349), tanto las de los extranjeros como las de los sujetos locales que habitan los escenarios de la violencia, que, como veremos, se han convertido en los grandes protagonistas del advocacy o como ellos lo llaman: “le plaidoyer”.

### 3. LA COSMOPOLITIZACIÓN DE LOS SUJETOS LOCALES EN LOS ESCENARIOS DE VIOLENCIA CONTEMPORÁNEOS

¿A qué me refiero cuando afirmo que los sujetos locales se han convertido en los protagonistas del activismo? Los actores de la sociedad civil local, en este caso las periodistas de Sud Kivu han “descubierto” que navegando por las aguas transnacionales de la acción política pueden lograr que se produzca cierta presión internacional para abrir su espacio político doméstico (Fox, 2005: 174). ¿Pero cómo han aprendido unas activistas locales a decodificar con eficiencia las claves del activismo mediático y cultural internacional? Busco entre los materiales etnográficos algunas respuestas:

Llega a la oficina de AFEMSK en Bukavu la presidenta de la asociación y aprovecho la ocasión para pedirle que colabore para hacer un microvídeo sobre la lucha contra la violencia sexual que luego colgaremos en un canal de Youtube. Acepta y se sienta frente a la cámara. Coloca sus manos sobre la falda de “pagne” y mirando de frente a la cámara dice.

–Si nuestra lucha no es apoyada por nuestras autoridades, si nuestra lucha no es apoyada por la comunidad internacional creo que no vamos a llegar a ninguna parte. Todavía me acuerdo de lo que pasó con el Tsunami, ¡la gente se movilizó!; la gente, la prensa, las autoridades del mundo y ¡mira como la cuestión fue resuelta! El mensaje que yo lanzo hoy es que nos coaliguemos de la misma manera por los crímenes de la violencia sexual y los otros crímenes perpetrados en el Congo... para que encontremos una solución, que la ley sea aplicada y que podamos poner fin a la impunidad. Porque los esfuerzos personales están bien, pueden conducir a algo, pero nada consistente; mientras que la población no haya interiorizado el problema, no serán capaces de aportar su piedra para construir una paz durable el Congo Democrático.

Sobre el microvídeo de la periodista planea la cuestión de la gestión estratégica de la diferencia; su atuendo tradicional, su rostro enfocado hasta el primer plano, sus manos golpeando al compás del relato... no se nos escapa su destreza para gestionar y explotar la diferencia. Las mujeres de AFEMSK habitan un mundo mitificado, y ellas manejan con exquisita minuciosidad tanto este hecho como los mitos de los imaginarios poscoloniales populares (Suárez y Hernández, 2008: 33) para ganar espacios de acción política local y global. Uno puede bien pronto percatarse de la profusión de las relaciones transnacionales de AFEMSK y de su complicada constelación de colaboraciones con las “celebrities comprometidas” con el Congo Eve Ensler, Ben Affleck, Diane von Furstenberg en el marco de la lógica de la “mediatización de la ayuda”, basada en la creación de campañas muy sofisticadas orientadas por parte de las organizaciones de la ayuda y orientadas al público

general. De hecho, una de las consecuencias de la “mediatización de la ayuda” es la búsqueda de contrapartes locales “sexys” que demuestren cierta habilidad para dramatizar el sufrimiento de la violencia, ya que la habilidad de poner rostro y cuerpo al sufrimiento sigue siendo la manera más poderosa de conmover a los públicos (Rozario, 2003:441). En esta secuencia macabra resulta complicado interpretar la complejidad de las relaciones entretejidas entre los activistas locales, es difícil medir cuánto y cómo proyectan sus vidas hacia el exterior.

De hecho, el trabajo de campo de mi tesis doctoral<sup>9</sup> reventó la visión que tenía de AFEMSK, al que imaginaba como un colectivo de mujeres congoleñas vestidas en pagne que recogían historias en “el interior”<sup>10</sup> y que resultó ser un grupo de perfectas cosmopolitas con impredecibles conexiones internacionales y un denso conocimiento de la industria de la ayuda. A raíz de ese descubrimiento comencé a concebirlas como periodistas tan cosmopolitas como los corresponsales de guerra que llegaban a la región en un goteo y que habían llegado a considerarse el paradigma del cosmopolitismo periodístico, heraldos de la sensibilidad hacia la diferencia preocupados por cubrirla, abordarla y explotarla (Hanerz, 2004). Me refiero aquí a un “cosmopolitismo cultural”, un cosmopolitismo vernacular y arraigado, relacionado con las nociones más emocionales y cotidianas del cosmopolitismo (Nowicka y Rovisco, 2009: 4). El cosmopolitismo de las mujeres de AFEMSK, entendido sólo en las interacciones que se producen en sus microescalas (Nowicka y Rovisco, 2009: 5), es una metáfora de las nuevas conexiones internacionales propias de la era de la disolución local/global (Eriksen, 2001:81). Estaríamos ante un cosmopolitismo de nuevo cuño, que nos habla menos de los años de la euforia económica de los 90 y más de los flujos transnacionales domesticados en el nuevo milenio, dotados de sentido en las realidades tejidas localmente (Comaroff, 1995:260). Es el suyo un cosmopolitismo más rudo y pasional, un cosmopolitismo mundano (Beck, 2009:xii) surgido al calor de nuevas reivindicaciones, que puede escapar al ojo menos avezado, que olvida que ser cosmopolita pasa por conocer las fuerzas que provienen del exterior y la manera en que éstas tienden a ser “indigenizadas” (Appadurai, 1990:1). El uso que hacen las periodistas de AFEMSK de las nuevas herramientas de la comunicación blogs, Facebook, Youtube, Flickr... en un contexto de gran dificultad para el acceso a Internet, ilustra la idea de que la cosmopolitización de los actores locales no ha de entenderse como una transformación radical de sus vidas o como una experiencia transnacional, sino como una de “globalización interna” (Roumedof, 2005:121) que genera un cosmopolitismo caracterizado por la capacidad de trascender a la oposición globallocal.

Desde mi punto de vista, el arraigo de las prácticas del desarrollo (Escobar, 1995: 104) ha ayudado a acelerar el diálogo globallocal, actuando como catalizador de procesos de cosmopolitización ya que la interacción de los sujetos locales con los agentes de la ayuda excita el cosmopolitismo latente de los locales sumergiéndolos en la reflexión sobre sus experiencias con la otredad (Nowicka y Rovisco, 2009: 2) y modificando así su escala de acción (Eriksen, 2001:81). El despliegue “en terreno” de la industria de la ayuda redundante sobre otros impactos de la globalización en los espacios locales, que no llegan a asfixiar la conciencia del localismo, sino más bien a reforzarla (Comaroff, 1995:260). No podemos olvidar tampoco que las mujeres de AFEMSK viven con harta intensidad los espacios

<sup>9</sup> Aún en curso.

<sup>10</sup> Alusión al “interior” de Sud Kivu, los territorios que quedan fuera de la capital: Walungu, Mwenga, Kalehe, Fizi...

locales que habitan, pues es imposible obviar el abismo habitado de los “espacios de muerte”, “espacios de transformación a través de la experiencia de la muerte y la vida” (Taussig, 2004: 40).

Es pues este un cosmopolitismo arraigado, que no ve contradicción entre el compromiso con su cultura y la experiencia del sufrimiento y la apertura hacia la diferencia y la otredad (Roudometof, 2005:122), que reinventa lo aprendido para aplicarlo a su realidad, específica por su historia; además, es un cosmopolitismo femenino, que estalla el ideal del sujeto transnacional asociado al cosmopolita de hombre blanco, del Norte, de clase media-alta y trabajador de un banco o una multinacional; y, por último, alimenta un nuevo cosmopolitismo periodístico no basado en una ética periodística cosmopolita, sino en la amarga conciencia de la importancia de cosmopolitizar la memoria para lograr los propios fines (Beck et al, 2009: 111).

#### **4. LA COSMOPOLITIZACIÓN DE LA MEMORIA: DE LAS CAMPAÑAS LOCALES AL ACTIVISMO MEDIÁTICO GLOBAL**

Conociendo las maneras en las que los sujetos locales han aprendido a gestionar la memoria y el olvido, podemos adentrarnos en la lógica del proceso de cosmopolitización del femicidio, para lo cual habremos de comprender cómo comenzó el proceso de denuncia de AFEMSK a nivel local. AFEMSK lanzó la campaña “Desafiar el silencio: los medios de comunicación contra la violencia sexual” Bukavu en 2006 a nivel provincial con el fin de visibilizar la situación de las víctimas de violencia a través de producciones radiofónicas. Buscaban crear espacios en los medios para tratar el tema, dar voz a las víctimas, aportar explicaciones, apuntar a los actores y herramientas involucrados con posibles soluciones, exigir responsabilidades, detallar las vías para poner fin a la impunidad de los crímenes y dar una perspectiva internacional al problema.

En este último punto es donde, a mi entender, se articuló el proceso de cosmopolitización, que comenzó con las colaboraciones con redes de mujeres periodistas de otras regiones del mundo en el marco del programa de actuación de la Platform Beijing of Action 1995. En estos encuentros comenzó una reflexión sobre la utilización de herramientas globales para la transformación de los problemas a nivel local y en concreto sobre la adecuación de las herramientas del Derecho Internacional para la lucha local, convirtiéndose en un ejemplo de “glocalización” (Roudometof, 2005:113) y en instancias posteriores en una posible vernacularización legal de los derechos humanos (Wilson, 1997: 23). Pese a la imposibilidad de valorar el impacto de la campaña de AFEMSK a nivel local, sí podemos afirmar que AFEMSK ha ido ganando reconocimiento y prestigio en su comunidad hasta ser conocidas por su compromiso en la lucha contra las violencias y por la especificidad de su lucha, de carácter antes político que asistencialista.

A la vez, AFEMSK ha ido ampliando su radio de acción y tejiendo sus intervenciones en los escenarios transnacionales de acción política. Sin duda AFEMSK ha sido objeto de alguna perversidad de la representación, pero ¿qué sucede si son ellas las que quieren usar su lucha para proyectarse internacionalmente? ¿Qué hay de sus capacidad para gestionar su representación y de planificar, dirigir y proyectar su autorepresentación? No cabe duda de que las periodistas, ahora activistas, de AFEMSK son perfectamente conscientes de los riesgos de perversión, pero asumen que es mejor correrlos que dejarse consumir en el silencio. Entre los hallazgos del trabajo campo destacan los indicios que apuntan que las periodistas congoleñas conocen al milímetro cuál es su lugar en el mundo y cuáles son las debilidades y perversidades de sus socios de la empresa de la ayuda. “Los americanos

son muy ingenuos e ignorantes, pero cuando saben lo que está pasando se vuelcan... y lo hacen a lo grande, no como los europeos, que saben más y actúan menos...” De las palabras de una de ellas deducimos que conocen sus interlocutores a la perfección, ordenan los relatos que tienen de sí mismas, de sus logros y de los temas que les interesan (McLagan, 2002: 92) para dar a los visitantes, periodistas, donantes y exactamente lo que quieren incurriendo en una “objetivización estratégica de la cultura” (Prins, 2002: 62). Esta gestión de la autorepresentación con fines políticos ha sido denominada por Ginsburg “activismo cultural”, quedando así resaltado el sentido de agencia política y de intervención cultural como parte de una mediación y movilización consciente de la cultura (Ginsburg et al, 2002:8). Lo curioso del caso de las periodistas congoleñas es que no usan, como otros sujetos colonizados que practican el “activismo cultural” sus propios medios, sino que capitalizan los medios que los activistas extranjeros ponen a su disposición por ser “voces locales privilegiadas” del femicidio congoleño, causa que según parece tiene más capacidad de conovar la atención internacional, quizá porque sus “cadáveres sean más sexys para los medios que otros” (Prunier, 2009:353).



Imagen 2: Captura del video del testimonio de una de las periodistas de AFEMSK, que fue llamada en Marzo de 2009 al Senado de EEUU para dar su testimonio sobre la catástrofe humanitaria y el problema de la violencia sexual en Este del Congo

Las violencias sexuales de los Kivus han demostrado cierta idoneidad para encajar en las prácticas de la ayuda internacional, se han convertido en una “causa de moda” utilizada por organizaciones locales e internacionales para desembarcar en la escena congoleña. Las activistas de AFEMSK lo saben y además conocen los imaginarios de los activistas (Marcus, 1996 en Ginsburg et al, 2002:8); han adquirido, con el paso de los años, una cierta capacidad de saber cómo han de actuar y qué representaciones de sí mismas han de poner en juego en los diferentes espacios de activismo. Conceder una entrevista a un periodista belga, dar un testimonio en el Senado de los EEUU, acudir a un festival de Amnistía Internacional en Holanda, colaborar en un documental de la BBC o visitar la CPI son espacios óptimos para el despliegue de sus políticas de representación (Prins, 2002) que requieren, sin duda, un inteligente manejo de las luces y las sombras. El conocimiento exhaustivo de los espacios globales que tienen las periodistas de AFEMSK no lleva de vult a a la idea de que es precisamente en la capacidad que tienen de dotar de sentido a sus identidades en sus encuentros con la otredad donde reside el ejercicio del cosmo-



politismo, y como corolario a este cosmopolitismo adquirido y medrado, encontramos la capacidad que tienen las *filles* de pensar, entender y llevar a cabo, mediante el ejercicio de su periodismo, una cosmopolitización de la (su) memoria (Beck et al, 2009:111). Con esto quiero decir que entienden en su justa medida las consecuencias de “cosmopolitiza”r, esto es, de construir la memoria de un acontecimiento de tal manera que conforme discursos y potencie otros discursos y prácticas globales, como sucedió con el Holocausto, que mediante un proceso de cosmopolitización de su recuerdo ha sido reinterpretando como un crimen a gran escala cometido contra el mundo (Beck et al, 2009: 111), lo que impacta directamente en la creación de doctrinas y políticas relacionadas con el desastre.

Siguiendo esta misma lógica, me atrevo a afirmar que esta empresa, basada en la participación en eventos, redes sociales, campañas, manifestaciones y otras diversas formas de activismo cultural, pretende cosmopolitizar el femicidio congoleño, generando rabia planetaria contra perpetradores e impulsores del régimen de impunidad. A pesar de que la memoria sesconstruida por quienes la poseen, y no por quienes desposeen de ella, el activismo cultural también corre el riesgo de, como ya ocurriera con los textos y las imágenes del tiempo de la muerte y el caucho, perder la oportunidad de hacer denuncias sustanciadas pues la ausencia de historización de las campañas humanitarias supone una oportunidad malgastada de producir historias efectivas y urgentes (Hunt, 2008: 221). Estamos pues ante una vuelta de tuerca a la noción de cosmopolitización de la memoria porque lo que quieren las periodistas congoleñas es, como Matulu, “recordar el presente” (Fabian, 1996) pero ¿servirá esta nueva memoria para recordar con precisión las atrocidades y sus orígenes, el sufrimiento y sus consecuencias, el dolor y la creatividad para superarlo o se convertirán en escombros de la producción massmediática de la industria de la ayuda?

1033

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun (1990) *Disjuncture and difference in a global cultural economy. Representations of Ethnic Violence*. London, Zed Books.
- BECK, Ulrich (2009) “Foreword”. En M.NOWICKA y M.ROVISCO (eds) *Cosmopolitanism in practice*. Aldersho, Ashgate, pp.xixiii.
- BECK, Ulrich; LEVY, Daniel; SZNAIDER, Natan. (2009) “Cosmopolitanization of Memory: the Politics of Memory and Restitution”. En M.NOWICKA y M.ROVISCO (eds) *Cosmopolitanism in practice*. Aldersho, Ashgate, pp.111-128.
- COMAROFF, John. (1995) *Perspectives on nationalism and war*. Amsterdam, Gordon and Breach.
- COMAROFF, John. y COMAROFF, Jean. (1997) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- ESCOBAR, Arturo (1995) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- FABIAN, Johannes (1996) *Remembering the present: painting and popular history in Zaire*. Los Angeles, University of California Press.
- FABIAN, Johannes (2007) *Memory against culture: arguments and reminders*. Durham, Duke University Press.
- FOX, Jonathan (2005) “Unpacking ‘Transnational Citizenship’”. *Annual Review of Political Science*, 8: 171-201.
- GINSBURG, Faye, ABULUGHOD, Lila y LARKIN, Brian (2002) “Introduction”. En F.GINSBURG, L.ABULUGHOD y B.LARKIN (eds) *Media Worlds*. Los Angeles, University of California Press, pp.1-34.

- HANNERZ, Ulf (2004) *Foreign News. Exploring the world of foreign correspondents*. Chicago, University of Chicago Press.
- HUNT, Nancy Rose (2008) "An acoustic register, tenacious images, and Congolese scenes of rape and repetition", *Cultural Anthropology*, 22: 220-253.
- JACKSON, S. (2002) "Making a Killing: Criminality and Coping in the Kivu War Economy", *Review of African Political Economy*, 29: 516-536.
- JACKSON, S. (2001) "'Nos Richesses sont pillées!' Économies de guerre et rumeurs de crime au Kivu", *Politique Africaine*, 84: 117-135.
- McLAGAN, Meg (2002) "Spectacles of Difference. Cultural Activism and the Mass Mediation of Tibet". En F.GINSBURG, L.ABULUGHOD y B.LARKIN (eds) *Media Worlds*. Los Angeles, University of California Press, pp.91-112.
- MUDIMBE, Valentin Yves (1988) *The invention of Africa*. Bloomington, Indiana University Press.
- NOWICKA, Magdalena y ROVISCO, Maria (2009) "Introduction". En M.NOWICKA y M.ROVISCO (eds) *Cosmopolitanism in practice*. Aldersho, Ashgate, pp. 1-16.
- PRINS, Harald (2002) "Visual media and the primitivist perplex". En F.GINSBURG, L.ABULUGHOD y B.LARKIN (eds) *Media Worlds*. Los Angeles, University of California Press, pp. 587-4.
- PRUNIER, Gérard (2009) *From Genocide to Continental war. The "Congolese" conflict and the crisis of contemporary Africa*. London, Hurst.
- REDFIELD, Peter (2005) "Doctors, Borders, and Life in Crisis", *Cultural Anthropology*, 20: 328-361.
- ROUMETOF, Viktor (2005) "Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization", *Current Sociology*, 53: 113135.
- ROZARIO, Kevin (2003) "'Delicious horrors': Mass Culture, the Red Cross and the Appeal of Modern American Humanitarianism", *American Quarterly*, 55: 417-455.
- SCHEPERHUGHES, Nancy y BOURGOIS, Philip (Eds)(2004) *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford, Blackwell.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana y HERNÁNDEZ, Ruth (Eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra.
- TAUSSIG, Michael (2004) "Culture of terrorspace of death: Roger Casement Putumayo Report and the explanation of torture". En N.SCHEPERHUGHES y P.BOURGOIS (eds) *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford, Blackwell, pp. 39-53.
- WILSON, Richard (1997) *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. Chicago, Pluto Press.

# ETNOGRAFÍAS SOBRE ORGANIZACIONES QUE SURGEN DE LA VIOLENCIA ESTATAL. TRAZANDO VÍNCULOS CON LA MEMORIA HISTÓRICA Y LA JUSTICIA SOCIAL EN GUATEMALA Y EN MÉXICO

Práxedes Muñoz Sánchez  
Antropóloga Becas MAECAECID

## 1. METODOLOGÍA IMPLICADA EN LA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA

Este texto despierta de la intención de la autora para dar respuesta y entender los movimientos sociales, y la postura de la propia investigadora, tras las experiencias prácticas de convivencia intercultural, en España y en América Latina, con población que está organizada y que proviene de espacios diversos de resistencia y de lucha.

Existe mucha literatura que nos acerca a practicar una antropología comprometida convencida de caminar hacia una democratización del saber y desde el historicismo que enmascara la visión emic y etic (Gunther Dietz, 1999), incursionándonos en los resultados. Fue determinante para América Latina el reconocimiento a la Declaración de Barbados (1971), plantea una responsabilidad en la antropología que revierte en la visión de “investigadores comprometidos por la ‘liberación indígena’” (Hale, Charles 2008). Y desde un respeto y una intención de no modificar acciones y entendimientos de la propia población indígena. Como antropóloga quiero plasmar luchas de pueblos que han dependido de identidades forjadas frente a violencias del Estado, un Estado pragmático, dominador y patriarcal subordinado a poderes hegemónicos, aún así, la acción de movimientos sociales se cargan de una dimensión cultural simbólica (Alberto Melucci, 1995), respondiendo a realidades colectivas, socialmente construidas.

En base a dar respuesta académica a una antropología comprometida, me apoyo en literatura latinoamericana, es el caso de autores como Aída Hernández, Shanon Speed, Charles Hale, Xochitl Leyva, Ricardo Falla, entre otros, y como confirma Aída:

“en el actual contexto de fortalecimiento de gobiernos militaristas e intervencionistas se vuelve urgente el confrontar las perspectivas que reivindican la neutralidad de las ciencias sociales y asumir un papel más activo frente a los discursos que justifican la violencia y el genocidio en nombre de la democracia. Si algo nos ha aportado la crítica al funcionalismo, y la recuperación que la antropología latinoamericana ha hecho de la economía política, ha sido el desarrollo de un nuevo tipo de estudios etnográficos que nos muestran que es imposible entender procesos locales, económicos, políticos o culturales si no los contextualizamos en el marco del capitalismo transnacional, la geopolítica y los discursos globales hegemónicos. Estos distintos niveles de realidad están interconectados entre regiones, países y poblaciones. Lo local y lo global han dejado de ser espacios separados para convertirse en formas distintas de acercarnos a los procesos sociales” (Hernández Aída, 2006).

Y en este acercamiento a los procesos locales en América Latina, me adhiero al pensamiento de Xochitl Leyva cuando señala “compartir y construir colectivamente, desde una posicionalidad comprometida con y desde los grupos organizados en lucha” (Leyva, 2009: 127).

En las dos realidades históricas que se presentan, existen ver similitudes en las identidades étnicas, en las historias de dominio, de colonización y cómo esto ha forjado resisten-

cias a una violencia del Estado en momentos actuales, dando lugar a nuevas identidades, o etnogénesis que están fundadas en posturas de vida de un buen hacer política.

## 2. RETOMANDO ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA COLECTIVA

Esta ponencia quiere mostrar procesos de violencia y sus consecuencias en dos lugares de estudio, Guatemala y Tabasco en México. Se profundiza sobre las respuestas sociales ante acciones directas del poder estatal, destacando las estrategias de supervivencia en la organización comunitaria, así como las consecuencias de la defensa civil y las ocasionadas por la represión, como son la población civil de CPR Ixcán, en Guatemala, y diversos activismos sociales en Tabasco, destacando la población afectada por la explotación petrolera de la industria paraestatal Petróleos Mexicano, Pemex. Ésta tiene sus propias peculiaridades que se han ido creando durante su historia conferida desde la violencia estatal que sufrió directamente la población civil, apoyada firmemente por ideologías socialistas impregnadas en la propia organización cultural maya. Jame Scott (1985) denomina a un movimiento social como *resistencia*, cuando existe un “resentimiento individualista”.

Hay dos formas de ver la “resistencia”: la que se preocupa simplemente de aliviar las condiciones de opresión y la que busca crear un nuevo orden sociopolítico (Gledhill, 2000: 148). Es indudable las formas de resistencia, de dominio, poder dentro de cada acción, tanto en lo público como en lo privado (Gutmann, 1993, Scott 2003), así como las que tienen intenciones de justicia social, la mayoría de las acciones responden a utilitarismo para estrategias de control. Es significativo la identificación de identidades de resistencia colectiva como procesos para un cambio (Castells, 1998), si no están ya captados por partidos políticos, hacen referencia a la lógica comunal como la clave para su supervivencia. “A la hora de analizar la resistencia, hay que considerar, los actos individuales y los movimientos colectivos, en sus propios contextos históricos y en los ámbitos de las relaciones de poder” (Muñoz 2008: 85), sin obviar “el flujo y reflujo de las movilizaciones” que considera Gledhill (2000: 308) que afectan a la complejidad de sus propias creencias y contradicciones.

Gledhill (2000: 144ss) analiza tres situaciones en las luchas de los grupos subalternos contra la dominación en general: primero, puede crearse una “contra identidad”, aunque no quebrantan las estructuras de poder, reforzando la conciencia de su situación social; segundo, los actos de “rebelión abierta” pueden aumentar la estabilidad de los regímenes autoritarios; y tercero, en la propia resistencia puede ir acompañada de represión. Este tipo de identidades creadas para defenderse o autoafirmarse, necesitan un proceso individual y grupal para madurar estas dificultades de lo colectivo, muy instrumentalizados por otros poderes.

Gilly (2000: 21) considera la resistencia desde dos variables, con el fin de analizar la relación entre dominación y subordinación, considerando la legitimidad y la hegemonía: 1) *negociación* en tiempos normales; 2) *revolución* en tiempos excepcionales.

Los religiosos, católicos, catequistas crearon diferentes formas de resistencia, de población desplazada como comunidades más estables, optando por una ideología universal y creando “comunidades sagradas en medio del caos social”, desvaneciendo así o no dando prioridad a tradiciones (Wilson 1999:171), con la virtud y peligrosidad de iniciar procesos de análisis de la realidad en dictaduras silenciosas. Mijangos Noh (2001) revisa la situación prehispánica en la Península de Yucatán, y afirma que estas formas de resistencia ocurrieron en todo el área maya a lo largo de la colonia, y que igualmente estos

elementos se encuentran presentes en los procesos actuales, cuyo objetivo es transformar las condiciones socioeconómicas, ambientales y políticas del pueblo maya.

### **3. CONTEXTUALIZACIÓN DE DOS CONFLICTOS VIOLENTO EN AMÉRICA LATINA, GUATEMALA Y MÉXICO**

La violencia de la que se trata es la que sufren organizaciones de la sociedad civil que buscan legitimizar sus proyectos de vida en base a la defensa de sus derechos. Estas son consideradas como amenazas para el gobierno y sufren la criminalización de la protesta social, se crea un activismo determinado por la facilidad en atentar contra sus vidas, de la vulnerabilidad con que se encuentra la población defensora de sus derechos. Esta criminalización es testimoniada como heredada de sus abuelos que sufrieron la colonia, o más cerca, en México al “Porfiriato”<sup>1</sup>, por la característica de un régimen dictatorial y del trabajo forzado a indígenas (Entrevista D. Manuel, indígena chol, junio 2010). A continuación se describen dos realidades determinadas en el área de estudio.

#### **3.1. Memoria histórica de las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán**

Las CPR del Ixcán, surgen por la violencia estatal a la población indígena localizada cerca del lugar donde decidió sentar su base guerrillera el Ejército Guerrillero Popular, EGP, en un territorio de difícil acceso en la selva del Ixcán, cerca de la frontera con México. La estrategia del Estado fue masacrar a la población con acciones que son calificadas de genocidio (CEH 1999) desde las Campañas Militares, como objetivo eliminar a la población civil de la insurgencia, provocando tierra arrasada (Muñoz, 2008). Estas estrategias crearon la muerte de mucha población indígena y la huida primero a sus parcelas, y después se organizó para refugiarse en México. Quienes decidieron quedarse porque sentían que pronto se iba a solucionar, se quedaron 14 años en resistencia organizados clandestinamente como CPR (1982-1996). Esta realidad se repitió en distintos frentes de Guatemala, salvo que la posibilidad de las CPR del Ixcán era la cercanía a México, muchas familias se dividieron pero seguían su contacto. Estas poblaciones crearon campamentos móviles y organizaron su autodefensa ya que el ejército del gobierno les perseguía, y los identificaba con la base social de la guerrilla. Llegaron a ser 30 comunidades clandestinas, y posteriormente se agruparon. Mantuvieron la escuela de los niños en la clandestinidad, la alfabetización y se creó un equipo de salud. Toda esta organización, en medio de una guerra de guerrillas y un ejército nacional cuyo objetivo era acabar con la base de la guerrilla, se mantiene hasta el día de hoy en la comunidad Primavera del Ixcán, siendo la comunidad más organizada y desarrollada de su región. Sufrieron violencia de persecución, condenados por acusarles de base guerrillera. Perseguían a ambos blancos “la guerrilla” y la población “civil”, llamada por el ejército gubernamental como “retenida”. Esto creó una violencia muy fuerte a los Derechos Humanos, quemaban los cultivos, mataban a doquier, mujeres embarazadas, considerándolas madres de futuros guerrilleros.

Posteriormente al conflicto, su principal actividad es defenderse desde programas de gobierno inoperativas y excluyente hacia comunidades con cierta autonomía, como actualmente ocurre en Primavera del Ixcán, comunidad de las CPR.

Actualmente, la violencia estatal no cesa, pero su autonomía está muy firme, son reconocidos a nivel de todo el municipio, y tachados de guerrilleros y de la izquierda, no cesan

---

<sup>1</sup> Etapa de la historia del Gobierno de México por Porfirio Díaz (1876-1811).

su autorganización siempre desde la vía asamblearia. Durante su resistencia y organización, han aprendido a realizar proyectos y tocar puertas en otros países, ya que en general este territorio está muy empobrecido y el desarrollo en educación y salud siempre ha tenido dificultades. Y como el partido al que se alinean es el que nació cuando la guerra de guerrillas, la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala, URNG, sigue siendo la comunidad deslegitimizada por los gobiernos actuales.

### **3.2. Violencia estatal en comunidades tabasqueñas**

Tabasco es un Estado de México recordado por la llegada de Hernán Cortés a México, e igualmente porque se fue pronto, el pueblo originario de Tabasco es proveniente de la cultura olmeca, posteriormente se originó la etnia chontal, mejor llamada yokot'an<sup>2</sup>. Ha sido un pueblo de características comerciales por su situación entre dos grandes cuencas hidrográficas de toda América Latina, el río Usumacinta y el Grijalva. Por su clima inhóspito, y su territorio sembrado de lagunas y ríos, con escasas vías de comunicación salvo por cayuco, es su reconocimiento tras la explotación minera de petróleo y gas, anterior al “boom petrolero”, el cultivo del plátano y la ganadería.

El boom petrolero de los 70' caracterizó a la modernización del Estado y la explotación de hidrocarburos, petróleo y gas, por medio de la industria para estatal Petróleos de México, Pemex. primero en la región chontal, en los alrededores de los pantanos de Centla y posteriormente en el Golfo de México, en la Sonda de Campeche. Esto llevó consigo muchos cambios en la vida de la población, fueron ocupando sus tierras, secando lagunas para hacer sus vías de acceso. En ese momento no se percataron de las consecuencias mayores que se vieron conforme pasó el tiempo, como están siendo la lluvia ácida, el exceso de voladuras, los problemas de abortos, la escasez de peces y tortugas, los costos para alejarse de las plataformas petroleras por el Acuerdo 117<sup>3</sup>, criminalizando a los pescadores como “ecoterroristas” y la poca inversión en las comunidades en la ocupación de sus pobladores.

Las primeras denuncias realizadas por la población eran sobre el pago por pasar ductos en sus tierras y la tala de sus árboles, así como para la demanda de que asalariaran a los hombres de la comunidad. Así comenzó el trabajo de partidos comunistas y socialistas de México, como fue el PMS (Partido Mexicano Socialista) (Entrevista Raúl y Criselda febrero 2011). Un ejemplo de organización, de enfrentamiento y de violencia estatal puede verse en el testimonio de Efrén, en la “lucha” para no ceder sus tierras a beneficio de la petrolera, y el testimonio de Juana como una explicación de las consecuencias, responden a identidades territoriales en momentos de crisis:

“Inclusive, antes de esto, fue la gente que buscaba unirse, darse fuerzas, porque como no se sabía de leyes, cuando entró Pemex te amenazaban con expropiar tierra o traer ejercito, y vino miedo te intimidaban, pero mi papa dijo que lo que le había dado su papa no lo iba a entregar a sí, aunque lo ma-

<sup>2</sup> El yokot t'an es como se le llama al idioma de los indígenas chontales. Existe toda una reivindicación por denominar a este idioma yokot t'an porque chontal en nahua significa desconocido, diferentes, extranjeros, en cambio yokot t'an es lengua verdadera (El. García, etnolingüista de Tamulté de la Sabana junio 10).

<sup>3</sup> Acuerdo Secretarial 117 establece las zonas restringidas a los pescadores a una distancia de las plataformas petroleras tras el atentado del 11 de septiembre en Estados Unidos. Fue anunciado cuando ya no era posible ningún debate desde el sector pesquero, los gastos de combustible son mayores y la actividad pesquera aumentó en riesgo y en dificultades.

taran cuando todo en ese complejo vieron acuerdo de que nadie iba a vender para no hacer esto, pero una parte del ejido rompieron ese acuerdo y los otros propietarios pues se mantenían y de ahí lo fueron agarrando uno a uno, fuimos nosotros los últimos en salir porque nos rodearon, a un mi tío le llegó el ejército y le dispararon y todo (...). Hubo un bloqueo que duró 2 meses a Pemex, pusimos una cadena al principio. Con demandas federales vinieron pero no se doblego la lucha, el pago era por la retención de agua y las salidas naturales las taparon y hacían como y no querían reconocerla, y te pagaban con devaluó de los 60', y eran atrasadísimos, la mata de cacao en 200 pesos y la destruían y todo, y lo que tarda y lo que vale, y eso fue la lucha. Lo de la pavimentación de la carretera habían minutas desde 10 años y no había nada de retribución a la comunidad. Se hizo un movimiento fuerte y participaban todos jóvenes, señoras, se quedaban por grupos a la entrada, vinieron reporteros, del ministerio público, y de ahí que se pago por las afectaciones anualmente, los tabuladores de evaluó se actualizaron y pavimentaron la carretera de 8 km” (EEfrén, Consejo Indígena Iknaskinjha, junio 2010).

“Antes llevaban a canastear las mujeres, empiezan a reunir pescado, a reunir camarón pero antes había abundancia y hasta llevaba mi canasta, y ahora no hay nada, se escaseó completamente, quien sabe por qué por el petróleo que ya no da nada, los copales se secaron, ya no hay de donde, antes con tu canasta ibas y canasteabas, traías pescado, camarones, caracolas, pero ahorita ya no hay nada, antes no se escuchaba hablar del petróleo pero ahora no ahora hay bastantes pozos, hay partes donde hay pescado y no se puede traer lo come huele a petróleo y se escasa la comida, y la tierra también hay agua negra, hasta a nosotros nos está afectando, y la tierra también hay agua negra. Nos está afectando (también) en la tierra, se está secando la mata de plátano” (Juana).

1039

Se considera a Tabasco, un estado de México peculiar por su propia historia, donde sus procesos de organización civil son reconocidos desde las indemnizaciones exigidas a Pemex, que nos recuerda el *Pacto Ribereño*<sup>4</sup> y a la vez, caracterizada por ser partidista, Rodolfo Uribe (2003:156) compara la realidad de Chiapas con Tabasco como contraejemplo: “Tabasco ejemplifica a un grupo indígena que se lo juega todo dentro del sistema de partidos políticos”. Y en la voz popular, *perredista*, ya que el movimiento político que creó surgió desde los albores de actuación que tuvo Andrés Manuel López Obrador como delegado del Instituto Indigenista. En Tabasco, estado origen de Obrador, es llamado el estado donde “alrededor de la resistencia indígena” surgió el PRD y el Movimiento Democrático Tabasqueño, y del área indígena por la explotación del petróleo, donde los procesos de resistencia y demanda de apoyos por los impactos ambientales, han condicio-

<sup>4</sup> El Pacto Ribereño responde a un movimiento social popular que se llamó ecologista porque surge de las necesidades tras los impactos de las explotaciones petroleras en la Chontalpa, Tabasco. Destacó por los numerosos plantones “tapes” en las instalaciones petroleras, y el gobierno respondió con violencia (Uribe 2003:162), en su inicio participaron grandes y pequeños propietarios, campesinos mestizos e indígenas. Esto repercutió al gobierno tabasqueño, ampliando transferencias fiscales de parte del gobierno federal, aumentando así el presupuesto público entre 1977 y 1989.

nado esta relación partidista, que nace en los 80' y se conserva hasta este momento, a la vez, es un estado que ha jugado comprando resistencias de la sociedad civil con indemnizaciones<sup>5</sup>. Estas luchas han proporcionado conciencia de cómo son utilizados los recursos naturales públicos, los compromisos nacionales e internacionales y el vacío legal con el que se han encontrado.

Ha sido complicada la relación de las posturas partidistas de acciones del PRD con las políticas tomadas por muchas comunidades y sus poblaciones. Convergen acciones cívicas, religiosas y espirituales, con otras de tinte partidista pero no alejadas de la realidad. Fue el momento de esplendor perredista también la institucionalización de los fideicomisos y las bonanzas del petróleo fueron recayendo en arcas de difícil control, pero aún así, se crea esperanza en el pueblo tabasqueño, compartido entre campesinos, indígenas (zoques, choles y chontales) y población de tinte urbano, con la existencia de sindicatos, ONG, asociaciones civiles, etc., en los distintos sectores. Tabasco sigue viviendo esta dependencia en todos los sectores, fundamentalmente en los productivos, como los pescadores, quienes con grandes razones pueden quejarse por el uso de zonas restringidas de pesca y su “parecido desplazamiento” por la actividad petrolera, pero aún así, el Estado controla las mesas de negociación y juega con poderes y violencia silenciosa a los líderes.

Pero se califica al activismo social de subordinado al gobierno, creado incluso por esto, muy visible en las cooperativas de pescadores y de campesinos:

“viví una cooperativa de producción de plátano, era tradicional y siempre estaba controlado por el Estado, éramos 500 socios y sacábamos hasta 150 toneladas al día, nos manejábamos libremente, quedamos liberados de las cooperativas controladas por el Estado, éramos autónomos” (E Ernesto CODEHUTAB diciembre 2010).

1040

Así como la organización indígena que ha quedado tras el utilitarismo del PRD, sometida a las estructuras del gobierno. Esto se observa en la intervención estatal en los niveles institucionales y de la ciudadanía, controlando las acciones de la sociedad, que es como violencia estatal: “antes había mucha participación y se tornó muy política y el indígena era muy activo y era una sola voz, un líder plantaba alguna problemática y la gente era consciente, todo el pueblo iba, era justa la participación pero al tiempo nos hizo mal porque para todo era movilización por toda la necesidad que había, la zonas indígena era muy participativa” (E Marcelino Cruz febrero 2011).

En Tabasco ha sido fundamental en la lucha social el “análisis de la realidad” que nace del trabajo de las comunidades de base eclesial que comenzaron los jesuitas de Plátano y Cacao, y crearon una fuerte conciencia en las comunidades indígenas y en católicos de la teología de la liberación. También sufrió el empuje del PRD en distintas comunidades, porque cualquier persona que criticaba al gobierno, era enemigo. De ahí enemistades con la iglesia por querer la inculturación, no pudiendo realizar los objetivos de la pastoral indígena porque no fue aceptado por los religiosos en Tabasco. Y los líderes que surgieron de las “comunidades pacíficas”, así se llamaron, fueron acusados de zapatistas cuando el Levantamiento en 1994, recibiendo todo tipo de hostigamientos, amenaza, intentos de secuestro y acusaciones, incluso a sacerdotes y a monjas, en este caso desde el gobierno

---

<sup>5</sup> Este argumento está en la mayoría de la sociedad de Tabasco.



del PRI. El partido de oposición no les apoyaba si no hacían el trabajo del partido: “Desde movimientos de cristianos, “buscando qué hacer desde el cristianismo, surge el partido de oposición política” (EErnesto, CODEHUTAB diciembre 2010).

La sociedad civil se fue polarizando y dividiendo. Esta violencia se observa en la poca confianza a las organizaciones sociales, porque hay una creencia: “si eres líder social te presionan para que te vayas o al gobierno o al partido de oposición, y si te opones, te criminalizan” (ERaul, mov. social y PRD, febrero 2011).

#### **4. “RESISTENCIA” EN GUATEMALA, “PELEAR” EN TABASCO**

Lo que también repercute a la población es que se manifiesta en resistencia aunque esta no esté armada, concluyendo en la necesidad de acabar contra todas las fuerzas, siendo estas resistencias sucesivas la población civil, a la que ataca el ejército de forma despiadada, incluso por ser posibles focos de apoyo a la guerrilla. Esta estrategia fue considerada por la guerrilla para convencer a la población civil indígena en Ixcán, Guatemala, de lo necesario de la revolución, que a la vez, estaba sedienta de ideales y de cambios, siendo fácil su alistamiento como milicia y como apoyo.

El colectivo Flores Magón (1999) considera exportado de los ilustrados de occidente que transportan o contaminan otras naciones de la utopía del socialismo, cuyo error fue el dogmatismo y su pragmatismo olvidando el objetivo de su lucha: “la emancipación del hombre”. Así mismo, las metodologías en la descolonización y colabor, pretende que reenseñemos la forma de entender la resistencia, la lucha y la violencia.

La resistencia se utiliza en discursos políticos marxistas, con influencia de la revolución, como se llaman las CPR del Ixcán, y sus lemas: “la vida es lucha y se lucha siempre”, “resistir para vivir”. Y en todas las conservaciones y entrevistas, la resistencia era la palabra que no solo explica resistir, sobrevivir, sino toda una historia de violencia en sus pueblos, y más reciente en el conflicto armado interno y la difícil situación de Guatemala.

En Tabasco no se utiliza “resistir”, sino “pelear”, esta es la forma de entender cómo tienen que defenderse de las relaciones de dominio y poder. Es conocido en el subconsciente de que “el pueblo tabasqueño es muy peleón”, en sí es el no dejarse llevar por el que viene, por el foráneo, y es la identidad del territorio la que se va forjando, ayuda a la unificación porque favorece su propia organización, donde la gente se socializa y crea sus redes sociales entre sus vecinos sea el lugar que sea: “(...) la gente se resiste al proceso de individualización y atomización social, y tiende a agruparse en organizaciones territoriales que, con el tiempo, generan un sentimiento de pertenencia y, en última instancia, en muchos casos, una identidad cultural y comunal” (Castells 1998: 83)<sup>6</sup>. En el caso de Tabasco, la oposición que surge se alimenta de las formas indígenas de actuar, como se cita anteriormente, “son priistas de corazón”, que han optado los plantones y las peleas de la población indígena como bandera de sus acciones.

#### **5. CONCLUSIONES A MODO DE CONSTRUCCIÓN ESTRATÉGICA DE PROYECTOS DE VIDA PARA LA JUSTICIA SOCIAL**

Todos los proyectos surgen de la resistencia comunal más que de reconstrucción de la sociedad civil, las comunidades de resistencia requieren de su espacio, reclaman su memoria histórica y afirman la permanencia de sus valores contra la disolución de la historia

<sup>6</sup> Castells (1998) comparte lo que sostienen los autores comunialistas coherente con su propia observación transcultural, toma de referencia a Wellman B. 1979 y Fischer C. 1982.

en el tiempo atemporal y la celebración de lo efímero en la cultura de la virtualidad real (Castells 1998). Si una comunidad se construye en torno a una identidad de resistencia, no tiene por qué evolucionar a una identidad de proyecto, puede convertirse en una comunidad defensiva, querer dominar, o en definitiva, crear identidades de proyecto, con el fin de transformar la sociedad desde unos valores de resistencia comunal frente a los intereses globales, establecidos a partir del flujo del poder dominante, por ejemplo, la etnicidad, que suele crearse en apoyo de otras identidades comunales, religiosas, nacionales o territoriales más que a fomentar la resistencia o crear nuevos proyectos: “Siguiendo una antigua ley de la evolución social, la resistencia se enfrenta a la dominación, la movilización reacciona contra la impotencia y los proyectos alternativos desafían a la lógica imbuida en el nuevo orden global” (Castells 1998: 92).

Se puede observar que en comunidades que han sufrido en la resistencia el dominio (Scott 1985, Melucci 1995), la esencia de las organizaciones autónomas nace para restablecer un orden desde la identidad, en base a buscar las herramientas que tienen sin tener que institucionalizarse o convertirse en enemigos del poder, o como Alberto Melucci (1999: 76) señala: “hacer que la sociedad oiga sus mensajes y traduzca sus reivindicaciones en la toma de decisiones políticas, mientras los movimientos mantienen su autonomía”.

Y esta es la respuesta que se escucha en los movimientos en Tabasco, cada vez hay más delegados municipales elegidos por la comunidad que se presentan sin partido, desde la sociedad civil, pero aún así, el movimiento social que creó el PRD en Tabasco sigue siendo seguidor de su fundador López Obrador, pero la razón es que supo tomar estratégicamente desde la población indígena y yokot'an, encontrar la resistencia desde un pueblo en lucha y en el que crea la esperanza.

Las CPR del Ixcán son fieles al partido de la URNG, son su base y no dejaron de serla, e igualmente este partido se ha adueñado del trabajo de hormiga y de resistencia que tiene el pueblo indígena. Asimismo, en Guatemala el gobierno militar creó un importante ejército de kaibiles, para enfrentarse en la guerra de guerrillas, pero solo los organizó para matar, cuyo éxito comunitario y organizativo no se dio.

Pero esta violencia estatal que protagonizaron y siguen protagonizando otros para poder llegar a gobernar, tanto de tintes derechistas como socialistas, han utilizado la fuerza de la organización comunitaria para sus estrategias de partido, cuya estrategia Estatal manifestó violencia hacia los pueblos más utilizados políticamente y a la vez más vulnerables, de dependencia territorial. Desde ahí han surgido nuevas estrategias que están cambiando el sistema creado, forjando el punto de amarre en las autonomías organizativas como es en Tabasco la nueva organización de comunidades de Centla, y en Guatemala, la continuidad del proyecto de vida e identidad de resistencia de las CPR del Ixcán, y aunque en momentos las organizaciones estén en crisis, no perecen en la memoria histórica.

En esta reflexión, observo que desde una formación primero creada desde una identidad territorial, forjada desde el medio donde se vive, donde se trabaja (mar, ríos, lagos, tierras) y desde donde creas un proyecto político de vida, se va ejercitando la conciencia sobre la “buena política” y las “estrategias defensivas”. Estas experiencias clarifican los valores para resistir y luchar a los poderes gubernamentales que juegan al papel de dominados y subalternos, que tan solo con la autonomía, el papel de la violencia estatal y criminalización a la crítica, será inválida por las respuestas sociales en la organización, siempre y cuando se reconstruyan la potestad en los intereses de la ciudadanía, en este caso, de la población indígena, legitimizando sus leyes de “usos y costumbres” por su atribución a decidir sobre sus territorios, recursos naturales y pertenencias identitarias, con un impor-

tante trabajo comunitario que afrente a la violencia estatal, desde la intergeneración de sus integrantes, mujeres, hombres, ancianos, ancianas, jóvenes y niños, con la conciencia de la memoria histórica.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, Hannah (1974) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus. (1ª edición 1948).
- CASTELLS, Manuel (1998) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. V.II. Madrid, Alianza Editorial.
- CEH (1999) *Guatemala Memoria del Silencio*. Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
- Colectivo Flores Magón (1999) *La izquierda revolucionaria y los Pueblos indígenas: Lecciones de una muerte anunciada*. Temuco. En: [www.mapuche.info/mapuint/mapog990507.htm](http://www.mapuche.info/mapuint/mapog990507.htm). (Consultado 22/06/2006).
- DIETZ, Gunther (1999), *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y religión en un movimiento indígena en México*. Ecuador, ABYA YALA.
- GILLY, Anthony (2000) *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo XX*. México, ItacaLa Jornada.
- GLEDHILL, John (2000) *El poder y sus disfraces*. Barcelona, Bellaterra.
- HALE, Charles (2008) "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada." En *Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Anuario 2007. Nueva Epoca*, coordinado por Axel Köhler, pp. 297-313. Tuxtla Gutiérrez (Chiapas, México), CESMECA Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- HARO Tecglen (1976) *Qué son las dictaduras*. Barcelona, La Gaya Ciencia.
- HERNÁNDEZ, Aída (2006) "¿Conocimiento para qué? Antropología Socialmente comprometida: entre las resistencias locales y los poderes globales. Ficha del trabajo originalmente en inglés: 2006 Annual Meeting of the American Anthropological Association (AAA). Panel "Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice." Paper R. Aída Hernández Castillo. "Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective".
- MELUCCI Alberto (1995) "The New Social Movements Revisited: reflections on a sociological misunderstanding". En L. Maheu (Ed.), *Social Movements and Social Classes: the future of collective action*, pp. 1071-19. London, SAGE.
- MIJANGOS, Noh (2001) *La praxis dentro de los códigos culturales autóctonos como premisa para la educación popular y el desarrollo comunitario sustentable*. En: <http://saskab.uqroo.mx/num2/num201.html> (Consultado el 15/10/2006).
- MUÑOZ, Práxedes (2008) *Las Comunidades de Población en Resistencia CPR del Ixcán. El surgimiento de una nueva identidad comunitaria*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia.
- SCOTT, James (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT James (2003) *Los dominados y el arte de la resistencia*. País Vasco, Txalaparta. (1ª ed. 1990).
- Uribe, Rodolfo (2003). *La transición entre el desarrollismo y la globalización: ensamblando Tabasco*. México: UNAM, CRIM.
- WILSON, Richard (1999) *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*. Guatemala, CIRMA.



# UCHIGUEBA, KAGEKIHA. NOTAS SOBRE LA CRIMINALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL EN JAPÓN

Santiago López Jara  
Universidad de Kanagawa

## 1. APEC 2010

Resultan curiosas las formas que tiene el pasado de introducirse en nuestra cotidianidad. Son varios ya los años que llevo viviendo en Japón, gracias al Ministerio de Educación Japonés, estudiando un doctorado e investigando la turbulenta historia de los movimientos estudiantiles japoneses, pero nunca hasta un día de diciembre de 2010 mi objeto de estudio se me había presentado en casa llamando a la puerta, literalmente. Como cualquier persona viviendo en un país extranjero puede corroborar, que al abrir la puerta de casa lo primero que veas sea un oficial de policía acelera el pulso mucho mejor que la práctica de cualquier deporte. El oficial de policía había venido a informarnos de que, debido a la celebración de la cumbre de jefes de estado de Asia que se iba a celebrar dentro de unas semanas, pedía nuestra colaboración, la de los vecinos del barrio, en detectar, en el caso de que aparecieran, personas o grupos sospechosos, principalmente cultos religiosos extremistas y facciones extremistas. Esas facciones extremistas a las que se refería el oficial de policía no son grupos integristas islámicos, no, son grupos de extrema izquierda nacidos hace ya muchos años, en el calor de las luchas universitarias de la década de los sesenta del siglo pasado, con una imagen muy definida. El objetivo de este artículo es trazar, de manera somera, la genealogía de esa imagen, todavía poderosa, vigente desde hace más de cuatro décadas.

1045

## 2. MUERTES PÚBLICAS, MUERTES PRIVADAS

Nosotros, los descendientes de los vencedores y de los vencidos de nuestra última guerra civil, no tenemos que irnos lejos para comprender la fuerza simbólica que pueden llegar a tener los muertos, ya sea como sustentadores de un implacable régimen dictatorial incapaz de superar sus pecados originales, ya sea como duelos cerradores de mundos rupturados. Como podemos ver en Fernandez de Mata de una manera magistral, cuando no se deja a los muertos descansar en paz, ya sea por pasearlos cada veinte de noviembre durante décadas, ya sea por impedir el duelo de los "rojos" paseados por las cunetas de media España, tenemos un muy vivo conflicto simbólico. En el caso de Japón la fuerza simbólica de los muertos y de sus duelos está en el centro del proceso de criminalización del movimiento estudiantil. La criminalización tarda mucho tiempo en consolidarse debido a la fuerza simbólica del hecho de ser estudiante universitario.

En Japón, a pesar de la existencia de un amplio sistema de escuelas previo a la apertura del país tras el periodo Edo, la creación del sistema universitario es un producto de la Revolución Meiji (1868). El objetivo explícito del sistema universitario era formar las élites necesarias para el estado en su programa modernizador del país. Hasta la masificación de la universidad durante los años sesenta del siglo pasado, como nos señala Funabiki Takeo, el estudiante universitario era percibido más como miembro de la futura élite gobernante que como joven, o que como adulto. En ningún sitio es esto más explícito que en los duelos públicos por las muertes de los estudiantes, donde son recordados como heroicos e idealistas jóvenes luchadores, ya fuera por la modernización, ya fuera por el imperio, ya fuera por la paz, ya fuera por los ideales marxistas.

En 1949 se publica "Kike wadatsumi no koe"(きけわだつみのこえ), una recopilación de cartas de estudiantes muertos durante la guerra siendo un gran éxito editorial. En dicha recopilación los duelos por las muertes de esos estudiantes, que deberían haber sido la futura élite del país, se hace pública, transformando sus muertes en arma política contra la guerra. En los fragmentos seleccionados en el libro se remarca la imagen de los estudiantes como élite, haciendo sus muertes aun más trágicas al considerarlas una pérdida para toda la sociedad. Ni las muertes causadas por esos estudiantes, ni las causas de la guerra, ni el sufrimiento de los vivos en la posguerra forman parte de la imagen que, de la mano del duelo de estos estudiantes, coge fuerza como símbolo de las luchas contra la remilitarización de Japón. La guerra como objeto, no su agencia, se convierte en el mal absoluto contra el que hay que luchar.

Algunos lustros más tarde, el 15 de junio de 1960, durante las luchas contra la ratificación del nuevo tratado de seguridad con Estados Unidos, una estudiante de la Universidad de Tokyo resulta muerta en enfrentamientos con la policía. Quince años han pasado desde el final de la guerra, y muchos movimientos estudiantiles, incluido un intento de hacer estallar una guerra civil revolucionaria, como veremos luego, pero la fuerza simbólica del hecho de ser estudiante universitario no ha cambiado en absoluto. El multitudinario funeral celebrado en el centro de Tokyo se convierte en un instrumento político con participación masiva en el que varios de los intelectuales considerados como los neutrales líderes del movimiento cívico de protesta contra la ratificación del nuevo tratado de seguridad con Estados Unidos dan oraciones fúnebres sobre el cuerpo de la estudiante fallecida, percibida su muerte como una trágica pérdida para toda la sociedad. El hecho de que fuera miembro de la facción más radical del movimiento estudiantil no eclipsa su estatus de élite, de futura dirigente del país, y como tal, como estudiante universitaria, se lamenta su muerte.

Con el funeral del estudiante muerto en los enfrentamientos con los antidisturbios el 8 de octubre de 1967, miembro de uno de los grupos más extremos, ocurre algo parecido. A pesar de llevarse a matar, literalmente, las diferentes facciones de activistas participantes en las protestas, todas acuden, cada una por separado, al funeral público del activista celebrado en pleno centro de Tokyo. La muerte de un estudiante universitario, incluso de los miembros de las facciones más radicales, se sigue considerando una pérdida para toda la sociedad. La imagen de estudiante universitario sigue teniendo suficiente fuerza como para obliterar el hecho de la pertenencia a una facción volcada a la subversión, violenta, del orden establecido.

La época dorada de los duelos públicos de los estudiantes llega a su fin con la creación de la imagen de Kagekiha, imagen cuya genealogía veremos luego. La fuerza simbólica de dicha imagen va devorando, junto con la masificación de la universidad, la heroica, romántica incluso, imagen que hacía posible los funerales públicos de los jóvenes universitarios muertos. Creada la imagen de Kagekiha, los estudiantes muertos, normalmente en enfrentamientos entre ellos mismos conocidos como uchigeba(内ゲバ), ni tienen funerales públicos en los que participe alguien más que su propia facción, ni es considerado su fallecimiento como una pérdida para la sociedad. Sin embargo, son los sucesos en torno al Ejército Rojo Unificado (連合赤軍) el punto de no retorno. El incidente de Asama(浅間山荘事件) es retransmitido en directo por la televisión. Uno de los padres de uno de los miembros del Ejército Rojo Unificado, al reconocer a uno de sus hijos como participante en el suceso, se suicida, dejando una nota en la que ruega que no

se les haga pagar a los restantes familiares los crímenes de su hijo. La imagen de kagekiha ha obliterado por completo a la imagen de estudiante universitario.

### 3. KAGEKIHA. CRIMINALIZACIÓN

El proceso de creación de Kagekiha (過激派), término que podemos traducir por facciones extremistas, es largo, abarcando varias décadas, por eso nuestra explicación comienza unos pocos días después de que Nagasaki se volatilizase en meras fracciones de segundo. Con la rendición de Japón en agosto de 1945 se ponía fin, de facto, a La Guerra de los Quince Años (1931-1945). Durante las dos primeras fases de la guerra el gobierno había acabado con la autonomía universitaria y purgado a los profesores de tendencias izquierdistas, seguidos de los profesores de tendencias liberales y de la supresión del movimiento estudiantil izquierdista en todas las universidades. Durante la tercera fase de la guerra, La Guerra del Pacífico (1941-1945), el gobierno abolió el privilegio estudiantil de posponer el ser reclutado por el ejército hasta graduarse. Muchas autoridades y profesores mandaron, ceremonialmente, a sus estudiantes a luchar por los altos ideales imperiales del estado. Como resultado, fueron varios los miles de estudiantes muertos, de hambre y enfermedades muchas veces, hasta el final de la guerra.

Los estudiantes desmovilizados de vuelta en las universidades comienzan a reclamar la creación de asambleas autónomas, la purga de los elementos militaristas que les habían mandado al frente gritando vivas al emperador y la vuelta de los profesores que habían sido expulsados de la universidad por sus ideas liberales o marxistas. El Partido Comunista Japonés (PCJ), al ser percibido como el único grupo que se había opuesto de manera activa al militarismo, lidera la movilización estudiantil. En febrero de 1946, tras la apertura de la primera Asamblea Nacional de la Confederación de Juventudes Comunistas (青年共産主義者同盟), se crea la primera Comisión Estudiantil a nivel nacional (学生協議会), abriendo el camino a la unificación de los diferentes movimientos estudiantiles en una sola organización, centrada en Tokyo y en torno al PCJ, con una gran influencia de la célula comunista de la universidad de Tokyo.

En el Japón de la inmediata posguerra, dominado por el mercado negro, el hambre, la inflación, la corrupción, el paro, la incertidumbre, la degeneración nihilista festiva, los repatriados, los desaparecidos, el paisaje urbano de la derrota y la ocupación estadounidense, una vez pasada la primera fiebre purgadora de responsabilidades, los estudiantes van fijando sus reivindicaciones en la falta de comida, de alojamiento, de vestimenta, de libros, de papel, de edificios y de lugares donde ejercer como estudiantes. El PCJ por su parte, habiendo calificado al ejército estadounidense como ejército de liberación, trata de llevar a cabo una revolución burguesa por medios democráticos. Como preparación para la prevista toma de poder tras la huelga general revolucionaria del 1 de febrero de 1947, el movimiento estudiantil en el área de Kanto celebra la Asamblea General de la Unión de Estudiantes del Área de Kanto (関東学生連合大会). Tras el shock de la prohibición por parte del ejército de ocupación de la huelga, el movimiento estudiantil se reagrupa y se crea la Federación Nacional de Asambleas Autónomas de Estudiantes de Universidades Públicas (全国国立大学自治会連盟). En 1948, como parte de la lucha contra la subida de tasas de las universidades, se logra llevar a cabo la primera huelga general de estudiantes en la historia de Japón. En septiembre, con un movimiento estudiantil cada vez más organizado, se crea la Asociación General de Asambleas de Estudiantes de Todo Japón (全日本学生自治会総連合) conocida como Zengakuren (全学連). En noviembre el Ministerio de Educación publica un anteproyecto de ley de universidades

que restringe severamente la autonomía universitaria. El movimiento estudiantil bajo el liderazgo unificador de Zengakuren consigue, tras otra huelga general universitaria, que el Ministerio de Educación retire el anteproyecto.

Al mismo tiempo que todas estas luchas van ocurriendo, la célula comunista de la Universidad de Tokyo entra en graves conflictos internos. En 1947 Watanabe Tsuneo, miembro de la generación de jóvenes que participaron en la guerra, miembro de la célula comunista de la Universidad de Tokyo, tras la fallida huelga general critica a los líderes de la célula en la reunión del 16 de marzo por su servilismo acrítico al partido y su falta de valoración de la importancia de la subjetividad individual como paso previo a la entrada en política. Ese mismo día Watanabe es elegido nuevo líder de la célula. Bajo el liderazgo de Watanabe las actividades de la célula se centran en debates sobre la subjetividad y la introspección, dejando de lado la agitación política. Al mismo tiempo que Watanabe funda la Asociación del Nuevo Hombre (新人会), conocida como Shinjinkai, el liderazgo de la célula pasa a manos de estudiantes más jóvenes centrados en la acción más que el debate. En octubre, en la sede del partido, Watanabe es criticado por los líderes del partido y por los miembros más jóvenes de la célula por no abandonar sus debates sobre la subjetividad y no plegarse a la política del partido. Además, los líderes del partido recomiendan la expulsión de un miembro de la célula, miembro a su vez del grupo de Watanabe. La falta de unanimidad por parte de los miembros de la célula a la hora de la expulsión hace que el partido decida disolverla el 16 de diciembre, expulsando a los miembros de la célula del partido. La célula es creada de nuevo tras la auto crítica de los expulsados. Watanabe vuelve a formar la Shinjinkai en enero de 1948, negando la participación a cualquier miembro del partido y con un odio explícito al PCJ.

En julio de 1949, ya cambiada la orientación política de la ocupación de Japón, un enviado del gobierno estadounidense para valorar las reformas educativas da una conferencia en la Universidad de Niigata en la que recomienda expulsar a todos los profesores que tengan tendencias marxistas, iniciando la conocida como purga roja en el sistema educativo y las luchas en contra de la misma por parte de los estudiantes. En enero de 1950 el Komintern publica una dura crítica al PCJ, iniciando una reacción que llevará al fraccionamiento del partido en varias facciones. El movimiento estudiantil también se parte en dos facciones, una pro Kokusaiha (国際派) y otra pro Shokanha (所感派). La facción pro Kokusaiha, liderada por el presidente de Zengakuren y predominante en la célula de la Universidad de Tokyo, emite un comunicado en marzo de 1950 criticando al PCJ. Como resultado, el PCJ vuelve a disolver la célula comunista de la universidad de Tokyo. La célula, sin embargo, no se considera disuelta al no reconocer a la facción del partido que la ha disuelto. Las luchas internas de la célula de la Universidad de Tokyo dan lugar a varios enfrentamientos entre los estudiantes, siendo el más infame el secuestro, retención, tortura e interrogatorio, por más de un mes, de dos miembros de la célula acusados de ser espías del estado. Tras la cuarta conferencia nacional del PCJ, febrero de 1952, con la llamada a la lucha armada por parte de Tokuda Kyuichi, el líder de la facción Shokanha exiliado en China, el movimiento estudiantil se convierte en uno de los grupos que con más entusiasmo se acogen a la política de levantamiento armado. En marzo, la directiva dentro de Zengakuren pasa a manos de la facción Shokanha. En junio, durante la sexta asamblea nacional de Zengakuren ocurrida en Kyoto, varios miembros de la facción Kokusaiha son linchados, torturados y forzados a autocriticarse por parte de la facción Shokanha, la predominante en la Universidad de Kyoto, facción que expulsa a 27 miembros de la facción Kokusaiha de Zengakuren.



Tras el fracaso de la lucha armada, en julio de 1955 se inaugura la sexta conferencia nacional del PCJ, donde se anuncia la reunificación del partido bajo el liderazgo de Miyamoto Kenji, líder de la facción Kokusaiha. El partido culpabiliza del fraccionamiento del partido y de todos los fracasos desde 1950 a 1955 a la facción Shokanha liderada por Tokuda Kyuichi, cuya muerte en China en 1953 se hace pública por primera vez. Para el movimiento estudiantil la sexta conferencia del partido resulta, simplemente, incomprensible. En septiembre, en la séptima Junta Central del PCJ se propone como línea política para el movimiento estudiantil el concentrarse en proteger y expandir las asambleas autónomas universitarias, línea política completamente opuesta a todo por lo que los estudiantes han estado luchando los últimos 5 años.

A partir de 1956 los grupos dentro de Zengakuren opuestos a la línea política marcada por el PCJ comienzan a participar de manera activa en las luchas contra la ampliación de la base militar estadounidense en Sunagawa, donde chocan repetidas veces de manera violenta con la policía. En 1956 tanto la crítica de Stalin por parte del Partido Comunista como los sucesos de Hungría fuerzan la ruptura de varios sectores del movimiento estudiantil con el PCJ, el redescubrimiento de Trosky y el nacimiento de la nueva izquierda. En enero 1957 se forma, en el área de Osaka, la Federación Troskista Japonesa (日本トロツキスト連盟), grupo que pasa a llamarse en diciembre del mismo año Confederación de Comunistas Revolucionarios Japoneses (日本革命的共産主義者同盟). En mayo de 1958, durante la onceava Asamblea Nacional de Zengakuren, el enfrentamiento entre las facciones fieles al PCJ y las facciones opuestas a la línea política tomada por el partido desde la sexta Conferencia Nacional paraliza el movimiento estudiantil. El 1 de julio, las dos facciones son invitadas por el PCJ a reunirse en la sede central del partido. La reunión acaba en agresiones entre miembros del partido y miembros de la facción crítica al PCJ. En julio los miembros de la facción crítica al partido son borrados como miembros del PCJ. En diciembre forman la Confederación Comunista (共産主義者同盟), grupo también conocido como Bund (ブント). Ese mismo mes se celebra la treceava asamblea de Zengakuren bajo el liderazgo de la Confederación de Comunistas Revolucionarios Japoneses, siendo expulsadas la mayoría de las facciones que no rompen sus lazos con el PCJ. Sin embargo, el recién formado Bund logra tomar una posición hegemónica en Zengakuren, hechando de la Junta Nacional de Representantes a los miembros de la Confederación de Comunistas Revolucionarios Japoneses en marzo de 1959 y de la Dirección Ejecutiva en junio del mismo año durante la catorceava asamblea de Zengakuren. En agosto, debido a enfrentamientos ideológicos, una facción se escinde de la Confederación de Comunistas Revolucionarios Japoneses, formando la Junta Nacional de Confederaciones de Comunistas Revolucionarios (革命的共産主義者同盟全国委員会), conocida como Kakyodo (革共同).

Con un movimiento estudiantil dividido en dos grandes grupos, facciones pro PCJ que purgan a los elementos afectos a la nueva izquierda, y facciones de la nueva izquierda (Bund, Kakyodo, etc) que purgan a elementos pro PCJ mientras luchan entre ellas por la hegemonía, se desarrolla el mayor movimiento civil de protesta del Japón contemporáneo: las luchas contra la ratificación del nuevo tratado de seguridad con Estados Unidos de 1960. En dichas luchas estudiantes liderados por Zengakuren ponen en práctica el tipo de lucha desarrollado en las protestas contra la ampliación de la base estadounidense de Sunagawa, dando lugar a ocupaciones de lugares públicos, como la sentada en el loby del aeropuerto internacional de Haneda el 16 de enero de 1960, acción muy criticada dentro y fuera de Zengakuren, y a enfrentamientos con la policía, siendo el ocurrido el 15 de

junio de 1960 tras la ocupación del recinto de La Dieta el más famoso. En este último enfrentamiento murió una estudiante de la Universidad de Tokyo miembro del Bund, suceso al que ya hemos aludido anteriormente.

A pesar de que el nuevo tratado de seguridad es ratificado, por medios muy poco democráticos, por parte del gobierno, entrando en vigor el 23 de junio, el movimiento cívico de protesta es un éxito, consiguiendo que el gobierno se vea obligado a dimitir en pleno el 15 de julio. En contraste, debido a sus aspiraciones maximalistas, para el movimiento estudiantil liderado por la nueva izquierda las luchas han sido un fracaso, disolviéndose el Bund y entrando las demás facciones en largos procesos de fraccionamiento, expulsiones, purgas y lucha por la hegemonía, luchas que, poco a poco, van pasando a ser violentas. En 1963, por enfrentamientos ideológicos entre los dos líderes principales de la facción, Kakyodo se parte en dos, naciendo la Confederación Japonesa Revolucionara Comunista Marxista Revolucionaria (日本革命的共産主義者同盟革命的マルクス主義派), más conocida como Kakumaru (革マル). La facción que queda como dominante en Kakyodo pasa a ser conocida como Chukaku (中核). A partir de 1964, cuando el dos de junio Kakumaru asalta a Chukaku en la Universidad de Waseda, el estilo de enfrentamiento de este tipo de facciones queda definido. Los asaltos a las demás facciones suelen tener lugar por la noche, fuera de los ojos de los no activistas, llevando los miembros de la facción cascos de obra pintados, cada facción con su color correspondiente y con el nombre de su facción, con la cara tapada con un trapo y con palos de varios metros de largo, conocidos como gebabo (ゲバ棒), como armas. Ese tipo de violencia es conocida como uchigeba (内ゲバ). Las facciones pro PCJ, tras un hiato de varios años, vuelven a crear su Zengakuren en diciembre de 1964, ignorando a el Zengakuren dominado por las facciones de la nueva izquierda y centrando sus luchas universitarias en reivindicaciones concretas y en la negociación con las autoridades universitarias.

El 8 de octubre de 1967, con el aumento de las luchas contra la subida de tasas en varias universidades en un periodo de masificación de la educación superior y de descenso de la calidad de la enseñanza, esa imagen nacida en las luchas entre las facciones resurge a la luz del día por primera vez, de manera masiva, en una serie de manifestaciones y ocupaciones de lugares públicos que tratan de evitar que el primer ministro japonés pueda llegar al aeropuerto internacional de Haneda para visitar a Vietnam del Sur. En dichas manifestaciones, las facciones de la nueva izquierda, cada una por separado, se enfrentan de manera directa con los antidisturbios a pedradas, con cockteles molotov, con gebabo, de manera tremendamente violenta, quedando un estudiante miembro de Chukaku muerto como resultado de los enfrentamientos, activista cuyo funeral hemos tratado anteriormente. Al año siguiente, especialmente en las luchas de la Universidad Nihon y de la Universidad de Tokyo, esa imagen de activista casqueado, en grupos, armado y violento va haciendo su aparición más y más a la luz del día, aumentando más y más los enfrentamientos, secuestros, interrogatorios, confinamientos, torturas y palizas entre las facciones de la nueva izquierda y las facciones pro PCJ, y entre ellas mismas. En este año los enfrentamientos entre las facciones comienzan a dejar heridos graves con secuelas de por vida, como cegera, pérdida de un ojo, pérdida de la movilidad en la mayor parte del cuerpo, etcetera, no muriendo nadie de pura casualidad. Desde finales de 1968 la imagen de estas facciones de la nueva izquierda comienza a ser criminalizada, comenzando a popularizarse el denominar a este tipo de facciones kagekiha (過激派), apartándose la mayoría de los estudiantes de dichas facciones y de cualquier movimiento liderado por ellas. Especialmente importante en la cristalización de la imagen de kagekiha son los

sucesos del 21 de octubre, durante el día internacional contra la guerra, luchas durante las cuales las facciones, cada una por separado, prenden fuego a la estación de Shinjuku, vuelcan coches, los prenden fuego y se enfrentan violentamente a los antidisturbios.

En 1969, la mayor parte de los estudiantes se apartan de la nueva izquierda, ya calificada como kagekiha, entrando esta en crisis, aumentando las luchas por la hegemonía en las universidades y la lucha por los recursos, optando algunos grupos por entrar, más aun, en la clandestinidad para intentar preparar la inevitable, según ellos, guerra civil revolucionaria. Es en este ambiente cuando facciones desgajadas, violentamente, de otras facciones nacen con un objetivo expreso de hacer estallar una guerra civil revolucionaria de guerrillas. Dos facciones en especial, una en el área de Kyoto y otra en el área de Yokohama, comienzan a prepararse robando armas y dinero, protagonizando incidentes con muertos de por medio, pasando más aun a la clandestinidad. La unión de estas dos facciones será el infame Ejército Rojo Unificado (連合赤軍).

En 1970, en esas luchas por la hegemonía, un activista de Kakumaru muere, tras ser secuestrado y torturado, a manos de Chukaku, dando origen a una intensificación de la uchigeba que dejará más de cien muertos hasta la actualidad. Todos estos sucesos van apartando cada vez más a los estudiantes de las facciones de la nueva izquierda y de cualquier tipo de movilización política asociada a ellas, pero el suceso que marca un antes y un después son los asesinatos de sus propios miembros, catorce muertos de veintinueve miembros, por parte del Ejército Rojo Unificado entre agosto y diciembre de 1971, suceso sacado a la luz pública a principios de 1972 tras los sucesos de Asama.

#### 4. UCHIGUEBA. ÍNTIMAS VIOLENCIAS POLÍTICAS

Burgois, analizando el milagro de que siga vivo tras treinta años de ver pasar las balas volando cerquita, por así decirlo, nos hace ver la cercanía de los diferentes tipos de violencias, política, estructural, simbólica y cotidiana. Dichas violencias no son compartimentos estanco, como nos explican Feixa Pampols y Ferrándiz Martín en el IX Congreso de Antropología de FAAEE, sino que son estan interrelacionadas unas con otras. En el caso del movimiento estudiantil japonés, sus violencias están entrelazadas con su representación física, con su imagen, de manera inseparable. Por un lado tenemos a la violencia política, pero no por parte del estado, sino por parte de unas facciones contra otras, o entre diferentes grupos dentro de ellas mismas, violencia conocida como uchigeba, como hemos señalado anteriormente. Dicha violencia ha dejado más de cien muertos, amén de varios cientos de heridos y un impresionante reguero de silencios, y de desaparecidos. La uchigeba es, también, un tipo de violencia estructural, pero nacida no de la estructura socioeconómica de una sociedad sino de la estructura socioeconómica de las facciones, siendo la lucha por los recursos, humanos y económicos, presentes en los ambientes universitarios uno de los orígenes de la violencia. A su vez, estos dos tipos de violencias crean un curioso tipo de violencia simbólica. Cuando alguno de los infortunados marcados para el asesinato por comandos de grupos contrarios escapaba con vida, sangrando mucho las más de las veces, y acababa ingresado en algún hospital, normalmente nunca denunciaban a sus agresores, conocidos por ellos en muchas de las ocasiones. Además, intentaban negar el origen de las lesiones, siendo muchos los que huyeron de los hospitales para volver a la clandestinidad. Por último, estos grupos de activistas extremos eran muy pequeños, dando un sabor íntimo, desde muy pronto, a la una violencia convertida en cotidiana mucho antes de que se iniciase con fuerza el proceso de criminalización del movimiento estudiantil japonés. En el caso de Japón, todas

estas violencias están relacionadas de manera inseparable con la imagen del activista con casco, con la cara tapada con un trapo, y con palos de varios metros de largo como arma, es decir, con la imagen de kagekiha. Imagen que podemos ver en los carteles de la policía colgados por las paredes de los aeropuertos de Tokio, o en las paredes de la zona de restaurantes debajo de la estación de tren bala de Kyoto, o en tantos otros lugares en el Japón de hoy en día.

## 5. BIBLIOGRAFÍA EN ESPAÑOL

BOURGOIS, Philippe.

–(2009) "Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas". En Julian López García, Santiago Bastos y Manuela Camus (eds.). *Guatemala violencias desbordadas*. Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 28-62.

FEIXA PAMPOLS, Carles y FERRÁNDIZ MARTÍN, Francisco.

–(2002) "Violencias y culturas: Introducción". En *Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Barcelona, Instituto Catalán de Antropología y FAAEE.

FERNANDEZ DE MATA, Ignacio.

–(2006) "La memoria y la escucha, la ruptura del mundo y el conflicto de memorias", *Hispania Nova*, 006: 689-710.

–(2008), "From invisibility to power: Spanish Victims and the Manipulation of their Symbolic Capital", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 9: 2, 253-264.

–(2009) "In memoriam...esquela, contraesquelas y duelos inconclusos de la Guerra Civil Española", *Historia Antropología y Fuentes Orales*, 42: 931-27.

LÓPEZ JARA, Santiago.

–(2010) "Revoluciones truncadas. De el fracaso de el movimiento comunista al nacimiento de la Nueva Izquierda en Japón (1945-1958)", *Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico*, 3: 475-485.

1052

## 6. BIBLIOGRAFÍA EN JAPONÉS

CHIAN Fouramu.

(1998), *Abakareru kagekiha no jittai*, Tokyo, Tachibana

–(2001), *Kagekiha jiken 40 nenshi*, Tokyo, Tachibana

FUNABIKI Takeo.

–(1998), "Toudai tousou nann de atta no ka". En *Toukyou daigaku* (ed.) *Toukyou daigaku toukyou daigaku koukai kôza*, Tokyo, Tokyo daigaku.

HAGIWARA Hisatoshi.

–(1956) *Nihon no gakusei undousono riron to rekishi*, Tokyo.

IMANISHI hajime.

–(2009) «Waseda daigaku–1950 nenn– rekishi no shougen», *Rittumeikan gengobunka kenkyuu*, 20.3.

–(2009) «Senryouka toudai no gakusei undou to wadatsumi kai (1)», *Shougaku toukyuu*, 60.2/3.

–(2010) «Senryouka toudai no gakusei undou to wadatsumi kai (2)», *Shougaku toukyuu*, 60.4.

–(2010) «Senryouka ochanomizu joshi daigaku no gakusei undou», *Shougaku toukyuu*, 61.1.

KAWANISHI hideya

- (2007) «Haisen ni okeru gakusei undou to kyoudai tennou jiken», Kyoutou daigaku daigaku monjokan kennkyuu kiyou, 5.  
KEISATSUCHOU.
- (1976) *Insanka suru uchigeba jiken*, Tokyo, Keisatsuchô Kobayashi Megumi.
- (2002) «Nihon ni okeru koutou kyôiku sakusei ni kan suru ichi kousatsu», Jouetu kyôiku daigaku kennkyuu kiyou, 21.2.  
LOPEZ JARA Santiago.
- (2010) «Uchigeba no teigui to hassei to iu mondai», *Rekishi minzoku siryougaku kenkyuu*, 15:191-209.  
NIKKAN roudou tsuushinsha.
- (1959) *Zengakuren no jittaisono habatsu chuushin toshite*, Tokyo, Nikkan Nishihira Naoki.
- (1972) «Gakuen funsou to daigaku no unnei ni kansuru rijisochihô ni tsuite», *Gakkou kyôikugaku kenkyû*, 9: 85-95.  
OGUMA Eiji.
- (2002) *Minshuu to Aikoku*. Tokyo, Shinyôsha.
- (2009) *1968*. Tokyo, Shinyôsha.
- ONODA Jôji.
- (2003) *Kakumeiteki Sayoku to iu Gisei 1958-1975*. Tokyo, Hakujunsha Sanichi ed.
- (1969) *Shiryô Sengo Gakusei Undô. Vol. 17*. Tokyo, Sanichi.
- SHAKAIMONDAI Kenkyûkai
- (1970) *Zengakuren kakuha*, Tokyo, Futabasha.
- TACHIBANA Takashi.
- (1975) *Chuukaku /vs/ Kakumarû*. Tokyo, Kôdansha.
- UEDA Kôichiro
- (1957) *Sengo Kakumei Ronsoushi Vol.1 y 2*. Tokyo, Otsukishoten.
- WAKAMORI Shigeo.
- (2001), *Sekigunha 1969-2001*, Tokyo, Kawade.



**SIMPOSIO**  
**HORIZONTES DE LA ANTROPOLOGÍA DEL**  
**Y PARA EL DESARROLLO EN EL ESTADO ESPAÑOL**

Coordonadores:  
Mònica Martínez Mauri  
Universitat de LleidaUniversitat Autònoma de Barcelona  
Cristina Larrea Killinger  
Universitat de Barcelona

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Mònica Martínez Mauri y Cristina Larrea Killinger

**REFLEXIONES EN TORNO A LA PRÁCTICA DOCENTE DE LA ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO:  
EL MÁSTER EN DESARROLLO Y COOPERACIÓN INTERNACIONAL DE LA UdL Y LA FLACSOE-  
CUADOR**

Víctor Breton, Mònica Martínez Mauri, Albert Roca, Gemma Casal y Javier Martínez

**COOPERACIÓN INTERNACIONAL, DESARROLLO Y PODER EN LA ZONA TRANSFRONTERIZA DEL RÍO  
SAN JUAN**

Rafael Cáceres Feria, Antonio L. Díaz Aguilar y Javier Escalera Reyes

**DISPEPSIAS DESARROLLISTAS. ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO, HAMBRE Y DIÁLOGOS QUE NO  
SON**

Lorenzo Mariano Juárez

**PROYECTOS DE GÉNERO FINANCIADOS POR LA COOPERACIÓN ESPAÑOLA EN ECUADOR: TRES  
ESTUDIOS DE CASO**

Maite Marín

**EVALUACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL DESARROLLO INSTITUCIONALIZADO: EL PROYECTO PRO-  
DECO EN ECUADOR**

Pablo Palenzuela

**TRAYECTORIAS LABORALES Y VITALES DEL COOPERANTE PARA EL DESARROLLO**

Raquel Sánchez Padilla

**DEPORTE, COOPERACIÓN Y DESARROLLO LOCAL. LA EXPERIENCIA DEL CHAMPIONS PLAY-  
GROUND DE MANENBERG (CAPE TOWN)**

Ricardo Sánchez y Caterina Gozzoli

**ANTROPOLOGÍA, MIGRACIONES Y DESARROLLO. APORTACIONES ETNOGRÁFICAS HECHAS EN  
TORNO A LAS REMESAS, LOS IMAGINARIOS DE LA MIGRACIÓN Y EL CODESARROLLO**

Jesús Sanz Abad





## INTRODUCCIÓN

Mònica Martínez Mauri  
Universitat de Lleida Universitat Autònoma de Barcelona  
Cristina Larrea Killinger  
Universitat de Barcelona

La cooperación internacional al desarrollo ha sido un tema recurrente en los congresos de antropología social organizados por la FAAEE. En 1996, en el marco del VII Congreso el simposio “Antropología social de América Latina”, organizado por Carlos M. Caravantes, introdujo la cuestión analizando los efectos de la presencia de la cooperación al desarrollo en los contextos americanos y considerando tanto los impactos sobre los sujetos de los estudios de los antropólogos como sobre la práctica profesional de los mismos antropólogos. Tres años después, en el VIII Congreso celebrado en Santiago de Compostela (1999), C. Giménez organizó el simposio “Antropología más allá de la academia. Aplicaciones, contribuciones, prácticas e intervención social” que contó con ponencias sobre los impactos del desarrollo como la de Beatriz Pérez Galán sobre “los beneficiarios de los proyectos de desarrollo: retórica y práctica de las ONGs en Cuzco, Perú” y la de Pilar Monreal sobre la relación que se establecen entre el género, el desarrollo y la antropología. En Barcelona, en 2002, dos fueron los espacios en los que se abordó la problemática del desarrollo. Por un lado, el simposio “Recreaciones medioambientales, políticas de desarrollo y turismo” coordinado por Josetxu Martínez, Agustín Santana, Xaquín Rodríguez, abrió una nueva línea de reflexión en torno al análisis crítico de las políticas de desarrollo, el fomento del turismo y la recuperación de la tradición. Por el otro, un grupo de trabajo coordinado por Oscar Calavia y Eugenia Rodríguez reflexionó entorno a la práctica profesional de la antropología en las ONGs del desarrollo. En el X Congreso organizado por ASANA en Sevilla (2005), dos simposios, uno coordinado por Víctor Bretón y Alberto López sobre las ONGs en la reflexión antropológica sobre el desarrollo en África y Latinoamérica, y otro coordinado por Pablo Palenzuela y Juan Carlos Gimeno sobre las culturas y el desarrollo en el marco de la globalización capitalista, centralizaron el debate en torno a la cooperación internacional. Por último, el congreso de Donostia (2008) aún y no contar con un simposio especialmente dedicado a la cooperación internacional en materia de desarrollo, tres simposios –el de Mercedes Jabardo, Pilar Monreal y Pablo Palenzuela dedicado a reflexionar sobre la antropología de orientación pública; el coordinado por Oriol Beltrán, José J. Pascual e Ismael Vaccaro sobre patrimonialización de la naturaleza; y el de Mònica Martínez Mauri y Eugenia Rodríguez Blanco sobre mediación cultural abordaron parcialmente la cuestión.

En los últimos 15 años, los antropólogos españoles se han implicado en el estudio –crítico u orientador de la aplicación de programas de desarrollo en países como Ecuador, Perú, Guatemala, Bolivia, Panamá, Brasil, México, Colombia, Senegal, Mozambique, Tanzania y Marruecos. Estos trabajos han dado lugar a una considerable – tanto cualitativa como cuantitativa producción académica y profesional. Una producción que cubre un panorama temático amplio que incluye la relación entre cooperación y sociedad, los métodos antropológicos aplicados al desarrollo, el género, la ecología, la salud, la educación, el turismo, la tecnología, el codesarrollo... Y, una producción que, en España, como en otros países, ha llevado a los antropólogos a posicionarse frente a los proyectos de desarrollo. Por un lado, algunos se han dedicado a mejorar la calidad de los proyectos de desarrollo estu-

diando los factores socioculturales que intervienen en los mismos; y por otro, algunos han cuestionado la validez del concepto de desarrollo en sí mismo, sus distintos significados y las prácticas asociadas, planteando la necesidad de una ruptura epistemológica.

A pesar de contar con numerosos y regulares trabajos en el ámbito de la antropología del desarrollo hasta hace muy poco (Martínez Mauri y Larrea Killinger, 2010) no se había ni sistematizado ni valorado el peso del desarrollo y la cooperación internacional en la antropología social española. Ni tan siquiera el excelente estado de la cuestión de Joan Prat (2004) sobre la producción antropológica española hasta el año 2004 recogía los estudios realizados en este ámbito.

En este simposio se abren nuevos horizontes en relación al desarrollo y la cooperación internacional. Las ocho ponencias que se incluyen en estas actas nos permiten ser optimistas sobre las perspectivas que abren estos estudios etnográficos y las actuales teorías formuladas en el marco de la antropología social española acerca del desarrollo y la cooperación internacional. La diversidad de temáticas y la variedad de contextos etnográficos que estudian l@s ponentes dan fe del vigor y la buena salud de este campo de estudio.

Conscientes de esta gran diversidad, hemos creído conveniente no organizar este libro de actas por bloques temáticos sino a través de un ordenamiento alfabético.

El primer texto que inaugura esta colección es el de Víctor Bretón, Mònica Martínez Mauri, Albert Roca, Gemma Casal y Javier Martínez, docentes y gestores del máster en desarrollo y cooperación internacional de la Universitat de Lleida. Su texto se integra a uno de los ejes centrales sobre los que queríamos hacer pivotar este simposio: la práctica docente de la antropología del desarrollo en el Estado Español. A partir de su experiencia en este máster oficial e internacional compartido con FLACSOEcuador reflexionan sobre lo que puede aportar la antropología al estudio del desarrollo y a la formación en cooperación internacional. Más allá de poner las herramientas etnográficas al servicio del aparato del desarrollo o criticar la episteme desarrollista, muestran la viabilidad de construir modelos de intervención y reflexión que superen la dicotomía antropología para el desarrollo vs. antropología del desarrollo.

En el siguiente capítulo que lleva por título “Cooperación internacional, desarrollo y poder en la zona transfronteriza del río San Juan”, Rafael Cáceres Fera, Antonio L. Díaz Aguilar y Javier Escalera Reyes, de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, presentar una interesante investigación multisituada en varias localidades costarricenses y nicaragüenses de la región fronteriza del río San Juan. Centrados en la investigación de varios proyectos de desarrollo aplicados por varios agentes de cooperación internacional al turismo local de esta región, esta ponencia analiza cómo integran estos agentes las relaciones de poder locales y las estructuras sociales. A partir de un análisis comparado entre dos casos, observan las diferencias en los efectos sociales de un mismo programa de desarrollo.

La tercera contribución al volumen, a cargo de Lorenzo Mariano Juárez, de la Universidad de Castilla la Mancha, titulada “Dispepsias desarrollistas. Antropología del desarrollo, hambre y diálogos que no son”, aborda el tema de los proyectos de desarrollo en Guatemala en el escenario de la atención al hambre y la desnutrición. Al partir de un estudio sobre las prácticas y de problematización del desarrollo por parte de quienes reciben la aplicación de estos proyectos, Lorenzo Mariano insiste en la necesidad de observar las relaciones entre la producción de discursos y acciones locales y globales. Resultado del pasado colonial, las ambivalencias del desarrollo continúan distorsionando la comunica-

ción entre los agentes y los indígenas que son difíciles de superar. El estudio de la “indigestión” de los discursos del desarrollo reproduce narrativas y prácticas complejas en las culturas locales indígenas, que en esta ponencia se tratan de desvendar. El cuarto texto de este volumen nos viene de la mano de Maite Marín, doctoranda de la Universitat Autònoma de Barcelona. A través de tres breves estudios de caso, Marín nos ofrece un muy pertinente balance de los proyectos de desarrollo con “enfoque de género” en los Andes ecuatorianos. Su aproximación etnográfica utiliza los testimonios de l@s “beneficiari@s” sobre la genealogía, la historia y los cambios introducidos por los proyectos en los que habían participado, para mostrar la distancia que separa los discursos oficiales de las instituciones de desarrollo y las prácticas cotidianas de los y las actor@s locales.

Pablo Palenzuela, de la Universidad de Sevilla, en la ponencia titulada “Evaluación antropológica del desarrollo institucionalizado: el proyecto PRODECO en Ecuador”, se centra en analizar un estudio de caso a través de una reflexión teóricometodológica crítica y una dimensión diacrónica. Los procesos históricos y el análisis de la correlación de fuerzas en la configuración de las decisiones que se toman en este proyecto son perspectivas que el autor toma en cuenta para el desarrollo de su ponencia.

Raquel Sánchez Padilla, de la Universidad Católica de Valencia, en su ponencia analiza el perfil del cooperante internacional. Establece una tipología a partir del estudio de sus trayectorias vitales y profesionales. Al comparar el proceso de iniciación del cooperante y su experiencia en el terreno, esta investigadora demuestra el proceso de adquisición de estatus y su relación con los beneficiarios de los proyectos de desarrollo.

La siguiente ponencia que hemos incluido en el volumen es la de Ricardo Sánchez y Caterina Gozzoli, de la Universitat Ramon Llull (Barcelona) y de la Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano). A partir de su experiencia en el proyecto *Champions Playground* de Manenberg (Ciudad del Cabo), Sánchez y Gozzoli reflexionan sobre los problemas y los retos que surgen con la implementación de programas que utilizan el deporte para la intervención social y el desarrollo local. Su aportación introduce el deporte como una nueva variable a tener en cuenta en los estudios sobre cooperación internacional y desarrollo en el Estado español.

Jesús Sanz Abad, de la Universidad Complutense de Madrid, presenta su ponencia titulada “Antropología, migraciones y desarrollo. Aportaciones etnográficas hechas en torno a las remesas, los imaginarios de la migración y el codesarrollo” centrada en articular el tema del desarrollo a la inmigración. Tomando como punto de partida el análisis de las remesas, analiza las representaciones e imágenes generadas del fenómeno migratorio. En este sentido, este autor plantea una propuesta teóricometodológica que estimule la producción de etnografías transnacionales en un contexto de globalización como es la inmigración. Esta mirada antropología propone etnografías multisituadas para el avance de nuevos estudios que articulen inmigración y desarrollo.

A modo de conclusión nos gustaría recordar que estas actas han sido publicadas con anterioridad a la celebración del simposio. Todavía contamos con el espacio que nos brinda el congreso para valorar las aportaciones de los antropólogos en el campo del desarrollo partiendo de estos textos, de comunicaciones que no han llegado a tiempo para ser incluidas en este volumen y dejando la puerta abierta a quien se sienta atraíd@ por estas temáticas. Esperamos que entre tod@s podamos dar respuesta a las preguntas que nos planteábamos cuando diseñamos este simposio:

- ¿Qué perspectivas abren los estudios etnográficos y las teorías formuladas en el marco de la antropología social española acerca del desarrollo y la cooperación internacional?
- ¿Cuáles son las tendencias éticas y metodológicas vinculadas al estudio del desarrollo en países del tercer mundo?
- ¿Cuál es el impacto de los estudios antropológicos en la definición de las agendas de trabajo de los organismos oficiales de cooperación al desarrollo?
- ¿Cómo se orienta la práctica docente de la antropología del desarrollo en las universidades españolas?

### **1. REFERENCIAS CITADAS**

MARTÍNEZ MAURI Mònica y LARREA KILLINGER Cristina (2010) *Antropología Social, Desarrollo y Cooperación Internacional*. Barcelona: Editorial UOC.

PRAT, Joan (2004) *Las ciencias sociales en España: Antropología y etnología*. Edición de Román Reyes. Madrid: Editorial Complutense.

**REFLEXIONES ENTORNO A LA PRÁCTICA DOCENTE  
DE LA ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO:  
EL MÁSTER EN DESARROLLO Y COOPERACIÓN INTERNACIONAL DE  
LA UDL Y FLACSO ECUADOR**

Víctor Bretón  
Mònica Martínez  
Albert Roca  
Javier Martínez  
Gemma Casal  
Universitat de Lleida

Recientemente, el panorama universitario de los estudios de tercer ciclo se ha visto transformado con la aparición de numerosos másters –oficiales o propios– de carácter pluridisciplinar, interdisciplinar o limitados a un determinado contexto regional. En el campo de los estudios del desarrollo, algunas universidades han impulsado másters inspirándose en la tradición, muy consolidada en otros países europeos, de los Estudios sobre Desarrollo (*Development Studies*) (Martínez Mauri y Larrea Killinger, 2010).

Este creciente auge de los estudios sobre el desarrollo no ha venido acompañado ni por una intervención destacada de los antropólogos en los programas especializados en esta materia, ni por la colaboración con universidades de los países del llamado Tercer Mundo. En el estado español, el máster oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional (DCI) de la Universidad de Lleida y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Ecuador) es el único programa especializado en este ámbito, ideado por antropólogos y coorganizado por una universidad extracomunitaria.

Se trata de un máster especializado en la problemática del desarrollo rural que cuenta con la presencia de un porcentaje importante de profesorado internacional (Cristobal Kay, Pieter de Vries, Pierre Beaucage, Eduardo Bedoya, Clara Nicholls, entre otros), y comparte asignaturas con la FLACSO a través de videoconferencias. El máster contempla dos perfiles académicos: uno orientado hacia la investigación y otro hacia la profesionalización en el mundo del desarrollo rural. Los estudiantes que escogen el itinerario profesionalizador realizan un practicum con una organización que trabaja en países de América Latina o África. En estos momentos contamos con convenios con organizaciones regionales y locales que trabajan en países como Panamá, Ecuador, Nicaragua, Senegal, Mozambique, Perú y República Dominicana.

En esta ponencia queremos presentar las orientaciones básicas del máster DCI y reflexionar sobre nuestra experiencia como organizadores y docentes durante los tres primeros años del programa.

### **1. DEL SENTIDO DEL MÁSTER**

El máster oficial en desarrollo y cooperación internacional sigue las directrices del Real Decreto que regula los estudios oficiales de posgrado (BOE núm. 21 de 25/01/05). En este sentido tiene como finalidad “la especialización del estudiante en su formación académica, profesional o investigadora” y para ello, contempla dos perfiles potenciales de estudiantado claramente diferenciados. Por un lado, responde a los intereses de aquellos y aquellas que se decantan fundamentalmente hacia el mundo de la investigación y que, en consecuencia, deben culminar el máster con la realización de un trabajo final, inédito

y original, que de manera óptima pudiera concretarse en un proyecto serio y riguroso de tesis que, en el futuro, les facultara para poder acceder a programas de doctorado y, en cualquier caso, a la realización de una tesis doctoral. Por el otro, responde a la demanda de aquellos y aquellas personas interesadas en trabajar en la cooperación al desarrollo. En este sentido el máster les ofrece una formación complementaria a sus perfiles académicos, especializada y útil de cara a insertarse en el mundo de las organizaciones que trabajan en los ámbitos de la cooperación internacional.

## 2. DEL NOMBRE Y LA ORIENTACIÓN DEL MÁSTER

Uno de los problemas fundamentales que presenta la práctica de la cooperación al desarrollo –o, al menos, la praxis de muchos individuos que trabajan en las diferentes instancias que componen el aparato del desarrollo– es la ausencia de una reflexión teórica y conceptual profunda de las implicaciones que la misma noción de desarrollo comporta. Es justamente por ello que el máster se centra en estudiar críticamente los aspectos teóricos y metodológicos del desarrollo como concepto y de sus prácticas como instrumentos asociados a él. Uno de los principales objetivos del programa es que el estudiantado disponga de las herramientas necesarias para problematizar el desarrollo, entenderlo y tomarlo como objeto de reflexión, de análisis y de investigación. Por todo ello, no es de extrañar que uno de los pilares del máster de la Universitat de Lleida sea brindar una orientación teórica y reflexiva sobre las implicaciones de la *episteme* desarrollista acompañada de una visión histórica de los sucesivos modelos y teorías que se han sucedido en los últimos sesenta años en materia de desarrollo.

La cooperación internacional es hija del desarrollo. La consolidación de la misma noción de desarrollo como metadiscurso explicativo de los desequilibrios y desigualdades a escala planetaria vino de hecho asociada a la articulación de ese complejo entramado institucional que conocemos como el aparato del desarrollo. El estudio riguroso, crítico y comprensivo del funcionamiento de la cadena de la ayuda, de sus complejidades, sus contradicciones y sus retos en el entramado del mundo contemporáneo, debe constituir pues un segundo puntal relevante del máster.

Es en base a estas consideraciones que desde sus inicios se pensó que un buen título para el máster podría ser “Desarrollo y Cooperación internacional”. Un título extraordinariamente amplio que al diseñar el plan de estudios se fue acotando, pues no todos los aspectos relacionados con estas dos variables podían ser abordados en un solo programa académico con los recursos disponibles.

## 3. EL MÁSTER DE LA UdL Y LOS ESTUDIOS DE POSTGRADO SOBRE DESARROLLO EN EL ESTADO ESPAÑOL

Al diseñar el máster se tuvo muy en cuenta la articulación de esta nueva iniciativa académica con el panorama universitario que se dibujó tras las reformas inducidas por el Plan Bolonia. Era evidente que un máster de estas características, gestado en una pequeña universidad entre Madrid y Barcelona, tenía que ser estratégico a la hora de definir su identidad. La continuidad del programa dependía de su capacidad por cubrir un hueco en la oferta creciente de títulos de posgrado. Sólo si se conseguía conciliar la calidad y coherencia académica con la originalidad y la complementariedad de los contenidos ofertando un máster original e inédito en el mapa universitario catalán y español teníamos posibilidades de aportar algo realmente interesante desde el punto de vista del sistema público y, al tiempo, podíamos atraer una demanda potencial de estudiantado.

En el ámbito de los estudios del desarrollo, no fue fácil hacerse un lugar entre los numerosos másters oficiales o propios de carácter pluridisciplinar, interdisciplinar o limitados a un determinado contexto regional que gravitaban entorno a la cuestión del desarrollo y la cooperación internacional. Los estudios de tercer ciclo sobre estas problemáticas generalmente no partían de la antropología social. En algunas universidades se habían impulsado másteres inspirándose en la tradición, muy consolidada en otros países europeos, de los Estudios sobre Desarrollo (*Development Studies*). Tal era por ejemplo el caso del máster oficial sobre Globalización y desarrollo de la Universidad del País Vasco, cuya oferta incluye una formación general sobre los procesos de Desarrollo económico y la Cooperación Internacional. El Centro Universitario de Cooperación Internacional para el Desarrollo (CUCID) de la Universidad de Las Palmas organiza la Maestría de Cooperación Internacional para el Desarrollo orientada a formar expertos a través de un programa docente que contempla las dimensiones teóricas, históricas y prácticas de la cooperación al desarrollo enfatizando desde las relaciones internacionales. Ninguno de estos dos programas incorporaba asignaturas sobre antropología social.

Otros, como el magíster en cooperación internacional (título propio de la Universidad Complutense de Madrid) organizado por el Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación (IUDC), el máster propio de la Universidad de Granada en Desarrollo y Cooperación, organizado por el CICODE (Centro de Iniciativas de cooperación al desarrollo), brindan una formación de carácter más práctico y metodológico con el objetivo de orientar las intervenciones de la cooperación al desarrollo formando profesionales en este campo. Aunque en algunos de estos programas intervienen antropólogos, la disciplina no juega un papel destacado.

En la Universidad de Deusto se imparte el máster europeo conjunto en Acción Internacional Humanitaria, un programa de postgrado interuniversitario y multidisciplinar impartido por siete miembros de la red de universidades NOHA (*Network On Humanitarian Assistance*) Este programa, orientado a formar cooperantes que puedan hacer frente a situaciones de emergencias humanitarias complejas, incorpora una asignatura sobre antropología y acción humanitaria.

En Madrid, el Grupo de Estudios Africanos (GEA) de la Universidad Autónoma de Madrid fundado en 1995, actualmente aglutina a más de 30 investigadores de diversas disciplinas relaciones internacionales, economía, antropología social, sociología y ciencias políticas con el objetivo de promover la investigación y la formación sobre las sociedades africanas desde una perspectiva multidisciplinar. En estos momentos el GEA organiza el único programa de doctorado y máster oficial especializado en “Estudios Internacionales y Africanos” del Estado (Tomas y Farré 2009: 18).

El máster Globalización, desarrollo y cooperación, organizado por la ONG Món3 dirigido a formar especialistas que intervengan directamente en la construcción de estrategias de desarrollo alternativas, incorpora una asignatura sobre “Antropología del Desarrollo” impartida por el profesor de la Universidad de Barcelona Andreu Viola.

Sin embargo, hasta el máster oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universidad de Lleida y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Ecuador), los antropólogos no habían ideado un programa de tercer ciclo especializado en este ámbito ideado y coorganizado por una universidad extracomunitaria. El máster ofrece una formación interdisciplinar tanto a nivel teórico como metodológico, pero predomina una aproximación antropológica y crítica al estudio de los procesos de desarrollo tanto en el ámbito local, nacional como global.

Además del máster DCI, desde Lleida Albert Roca coordina una red internacional de investigación “Salud, Culturas y Desarrollo en África Subsahariana” (SACUDA), y desde 2010 un nuevo máster internacional “Culturas y desarrollo en África” (CUDA), una experiencia pionera de cooperación interuniversitaria afroeuropea. Pionera porque el máster CUDA es coordinado desde la universidad Rovira y Virgili, cuenta con la participación de tres universidades españolas más (Barcelona, Lleida y Pompeu Fabra) y se realiza simultáneamente en tres universidades africanas: U. Cheikh Anta Diop del Dakar (Senegal), U. Yaoundé I (Camerún) y U. Antananarivo (Madagascar). Los campus que integran el máster comparten programa de estudios y calendario. El objetivo del CUDA es formar profesionales e investigadores capacitados para detectar, analizar y dinamizar, los factores socioculturales, políticos, económicos e históricos, externos e internos, que intervienen en los procesos de desarrollo de las sociedades africanas, incluidas las comunidades de la diáspora tanto en África como en Europa. Dirigido a graduados o licenciados en Ciencias Sociales y Humanidades y a otras titulaciones afines al ámbito del desarrollo como las ciencias médicas o las ingenierías, el máster también ofrece un doble itinerario: de investigación y profesionalizador. La coordinación euroafricana presenta ventajas singulares para los estudiantes: intercambio de profesorado, planificación de actividades compartidas entre estudiantes de diferentes campus o la facilitación de estancias en los campus africanos para la realización de los trabajos de fin de máster (con cotutelas académicas locales).

Ante la gran competitividad en el ámbito de los estudios especializados en el desarrollo, un aspecto clave en la articulación del máster fue la originalidad en la perspectiva desde las que se enfocaban estas temáticas. En este sentido, el máster se rigió por tres criterios clave: el rigor académico, la coherencia de la propuesta en términos de perfiles e itinerarios y la aportación original de una perspectiva antropológica que apostaba por el holismo y la etnografía como método. Un producto nuevo, diferente y que parece que ha llenado un nicho de demanda insatisfecha con la actual oferta de másters y posgrados.

Es por ello que la orientación del máster se distingue de la que ofrecen los otros programas de tercer ciclo del mismo ámbito. Por un lado, se caracteriza por una formación que complementa la recibida por los masterandos durante sus estudios de licenciatura / ingeniería / grado. Por el otro, se distingue por una mirada antropológica que se desmarca de la oferta existente de másters oficiales.

#### **4. DEL CARÁCTER INTERNACIONAL DEL MÁSTER**

En esta línea argumental, uno de los grandes desafíos iniciales era cómo conseguir un producto original y de calidad desde una universidad territorial en un escenario en el que pareciera que tenemos que estar abocados a competir con las grandes universidades metropolitanas, por razones obvias con mayores recursos y con más posibilidades de captar alumnado. Ante este escenario nuestra apuesta pasó por no entrar en una competición absurda (en términos de ofertar un programa similar al de las grandes universidades pero con menos recursos) y buscar construir desde nuestras posibilidades reales algo innovador y académicamente sólido. De ahí la idea de concebir un máster interuniversitario e internacional de unas características hasta el día de hoy inéditas en España.

A partir de contactos ya establecidos –y plasmados en un convenio de colaboración y en la consolidación de intercambios docentes e investigadores de distinta índole durante los últimos diez años– se abrió la posibilidad de articular el máster con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador. Esta institución, sede andina de



una red institucional de másters y doctorados de alta calidad presente a lo largo de toda América Latina, dispone de una oferta notable de maestrías<sup>1</sup>, de una estructura en términos de créditos académicos muy similar a la nuestra, y dos doctorados internacionales<sup>2</sup>. Aprovechando las posibilidades brindadas por las nuevas tecnologías de la información y tras dos años exitosos de experiencia compartida con FLACSO de intercambios académicos por medio del Aula Virtual Docente e Investigadora Iberoamericana, nuestra propuesta docente se concretizó en inaugurar un nuevo máster interuniversitario. De esta manera una parte de las asignaturas eran ofertadas desde FLACSO y recibidas por nuestros estudiantes por videoconferencia, otra parte equivalente era transmitida por nosotros y un tercer bloque era susceptible de convalidarse en base a una tabla de equivalencias en que se tuviera en cuenta el contenido programático y los niveles de exigencia de las materias susceptibles de convalidación.

### **5. DE LOS PERFILES Y LA ORIENTACIÓN TEMÁTICA DEL MÁSTER**

El programa del máster está constituido por una serie de módulos obligatorios y módulos optativos constitutivos de perfiles específicos, tanto si el estudiantado se decanta por una opción orientada hacia la investigación como si lo hace por la opción profesionalizadora en el ámbito de la cooperación.

Los módulos obligatorios son tres. Toda persona matriculada en el máster deberá cursar obligatoriamente:

- Un módulo teórico, “Desarrollo y cooperación internacional”, destinado a problematizar el desarrollo como objeto de estudio, a analizar su trayectoria paradigmática y a ofrecer una visión lo más amplia y detallada posible del aparato institucional del desarrollo (el sistema de cooperación internacional en todos sus niveles) en el contexto del mundo contemporáneo. Se trata de un módulo indispensable si lo que se pretende es, en primer lugar, que el alumnado adquiera los conocimientos y las herramientas analíticas necesarias para poder enfrentarse al mundo de la cooperación al desarrollo –tanto en una vertiente investigadora como en otra vinculada a la praxis– de manera consciente, crítica y propositiva.
- Un módulo de “Trabajo de fin de máster” que, bien a través de una investigación inédita (itinerario investigador) o de prácticas en instituciones de desarrollo (itinerario profesionalizador), constituya la culminación y la puesta a prueba de los conocimientos y las habilidades adquiridas en el máster.
- Un tercer módulo obligatorio en función del itinerario elegido. Los estudiantes interesados por un itinerario orientado hacia el mundo de la investigación, cursan el módulo “Técnicas y metodologías de investigación”, los del perfil profesionalizador cursan el de “Técnicas e instrumentos de la cooperación”, orientado a adquirir las competencias mínimas indispensables que concurren en la elaboración, desarrollo y evaluación de proyectos de desarrollo concretos.

Además de los obligatorios, el programa contempla módulos de carácter optativo que permiten un alto grado de especialización. Los ámbitos de optatividad son amplios, pue-

---

<sup>1</sup> Maestrías: Ciencia Política, Relaciones Internacionales, Género y Desarrollo, Sociología, Antropología, Estudios Socioambientales, Economía Ecológica, Economía del Desarrollo, Desarrollo Local y Territorio, Comunicación, Centralidad Urbana y áreas Históricas y Desarrollo Urbano.

<sup>2</sup> Ciencias Sociales con especialización en Estudios Políticos; Economía del Desarrollo.

den estructurarse en dos grandes ejes: Desarrollo rural y local (perspectivas agroecológicas y medioambientales, aspectos socioeconómicos y culturales del desarrollo rural); y, desarrollo, política y movimientos sociales (poderes públicos, política, acción colectiva, movimientos sociales en contextos de desarrollo).

A continuación se presenta una lista de las asignaturas impartidas durante el curso 2010-2011:

<b>MATERIAS</b>	<b>TIPO MATERIA</b>	<b>PROFESORADO</b>
Teoría e historia del desarrollo: condicionantes y herramientas del desarrollo rural	M 1: Obligatoria.	Dr. Víctor Bretón
Sistema económico internacional y cooperación para el desarrollo	M 1: Obligatoria	Dr. Pere Enciso Dr. Antonio Santamaría
Instrumentos de análisis cualitativos	M 6: Obligatoria (itinerario investigación).	Dr. Jordi Tomás Dra. Mónica Martínez Mauri
Metodologías participativas	M 7: Obligatoria (itinerario profesionalizador).	Dr. Pieter de Vries
Modelos y políticas de desarrollo rural	M 2: Itinerario A.	Dr. Víctor Bretón Dr. Cristóbal Kay
Antropología del desarrollo: cultura e identidad	M 3: Itinerario B.	Dr. Albert Roca Dr. Ferran Iniesta
Capital social y desarrollo local y rural	M 2: Itinerario A.	Dr. Luciano Martínez Valle
Políticas, estrategias y actores del desarrollo local y rural	M 1: Obligatoria.	Dr. Francisco García Pascual
Sistemas agroalimentarios y forestales y sostenibilidad	M 2: Itinerario A.	Dra. Paquita Santiveri Dr. Eduardo Bedoya Dra. Clara Nicholls Dra. Marina Temudo
Estado y sociedad en contextos de desarrollo	M 3: Itinerario B.	Dr. Christian Coulomb Dra. Carmen Martínez
Patrimonio y desarrollo rural: turismo y recursos estratégicos	M 2: Itinerario A.	Dr. Jordi Gascón

Instrumentos de análisis cuantitativos	M 6: Obligatoria (itinerario investigación).	Sr. Fernando Carrasco
Planificación de acciones de cooperación	M 7: Obligatoria (itinerario profesionalizador).	Dra. Núria Camps Dr. Carlos Gómez Gil Sr. Eduard Ballester Sr. Carlos Puig
Sociedad civil, participación y desarrollo	M 3: Itinerario B.	Dr. Pierre Beaucage
Migraciones, urbanización y codesarrollo	M 3: Itinerario B.	Dra. Claudia Pedone

**Itinerario A: Desarrollo rural y local: políticas y estrategias. Itinerario B: Desarrollo rural, sociedad y ciudadanías**

## 6. PROFESORADO

Al organizar las asignaturas y definir el perfil docente del máster los coordinadores, Víctor Bretón y Albert Roca, tuvieron que buscar complicidades fuera de la Universitat de Lleida. La falta de personal docente especializado en cooperación al desarrollo en la UdL determinó la búsqueda de colaboradores académicos y profesionales de alto nivel y de reconocimiento nacional e internacional para impartir las materias programadas. Algunos de los docentes provenían de FLACSO Ecuador, pero también de universidades nacionales (Universidad de Barcelona, Autónoma de Madrid) o extranjeras (Universidad de Yale, Berkeley, Wageningen, Montreal) o de Centros de investigación como el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique de Francia).

Durante las tres primeras ediciones del máster uno de los puntos fuertes del programa ha sido la participación de docentes de reconocido prestigio en el ámbito de los estudios de desarrollo. Pocos programas de esta naturaleza pueden contar con un elenco de profesionales de esta categoría. En la edición actual, por ejemplo, contamos con 14 docentes invitados (procedentes de Ecuador, Perú, Estados Unidos, Holanda, Francia, Argentina y del resto del Estado español) que han renovado año tras año su compromiso con el máster.

## 7. REFLEXIONES DESPUÉS DE TRES EDICIONES DE MÁSTER

Como hemos señalado más arriba, el máster intenta combatir uno de los problemas fundamentales que presenta la práctica de la cooperación al desarrollo: la ausencia de una reflexión teórica y conceptual profunda de las implicaciones que la misma noción de desarrollo comporta. Y para ello su programa enfatiza los aspectos teóricos y metodológicos del desarrollo como concepto y de sus prácticas como instrumentos asociados a él. Esta es la filosofía que animó la articulación del Máster Oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional. La idea no es otra que la de que el alumnado sea capaz de problematizar el desarrollo, de entenderlo y tomarlo como objeto de reflexión y de análisis, bien con el objetivo de dirigir sus pasos postmáster hacia la investigación (perfil investigador), bien a aplicar de manera reflexiva las habilidades y los conocimientos adquiridos en su desempeño en una institución de desarrollo (perfil investigador).

En base a ello, el Máster Oficial en Desarrollo y Cooperación de nuestra Universidad se ha convertido, en el transcurso de sus tres ediciones (2008-2009, 2009-2010 y 2010-2011), en un referente en el marco universitario catalán y español, así como en el marco de la cooperación internacional al desarrollo tanto en América Latina como en el resto de Europa.

Ha resultado complejo, sumamente complejo, consolidar el programa en un medio académico tan competitivo (en términos de captación de recursos y de alumnado) como el de nuestro país, y más en el escenario de la sobreoferta de estudios de postgrado emanada de la transición de los antiguos planes de estudios a los parámetros de Bolonia. No obstante, podemos destacar que a lo largo de las tres ediciones la experiencia acumulada permite destacar algunos puntos fuertes del máster que conviene destacar.

Un primer elemento es su vinculación con la sede ecuatoriana de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Dicha vinculación consiste en el establecimiento de un sistema de doble titulación y de reconocimiento mutuo de créditos, hecho que hace que cuatro de nuestros cursos sean compartidos por el estudiantado de FLACSO por videoconferencia y que, a modo de contraparte, FLACSO Ecuador brinde a los nuestros dos de sus cursos a través del mismo medio. FLACSO es una de las instituciones más sólidas y de mayor prestigio académico a nivel latinoamericano, así que el mantenimiento de este tipo de relación enriquece y fortalece los programas académicos de ambas instituciones. Concretamente, el máster en Desarrollo y Cooperación Internacional está vinculado a la Maestría en Desarrollo Local y Territorio de FLACSO. Las sinergias que genera el intercambio, no sólo de docentes, sino entre los respectivos estudiantados a través de las videoconferencias es muy estimulante para todos.

Un segundo elemento es la apuesta decidida por el fomento de la investigación sobre el desarrollo. Una apuesta que se concreta en diferentes ámbitos. Por un lado, en la retroalimentación de la investigación con la docencia y estableciendo diálogos con instituciones locales que promocionan el desarrollo rural. En este sentido, es destacable la conexión con algunas de las actividades del Centre de Cooperació per al Desenvolupament Rural (CCDR), como la consolidación de una serie de redes de investigación<sup>3</sup> sobre diferentes aspectos relacionados con el desarrollo. Redes que han permitido la organización de diferentes eventos académicos el más remarcable, por su magnitud, el *Congreso Internacional sobre Reformas Agrarias y Gestión de los Recursos en África y América Latina*, celebrado en la UdL a finales de noviembre de 2010; y redes, también, que a través de jornadas y seminarios permiten ampliar los espacios de socialización académica de los estudiantes.

Por el otro, se concreta en los resultados: hasta el momento, la defensa exitosa de ocho trabajos fin de máster de perfil investigador (siete de la primera promoción, uno de la segunda). En algunos casos, además, algunos trabajos que empiezan desde el perfil profesionalizador terminan siendo de unas características más propias del investigador o, cuando menos, pueden desembocar en la realización de una investigación de hondo calado. La temática de estas investigaciones en ciernes es muy variada, y va desde la problemática

---

<sup>3</sup> De entre esas redes –que fueron coordinadas desde el Centre de Cooperació per al Desenvolupament Rural (CCDR) hasta su reciente reestructuración en enero de 2011– merece la pena destacar las siguientes: Red de Migraciones y Codesarrollo; Red de Investigadores Internacionales en Educación Intercultural y Educación Intercultural Bilingüe; Red Internacional de Investigadores en Turismo, Cooperación y Desarrollo (COOD-TUR); Red SACUDA, Salud, Culturas y Desarrollo en África Subsahariana.

del sistema sanitario en los campamentos de refugiados saharahuis, las redes de solidaridad zapatista o los vericuetos de la ayuda alimentaria en Etiopía, hasta la potencialidad de las artesanías como vector de diferenciación social en los Andes septentrionales o las contradicciones de las nuevas reformas agrarias promovidas por los regímenes neopopu- listas en América Latina.

Otro aspecto que merece ser destacado es la dinámica profesionalizadora del máster. La mayor parte del alumnado se ha decantado en estas tres ediciones por un perfil de corte profesionalizador, lo que les compromete a realizar una estadía de un mínimo de dos meses en el seno de una agencia de desarrollo (preferentemente en un país del Sur). A tal fin, hemos ido estableciendo convenios con instituciones, tanto públicas como privadas, que abarcan una veintena de convenios en diferentes países (Panamá, Ecuador, Nicaragua, Perú, Colombia, República Dominicana, Paraguay, Senegal, Mozambique, Marruecos, entre otros).

En las dos primeras ediciones del máster se han defendido quince trabajos fin de máster de este perfil (seis de la primera promoción y nueve de la segunda) El volumen de trabajo que genera este perfil del máster es exponencial, pues cada practicante exige, además de un convenio previo, establecer un protocolo de prácticas, un tutor *in situ* (diferente del tutor académico de la UdL), etc. Los temas de las prácticas dependen de los requerimientos de las agencias y del perfil de los practicantes, alcanzando temas tan amplios y diversos como la educación en el medio rural, el turismo como vector de desarrollo, la sostenibilidad, la atención sanitaria o el comercio justo, por citar sólo algunos.

Otros aspectos que deben ser destacados son la buena valoración del programa por parte del estudiantado<sup>4</sup>, la excelente evolución de la matrícula<sup>5</sup>, el cumplimiento de todos los criterios de calidad explicitados por la Agencia para la Calidad del sistema Universitario de la Generalitat de Catalunya y la concesión de dos becas para cursar el máster a estudiantes latinoamericanos por parte de la Fundación Carolina<sup>6</sup>.

Con todo, después de tres ediciones del programa los resultados son alentadores. Hemos conseguido crear un espacio en el que la antropología social es protagonista. Y lo es desde una perspectiva crítica: cuestionando la aplicación de programas y acciones de coopera-

<sup>4</sup> Según las encuestas, con un 86% de participación, la valoración media sobre la calidad del profesorado es de 4.08 (sobre 5), por encima de la media de la Facultat de Lletres (3.99) y del conjunto de la UdL (3.68). De igual manera encontramos la puntuación obtenida por el interés suscitado por las asignaturas: 3.94 del máster frente al 3.80 de la Facultad y el 3.51 de la UdL. Si nos detenemos a estudiar con detalle la valoración asignatura por asignatura, ésta oscila entre una horquilla del 3.22 al 4.44. La del profesorado va de 3.05 a 4.64.

<sup>5</sup> Tratándose como se trata de una titulación de reciente implantación, la evolución de la matrícula es claramente positiva. En relación a los nuevos matriculados, hemos pasado de 19 (2008-2009) a 22 (2009-2010), a los que hay que añadir los estudiantes de FLACSO Ecuador que siguen nuestros cursos por videoconferencia. Si atendemos a la evolución del total de matriculados, la valoración es más positiva, si cabe, pues ha pasado de los 19 del curso académico que inauguró el máster (2008-2009) a los 36 del año siguiente (2009-2010). Un incremento que sigue la tendencia general de la Facultat de Lletres y de la propia UdL.

<sup>6</sup> Para la selección de esas dos plazas concurren 720 solicitudes en la última edición, de entre las cuales se escogieron dos personas y sus correspondientes suplentes en base a criterios exclusivamente curriculares y de adecuación de su perfil formativo a la orientación y contenidos del máster. Otra dimensión del hecho de estar entre los programas becados por la Fundación es el de la promoción, en la medida en que el máster es publicitado –de manera preeminente en América Latina– con una capacidad de difusión espectacular, hecho que se traduce en la multiplicación de las solicitudes telemáticas de información y en el aumento de estudiantes latinoamericanos (residentes en América Latina) que se han matriculado (una en la primera edición, dos en la segunda y cinco en la tercera).

ción que imponen un determinado modelo económico de cambio social sin respetar la diversidad cultural. Aunque creemos en la aplicación del conocimiento antropológico para la resolución de problemas asociados al desarrollo, no perdemos de vista los peligros de una antropología aplicada que se doble ante ciertos intereses creados por los grandes organismos financieros. Queremos poner las herramientas etnográficas al servicio de las poblaciones que quieren mejorar su presente sin renunciar al cuestionamiento de la validez del concepto de desarrollo en sí mismo, sus distintos significados y las prácticas asociadas, planteando la necesidad de una ruptura epistemológica. Tal y como ha señalado uno de los profesores del máster, Pieter de Vries (2007), a pesar de las desastrosas consecuencias de las intervenciones del desarrollo, mucha gente en el Tercer Mundo continúa soñando con esta promesa, por lo que es necesario reflexionar sobre las consecuencias éticas y políticas del rechazo del desarrollo como categoría y objeto. Esto nos lleva a valorar la pertinencia de superar la dicotomía antropología para el desarrollo vs. antropología del desarrollo. Debemos ser capaces de estudiar la relación entre cooperación y sociedad, los métodos antropológicos aplicados al desarrollo, el género, la ecología, la salud, la educación, el turismo, la tecnología o el codesarrollo, dejando en un segundo plano el discurso del desarrollo y centrándonos en sus prácticas. Y debemos hacerlo promoviendo estudios comparativos y etnográficos de calidad.

#### **8. REFERENCIAS CITADAS**

DE VRIES, Pieter (2007) "Don't Compromise your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the antipolitics machine". *Third World Quarterly*, 28, 1, pp. 25-43.

MARTÍNEZ MAURI, Mònica y LARREA KILLINGER, Cristina (2010) *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional*. Editorial UOC, Barcelona.

TOMAS, Jordi y Albert FARRÉ (2009) *Los Estudios africanos en España. Balance y perspectivas*, Documentos CIDOB, Desarrollo y Cooperación; 4.

## COOPERACIÓN INTERNACIONAL, DESARROLLO Y PODER EN LA ZONA TRANSFRONTERIZA DEL RÍO SAN JUAN

Rafael Cáceres Feria  
Antonio L. Díaz Aguilar  
Javier Escalera Reyes  
Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)

En los últimos tres años, en el marco del proyecto de investigación “Turismo sostenible, desarrollo local y cooperación internacional: resiliencia socioecológica y articulación transfronteriza en el río San Juan (Costa Rica-Nicaragua)”<sup>1</sup>, hemos llevado a cabo un estudio sobre los efectos que han tenido en varias sociedades locales costarricenses y nicaragüenses de la región del Río San Juan los proyectos de desarrollo implementados por diversos agentes de cooperación internacional, especialmente aquellos que tienen que ver con el turismo de base local.

Nos ha interesado analizar hasta qué punto estos agentes integran en la planificación e intervención de sus proyectos las estructuras sociales y las relaciones de poder existentes en las comunidades. Nuestro planteamiento puede parecer una obviedad ya que se entiende que cualquier proyecto de cooperación que se precie tiene que tener en cuenta estas variables. Sin embargo, nos preguntamos hasta qué punto en la práctica se va más allá de la localización de los supuestos líderes locales representantes de la “comunidad” o quiénes pueden servir de contrapartes de los proyectos para que éstos puedan llevarse a cabo y cumplir con los requerimientos normativos y burocráticos de los organismos financiadores.

Aquí presentamos dos ejemplos en los que la cooperación se ha llevado a cabo de forma distinta. Son dos comunidades de la misma región pero con realidades sociopolíticas diferentes. El primer caso es el de El Castillo (Nicaragua) donde la AECID, en el marco del programa Araucaria, ha intervenido mediante un proyecto de desarrollo integral, dando prioridad al turismo, que se ha prolongado durante varios años. Muy diferente es el caso de Caño Negro en Costa Rica. Aquí, los proyectos de cooperación se han multiplicado y, en general, han tenido un carácter mucho más puntual y coyuntural. Los efectos que estos proyectos han tenido han sido también dispares. En el primer caso el resultado es bastante positivo, en el otro, no solamente no se han logrado los objetivos marcados, sino que la cooperación que hasta ahora se ha venido haciendo ha contribuido a mantener e incluso a acentuar las desigualdades sociales. Ello nos lleva a insistir en la necesidad de un riguroso análisis previo en profundidad de las condiciones y características sociopolíticas de las poblaciones locales sobre las que los diferentes agentes de cooperación pretenden

---

<sup>1</sup> Este proyecto fue realizado con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo AECID, a través de una ayuda al proyecto conjunto de investigación A/5445/06, A/8492/07 y A/017024/08 en el que fueron copartícipes ITC, UNA y FLACSO de Costa Rica y ESECA de la UNAN-Managua de Nicaragua, para cuya realización se ha contado también con el apoyo del proyecto “Turismo, recreaciones medioambientales y sostenibilidad en los espacios naturales protegidos andaluces: resiliencia socioecológica, participación social e identificaciones colectivas” P06 RNM 02139, financiado por la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía dentro de su convocatoria de Proyectos de Excelencia 2006-2009.

La información fue obtenida como resultado de un total de 6 meses de trabajo de campo, repartidos a lo largo de dos años, por medio de la observación directa, las entrevistas en profundidad y varios talleres locales y regionales llevados a cabo con la participación de miembros diversos de las poblaciones de la región.

actuar, análisis para el que la Antropología aparece como una disciplina especialmente bien pertrechada.

**1. EL RÍO SAN JUAN COMO ESPACIO DE COOPERACIÓN**

El río San Juan, el “Desaguadero de la Mar Dulce”, como se le conoció durante buena parte de la época colonial, constituye el emisario a través del que se vierten al Mar Caribe las aguas del gran Lago Nicaragua (Cocibolca), y una multitud de subcuencas que, tanto de la vertiente nicaragüense, como, principalmente, costarricense, alimentan al citado lago o al mismo río, de las que las más importantes por su margen derecha (sur) son los ríos Zapote, Papaturro, Frío (vertientes directamente al lago), Medio Queso, Pocosol, San Carlos, Sarapiquí y Chirripó (Costa Rica) y por su margen izquierda (norte) los ríos Melchora, Sábalo y Bartola (Nicaragua). Se trata de un área de una gran extensión y que abarca zonas que presentan problemáticas muy diferentes. Nuestro proyecto se centró en la región que, vertebrada por los cursos del río Frío, en el sector sureste del lago Nicaragua, y el propio curso del río San Juan, se ve directamente afectada por el factor que representa la existencia de la frontera entre el estado nicaragüense y el costarricense y en el que desde mediados de los años 80 se han ido estableciendo distintos espacios protegidos, como el Refugio de Vida Silvestre de los Guatusos, el Monumento Nacional del Archipiélago de Solentiname y la Reserva IndioMaíz, en la margen norte nicaragüense, y el Área de Conservación Huetar Norte, con numerosos espacios sujetos a distintas figuras de conservación, en la margen sur costarricense, constituyendo en su conjunto el denominado “Corredor Biológico Mesoamericano”.

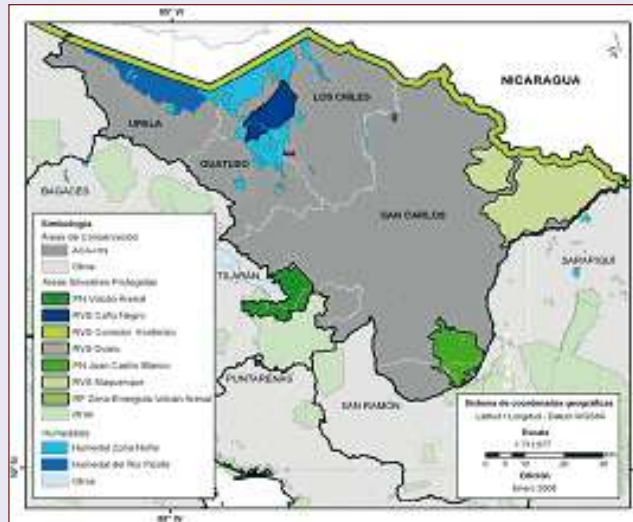


Macrocuena del Lago NicaraguaRío San Juan (InBio)



El Río San Juan: Archipiélago de Solentiname, Refugio de Los Guatusos, el Castillo la y Reserva Biológica del Río Indio Maíz (Moon Travel Planner)





**El Refugio de la Vida Silvestre de Caño Negro en el Área de Conservación Huetar Norte de Costa Rica (MINAETInBio)**

En lo que respecta al contexto sociopolítico de la región, debe destacarse el carácter transfronterizo de la zona y su indudable interés estratégico para la integración regional. A ello responde que, tras un largo periodo de marginación, motivado por las circunstancias violentas provocadas por la guerra de liberación del movimiento sandinista contra la dictadura de los Somoza, primero, y más tarde de la guerra contrarrevolucionaria antisandinista, hasta bien entrados los ochenta y que en ambos casos tuvieron a esta zona como uno de sus principales escenarios, se hayan acometido actuaciones tendentes a la estabilización de la región y a su incorporación al resto de las respectivas sociedades nacionales, enmarcadas en proyectos como el denominado “Cuenca del Río San Juan” (PROCUCENCA SAN JUAN), de carácter binacional, auspiciado por la OEA, tendente al manejo sostenible de la cuenca del Río San Juan; el proyecto “Ruta del Agua”, de cooperación turística binacional para el mejoramiento de infraestructuras y la capacitación empresarial; la implementación del proyecto de desarrollo turístico que ha venido desarrollando en la zona la AECID española, dentro del programa Araucaria, con en el río San Juan, en la zona nicaragüense, con la población de El Castillo como principal y modélica realización práctica, y en la actualidad en el río Frío, en la parte costarricense, por citar los que a nuestro entender, aunque con un nivel de incidencia práctica muy diferente, son los que, de manera más o menos efectiva responden a un planteamiento global y a medio-largo plazo sobre la región. Sea enmarcadas en alguno de estos programas, sea en muchos casos de manera independiente, encontramos un buen número de actuaciones llevadas a cabo por parte de diferentes instituciones y organizaciones costarricenses, nicaragüenses e internacionales (INBIO, JAZON, FUNDAR, FUNDEVERDE, Fundación Amigos del Río San Juan, ACRA, Amigos de la Tierra, Solidaridad Internacional, ACSUR Las Segovias, Diputación Provincial de Huelva, UICN, PNUD...).

Todo ello adquiere particular importancia en territorios, como la región del río San Juan, sobre las que opera un factor exógeno de gran impacto como es la existencia de una frontera política entre dos estados nacionales, factor que, aunque no impide las relaciones entre las poblaciones de una y otra parte de dicha frontera, siempre introduce dificultades que, dependiendo de la fortaleza de los estados y de las circunstancias geopolíticas, pueden convertirse en auténticas barreras. Los ecosistemas no conocen fronteras políticas y el desarrollo, especialmente cuando es entendido de manera integral y no economicista,

debe sustentar territorios articulados, cosa que se ve obstaculizada, cuando no impedida, por la presencia de la frontera, lo que explica el carácter frecuentemente marginal y desestructurado que suele caracterizar a buena parte de las regiones fronterizas y lo que es más remarcable en relación al tema que tratamos, de las actuaciones de la cooperación internacional, casi siempre sometidas, a parte de sus propios intereses y objetivos sectoriales, a las lógicas e intereses de los estados nacionales, lo que, desde nuestro punto de vista constituye un importantísimo handicap para el logro de un auténtico desarrollo integral y sostenible de estos territorios fronterizos.

Es tremendamente significativa la inexistencia de un mapa de la región del río San Juan en su conjunto. A pesar de la minuciosa búsqueda realizada, todas las representaciones cartográficas que hemos podido consultar aparecen seccionadas por la frontera.

## **2. EL CASTILLO: EL VALOR DE LA IDENTIDAD LOCAL**

El Castillo es un pueblo de unos 1.500 habitantes<sup>2</sup>, ubicado en la ribera derecha del curso medio del Río San Juan, a unos 60 kilómetros de San Carlos, ciudad situada en la desembocadura del Lago Cocibolca, donde nace el río, y a unos 140 kilómetros de San Juan de Nicaragua en su desembocadura en El Caribe. Es ésta la vía fundamental de comunicación y transporte para esta población fronteriza con Costa Rica, ya que por ahora no cuenta con una conexión terrestre con el resto del país y las existentes con el estado vecino son deficientes e impracticables en época de lluvias.

En esta zona de bosque tropical húmedo, la economía estuvo basada en la extracción de productos primarios como el caucho o la raicilla, hasta que a finales de la década de 1960, con la depreciación en los mercados internacionales debido a la aparición de productos sintéticos, y con la llegada de campesinos expulsados de las zonas algodoneras del occidente nicaragüense, la frontera agrícola y las áreas aclaradas para pastos para el ganado fueron avanzando hacia el sur (Rabella, 2006:1213). El sistema de tenencia de la tierra es desigual, aunque la reforma agraria sandinista propició una redistribución importante. Del 45,8% de la población que es propietaria de tierras, un pequeño grupo de familias posee fincas de más de 100 manzanas (70 hectáreas) –un solo propietario tiene 1.000, y dos más de 200–, un 17% de la población entre 35 y 70 Ha, alrededor de un 40% entre las 15 y 35, el 14% entre 14 y 7, un 12% entre 7 y 3,5, y un 10% menos de 3,5 Ha (MARENA, 2010: 4748).

Las mayores propiedades se dedican a pastos para la cría de ganado vacuno, aunque con manchas de bosque secundario para el aprovechamiento de la madera. Conforme va menguando la propiedad, adquiere más importancia el cultivo y la cría de animales para el consumo familiar, debiéndose emplear muchos de ellos como asalariados, junto a la mitad de la población de El Castillo que no tiene tierras, bien en una finca de palma africana existente en el municipio, bien en otras fincas de Costa Rica dedicadas a la explotación de la piña, la naranja o el banano. En las dos últimas décadas asistimos, sin embargo, a una importante diversificación económica, ya que junto a las actividades agroganaderas y la pesca, la cual ha mermado bastante en los últimos años, hay que destacar el aumento de la actividad comercial y el desarrollo del turismo. El proceso anterior tiene que ver fundamentalmente con las acciones emprendidas por la cooperación internacional y las

---

<sup>2</sup> El conjunto del municipio, cuya cabecera administrativa es Boca de Sábalo, tiene unos 12.000 habitantes, repartidos en 40 localidades (MARENA, 2010: 26).

ONGs que en la década de 1990, acabada la guerra en Nicaragua, empiezan a trabajar en este pueblo y en otras zonas del Río San Juan.

En El Castillo son la Agencia Española de Cooperación Internacional y las ONGs Solidaridad Internacional, ACSUR Las Segovias y Amigos del Tierra los agentes principales que comienzan a realizar actividades y proyectos para la mejora de las condiciones de vida de la población local. Bajo el “paradigma” del desarrollo sostenible, el turismo ecológico y cultural se plantea como la actividad fundamental sobre la que implementar otras acciones para la erradicación de la pobreza y las desigualdades. Con estos planteamientos se llevaron a cabo diversos proyectos: se construyó un hotel con capacidad para 33 personas, se rehabilitó la fortaleza de la Inmaculada Concepción y se creó un pequeño museo y una biblioteca en su interior para visita y uso de turistas y lugareños, se creó un centro de interpretación de la naturaleza, se diseñaron senderos para realizar recorridos turísticos por la recién creada Reserva Biológica Indio Maíz, y cursos de formación de guías turísticos, sobre el ejercicio de la profesión y sobre la flora y la fauna, sobre la biodiversidad, del área protegida. De forma paralela se trabajó en la mejora y limpieza de la infraestructura urbana del pueblo: se pavimentaron las calles centrales de la localidad, se hicieron mejoras en el suministro eléctrico y se reformó el muelle, situado en el centro de la vía principal del núcleo urbano, la cual recorre en paralelo al río todo el pueblo. Por otra parte, se llevaron a cabo proyectos agroforestales destinados a la mejora de las explotaciones ganaderas y la recuperación del cultivo de la raicilla. Todo ello con un proceso previo de identificación de necesidades que buscó la participación de la gente de la localidad y tuvo como contrapartes a la Asociación de Municipios del Río San Juan, constituida en ese momento, y a la Asociación para el Desarrollo y la Cooperación (ASODELCO), ubicada en San Carlos.

1075

Después de estas intervenciones, la AECID, sobre la base de lo ya realizado hasta la fecha, pone en marcha el Proyecto Integral Río San Juan en el marco del programa ARAUCARIA (dirigido a la conservación de la biodiversidad y el desarrollo sostenible en América Latina), cuyas líneas de actuación fueron el apoyo al control y gestión de las áreas protegidas, el apoyo a la gestión ambiental y el ordenamiento urbano de la localidad y la participación de la ciudadanía en el mismo, y el impulso a las iniciativas de empleo vinculadas al turismo y al desarrollo sostenible de la agricultura y la ganadería. Bajo estas premisas y con la participación del Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales (MARENA), el Instituto Nicaragüense de Turismo (INTUR), la alcaldía de El Castillo y puntualmente algunas ONGs como FUNDAR (Fundación de Amigos del Río San Juan), que en cierta manera continuaba la labor realizada por Amigos de la Tierra, se llevaron a cabo numerosos proyectos y actividades desde el año 2001 hasta el 2006, los cuales tuvieron su continuación con el programa ARAUCARIA XXI (2006-2010), que incorporaba los Objetivos del Milenio y seguía apostando por el fomento del turismo y la sostenibilidad socioambiental.

Las actuaciones llevadas a cabo en este sentido han sido muchas. Así, en relación con la fortaleza, tras la realización de nuevas obras para la consolidación de los muros, se crea un itinerario para realizar un recorrido por el exterior de la fortaleza, se amplía la biblioteca, se construye un centro de recepción de visitantes y un nuevo museo que se dota de nuevas piezas históricas y un proyecto museográfico distinto. De igual forma se ha continuado trabajando en la mejora de las infraestructuras y los servicios del pueblo, se han pavimentado el resto de calles, incluyendo las más alejadas de la calle central, se ha mejorado el abastecimiento de agua potable, se ha construido un mirador en la calle

principal sobre el Raudal del Diablo del río San Juan, se ha levantado un relleno sanitario y se ha dispuesto de un servicio de recogida de basura una vez que se han colocado contenedores en distintos lugares públicos. Finalmente se ha llevado a cabo un proyecto de tratamiento de las aguas residuales, aunque no está en funcionamiento. Asimismo, a los particulares del pueblo se les ha ofrecido materiales para la reparación o sustitución de elementos viejos o dañados de sus casas.

Por otra parte, se han impartido nuevos cursos relacionados con el sector turístico, de restauración, hostelería o atención al cliente, se han formado nuevos guías turísticos y se ha ampliado la formación de éstos, con inglés, por ejemplo, o con jornadas sobre historia del Río San Juan. De igual forma, las personas dedicadas a actividades turísticas han tenido la posibilidad de invertir en sus negocios, reformando o ampliando hoteles, restaurantes y lanchas de transporte principalmente.

En el ámbito agroforestal, también se ha seguido trabajando, en la mejora de pastos para el ganado que eviten más deforestaciones, y en el fomento de algunos cultivos como el palo de canela, el mamón chino o el cacao para su comercialización pero con una orientación agroecológica dentro de una producción diversificada. En relación con el cacao se ha construido un centro de acopio y se ha organizado una cooperativa para su comercialización a Alemania.

Como se puede deducir la inversión ha sido importante pero, en comparación con el caso de Caño Negro, es preciso destacar algunas cuestiones que desde nuestro punto de vista explican los resultados positivos de estas intervenciones. En primer lugar, y aprovechando el nombre de uno de los programas llevados a cabo, estamos ante un proyecto integral. Aunque ha sido el turismo el sector sobre el que ha pivotado la mayoría de las actuaciones, se han atendido otros ámbitos como la conservación del medio o la producción agroecológica –lo que, por otra parte, no deja de estar relacionado con el tipo de turismo que se busca que permite el trabajo con otros sectores sociales no necesariamente vinculados a aquél. En este sentido, personas que no han tenido capital suficiente para establecer o reforzar un negocio turístico o de transporte trabajan como guías turísticos o se han visto favorecidos por el comercio que se incrementa con éste. De la misma forma, las actuaciones en relación con las infraestructuras no se han centrado exclusivamente en la parte visible de cara al turista sino que han abarcado la totalidad de la población, y esto, además justo, tiene un efecto positivo para la atención, participación o implicación social en las propuestas que se plantean. El hecho de que en la fortaleza se haya construido la biblioteca permite que este inmueble, este espacio, sea apropiado por la población local y no sea visto como algo expropiado para goce de los foráneos. El asfalto de las calles, la limpieza de éstas, el arreglo de las casas independientemente de su ubicación evitan la creación de una fachada turística, tras la cual se esconde pobreza y exclusión, además del resentimiento profundo de sectores sociales concretos frente a la cooperación.

Por otra parte se trata de una actuación continuada en el tiempo y con la presencia continuada en el lugar de los propios agentes de la cooperación, lo cual posibilita un conocimiento previo tras las primeras intervenciones y un conocimiento en profundidad por parte de éstos de la realidad sobre la que actúan a través de la convivencia diaria con la población local lo que, a su vez, permite la evaluación in situ y diacrónica de las labores realizadas. Así, las inversiones se activaban con proyectos previos y viables, con dinero, materiales o ayuda técnica, sobre los que existía un seguimiento directo. En este sentido ha sido fundamental conocer de las desigualdades económicas y las diferencias y conflictos políticos –no olvidemos que la guerra en Nicaragua acabó en 1989–, para plantear

acciones “equilibradas” que generen un dinamismo económico sin acentuar las diferencias sociales y aumentar el conflicto político. Aunque no todo el mundo se ha beneficiado en igual medida de la cooperación, las familias que más lo han hecho responden a situaciones socioeconómicas y opciones políticoideológicas diferentes y han recibido ayuda independientemente de su vinculación al poder de turno, municipal y estatal.

El resultado de esta intervención centrada en un turismo de base local ha sido la generación de muchas iniciativas y actividades económicas directamente relacionadas con el sector. En 20 años se han inaugurado ocho establecimientos para hospedaje de diferente categoría, cinco restaurantes, un mariposario, una tienda de artesanía, varias personas trabajan como guías turísticas en la fortaleza, haciendo tours a la Reserva Biológica Indio Maíz, por el Río San Juan para ver vapores hundidos de la antigua Ruta del Tránsito, caimanes y cocodrilos, rutas a la frontera con Costa Rica o también a fincas propias con bosques primarios o cultivos de cacao. Pero, por otra parte, aunque El Castillo ya ejercía como centro de acopio e intercambio para las comunidades vecinas, se ha consolidado como núcleo comercial y de ocio (tiendas de alimentación, de ropa, droguerías, servicios de teléfonos, cantinas, billares...) con la llegada de visitantes y el aumento de población asociada al establecimiento y mejora de servicios del pueblo. Finalmente se observa una mayor diversificación en las estrategias de los campesinos que además de las actividades agroganaderas para el consumo del grupo doméstico, amplían su producción para la venta directa asociada al negocio turístico.

No podemos olvidar tampoco los factores internos, ya que El Castillo es una población con fuertes desigualdades económicas pero articulada en torno a una idea de comunidad histórica donde su posición geográfica en el río le otorga una tradición comercial.

Existencia de una sociedad local con un notable grado de vertebración. Con una historia y una memoria colectiva, que posee un elemento patrimonial de importancia como es la fortaleza de la Concepción, construcción militar levantada para defender la ruta fluvial frente a los ataques de los piratas y las invasiones británicas, que dio origen al núcleo de población y que actúa como potente referente simbólico de la marcada identidad local de El Castillo, a pesar de las convulsiones provocadas por las guerras y la llegada de población de foránea, y con antecedentes en la actividad hostelera ligada a su papel como punto estratégico en la ruta del tránsito que a lo largo de las décadas centrales del siglo XIX y hasta la construcción del Canal de Panamá, comunicaba la costa este de Estados Unidos y California y por la que miles de personas pasaron atraídas por la llamada del oro.

Hasta al menos los años 60 del pasado siglo, la gente del pueblo recolectaba y pescaba y vendía, intermediaba más que cultivaba para el consumo. Esta “cultura” previa ha sido importante en la asunción de iniciativas de diferente tipo. De hecho, es muy significativo que algunos guías turísticos que tienen fincas comiencen a realizar tours a sus propiedades para mostrar sus explotaciones, principalmente si tienen áreas boscosas donde habiten especies propias de estos ecosistemas, o a invertir en lanchas de transporte en un intento de consolidación en la actividad con un negocio propio

Lógicamente las relaciones de poder y las desigualdades económicas siguen existiendo. De hecho, se observa una concentración de las iniciativas en unos cuantos grupos familiares que han ido abarcando los diferentes ámbitos económicos vinculados con el turismo (restaurantes, hoteles, tours y transporte). Y en la “comunidad” continua habiendo pobreza. Asimismo, también encontramos algunos problemas concretos, como la división socioespacial cada vez más acentuada entre la calle central, que acoge la mayoría de los negocios y con mayor dinamismo económico, y el resto del pueblo, las dificultades en

cuanto a los servicios por el aumento poblacional antes mencionado y, sobre todo, la actitud que puede haberse contribuido a generar de espera a que las soluciones vengan del exterior, sobre todo teniendo en cuenta el contexto de corrupción y debilidad institucional existente. Falta saber cómo irán las cosas ahora que la cooperación ha finalizado sus programas y hasta qué punto este modelo de desarrollo continúa teniendo sus activos en la población local pero la dinámica hasta ahora ha sido positiva.

### **3. CAÑO NEGRO: LA “COMUNIDAD DE LA ARGOLLA”**

Caño Negro es un sistema lagunar (9.969 has.) generado por el desbordamiento del Río Frío, principal aporte desde la zona costarricense del gran Lago Cocibolca (Nicaragua). Situado en el corazón del antiguo territorio maleku, constituye un espacio de excepcional valor por su biodiversidad: numerosas especies de aves, guagipales, cocodrilos, tortugas, jaguares, pumas, venados de cola blanca, dantas, peces, como el gaspar, tienen allí su hábitat y otras muchas lo utilizan como punto clave en los movimientos migratorios en el sentido norte sur y este oeste del corredor mesoamericano. Esta riqueza e importancia estratégica fueron los argumentos que justificaron la actuación por parte de la administración costarricense para “asegurar” su conservación mediante su declaración como Refugio de la Vida Silvestre en 1984, incluido en el Convenio Ramsar.

Pero el nombre de Caño Negro también identifica a una “comunidad”, cabecera del distrito del mismo nombre dentro del municipio de Los Chiles.

El origen de esta población es relativamente reciente. Hasta principio del siglo XX este espacio fue, como se ha dicho, parte importante, tanto desde el punto de vista de la subsistencia, como del simbólico, del territorio de la etnia maleku, pueblo originario (posiblemente identificables con los “indios botos” a los que se alude en las crónicas de los colonizadores españoles) que, a su vez, parece haberlo ocupado como resultado de una migración anterior a la llegada de los europeos, quizás desplazando o sometiendo a la población preexistente.

El origen del poblamiento actual viene de la llegada, desde finales del siglo XIX, de “pioneros” procedentes de Nicaragua que, a la búsqueda del latex del hule, se irán asentando, durante mucho tiempo de manera temporal, en torno a la laguna. Esta invasión provocará el enfrentamiento con la población maleku, dando lugar a una larga y sangrienta guerra que terminará finalmente con la expulsión de los maleku de lo que había sido una gran parte de su territorio. Junto a la extracción del latex (caucho) y con posterioridad a su decadencia, serán la caza (caimanes y cocodrilos) y la pesca los recursos apropiados y explotados por estos colonizadores. Poco a poco algunos se irán estableciendo de manera permanente, desmontando parte del bosque y emprendiendo la explotación agropecuaria, durante mucho tiempo para la subsistencia. El aislamiento de la zona, las duras condiciones de vida y las dificultades para la producción agrícola favorecieron la consolidación de un sistema de relaciones de dependencia de los primeros colonos con respecto a algunas familias pioneras que impusieron su control sobre el acceso a la tierra y el monopolio del suministro de los productos básicos. En una economía de subsistencia, con muy escasa monetarización, el acceso a los recursos y particularmente a la tierra, ya en forma de propiedad, ya en arrendamiento, dependerá, y aún en buena medida depende, de algunos miembros de aquellas familias pioneras. Esta dependencia genera fuertes vínculos a través de los que un sector importante de la población que progresivamente se irá asentando allí se verá sometida a una red de relaciones de poder de carácter clientelar de la que resulta muy difícil salir y que impregna y determina la vida de la “comunidad”, convirtiendo

este termino en un eufemismo vacío de los significados de homogeneidad, igualitarismo, reciprocidad y solidaridad orgánica que evoca.

Como se ha indicado, en 1984, la administración costarricense, en una de las primeras actuaciones conservacionistas que convertirán a Costa Rica en país líder en la política de conservación medioambiental, declarará a la laguna de Caño Negro como Refugio de la Vida Silvestre, sin que la población local tuviera participación en ello.

La conservación del espacio se impondrá de manera formal y casi exclusivamente basada en el establecimiento de prohibiciones, controles y sanciones sobre muchas de las actividades que complementaban “tradicionalmente” la subsistencia de dicha población, pero sin la dotación de medios materiales y humanos suficientes para ejercerlos de manera efectiva, con lo que la política de conservación no solo no ha servido para el mantenimiento de la biodiversidad y la integridad del ecosistema, sino que indirectamente y en aparente paradoja frente a la voluntad “modernizadora” que dicha política supuestamente responde, ha alimentado el sistema de relaciones de poder imperante, fortaleciendo, extendiendo y acentuando el control sobre la sociedad local de determinados miembros de la “comunidad”, a los que podría considerarse integrantes de la “élite” local, la “argolla” en el lenguaje vernáculo.

En este contexto, el turismo, una de las actividades que justifican la política conservacionista costarricense, al menos como legitimación, y que es presentado también como supuesta alternativa económica a la supresión o limitación de las actividades extractivas y productivas consideradas contrarias a la conservación de la biodiversidad y el ecosistema, en el caso de Caño Negro no sólo no parece contribuir a la conservación, sino más bien introduce un componente que genera presión sobre los recursos naturales, contribuyendo además al fortalecimiento de un sistema social desigual. El turismo, que crecientemente se ve atraído por Caño Negro, todavía mayoritariamente vinculado a la pesca, pero también cada vez más al ecoturismo, aunque ha supuesto una cierta apertura al exterior de la comunidad y con ello la aparición de algunos elementos de potencial crisis del orden establecido, sobre todo debido a la mejora de las comunicaciones y a la llegada de algunos nuevos actores, no ha contribuido aún de manera significativa al cambio social, sino que en cierta medida ha venido a incorporarse como otro de los recursos controlados por la élite local en su estrategia de reproducción del control que ejerce sobre buena parte de la población.

Los nuevos actores procedentes del exterior, o bien no se hallan presentes de manera continuada en la comunidad, bien han llegado a una entente con dicha élite, o en el caso de mantener una posición de confrontación, no han logrado hasta el momento romper el aislamiento de la población y la hostilidad por parte de los principales elementos de la “argolla”, habiendo conseguido mantener su presencia gracias a que sus recursos y apoyos no son de origen local.

El caso de Caño Negro demuestra hasta que punto un modelo de conservación basado exclusivamente en la prohibición, el control y la sanción, mucho más costoso en recursos, por lo demás nunca suficientes y siempre escasos, que se plantea en contraposición a la población local, no sólo no es eficaz, sino que puede alimentar estructuras sociales y sistemas de relaciones de poder que, en última instancia no sólo no contribuyen a la conservación, sino que pueden servir para acentuar las contradicciones que ponen en mayor riesgo los ecosistemas que se dice querer conservar. En este contexto, las diferentes actuaciones llevadas a cabo desde hace más de 20 años por parte de diferentes instituciones y organizaciones de cooperación, tanto a nivel costarricense, como internacional, en su

mayor parte supuestamente orientadas a contribuir a la conservación y el desarrollo sostenible, han tenido como efecto la reproducción y aún el fortalecimiento de la estructura clientelar existente. Los medios y las ayudas aportadas por los diferentes proyectos de cooperación llevados a cabo, como resultado de la asunción acrítica de la existencia de una comunidad imaginada, han sido aprovechados por los elementos de dicha élite, bien directamente, bien a través del control que ejercen sobre las instancias institucionales locales<sup>3</sup>, la multitud de asociaciones constituidas la mayor parte de ellas *ad hoc* para actuar como receptoras de los mismos, como recursos para el mantenimiento, reproducción e incluso fortalecimiento de su posición y del sistema de relaciones de poder que la genera y sustenta.

#### 4. CONCLUSIÓN

Desde el momento en que consideramos que la dimensión social es fundamental en la conformación de los ecosistemas, de los socioecosistemas, las estructuras sociales y las relaciones de poder, intrínsecas a cualquier sistema social, deben ser consideradas como un aspecto fundamental en la existencia y funcionamiento de los socioecosistemas, y por lo tanto, las características de esas estructuras y sistemas de relaciones de poder adquieren el papel de factores clave en la resiliencia de los mismos, con lo que cualquier estrategia de conservación y desarrollo sostenible deben tenerlas en cuenta, propiciando las transformaciones que sean necesarias en ellas para hacerlas correspondientes con una adecuada forma de entender y promover un desarrollo integral y auténticamente sostenible. Los dos casos aquí presentados constituyen buenos ejemplos de cómo, por un lado, las propias características sociopolíticas de las poblaciones locales, y por otro la distinta forma de intervención por parte de los agentes externos de cooperación que han venido actuando en los mismos, han producido resultados muy diferentes. La continuidad de un proyecto, la actitud de los técnicos y responsables de su implementación y su vinculación con la realidad local, en el caso de El Castillo, han permitido que, con las lógicas disfunciones, el resultado haya sido bastante satisfactorio desde el punto de vista del mejoramiento de las condiciones de vida y las posibilidades de un desarrollo local sostenible. En el caso de Caño Negro, la multiplicación de intervenciones, su carácter puntual y cortoplacista, pero sobre todo la escasa implicación de los agentes y responsables de la cooperación exterior, no han conseguido, en general, favorecer los cambios en las estructuras relativa, aunque profundamente desiguales que están lastrando las posibilidades reales para la conservación de los valores medioambientales y para el logro de un desarrollo auténticamente sostenible, no sólo en este aspecto, sino fundamentalmente en el socioeconómico y en el político.

Y ello sin olvidar la necesaria reflexión sobre el propio modelo de desarrollo que se promueve por esta cooperación, que incorpora la sostenibilidad ambiental y social pero bajo

---

<sup>3</sup> Una persona, miembro de una de las familias más poderosas de Caño Negro, ocupa prácticamente desde su creación a finales de los años 70 el puesto de síndico en el consejo municipal de Los Chiles en representación del distrito de Caño Negro, y su marido ha ocupado durante la mayor parte del tiempo desde su constitución, a mediados de los 90, la presidencia de la Asociación de Desarrollo Rural de Caño Negro, hasta hace poco la única asociación de desarrollo existente en el distrito, pieza clave precisamente en el sistema del estado costarricense de promoción e impulso del desarrollo local e interlocutor privilegiado en la implementación de programas y de proyectos desarrollo, ya sea en colaboración con las distintas entidades de la administración costarricense (IDA, MINAET, ICT), ya con los agentes de la cooperación internacional (instituciones y ONGs).



la lógica ¿ineludible? del crecimiento económico, como referencia en última instancia de su éxito o fracaso.

## **5. BIBLIOGRAFÍA**

ARRIETA CHAVARRÍA, Omar (1996) “Caño Negro: un caso de pobreza rural y de fragilidad ecológica en Costa Rica”. Doc. Análisis Geográfico, 28, 99-116.

MARENA (2010) *Plan de manejo del Monumento Histórico Fortaleza de la Inmaculada Concepción de María El Castillo*, Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales, UNESCO, Mab, Araucaria Siglo XXI [http://www.aecid.org.ni/files/doc/1269613611\\_Plan%20de%20Manejo%20El%20Castillo.pdf](http://www.aecid.org.ni/files/doc/1269613611_Plan%20de%20Manejo%20El%20Castillo.pdf). Entrada febrero 2011.

RABELLA i VIVÉS, J. (2006). *Desarrollo poblacional y económico de Río San Juan*. MARENA, ARAUCARIA AECI.



## DISPEPSIAS DESARROLLISTAS. ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO, HAMBRE Y DIÁLOGOS QUE NO SON

Lorenzo Mariano Juárez  
Universidad de Castilla La Mancha

### 1. DISPEPSIAS DESARROLLISTAS. VERSIONES ALTERNATIVAS

“Mire, nosotros aquí ya nos... nos aburrimos de tantos proyectitos”. El tono de la frase mezclaba de forma muy particular el hartazgo, el aburrimiento y la decepción. De esta manera parecía querer concluir la conversación un campesino ch’orti’ en agosto de 2008. Hablábamos entonces sobre el impacto del desarrollo en su comunidad, el tipo y el número de proyectos que se habían implementado o la valoración que hacía de aquellos en los que él hubiera participado, pero aquel aparente desinterés me dejó algo sorprendido. Resulta tentador especular sobre una visión fatigosa de los indígenas ch’orti’ sobre el desarrollismo, pero se antojaría una versión muy incompleta. En realidad, esta pose, verdaderamente extendida entre los campesinos de la región, tiene más que ver con el cansancio ante “un” modelo e incluso una estética muy particular del desarrollo que se ha llevado a cabo en la última década. Los ch’orti’ esperan y demandan la venida de nuevos proyectos, pero parecen declinar los términos de estos particulares contratos del presente. En realidad, están cansados de las distancias, de las asimetrías, de la falta de diálogo.

La historia viene de lejos. Los años posteriores a la firma de los Acuerdos de Paz, al abrigo de la retórica emergente de los derechos humanos, trajeron consigo la presencia cada vez más notoria de instituciones y organismos para el desarrollo. Sin embargo, a raíz de la mediática hambruna del 2001<sup>1</sup>, el arribo se convirtió en inundación, y decenas y decenas de ONGs se asentaron en la región, con iniciativas en todos los campos tradicionales del discurso de los planificadores. La evaluación de este tiempo usualmente compartida entre los agentes del desarrollo es la de un éxito relativo, con evidentes mejoras desde aquellos años, todo ello “a pesar de” las dificultades ofrecidas por la población receptora. Pero esta es, claro está, sólo una de las versiones del asunto.

En la actualidad existe cierto consenso en entender el desarrollo bajo las metáforas del encuentro o el diálogo entre lógicas sociales y culturales diversas. Tras la problematización del concepto de “cultura”, el discurso desarrollista ha acentuado desde los ochenta una visión de apego a lo local, de diálogo con los otros, de intercambio de saberes. En la mayoría de los casos, un espacio olvidado en las prácticas concretas. En el escenario de la atención al hambre y la desnutrición en esta parte de Guatemala, esta afirmación es un hecho incuestionable. A pesar de los esfuerzos y los centenares de iniciativas realizadas, las cifras menguan perezosas, siempre bajo la sospecha de los artificios del Estado. Y la relación entre el contexto local y el discurso del desarrollo ha mostrado el semblante asimétrico, etnocéntrico y colonialista, un documento excepcional en el análisis de las relaciones entre lo local y lo global. Si en otro lugar hemos apuntado al carácter universal y homogeneizador de las prácticas del desarrollo y su incapacidad para lidiar con la diferen-

---

<sup>1</sup> A finales de agosto de 2001, la prensa del país alertaba de la presencia de una emergencia por “hambruna” en el oriente, en las comunidades del área ch’orti’. Las portadas y noticieros ofrecían las vergonzantes imágenes de cuerpos de niños y ancianos desnutridos, las cifras de muertos por inanición. Durante aquellas convulsas semanas, este escenario se convirtió en la excusa para la contienda política y la situación desbordó las fronteras nacionales, con la presencia de corresponsales internacionales y los llamados a la solidaridad, que fueron rápidamente contestados desde muchas partes del mundo.

cia (López García, Mariano Juárez, 2006) o en tímidas propuestas para articular un nuevo modelo de desarrollo (Mariano Juárez, 2008), en esta ocasión pretendemos ubicar el foco de atención en las visiones y prácticas de los perceptores del desarrollo, las “digestiones” locales de tales encuentros, el paisaje en la vida social de las comunidades tras el “consumo” de estos proyectos. Si la retórica de los planificadores suele girar en torno a las cifras y la economía política, esta aproximación parte de las palabras y la experiencia<sup>2</sup>.

Hace poco más de un siglo que Georg Simmel (1999) publicó un pequeño ensayo con el clarificador título de “Puente y puerta”, donde abordaba la capacidad humana de unir y separar. Los diálogos del desarrollo presentan también esa ambivalencia: con la esperanza de tender puentes, en ocasiones recrean puertas difíciles de franquear. En ciertos escenarios concretos, estos encuentros abocan a lo que he denominado “dispepsias desarrollistas”, esto es, a ciertas “indigestiones” locales de los discursos y las prácticas desarrollistas y su relación con los ámbitos de experiencia indígena individuales y morales. Esto incluye, en los contextos concretos de la región ch’orti’, el conjunto de prácticas, representaciones y consecuencias heredadas del marco ideológico neocolonial que materializa las asimetrías de los diálogos global/local en la arena del desarrollismo. Este proceso se incrusta en el sentido del cambio de los grupos locales de forma prácticamente unidireccional hacia los modelos hegemónicos<sup>3</sup>, en ocasiones hacia direcciones contraproducentes en un discurso que delinea las definiciones de lo indígena bajo reformulaciones de las producciones discursivas de modelos colonialistas anteriores. El resultado es un tenso espacio sociológico, simbólico y corpóreo marcado por la minusvaloración de los modos tradicionales de las

---

<sup>2</sup> El lector no debe sorprenderse si ubico este texto dentro de los análisis dentro de lo que desde la década de los noventa se ha llamado “antropología del desarrollo”, heredera de los marcos conceptuales y las herramientas analíticas que priorizan el lenguaje y el significado frente a la economía política de una antropología para el desarrollo. Por supuesto, estoy en desacuerdo con las críticas mal dirigidas que ahondaron en el carácter elusivo del compromiso moral de este enfoque, apegado obviamente a cuestiones como el poder, la opresión o la pobreza. Optar por el discurso y las palabras no implica caer en meros artificios de los “paradigmas virtuales” (Watabanabe, 1995) o en una simple “pirueta intelectual” de intelectuales occidentales (Little y Painter, 1995). Algunas propuestas han intentado solventar las deficiencias de una teoría de la práctica y una práctica de la teoría del desarrollo aceptando analizar los “textos y palabras” del desarrollo, a la vez que niegan que “el lenguaje sea lo único que existe” (Crush, 1995: 5). Soy plenamente consciente de ello. Mi idea es que es posible trabajar con las palabras y los discursos a fin de modificar “los mundos de verdad” que sustentan, en este caso, limando las asimetrías fundacionales. Aunque en realidad, sospecho que la tradicional distinción propuesta por Escobar debe ser atemperada y los límites de los trabajos no son tan claros. La preferencia por el sentido crítico no debe interpretarse, empleando los términos de Paul Valéry, como una expresión de “la horrible facilidad de destruir” frente a las dificultades de ofrecer un proyecto alternativo. La metáfora del fuego y los bomberos es también aquí muy clarificadora: La perspectiva de la antropología del desarrollo ha acudido presta y veloz a apagar incendios expresados en términos como neocolonialismo o etnocentrismo sin ser capaces de ofrecer modelos teóricos y prácticos alternativos consistentes. La propuesta “para” el desarrollo tampoco lo ha hecho, reduciendo su aportación a la imagen de “partera” que facilita el tránsito a través del “canal de la cultura”.

<sup>3</sup> El sentido “modernizador” no sólo es un lugar común de la reflexión antropológica sobre el desarrollismo, sino una parte central de la ethos reformista de su discurso. Este trabajo asume una visión “incendiaria” de un proceso de cambio social y cultural presente en la región en las últimas décadas. Esto es, el proceso de cambio cultural se ha acelerado con la presencia del desarrollismo de la última década. Las críticas sobre esto no asumen una visión etnostálgica de conceptos ficticios como “tradicición” ni se aborda la discusión actual sobre modernidad y pueblos indígenas. El concepto de “dispepsia” apunta aquí a la presencia de indigestiones repetidas en el orden social y cultural, habida cuenta de la incapacidad de “digerir” los tiempos y los modos de un cambio impuesto y no negociado. No se discute aquí las relaciones entre “aculturación”, “modernización”, “tradicición” o cambio cultural” surgidas tras los trabajos de Marshall Sahlins. Para una descripción de estos debates puede verse el trabajo de Martínez Mauri y Larrea Killinger (2010:43:51).

culturas locales y el descontento y la desorientación crecientes derivadas de la incertidumbre que recae sobre los modos sociales y morales autoritarios de estaren el mundo. Veamos pues, a través de los relatos y las prácticas, la manifestación de estas dispepsias, el resultado de esos diálogos que no son.

## 2. DESCONCIERTOS, DESCONTENTOS, HARTAZGOS

La advertencia de aquel campesino ch'orti' nos sitúa en el plano más evidente de estas dispepsias desarrollistas, ubicadas en el contexto de la agencialidad consciente de los sujetos y ciertas muestras de "resistencia" que se aprecian en descontentos y desconciertos. La digestión de los proyectos no sólo se traduce en cierta modernización de la vida cotidiana – como la reducción de los tiempos de moler el maíz gracias a los molinos comunitarios a gasoil sino que en ocasiones actualiza conflictos y tensiones. En cualquier caso, las lógicas de donadores y perceptores no siempre transcurren por el mismo sendero. A modo de ejemplo, frente a la emergencia del discurso global para con la hambruna de 2001, esto me decía, entre risas, doña María en Suchiquer sobre una de sus hijas, a vueltas con las bromas de aquellos días:

“nosotros cuando la hambruna bromeábamos con ella... mire, como siempre ha sido así bien delgadita... decíamos que la hambruna le había caído...”.

En los últimos años es frecuente que de tanto en tanto se convoque en la comunidad a una reunión para un nuevo proyecto. El sentido de estas convocatorias está marcado por el desconocimiento, por la lejanía. Saber que andan ofreciendo. Una muestra de esta “distancia” puede observarse en la conversación mantenida con don Paulino en Tunucó Abajo sobre las ayudas a ciertos niños:

“sí, ahorita, ahorita está ayudando una institución, es decir, no se de onde, que fundación vendrá ayudando pero esa no... sólo palabras, una mínima también, una mínima, pero sí, lo realizan, vinieron, hicieron el estudio [peso y talla] hace como cuatro años, me parece, un 26 de mayo vinieron ellos a realizar el estudio. Vaya, mucha suerte los que salieron así positivo, les vino un poco luego [de ayuda], ya para el último, vino para esta casa, está patrocinado un muchacho que se llama Ciriaco, tal vez usted ya lo conoció ya, pequeñito... para que estos niños se logaran, para que logaran estudiar.. Ese Ciriaco ahí anda estudiando ahorita, viene *Incaparina*, tres bolsas de *Incaparina*, cuando si tal vez el patrocinador manda algo más, no se sabe, ¿verdad?, viene cinco libras de azúcar, una bolsa de moshe, en veces dos libras de arroz, una libra de leche y frijolitos que mandan...”.

Distancias. En una expresión muy particular de esta divergencia de miradas, don Paulino relata como tras hacer sus estudios, algunos tuvieron la suerte de “salir así positivos”. Un año después le pregunté si no iba a acudir a la reunión que se estaba produciendo en la escuela habida cuenta de la presentación de un nuevo proyecto de desarrollo. Sorprendido, me dijo que desconocía la reunión, mostrándose a continuación muy interesado por los motivos de la misma, el proyecto en concreto que podrían tratar. Acá no siempre nos enteramos, porque si a uno lo le avisan, no le mandan llamar... explicando que los que se enteran solo avisan a los que ellos les apetece, dejando en el aire el tradicional aroma de

los conflictos locales en la versión de la cooperación. Cuando le pregunté si habían sido frecuentes los proyectos en la comunidad, don Paulino comentaría:

“Yo no voy a decir no ha venido nada, porque tal vez voy a mentir, no voy a decir si tenemos. Aquí lo que ha venido es proyectitos de trabajar duramente; levantar el oratorio, construir la escuelita esa... ¡Trabajar! Han venido mucho muchas reuniones, las reuniones son grandes y las verdad nunca vienen, es como se lo digo, yo no me apena decirles eso, no es por exagerar, pero si han venido; aquí han venido a ofrecer conejos, granjas, este charcas que decimos nosotros aquí, charcas para tener el pescado nosotros pescado le decimos aquí, otros dicen peces. La verdad es que yo casi ya no estoy muy enterado en eso, solo con los contables se queda uno, nosotros un día una reunión, vinieron unos proyectitos de letrización, hicieron la solicitud, yo estaba como guardián de salud y la verdad cuando había una vacunación o cualquier trabajito yo llamaba al vecino y nos dijeron que hiciéramos una solicitud para un proyecto de letrina y se de una vez se hizo!no hay nada! Cuesta mucho, no se por qué; aquí la verdad no trajeron nada... las buenas palabras si lo traen, promesas que hacen sólo... El porqué yo no le puedo decir; lo primero que ellos dicen es que no salió; no salió aprobado dicen ellos, pero no se, como no se ve; no se puede decir ellos no los dan, o ellos lo agarran, no le puedo decir nada sobre eso, como uno mayor como es uno, o sea yo... hasta los que se han graduado de profesor y mas... ¡les babosean también! Y no digamos yo ¿no? Las cosas cuestan mucho”.

1086

Aquí aparecen condensadas las características de la valoración local del impacto del desarrollo: lejanía, desconocimiento, sensación de “ser baboseados” por desconocer el funcionamiento, promesas vanas que llegan a unos y no a todos. Y se insinúa uno de los cambios actuales en relación al modelo de don tradicionales en la región: del dar para recibir o el dar “obligando a compartir” (López García, 2001) pasamos al recibir sin dar. A fin de cuentas, ellos ya lo están ganando.<sup>4</sup> Las visiones locales dan paso al carácter social y moral de estas dispepsias.

### 3. SUBJETIVIDADES EN TRANSICIÓN

El carácter contraproducente de estas dispepsias se aprecia en las modificaciones de las reglas locales y las categorías sociales y culturales más tradicionales, como el modelo de don que antes comentaba. En otro lugar (Mariano Juárez, 2009, 2011) he apuntado a los significados locales de categorías como “hambre” o “desnutrición” y su relación con un determinado orden social y moral. Explicado de forma excesivamente reduccionista, ambos conceptos muestran un significado y una relación entre ellos algo divergente a la lógica occidental. Las versiones tradicionalistas explicitan la presencia del hambre –del “mero hambre” a través de la lingüística alimentaria y el esquema simbólico recreado en

---

<sup>4</sup> Esta cuestión en mucho más densa que lo que aquí esbozo, pero este cambio es la expresión del proceso de cambio de las lógicas comunitarias a las del mercado. La “irrupción” desarrollista a raíz de la hambruna consolidó el desarrollismo de la donación, ofreciendo alimentos sin pedir nada a cambio. La lógica capitalista e individualista se inserta desde entonces, en demandas de los campesinos hacia proyectos que sean “de regalado”, pues ellos “ya lo están ganando”.

torno a la presencia o la ausencia del maíz. Frente a los balances calóricos, los ch'orti' construyen el sentido en torno a balances simbólicos donde se entretajan las nociones de persona o el espacio sociológico de la milpa, otorgando al asunto un rasgo masculino. Por otra parte, la desnutrición infantil se construye como un complejo entramado abierto a múltiples posibilidades, pero con una representación colectiva muy extendida, esto es, el correlato de la desnutrición con la presencia de malas madres y las explicaciones sobre la falta de alimentos ocupan una posición subalterna.

Este esquema se amolda al orden social tradicional y las reglas que tipifican la idea de persona para un "ch'orti'"<sup>5</sup>, explicitando las relaciones entre uno de los contratos sociales fundacionales —el matrimonio, los relatos míticos y la "gustación del mundo indígena". Resumiendo: la precariedad alimentaria de los inviernos no es "hambre", una categoría ligada a tiempos anclados en la memoria mítica, sino la evidencia de la ruptura de los acuerdos por parte del esposo: no tener alimentos equivale a ser haragán, no cultivar la milpa, no ser un ch'orti'. Y de forma análoga, la desnutrición infantil no es la expresión de la falta de alimentos —un cuestionamiento tácito de la labor masculina, habida cuenta que alimentos es igual a maíz sino de la dejadez de las responsabilidades maternas.

La lógica del discurso desarrollista incide en el carácter biológico y calórico del hambre y la desnutrición. Los centenares de capacitaciones sitúan el problema en la falta de alimentos "adecuados" para los niños, advirtiendo que el maíz y el frijol no son ya comida suficiente. La "comida verdadera", la que siempre ha alentado el cuerpo, la que quita el hambre, ya no es suficiente. La tortilla de maíz — y el orden social que sustenta ya no es suficiente. Este encuentro entre lógicas tan dispares agita los cimientos del cambio, acrecentando una subjetividad que tiembla en las últimas décadas. Las nociones de persona, lo que es ser "ch'orti'" se ven seriamente agrietadas. Durante una consulta médica con los padres de una niña con una desnutrición severa, el galeno intentaba persuadir a los padres de la necesidad de llevar a la pequeña al hospital. Mira vos, la niña se va a morir. Aunque la conversación buscaba el diálogo, encontraba puertas con quicios muy elevados:

"Yo le decía a tu esposa, mira hay que dar blanquillos, no alcanzamos, pero allá si alcanzan. Y uno vos, si uno debe ser también hombre y decir: yo no me alcanzo, no puedo, pues que me ayuden, pero la ayuda no te la voy a dar en pisto... la ayuda te la van a dar en bienestar de tu hija".

Uno tiene que ser también hombre. Y eso no pasa ahora por trabajar la milpa, llevar maíz en la casa, sino por asumir que uno no alcanza. Los buenos padres no son entonces los que cumplen llevando el maíz a la casa, sino los que se amoldan a las nuevas visiones de lo que es ser un hombre. La cotidianidad se transforma en estigma, el sufrimiento se convierte en causa y los que lo sufren en responsables por no adoptar las prácticas "ade-

---

<sup>5</sup> La gustación del mundo indígena se construye a través del espacio simbólico de la tortilla de maíz, remitiendo al orden social y moral hegemónico. El contrato del matrimonio es revelador: el hombre se compromete a mantener la palma de la mano de su esposa caliente —le ofrecerá maíz a la familia y la mujer se compromete a preparar tortillas galanas la representación metonímica del espacio doméstico y la crianza de los niños. Las definiciones locales del hambre y la desnutrición son atravesadas por estas reglas culturales performativas de un sistema de género patriarcal y a la vez representaciones de la resistencia al cambio. A través del gusto, se delimitan las fronteras del orden social, de las prácticas "adecuadas". Hablar de "hambrosa" o "desnutrición" es para los ch'orti' discutir de identidad y la "gustación del mundo" indígena (Le Bretón, 2007), de las nociones de persona, de las asimetrías de género.

cuadas”. Este proceso de estigmatización opera de forma muy parecida en torno a la imposición neocolonial a través de categorías como “maternidad” o “infancia” en transacciones retóricas que abogan por nuevas formas de experimentar el sufrimiento y delimitar los esfuerzos, las prioridades en la atención o el cuidado. Los modos tradicionales se tensionan habida cuenta de los nuevos discursos, apegados a las lógicas del cuidado por encima de todo, de expresiones tan cotidianas en las capacitaciones sobre nutrición como “alimentos y amor”. La inestabilidad creciente lleva al estigma y la sanción moral. Por ejemplo, algunos de los proyectos de la región se han centrado en la cuestión de género y las demandas por un empoderamiento de las mujeres, lo que en ocasiones se ha traducido en estas dispepsias desarrollistas: si la retórica local responsabilizaba a las madres de la desnutrición de los pequeños, este intercambio dialogal termina por reafirmar esa tesis, culpabilizando –a través de nuevas demandas y responsabilidades<sup>6</sup> a las madres. Los documentos de los encuentros dialogales del desarrollo dan cuenta de estas digestiones. Sea en apropiaciones particulares o formas de resistencia, el esquema simbólico tradicional se deteriora para dar paso a las formulaciones occidentales del desarrollismo. El maíz sigue siendo el alimento por excelencia, pero está claro que los niños de ahora precisan además de “cositas buenas”, una categoría que porta las retóricas occidentales y las lógicas capitalistas. Así me explicaba este indígena ch’orti’ las causas de la desnutrición de los pequeños:

“Uno está aquí como por pasar, por vivir; no da para comprar las cosas que si merecería el niño, porque el niño muy bien se comería en la mañana un pan, sus dos panes, con su vaso de *Incaparina* azucarado, con canela, o si no otro día, o para el medio día su vaso de leche, con la cena su vaso de *Incaparina* y ya, esas son las cosas que le hacen falta. Sin tener uno dinero, ¿cómo le puede comprar uno? Apenas alcanza para el frijol y el maíz, y con eso no es fácil; tal vez el niño se levanta de mañana, está *destragado*; él bien quisiera comer pero tortilla y frijoles no mucho le entra, o tal vez se lo comía, pero con algún otro ayudado, ¿verdad? con algo bueno, lo que pueda uno, y eso lo está desgastando; ahora la escuela, en la escuela tiene que madrugar, levantarse a las 5 de la mañana y ahorita ya casi no se están cumpliendo las normas, pero anterior si, anterior las 7 y media y pum, nada más, el que llegaba más tarde no lo tomaban en cuenta, por eso es que pega esa desnutrición, porque los niños verdad es que le necesitaban todos esos requisitos, si, y uno no alcanza, como le digo, vienen esos patrocinados y al mes vienen, pero...”.

Los niños de ahora precisan de esta forma algo más que maíz, en construcciones corporales contemporáneas que exceden la materialidad de la piel. Las reglas culturales que construyen una infancia “galana” rompen los contratos tradicionales a través de la necesi-

---

<sup>6</sup> Al modelo popular hay que sumar las nuevas directrices, procedente de las infinitas capacitaciones que reciben y que hablan de igualdad de género, de no dejarse pegar y mantener un nuevo modelo de reparto de la comida, la asunción de nuevas responsabilidades en la toma de decisiones e incluso disminuir el número de embarazo. A pesar de que las prácticas varían, algunas de las representaciones que se pretenden modificar se mantienen. En un intento por modificar una relación de género desigualitaria se “fortalece” el discurso que sitúa a las madres como responsables de la desnutrición de sus hijos al no afrontar sus deberes como esposa.



dad de unos alimentos que no se consiguen. La norma de antes es ahora sanción, estigma, expresión de carencia.

Estos nuevos esquemas recrean los espacios tensionados en los que se debaten aspectos centrales del orden social y moral. El desarrollismo actúa como catalizador del proceso neocolonial a través de subjetividades en transición como el sufrimiento. Las “buenas madres” son las que sufren por el destino de sus hijos, las que hacen cualquier cosa por él, anteponiendo su bienestar a cualquier cosa. Esta ideología obvia la evidencia de que las nociones de maternidad son siempre culturales y ligadas a aspectos socioeconómicos, donde la capacidad de elección no es tan sencilla de delimitar ni un mero asunto de “apetencias y gustos” individuales. La incertidumbre sobre los modos adecuados tensionan como nunca las reglas de la tradición, meciendo un sinfín de incertidumbres crecientes. Este proceso de imposición ideológica tiende el sentido de cambio de nuevo a las visiones individualistas de la organización social y diluciones de los esquemas comunitarios en cuestiones económicas. Pero sobre todo delimita el escenario de valoración moral. La incapacidad del discurso global entra de nuevo en escena recreando ese tipo de dispepsias desarrollistas en el doble sentido: recrean las formas locales como “erradas” – acentuando estereotipos y reformulando los mundos de sentido a través de nuevas sanciones morales: las madres son ahora, también culpables por no llevar a los hijos al médico, por no priorizar su atención por encima del resto de cuestiones, por no sufrir por la pérdida como debe sufrirse: al modo occidental. Malas madres que se insertan en las políticas de representación. Lo moral como dominación.

#### **4. DISPEPSIAS DESARROLLISTAS Y LAS POLÍTICAS DE REPRESENTACIÓN**

Heredada de esos procesos de colonización y las valoraciones morales sobre las prácticas locales, el tercer nivel de las dispepsias del desarrollo se aleja del espacio de lo local para situarse en las valoraciones de esas representaciones y prácticas indígenas sobre el desarrollo: son, por así decirlo, las digestiones de las indigestiones, que cierran ese círculo de tracciones y desorientaciones que recrea el tenso espacio sociológico, simbólico y corpóreo derivado de estas dispepsias y la y la desorientación creciente derivadas de la incertidumbre que recae sobre los modos sociales y morales autoritarios de estarenelmundo.

No puedo apuntar aquí con la atención debida a este proceso, pero las demandas por los “nuevos modos” se conjugan con los juegos y apropiaciones locales, y los sentidos no esperados por la cultura de los planificadores sirven no sólo para recrear el estigma y la desorientación, sino también para replicar los estereotipos raciales de tal forma que la minusvaloración de lo local vuelve a delimitar esos escenarios de hegemonía y subalternidad tan cotidianos en el pasado. Rescato aquí un caso relacionado con el programa de ayuda estatal del *Vitacereal* un preparado alimenticio que se reparte en la región como complemento nutricional para niños de hasta 3 años y embarazadas que no pocas familias han desechado o le han dado usos alternativos, convertido en ocasiones en pienso para animales de la casa. Cierta mañana, un médico me aclaró el sentido de esta práctica: “La rechazan porque los niños nacen y se les ve más gordos y les cuesta más parir”.

Los ch'orti' *negocian* con el desarrollismo el destino de la ayuda de acuerdo a las lógicas particulares en esos contextos de incertidumbre, al igual que en el 2001 vendían las bolsas de arroz, el pan de molde o las latas de aceite que recibían, para asombro, desconcierto e indignación de los planificadores. En este último nivel de las dispepsias desarrollistas, estas “digestiones” locales son digeridas a su vez como expresiones evidentes del atraso, de la barbarie, de “gente menos hombre”. La cultura local no es otra cosa que problema.

Sin embargo, las representaciones indígenas para con las propuestas del desarrollo se ligan con ese escenario complejo de categorías inestables. El desdén hacia esto es fuente y consecuencia de estas dispepsias<sup>7</sup>.

Desde este escenario de encuentros y diálogos que no son, las quejas de los campesinos ch'orti' sobre los proyectos de desarrollo no sólo ofrecen una dimensión alternativa al discurso tradicional del fatalismo o la haraganería, sino que sirven para delimitar la reflexión sobre las prácticas y la ideología de la cultura desarrollista y los efectos en la esfera de lo local. Resultados que, como apunta Warren (2006) ha cosechado una influencia de la industria del desarrollo en los patrones locales de consumo y los estilos de vida más notoria que sus efectos en las economías domésticas de los campesinos. La erosión de los modos tradicionales de supervivencia y la emergencia de estas dispepsias no han obtenido un contrapeso adecuado y suficiente. Los espacios de tensión y minusvaloración expresan las consecuencias de estos encuentros, de un sistema de dominación que supera el discurso capitalista para amparar construcciones retóricas de disonancia moral que se encarnan en los cuerpos convulsos del presente.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

CRUSH, Jonathan (1995) 'Introduction: Imagining Development.' En *Power of Development*. J. Crush, ed. pp. 126. Nueva York: Routledge.

DE LA PEÑA, Guillermo (2009) "Ciudadanía social, demandas étnicas, derechos humanos y paradojas neoliberales: un estudio de caso en el occidente de México. En López García, J., Gutiérrez Estévez, M. *América indígena en los albores del siglo XXI*, pp. 71-118 Siglo XXI.

LE BRETON, David. (2007) *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Nueva Visión, Buenos Aires.

LITTLE, Peter, y PAINTER, Michael. (1995) 'Discourse, Politics, and the Development Process: Reflections on Escobar's 'Anthropology and the Development Encounter'.' *American Ethnologist* 22(3): 602-609.

LÓPEZ GARCÍA, Julián (2001) "Dar comida obligando a repartirla. Un modelo de don mayach'orti' en proceso de transformación". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVI, Cuaderno Segundo, pp. 75-98.

LÓPEZ GARCÍA, Julián, MARIANO JUÁREZ, Lorenzo (2006) "Hambre, intervención solidaria y contexto cultural en la región ch'orti' del oriente de Guatemala." En *Seguridad Alimentaria y políticas de Lucha contra el Hambre*, pp. 215-228. Ed. Universidad de Córdoba/ Oficina de Cooperación Internacional.

MARIANO JUÁREZ, Lorenzo (2008) "Desnutrición, experiencia y apropiaciones corporales. Tránsitos etnográficos hacia una cooperación al desarrollo emocional". En López

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, volviendo a los rechazos del Vitacereal, las valoraciones locales se insertan en nociones sobre el gusto local por un preparado algo desabrido, con ciertas estructuras sociohistóricas, nociones sobre el prestigio o la mera falta de leña para hervir el preparado. Y quizás también formas de resistencia al servicio de estos programas de donación que sirven también como calzadores de nuevos órdenes morales, además de las implicaciones sociales y políticas que transportan. Las críticas apuntadas a programas similares como PROGRESA en México (Pepin Lehalleur, 2003, Cit. en De la Peña, 2009) han realizado el impacto subversivo en el patrón de organización familiar, el control a veces humillante a que se somete a las madres o la falta de claridad en la selección de beneficiarios, comentarios igualmente válidos para la geografía ch'orti'. Una vuelta a reconstrucción de las asimetrías.

- García, J. “*Catástrofes, pobreza y hambre en el oriente de Guatemala*”, PP. 115-162. Ed. Puertollano. Puertollano.
- (2009) “Discursos sobre el hambre”. En López García, J., Gutiérrez Estévez, M. *América indígena en los albores del siglo XXI*. Siglo XXI. Madrid.
- (2011) Nostalgias del maíz y desnutrición contemporánea. Antropología del hambre en la región Ch’orti’ del oriente de Guatemala. Tesis Doctoral. Uned.
- MARTÍNEZ MAURI, Mónica, LARREA KILLINGER, Cristina. (2010) *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional. Introducción a los fundamentos básicos y debates actuales*. Editorial UOC, Barcelona.
- PEPIN LEHALLEUR, Marielle. (2003) “¿Existe el regionalismo popular? Reflexiones a partir de una región pluriétnica”. En Preciado C. J. et al (Coord.). *Territorios, actores y poder. Regionalismos emergentes en México*. U. de G.U.A.Y., México.
- SIMMEL, George. (1986) [1909] “Puente y Puerta”. En *El individuo y la libertad. Ensayos de Crítica de la Cultura*, Península, pp. 29-34, Barcelona.
- WARREM, Patrizio (2006) MGD Activism and Campesino Detachment. Can they walk at the same pace? Field Observations in the uplands of Jocotán, Guatemala. *Mountain Research and Development*, vol 26, 9-14.
- WATANABE, John M. (1995) “Unimagining the Maya: Anthropologists, Others and the inescapable Hubris of Authorships”. *Bulletin of Latin American Research*. 14 (1) 25:45.



## PROYECTOS DE GÉNERO FINANCIADOS POR LA COOPERACIÓN ESPAÑOLA EN ECUADOR: TRES ESTUDIOS DE CASO

Maite Marín

Universitat Autònoma de Barcelona

Durante 2004 realicé tres estancias de campo en Ecuador, en zonas y comunidades donde se habían ejecutado, o estaban a punto de finalizar, proyectos de desarrollo con “enfoque de género” financiados por la cooperación española. El propósito fue recoger los testimonios de l@s “beneficiari@s” sobre la genealogía, la historia y los cambios introducidos por los proyectos en los que habían participado.

El balance del análisis muestra la distancia entre los discursos emitidos por las instituciones de desarrollo y las prácticas de los y las actor@s, entre aquello que las ONG decían que hacían, y lo que finalmente sucedía en el día a día y en los lugares concretos.

Esta brecha es muy relevante en torno los proyectos de género que desde la cooperación española se empezaron a implementar, sobre todo a partir del 2000. Los resultados del trabajo etnográfico mostraban impactos poco sujetos a los objetivos de “empoderamiento”, “reducción de la brecha de desigualdad” o simplemente mejora de las situaciones de vida de las mujeres. Muy a menudo las mujeres involucradas en los proyectos aumentaban aún más sus cargas de trabajo y asumían mayores riesgos y vulnerabilidad ante la violencia de género.

En la ponencia me gustaría ilustrar partes del engranaje de cada uno de los proyectos para ver en qué medida:

- existía una distancia de discursos y prácticas,
- los proyectos de desarrollo se encajaron en procesos socioeconómicos locales y supranacionales que no se tuvieron en cuenta y que acabaron modificando los resultados, a veces volviéndolos contradictorios para la vida de las mujeres,
- los proyectos de desarrollo pudieron servir estratégicamente a los intereses de las mujeres, pero siempre y cuando fue la propia agenda de las mujeres la que determinó su capacidad transformadora.

### 1. COOPERACIÓN ESPAÑOLA Y PROYECTOS DE GÉNERO

A partir del 2001 un importante número de ONG españolas desembarcaron en Ecuador. ¿El motivo? El país andino había sido designado país prioritario en el Plan Director que habría de regir la futura cooperación española<sup>1</sup> convirtiéndose en destino preferente de los fondos y las organizaciones para el desarrollo. Si en los años precedentes, la acción de las ONG internacionales en Ecuador había servido para amortiguar la dureza de las políticas de ajuste estructural (Bretón, 2001) en esta ocasión la llegada de las organizaciones españolas tenía que leerse desde los flujos migratorios pero también desde las estrategias de supervivencia de las propias agencias de desarrollo.

“Lo que sí es verdad es que Ecuador ha sido país prioritario por todo el tema de la migración y desde España se ha favorecido. Y las ONG, a la hora

<sup>1</sup> El Plan Director de la cooperación española 2001-2004, elaborado por la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica, fue aprobado por el Consejo de Ministros el 24/11/2000.

de subsistir, necesitan de los fondos de las convocatorias de las administraciones públicas. Porque nacen para trabajar en un país del Tercer Mundo, pero también hay unas oficinas y un personal (...) ¿Y para dónde pides fondos públicos? Donde sabes que te los van a dar. Aunque quieras trabajar en Brasil, si Brasil no es prioritario, pues no lo presentas. Y te vas a Ecuador.” (Delegado de Medicus Mundi en Ecuador).

En el 2004 alrededor de 60 ONG españolas estaban ejecutando acciones con fondos privados y públicos por un coste de 60 millones de euros aproximadamente. El 80 % de los fondos estaban destinados a proyectos que se encontraban, la mayoría, en sus primeras fases de ejecución<sup>2</sup>.

Orígenes, estructuras, objetivos y metodologías muy diversas definían a las organizaciones españolas que operaban a principios del siglo XXI en Ecuador. Pero el “enfoque de género” estaba presente en casi todos los programas y proyectos. Al menos, sobre el papel. En la memoria para el año 2002 la Agencia Española de Cooperación Internacional asumía que el enfoque de género se había implementado en todas las actividades desarrolladas pero sin embargo los proyectos de género constituían una minoría en sus acciones financiadas: entre el 2002 y el 2004 sólo le había destinado el 0.45 % de sus fondos. Para los/as representantes de las organizaciones españolas que entrevistamos en Ecuador el género era una categoría difusa, de difícil aplicación pero requisito teórico que había de incluirse en los documentos para la obtención de fondos. Así, la falta de capacitación y conocimiento en el tema que reconocían la mayoría de agentes del desarrollo mostraba un quiebre importante entre los objetivos y las estrategias priorizadas en documentos y las prácticas reales.

1094

“Pero realmente dar un enfoque serio de esto, yo poquita gente conozco que haya hecho algo aquí. Ahora se supone que la Cooperación Española, que la Agencia Española prioriza esto pero tampoco les veo yo como muy... Que sí claro, ellos te ponen que el género es un componente básico, que tienes que dar información de cómo vas a trabajar en eso pero si tú haces un proyecto de género no creo que nadie te lo financie en la vida”. (Delegado de Solidaridad Internacional en Ecuador).

Al convertir el género en una cuestión puramente teórica y de discurso se dejaba de lado su potencial para la transformación social y política, evitando también enfrentar las propias prácticas de las organizaciones (Cuví, 2000: 62). En este contexto indagar en los entresijos de acciones de desarrollo financiadas desde España –en su día a día y en terreno ofrecía una oportunidad única para reseguir los claroscuros y las contradicciones de la cooperación.

## 2. EL PROYECTO DE HUACHO

En el año 2001, en Huacho una pequeña comunidad de la provincia amazónica de Morona Santiago, empezaba a rodar un proyecto de desarrollo financiado por la Cruz Roja

---

<sup>2</sup> Los datos están extraídos de la Memoria de la Agencia Española CI sobre las ONG españolas en Ecuador durante el período 2002-2004.

Española<sup>3</sup>. Desde Quito, la técnica de proyectos de Cruz Roja Ecuatoriana evocaba como en 1999 se había realizado un taller de planificación y diagnóstico participativo<sup>4</sup> en el que habían tomado parte dirigentes de la zona. Cinco proyectos habían quedado perfilados, uno de los cuales “Capacitación en desarrollo comunitario integral para la comunidad de Huacho” fue el que acabaría siendo aprobado en España.

Los objetivos que se definían en el proyecto eran mejorar las condiciones de vida de las mujeres de la comunidad, empoderarlas mediante el fortalecimiento de su organización productiva y su liderazgo, y capacitarlas en el uso del suelo mediante la implementación de fincas integrales.

Se apostaba a priori por la participación de 40 mujeres y 15 jóvenes, tanto colonas de origen quichua como shuars. La primera parte del proyecto se habría de ejecutar entre el 2001 y el 2004 y, si todo iba bien, habría una segunda parte.

El proyecto de Huacho, a pesar del pequeño alcance que tenía (sólo 29 personas habían iniciado la acción) y su breve recorrido (tres años) nos ofrecía en cambio la posibilidad de reconstruir todo el recorrido del proceso desde su inicio y desde todos los puntos de vista. A partir de trabajo de campo y entrevistas a profundidad nos propusimos auscultar el impacto que el proyecto había tenido tanto en las vidas individuales como en las complejas relaciones que vinculaban a todos sus participantes.

### **2.1. Distintas versiones de la genealogía del proyecto**

En el año 2004, la vida en Huacho era muy complicada para sus 1300 habitantes. Además de la crisis económica desencadenada a partir de 1998 en el país, las restricciones impuestas para la tala de la madera y los bajos precios del ganado habían provocado la falta de alternativas en una comunidad dedicada sobre todo a la extracción maderera, la ganadería y la agricultura. La migración hacia España se había convertido entonces en una opción para muchos hogares.

Al rastrear la genealogía del proyecto cada uno/a de los socios/as aportó una versión distinta de su origen.

“Unos cinco años debe ser que un Señor que era presidente de Huacho, don Juan, dice que ha hecho un proyecto y presentado creo que en el MAG. Como a los dos años por ahí ha venido (el proyecto) aprobado, (pero) entonces don Juan migró a España, ya no estaba acá. Entonces un señor del MAG me hizo una llamada acá y dice: “Que hay un proyecto en Huacho que ha salido, ¿quieren o no quieren?□. Qué sino (queríamos) que iban a dar en otro lugar. Por eso ahí nos fuimos en apuro, rápido. (.). De ahí entonces juntamos el grupo. Entonces ya ahí formamos una directiva, todo eso, desde el inicio. (.). Entonces ahí recorrieron gente, inscribieron... De ahí pusimos a trabajar”.

Así relataba la Presidenta del grupo de Huacho su versión de cómo había llegado el proyecto a su comunidad. Ni rastro en su recuerdo del taller de diagnóstico, ni rastro tampoco

<sup>3</sup> Este ejemplo pone sobre la mesa las relaciones entre organizaciones del Norte y Sur, pero también entre las organizaciones de Quito y las provinciales. Cruz Roja Española financiaba el proyecto. Cruz Roja Ecuatoriana lo monitoreaba. Pero la ejecución corría a cargo de la Cruz Roja de Morona Santiago.

<sup>4</sup> El Taller se realizó conjuntamente entre la Cruz Roja de Morona Santiago y el Ministerio de Agricultura (MAG).

de una organización previa que habría impulsado la demanda. El dinero que había llegado desde España había sido el motor para organizarse. Otras socias recordaban la “alegría” y “felicidad” que experimentaron cuando llegó la noticia. En sus relatos, el proyecto es percibido como un “premio”, como una “lotería”, pero también como una oportunidad para intentar mejorar las condiciones de vida adversas.

“Ya habían pasado años que pedimos a la Cruz Roja y llegó una carta a mi hermana y dice: “¿Te acuerdas de cuando dejamos solicitud? Dicen que pasado mañana vienen y que van a dar un proyecto de mucha ayuda para todos nosotros□. A mí sí me saltó la alegría: “Que van a dar dinero, vamos a tener algo, que esto va a ser mejor...” (Socia del grupo).

“Así de un mes a otro escuchamos que ha venido ese proyecto, ahí nos sentimos felices, porque verdaderamente no teníamos de qué más vivir. O sea que (de) este trabajo vamos a participar (en) todo: en trabajo y en producto que produce, de lo que se va a vender en el mercado.” (Socia del grupo).

Pero finalmente de las 29 personas que habían iniciado el proyecto, sólo 13 personas de origen colono nueve mujeres y cinco hombres continuaban a duras penas reuniéndose las mañanas de los sábados para trabajar. Hasta entonces el grupo había levantado un galpón, construido una piscifactoría y preparado las tierras para huertos pero en las sesiones de trabajo afloraba un gran cansancio y se percibía un fuerte malestar entre los pocos miembros del grupo.

## 2.2. El proyecto como “conflicto”

Huacho era una población marcada por varios conflictos que se entretejían y que tenían una larga historia. Por un lado, estaba el conflicto étnico y de tierras entre la población colona<sup>5</sup> y la población shuar. Por otra parte, entre colonos existían recelos entre quienes tenían tierras y quiénes no. Pero uno de los enfrentamientos más fuerte era el que se tejía en torno a las dos iglesias católicas, la de la Virgen de la Nube y la del Divino Niño. Esa oposición escindía a tal punto la comunidad que se había llegado a dividir: Huacho Uno y Huacho Dos, según pertenecieran a una o a otra iglesia. Cada una de las “feligresías” se vinculaba a la densa trama del clientelismo político que disputaban los gobiernos municipales y provinciales de turno.

En este contexto obviamente el proyecto causó un fuerte revuelo y, de alguna manera, sumó una baza más a los elementos en conflicto. La Cruz Roja de Morona Santiago delegó en el Presidente de la Junta de Huacho –sin considerar todo este escenario la búsqueda de socios y socias para iniciar los trabajos. Eso supuso que sólo una parte de personas afines a la iglesia a la que pertenecía el Presidente, a las redes de clientelismo que manejaba y a su adscripción étnica accedió al proyecto. El resto, quedó excluido.

En tanto el proyecto no contemplaba la adquisición de tierras se tuvo que contar con el “préstamo” del terreno de la única socia que tenía propiedades. Por ello, salvo el teniente

---

<sup>5</sup> La población colona, procedente sobre todo del sur de la sierra (Azuay y Cañar) habían llegado a Morona Santiago en busca de tierras en los años 80 y en los 90 tras la creación de las leyes de 1964 y de 1977 que favorecían la colonización de la región amazónica. Los objetivos de estas leyes eran aliviar los problemas políticos y económicos que vivía la Sierra e integrar definitivamente la región oriental al desarrollo industrial del país, pero sin tener en cuenta a los habitantes originarios amazónicos.



político, quienes se adscribieron al proyecto fueron colonos pobres que no tenían tierras donde cultivar ni tener animales.

“Claro que hay un beneficio, no es mucho, pero ya algo, algo, de repente dan un pollito, de las hortalizas mismo que se cultivan así... los sábados así dan lechuguitas, lo que produzcan...” (Socia del grupo).

Por el trabajo realizado en tierras se obtenían escasos réditos: las tierras eran de mala calidad y no rendían, y se tuvieron muchas pérdidas de animales. Todo eso generaba una fuerte frustración entre socios y socias que, poco a poco, iban abandonando el proyecto sobre el que habían puesto tanta expectativa.

“Aquel tiempo mi marido ya se había ido (a España) y pensé: “A lo mejor (con el proyecto) puede que regrese porque ya hay trabajo, ya estamos mejor...”. Miles de ideas, o: “Yo hago mi dinero y no voy a ocupar el de él...”. Volé muy alto, porque no pasó nada de eso.” (Ex socia del grupo).

### **2.3. Fortalecimiento de... las distancias**

A finales del 2004, los trece socios que continuaban lo hacían por las relaciones a las que se debían o porque sus situaciones eran tan vulnerables que no podían renunciar a los *pingües* beneficios que obtenían. Del grupo superviviente, sólo las mujeres se mantenían activas mientras que los hombres se habían procurado sustitutos para realizar las tareas que les tocaba. Pero en ningún caso se había creado una organización de mujeres tal y como estaba previsto en el proyecto.

1097

“No, nada que ver. Nosotros somos lo que llamamos “el proyecto de Huacho”, nada más... Los hombres son los que más faltan. (..) Don Ramón tiene a su reemplazo. Él no puede venir, no sé por qué. Sabe decir que no puede. Que tiene muchos compromisos. Entonces no viene él a las mingas. Manda a un trabajador. Y está Don Manuel, él igual. Él es que le manda a la hija, porque él la mayor parte del tiempo no pasa aquí. (..) Ya, mi papi, él como ser, hace los turnos de todos de traer el serrín. Por ese trabajito él se exonera de trabajar en las mingas<sup>6</sup>. (..) El Hernán, por la cuidada de los pollos, igual no trabaja.” (Socia del grupo).

Las mujeres participantes habían aumentado su carga de trabajo y en ningún caso se habían posicionado más fuertes en la comunidad ni en el municipio. Por el contrario, varias socias dejaron entrever que las relaciones con los responsables técnicos de la Cruz Roja de Morona Santiago estaban teñidas de antiguas discriminaciones que giraban en torno a su posición como mujeres campesinas e indígenas frente a los hombres blancomestizos y urbanos:

---

<sup>6</sup> La minga es una modalidad de trabajo colectivo fundamental en las zonas rurales de los Andes ecuatorianos. Muchos proyectos de desarrollo se basan en ese trabajo comunal que obliga a cada cabeza de familia (o a algún representante) a trabajar en obras de beneficio colectivo.

“Él (refiriéndose al técnico de Cruz Roja) cuando está delante de los delegados es totalmente otra persona. Es bien amable con los socios. Quién va a decir que es así, autoritario. Pero nosotros no nos arriesgamos de decirle así, delante de los que vienen a fiscalizar el proyecto, a revisar cómo está. Vienen de Quito... Incluso una vez vinieron de España mismo. Pero no nos arriesgamos a decir las verdades delante de él... Es que nos da como miedo, parece que nos iba a negar o algo.” (Socia del grupo).

Las mujeres reconocían que cuando llegaban los agentes desde Quito o desde España a evaluar resultados mostraban actitudes poco críticas al respecto. El temor a perder el proyecto reforzaba su papel de beneficiarias dispuestas a seguir recibiendo ayuda.

“Venían de Quito, y hay veces que los españoles también (venían). Nos preguntaban: que si les benefician (los proyectos), cómo se sienten de estar así en grupo. Que si les gustaría que sigan apoyando más. Entonces nosotros decíamos que sí.” (Socia del grupo).

Después de tres años, un galpón nuevo y un terreno cultivado eran las pruebas materiales de un proceso que había tenido otro tipo de consecuencias menos medibles. Las mujeres no se habían “empoderado” y su participación en el proyecto se había traducido en más trabajo. El proyecto reprodujo las relaciones de dominio que pivotaban en torno a su condición de mujeres pobres y campesinas de origen quichua. En la comunidad se resquebrajaron aún más los difíciles equilibrios entre facciones y grupos creando una nueva línea de frontera entre quienes habían recibido los “beneficios” del proyecto y quienes no. Los “beneficiarios” se sentían receptores de un don, pero sin resquicio para aportar opiniones, críticas o sugerencias. Sin embargo la Cruz Roja Ecuatoriana había concluido que el proyecto había tenido éxito y que valía la pena dar continuidad con una segunda fase así como replicar el modelo en otras partes.

“La importancia, el impacto mayor de Huacho es que estás involucrada realmente en eso de transculturalidad. (...). Y poder seguir en una operación que responda y que se haya ubicado con el liderazgo de las mujeres. (...). Para nosotros Huacho tiene una importancia muy grande, porque nos puede servir para sostener muchas cosas...”. (Técnica de proyectos de Cruz Roja Ecuatoriana).

### **3. TEJEMUJERES**

Solidaridad Internacional era la única ONG española en Ecuador que tenía como eje primordial de su trabajo el enfoque de género. En el 2004, y con fondos de la AECL, Solidaridad estaba en la penúltima fase de un programa que brindaba apoyo al proceso de desarrollo local de Gualaceo, un cantón de la provincia del Azuay al sur de Ecuador. La contraparte de Solidaridad en Gualaceo, era SENDAS, una organización ecuatoriana especializada en género con más de 10 años de trabajo en la zona.

Una de las organizaciones de base a la que apoyaba SENDAS con fondos de Solidaridad Internacional era la cooperativa TEJEMUJERES que se ofrecía como un interesante estudio de caso por el apoyo continuado de la cooperación española.

### **3.1. Proyectos de desarrollo, estrategias para la supervivencia**

Gualaceo ha sido tradicionalmente uno de los cantones con los índices de migración más altos del país. Desde finales de los años 1970 —e inicialmente impelidos por la crisis del calzado— miles de hombres habían migrado ilegalmente a los EEUU. Para financiar su “viaje” contraían una fuerte deuda que, en general, quedaba adscrita a sus esposas. Además las mujeres quedaban constreñidas por el estricto control social de las familias de sus maridos por lo que solas, endeudadas y vigiladas, vivían situaciones de mucha violencia.

Las mujeres de las comunidades rurales que circundaban la ciudad de Gualaceo, habían desplegado varias estrategias para generar ingresos: una de ellas era la venta de “chompas” (jerséis) de lana que ellas tejían y que vendían a bajo precios a intermediarios.

En 1994 mujeres que compartían situaciones parecidas se vincularon a SENDAS y crearon Tejemujeres, una cooperativa con dos objetivos muy claros: vender sus productos a mejor precio, trascendiendo los intermediarios, y generar una red de apoyo entre mujeres que les permitiera fortalecerse.

“El proyecto se inicia hace unos 10 años más o menos con el apoyo a la formación, al fortalecimiento y comercialización de la cooperativa artesanal Tejemujeres. O sea, ahí se empieza y... justamente es de un proyecto financiado desde España que se empieza a fortalecer esta organización. (...). Empezó con 45 mujeres esposas de migrantes.” (Directora de SENDAS).

Además de formarse como técnicas en tejido, comercio y gestión, las mujeres se formaron en derechos, conocieron otras experiencias y se hicieron visibles en todo el país. A tal punto había sido el proceso exitoso que SENDAS decidió que era momento de que Tejemujeres se independizara. Estaban convencidas que podrían mantenerse por sí mismas en el mercado.

“SENDAS ya son tres años que nos dejó ahí solitas. Para ver cómo podemos mejorar, entre nosotras mismas, entre las dirigentes, de una a otras... Fue difícil, porque no teníamos mucho fondo nosotras. Ya nos dieron la oportunidad que nosotras podamos salir en adelante solitas. Como decían ellos, nosotras mantenemos como el pájaro que mantiene sus pichones, pero ya tienen que crecer y valer solitas, decían. Así nos ponían la comparación, que solas debemos valer para todo, y no debemos depender de ellos, que han sido una guía nada más.” (Socia de Tejemujeres).

### **3.2. Regreso al punto de partida**

Cuando llegó la dolarización, Tejemujeres hacía un año que se había independizado de SENDAS. Para la cooperativa la llegada del dólar significó perder competitividad en la venta de sus productos al exterior. Los precios se habían disparado y eso provocó una caída en picado de las demandas. Pero además, las pautas migratorias cambiaron y fueron las mujeres en lugar de los hombres quienes empezaron a migrar muy intensamente. En Gualaceo se reactivaron las redes con los EEUU, y muchas socias de la cooperativa “desaparecieron” para emprender “viaje”. De las 130 mujeres que integraron el grupo en sus mejores momentos, sólo quedaban 40 en el 2004, muchas de las cuales expresaban

su malestar por las pocas ganancias que obtenían. El precio que cobraban por tejer una chompa era irrisorio.

La cooperativa empezó a vincularse con las redes de comercio justo en todo el mundo e intentó generar en la región redes de intercambio y venta. Solidaridad Internacional había financiado a través de SENDAS el proyecto de Redes Amigas para la promoción de organizaciones de artesanas, entre ellas Tejemujeres.

“La idea básica de la red es que entre todas ellas vendieran productos de todas, cada una de ellas. Y eso es algo que ellas tienen reticencia a hacer. Entonces... incluso al formar la propia red es que les supone más trabajo, más tiempo, a veces más dinero porque a veces tienen que desplazarse o lo que sea.” (Delegado de Solidaridad Internacional en Ecuador).

Pero el proyecto no estaba funcionando. En todo caso, la Red financiada por Solidaridad no les ofrecía mejores oportunidades, sino todo lo contrario.

Así que para poder sostener su estructura organizativa, las mujeres de la cooperativa empezaron a buscar tejedoras que, alejadas de la influencia de Gualaceo y de la migración, pudieran trabajar a bajo precio.

Otra opción que estaban manejando era replicar lo que ellas habían vivido en manos de SENDAS, pero invirtiendo los términos y buscar grupos “vulnerables” para los que pedir proyectos de cooperación.

“(Lo que) no hemos aprendido nunca es a hacer proyectos... Después que salió SENDAS nunca se presentó un proyecto porque en realidad nadie aprendió a hacer. Ahora sentimos la necesidad, porque conocemos de sectores vulnerables que les interesa, que tienen destreza para el sector artesanal, pero eso implica volver a repetir el proceso: capacitar, mejorar la calidad del tejido... (...) Si quisiéramos buscar otros grupos vulnerables, necesitamos buscar financiamiento. (...), A nosotras nos interesaría poder trasladar esta experiencia a otros sectores del país, donde no haya tanta migración... para poder reiniciar.” (Socia de Tejemujeres).

1100

La lucha que había arrancado de un grupo de tejedoras, y cuyo objetivo había sido mejorar sus condiciones de vida y de trabajo ante la migración de los hombres, a finales del año 2004 cambió de signo. Las razones económicas planearon sobre el repliegue de la agencia política de las mujeres. Las soluciones para salvar la cooperativa pasaban por regresar a los lugares de partida. Por un lado, echar mano de obra barata y replicar lo que Tejemujeres justamente habían intentado trascender cuando se crearon. Y por otro, buscar fondos de cooperación para “invertir” en grupos de mujeres que ayudaran a mantener la propia estructura organizativa.

#### **4. LA ORGANIZACIÓN DE MUJERES DE LA UNOCANC (OMU)**

##### **4.1. Contracorriente**

A finales de agosto del 2004, alrededor de 800 mujeres de 20 comunidades indígenas de la parroquia de Toacazo, en la sierra central ecuatoriana, estaban a punto de finalizar un proyecto financiado por INTERMON destinado a la construcción de cuyeras para aumen-

tar y mejorar el proceso de cría de los cuys (conejiillos de india) que la mayoría de familias criaba en las propias viviendas para su consumo alimentario.

La implementación de este proyecto no dejaba de ir a contracorriente, después de fracasos continuos y resultados poco halagüeños de cientos y cientos de proyectos productivos a lo largo y ancho del país.

Para el representante de INTERMON había sido un éxito y una sorpresa que una organización de base compuesta por mujeres campesinas la mayoría indígenas, sin aparente capacidad técnica cumpliera con todos los requisitos burocráticos de la gestión y la rendición de cuentas que exigía INTERMON en España.

Para las mujeres también había sido un éxito cumplir con las expectativas y los requerimientos técnicos, pero ellas lo que más valoraban era haber resucitado su organización después de una larga crisis y en un momento en que las organizaciones de segundo grado indígenas de la sierra iban a la deriva.

#### **4.2. Breve contexto**

Toacazo, en la sierra central de los Andes ecuatorianos, es una zona ampliamente apoyada por las agencias de desarrollo desde los años 1980 de la que emergió un denso tejido organizativo trabado a la Unión de Organizaciones del Norte de Cotopaxi, la UNOCANC con sede en la comunidad de Planchaloma.

En 1984 un pequeño número de campesinas indígenas decidió crear el primer grupo de mujeres de su zona. Paralelamente a las demandas étnicas que a inicios de los 1980 estaban movilizando políticamente a los indígenas de Toacazo y de todo el país, ellas querían incidir en las desigualdades que en sus hogares, en sus comunidades y en el ámbito organizativo de la UNOCANC estaban viviendo como mujeres.

1101

“Después hicimos la organización de mujeres... Así mismo ya estaba formada la organización (UNOCANC), pero no había espacio donde las mujeres puedan decir. Siempre los hombres decidían todo. No hacían caso... A las compañeras que venían a la reunión decían: “Mujeres, afuera. Aquí solamente vienen los hombres a la reunión”. En la minga de la UNOCANC, decían: “Las mujeres que han venido no ganan raya<sup>7</sup>”. Entonces fueron esas las iras para organizar... Y acá había mucho maltrato, violencia... digamos a las mujeres más que todo, mucha violencia, las mujeres estaban como alguien de carga, ¿no? Por ejemplo: cargado el guaga<sup>8</sup>, cargado las maletas, cargado... Y el hombre nada, campante adelante. Entonces desde ahí empezamos a organizar.” (Socia de la OMU).

Durante una década varias organizaciones nacionales e internacionales de desarrollo habían apoyado a los grupos de mujeres de la zona. Después de varios conflictos, la organización había entrado en colapso. En 1997 fueron las propias mujeres las que se acercaron a las agencias de desarrollo.

#### **4.3. El proyecto de cuys**

El objetivo explícito del proyecto de cuyeras que presentaron las mujeres a la cooperación española era incrementar los ingresos de las familias y mejorar tanto los métodos de

<sup>7</sup> No ganar raya significa que la asistencia a la minga no tiene validez.

<sup>8</sup> Guaga es la voz quichua para designar a un niño/a pequeño/a. Por extensión sirve para designar al hijo/a.

crianza de cuyes como la dieta alimenticia. Para ello demandaban materiales para la construcción de las cuyeras, cuyes de raza mejorada y la capacitación en el manejo técnico de los animales para aumentar su producción y calidad. A cambio, las mujeres y sus familias debían realizar la construcción aportando también materiales, cuyes propios y los pastos para asegurar el sustento de los animales.

Pero en el proyecto presentado a INTERMON en 1997 se indicaba que los grupos de mujeres “se conforman como una respuesta a la iniciativa de participar más activamente en las actividades de la organización mayor”. Por un lado se potenciaba el rol reproductor de las mujeres puertas adentro, pero por otro se incidía en el papel político de las mujeres.

“Ya cuando hubo el proyecto, de los primeros proyectos de cuyes, como que dio más fortaleza (...). con eso logramos fortalecer mucho más a la organización de mujeres porque ya había un aporte para la casa. (Los hombres) ellos no valoraban mucho lo que es (los grupos). Las mujeres sí valoraban mucho el aspecto sociorganizativo, pero para no tener problemas el aspecto económico era importante. Entonces los hombres ya empezaron a acompañar a las reuniones. Entonces el producto de cuyes ayudó muchísimo.” (Socia fundadora de la OMU).

Los hombres empezaron a valorar positivamente el aporte que las mujeres hacían con las cuyeras al patrimonio comunal y familiar. El proyecto además les facilitaba salir de casa y poco a poco ir consolidando la organización de mujeres y su incidencia política en la UNOCANC.

1102

“Viendo que... hemos conseguido proyectos, hasta nosotras mismo mujeres hemos tenido un espacio de salir un poquito, porque antes... teníamos que estar como un animal, sólo cuidando a los guagas, y en la casa, trabajando así. Pero cualquier cosa nosotras no sabíamos nada, ¿no? nosotras sólo éramos para trabajar, cuidar hijos, así... y nada más, pero en participación así, en las reuniones, nosotras no éramos tomadas en cuenta, ¿no?” (Socia de la OMU).

Para la segunda fase los objetivos del proyecto se transformaron. El objetivo principal pasó a ser la “mejora de la posición y condición de las mujeres campesinas y fortalecimiento de la organización de mujeres de la UNOCANC”, mientras que los objetivos productivos pasaron a ser secundarios. Tal y como reconoce el responsable de INTERMON, desde entonces el posicionamiento de las mujeres al interior de la UNOCANC fue afianzándose y tomando un papel protagónico.

“En este momento, el ala más fuerte, más activa, más cohesionada de toda la UNOCANC es la coordinadora de la organización de mujeres. Y lo interesante es que se ha ido construyendo también una posición política como mujeres indígenas. En su último congreso, el tema importante fue “TLC y pequeñas productoras”. (Delegado INTERMON en Ecuador).

Desde la formulación inicial del proyecto con INTERMON, en 1997, la organización había ido creciendo hasta alcanzar a 800 mujeres. Aunque nunca se explicitó el “enfoque de género” los resultados mostraron una clara transformación en el papel de las mujeres y

una mayor visibilidad. El proyecto sirvió como medio para conseguir unos objetivos que las mujeres tenían en su propia agencia política y que trascendía la acción de la ONG.

## **5. BIBLIOGRAFÍAS**

BRETÓN, Víctor (2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. FLACSO Ecuador. Edicions de la Universitat de Lleida. Quito. Lleida.

CUVÍ, María (2000) *Género y Desarrollo Sostenible*, Quito. AbyaYala,





# EVALUACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL DESARROLLO INSTITUCIONALIZADO: EL PROYECTO PRODECO EN ECUADOR<sup>1</sup>

Pablo Palenzuela  
Departamento de Antropología Social  
Universidad de Sevilla

## 1. INTRODUCCIÓN. PREMISAS METODOLÓGICAS

La producción del conocimiento antropológico sobre el desarrollo ofrece al investigador, según Arturo Escobar (1997), dos opciones metodológicas:

- a) La que favorece el compromiso activo con las instituciones que fomentan el desarrollo a favor de los pobres (Antropología para el Desarrollo).
- b) La que prescribe el distanciamiento y la crítica radical del desarrollo institucionalizado (Antropología del Desarrollo).

Esta comunicación, al basarse en un ejercicio de evaluación antropológica de un proyecto de desarrollo ya finalizado, se inscribe en el segundo eje, sin renunciar por ello al compromiso con las propuestas alternativas.

Como primer peldaño del recorrido metodológico de nuestro objeto de estudio, es conveniente explicitar las bases teóricas del distanciamiento de la ideología desarrollista y que fundamentan la crítica radical de sus prácticas en las comunidades indígenas del Ecuador.

En primera instancia, sostenemos que el concepto moderno de desarrollo es un constructo históricossocial y por tanto contingente: “El desarrollo como invención, como experiencia históricamente singular no fue ni natural ni inevitable, sino el producto de procesos históricos bien identificables. (...). Si el desarrollo fue una invención, esto sugiere que puede desinventarse o reinventarse de modos muy distintos”. (Escobar, 1997: 63).

Por lo tanto, como constructo social que es, el concepto de desarrollo está impregnado de significaciones y de simbologías que tienen mucho que ver con el marco sociocultural en el que surge. Por lo tanto, es un claro exponente de lo que Walter Mignolo (2001) define como “conocimiento situado” dentro de la “geopolítica del pensamiento”, es un instrumento de la “colonialidad del poder” (Mignolo, 2003, Quijano, 2001, Dussel, 2001).

Si el desarrollo puede interpretarse desde el marco teórico de la colonialidad es porque su discurso etnocéntrico legitima, como ya lo hizo en el colonialismo, las intervenciones de actores externos como elemento natural e incuestionable que, en muchos casos, no necesitan “imponerse explícitamente, sino que son consentidas desde la internalización de los esquemas ideológicos que proponen una superioridad incuestionable de lo que viene de fuera” (Palenzuela, 2009:136).

En segunda instancia, ese concepto moderno de desarrollo constituye un buen ejemplo de construcción sacralizada, con connotaciones de inevitabilidad y con un fuerte contenido

---

<sup>1</sup> Esta comunicación es resultado de la investigación realizada en el seno del proyecto del Plan Nacional de I+D, con referencia SEJ200765746, dirigido por el autor y supone una reelaboración de nuestro trabajo “Discursos y prácticas del desarrollismo en los Andes ecuatorianos: el proyecto PRODECO en Cotopaxi”, publicado en Palenzuela, P. y Olivi, A. (2011) (coords), *Etnicidad y Desarrollo en los Andes*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

esencialista. Se ha convertido en “una necesidad social, un deseo consciente, aspiración, intención dirigida en todo momento hacia un cierto objetivo que motiva la acción” (Heller, 1986:166).

En este caso, la mitificación del desarrollo en las sociedades occidentales se traduce en un lenguaje retórico que pretende generar un consenso social sobre la inevitabilidad de un determinado modelo de desarrollo, con presunta validez universal, construido desde la racionalidad económica del sistema capitalista. Esa correspondencia con el sistema económico dominante y con sus estructuras de poder convierte en hegemónico a ese modelo de desarrollo, según Gustavo Esteva (1999).

Adoptamos una definición operativa en un anterior artículo: “Desarrollo es un proceso planificado de transformación social integral que un grupo social decide poner en marcha a partir de la definición endógena de prioridades y objetivos, activando los recursos internos e incorporando los externos apropiados, teniendo en cuenta la especificidad de los procesos históricoculturales y procurando la sustentabilidad de los ecosistemas” (Palenzuela, 1999:134).

El elemento clave de la anterior definición es la identificación del sujeto del desarrollo (el grupo social, “el pueblo”, “la comunidad”, “la nación”, etc.) y en la atribución exclusiva a él de la capacidad de decisión en todas las fases del proceso, respetando los modelos históricoculturales de construcción y de ejecución de dichas decisiones. Con ello subrayamos la naturaleza política de todo proceso de desarrollo, rechazando la concepción economicista que lo asimila a crecimiento, y focalizamos nuestro esfuerzo en identificar las estructuras de poder que detentan la capacidad de decidir y monopolizan, o comparten, el control del proceso.

La elaboración discursiva sobre desarrollo ha ido evolucionando desde el inicial economicismo del etapismo hasta la consideración de la dimensión cultural como variable esencial a todo proyecto de desarrollo, incorporando, previa desactivación de su carga emancipadora, propuestas emanadas desde corrientes de pensamiento contrahegemónicas como el ecologismo, el feminismo y el etnicismo. Como resultado de esta operación de maquillaje, es difícil encontrar un documento que no incorpore términos como “empoderamiento”, “sostenibilidad”, “identidad”, “capital social”<sup>2</sup>, etc.

Por su parte, las prácticas del desarrollo institucionalizado siguen impregnadas de un profundo economicismo tecnocrático y un sutil o explícito enfoque etnocéntrico sobre la supremacía del saber técnicocientífico. El desarrollismo (y su aplicación práctica en lo que Víctor Bretón llama “proyectismo”<sup>3</sup>), no obstante la coartada del “desarrollo sostenible”<sup>4</sup> o el intento de “eticización del desarrollo”, sigue siendo el paradigma que inspira la mayor parte de las acciones de cooperación al desarrollo.

La continuidad en las políticas del desarrollo institucionalizado se explica por su eficacia funcional para el modelo de acumulación neoliberal. El desarrollo del subdesarrollo

---

<sup>2</sup> Para un análisis crítico de la manipulación de este concepto, ver el estudio realizado por Víctor Bretón (2002) del proyecto PRODEPINE ejecutado por el Banco Mundial en Ecuador. El desvelamiento de la estrategia coordinada del Gobierno y del BM para desactivar la “bomba étnica” en Ecuador motivó el rechazo de la CONAIE a la segunda fase del PRODEPINE y su definitiva cancelación.

<sup>3</sup> “PRODEPINE representa el paradigma sin el paradigma, el triunfo del proyectismo sobre la política, de la praxis sobre la teoría y de lo concreto, puntual e inocuo, sobre el cuestionamiento real de las causas de la pobreza y la exclusión” (Bretón, 2005:19).

<sup>4</sup> Dentro de una profunda revisión crítica de esta etiqueta, que se ha convertido en muletilla inevitable en los discursos, algunos autores (Escobar, 2005, Rist, 1996,) han señalado la profunda contradicción en términos que encierra la expresión “desarrollo sostenible”, un verdadero oximoron.

(André Gunder Frank, 1996), no es sólo una dramática consecuencia de la extensión del capitalismo como modo social de producción en espacios y formas de producción no plenamente subsumidas a él, sino que se convierte en una estrategia necesaria para la propia continuidad y reproducción del sistema<sup>5</sup>.

Para concluir estas reflexiones teóricometodológicas, nos interesa subrayar la necesidad de aplicar el enfoque conflictual para analizar la correlación de fuerzas en la construcción de las decisiones y dilucidar si la lógica con la que se construyen las decisiones es básicamente mercantil o fundamentalmente étnica. Además, es necesaria la perspectiva diacrónica, que no debe restringirse al periodo temporal definido en la planificación, sino que debe integrar los procesos históricos, incluido el presente histórico.

## **2. PRODECO: DISCURSOS ETNICISTAS Y PRÁCTICAS DESARROLLISTAS**

El Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi (PRODECO) se ejecutó durante los años 2002 al 2007 en la provincia de Cotopaxi, afectando a un total de cincuenta comunidades<sup>6</sup>. El presupuesto inicial, incluido en el Convenio de Financiación firmado entre el Gobierno de Ecuador y la Unión Europea el 21 de enero de 1999, estableció el siguiente desglose de aportaciones:

Unión Europea: 5.000.000 € (72,89%, no reembolsable).

CODENPE: 576.000 € (8,39%)<sup>7</sup>.

Beneficiarios: 1.284.000 € (18,72%)<sup>8</sup>.

Total: 6.680.000 €.

Los antecedentes de este proyecto se sitúan en el seísmo de 28 de marzo de 1996 que asoló la provincia de Cotopaxi y puso en evidencia las precarias condiciones en las que subsistía su población rural, mayoritariamente indígena. La idea original era la de un proyecto de emergencia destinado a reconstruir las viviendas y las infraestructuras afectadas por el terremoto.

Parece suficientemente constatado que el primer promotor de este proyecto fue el diputado nacional de PACHAKUTIK por Cotopaxi Don Leonidas Iza<sup>9</sup>. Así lo describe él mismo:

<sup>5</sup> Autores como Gadner y Lewis (1996) consideran al desarrollo como una nueva forma de “neoimperialismo”, constatando que la presunta cooperación no es otra cosa que la vía por la que el poder político y económico de los países centrales continúa ejerciéndose sobre los periféricos. Víctor Bretón, por su parte, concluye así su estudio sobre PRODEPINE de esta forma: “Esto que se vende como cooperación al desarrollo, constituye, en realidad, un sofisticado ejercicio de neocolonialismo, pues no merece otro calificativo el proceso por el que las políticas sociales del Sur se diseñan en el Norte, se ejecutan con el beneplácito de los representantes de los beneficiarios y dejan a los maltrechos estados del Sur el único papel de asumir los costos sin poder ni siquiera fiscalizar” (Bretón, 2005:18).

<sup>6</sup> En un primer diseño se preveía actuar sobre 120 comunidades, pero el retraso en la aportación de fondos desde la firma del convenio (1999) y los efectos de depreciación monetaria derivados de la dolarización de la economía ecuatoriana redujeron el número de comunidades a cincuenta.

<sup>7</sup> CODENPE (Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador) aportó en su momento los fondos de origen nacional, básicamente destinados al pago del personal nacional y a gastos de funcionamiento. En el mes de julio de 2003 CODENPE transfirió a la Unidad de Gestión de PRODECO la responsabilidad administrativa y financiera para el manejo de los fondos de la contraparte nacional.

<sup>8</sup> La aportación de los beneficiarios no fue monetaria, sino que se estimó en el valor de las prestaciones de mano de obra no especializada y de materiales locales por parte de las comunidades.

<sup>9</sup> PACHAKUTIK es la propuesta electoral de la CONAIE. Después de su mandato como diputado nacional, Leonidas Iza fue elegido presidente de CONAIE para el periodo 2001-2004.

*“En el Congreso Nacional fui Diputado durante dos años 9698. Ahí hubo la iniciativa del PRODECO, esto nació por el terremoto del 96, con el que quedaron destruidas varias poblaciones de Pujilí. Cuando yo salí de diputado, entonces, quedó medio abandonado el proyecto. A los cinco años salió el proyecto. Yo era el primer coordinador, no había todavía la contraparte internacional, era de contraparte nacional CODENPE. Se tuvo varias reuniones, se hizo con la participación de varias comunidades. Se hablaba inclusive con las autoridades parroquiales, cantonales, provinciales para poder hacer. Incluso se planteó un directorio más amplio, que esté la gente, el movimiento indígena, que estén los dirigentes de las parroquias. Se plantea un tema, con la comunidad beneficiaria y la dirigencia del MICC, los alcaldes que conforman el directorio. Se tomó como criterio para el proyecto, donde haya más pobreza. Como yo hice el proyecto, a la final dirigí la conducción y las políticas como quería, que sea democrático. Lógicamente, la propuesta era el desarrollo con identidad. Vengo desde muchos años atrás planteando así, no sólo con PRODECO sino con muchas instituciones. La organización, la lucha era siempre el desarrollo con identidad, no podía faltar esto también para el PRODECO.”* (entrevista con Leonidas Iza, 3/5/2009).

En esta declaración del promotor del proyecto, y destacado dirigente del movimiento indígena, encontramos tanto la definición del modelo a implementar (desarrollo con identidad), como sus componentes estructurales: participación de las bases en todos los niveles territoriales (desde la comunidad a las parroquias y la provincia) y de las autoridades locales (alcaldes), conexión directa entre la comunidad y el MICC y opción por un funcionamiento democrático. Como veremos más adelante, este diseño de proyecto contrasta con la filosofía que impregnará las intervenciones realmente llevadas a cabo por la Unión Europea.

La posibilidad de un convenio entre el MICC y la UE para llevar a cabo el PRODECO, en la línea de lo que pretendía el diputado Iza (desarrollo endógeno y con identidad), se truncó en 1999 cuando la cooperación europea y el gobierno ecuatoriano decidieron firmar el Convenio de Financiación bilateral que garantizaría la ejecución de PRODECO. Con esas bases de financiación y con la metodología de ejecución que se aplicó, y que detallaremos más adelante, tenemos ya una pista clara de que PRODECO se insertará en el campo del “desarrollo institucionalizado”. Efectivamente, desde ese momento quedó patente que, ni la Unión Europea ni, por supuesto, el gobierno ecuatoriano, estaban dispuestos a permitir el protagonismo del movimiento indígena en el proyecto<sup>10</sup> y evitaron, durante todo el periodo de intervención, la rentabilización política de las actuaciones por el MICC, aduciendo la “neutralidad política”<sup>11</sup> como principio básico de la cooperación al desarrollo de la UE.

---

<sup>10</sup> Así lo reconoce el propio codirector nacional, integrado en el MICC, pero seleccionado para el cargo mediante concurso de méritos: “pensábamos que el proyecto iba ser dirigido por el MICC, pero no fue así. Se presentaron tres personas al concurso, y salí como ganador del concurso. Ahí supe que el proyecto iba ser compartido entre la UE y CODENPE, ahí supimos que el proyecto no iba ser dirigido por el MICC”. (Ángel Tibán, entrevista de 3/5/2009).

<sup>11</sup> Esa “neutralidad” se justifica con el argumento de que los fondos de la UE no pueden ser utilizados para fines partidistas.

Esta marginación del MICC de los ámbitos de decisión del PRODECO fue considerada como la gran ocasión perdida para el fortalecimiento del movimiento indígena en Cotopaxi: “Tal vez, el caso más cruel de la desvinculación entre proyectos de desarrollo y las políticas provinciales sea el de PRODECO (...). Su práctica rechazó tajantemente toda implicación política de sus actividades productivas. (...) Por esas razones, el más grande proyecto de cooperación internacional que haya tenido la provincia, un proyecto concebido y alentado por el propio movimiento indígena, no tuvo ninguna relación estrecha con el proceso político provincial ni con el fortalecimiento de las organizaciones étnicas” (Espina Peralta, 2006:79).

Para nosotros, esta “expropiación”, tal como la definieron nuestros informantes, que sufrió el MICC responde a misma estrategia que V. Bretón identificó en la lógica de PRODEPINE: “desactivar la bomba étnica en los Andes”. Es decir, evitar que las comunidades pudieran relacionar la llegada de los proyectos como resultado de la acción política de sus Organizaciones de Segundo Grado (OSG) integradas en el MICC y conseguir, muy al contrario, que asimularan que el mejoramiento puntual de su realidad cotidiana era fruto de la generosidad de la Unión Europea y del CODENPE, es decir del gobierno.<sup>12</sup>

Como resultado de esa estrategia, dejando aparte las declaraciones retóricas contenidas en los documentos<sup>13</sup> y en los discursos etnicistas de los agentes enfatizando la participación, la sostenibilidad y el respeto a las tradiciones culturales<sup>14</sup>, se constata que la metodología que finalmente se aplicó seguirá los siguientes lineamientos, propios del modelo desarrollista:

- a) Vinculación directa de la Unidad Ejecutiva (UE/CODENPE) con cada una de las comunidades con las que se firma un convenio de colaboración, sin intervención de cualquier otra instancia intermedia.
- b) Centralización de las decisiones en la cúspide de la estructura organizativa de carácter piramidal, compartida entre el representante de la UE y el codirector nacional.
- c) Ajuste estricto a los contenidos (actuaciones y presupuestos) de la planificación preestablecida.
- d) Priorización de las intervenciones ejecutoras (infraestructuras, sistemas de riego, escuelas, agua potable, tiendas comunitarias, etc.) respecto a las actuaciones de fortalecimiento organizativo<sup>15</sup>.

En definitiva, un proyecto técnicamente bien diseñado, con una planificación ajustada al presupuesto y al periodo de tiempo de ejecución y un modelo organizativo que dejaba claro la siguiente asignación de funciones:

---

<sup>12</sup> Esta interiorización la pudimos comprobar durante las visitas que realizamos a quince comunidades beneficiarias. En todas ellas sin excepción se manifestó un reconocimiento a la ayuda recibida de PRODECO y el deseo de que se pusiera en marcha una segunda fase: “A nosotros con organización o sin organización, vienen no más a dar” (Entrevista a Don Pedro, comunidad de Chugchilán. 18/6/09).

<sup>13</sup> Esa retórica la encontramos en el Convenio de Financiación: “El proyecto colaborará de manera estrecha con los líderes tradicionales de las comunidades beneficiarias (...) Todas las actividades del proyecto serán discutidas y concordadas con los líderes tradicionales”.

<sup>14</sup> En el Resumen Ejecutivo de la Auditoría de Diciembre de 2007 se establece como objetivo específico: “Que tenga en cuenta el contexto y las tradiciones sociales de la población”.

<sup>15</sup> “El departamento técnico era el brazo ejecutor del PRODECO con la mayor carga presupuestaria y la mayor participación. Llegamos a ser 27 personas” (Hugo Ávalos, ingeniero, Director del Departamento Técnico, entrevista de 12/5/09).

- a) Control de las decisiones en la Codirección, especialmente concentrado en el representante de la UE.
- b) Caución legal de las actuaciones en el CODENPE, pero sin intervención directa en la gestión del proyecto.
- c) Planificación y ejecución de las actuaciones en el Departamento Técnico.
- d) Control presupuestario y fiscalización en la Unidad de Gestión y en el Departamento Administrativo.
- e) Relación con las comunidades y programa de capacitaciones asignadas a los promotores.
- f) Colaboración, participación en las obras y agradecimiento, en las comunidades.
- g) Simples veedores del proyecto: el MICC y sus Organizaciones de Segundo Grado.

Desde un análisis contrastivo entre los discursos y las prácticas de PRODECO, dedicamos un especial interés a la verificación del objetivo de promover un desarrollo con identidad y sostenible. La primera constatación fue que, ni en los documentos del proyecto ni en las entrevistas a los gestores y líderes indígenas, fue posible obtener una definición adecuada de lo que se entendía por “desarrollo con identidad”.

La reflexión más elaborada, aunque no exenta de dudas y contradicciones, es la que nos ofreció la representante de la UE:

*“¿Qué es desarrollo con la identidad? Obviamente para mí es lograr la participación en la estructura democrática de toma de decisiones sobre acciones que se van a implementar y que tienen que venir de abajo hacia arriba, no de arriba hacia abajo. Y en ese sentido tratamos de ser respetuosos en el proyecto con una cuota de personal, como hicimos en Chimborazo con buen resultado, igual en género y en diferentes etnias. Colegas indígenas y colegas mestizos y eso nos dio buen resultado, pero también un reto porque implicaba superar prejuicios al interior del equipo, tanto de indígenas hacia mestizos y a la inversa. Y ese reto no creo que se haya logrado al 100%, pero hemos marcado un camino. (...) Obviamente, el proyecto estaba tratando de ser respetuoso con la cultura, por ejemplo tratando de tener personal que hable kichwa, tratando de aceptar sus propios tiempos. (...) nunca hemos tenido el tiempo con Ángel Tibán, pero sí con Jorge Guamán, de discutir qué es el desarrollo con identidad, porque el desarrollo en sí mismo significa una aculturación de la población, porque ¿es posible un desarrollo manteniendo la cultura o estamos forzando la adaptación a nuevas circunstancias? Hay una larga discusión al respecto. (Donata von Siegfeld, 22/5/2009).*

Comprobamos que, partiendo de una definición que hace referencia a la participación democrática, nuestra informante concreta el asunto en la paridad entre los miembros del equipo (indígenas y mestizos) y en el respeto a la cultura tratando de tener personal que hable kichwa, aunque también reconoce que no hubo tiempo de discutir la cuestión en los tres años de su gestión y concluye expresando que el desarrollo conlleva la aculturación de la población.

Por su parte, Jorge Guamán realiza una evaluación bastante negativa de PRODECO en este asunto:

*“Creo que intentaron hacer un proyecto con identidad, pero no lo hicieron, sólo hicieron la introducción a la identidad utilizando algunos signos, como el lenguaje quichua, utilizar algunos textos y pinturas, contar con compañeros indígenas como promotores. Pero la identidad es otra cosa para mí. Entonces como el calendario ya venía fijado para cinco años, había que cerrar como sea y listo, y los instrumentos y la herramientas las distribuyeron como pudieron, entregaron carros por allá y por acá, sin mayor criterio. Para mí siempre se trabajó al nivel del tiempo, del cumplimiento de los tiempos, del cumplimiento de la plata, de saber gastar, de la eficiencia inmediatista. Pero a mi modo de ver si un proyecto quiere dar con una identidad no puede ser sólo de cinco años. Es duro el tema de la identidad para hacerlo en ese tiempo, siquiera debe ser al menos una década para ver los resultados.” (Jorge Guamán, entrevista, 25/6/2009)<sup>16</sup>.*

Compartimos la opinión bastante extendida de que el debate no está cerrado y que no existe una definición acabada sobre “desarrollo con identidad” en el seno del movimiento indígena ecuatoriano, aunque esta orientación estratégica de desarrollo sí aparece ya en algunos documentos políticos<sup>17</sup> y en los discursos de alguno de sus líderes. Un testimonio más, en este caso de Marcelino Chumpí, prefecto de la provincia amazónica de MoronaSantiago por PACHAKUTIK, nos sirve para constatar la indefinición del concepto “desarrollo con identidad” en el seno del movimiento indígena:

*“Una de las cosas que nosotros discutíamos era ¿qué es un proyecto con identidad? Por ejemplo, si vamos a hacer riego regional, vamos a recuperar la tecnología de riego que tenían y que podía regar grandes extensiones de tierra. Ese proyecto, si recupera eso incorporando un poco de tecnología sería un proyecto con identidad porque recupera el conocimiento tradicional y resuelve los problemas y conflictos culturales y económicos que existen. Ese concepto es el que debe introducirse. Lo más fácil es poner unos cuantos tubos y resolvemos el problema. La cuestión es que con esa metodología, la tecnología sólo pasa de un sitio a otro, mientras que con el otro sistema el conocimiento va quedando en la comunidad. Ese es el gran dilema de la tecnología. Esa fue una gran lucha (...) Hacer proyectos con identidad significa invertir más, pero la cooperación no está de acuerdo con ello. Es más rápido y barato aplicar directamente la tecnología occidental. No se trataba sólo de hacer obras, sino cómo hacerlas y cómo integrar en ellas las formas tradicionales que todavía sirven. Nuestra gente tiene aceptada la norma occidental y piensa que lo nuestro es parte del pasado, quedó para la historia”. (entrevista 12/7/2009).*

1111

<sup>16</sup> En el momento de la entrevista, Jorge Guamán ejercía el cargo de Coordinador Nacional de PACHAKUTIK.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en el Proyecto Político de la CONAIE de diciembre de 2007, dentro del epígrafe titulado “Nuestra proyección estratégica”, se propone “La implementación de una propuesta de desarrollo sostenible con identidad” (p. 73), pero, significativamente, en el anexo de “Definiciones para comprender el Proyecto Político (pp. 81 a 87) no aparece la definición de “desarrollo sostenible con identidad”.

En definitiva, cuando el desarrollo con identidad se circunscribe al respeto a “las tradiciones sociales de la población” o se equipara a la cuota de indígenas y mestizos en el organigrama y se legitima por la presencia de determinados símbolos en un decorado colorista y, por tanto, no se vincula a las instancias de toma de decisiones del proyecto, resulta paradójico encontrar afirmaciones como ésta en el Informe General del PRODECO: “Uno de los elementos constitutivos del proyecto es su identidad étnica” (p. 76). Pero la paradoja se disuelve cuando leemos, en el mismo informe, esta otra declaración etnocéntrica: “El carácter sociocultural de estas comunidades suele ser un obstáculo para la adaptación de hábitos y formalidades organizativas, tanto por el alto monolingüismo (Kichwa) como por el analfabetismo, característica predominante en las mujeres” (p.70). En conclusión, la etnicidad en su conjunto, y alguno de sus marcadores como la lengua y la cultura no letrada, es percibida como un lastre para el desarrollo.

Una de las de las decisiones que mejor definen la metodología desarrollista aplicada en PRODECO es aquella que impone la relación bilateral directa entre cada una de las comunidades y la Unidad de Gestión de PRODECO. Con ello, además de evitar la intervención de las instancias intermedias (OSG’s) de la organización indígena de la provincia (MICC), de las municipalidades y de la misma prefectura, se impidió la articulación horizontal entre las comunidades beneficiarias, incluso cuando pertenecían a la misma Junta Parroquial. En consecuencia, cada comunidad debía resolver sus cuestiones directamente con los técnicos de PRODECO y ello evidentemente establecía una relación claramente asimétrica entre el complejo desarrollista y cada una de las comunidades. Si de esa relación bilateral se deducían resultados benéficos para la comunidad, la conclusión será: no nos hacen falta ni la OSG ni el MICC para conseguir que lleguen los proyectos.

En la Evaluación Intermedia del proyecto se analiza esa vinculación bilateral y se concluye: “Sin embargo, se evidencia una falta de articulaciones interinstitucionales, que podrían haber aportado sinergias y potenciado los logros” (p.7), “El proyecto ha trabajado con pocos niveles de articulación y estratégicamente de forma aislada” (p.11) y se recomienda que: “El proyecto debería reforzar este factor de sostenibilidad con el establecimiento de puentes con el movimiento indígena organizado provincial, como el MICC, evitando su identificación políticapartidaria” (p.26).

Dos años después de la fecha de redacción de estas recomendaciones, pudimos comprobar durante nuestro trabajo de campo que la sostenibilidad, entendida como la garantía de continuidad asumida por los beneficiarios, sólo se mantenía en la conservación de las infraestructuras. En las doce comunidades visitadas no se habían promovido nuevos proyectos de desarrollo desde la comunidad, presuntamente empoderada por las capacitaciones de PRODECO. Muy al contrario, se nos trasladó por los dirigentes su deseo de que se pusiera en marcha el PRODECO II. Esa escasa capacidad de iniciativa y de autoorganización comunitaria es resultado de la reproducción de prácticas asistencialistas y la rentabilización del miserabilismo por los destinatarios de las ayudas<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> No es anecdótico que en varias de las comunidades de PRODECO se hubiesen eliminado todos los símbolos de la actuación del proyecto (carteles, logotipos, etc), así como las pruebas de toda otra actuación de cooperación, tanto institucional como de ONG’s. La explicación que obtuvimos es que con ello se pretendía tener más posibilidades de ser elegidos para nuevos programas, argumentando que por allí nunca pasó un proyecto.



### 3. ¿QUIÉN CONTROLA LA AGENDA DE DESARROLLO EN COTOPAXI?

En la provincia de Cotopaxi se dan las premisas que Bonfil Batalla (1982) señalaba para que fuese posible poner en marcha proyectos de etnodesarrollo o de desarrollo con identidad basados en “la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura” (Bonfil, 1982:133).

En Cotopaxi está históricamente demostrada la capacidad del grupo étnico para organizar su presente y gestionar su futuro, apoyándose en los recursos materiales e inmateriales de su cultura. Por ello, la ejecución de programas de desarrollo alternativos al desarrollismo no sólo debe de ser posible, sino que se convierte en una estrategia necesaria, cuando se verifica, como en el caso de PRODECO, que la repetición de programas de desarrollo, diseñados y gerenciados desde planteamientos exógenos e imbuidos en concepciones etnocéntricas, no ha generado una transformación de las estructuras de dominación que mantienen a la población indígena de la provincia en la precariedad y la exclusión social.

La principal conclusión de nuestro estudio de PRODECO, y muy especialmente de la aceptación de la expropiación del proyecto al movimiento indígena, es que el desarrollo con identidad no está aún entre las prioridades políticas del MICC. De hecho, como nos reconocía Jorge Guamán, “en Cotopaxi, el movimiento indígena no controla la agenda del desarrollo”. Ello supone que el MICC no interviene ni controla las decisiones de las agencias institucionales y tampoco las de las ONG’s que deciden, según sus propios criterios y conveniencias, hacer o no cooperación al desarrollo, eligiendo unilateralmente los espacios y los sectores de intervención.

Dejar el campo del desarrollo en manos de otras instancias, como la UE en el caso de PRODECO o de las múltiples ONG’s que pululan por las comunidades, es una grave equivocación del MICC. En primer lugar, porque la organización no puede quedar reducida, en el imaginario de las bases, al instrumento que convoca movilizaciones, organiza levantamientos y solicita el apoyo electoral para sus candidatos. La reiteración de esta práctica movilizadora termina generando “fatiga organizativa” (Tuaza, 2009) y la ruptura del vínculo orgánico con las comunidades. Las dos campañas de movilización de CONAIE en 2010 contra la Ley de Aguas y la Ley de la Minería son un claro ejemplo de esa pérdida de capacidad movilizadora.

Por otra parte, ante las precarias condiciones materiales de existencia de la población indígena y la incapacidad del gobierno para subsanarlas, parece que sólo los recursos de la cooperación al desarrollo pueden generar una mejora, siquiera coyuntural, de esas condiciones. Pero esos recursos externos (“ajenos”, diría Bonfil) no suelen ser apropiados, tanto en el sentido utilitario de “adecuados”, “útiles”, ni en el sentido jurídico de “puestos bajo el control”, “poseídos” por el grupo. Es más, si no existe el “control cultural” (Bonfil, 1982) sobre el proyecto de desarrollo, el efecto inevitable de la reiteración de experiencias desarrollistas en las comunidades será la enajenación de la cultura propia y la cooptación de los líderes y profesionales indígenas por el aparato del desarrollo<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Es lo que Víctor Bretón denomina “etnofagia desarrollista”: “la peculiaridad más perversa y también más sutil del nuevo indigenismo: al hecho de que los programas sean con frecuencia gestionados y ejecutados parcialmente por indígenas. Una simple ojeada al funcionamiento del entramado institucional del desarrollo evidencia de qué modo sectores importantes de la intelectualidad quichua “la misma que elaboró un discurso contestatario y antineoliberal en la década de los ochenta” trabaja y vive enquistada en la maquinaria burocráticoadministrativa del desarrollo” (Bretón, 2001: 7).

El desarrollo con identidad, dadas “las premisas jurídicas, políticas y de organización” (Bonfil, 1982), debe construirse a partir del abordaje de dos objetivos estratégicos dialécticamente articulados:

1°. La mejora de las condiciones de vida de la población que decide transformar de forma planificada su realidad.

2°. El reforzamiento de la etnicidad subjetiva, o conciencia de identidad, sobre la base de la demostración de que “*su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura*” (Bonfil, 1982:133) son palancas eficientes para acercarse al “buen vivir” (sumak kawsay).

Concluyendo, es imprescindible avanzar en el debate interno del movimiento indígena sobre el contenido y la metodología del desarrollo sostenible con identidad, una vez constatada no sólo la ineficacia, sino también los efectos perversos, de los macroproyectos de desarrollo como PRODEPINE y PRODECO. Este modelo propio de etnodesarrollo debería incorporarse como una de las estrategias centrales en la agenda política del movimiento indígena del Ecuador.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

AMIN, Samir (1990), *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*. United Nations University Press. Londres, Zed Books.

BRETÓN, Víctor (2001) “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos”, Revista Yachaikuna. Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2. <http://icci.nativeweb.org>

BRETÓN, Víctor (2002) “Cooperación al desarrollo, capital social y neoindigenismo en los Andes ecuatorianos”, Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 73: 4-363.

BRETÓN, Víctor (2005) “Los paradigmas de la nueva ruralidad a debate: El proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador”, Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 78: 7-30.

DUMONT, René y MOTTIEN, Michel F. (1981) *Le maldéveloppement en Amérique Latine*. Paris. Seuil.

DUMONT, René (1989) *En favor de África, yo acuso*, Barcelona, Júcar.

DUSSEL, Enrique (2000) “Europe, Modernity and Eurocentrism”, Neplantla, 1 (3): 465-478

DUSSEL, Enrique (2001) *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Descleé.

ESCOBAR, Arturo (1997) “Antropología y Desarrollo”, Revista Internacional de Ciencias Sociales, 154.

ESCOBAR, Arturo (2005) *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAANH.

ESCOBAR, Arturo (2009) “Una minga para el postdesarrollo”, América Latina en movimiento, 445.

ESTEVA, Gustavo (1999) “Desarrollo”. En A. VIOLA (comp), *Antropología del Desarrollo*. Barcelona, Paidós, pp. 67-101.

GADNER, Karl y LEWIS, David. (1996) *Anthropology, Development and the Postmodern Challenge*, Londres, Pluto Press.

- GIMENO, Juan Carlos y PALENZUELA, Pablo (2005) “La globalización: un desafío para la antropología”. En Gimeno, J.C. y Palenzuela, P (coords.), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*. Sevilla, ASANA y FAAEE.
- GUNDER FRANK, André (1996) “El desarrollo del subdesarrollo”, *Monthly Review*, septiembre.
- HELLER, Agnes (1986) *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península.
- LATOUCHE, Serge (2008) *La apuesta por el decrecimiento*. Barcelona, Icaria.
- MIGNOLO, Walter (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual*, Buenos Aires, El Signo.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean Pierre (2006) «L’anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique ?», *Le bulletin de l’APAD*, n° 1, mis en ligne le 23 juin 2006. URL: <http://apad.revues.org/document296.html>
- OSPINA PERALTA, Pablo (coord.) (2006) *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito. Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- PALENZUELA, Pablo (2009) “Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa”, *Íconos*, 33: 127-140.
- QUIJANO, Aníbal (2001) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander.E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Perspectivas Latinoamericanas, Caracas. UNESCO.
- RIST, Gilbert (1996) *Le développement. Histoire d’une croyance occidentale*. París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Sociales.
- ROSEBERRY, William (1989) *Anthropologies and Histories: essays in culture, history and political economy*, New Brunswick. Rutgers University Press.
- SABELLI, Fabrizio (1993) *Recherche anthropologique et développement*, París, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- SACHS, Jeffrey (2007) “Reflections on 50 Years of Development”. *Development*, 50.
- TIBÁN, Lourdes (2006) “Concepto del desarrollo sustentable y pueblos indígenas”, en Comunidad Virtual de Gobernabilidad, <http://www.gobernabilidad>.
- TUAZA, Luis Alberto (2009) “Cansancio Organizativo”. En Carmen Martínez (Comp.), *Repensando los movimientos indígenas*. Quito, FLACSO Ministerio de Cultura, pp.123-143.



## TRAYECTORIAS LABORALES Y VITALES DEL COOPERANTE PARA EL DESARROLLO

Raquel Sánchez Padilla  
Instituto Universitario Valenciano de Etnología  
Universidad Católica de Valencia

### 1. RESUMEN

Existen múltiples estudios de antropología sobre el ámbito de las estructuras sociales y las prácticas grupales de la cooperación al desarrollo. Nosotros proponemos una investigación antropológica cuyo objeto de estudio sean los propios actores sociales de la cooperación, concretamente los cooperantes expatriados. Creemos que el análisis de las trayectorias vitales de dichos agentes pueden aportar mucha información y comprensión a la realidad de la ayuda internacional en España.

El pasado 28 de abril de 2006 el gobierno de España aprobó el Estatuto del Cooperante. Sin duda, esta regulación modela el ámbito de las subjetividades, perfilando y generando identidad a dicho colectivo. La constitución de la identidad según las teorías clásicas no sólo se explica desde el ámbito de lo estructural, sino que también atiende a la acción de los propios actores sociales. El cooperante para el desarrollo se nos presenta, por lo tanto, como un sujeto social sumamente interesante por dos razones. La primera, su situación, en cierto sentido liminar, en lo que a regulación laboral y proyección en el imaginario social se refiere. Y en segundo lugar, debido a su labor específica, que se desarrolla a través del contacto con otros de marcada alteridad (los agentes de la cooperación en el país de destino).

Proponemos un análisis sobre la conformación identitaria de un grupo de cooperantes (según la definición del Estatuto) otorgando especial relevancia a las representaciones simbólicas, sin renunciar al estudio de las relaciones socioestructurales. La configuración identitaria del grupo será aprehendida a partir de la reconstrucción de las trayectorias laborales de un grupo de cooperantes desde sus propios relatos de vida.

De esta manera, podremos vislumbrar una “representación” del “ser cooperante” desde el punto de vista antropológico. A través de las “voces” de dichos cooperantes lograremos profundizar en cuestiones como los motivos que impulsan a una persona a convertirse en un cooperante, sus valores primordiales y dificultades entre otras.

A lo largo de nuestro trabajo de campo hemos intentado reconstruir un número suficiente de relatos de vida de expatriados para realizar un estudio comparativo de acuerdo a varios parámetros tales como el tipo de cooperante (técnico, humanitario, gestor, emergencias, etc.), género (hombre o mujer), la formación recibida, la proyección de futuro, el nivel de profesionalización, etc.

Al tratarse de un muestreo cualitativo no hemos pretendido la representación estadística sino la representación tipológica en el sentido de socioestructural y sociosimbólica. De ahí que hayamos optado por un diseño muestral flexible y emergente hasta alcanzar el punto de saturación teórica, es decir, cuando la información recogida resulta sobrada en relación con los objetivos de la investigación.

El instrumento de recolección de la información ha sido la entrevista en profundidad abierta o no estructurada. Gracias a esta herramienta hemos logrado crear un ambiente de conversación enfocada hacia la profundización en el conocimiento del cooperante, sus experiencias y expectativas.

El criterio de selección de los informantes se ajustó estrictamente a la definición de cooperante que propone el Estatuto<sup>1</sup>.

La fecha, lugar y registro de la entrevista se estableció respetando las preferencias del entrevistado, asegurando unas condiciones mínimas de privacidad y tranquilidad.

Con la intención de conseguir entrevistas de calidad que otorguen credibilidad al trabajo cualitativo, prestamos especial atención a criterios de transparencia, consistencia coherencia y comunicabilidad de las narraciones de los cooperantes. Con respeto a la cuestión de la veracidad de lo que se cuenta, atendiendo a nuestro enfoque interpretativista, consideramos que la llamada realidad social se compone de numerosos puntos de vista, de diferentes versiones de lo vivido, todas ellas válidas puesto que enriquecen la interpretación del analista y la colman de sentido.

## 2. ¿QUÉ ES UN COOPERANTE O QUÉ NO ES UN COOPERANTE?

El 14 de mayo de 2006 entró en vigor el Real Decreto 519/2006, de 28 de abril, por el que se establece el Estatuto de los cooperantes (B.O.E de 13 de mayo), que, en cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 38.2 de la Ley 23/1998, de 7 de julio, de Cooperación Internacional para el Desarrollo, recoge el marco normativo en el que deben contemplarse los aspectos esenciales de la labor de los cooperantes, principalmente en lo que respecta a sus derechos y obligaciones.

En dicho estatuto se define a los cooperantes como:

“aquellas personas físicas que participen en la ejecución, sobre el terreno, de un determinado instrumento de cooperación internacional para el desarrollo o de ayuda humanitaria en cualquiera de sus fases, a realizar en un país o territorio beneficiario de la política de ayuda al desarrollo, parte de la acción exterior del Estado de acuerdo con el artículo 3 de la Ley23/1998 de 7 de julio, y que tengan una relación jurídica con una persona o entidad promotora de la cooperación para el desarrollo o la acción humanitaria (...)”. (<http://www.aecid.es/web/es/ongd/cooperantes>).

1118

Esta definición que responde a la voluntad por parte de las instituciones de profesionalizar la cooperación, acota algunos aspectos claves de lo que es, y por lo tanto, de lo que no es un cooperante. En primer lugar, cabe resaltar el hecho de que se trata de una profesión que se lleva a cabo en un país beneficiario, esto es, en un territorio que no es España. Este aspecto es sumamente determinante, tanto, que en la misma definición se insiste en que el cooperante participa en la ejecución de un instrumento de cooperación sobre el terreno. El concepto “terreno” perfila definitivamente la condición de la labor que desarrolla el cooperante y es lo que le confiere un interés antropológico.

Pese a que la definición del estatuto consigue determinar con aparente sencillez la hasta hace poco imprecisa labor del cooperante, no podemos obviar la complejidad que contiene el hecho de tener que estar necesariamente en otro lugar distante social y culturalmente del de origen para definir categóricamente su labor.

De esta manera, el que trabaja en la cooperación española, no es necesariamente cooperante, es decir, el que gestiona un proyecto de cooperación internacional para el desarrollo

---

<sup>1</sup> REAL DECRETO 519/2006, de 28 de abril, por el que se establece el Estatuto de los cooperantes.

o de ayuda humanitaria, y lo hace desde la sede de una ONG en Valencia, no es un cooperante. No lo es, porque no desarrolla su labor en terreno.

No cabe duda, que en el imaginario social estos términos siguen sin estar demasiado claros, de ahí que la mayoría de ocasiones, cuando se habla de cooperante se acompaña dicho término con el adjetivo “expatriado” al que no hace ninguna referencia a la definición del estatuto, probablemente por considerarla redundante.

Ser cooperante, por tanto, es una profesión que consiste en gestionar proyectos, por lo que requiere haber recibido formación específica como personal técnico especializado y que se lleva a cabo en la ONG local del país beneficiario.

“Ahí empieza la complejidad del cooperante, o sea, vete a la calle y consigue que cuando compras carne para la gente que vive con VHI, a ver cómo consigues tú el ticket de la carne con sello y cuño y con no sé qué, pues ese es el tipo de cosas que tú tienes que hacer” (Mario<sup>2</sup>).

Ahora bien, el hecho de llegar a una definición más o menos consensuada y aclaratoria, no elimina toda la complejidad hacia la que apunta el término cooperante. Porque, como explican los cooperantes de nuestra investigación, los hay de muchos tipos y perfiles.

Tras un exhaustivo análisis de las conversaciones que hemos mantenido con un grupo de cooperantes, podemos hablar de tres grandes grupos que se corresponden con tres formas distintas de aproximarse y plantearse la cooperación como expatriado.

Estas tres categorías las conforman, en primer lugar, los que se mueven en la cooperación “desde arriba”, después los que lo hacen “desde abajo”<sup>3</sup> y finalmente, los que acuden a la cooperación internacional como una actividad transitoria que en algunos casos hace las veces de rito de paso y que denominaremos “pasajeros”.

1119

## 2.1. Los que se mueven “desde arriba”

“Gente del área de sociología, ciencias políticas y tal se mueven desde, como digo yo, de arriba a abajo y no de abajo a arriba” (Toni).

Estos cooperantes que suelen estar vinculados preferentemente con organizaciones gubernamentales más que con no gubernamentales, se parecen más a un trabajador de una multinacional que ha recibido una formación específica, que es especialista en legislación internacional y que domina técnicamente las diferentes fases del ciclo de un proyecto de cooperación: identificación, formulación, búsqueda de financiación, seguimiento y evaluación.

Así, nos hallamos ante un sujeto que ocuparía el grupo de edad de los 35 a 44 años<sup>4</sup> (CONGDE, 2010) y que trabaja para empresas consultoras u organismos como la AECID o las Naciones Unidas preferentemente.

Suelen ser cooperantes con buenas habilidades diplomáticas que se manejan con absoluta soltura en espacios institucionales como gobiernos, embajadas, oficinas técnicas, etc.

<sup>2</sup> En el Anexo se pueden consultar los datos de los cooperantes citados en el presente texto.

<sup>3</sup> Ambas expresiones, “desde arriba” y “desde abajo” son empleadas por uno de nuestros interlocutores en nuestras conversaciones con cooperantes.

<sup>4</sup> Este grupo aglutina el 27’8% del total de personal expatriado.

pero que apenas establecen ningún tipo de contacto con las comunidades beneficiarias de la ayuda:

“Por ejemplo, cooperantes que no van a ver los barrios, que hacen trabajo de oficina y no conocen dónde están trabajando, ¡de esos hay así!” (Pedro).

En sus experiencias previas a la cooperación no suele haber actividades asociativas ni participación en acción social. No tienen un perfil tan activista como el segundo grupo que presentamos.

Puesto que las redes sociales que desarrollan en terreno se extienden en los ámbitos más “occidentalizados” de los países en los que trabajan, no necesitan realizar grandes esfuerzos de adaptación y acople en cada destino. De esta manera, el choque cultural se minimiza al máximo.

## **2.2. Los que se mueven “desde abajo”**

Para la mayoría de nuestros interlocutores, este grupo lo conforman los auténticos cooperantes, valoración que hacen independientemente de su identificación con dicho grupo.

“(…) o porque tienes un perfil de cooperante 100%, que necesita ayudar a la gente y tal y cual... yo no lo tengo, ¿sabes?” (Pedro).

Se trata de personas que acceden a la cooperación desde profesiones que están más cercanas a la ayuda humanitaria, como los trabajadores sociales, los abogados, psicólogos, etc.

Son cooperantes que disfrutan al trabajar codo con codo con la comunidad local, lo que les permite percibir y experimentar las micro transformaciones que su labor de carácter más horizontal va procurando en el terreno.

A diferencia del primer grupo presentado, esta tipología se caracteriza por estar normalmente ligada al trabajo en organizaciones no gubernamentales relativamente pequeñas, que les permiten más flexibilidad a la hora de tomar decisiones y de ir adaptándose al ritmo de desarrollo de las poblaciones beneficiarias.

Suelen, como veremos más adelante, sufrir con mayor intensidad los efectos del choque cultural y del retorno.

## **2.3. Los “pasajeros”**

Podemos intuir, por lo expuesto hasta ahora, que en el fondo, y pese a los intentos de regulación e institucionalización, el concepto de cooperante es como un cajón desastre en el que cabe casi toda clase de perfiles y situaciones que vienen determinadas en gran medida por diversos factores como la filosofía y estructura de la organización en la que se trabaje, la situación (por ejemplo si se trata de una emergencia), el proyecto y sin duda alguna, la financiación entre otros.

En el grupo de los “pasajeros” hemos querido recoger todos aquellos que por una razón u otra se dedican a la cooperación internacional sin que esto implique un proyecto de vida o una profesión principal.

Desde nuestro punto de vista, se trata del grupo que se halla en una situación más liminar, de bisagra que el resto de los perfiles citados, sin descartar nuestra hipótesis principal



que defiende que el estilo de vida de un cooperante expatriado en general, implica cierta liminaridad o marginalidad.

Así, dentro de este grupo hallamos a aquellos individuos que, debido a que se encuentran en un momento de transición en sus vidas, que se hallan en el espacio que genera el final de una actividad o situación vital y el comienzo de otra, por ejemplo, finalizar la carrera, una separación sentimental, estar sin trabajo, una crisis existencial, etc. deciden “salir”, “irse a cooperar a otro país” con la finalidad de darse un tiempo de inflexión en el que de paso, se pueden experimentar situaciones y vivencias nuevas y porqué no, exóticas.

“Está el que llamamos “viajero” (...) que nos dice: “no sé qué hacer este año así que me gustaría irme de cooperante” (...) trabajar en cooperación es muchísimo más difícil que trabajar en tu propia cultura y a todo el mundo le parece muchísimo más fácil.” (Toni).

Muchos cooperantes de perfil técnico encajan en este grupo, son profesionales de especialidades como la ingeniería, la arquitectura o la medicina, que en un momento de su trayectoria laboral encuentran en la cooperación una posibilidad más de ejercer su profesión.

“cuando yo entré me pagaban bastante bien, me pagaban más de lo que yo ganaba aquí estando en pleno boom de arquitectura con lo cual... ¿Vale? Y entonces yo me fui por la experiencia, no había hecho ni cursillos ni nada (...) si encontrara aquí un trabajo que me gustara, pues igual... pues ya no me interesaría el hacer cooperación, lo que pasa que sí que es un trabajo que me satisface bastante, y no... no es por nada, pero simplemente porque son trabajos que aquí no hay... ¿me entiendes?” (Pedro).

1121

No podemos dejar fuera de este grupo a aquellos que, impulsados por una intensa necesidad de ayudar a los que lo necesitan unido a un espíritu libre y aventurero, que disfrutaban del contacto con otras culturas pero que carecen de formación específica, deciden por su cuenta aventurarse en el mundo de la cooperación en entidades más irregulares o incluso presentándose directamente en el terreno a lo “Indiana Jones” para ir a “echar una mano” en las ONG locales:

“Un paracaidista que le llamamos nosotros... que ha llegado allí y no sabes exactamente cómo lo ha conseguido, ¿no?” (Toni).

Los que conforman este grupo tan variopinto, suelen abandonar antes o después la vida como cooperantes. Por un lado, encuentran el modo de desarrollar su primera profesión en su país de origen de forma más estable, o se desencantan con la realidad de la cooperación internacional que es menos “utópica” de lo que ellos llevan en mente, o descubren las dificultades que implica la convivencia con otros actores sociales de culturas distintas, y en unas condiciones inferiores a las que ellos están acostumbrados.

### 3. INICIARSE

Pese a la diversidad de opciones, convertirse en un cooperante no es tarea fácil. La mayoría de las entidades considera la experiencia en terreno un requisito imprescindible, lo que conduce al candidato hacia una espiral sin salida:

“La gente dice “no me cogen porque no tengo experiencia y nunca tendré experiencia porque no me cogen” es que por ejemplo, a Sri Lanka no vas a mandar a nadie que no tenga terreno, que no tenga experiencia, es imposible, ¿no? y la gente dice “¿entonces cómo empiezo?”” (Toni).

Efectivamente es lógico solicitar experiencia previa, como veremos más adelante, el trabajo en terreno es muy duro y precisa de personas muy preparadas y muy maduras no sólo a nivel profesional sino también a nivel psicológico y humano.

Existen unos caminos “naturales” que propician la adquisición de experiencia y que, por lo tanto, facilitan el acceso a la cooperación:

“entonces claro, ahí te toca todo el tema de becas que no piden experiencia o los campos de trabajo, eso es la forma de entrar, lo que pasa que la gente no quiere esto, la gente quiere mandar su currículum y que lo seleccionen para ser cooperante y eso no va a pasar...” (Toni).

Además de la experiencia, se valora muchísimo el conocimiento de idiomas, la formación específica como tener un máster en cooperación y la participación previa en el ámbito de la acción social.

Los directores técnicos con los que hemos hablado, y que participan en la selección del personal cooperante para sus entidades, insisten en que reciben una cantidad ingente de solicitudes constantemente, y en especial cuando lanzan al mercado ofertas de trabajo.

“ahora me llegan muchos currícula de gente que no tiene ningún tipo de experiencia ni a nivel asociativo, o sea que esto está de moda, está muy bonito y es como una salida, y el Erasmus pues bueno, te ayuda a salir fuera y cuando ya has visto Europa dices pues quiero ir un poco más allá y dices si me voy de cooperante pues quedará súper chulo” (Daniel).

1122

Puede que, efectivamente, ser cooperante esté de moda en la actualidad y por lo tanto esta profesión empiece a formar parte de las opciones que un joven se plantea a la hora de formarse y prepararse para el mundo laboral.

Pero sin duda, este fenómeno es muy reciente, pues hasta hace bien poco, la profesionalización del sector se ponía en duda y los que optaban por este tipo de vida, lo hacían superando muchas dificultades y envueltos en una densa nube de incertidumbre.

Esa falta de proyección social y esa ausencia de la profesión del expatriado en el imaginario de nuestra sociedad, puede ser la explicación a un fenómeno que nos ha sorprendido a lo largo de nuestra investigación, y es que un alto porcentaje del grupo de profesionales que hemos entrevistado llegaron a la cooperación de forma casi fortuita, sin buscarlo, como “cosa del destino”:

“Y entonces, bueno, un poco por azar y por cosas del destino se me plantea el que me pueda ir de la mano de Cruz Roja a Burkina Faso, tuvimos que recorrer todo el país, con lo cual me fascinó África, me fascinó el trabajo y se me encendió la luz en mitad de la noche africana y dije “ya está, esto es lo que yo quiero hacer”” (Mario).

España tiene una corta tradición como país donante, y eso se nota cuando se estudian las trayectorias laborales de nuestros cooperantes, efectivamente, la generación más experimentada de personal expatriado con la que cuenta la cooperación española en nuestros días, se ha ido formando por el camino, forjándose a lo largo de los años de trabajo en el que su labor ha ido consolidándose y configurándose como un sujeto social con identidad laboral.

Una ocupación que exige tanta cualificación, necesariamente debe ir acompañada de una exhaustiva preparación. El futuro expatriado debe ser especialmente cuidadoso con la fase inmediatamente anterior a su traslado a terreno.

“En el poco tiempo que tuve, que fue un mes, me empapé sobre bueno, me leí muchos libros sobre la historia de Marruecos, la historia de España allí...”  
(Daniel).

Conocer la realidad local, la historia y la idiosincrasia de la comunidad de la que va a formar parte durante un periodo más o menos largo, se convierte en una tarea ineludible. Tarea que, sorprendentemente, algunas organizaciones obvian y dejan en manos del propio cooperante:

“Con la Agencia sólo tuvimos una reunión en Madrid en la que te daban una fotocopia con información de Honduras que lo puedes sacar de cualquier enciclopedia, vamos básicamente era esto...” (Toni).

## **4. EN TERRENO**

**1123**

### **4.1. El nuevo hogar**

“No nos engañemos, el terreno es duro..., el choque cultural es duro... es que no tiene nada que ver... te vas a un país donde empiezas con que el idioma no es el tuyo, y eso te produce al principio un cansancio brutal, (...) luego evidentemente tus condiciones de vida no tienen nada que ver a las condiciones que tú tienes aquí, eh... las casas... en fin yo por lo menos tenía agua, luz... aunque el agua no te la puedes beber y la luz se corta cada diez minutos, (...) claro... eh.. tú no estás acostumbrado a los cortes de luz, no estás acostumbrado a los cortes de agua, te puedes pasar un día, 24 o 48 horas sin agua, sin lavarte, sin ducharte, sin asearte... (...) tu vida cambia drásticamente y a eso sí te tienes que acostumbrar...” (Mario).

Independientemente de la intensidad, cercanía y frecuencia con que el cooperante interactúe con la población local y en especial con la beneficiaria, el impacto con la nueva realidad es inevitable. La necesidad de emplear la lengua del lugar para comunicarse, ser capaz de dialogar con ideas y valores distintos, aprender a interpretar y comprender patrones culturales diferentes, a manejarse con lógicas opuestas, van a poner a prueba constantemente al cooperante.

Esas primeras semanas de acoplamiento son decisivas para enfocar el trabajo con acierto y en condiciones que favorezcan el rendimiento oportuno del mismo. Sentirse a gusto o a

disgusto puede afectar directamente al trabajo realizado por el cooperante, no sólo en lo que a la calidad del mismo se refiere, sino a su propia consecución.

“Había una de ellas que empezó a... bueno lo que produce un choque cultural, a odiar la cultura local, es que...decía “esta gente no se merece que les ayudemos”... claro esa... se tuvo que ir, porque claro, ya no puedes trabajar ahí...” (Toni).

Sin duda, para lograr una buena integración en la nueva realidad social, junto a la experiencia requerida y la preparación intelectual y psicológica antes citada, es fundamental que, de alguna manera, el espacio físico que acoge al cooperante sea el apropiado. La casa, que tradicionalmente en el ámbito de la antropología se no ha presentado como un espacio estable y arraigado, juega un papel de puente conector de los mundos por los que transita el cooperante, el de origen y el de destino.

En ese sentido, y aunque algunas veces se alcen con indignación ante este hecho, resulta lógico que las casas que los cooperantes habitan en terreno posean unas condiciones superiores a las de las casas en las que vive la mayoría de la población.

Cuando la labor que desarrolla el expatriado requiere una proximidad mayor a la comunidad local, por ejemplo en proyectos de desarrollo rural o de acción humanitaria, es habitual que su casa se encuentre en la misma zona o barrio que la del resto de la población beneficiaria. En ese caso, muchas organizaciones procuran que el cooperante no viva sólo, sino que pueda descansar y “desconectar” de la absorbente realidad del proyecto, conviviendo con otros cooperantes.

1124

“Normalmente casi nadie manda un cooperante solo a vivir en comunidad porque es complicado... de no tener a nadie de apoyo, porque además tú llevas tu propio ritmo y hasta que te acostumbras a la comunidad (...) Eso es un trabajo duro. Yo creo que trabajar por ejemplo en área rural o en barrio de exclusión viviendo dentro es más duro que trabajar con tu propio equipo. Las organizaciones grandes tienen sus casas de cooperante, entonces ahí ya están estructurados para responder a las necesidades de alguien occidental pero si te metes a trabajar en un espacio de desplazados, dentro del campo de desplazados ahí estás fastidiado...” (Toni).

Si el trabajo a realizar no requiere tanto contacto con la población beneficiaria, sino que más bien se puede supervisar con alguna salida esporádica a la zona de ejecución del mismo, el cooperante suele vivir en una casa él solo y normalmente, lo hará, como ya apuntábamos más arriba, en una buena zona, en una casa que cumpla unos requisitos mínimos de seguridad y con unas condiciones muy superiores a las de la población local.

#### **4.2. Lo que el terreno enseña**

No hay duda que la práctica de este trabajo, como cualquier otro, proporciona un enriquecimiento profesional a medida que se lleva a cabo. Así, el cooperante, mientras coopera adquiere más y más destreza en el campo de la gestión y la viabilidad de proyectos. Pero su enriquecimiento no se queda únicamente en ese plano, sino que va más allá.

Puesto que trabajar y vivir en espacios sociales diferentes nos hace descubrir realidades de nosotros mismos que a veces permanecen latentes hasta que el entorno las pone a prue-

ba y consigue sacarlas a la luz, el cooperante, que se halla constantemente desafiado por las condiciones de su trabajo, va transformándose e incorporando nuevas dimensiones a su personalidad a lo largo de las diversas experiencias en terreno.

“Cuando llevas nueve meses tú tienes que tener una identidad social en el nuevo espacio al que has llegado y ahí está tu transformación, tú no vas a ser como aquí” (Toni).

El encuentro con el otro provoca una confrontación con los propios valores que comienzan a ser cuestionados. Las ideas preconcebidas acerca de la población local, y sobre todo, la concepción sobre uno mismo van dejando paso a una nueva manera de ver y enfocar la realidad. Es entonces cuando hace su aparición la pregunta inevitable: ¿Qué estoy haciendo aquí? ¿Sirve de algo?

“Tú piensas que la cooperación sirve para lo que los programas dicen y eso realmente a nivel del cooperante no es verdad. Que la cooperación en teoría tiene que equilibrar un montón de cosas y tal, pero cuando tú vives directamente en esos países, piensas, aquí... Claro, un cambio a nivel de cooperación se ve muy lentamente y tú lo único que ves es que normalmente la gente del país a la cooperación la ve como una donación y a ti como un turista... y llega un momento que tú eso no lo puedes soportar” (Toni).

El cooperante se halla en la encrucijada de volver a encontrar su sitio en el nuevo contexto socio cultural. Para ello debe ir ajustando y equilibrando sus percepciones y proyecciones con las de los otros actores sociales que conforman su realidad social.

De ahí, que debe hacer un esfuerzo por conocer, aceptar y en la medida de lo posible, negociar, el rol que juega en el nuevo espacio. La tarea es compleja porque su medio está compuesto de diversas capas y dimensiones. Así, debe aprender a desarrollarse como sujeto social en relación a la población beneficiaria, que normalmente distará mucho de las clases sociales altas dentro de las que también necesitará establecer su papel, sin olvidar que existe otra estructura más en la que debe interactuar con otros cooperantes de la zona.

#### **4.3. Miradas desde lo local**

En sus narraciones los cooperantes suelen hablar de los desajustes que tienen que superar en relación a la visión que los beneficiarios tienen de su persona. Suele ocurrir que los países receptores poseen una visión más asistencialista de la ayuda internacional lo que provoca choque entre la postura del cooperante y la actitud de la comunidad local.

El expatriado asume que es el “blanco”<sup>5</sup> y que por lo tanto, su presencia no pasa desapercibida y está en el punto de mira de todo el mundo, sabe que a ojos de los beneficiarios él es la imagen y la cara de la entidad a la que representa en ese lugar. Sin embargo le cuesta mucho aceptar que la población local no sepa ir más allá de su labor como gestor. Este rol de supervisor de proyectos puede generar una distancia insalvable entre el mundo del cooperante y el de la comunidad, que en muchos casos se ve observada y evaluada por el expatriado.

<sup>5</sup> De piel blanca. En el sentido de persona occidental, de país del Norte. Esta acepción es comentada por los cooperantes independientemente del país donde cooperaban.

Y es que, la población beneficiaria no tiene porqué ser capaz de trascender el ámbito estructural y ver en el cooperante a una persona implicada en la lucha contra la pobreza y la justicia social.

“un ejecutivo de Repsol y tú sois iguales, y eso te puede volver un poco loco, porque tú imagínate, llevas mucho tiempo y la gente no te reconoce la parte esta de valores y transformación y de cambio social, tú eres un blanco, tienes pasta y por eso estás aquí, y ya está” (Toni).

#### 4.4. Cuestión de estatus

A lo largo del texto, hemos ido señalando los múltiples factores que van otorgando un estado de liminaridad al trabajo del cooperante expatriado. La escasa institucionalización de su labor, la variedad de estilos y tipologías en lo que a perfil se refiere, los distintos caminos de acceso a la profesión, la corta trayectoria que nuestra sociedad posee como país donante de la ayuda internacional para el desarrollo, las propias condiciones del trabajo del cooperante, en otro país, en contacto con otra cultura y realidad social, y el rol que juega dentro del campo de las relaciones laborales y sociales en terreno, son algunos de los muchos elementos que le sitúan en un espacio antropológico (Augé, 1994) muy especial.

Uno de estos factores que llama poderosamente la atención y que, según nuestro criterio, avala nuestra hipótesis, es que en terreno, el cooperante alcanza un estatus diferente al que posee en origen:

“pues mira el status del cooperante... (silencio) uff... pues allí tenemos una calidad de vida uff... que nunca más volveremos a tener y eso juega muy en contra nuestra”. (Daniel).

1126

Todos los perfiles, técnicos, coordinadores, gestores, etc. coinciden en afirmar que el expatriado en terreno lleva a cabo una labor que requiere una gran responsabilidad, lo que le obliga a asumir el liderazgo en el ámbito laboral, convirtiéndose en el punto de referencia para el resto de los actores sociales. Además, como ya apuntábamos antes, sus condiciones de vida son superiores respecto a las de la población local y los ingresos que recibe por su trabajo rinden de forma muy superior en el país donde coopera respecto a su país de origen.

El resto de la población le trata con cierta deferencia y distancia de clase:

“te tratan, te miran con ese rollo así de inferioridad y hay gente que al final se lo cree que está por encima de todo el mundo y eso es también muy peligroso” (Pedro).

Y comienza a frecuentar espacios y ambientes que le conectan con otras esferas sociales a las que él, en origen, no tiene acceso:

“Si estás por la agencia española de cooperación, la embajada te invita a las recepciones y que te inviten a las recepciones te conecta con cierta gente que tú... empresarios, gente así... y de repente claro que subes de estatus, pero ¡muchísimo!” (Toni).

La cuestión es que no podemos olvidar que este ascenso en el estatus del cooperante sólo perdura mientras están en el terreno, pero en los espacios temporales en los que no está expatriado, el cooperante vuelve a encontrarse con su realidad de origen, con su estatus habitual y en una situación de “pausa” laboral. Es lo que muchos consideran el “drama del retorno”.

Los relatos de vida de los cooperantes con los que hemos contactado hasta ahora, nos muestran una realidad harto compleja que engrana todas las dimensiones de la persona. El interés de los relatos de cooperante estriba en las características de su trabajo que inundan todos los ámbitos de su vida. Sus voces nos instan a seguir profundizando en el estudio antropológico de esta profesión porque sin duda, académicamente hablando, son los grandes olvidados en el análisis de las prácticas de la cooperación internacional para el desarrollo.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- COORDINADORA DE ONG PARA EL DESARROLLO ESPAÑA (2010) *Informe de la Coordinadora de ONG para el Desarrollo España sobre el sector de las ONGD*. Madrid. Coordinadora de ONG para el Desarrollo España.
- AUGÉ, M. (1994) *El sentido de los otros*. Barcelona, Paidós.
- CALABUIG, C. y De Los Llanos, M. (coord.) (2004) *La cooperación internacional para el desarrollo*. Valencia. Editorial UPV.
- DUERO, D. y LIMÓN, G. (2007) “Relato Autobiográfico e Identidad Personal”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. [www.aibr.org](http://www.aibr.org). Volumen 2, Número 2. Mayo-Agosto 2007. (pp. 232-275). Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- CHANFRAULT DUCHET, MF. (1996) “Mitos y estructuras narrativas en la historia de vida: la expresión de las relaciones sociales en el medio rural”. *Revista Historia y Fuente oral*, n° 4 “Entrevistar... ¿Para qué?”. (pp. 11-22). Barcelona.
- JOUTARD, P. (1999) “Algunos retos que se le plantean a la Historia Oral del siglo XXI”. *Revista Historia, Antropología y Fuente oral*, n° 21 “Entre la exclusión y el trabajo”. (pp. 149-162) Barcelona.
- ROCA, J. y MARTÍNEZ, L. (2006) «Relatar la vida, delatar la identidad.» *Revista Historia, Antropología y Fuente oral*, n° 36 “WWW”, (pp. 89-112) Barcelona.
- ROSENTHAL, G. (1996) “La estructura y la “gestalt” de las autobiografías y sus consecuencias metodológicas”. *Revista Historia y Fuente oral*, n° 5 “El peso de la historia: 1989”. (pp. 105-110) Barcelona.
- THOMPSON, P. (1993) “Historias de vida en el análisis de cambio social” En *La Historia Oral: Métodos y experiencias.*, de J. M. y Santamarina, C. Marinas, (pp. 65-80) Madrid: Debate.
- VELASCO, L. (2005) “Identidad y migración. Relato de vida” *Revista Historia, Antropología y Fuente oral*, n° 31 “Laberintos”, (pp. 75-98) Barcelona.

Nota: Los fragmentos de relatos transcritos pertenecen a cooperantes Valencianos a los que hemos querido preservar su anonimato.

**ANEXO**

<b>Seudónimo</b>	<b>Lugar de origen</b>	<b>Año de nacimiento</b>	<b>ONGD o Agencia donde ha trabajado</b>	<b>Países donde ha cooperado</b>	<b>Labor desarrollada en terreno</b>	<b>Trabajo actual</b>
Mario	Valencia	1964	Cruz roja Española Naciones Unidas	Niger Belize Kenia Pakistán Haití Corea del Norte Indonesia Irán	Delegado de CRE Oficial de coordinación ONU  Delegado de emergencias Jefe de delegación	Administrativo  Cooperante
Carlos	Madrid	1956	Cruz Roja Española	Mauritania Mozambique Mali Marruecos	Arquitecto	En paro
Pedro	Valencia	1976	Fundación CEAR Médicos del Mundo	Marruecos	Coordinador país	Director técnico
Daniel	Bellereguard (Valencia)	1978	CVONGD ACPP CERAI	Guatemala Haití Chile	Técnico ERU de salud y de agua  Gestor de proyectos en Preparativo ante desastres	Cabeza de grupo de instalaciones eléctricas en un Ayuntamiento  Trabajadora Social de protección internacional
Jesús	Gandía (Valencia)	1958	SSJJ Cruz Roja Española	República Dominicana Haití	ERU Relief (Identificación y distribución en emergencias)	
Lucía	Valencia	1977	Cruz Roja Española	Bolivia Honduras Sri Lanka Haití	Ayuda Humanitaria	Director Técnico
Toni	Cuenca	1976	Psicólogos Sin Fronteras			



## DEPORTE, COOPERACIÓN Y DESARROLLO LOCAL. LA EXPERIENCIA DEL *CHAMPIONS PLAYGROUND* DE MANENBERG (CAPE TOWN)

Ricardo Sánchez  
Universitat Ramon Llull. Barcelona  
Caterina Gozzoli  
Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano

### 1. INTRODUCCIÓN

Afirmar que el deporte es una herramienta para el desarrollo comunitario se toma menudo como un hecho probado. Pero en realidad no siempre están claras las condiciones que permiten realizar todas las potencialidades que tiene el deporte. Con esta comunicación queremos presentar una experiencia actualmente en curso en Sudáfrica, a partir de la cual explicar el marco teórico y la metodología que están en su origen.

Al estudiar los tipos de la antropología aplicada al desarrollo, Martínez y Larrea (2010) distinguen 4 modelos de antropología: el intervencionista, la teórica del desarrollo, la militante y la antropología de la acción. Esta última se caracteriza porque considera que “la participación de los afectados en la resolución de sus problemas colectivos es la única manera de hacer posibles los cambios” (p. 30). Esta antropología, que implica una metodología de investigación acción participativa, es la que está en la base de nuestro proyecto por considerarla clave para este tipo de intervención social (Véanse ejemplos en Bantulà y Sánchez 2010 y en Sánchez y Gozzoli 2010). Se trata, por tanto, de hacer que el deporte y, en concreto el *Champions Playground*, a través de los procesos de construcción de la red de agentes implicados y de la metodología utilizada (IAP), funcione como “socio-praxis” implicativa e instituyente de nuevos procesos sociales (véase como aplicación al codesarrollo, Castaño 2005) Se trata de incrementar el potencial del deporte con una metodología y unas técnicas de trabajo en consonancia con lo que Villasante (2006) propone como “desbordes creativos” para la transformación social. En definitiva, nuestra intención es contribuir a la reflexión sobre cuándo, y de qué manera, la implementación de proyectos que utilizan el deporte para la intervención social pueden ser más fructíferos, enfrentar mejor los desafíos a los que se encuentran sometidos y contribuir a los procesos de desarrollo local.

### 2. ASPECTOS SOCIOECONÓMICOS DE MANENBERG (CAPE TOWN)

Manenberg (Cape Town) fue concebido a mediados de los años 1960 para albergar a las personas que fueron desalojadas de sus hogares durante la ejecución del *Group Areas Act* de Ciudad del Cabo. Las fronteras no se establecieron de forma clara y se han ido ampliando gradualmente con la llegada de familias sin hogar de diferentes partes de Ciudad del Cabo, del resto de Sudáfrica o de la inmigración de otros países africanos. Esto se refleja en los diferentes estilos de casas y viviendas públicas construidas en diferentes épocas y en las redes sociales que diferentes sectores de la comunidad tienen con zonas muy diferentes del país. Manenberg se compone principalmente de dormitorios y viviendas públicas y tiene un área de alta densidad, con tres bloques de edificios de diferentes pisos que sólo alberga el 27% de toda la población. Muchos alojamientos tienen una o más personas no empadronadas (10 % según la información oficial, dato que la simple observación convierte en irrisorio). Durante mucho tiempo Manenberg fue clasificado como un “punto negro” para la ciudad y como uno de los principales lugares de las acti-

vidades de las pandillas. Un lugar fuera de control con episodios recurrentes de violencia pública. Varios servicios municipales se han cerrado y sus funcionarios se han retirado como consecuencia de esta violencia. La biblioteca y la clínica de primeros auxilios, con vidrios a prueba de balas, son testimonios de estas afirmaciones. Oficialmente la población de Manenberg ha crecido en los últimos años y está formada por 55.594 personas de las cuales el 95% se consideran “de color”. El número de “negros africanos” residentes ha aumentado significativamente en los últimos años y se han extendido en la zona fronteriza entre Manenberg y Nyanga. 37% de la población es menor de 18 años y sólo el 2% ha obtenido la certificación escolar básica. El desempleo es oficialmente del 35%, pero todo apunta a un paro mucho mayor. Un 13% no puede trabajar debido a enfermedad y existe un porcentaje similar de jubilados. El 60% declara como ingresos menos de 1600 R. por mes (alrededor de 160 euros al mes). La infraestructura de la zona está en consonancia con el nivel de otros *townships* de Ciudad del Cabo: un 98% de hogares con electricidad; 81% con agua, pero el 95% tiene aseos comunes.

Manenberg es uno de los *townships* con mayor índice de violencia y delincuencia. La tasa más alta de la actividad delictiva se refiere a los delitos relacionados con drogas, homicidios y robos con violencia (Gie y Haskins, 2007).

Sus orígenes en la política del *apartheid* nos podrían llevar a pensar Manenberg como un gueto negro que mantiene como objetivos institucionales la extracción económica y el ostracismo social (Wacquant, 2010). Si fuera así, de forma paradójica, Manenberg podría pensarse como una comunidad con identidad cultural y, hasta cierto punto, organizativa, fundada en la homogeneidad interior (Bauman 2003). En efecto, el gueto podría sustentarse a partir de una cierta “eficacia funcional” por su idoneidad para la solidaridad y las iniciativas colectivas (Delgado, 2007). Lo cierto, sin embargo, es que, más allá de las sucesivas oleadas de inmigrantes de diversas nacionalidades y grupos étnicos ocurridas en Manenberg, parece que “la vida del gueto no sedimenta una comunidad”, sino, por el contrario, predispone a la anomia social y, finalmente, supone como dice el propio Bauman, “la imposibilidad de la Comunidad” (2003: 144-145). Así, los problemas de paro, drogadicción, violencia o sida no son tanto la causa como la consecuencia de la disolución de los lazos sociales. A nuestro entender, una propuesta transformadora real no puede darse al margen del proceso de desarrollo comunitario del *township*. En efecto, ya son varias las acciones encaminadas a este propósito. Las escuelas primarias que existen en el barrio han participado en diversas iniciativas en los últimos años para promover y establecer nuevas oportunidades para la sociedad tratando de activar proyectos de desarrollo como, por ejemplo, la “Carta de la gente de Manenberg” de Mayo de 2008.

Por todo ello, nuestro proyecto de cooperación a través del deporte, el *Champions Playground*, irá encaminado, más allá de sus funcionalidades deportivas, a paliar las disfuncionalidades sociales, a la extensión de las redes personales e institucionales con el objetivo último de contribuir al codesarrollo comunitario, real y sostenible, de la población de Manenberg.

### 3. BASES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

A nivel internacional ya hay una gran cantidad de material teórico y empírico que muestra las potencialidades del deporte como instrumento de integración social. Por ejemplo, tras la Conferencia Internacional sobre Deporte y Desarrollo que tuvo lugar en Suiza en 2003, se creó una plataforma internacional, “Plataforma sobre Deporte y Desarrollo” ([www.sportanddev.org](http://www.sportanddev.org)), para compartir ideas sobre el tema.

Teóricamente partimos de un posicionamiento que hace del deporte, como hecho social total, un potente mecanismo ritual y simbólico para la reproducción de sociedad (Sánchez, 2003). Especialmente significativo para una sociedad cuyo futuro se problematiza desde diferentes corrientes teóricas, políticas y sociales (Outhwaite, 2008).

En particular en la sociedad occidental contemporánea, (caracterizada por su evolución por diferenciación funcional y social (Luhmann, 1998) y que culmina en el proceso de individualización institucionalizada (Beck y BeckGernsheim, 2003)), la integración social siempre es laxa y no redundante, ya que la inclusión de una persona en un determinado sistema no garantiza su inclusión en otros. En estas sociedades parece que la exclusión social está más “integrada” por ser más recurrente entre subsistemas. Este argumento condiciona la extensión de los “beneficios sociales” que puede tener una práctica deportiva. Es por ello que Gómez, Puig y Maza (2009), después de analizar las posibles causas de la exclusión social (económicas, saludables, familiares, etc.) optan por una metodología de intervención para los proyectos de deporte e integración social que tenga en cuenta las siguientes dimensiones: económica, formativa, residencial, sociosanitaria, relacional, familiar y personalcognitiva. En efecto, si la intervención deportiva quiere ser eficaz socialmente debe actuar en relación con las diferentes esferas de lo social.

Por otra parte, ya señalábamos en otro lugar (Sánchez, 2010) que la fuerza del deporte en la sociedad actual deviene de ser tanto un productor de sentido comunicacional y discursivo como de sentido práctico incorporado; sustentado, todo ello, por una ética basada en el sentir en común (estética); y, en última instancia, por su capacidad de producir capital social.

Deteniéndonos en este último punto, podemos ver como este incremento, ampliación y densificación de las redes sociales que forman el capital social (Maza, 2006), va acompañado, especialmente en el caso de los deportistas de elite, de capital simbólico que, cuando se trata de las figuras del fútbol, puede llegar a ser de una magnitud considerable.

Si el “sentir en común”, base de la sociabilidad, se ha convertido en el cemento de la sociedad contemporánea, los ídolos deportivos, si bien efímeros, pueden, en momentos concretos, actuar como aglutinantes del imaginario comunitario. Como señala Bauman (2003: 84): “conjuran la experiencia de comunidad sin una comunidad real”. El problema principal de este tipo de “comunidades estéticas” es su obsolescencia inmediata. Nuestro proyecto sociodeportivo pretende transitar de una comunidad estética fundada en el sentir en común y en el capital simbólico hacia la creación de una red ciudadana de responsabilidades “éticas” y de compromisos sociales a largo plazo.

Metodológicamente, partimos de una epistemología del conocimiento fundamentada en la comunicación y la simetría entre investigadores e investigados (Domínguez y Coco, 2000). Una tarea de investigación que se acerca al problema no sólo para conocer la realidad, sino para transformarla desde el conocimiento y la cooperación. Está, por tanto, orientada a la acción y resolución de problemas sociales e implica, como señala Buxó (2002) para el caso de la antropología, un requerimiento de participación activa acentuando el consenso, el consentimiento, la cogeneración de datos y la codefinición de problemas. De forma tal que se investiga para transformar y democratizar (Alberich, 2000).

La propia metodología, mediante entrevistas semiestructuradas, grupos de discusión, sesiones participativas y asambleas implica a la población, así como a los diferentes agentes institucionales (administración, escuelas, universidad, empresas, ONGS, etc.), y activa la red social que ha de definir tanto los problemas principales como las soluciones más idó-

neas. Al tiempo que dota de contenido autoorganizativo y de sostenibilidad al *Champions Playground* de Manenberg.

#### 4. PROYECTO DE *CHAMPIONS PLAYGROUND*

El proyecto *Champions playground* surge de la colaboración institucional entre la Fundación *Champions for children*, la *Università Cattolica del Sacro Cuore* de Milano, la *Universitat Ramon Llull* de Barcelona e importantes entidades locales como la *Western Cape University de Cape Town*, la Fundación Mandela, la Administración local y otras entidades (escuelas, asociaciones de vecinos, ONGS, etc.) que operan en el *township* de Maneneberg.

El papel de las fundaciones privadas sin ánimo de lucro es cada vez más importante en el ámbito de los proyectos sociodeportivos para la integración y el desarrollo social. Es importante destacar el notable incremento del número de fundaciones deportivas, la mayor parte de ellas privadas. Señala Arévalo (2006), para el caso español, que en una década 1995-2004 se han creado 159 fundaciones deportivas, la mitad de ellas entre el 2000 y el 2004, con lo que el crecimiento se acelera. Las fundaciones deportivas se han convertido, con alguna matización, en importantes agentes de desarrollo social.

*Champions for Children* es una fundación sin ánimo de lucro fundada por Clarence Seedorf en diciembre de 2005. La Fundación reconoce los derechos fundamentales de los niños y se caracteriza por su enfoque en la educación y la salud a través del deporte y tiene por objetivo ayudar a los jóvenes en los países en desarrollo y los afectados por desastres naturales, guerras y epidemias.

Desde su fundación hasta hoy, *Champions for Children* ha apoyado proyectos en Camboya, Kenia, Brasil, Surinam y los Países Bajos en colaboración con organizaciones italianas y locales. Desde 2009, se ha comprometido a la construcción del *Champions Playground*, una instalación de usos múltiples que desborda el espacio del juego deportivo para convertirse en crisol de lo social, con particular atención a la educación de los niños. Como un tributo al legado de Nelson “Madiba” Manadela, la primera Zona de juegos de Campeones se construirá en Manenberg, un suburbio de Ciudad del Cabo, Sudáfrica<sup>1</sup>.

1132

#### 5. PROYECTADO EN EL CAMBIO SOCIAL

Este proyecto, *Champions Playground*, está dirigido a la coplanificación de una serie de programas y acciones que, colaborativamente y trabajando sobre las potencialidades del deporte, en los ámbitos de la educación, la salud y el trabajo, permitan el codesarrollo local de forma sostenible para la propia comunidad. En este sentido queremos alejarnos de las “ilusiones de autoayuda” a las que se refiere Davis (2007: 108) cuando afirma que “pese a toda la rutilante retórica sobre democratización, autoayuda, capital social y fortalecimiento de la sociedad civil, en este nuevo universo de las ONG las relaciones de poder reales no se diferencian mucho del clientelismo tradicional”. Por ello la codirección y seguimiento del proyecto es asumida plenamente por los poderes locales: comunidad, administración y universidad.

En relación a la educación se proponen actividades lúdicodeportivas, dentro y fuera del currículum de la escuela, para los niños y su entorno social. Se trata de generar ocasiones

---

<sup>1</sup> Desde junio de 2009, Clarence Seedorf, en uno de los cinco embajadores de la fundación del legado de Nelson Mandela por la Fundación Nelson Mandela.

de reflexión y discusión sobre temáticas de interés local (entorno ambiental, diferencia social, etc.).

Por lo que se refiere a la salud, se intenta, a través de las actividades motoras y deportivas, promover una cultura alimentaria y de la salud que valore los comportamientos higiénico-sanitarios para prevenir comportamiento de riesgo (obesidad, Sida, etc.).

En relación al trabajo, el deporte representa una ocasión de cualificación profesional, generando oportunidades, no sólo por la valoración del talento deportivo, sino, también por crear posibilidades profesionales en el mundo del deporte: entrenadores, animadores deportivos, masajista, etc.

Estos tres ámbitos de aplicación no se consideran independientes, sino que están pensados en estrecha conexión para desarrollar acciones sinérgicas que incidan globalmente a la comunidad. Para ello, se implementa una metodología de trabajo fundamentada en la Investigación Social Participativa que promueve el incremento del capital social mediante el fortalecimiento de la red de todos los agentes sociales implicados. Y que, al mismo tiempo, a nivel científico, espera contribuir a mejorar los conocimientos, las competencias de investigación y de intervención sobre esta temática.

Veamos, por ejemplo, un conjunto de acciones coordinadas sobre las tres dimensiones. Se trata de un paquete de actividades sociodeportivas dirigida a jóvenes desempleados para la adquisición de destrezas deportivas, hábitos saludables y competencias profesionales dentro de los diferentes ámbitos del deporte. Se prevé la colaboración de asociaciones e instituciones locales que trabajan sobre el desarrollo de la salud y la prevención de la violencia y la drogadicción. Al mismo tiempo, los siguientes cursos organizados en el *Champions Playground* recibirán reconocimientos oficiales de las administraciones locales y federaciones deportivas: monitores de actividades de tiempo libre, instructores deportivos, entrenadores, árbitros, masajistas; gestores de instalaciones, profesiones de mantenimiento.

Por otra parte, no se puede negar la posibilidad de que algunos de estos jóvenes puedan convertirse en jugadores profesionales en los diversos deportes practicados en la “Zona Champions”. Esto último incrementaría el capital simbólico de Manenberg y permitiría nuevas “comunidades estéticas” base para el desarrollo de nuevos compromisos sociales.

## **6. REFLEXIONANDO SOBRE LA EXPERIENCIA**

El proyecto ha encontrado algunos retos y dificultades para la creación de la red de agentes sociales implicados en el proyecto del *Playground* de Mannenberg. En un primer momento fueron tres las instituciones involucradas por considerarse de vital importancia para su desarrollo: La Universidad local (*Western Cape University*), la Administración Pública de Cape Town (Ayuntamiento) y la Fundación *Champions for Children*. Los problemas fueron diferentes con cada organización.

En relación a la incorporación de la *University of the Western Cape*, podemos decir que la principal dificultad para su participación en la promoción, creación y sostenibilidad del *Playground* fue convencerles de que no se trataba de un proyecto deportivo más de los que, por el impacto de la celebración de la Copa del Mundo de Fútbol, ya abundaban. Un contexto en el que, de forma caricaturizada, una pluralidad de diferentes instituciones (FIFA) y futbolistas famosos llegaban con sus proyectos particulares. Una nueva oleada de visitantes llevando, como decía Mallart (2001), el “último descubrimiento” de Occidente, la “nueva panacea”. En este caso, el deporte para el desarrollo. Para romper su

resistencia fue necesario contar con personas claves en la fundación y en el Rectorado de la universidad, así como con la participación de la *Università Cattolica* de Milano. Las redes personales abrieron el camino para una propuesta que, reformulada desde las instancias universitarias, se presentaba como un proyecto participativo y sostenible con mayor ambición social y menor protagonismo personal. En este sentido el apoyo de la Fundación Mandela fue decisivo.

Con respecto al Ayuntamiento de Cape Town los problemas fundamentales fueron de carácter administrativo y burocrático. Un ejemplo, el proyecto debía ser aprobado por la administración después de estudiar su impacto ambiental sobre Manenberg. Para facilitar esta labor, gracias a una relación de confianza y entendimiento entre ambas instituciones (y, por qué no, al capital simbólico del deporte), la ciudad ha permitido iniciar el proyecto antes de tener acabados los estudios que se han convertido ahora en la base del perfeccionamiento medioambiental. La ciudad misma se ha convertido en un socio del *Playground Champions for Childrens* para este proyecto.

Los retos han sido diferentes para el caso del *townships* de Manneberg. Dentro de Manneberg existían ya diversas organizaciones no gubernamentales que no siempre colaboraban entre sí y esto ha planteado cierta resistencia. Algunas se preguntaban qué impacto podría tener el *Playground* en sus actividades. Otras preocupaciones estaban relacionadas con la violencia de pandillas, por las condiciones en materia de seguridad y para conseguir que el proyecto fuese aceptado por la mayor parte de la comunidad. Así que la pregunta fundamental era ¿cómo y con quién establecer colaboraciones para lograr una aceptación general? Para superar estos problemas se creó un foro que incluye a miembros de *University of the Western Cape*, *CHforCH*, Mannenberg y la propia ciudad. Este foro tiene la tarea de unir a las cuatro principales partes interesadas para trabajar juntos. Dentro Mannenberg el director de una escuela primaria local fue elegido para representar las necesidades de los niños y las familias locales, muchas ONG ya se han posicionado a favor de involucrarse en el proyecto. De esta manera, con todas las partes participando activamente, colaborativamente, se ha conseguido la aceptación de la comunidad. Es la fuerza de la acción común de este foro la que parece haber logrado que, en el diálogo de los diferentes mediadores con las bandas, éstas se hayan comprometido a no obstaculizar. Con todo se pone de manifiesto que la clave inicial del proyecto radica en la red de relaciones personales e institucionales preexistente antes del inicio del proyecto. Sin esta red inicial es difícil dar a conocer el proyecto. Después es la participación y la cogestión la que permite sumar voluntades y colectivos. Todo esto sumando al valor simbólico del deporte en la sociedad contemporánea.

En el momento actual podemos afirmar que el proceso de constitución de la amplia red colaborativa formada por la Fundación *Champions for Children*, las dos universidades europeas, la universidad local, la administración local, el fórum de las asociaciones de Manenberg y la Fundación Mandela está realizado. Aunque es un proceso lento que nunca puede darse por acabado por sus permanentes adaptaciones, es ya en este momento un importante activo social. Fruto de esta cooperación son: el proyecto arquitectónico y urbanístico del *Playground*, la cesión del terreno y la financiación de la infraestructura del entorno necesaria por parte de la Administración Local, la creación del forum de asociaciones de Manenberg, el acuerdo interuniversitario para la formación de estudiantes ligados al proyecto y el intercambio de profesores, red de patrocinadores locales e internacionales.

Sin embargo, un proyecto de esta envergadura tiene muchas dificultades en diferentes aspectos.

Económicamente el proyecto aún necesita más patrocinadores, especialmente para mantener su sostenibilidad. La crisis global tampoco ha jugado a favor y nos invita a ser más imaginativos en varios aspectos. En este sentido se está revisando el propio *playground* (no su plurifuncionalidad) y estudiando la posibilidad de abrirlo a propuestas locales e internacionales más novedosas y colaborativas como la del proyecto en Madrid de “*Street Games*. Centro deportivo autogestionado” que en Julio de 2010 ha recibido el apoyo del CSD en la convocatoria “Proyectos de deporte, creatividad e inclusión social”<sup>2</sup>.

Otro problema a destacar es el de los “diferentes tiempos” de los agentes implicados: presupuestos públicos anuales, urgencias de la comunidad y curso académico.

Al tratarse de una red transnacional las dificultades de comunicación se acentúan: distancia espacial, diversos idiomas y prácticas sociales y culturales diferenciadas.

Y, fundamentalmente, la necesidad de una permanente negociación que permita conciliar los intereses particulares de los diversos agentes implicados.

Con todo, los primeros pasos están dados. El proyecto genera nuevos problemas, pero se entienden como comunes a los diversos agentes sociales. Dificultades colectivas que promueven la negociación en los procesos en la búsqueda de soluciones activando, por ello, densificando, la red social.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

ALBERICH, T. (2000). “Perspectivas de la investigación social”, en T. R. Villasante *et al.*, *Investigación social participativa. Construyendo ciudadanía/1*. Barcelona: El Viejo Topo.

ARÉVALO, M. (2006). *Las fundaciones deportivas*. Tesis doctoral. <http://dspace.uah.es/jspui/bitstream/10017/463/1/Indice%20y%20Tesis.pdf> (Consulta 20 de Julio de 2010).

BANTULÀ, J. y SÁNCHEZ, R. (2010). “Inmigración y culturas deportivas: criterios para una promoción deportiva ciudadana en Barcelona” en Pujadas, X. (Comp.). *La metamorfosis del deporte. Investigaciones sociales y culturales del fenómeno deportivo contemporáneo*. Barcelona: Editorial UOC.

BAUMAN, Z. (2003) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.

BECK, U. y BECKGERNSHEIM, E. (2003), *La individualización. El individuo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Editorial Paidós.

BRETÓN, V. y LÓPEZ, A. (2005), *Las ONGS en la reflexión antropológica sobre el desarrollo y viceversa. Perspectivas africanas y latinoamericanas*. Sevilla: FAAES, ASANA, Fundación el Monte.

BUXÓ, M. J. (2002). “La conjunció aplicada dels ‘co’: comitès, col·laboracions, col·legues, cooperacions, cogeneració i cogestió de dades i problemes”. *Revista d’Etnologia de Catalunya* 20: pp. 130-141.

CASTAÑO, A. (2005), “Redes sociales transnacionales y codesarrollo. Una reflexión sobre la investigación participativa como modelo aplicado al codesarrollo por un colectivo marroquí en una población Yebbala” en BRETÓN, V. y LÓPEZ, A., *Las ONGS en la reflexión antropológica sobre el desarrollo y viceversa. Perspectivas africanas y latinoamericanas*. Sevilla: FAAES, ASANA, Fundación el Monte.

<sup>2</sup> Véase <http://www.csd.gob.es/csd/estaticos/planintegral/ResolucionesCastellano.pdf>

- DAVIS, M. (2007) *Planeta de ciudades de miseria*. Madrid: Editorial Foca.
- DELGADO, M. (2007), *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del "modelo Barcelona"*. Madrid: Ediciones La Catarata.
- DOMÍNGUEZ, M. y A. COCO. (2000). "El pluralismo metodològic com a posicionament de partida. Una primera valoració del seu ús a la recerca social". *Revista Catalana de Sociologia*. 11: pp. 105-132.
- GIE J. y HASKINS C. (2007). *El crimen en Ciudad del Cabo: Un breve análisis de los actos violentos reportados, y la delincuencia relacionada con las drogas en Ciudad del Cabo*, Cape Town: Strategic Development Information.
- GÓMEZ, C.; PUIG, N. y MAZA, G. (2009), *Deporte e integración social. Guía de intervención educativa a través del deporte*. Barcelona. INDE.
- LUHMANN, N. (1998). *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
- MALLART, LI. (2001). *Okupes a l'Àfrica*. Barcelona: Edicions La Campana.
- MARTÍNEZ, M. y LARREA, C. (2010), *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional. Introducción a los fundamentos básicos y debates actuales*, Barcelona: Editorial UOC.
- MAZA, G. (2006). "El capital social del deporte", en X. PUJADAS, *et. al.* (comps.), *Culturas deportivas y valores sociales*. Madrid: Librerías Deportivas Esteban Sanz. pp. 199-210.
- OUTHWAITE, W. (2008), *El futuro de la sociedad*. Madrid: Amorrortu Editores.
- SÁNCHEZ, R. (2003). "El deporte ¿nuevo instrumento de cohesión social?", en F. X. Medina y R. Sánchez (eds.). *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*. Barcelona: Icaria/ICA. pp. 49-72.
- SÁNCHEZ, R. (2010). "Políticas ciudadanas, inmigración y cultura. El caso del deporte en la ciudad de Barcelona", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo LXV (nº 2).
- SÁNCHEZ, R. y GOZZOLI, C. (2010), "Inmigración, deporte y ciudadanía: una investigación participativa en Barcelona y Milán", en CIGOLI, V. y GENNARI, M., *Close relationships and community psychology: An international perspective*. Milano: Franco-Angeli.
- VILLASANTE, T. (2006), *Desbordes creativos. Estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: Ediciones La Catarata.
- WACQUANT, L. (2010), *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización*. Madrid: Siglo XXI.



# ANTROPOLOGÍA, MIGRACIONES Y DESARROLLO. APORTACIONES ETNOGRÁFICAS HECHAS EN TORNO A LAS REMESAS, LOS IMAGINARIOS DE LA MIGRACIÓN Y EL CODESARROLLO

Jesús Sanz Abad  
Universidad Complutense de Madrid

## 1. LOS MARGINADOS EN TORNO AL DESARROLLO Y LA MIGRACIÓN

El desarrollo es un término que ocupa el centro de un conjunto de metáforas y elementos extendidos en el marco de la Modernidad. A su vez, y como han señalado algunos autores críticos, el desarrollo puede ser visto como un discurso y una praxis asociada, donde el término se convierte en una creencia y donde las prácticas a menudo, contrapuestas son continuamente orientadas y redefinidas bajo la idea de que es posible alcanzar dicho estadio (Rist, 2002).

En este marco general llama la atención cómo en ese intento de “provocar el cambio”, se han ido sucediendo diferentes enfoques y discusiones en torno a este término, (con propuestas como el desarrollismo, la teoría de la dependencia, o el desarrollo etnodesarrollo, entre otros), en las que el desarrollo es presentado y considerado como algo real, concreto, cuantificable e identificable. Al mismo tiempo, el desarrollo se ha relacionado a diversas temáticas como ha sucedido con el medio ambiente, con el concepto del desarrollo sostenible, o en el caso que nos ocupa, con en el estudio de las migraciones.

Así, en los últimos años, las vinculaciones existentes entre el desarrollo y la migración, y más especialmente a partir de la emergencia del término de codesarrollo, han suscitando un enorme interés por parte de políticos, académicos y otros actores de la sociedad civil. Con esta relación, las propuestas, prácticas y creencias en torno al desarrollo se vinculan al fenómeno de la migración, un fenómeno con una enorme capacidad para generar discursos e imágenes a nivel político y social, y sobre el que se suceden representaciones enormemente variadas en función de los aspectos que se quieran enfatizar. Surge de este modo, un imaginario variado, cargado de mitos e imágenes que se confrontan en ocasiones entre sí, donde los migrantes, como sujetos que corporeizan este fenómeno, se encuentran en el centro de toda esta producción social tanto en los países de origen como en el de destino.

Así mismo y especialmente en los contextos de origen de la migración, dentro de esta producción de imágenes y representaciones generadas, las remesas ocupan un lugar preferente por representar la expresión física más palpable del fenómeno migratorio y por jugar un papel primordial en la transformación de los “paisajes” economicoculturales de los países de origen (Appadurai, 2001).

Por todo ello, en las próximas páginas pretendo explorar algunos de los vínculos establecidos en torno a ese triángulo establecido entre el desarrollo, la migración y las remesas, haciendo un recorrido por algunas de las aportaciones que desde la antropología se han hecho sobre estos temas en los últimos años. Sin embargo, antes de adentrarse en esta cuestión es necesario contextualizar brevemente estas relaciones realizando algunos comentarios sobre dos aspectos: la emergencia de la perspectiva transnacional como perspectiva teórica en el estudio de las migraciones, y el contexto actual en el que se desarrolla la etnografía y las propuestas metodológicas existentes en torno a ésta.

## 2. EL CONTEXTO TEÓRICO-METODOLÓGICO: LA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL COMO MARCO DE ANÁLISIS Y LOS RETOS PARA LA ETNOGRAFÍA EN EL MUNDO GLOBALIZADO

Desde los años setenta, se ha producido un consenso teórico creciente en las ciencias sociales sobre la necesidad de considerar simultáneamente los procesos económicos, políticos, demográficos y culturales a nivel global y local, a la vez que se destaca cada vez más el impacto que ejerce el sistema mundial sobre las realidades locales y la interconexión e interdependencia existente entre las distintas regiones del mundo.

Esta realidad ha llevado a la adopción de marcos de análisis globales que den cuenta de las interacciones que se producen entre diferentes lugares geográficamente separados entre sí, algo que también ha sucedido en el marco de las migraciones. Así, se ha enfatizado el importante papel que tienen los vínculos que los migrantes mantienen y recrean entre sus sociedades de origen y destino, llegándose a acuñar el término “transnacionalismo” para designar a dicha realidad. Pero más allá de esta cuestión, en el caso del transnacionalismo la novedad no estaría tanto en la irrupción de este se trate de un fenómeno, sino en la existencia de una perspectiva teórica emergente la perspectiva transnacional que pretende aportar una visión del fenómeno migratorio a partir de unos presupuestos teóricos novedosos.

Desde la perspectiva transnacional las migraciones son analizadas como procesos complejos articuladores de espacios geopolíticos y culturales, lo que supone una importante renovación teórica en los estudios sobre migraciones en aspectos como la ruptura del nacionalismo metodológico (la consideración del Estadonación como el marco natural para el estudio de los procesos migratorios), el individualismo metodológico como punto de partida para el análisis de los flujos migratorios, y el énfasis en la asimilación, como eje de las estrategias de adaptación de los migrantes.

Igualmente, desde esta perspectiva se enfatiza la importancia de analizar los contextos de origen de los migrantes, recogiendo lo señalado previamente por autores como Sayad (1999), para quien la inmigración y la emigración son dos caras indivisibles de una misma realidad que no puede ser comprendida cuando una de las dos partes del binomio está ausente y donde ambas sociedades se ven como un campo continuo y único de análisis.

Al mismo tiempo, la necesidad de reconocer las interconexiones que se producen en una multiplicidad de lugares como propone la perspectiva transnacional, supone un desafío que requiere de unos marcos de referencia teóricos conceptuales bajo los cuales pensar la realidad. Para abordar esta cuestión dentro de la perspectiva transnacional cada vez se han hecho más frecuentes las investigaciones basadas en un diseño y concepción multilocal, a la vez que algunas autoras como Levitt y Glick Schiller (2004) han visto en la etnografía una herramienta especialmente adecuada en el estudio de estas interdependencias, por sus posibilidades para analizar cómo las personas interaccionan dentro de un espacio y más allá de sus fronteras, y cómo actúan de forma que se refuerzan o contradicen sus valores.

Y es que la aproximación etnográfica “*in the world system*” (Marcus, 1995) ya no se fundamenta de manera exclusiva en un solo lugar, sino que es multisituada o multilocal, en un intento de examinar la circulación de los significados culturales, los objetos o las identidades, dado que como señala Appadurai refiriéndose a las migraciones “*en la medida en que los grupos migran, se reagrupan en nuevos lugares, reconstruyen sus historias y reconfiguran sus proyectos étnicos, lo etno de la etnografía adquiere una calidad resbaladiza y no localizada, ante lo cual tendrán que responder las prácticas descriptivas de la antropología*” (Appadurai, 2001:63).

### 3. APORTACIONES DESDE LA ETNOGRAFÍA A ALGUNAS LÍNEAS DE ESTUDIO RELACIONADAS CON LA MIGRACIÓN, LAS REMESAS Y EL DESARROLLO

Dentro de la perspectiva transnacional y siguiendo en mayor o menor medida la propuesta de la etnografía multisituada, en los últimos años se ha desarrollado un conjunto de trabajos que han hecho contribuciones sustantivas al estudio de la migración, el desarrollo y las remesas, así como al debate existente en torno a la vinculación entre éstas. Estos trabajos comparten el hecho de basarse en dos de las principales señas de identidad en las que se basa la etnografía: la adopción de una perspectiva microanalítica y la recogida de datos sobre el terreno (Agier, 1996), así como la emergencia en buena parte de los trabajos del punto de vista de los migrantes y sus familiares como principales actores de este fenómeno.

Así, las aportaciones realizadas por algunos de estos trabajos han permitido cuestionar algunos de los “lugares comunes” más extendidos en el discurso hegemónico existente en torno a la migración y el desarrollo, algo especialmente relevante si se tiene en cuenta la enorme capacidad que tienen estos fenómenos para generar discursos e imágenes. Así, podemos destacar las aportaciones que se han realizado en, al menos, cuatro grandes líneas de investigación.

- En primer lugar, estarían algunas cuestiones relacionadas con los factores que provocan la migración y los cambios producidos a raíz de ésta.

Algunos trabajos realizados en diferentes países de origen de los migrantes han abordado en el proceso de construcción de imágenes colectivas que ahondan en la crisis del país como espacio de reproducción social de la vida cotidiana y laboral. Esta realidad, además, en el caso de los análisis realizados sobre Ecuador se complementa con estudios como el sugerente trabajo de Vallejo (2004), quien vincula este proceso con los cambios producidos en el imaginario colectivo en torno a la Modernidad, y el papel que juegan la biopolítica y el consumo, donde frecuentemente se presenta la Modernidad en un lugar foráneo al espacio local de reproducción.

De este modo, este tipo de trabajos presta una especial atención al papel que juegan los imaginarios colectivos existentes en la decisión de migrar y, tal y como señala Appadurai (2001), a la importancia de la imaginación como arena para las disputas y negociaciones simbólicas sobre los posibles lugares de reproducción social.

De la misma forma y vinculado con lo anterior, algunas investigaciones han enfatizado la importancia que tienen las motivaciones extraeconómicas en algunos proyectos migratorios y especialmente en el caso de las mujeres migrantes, como se muestra en los múltiples trabajos promovidos por UNINSTRAW, como el realizado por Pérez Orozco, Paiewonsky y García (2008).

Igualmente, un nutrido grupo de investigaciones ha mostrado la importancia del género como variable explicativa de las razones que conducen a la migración por diversos motivos: desde aquellos trabajos que profundizan en las razones que están en la base de la feminización de las migraciones (Herrera, 2004; Meñaca, 2005 y otras); a los múltiples estudios realizados desde UNINSTRAW encaminados a estudiar las denominadas “cadenas globales del cuidado”; o la importancia fundamental que el género juega en el estudio de la denominada familia transnacional y los cambios y transformaciones familiares producidas a raíz de la migración (Pedone (2006) o Rivas y González (2009) entre otros). Sin embargo, me interesa destacar sobre todo, cómo gran parte de estos trabajos han analizado y matizado uno de los lugares comunes más extendido en los países de origen:

la asociación que se realiza entre migración y ruptura de familias, y la estigmatización que se realiza de los hijos de los/as migrantes a los que se les vincula frecuentemente con cuestiones como los embarazos adolescentes, o las pandillas juveniles. Así, buena parte de estos trabajos muestran cómo este tipo de imágenes sobre las familias de los migrantes como familias rotas se visibilizan y generalizan especialmente en el momento en que la migración pasa a ser liderada por las mujeres.

Los discursos sobre la situación de los hijos y sus “malas madres migrantes” estarían mucho más relacionadas con la acentuación de la renegociación de los roles y las relaciones de género en el contexto de la migración femenina, que con la situación de los hijos. Y es que, como señala Meñaca (2005), tras la afirmación de la idea de que la migración significa familias rotas e hijos abandonados, encontramos una afirmación que no es neutral en términos de género, puesto que reafirma la atribución social del rol de cuidadoras que se otorga a las mujeres y, por tanto, hace a ellas las más culpables de la ruptura familiar que a los hombres migrantes.

Igualmente, buena parte de estos trabajos muestra como este tipo de discursos no tiene en cuenta que para algunas mujeres y niños la migración ha supuesto una salida y un modo de llevar a cabo una separación de facto ante una situación que ya previamente era destructiva (casos de maltrato familiar, etc.).

Finalmente, y desde el punto de teórico, hay que resaltar la importancia fundamental que gran parte de estos trabajos conceden a la unidad doméstica como unidad de análisis, así como la importancia que se concede a las redes migratorias en el análisis de la dinámica migratoria como han mostrado entre otros Ramírez y Ramírez (2005) y Pedone (2006).

- Una segunda línea de aportaciones estaría relacionada con los trabajos que se han centrado en los vínculos existentes entre la migración y el desarrollo, y en la emergencia del codesarrollo.

En relación al primer aspecto y más allá de la propuesta de Rist (2002) de considerar el desarrollo como una creencia más de la modernidad, hay que señalar que en el discurso dominante cuando se analiza la relación entre éstos términos se parte de la premisa de ver en el subdesarrollo un factor que fomenta la migración, a la vez que se considera que la migración disminuye en la medida en que se produce el desarrollo. Consecuentemente con esta visión, se privilegia el papel que la migración puede jugar como factor de desarrollo en los países de origen de los migrantes. Y es que como señalan Delgado y Márquez, “*la mayor parte de los estudios que abordan la relación entre migración y desarrollo giran en torno al primer factor, como si la migración fuese una variable independiente y las posibilidades o no de desarrollo estuviesen supeditadas a los recursos e iniciativas de los migrantes*” (Delgado y Márquez, 2007: 5).

En todo caso, y como han mostrado diferentes trabajos realizados en diferentes contextos locales, esta visión de la realidad no se correspondería con la débil evidencia empírica que existe en torno al vínculo entre migración y desarrollo, vínculo en el que diferentes marcos conceptuales, modelos explicativos y metodologías empíricas puedan conducir a evaluaciones diferentes y hasta contradictorias de los mismos hechos (Pérez Orozco, 2008).

En relación a este debate, merece una mención especial las aportaciones que diferentes antropólogos han hecho en torno al ámbito del codesarrollo. Cortés (2008) en su análisis del codesarrollo como proceso de construcción de alteridades señala la existencia de una continuidad entre los discursos poliédricos en torno al codesarrollo y el conjunto de

prácticas discursivas ya consolidadas en torno al desarrollo en la línea de lo apuntado por Rist (2002) o Bretón (2010) entre otros. Una consolidación, que tal y como ha señalado Vallejo (2007), consagra la imagen del migrante como “emprendedor” a la vez que invisibiliza aquellos aspectos de clase, género o raciales que están en la base de los diversos modos en que los migrantes son objetivados a través de los diferentes mercados laborales. Con ello, se consigue dar un tratamiento no problemático del codesarrollo que puede ser aceptado en diferentes ámbitos institucionales, y que celebra la visión del migrante como “emprendedor”, en contraste con la producción que en otros ámbitos se realiza del (in)migrante como “víctima” o como “amenaza”. A su vez, este discurso lleva a la entronización del migrante como actor que debe liderar el proceso de desarrollo, mientras oculta en el papel que tienen los familiares de éstos en origen como supuestos beneficiarios de los proyectos de codesarrollo.

- Vinculado con esta cuestión encontramos una tercera línea de investigación en la que se han hecho aportaciones notables y que gira en torno al papel que tienen las remesas dentro del marco del desarrollo. En relación a esta cuestión, hay que señalar que desde una visión economicista la principal vinculación que se ha visto en torno a la relación entre la migración y el desarrollo ha sido el cálculo de las remesas. Así, las remesas han llegado a ser consideradas en ocasiones como o la nueva “*panacea para el desarrollo*” (Terán, 2005:43) y una manera de relacionar las migraciones con el desarrollo. Con ello, en este marco general, no es extraño que hayan surgido nuevos discursos y enfoques teóricos que enfatizan las oportunidades que la migración presenta para el desarrollo a través de los envíos de dinero, como el denominado paradigma de “remesas para el desarrollo” acuñado a partir del denominado “Consenso de Copenhague” (Terán, 2005)<sup>1</sup>.

Sin entrar a fondo en esta cuestión, me interesa resaltar tres aportaciones que se pueden extraer de algunos trabajos etnográficos en torno al papel que juegan las remesas en el desarrollo y que complementan y/o matizan las afirmaciones realizadas sobre las remesas basadas en datos estadísticos en buena parte de los discursos oficiales.

En primer lugar, encontraríamos las afirmaciones y propuestas en el discurso hegemónico que insisten en la necesidad de potenciar el uso productivo de las remesas para favorecer el emprendimiento y la iniciativa económica y social de las familias receptoras. Pues bien, tal y cómo han mostrado algunos trabajos, esta afirmación debe ser matizada, dado que existe una fuerte controversia sobre qué entender por “uso productivo” de las remesas, ya que la categoría de “productiva” se construye sobre criterios más que discutibles y a menudo sobre planteamientos bastante reduccionistas. Canales (2005) argumenta que las remesas constituyen, esencialmente, un ingreso salarial, por lo que su potencial económico no es diferente al de otras fuentes de ingreso de la población, siendo las remesas simplemente la forma en que los y las migrantes transfieren parte de sus salarios a sus familias para su reproducción y subsistencia cotidiana, algo que contrasta con la sobrevaloración que existe sobre éstas en el discurso hegemónico. A su vez, en una línea de argumentación similar, algunos autores han realizado una matización sobre qué significa que las remesas sean empleadas “productivamente”. Lozano (2000), por ejemplo, menciona cómo las remesas pueden ir destinadas al consumo de bienes básicos (gasto(s) de alimentación, vestido y gastos de manutención), al ahorro o a lo que este autor denomina propiamente “inversión productiva”, entre la que identifica tres formas: 1) la inversión

---

<sup>1</sup> Una crítica a dicho enfoque puede encontrarse en García y Pérez Orozco (2008).

en bienes duraderos; 2) la inversión en bienes de capital; y 3) la formación de pequeños negocios o empresas.

Sin embargo, la controversia vendría fundamentalmente por la categorización que se haga de los envíos destinados a la salud y a la educación. Así, mientras algunos autores consideran a la educación (y en algunos casos a la salud) como inversión en capital humano y por tanto como parte de la inversión productiva, para otros los envíos destinados a este fin serían incluidos en la partida de gastos diarios. Así, teniendo en cuenta que estas dos partidas pueden suponer una considerable parte del dinero enviado a los familiares, sin duda la valoración que se haga de ese monto de dinero como inversión en capital humano (y por tanto como “inversión productiva”) o como consumo de bienes básicos tiene fuertes connotaciones sobre el discurso y sobre la forma de percibir la realidad.

Igualmente, es necesario matizar dos cuestiones más en torno a la denominada “inversión productiva” de las remesas en relación con la metodología utilizada en buena parte de los trabajos sobre la finalidad a la que los familiares de los migrantes destinan las remesas.

–En primer lugar, muchos de los trabajos realizados sobre esta cuestión recogen información únicamente en un solo momento, lo que impide ver cómo se han destinado las remesas en periodos de tiempo prolongados, lo que lleva a muchos autores a la conclusión de que las remesas se invierten principalmente en un consumo inmediato y no en gasto productivo. Al mismo tiempo, otro problema vinculado con esta cuestión, es que cuando se piensa en el uso productivo de las remesas se tiende a identificarlo como gasto en “inversiones iniciales” y no en “inversiones en marcha”.

A esta afirmación, se puede añadir una segunda cuestión extraída a partir de algunos trabajos etnográficos: existe una diferencia de criterio de lo que los migrantes y los investigadores entienden por remesa<sup>2</sup>, una diferencia de criterio que lleva a sobrevalorar la parte de las remesas que va destinada a gastos diarios en detrimento a otros montos de dinero.

–Una segunda afirmación es aquella que ve en las remesas un factor de empoderamiento para las mujeres, en la medida en que son ellas la mayoría de las veces las receptoras de estos envíos de dinero.

En relación a esta cuestión, García y Paiewonsky (2006) señalan cómo para tener una mejor comprensión de las dinámicas que se generan en torno a la recepción de las remesas y complejizar la afirmación anterior, es fundamental introducirnos “*en el interior*” de aquello que se engloba dentro de la categoría de “recepción” de remesas distinguiendo al menos cuatro procesos y ámbitos diferentes e interrelacionados que se producen en su interior aunque relacionados entre sí: control, decisión, gestión y disfrute. Siguiendo esta propuesta y a partir de los datos extraídos en el caso ecuatoriano, Sanz Abad (2009) señala cómo aunque las mujeres son mayoritariamente las receptoras de remesas, éstas muchas veces no participan en la decisión sobre el uso que se da a este dinero, ni son sus destinatarias últimas (son muchas veces otras personas como niños o ancianos, siendo ellas las que se encargan de la gestión), lo que le lleva a afirmar que no existe una relación directa entre la recepción de remesas y la activación de procesos de empoderamiento en torno a éstas.

---

<sup>2</sup> En Sanz Abad (2010) se encuentra una exposición más detenida de este argumento.

–Por último, un tercer aspecto a destacar estaría relacionado con la dependencia del exterior que se puede establecer a través de las remesas entre los migrantes y los familiares residentes en sus países de origen.

En relación a esta afirmación y tal y como se muestra en algunos trabajos (Sanz Abad, 2009), hay que señalar que, en líneas generales, los destinatarios últimos de las remesas recibidas en los países de origen son en la gran mayoría de los casos familiares ascendientes de los migrantes (como padres o, en menor medida, abuelos), o bien hijos de migrantes. Se trata, por tanto, en la mayor parte de los casos, de familiares que no se encuentran entre la población activa y que, por tanto, son dependientes desde el punto de vista económico con independencia del lugar donde residan.

Con ello, se puede afirmar que cuando se realizan afirmaciones sobre la dependencia que las remesas generan, hay que matizar a qué nos estamos refiriendo puesto que bajo esta afirmación se puede aludir a dos cuestiones marcadamente diferentes. O bien se alude a la dependencia a nivel social y/o familiar donde esta afirmación puede ser sesgada dado que los destinatarios últimos de las remesas son en muchos casos población económicamente dependiente independientemente del lugar donde resida y donde las remesas serían parte de la circulación de bienes producida en el interior del grupo doméstico; o bien se alude a la dependencia establecida desde el punto de vista macroeconómico relacionada con la transferencia de dinero del país receptor de migrantes al país emisor donde esta afirmación cobra mayor sentido.

- Una cuarta línea de investigación etnográfica en la que encontramos trabajos relevantes estaría relacionada con el estudio de los significados que la gente otorga al hecho de enviar y recibir dinero, así como al análisis de aspectos sociales y simbólicos que existen en el uso de las remesas más allá de la lógica económica.

Así, dentro de esta línea, además de los trabajos que han intentado analizar los efectos de las denominadas remesas sociales<sup>3</sup> (Levitt, 1996), diferentes autores han señalado algunos efectos sociales que las remesas presentan en los contextos de origen como la relación entre la recepción de remesas y la alteración de las jerarquías tradicionales, así como la vinculación en algunos contextos entre el incremento de dinero circulante procedente de las remesas y el debilitamiento de sistemas de relaciones de intercambio de trabajo y de otras actividades que favorecen la cohesión social (Wamsley, 2001).

Otros aspectos sociales que se han abordado han sido la complementariedad de la emigración y las remesas con las estrategias familiares de supervivencia (Sorensen, 2004); el papel que juegan las remesas en el mantenimiento de vínculos duraderos entre los migrantes y sus familiares; o las obligaciones morales contraídas en el grupo doméstico en torno a la utilización de esas remesas (Herrera, (2005) y Sanz Abad, (2009).

A su vez, otros autores relacionan algunas prácticas de “ostentación” que se asocian a las remesas con los efectos redistributivos que pueden tener actividades como las fiestas o las celebraciones religiosas (García y Paiewonsky, 2006), o los efectos distributivos que

---

<sup>3</sup> Levitt define las remesas sociales como “*las transferencias culturales instigadas por la migración en aspectos de desarrollo*” (1996:23), agrupando bajo este término al “*conjunto de estructuras normativas y sistemas de prácticas que eran interiorizados por los migrantes durante su experiencia migratoria y que posteriormente eran puestos en práctica en sus comunidades de origen*”.

éstas pueden llegar a tener en algunos contextos frente a la alegada desigualdad que supuestamente fomentan.

Con todo ello se muestra cómo los criterios de racionalidad económica no siempre toman en cuenta las diferencias culturales en la conceptualización de lo que es útil, una cuestión sobre la que la antropología económica ha recogido numerosos casos etnográficos a lo largo de su historia.

Finalmente, a algunos de estos aspectos sociales debemos sumar el simbolismo que las remesas pueden encerrar más allá de la lógica económica dado que estos envíos serían un elemento más a través de los cuales los migrantes mantienen, recrean y reproducen marcos identitarios que les permiten sentirse incluidos en su lugar de origen, y donde, a través de las mismas, se puede expresar un efecto simbólico de pertenencia al grupo de origen que puede tener un carácter asistencial, de distinción o de afectividad en función de las circunstancias (Moctezuma, 2004).

Por último y en relación con esta cuestión, no se deben olvidar los cambios que las remesas ayudan a fomentar en el imaginario colectivo de las poblaciones locales, y que pueden llevar a la idealización y mistificación de la migración, alimentándose con ello el deseo de migrar en buena parte de la población.

#### 4. CONCLUSIONES

Como he pretendido mostrar en este artículo, la antropología ha hecho contribuciones notables en el estudio de la migración, las remesas y el desarrollo. Así, el hecho de que la antropología cuente entre sus señas de identidad con la perspectiva etnográfica y su mirada “*de cerca y de dentro*”, ha permitido que ésta haya sido capaz de identificar, describir y reflejar algunos aspectos de la realidad que frecuentemente han sido excluidos por otras disciplinas basadas en enfoques “*de fuera y de lejos*”, (Magnani, 2002).

De la misma forma, la mirada etnográfica adoptando una estrategia multisituada y partiendo de los presupuestos teóricos de la perspectiva transnacional ha servido, a partir de múltiples trabajos, para rebatir y matizar algunas de las afirmaciones más ampliamente extendidas en los discursos oficiales en torno a los vínculos existentes entre la migración, las remesas y el desarrollo.

Todo ello, me lleva a concluir que sin duda la antropología como disciplina y la perspectiva etnográfica como método son sumamente útiles para arrojar nueva luz y nuevas propuestas al encendido y concurrido debate sobre las relaciones existentes entre migración, desarrollo y remesas, a la vez que se pone de manifiesto la necesidad de realizar nuevos análisis socioculturales en torno a este objeto de estudio de cara a proponer nuevos enfoques que arrojen más luz sobre estas relaciones.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, M. (1996) “Les savoirs urbans de l’anthropologie”. *Enquête*, 4, pp. 35-58.
- APPADURAI, A. (2001) *La modernidad desbordada*. Montevideo/Buenos Aires, México, Ediciones Trilce/FCE.
- BRETÓN, V. (2010) “Introducción: ¿Saturno devora a sus hijos? De hegemonía(s), desarrollo(s), y posdesarrollo(s). En BRETÓN, V. (2010) *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Barcelona, Icaria, pp. 7-32.
- CANALES, A. (2005) “El papel económico y productivo de las remesas en México. Una visión crítica” en Seminario *Problemas y desafíos de la migración y el desarrollo en América*, 79 de abril de 2005. Cuernavaca, México.



- CORTÉS, A. (2008) “¿Hacia qué conocimiento del otro? Los procesos de codesarrollo como construcción de alteridades, en Santamaría, E. (ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, Barcelona, Anthropos, pp. 297-318.
- DELGADO R. y MÁRQUEZ, H. (2007) “Teoría y práctica de la relación dialéctica entre desarrollo y migración”. *Migración y desarrollo*, 2007, Segundo semestre, pp. 5-25.
- GARCÍA, M. y PAIEWONSKY, D. (2006) “*Género, remesas y desarrollo: El Caso de la migración femenina de Vicente noble, República Dominicana*”. Santo Domingo, UN INSTRAW.
- GARCÍA, M. y PÉREZ OROZCO, M. (2008) “Genero, remesas y desarrollo. El paradigma de remesas para el desarrollo: evidencias empíricas y cuestionamientos teóricos desde una perspectiva de género”, Santo Domingo, UNINSTRAW.
- GREGORIO, C. (1998) *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid, Narcea Ediciones.
- HERRERA, G. (2004) “Elementos para una comprensión de las familias transnacionales”, en Hidalgo, F. (ed.) *Migraciones. Un juego con cartas marcadas*. Quito, Ed. Abya Yala, pp. 215-233.
- HERRERA, G. (2005) “Remesas, dinámicas familiares y estatus social: la emigración ecuatoriana desde la sociedad de origen”, en Zúñiga, N. (coord.) *La migración. Un camino entre el desarrollo y la cooperación*. Madrid, Centro de Investigaciones para la Paz (CIPFUHEM), pp. 14-916.
- LEVITT, P. (1996) “Social Remittances: A Conceptual Tool for Understanding Migration and Development”. *Working Paper*, Series Number 9604.
- LEVITT, P. y GLICK SCHILLER, N. (2004) “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo*, Segundo Semestre, 2004 pp. 60-91. Disponible en: [www.migracionydesarrollo.org](http://www.migracionydesarrollo.org)
- LOZANO ASCENCIO, F. (2000) “Experiencias internacionales en el envío y uso de remesas”. *Red Internacional de Migración y Desarrollo*. Disponible en [www.migracionydesarrollo.org](http://www.migracionydesarrollo.org)
- MAGNANI, J. G. C. (2002) “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17, nº49, 11-29.
- MARCUS, G. E. (1995) “Ethnography in/of the World System: The Emergente of Multisited Ethnography”. *Annual Anthropological Review*, nº 24, pp. 96-117. Traducido en (2001) Etnografía en/del sistema mundo. La emergencia de una etnografía multisituada. *Alteridades*, nº 11, pp.111-127.
- MEÑACA, A. (2005) “Ecuatorianas que “viajaron”. Las mujeres migrantes en la familia transnacional”, en Herrera, G., Carrillo, M. C. y Torres, A. (eds.) *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito, FLACSO PMCD, 305-334.
- MOCTEZUMA, M. (2004) “La cultura y el simbolismo de la migración y las remesas. Reflexiones a partir de la experiencia de Zacatecas”. *Red Internacional de Migración y Desarrollo*.
- PEDONE, C. (2006) *Estrategias migratorias y poder. Tú siempre jalas a los tuyos*. Quito: ABYA YALAAECI Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.
- PÉREZ OROZCO, A., PAIEWONSKY, D., y GARCÍA, M. (2008) *Cruzando fronteras II: Migración y desarrollo desde una perspectiva de género*. Santo Domingo, INSTRAW.
- RAMÍREZ, F. y RAMÍREZ, J. (2005) *La estampida migratoria ecuatoriana. Crisis*,

- redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*. Quito, UNESCOCIUDAD-CEED, ABYAYALA, ALISEI.
- RIST, G. (2002) *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Los libros de la Catarata, Madrid.
- RIVAS, A. y GONZÁLVEZ, H.) (eds.) (2009) *Familias transnacionales colombianas. Transformaciones y permanencias en las relaciones familiares y de género*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- SANZ ABAD, J. (2009) *Entre “cumplir” y “hacer cosas”. Estrategias económicas y simbolismo en el uso de las remesas de la migración ecuatoriana en España*. Tesis Doctoral, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.
- SANZ ABAD, Jesús (2010) “Una propuesta metodológica para el estudio de las remesas económicas: El migragrama”, *Empiria*, Madrid. Pp. 207-234.
- SAYAD, A. (1999) *La doublé absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris, Éditions du Seuil
- TERÁN, J. F. (2005) “Del uso al abuso de las remesas: ¿hacia donde apuntan las políticas globales?”, en Programa Andino de Derechos Humanos (ed.) *Migración, desplazamiento forzado y refugio*. Quito, Universidad AndinaUnión EuropeaGrupo Social FeppAECI-Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, pp. 35-52.
- VALLEJO, A. (2004) “El viaje al norte. Migración transnacional y desarrollo en Ecuador” en Escrivá, A. y Ribas, N. (eds.) *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*. Córdoba, CSIC, pp. 111-148.
- VALLEJO, A. (2007) ““Not my family, nor my kids, noone will witness my hardships”: primitive capital accumulation and selfidentity among transnational migrants”. Paper prepared for SLAS Conference, Newcastle, April 2007.
- WAMSLEY, E. (2001) “Transformando los pueblos: la migración internacional y el impacto social a nivel comunitario”. *Ecuador Debate* nº 54, pp. 155-174.

**SIMPOSIO**  
**IN-CORPORACIONES ANTROPOLÓGICAS:**  
**ANÁLISIS DESDE EL CUERPO Y LAS EMOCIONES**

Mari Luz Esteban  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea  
Juan Antonio Flores  
Universidad de CastillaLa Mancha  
Julián López  
Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN DE REFORMAS Y OBRAS CORPORALES**

Mari Luz Esteban, Juan Antonio Flores y Julián López

**RESÚMENES DE COMUNICACIONES ACEPTADAS PERO NO PUBLICADAS (POR ORDEN ALFABÉTICO DE AUTORES/AS)**

***EL ESTUDIO DE LAS INTERACCIONES CORPORALES Y EMOCIONALES EN  
CONTEXTOS CULTURALES EN CAMBIO***

**SENTIR EL VIENTO. LAS PERCEPCIONES SENSORIALES Y LOS VÍNCULOS CON EL LUGAR A PROPÓSITO DEL TURISMO DEPORTIVO EN TARIFA (CÁDIZ)**

M. Ángeles Corbacho Gandullo

**SER O NO SER. EMOCIONES Y POLÍTICAS DE LA SEXUALIDAD Y DE LA APARIENCIA EN MUJERES DEPORTISTAS**

Beatriz Muñoz González

**RITOS EMERGENTES, RETOS CORPORALES Y DESAFÍOS EMOCIONALES: LAS DESPEDIDAS DE SOLTERO/A EN EL SIGLO XXI**

Luisa Abad González.

**EL AMOR LLEGA EN UN AUTOBÚS. EXPERIENCIAS DE CAMPO EN UNA CARAVANA DE MUJERES**

Yolanda Bodoque Puerta

**BIOGRAFÍAS DE DESCONTENTOS EN LOS LUGARES [CUERPOS] DEL FRACASO. ETNOGRAFÍAS DEL “AMOR NEGADO”**

Lorenzo Mariano Juárez

**BERTSOLARISMO. PALABRAS QUE EMOCIONAN, EMOCIONES HECHAS PALABRA**

Jone M. Hernández

**EL PULANAaku: ETNOGRAFÍA DE LAS PRÁCTICAS CORPORALES DEL HONOR ENTRE LAS PEUL BORGUBÉ (REPÚBLICA DE BENÍN)**

Almudena Marí Sáez

**(RE)PRESENTACIONES DE LA SOLVENCIA ECONÓMICA. APUNTES ETNOGRÁFICOS SOBRE LOS ELEMENTOS INTERACCIONALES Y EMOCIONALES EN LA PRÁCTICA DEL LIKELEMBÁ CONGOLEÑO**  
Marta Arnaus García

***RECONFIGURACIONES IDENTITARIAS Y  
CRÍTICAS ESTÉTICOCORPORALES***

**LAS CULTURAS JUVENILES QUE VIENEN DEL JAPÓN: NUEVAS PROPUESTAS PARA LA CORPORALIDAD**  
Laura Porzio

**CARTOGRAFIANDO RESISTENCIAS. UN ABORDAJE ETNOGRÁFICO AL DEVENIR DRAG KING, UNA PRÁCTICA REFLEXIVOSOMÁTICA DE CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS SUBJETIVIDADES**  
Alba Barbé i Serra

**LA VIGOREXIA: UN VIAJE A LOS LÍMITES DEL TECNOCUERPO**  
Mario Jordi Sánchez

**CORPO E IDENTIDADE FEMININA NA MATURIDADE**  
Marcia Regina Medeiros Veiga y Zulmira Newlands Borges

**NOTAS SOBRE EL BODY ART: EL CUERPO DOLIENTE DEL ARTISTA COMO MEDIADOR COLECTIVO**  
Alberto Chinchón Espino y Laura de la Colina Tejeda

**CUERPOS TRANSGRESORES: PRESENCIAS CRÍTICAS DESDE EL ARTE CONTEMPORÁNEO**  
Elena Sacchetti

***SALUD, DOLOR Y SUFRIMIENTO: SIGNIFICADOS, EXPERIENCIAS  
Y PRÁCTICAS INSTITUCIONALES***

**EL CUERPO EN LA VEJEZ: DISCURSOS Y REPRESENTACIONES EN EL CUIDADO DE LAS PERSONAS MAYORES EN UNA ZONA RURAL DE EXTREMADURA**  
Chiara Cerri

**CUERPO, DOLOR, VEJEZ Y RELIGIÓN. UN ESTUDIO ETNOGRÁFICO**  
Alejandro de Haro Honrubia

**LAS INSCRIPCIONES DEL CUERPO EN LOS ENFERMOS TERMINALES**  
María Getino Canseco

**CARTOGRAFÍAS DE LA DROGADICCIÓN. UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA A UN DISPOSITIVO DE REDUCCIÓN DE DAÑOS CON PRESCRIPCIÓN DE HEROÍNA**  
Paloma Massó Guijarro

**EL DOLOR EN EL PARTO: SIGNIFICADOS, EXPERIENCIAS Y RESISTENCIAS**

Patricia Núñez Zamora

**SUJETO, CUERPO E IDENTIDAD: LA TORTURA EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS**

Omar Sammartano

**ALIMENTACIÓN, CUERPO Y POBREZA**

Elena Espeitx Bernat y Juanjo Cáceres Nevot



## INTRODUCCIÓN DE REFORMAS Y OBRAS CORPORALES

Mari Luz Esteban

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Juan Antonio Flores

Universidad de Castilla La Mancha

Julián López

Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED

En las últimas décadas han proliferado en el ámbito de la antropología las investigaciones sobre el cuerpo, de forma que tenemos múltiples estudios relativos a una larga lista de temáticas: salud, sexualidad, alimentación, religión, violencia, memoria, deporte, vejez..., llevados a cabo desde aproximaciones teóricas distintas.

A principios de los años ochenta del siglo XX surge una perspectiva crítica, y al mismo tiempo fenomenológica, que se inspira y transforma visiones antropológicas anteriores y acuña conceptos y categorías de análisis nuevas. El cuerpo es ahora puesto en el centro del análisis de los procesos sociales y culturales, y convertido en objeto pero también en sujeto de investigación, en nudo de estructura y acción: entidad material y lugar donde se implantan la hegemonía, la desigualdad y el control social pero, al mismo tiempo, espacio de agencia, resistencia y contestación.

Este modelo teóricometodológico se articula estrechamente con la llamada antropología de las emociones que tuvo en sus comienzos una vocación excesivamente constructivista y se centró sobre todo en las relaciones entre lenguaje, emociones y cultura pero que, con el tiempo, ha ido abordando otras temáticas y experimentando orientaciones y metodologías alternativas, interesándose siempre por las relaciones entre el sujeto que investiga y los sujetos investigados. Estos ejercicios antropológicos se han desarrollado más específicamente en algunos ámbitos, como la antropología feminista, la antropología de la medicina, la antropología de la violencia o la antropología de la memoria.

Las y los antropólogos hemos sido adiestrados metodológica y estilísticamente, por lo general, en unas prácticas de investigación y de escritura que podríamos denominar “contra el cuerpo” y “contra las emociones”, manteniendo constantes alertas y estrategias de invisibilización y control. Hemos mantenido, asimismo, la fantasía del investigador aséptico, “de bata blanca” y mirada entomológica, que oculta o margina lo emocional en su lógica de investigación, renunciando a su potencial teórico, epistemológico y metodológico, tanto en el proceso de trabajo de campo como en el análisis, reflexión, edición y escritura del texto antropológico.

En el Estado español estos estudios son relativamente jóvenes, en contraste, por ejemplo, con el espacio que ocupan en el mundo académico anglosajón, pero empezamos a contar ya con un cierto capital de investigación, lo que nos ha animado a organizar este simposio que va además en la línea de los objetivos generales del congreso en el que se inserta, en la medida que se intenta promover la reflexión sobre las transformaciones ocurridas tanto respecto a los objetos de estudio como sobre las experiencias culturales en torno al lugar, el tiempo, la memoria...

La excelente acogida que ha tenido nuestro simposio, como se aprecia en el número de ponencias que publicamos, nos ha llevado a dividir en tres bloques temáticos esas ponencias en función de la afinidad temática que presentan. No obstante, las sugerencias y reflexiones que plantean los autores, unidas a nuestras propias reflexiones, nos permiten

presentar el simposio de una manera más diversa, abierta y abigarrada, de tal manera que, más allá de esos bloques, encontramos asuntos que se vinculan de otras maneras y sugieren tipos versátiles de interrelación. De ahí la opción de escribir esta introducción en forma de relato impresionista a partir de diversos clips.

### **1. SOCIEDADES EN CAMBIO. CUERPO EN TRÁNSITO. EMOCIONES CREATIVAS**

En buena medida, los textos que presentamos en este volumen, se ocupan de iluminar –e intentar una aproximación a los cambios sociales y transformaciones culturales de las sociedades estudiadas, atendiendo a los itinerarios corporales y emocionales, individuales y colectivos, que centran su estudio. De esta manera, conseguimos entender mejor la profundidad y orientación de los contextos históricos y culturales en los que se inscriben.

En esta línea de analizar cuerpos y emociones en contextos que están atravesando profundas y radicales transformaciones socioculturales, tenemos el estudio de Marta Arnaus sobre el “likelemba” congoleño en Barcelona, en el que se subraya el potencial creativo de los sujetos y los colectivos para adaptarse a nuevas realidades; o el trabajo de M. Ángeles Corbacho sobre los cambios en la percepción sensorial –e imaginación social del viento en una localidad con fuerte impacto del turismo “de viento” (Tarifa).

Por otra parte, destaca entre las contribuciones el número de textos que se refieren al amor, entendido como emoción (compleja) pero también como inspirador de prácticas y rituales y configurador de desigualdades sociales. Tenemos así las etnografías de Yolanda Bodoque (caravanas de mujeres en localidades con despoblación importante), Luisa Abad (despedidas de solteras/os en escenarios ruralurbanos y globalizados) y Lorenzo Mariano (biografías del amor negado en mujeres jóvenes).

1152

### **2. LA REFORMULACIÓN MATERIAL DE LA SUBJETIVIDAD**

El realizar investigaciones centradas en los cuerpos tiene en principio la ventaja de situar el análisis en algo material, en guiar nuestros esfuerzos hacia lo concreto y lo tangible –sorteando la tentación y la tendencia hacia la abstracción y la vaguedad, lo que puede facilitar esa tarea de lo concreto que es la etnografía. Esta característica es compartida por una buena parte de los textos que componen este libro, que revelan una atención e interés en la materialidad de la dimensión corporal y emocional de la experiencia.

En algunos de estos trabajos, enfocados a la descripción de configuraciones corporales y emocionales bien delimitadas, que ocurren en contextos de intensos cambios o desplazamiento, aparece como central la cuestión de la conformación de las subjetividades. Unas subjetividades que se problematizan, se transforman o incluso se evidencian como de nueva manufactura. Una paradoja estimulante pero que complica la labor de la/el investigador/a, puesto que le obliga a desvelar entre esa materialidad la subjetividad, que no siempre es fácil de definir y aprehender.

Así en varios de los capítulos afloran profundos cambios en las representaciones y en las acciones individuales y colectivas, generados por unas subjetividades donde lo corporal ocupa un lugar no sólo privilegiado, sino más visible y gustoso de mostrarse, de exhibirse públicamente –orgulloso de ser carne. Estas subjetividades mutantes o de nueva génesis –entre las que despuntan por su interés los procesos de (re)construcción del género reclaman a su vez nuevos cuidados de sí –en el sentido foucaultiano, que fragmentariamente también se asoman en otras contribuciones a este libro.



### 3. ¿NUEVAS (BIO)METODOLÓGICAS?

Situarse en unas perspectivas antropológicas interesadas en el cuerpo y las emociones, implica necesariamente estar construyendo y promoviendo nuevos objetos de estudio, pero obliga, al mismo tiempo, a reflexionar sobre los diseños y las aproximaciones metodológicas que puedan dar mejor cuenta de esos procesos de “hacerse cuerpo”, de “hacerse emoción”, de incorporarse.

En esta línea, algunas autoras/es realizan una apuesta metodológica –no nueva, aunque sí manejada con un sentido y objetivos novedosos muy centrada en el análisis de relatos biográficos e historias de vida que sirven de guía para la reconstrucción de los itinerarios corporales/emocionales: los estilos “visual kei” o Lolita, inspirados en culturas juveniles japonesas (Laura Porzio), la figura del “drag king” (Alba Barbé), la experiencia femenina del “amor negado” (Lorenzo Mariano) y los relatos autobiográficos de mujeres deportistas (Beatriz Muñoz). Por otra parte, el texto de Almudena Marí, además de presentar su etnografía sobre el “pulanaaku” (código cultural entre los peul), es un buen ejemplo de reflexividad sobre cómo la antropóloga se incorpora en las relaciones de campo.

### 4. MODERNIDAD: UNA CONTRATA PARA LAS REFORMAS

A partir de la constatación de que en esa época que llamamos modernidad, el cuerpo se empieza a considerar –y a tratar como un proyecto, una entidad, una materia sujeta a reformas, a cambios ligados a una supuesta voluntad y gusto individual, algunos de los trabajos seleccionados en esta obra colectiva, permiten evidenciar el impacto y el calado de algunas transformaciones y performatividades corporales y emocionales que tienen una mayor o menor permanencia.

En este sentido caminan los textos centrados en una serie de fenómenos relacionados directamente con la salud/enfermedad, como son: la vigorexia (Mario Jordi), la adicción a la heroína (Paloma Massó), la vejez entendida como enfermedad (Chiara Cerri y Alejandro de Haro) y los relatos del cuerpo en la enfermedad terminal (María Getino); o aquellos otros que analizan prácticas y hábitos físicos y estéticos incipientes y en auge: la experiencia de mujeres maduras en gimnasios (Marcia Regina Medeiros Veiga y Zulmira Newlands Borges), el estilo “visual kei” y “Lolita” (Laura Porzio), las performances “drag king” (Alba Barbé), o las trayectorias de mujeres deportistas (Beatriz Muñoz).

1153

### 5. CUERPOS SITIADOS. CUERPOS QUE RESISTEN

Desde los trabajos de Mary Douglas, Michel Foucault y otros teóricos sociales, es bien conocido que en la composición, en la apariencia y en los límites del cuerpo, hay una intensa manufactura política. Sobre esto abundan algunos capítulos, cuyos autores revisan esta realidad del cuerpo como campo político, como “campo de batalla”, en la contienda entre vectores, fuerzas sociales y poderes: el caso de la tortura en las sociedades contemporáneas y las relaciones entre cuerpos, sujeto y violencia (Omar Sammartano) o los trabajos ya citados de Alba Barbé, Beatriz Muñoz y Laura Porzio.

Pero la manufactura política del cuerpo tiene maneras menos evidentes de operar. Tal como refieren Elena Espeitx y Juanjo Cáceres, la precariedad económica –que obliga a incorporar unas comidas y prescindir de otras es un elemento perturbador del propio cuerpo. La consistencia de la relación entre pobreza y obesidad es prueba de ello.

### 6. CUERPO DESDE Y CONTRA LA BATA BLANCA

Algunos autores de este volumen también han puesto el énfasis en algunas de sus contribuciones en el papel protagónico que tiene el proceso de medicalización en las prácticas

de intervención y modificación corporal –más convencionales y de nueva creación: varones vigoréticos, personas mayores, mujeres embarazadas y/o de parto (Patricia Núñez), mujeres de mediana edad, drogodependientes...

Como una reacción intensa a estas formas de dominación, de composición de cuerpos y subjetividades que desvelan el catálogo hegemónico de imágenes corporales, como un envés de ese haz de modelos de normalización y perfección, contamos con dos textos (de Elena Sacchetti, por un lado, y Alberto Chinchón y Laura de la Colina, por otro) que presentan y analizan otro tipo de cuerpos y corporalidades imperfectas, grotescas y desmedicalizadas, dentro del arte contemporáneo actual, un arte que se propone contrahegemónico y activista.

### **7. “FIN DE LA INTIMIDAD”, POTLACH DE SOCIEDAD Y PUBLICIDAD**

Las emociones que se exploran y analizan en los textos –además del amor, al que nos hemos referido antes, resaltan especialmente por tener una mayor incidencia en el ámbito colectivo y público. Se presentan cargadas con un intenso sentido político, ocupando un papel destacado en las disputas de los sujetos en la arena social del poder, como puede verse en el análisis del bersolarismo (Jone M. Hernández), la culpa y la vergüenza en las mujeres deportistas (Beatriz Muñoz) y la confianza en el “likelemba” de los inmigrantes congoleños en Barcelona (Marta Arnaus).

De algún modo estos trabajos muestran que unas emociones que en otro tiempo fueron convencionalmente constreñidas en el ámbito de lo íntimo, lo privado (al menos en Occidente), ocupan hoy un lugar y un peso que enfatizan precisamente su publicidad así como su socialidad. En el estudio de las emociones y de las subjetividades, se ha sugerido (aunque no sin controversia) que las sociedades occidentales postindustriales se encontrarían en una fase de fin, o al menos, de transformación de la intimidad. Por su relevancia, sugerimos que estas emociones nos remiten a una suerte de “potlach” de socialidad.

1154

### **8. OBSOLENCIA PROGRAMADA**

Un aspecto ligado a la modernidad técnica es el de la caducidad programada para objetos de consumo y máquinas. Con cierto retraso esta ideología de la modernidad se instala en el cuerpo y las emociones occidentales. Emociones pensadas y/o domesticadas en el pasado para una vida prolongada, como el amor, parecen presentarse ahora con una duración programada, con una fecha de caducidad. Igual sucede con la materia “cuerpo” que, como otras materias (el coche o la casa, por ejemplo) comienza a pensarse como objeto de reforma o de revisión técnica cada cierto tiempo. Las goteras de la casa o la necesidad de cambiar piezas del vehículo son metáforas habituales para referir los achaques del cuerpo envejecido, y encontramos sugerentes equivalencias entre las fichas de inspección técnica de los vehículos y los protocolos médicos de revisión. La lectura que cabe hacer de cuerpos y emociones inestables ayuda mucho a traducir otras evanescencias sociales y morales. Y eso porque llevan en sí cierta contradicción: la de la inestabilidad programada.

### **9. EL DOLOR COMO MARCA DIACRÍTICA**

Como las balas afortunadas dejan muescas en un revolver –y permiten una biografía de ese arma–, así la enfermedad, el dolor y el sufrimiento dejan huellas más o menos visibles en el cuerpo. Varios trabajos (Alejandro de Haro, María Getino, Paloma Massó, Patricia Núñez, Omar Sammartano) sugieren el protagonismo que el cuerpo adquiere a partir de la de la experiencia de la enfermedad y del dolor, ya que éstos hacen “hablar” al cuerpo. Es

ese un aspecto ya tratado en la antropología del cuerpo pero quizá lo novedoso y atractivo puede estar, ahora, en que la enfermedad no relata una tendencia lineal sino que puede ser el punto de inflexión hacia nuevas y desconocidas sendas emocionales y corporales. Digamos que ya no está tan claro qué le pasa a un cuerpo durante y después del padecimiento.

#### **10. EL DRAMA SOCIAL ENCARNADO**

Algunas de las reflexiones en los trabajos de este simposio nos pueden llevar a pensar que en cierta medida el drama social del que habló Victor Turner lo vemos ahora encarnado. La diversidad se lee en esos cuerpos que se resisten a la normalización social, y aunque siempre hemos pensado que el cuerpo es una resultante de la acción social, ahora podemos dar sentido a la idea de “emergencia corporal”, en el sentido de que más que nunca la vida social se juega en el cuerpo.

#### **11. RESÚMENES DE COMUNICACIONES PUBLICADAS (POR ORDEN DE PUBLICACIÓN)**

##### *11.1. Sentir el viento. Las percepciones sensoriales y los vínculos con el lugar a propósito del turismo deportivo en Tarifa (Cádiz)*

M. Ángeles Corbacho Gandullo

Estudio de las relaciones entre las percepciones sensoriales, las prácticas y las representaciones que del medio y sus elementos tienen las personas y colectivos que interactúan con él, a partir de un trabajo de campo en la localidad gaditana de Tarifa. Se analiza cómo ha influido el desarrollo del turismo deportivo en las percepciones locales sobre el viento, tradicionalmente denostado en la localidad por constituir un obstáculo tanto para el desarrollo turístico convencional como para el desenvolvimiento de las actividades productivas tradicionales y de la vida en general.

##### *11.2. Ser o no ser. Emociones y políticas de la sexualidad y de la apariencia en mujeres deportistas*

Beatriz Muñoz González

Centrado en los relatos autobiográficos de un grupo de mujeres deportistas jóvenes, este trabajo analiza el papel que la culpa y la vergüenza juegan en el sistema de control social que sustenta uno de los elementos claves de la subordinación femenina en la actividad física: las imágenes sociales del cuerpo de la joven deportista, que actúan como refuerzo de estereotipos de género a través de la utilización de las estrategias discursivas de la homofobia y el sexismo, y convierten en “anómicos” los cuerpos de las jóvenes y adolescentes.

##### *11.3. Ritos emergentes, retos corporales y desafíos emocionales: las despedidas de soltero/a en el siglo XXI*

Luisa Abad González

Se analizan los discursos y prácticas de hombres y mujeres relacionadas con las despedidas de soltero/a en Castilla-La Mancha. En estos ritos emergentes, que presentan claros trazos carnavalescos y una serie de retos corporales ligados a la sexualidad, se reflejan tópicos sexistas mercantilmente dirigidos, socialmente interiorizados y globalizados, así como nuevos conceptos en torno a la nupcialidad/matrimonio y la relación de pareja, que redundan, entre otras cosas, en la perpetuación de la dominación masculina.

*11.4. El amor llega en un autobús. Experiencias de campo en una caravana de mujeres*  
Yolanda Bodoque Puerta

Se estudia el fenómeno de las caravanas de mujeres en España (también llamadas fiestas de solteros y solteras, fiestas de la amistad o caravanas del amor), donde se encuentran personas de distintos orígenes culturales (autóctonas y extranjeras) y ámbitos sociales (urbano/rural...). Se tienen en cuenta las distintas dimensiones que abarca este tipo de fenómenos y se reflexiona también sobre las implicaciones personales y metodológicas que conlleva abordar un objeto de estudio de estas características.

*11.5. Biografías de descontentos en los lugares [cuerpos] del fracaso. Etnografías del “amor negado”*

Lorenzo Mariano Juárez

Partiendo de la idea de que la modernidad tardía está marcada en parte por el “amor negado”, el autor analiza algunas biografías amorosas de mujeres treintañeras de una ciudad pequeña que deambulan entre la realidad y el deseo, y que se abren a sucesivos intentos y fracasos, al descontento. Se pregunta cómo son las ideologías y concepciones sobre el amor de los que aparentemente no lo encuentran y, dado que es posible apreciar espacios de derrota y desencanto, hacia dónde debemos focalizar nuestra atención en las actuales relaciones entre emociones, sociedad y cultura.

*11.6. Bertsolarismo. Palabras que emocionan, emociones hechas palabra*

Jone M. Hernández

La “bertsolaritza” es un fenómeno central en la cultura vasca contemporánea, que consiste en un recitado público (en euskara) de versos que se cantan de forma improvisada. Los bertsolaris (hombres y mujeres) y el público construyen y re-construyen, crean y re-crean cultura a través de la generación de emociones y significados culturales, cargando el acto de un profundo sentido político, en el sentido de incidencia en lo público, en lo colectivo, pero también en lo individual.

*11.7. El “pulanaaku”: etnografía de las prácticas corporales del honor entre las peul borgubé (República de Benín)*

Almudena Mari Sáez

Esta comunicación parte de la tesis doctoral de la autora entre los peul borgubé (Nikki, República de Benín), donde analiza las prácticas corporales (y sus cambios) de las mujeres relativas al “pulanaaku”, un código de conducta propio de los peul que tiene como uno de sus elementos centrales un determinado cuidado, exposición y embellecimiento del cuerpo. Para la recogida de la información, la autora se ha introducido en las prácticas peul (hablar la lengua, utilizar los collares y brazaletes de las mujeres, practicar algunos códigos de conducta), en un ejercicio de incorporación que resulta clave para empatizar y llevar a buen término su trabajo.

*11.8. (Re)presentaciones de la solvencia económica. Apuntes etnográficos sobre los elementos interaccionales y emocionales en la práctica del “likelemba” congoleño*

Marta Arnaus García

En este artículo se pone de manifiesto el papel fundamental del cuerpo y de la interacción social en la construcción, en un contexto migratorio -el de la comunidad inmigrada de origen congoleño en Barcelona-, de los conceptos de solvencia económica y de confian-

za, imprescindibles para el desarrollo y funcionamiento de la práctica del “likelemba” o “tontine” mutua (asociación de microcréditos rotantes).

*11.9. Las culturas juveniles que vienen del Japón: nuevas propuestas para la corporalidad*

Laura Porzio

El texto explora las performances corporales que, a través de formas de vestir y en el marco de rituales, escenarios o en la misma vida cotidiana, llevan a cabo algunos seguidores de culturas juveniles de origen japonés, como las Lolitas o el Visual Kei, reinterpretadas desde contextos sociales urbanos, en concreto, en Cataluña. Estos estilos permiten a sus seguidores –la autora se centra en el análisis de dos casos-, el poder incorporar un estilo expresivo de manera libre, individual y subjetiva sin sentirse limitado por representaciones y acciones grupales. Estas personas se centran en sus cuerpos para crear disonancias visuales mediante corporalidades transgresoras –p.e. la androginia-, y llegar así a reformular las prácticas corporales de género de las culturas juveniles.

*11.10. Cartografiando resistencias. Un abordaje etnográfico al devenir drag king, una práctica reflexivo-somática de construcción de nuevas subjetividades*

Alba Barbé i Serra

Una reflexión teórica y una breve pincelada etnográfica focalizada en la figura del drag king, como estrategia retórica y metáfora de los procesos de construcción de nuevas subjetividades, y como método político, útil para interpretar los códigos culturales de la feminidad y la masculinidad y poder distorsionarlos, transformarlos. La autora explora la agencia y la resistencia, y los sentidos sociales e identitarios que la performance drag king tiene para las mujeres sobre las que ensaya su análisis. Todo ello en un proceso de incorporación, de encarnación casi en sentido literal, de modo análogo a cómo opera la posesión por espíritus de estereotipos de las masculinidades hegemónicas (desde las más arraigadas hasta las más triunfantes).

1157

*11.11. La vigorexia: un viaje a los límites del tecnocuerpo*

Mario Jordi Sánchez

A través de un trabajo de campo desplegado durante varios años en gimnasios de musculación y con entrevistas a sujetos y agentes del mundo del culturismo, el texto desarrolla una etnografía y análisis crítico del proceso incipiente de construcción de la “vigorexia” como un trastorno –a través de un intenso proceso de medicalización y de discursos expertos-, y de su divulgación entre posibles “afectados”. Se destacan algunas líneas de reflexión, como la complejidad de la asociación entre cuerpo y técnica, la economía política asociada y la incorporación de este trastorno a la conformación de un modelo de masculinidad en crisis.

*11.12. Corpo e identidade feminina na maturidade*

Marcia Regina Medeiros Veiga y Zulmira Newlands Borges

Presenta una etnografía con trece mujeres de clase media urbana de una ciudad pequeña del sur de Brasil, que utilizan para definirse (como categoría nativa) el concepto “mediana edad” o “madurez”. Las autoras entienden el gimnasio como un espacio de socialización y producción de identidades: acudir a él sería también un signo de distinción social y de feminidad, enlazado con prácticas y cuidados de sí. El cuerpo se revela en este estudio como una categoría central y elemento catalizador de las tensiones entre las dimensiones de salud y sexualidad para estas mujeres. Se enlazan las categorías de cuerpo, género y

envejecimiento, con la desigualdad estructural de género en las sociedades capitalistas, sus tensiones y posibles transformaciones.

*11.13. Notas sobre el Body Art: el cuerpo doliente del artista como mediador colectivo*

Alberto Chinchón Espino y Laura de la Colina Tejeda

Se pretende dar cuenta de un cierto cambio en las tácticas del “Body Art”, en relación con las Artes de Acción, que se ha operado en los últimos años del siglo XX y hasta la actualidad, revisando las tácticas “dolientes”, “fluyentes” y “activistas”, de algunos artistas. Esto se encuentra en estrecha conexión con el cambio simbólico del cuerpo y las transformaciones que ha sufrido el rol de la víctima en los últimos años (y la apuesta por su visibilización). Implica también la revisión y análisis de diferentes acciones de transformación e intervención -inclusive el infligir daño-, tanto sobre el propio cuerpo del artista, como sobre otros agentes/cuerpos ajenos al artista, en conexión directa con los contextos socio-culturales productores de dichas violencias, y como denuncia de esa violencia sistémica y estructural que convierte a esas personas en víctimas.

*11.14. Cuerpos transgresores: presencias críticas desde el arte contemporáneo*

Elena Sacchetti

En contraposición a los modelos de cuerpo que triunfan y son hegemónicos en la publicidad, los mass media, las industrias culturales y las grandes corporaciones de la salud y la belleza, la autora explora algunas propuestas divergentes —e intensamente provocativas— que se articulan desde el arte contemporáneo actual. Examina la obra de un grupo de artistas que ponen en primer plano imágenes de cuerpos descuidados, abyectos, enfermos, maltratados, profanados, intervenidos o modificados, alejados de los modelos canónicos de salud y bienestar. Realiza una revisión crítica de la heteronormatividad y la hegemonía corporal desde las propuestas del arte actual, destacando la capacidad de agencia del arte actual en el campo de los roles de género y las prácticas corporales, y enfatizando no sólo su potencial corporal transgresor, sino su proactividad y potencial modelador de reflexiones y conductas.

1158

*11.15. El cuerpo en la vejez: discursos y representaciones en el cuidado de las personas mayores en una zona rural de Extremadura*

Chiara Cerri

Se trata de un avance de la investigación que lleva a cabo sobre las representaciones del cuerpo en la vejez en los discursos públicos y privados de los “cuidadores”, en dos municipios de Sierra de Gata, Mancomunidad de Extremadura en la provincia de Cáceres. Estas representaciones son ejemplo del discurso dominante impuesto por el biopoder. Se trataría de una medicalización de la vejez, al asociar un grupo de edad a un estado, decadente, del cuerpo. Sugiere en su texto que frente a esos discursos dominantes sobre la enfermedad, decrepitud y dependencia del cuerpo de los mayores, es posible pensar y vivir la agencialidad.

*11.16. Cuerpo, dolor, vejez y religión. Un estudio etnográfico*

Alejandro de Haro Honrubia

En este trabajo se conjugan las variables: cuerpo, dolor, vejez y religión, a partir de una investigación etnográfica en una institución residencial religiosa perteneciente a la Congregación Internacional de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados. Se pone

en evidencia la conexión entre el dolor corporal y el dolor moral o emocional en la denominada “Tercera Edad”, tratando de problematizar el concepto de cuerpo inválido/asistido frente a cuerpo válido/útil. Se apunta que la idea de dolor corporal va ligada a la de invalidez. Sugiere también que la religión en esta Residencia religiosa de ancianos desamparados tiene algo que ver con la reconsideración de los conceptos de dolor e invalidez.

#### *11.17. Las inscripciones del cuerpo en los enfermos terminales*

María Getino Canseco

En este artículo se reflexiona sobre cómo la enfermedad pone en primer plano al cuerpo y al yo. Los relatos corporales se hacen más evidentes en situaciones graves y dolorosas como las que sufren los enfermos terminales de cáncer, que son con quienes trabaja. En el cuerpo portador de cáncer quedan transcritos los efectos de la enfermedad y sus consecuencias. El cuerpo suele mostrarse desde dos perspectivas, una externa, que presenta la estructura física y las transformaciones que adopta, y otra interna, que transmite las sensaciones y emociones del individuo. El cáncer deja su huella en el cuerpo y cambia al individuo en lo físico. Con la enfermedad es el mundo lo que primero empieza a cambiar para el paciente.

#### *11.18. Cartografías de la drogadicción. Una mirada antropológica a un dispositivo de reducción de daños con prescripción de heroína*

Paloma Massó Guijarro

Se trata de un trabajo sobre la actuación de una institución periférica, el PESA (Dispositivo de prescripción de Estupefacientes de Andalucía), en heroínómanos a través de la prescripción de heroína como forma de reducción de daños. El trabajo se centra en las contradicciones entre los discursos del biopoder clásicos (que aludirían al acto moral y médico reprensible de administrar el mal por vena/frente a las cosas buenas que la medicina introduce en las venas) y los discursos generados en los márgenes del biopoder, que hablan de cómo se pueden normalizar y disciplinar cuerpos contaminados con heroína. Pero la contradicción es solo una apariencia porque en el fondo son correlatos del biopoder.

1159

#### *11.19. El dolor en el parto: significados, experiencias y resistencias*

Patricia Núñez Zamora

El texto, teórico y con unas breves pinceladas etnográficas, se centra en la vivencia corporal de los dolores de parto que generan una in-corporación de significados sociales y construcciones culturales respecto a lo que debe ser esta experiencia y por qué debe ser así. Parir con dolor, que el parto implique una marca de dolor en el cuerpo de la mujer, genera significados diversos; entre otros divergencias de género y también morales. Se puede pensar entonces que la resistencia al dolor es también una forma de resistencia o replanteamiento social y moral.

#### *11.20. Sujeto, cuerpo e identidad: la tortura en las sociedades democráticas*

Omar Sammartano

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo en el ejercicio de la tortura se expresa perfectamente la cultura e ideología del sistema que administra dicha tortura: eso se aprecia en la manera distinta de torturar en función del sexo y la procedencia, pero

también se expresa en cómo el tipo de tortura tiene (o quiere tener) una utilidad genésica, es decir cómo el torturador como un demiurgo quiere reconstruir el cuerpo del torturado a su imagen y semejanza. Ejemplifica su análisis con las torturas en el cuartel de Bozaneto durante la reunión del G8 en Génova.

### *11.21. Alimentación, cuerpo y pobreza*

Juanjo Cáceres Nevot

El objetivo de esta comunicación consiste en presentar algunos de los resultados de un estudio centrado en las relaciones existentes entre precariedad económica y comportamientos alimentarios, concretamente en el caso de mujeres en edad de trabajar y cabeza de familia monoparental. Se presentan los resultados relativos a las relaciones entre comportamientos alimentarios, imagen corporal y construcción del cuerpo, y precariedad económica. Se muestra la complejidad de estas relaciones y la necesidad de abordar cuestiones como el llamado “gradiente social de la obesidad y el sobrepeso” desde una perspectiva que incorpore las dimensiones psicosociales, sociales y culturales, y sus interacciones, para alcanzar una mejor comprensión de estos fenómenos.

## **12. RESÚMENES DE COMUNICACIONES ACEPTADAS PERO NO PUBLICADAS (POR ORDEN ALFABÉTICO DE AUTORES/AS)**

### *12.1. El “Cuerpo” y los cuerpos: interacciones securitarias en el espacio barrial*

Sergio García García

Las *relaciones securitarias* –aquellas en las que están implicados los agentes de las fuerzas de seguridad y la llamada “ciudadanía”- constituyen la ejecución práctica de las biopolíticas securitarias y del monopolio estatal (y externalizado) de la violencia física. A partir del material etnográfico recogido en un barrio de la periferia de Madrid, se apuntará cómo la gestión de la “seguridad ciudadana”, bajo una lógica neoliberal, responde a unos objetivos económicos y políticos alejados de la interacción cotidiana que mantienen los agentes públicos y privados de seguridad; se mostrará también cómo dichos objetivos serían irrealizables si no existiesen restos de viejas culturas, como la disciplinaria, en el *habitus* policial.

1160

### *12.2. ¿Jóvenes gordos, pobres jóvenes?: procesos de discriminación y resistencia en torno a la obesidad*

Mabel Gracia Arnaiz

En esta comunicación se presentan los resultados de un estudio etnográfico que ha tenido como finalidad el análisis de las experiencias y representaciones de “ser” y “estar” gordo entre la juventud catalana. El rechazo a las personas gordas ha aumentado coincidiendo con la reprobación moral del “exceso” corporal y/o alimentario, y el proceso de medicalización de la gordura, lejos de contribuir a desestigmatizar a las personas obesas, deviene una vía para (re)significarla. Su demonización social, compartida por la mayoría de los jóvenes entrevistados, se relaciona directamente con el énfasis biomédico puesto en que el origen de la enfermedad depende de sus capacidades por normativizar el comportamiento alimentario y físico.



*12.3. Conocimiento situado, articulación y etnografía activista: ¿ Quién habla de l@s jóvenes de “Banlieue” en la academia?*

Ivan Merino Hortal

Esta comunicación se sitúa en los barrios de la periferia Parisina conocidos comúnmente como “Banlieues” o “Cités”, cuya imagen más difundida por los medios de comunicación suele estar cargada principalmente de representaciones que hacen referencia a la delincuencia, la inseguridad, la violencia y la exclusión social, en un proceso de alterización radical y de puesta a distancia que permite visibilizar las paradojas y tensiones del modelo republicano francés. Se exploran la potencialidad, la tensión y los límites de una investigación-activista en el intento de encarnar una antropología reflexiva y comprometida al interior de las implicaciones sociales y políticas del barrio, la academia y la sociedad, rompiendo con la visión opaca y pulcra del proceso de investigación.

*12.4. Hacia una corporalidad hablada del obeso*

Julia Navas López

Los resultados que se presentan en esta comunicación forman parte de la investigación realizada en el marco del proyecto titulado *La emergencia de las sociedades obesogénicas o de la obesidad como problema social*. Se presentan las informaciones extraídas de entrevistas en profundidad realizadas a obesos con tratamiento, sin tratamiento y personas con normopeso que realizan dietas por su cuenta, con el objetivo de relacionar la visión negativa de la gordura con los procesos de medicalización, mercantilización e individualización del cuerpo y la salud.

*12.5. El tamaño sí importa: discriminación por cuestión de estatura*

José Ignacio Pichardo Galán

Si el cuerpo es el lugar donde se implanta la hegemonía, la desigualdad y el control social, el tamaño de ese cuerpo en lo que a la altura se refiere constituye uno de los elementos principales de discriminación social. La discriminación por altura (“bajitofobia”) tiene efectos en el acceso al poder, al prestigio, a puestos laborales, en la remuneración económica, en el establecimiento de relaciones sexuales y afectivas y, en general, en el desenvolvimiento social de los individuos, pero su existencia está invisibilizada y normalizada en los discursos sociales, sin apenas ser cuestionada.

*12.6. Emociones policiales: representación de la violencia y corporización del miedo entre policías encarcelados por el delito de secuestro en México*

Miquel Àngel Ruiz Torres

Esta comunicación, basada en entrevistas llevadas a cabo en un reclusorio de la ciudad de México a policías sentenciados por secuestro, y que forma parte de una investigación más amplia sobre seguridad pública y corrupción policial, tiene como objetivo analizar cómo la puesta en escena de la violencia policial, basada en el abuso de poder, la extorsión y el secuestro de ciudadanos, conlleva la construcción de (y la restricción a) un vocabulario emocional que enmascara sentimientos tales como el miedo o la compasión y enfatiza otros como la ira y la crueldad. Una retórica utilizada preservar su entorno político y social, y específicamente para la reproducción de la identidad policial y los nichos laborales.

### *12.7. Intimidades transatlânticas: corpos, desejos e emoções sem fronteiras*

*Octávio Sacramento*

Partindo de uma pesquisa etnográfica sobre relacionamentos de carácter afectivo-sexual entre turistas europeus e mulheres brasileiras na “praia global” de Ponta Negra (Natal, nordeste do Brasil), a comunicação debate a constituição de espaços sociais transnacionais de intimidade, dando particular relevância ao papel desempenhado pelos corpos, desejos e emoções nesse processo. O objectivo central passa por compreender o modo como o erotismo, a emotividade romântica e a corporalidade se dispõem e operam na transposição e “transgressão” das inúmeras fronteiras (territoriais, políticas, etno-sexuais, de cidadania, de “raça---”, de classe...) interpeladas pelas relações que se estabelecem entre os homens europeus que visitam Ponta Negra e as mulheres locais.

***EL ESTUDIO DE LAS  
INTERACCIONES  
CORPORALES Y  
EMOCIONALES EN  
CONTEXTOS CULTURALES  
EN CAMBIO***



# SENTIR EL VIENTO. LAS PERCEPCIONES SENSORIALES Y LOS VÍNCULOS CON EL LUGAR A PROPÓSITO DEL TURISMO DEPORTIVO EN TARIFA

M. Ángeles Corbacho Gandullo  
Grupo de Investigación Social y Acción Participativa  
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

## 1. INTRODUCCIÓN

En una entrevista realizada a Agustín García Calvo para la Revista Archipiélago (1993) nos advertía que la intención comercial y engañadora de la mercantilización de la “Naturaleza” se alimenta, a su vez, “de una verdadera añoranza de naturaleza, esto es, de lo que la gente jamás nombrará con el título tan averiado como “Naturaleza”, pero que siente, por contraste con la Realidad impuesta, cuando declara que esto no era aquello, que la trucha no sabe a trucha o que la vista del valle que te ofrece el vídeo familiar no es aquel valle que sentía sin saberlo, casi sin verlo, cuando se dejaba de niño rodar por sus cuevas”(García Calvo, 1993: 95).

Como apunta el mismo autor, cada vez que conquistamos la naturaleza pero también cada vez que la protegemos, acotándola estamos confirmando la sumisión de aquello que no sabíamos que era (que sentíamos sin saberlo, casi sin verlo) a lo que sí sabemos, a la Realidad manejable, contable y vendible. De esta manera, se supedita o anula la vivencia “intraentorno” de las personas y grupos que han habitado estos lugares (eso que se experimenta y se siente apenas sin ver y sin saber) a las elaboraciones que sobre la naturaleza se realiza desde los centros de poder, asumidos por la sociedad, ideándolos para el consumo y recreándolos como paisajes a contemplar (Urry, 1995). La contemplación frente al “sentir casi sin ver”<sup>1</sup>.

La producción y venta de la naturaleza y de lo natural eclosiona con la expansión de una de las industrias más poderosas y globales, el turismo. El mercado viene a satisfacer ese deseo de “cobijo natural” contra la barbarie humana, movimiento inverso al que debió ocurrir cuando surgieron las ciudades frente a la barbarie de la naturaleza (Escudero en García Calvo, 1993). Para la satisfacción de “esa verdadera añoranza de naturaleza” que padecemos, el turismo crea naturalezas y anima naturalizaciones (Ruiz Ballesteros et al., 2009).

Esta mercantilización de la “naturaleza” se apoya en una representación de naturaleza deshumanizada que responde a una posición y una forma de percibir particulares: externalizada –en tanto que se elabora desde fuera, con parámetros valorativos fraguados fuera de la experimentación cotidiana del entorno; hedonista –en tanto que está orientada hacia la consecución del placer; estética –se busca la belleza en la experimentación perceptiva; ética –en tanto que se establece una carga valorativa donde “lo bueno” de lo percibido refiere a lo no alterado por la acción humana–.

Los procesos de patrimonialización de la naturaleza (Beltrán, Pascual y Vaccaro, 2008) o de naturalización del medio (Ruiz et al., 2009; Ruiz y Rubio, 2008) así como su mercantilización, han conllevado en numerosas ocasiones la invisibilización de la acción

---

<sup>1</sup> Como afirma Constance Classen (1997), una de las promotoras de la denominada Antropología de los sentidos, esta representación preponderante refleja la inclinación de la cultura occidental por el sentido de la vista en tanto que está más estrechamente relacionado con la razón y la ciencia.

antrópica en ellos –salvo la que se deje reducir a tópicos o exotismos–. Estos procesos de deshumanización han ocasionado innumerables conflictos con las poblaciones que tradicional y cotidianamente han interactuado en/con los espacios que “desde fuera” se han concebido como naturales.

Con el objeto de superar las miradas globalizadas y globalizadoras que orientan estos procesos, en los últimos años se han multiplicado las investigaciones en el seno de las ciencias sociales que han reflexionado sobre las respuestas de las poblaciones locales a los estándares de las prácticas y valores que impone el ambientalismo (Anderson y Berglund, 2003; Boissevain y Theuma, 2000; Escobar, 2000; Pascual y Florido, 2005; Santana, 2003; Beltrán, Pascual y Vaccaro, 2008). En algunas de estas investigaciones se indaga con mayor o menor centralidad en el plano de las representaciones y las percepciones, entendidas, en un sentido amplio, como la forma en que los individuos conocen, entienden, aprecian y/o valoran su entorno natural y sus transformaciones (Durand, 2008).

Entendemos que frente a las formas perceptivas dominantes y dominadoras –legitimadas política, moral, científica y socialmente– se encuentran aquellas que, aun modificadas por la influencia impositiva de las hegemónicas, se desenvuelven desde la experimentación íntima y cotidiana con/en los entornos tildados como naturales; interviniéndolos, conformándolos y desde donde habitar el espacio supone volverlos significativos. Experimentados de ese modo, pareciera que el territorio se manifiesta cuando los cuerpos lo actúan (Daich, Pita y Sirimarco, 2007). De esta manera, más allá del debate que suscita las distinciones/interrelaciones entre interpretación y percepción (Ingold, 2000; Durand, 2008), la propuesta que sugerimos para la presente comunicación consiste en desplazar el foco de análisis hacia las percepciones sensoriales sintonizadas con las prácticas y las representaciones que del medio y sus elementos tienen las personas y colectivos que interactúan con él. Rebajamos el tono excesivamente discursivo de los debates sobre la naturaleza y la cultura (Ruiz y Rubio, 2008) para fijarnos en el ámbito del organismo-en-medio (Ingold, 2000). Es en este sentido como entendemos la pertinencia del estudio de las emociones y las corporalidades, a saber: como nudo gordiano desde donde explorar el doble proceso de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad que nos propone Pierre Bourdieu (1991); como generadoras y, a su vez, depositarias de relaciones sociales, territorios e identidades y, con ello, como nutrientes de prácticas de resistencia.

En tanto que las emociones constituyen formas de negociar significados (Lutz, 1988, en Esteban, Medina y Távora, 2005) su abordaje nos puede ayudar a entender cómo las significaciones y resignificaciones que realizan los productores hegemónicos de sentido (Ciencia, Estado y/o el Mercado) son interiorizadas y encarnadas por la gente que vive en un entorno determinado en el contexto de las transformaciones del medio y de las actividades que en él se realizan; cómo influyen las percepciones de los otros en las percepciones de los locales de su propio entorno y cuáles son las que alimentan y dan contenido a las respuestas y resistencias que estos últimos elaboran desde su experimentación distintiva desde/del/en dicho entorno.

Desde esta perspectiva analítica, nos hemos acercado al estudio de la incidencia que ha tenido en Tarifa (Cádiz) el desarrollo del turismo del viento en las percepciones locales sobre este elemento meteorológico, en el contexto de la supremacía que han adquirido las actividades turísticas frente a las tradicionales. De cómo perciben y representan unos (lugareños) y otros (nuevos residentes y turistas) el viento y cómo dichas percepciones y

representaciones constituyen elementos de identidad y resistencia intentaremos dar cuenta someramente en la presente comunicación<sup>2</sup>.

## 2. “TARIFA LA CIUDAD DEL VIENTO”

Hablar, o escribir, sobre la ciudad de Tarifa conlleva ineludiblemente hablar del viento. Tradicionalmente el viento ha constituido un obstáculo en el desenvolvimiento de las actividades productivas y para la vida en general. No lo quiere la gente de la mar, es muy peligroso y obliga a quedarse en tierra. No lo quiere la gente de campo porque, al venir acompañado con destructivas lluvias, el vendaval lo transforma todo en un lodazal y el levante, por su parte, tiene la macabra habilidad de dejar el campo seco en pocos días de sopro persistente. Dispensador de miasmas, se le ha atribuido cualidades malignas para la salud. Locura, decaimiento, extenuación, irritabilidad, insomnio, migrañas, el cuerpo lacio... son las enfermedades del viento. Y en cuanto al turismo, el viento también ha socavado las posibilidades turísticas del lugar. Asunción nuevamente de su maleficio, de vivir en tierra ignota, fuera de los circuitos turísticos.

A finales de la década de los setenta, unos cuantos jóvenes procedentes de centros urbanos europeos arribaron a estas costas para la práctica de un deporte que los lugareños jamás habían visto desenvolver, el windsurf. Ante la mirada atónita de las gentes del lugar, los windsurferos ocupaban las playas, se deslizaban sobre el mar embravecido en medio de bruscos temporales. Para estos jóvenes supuso un gran descubrimiento. Un lugar remoto situado donde se unen el mar Mediterráneo y el océano Atlántico, al sur de Europa, a escasos kilómetros del continente africano, buen clima, playas extensas y desiertas y fuertes vientos asegurados.

De este modo, el viento, un elemento que los lugareños solían incorporar a sus maldiciones y que hacía maldito el lugar, se tornaba en objeto de disfrute. Y no era solo disfrute asociado al tiempo de vacación, muchas de estas personas decidieron asentarse en este lugar; el viento no sólo constituía un elemento fundamental para la práctica deportiva sino que se convertía en metáfora de un estilo de vida; el viento, la naturaleza, la magia del lugar... les devolvía una imagen de sí mismos como seres libres, en contacto directo con la naturaleza, desprovisto de ataduras, seres especiales que deciden dejar sus ciudades de origen y construir una nueva vida.

Así se fue fraguando una forma de experimentar el lugar diferenciado del de los “nativos”, percibidos entre sí desde el extrañamiento. Acerquémonos escuetamente a estas formas diferenciadas de representar y percibir el entorno a través del análisis de algunas prácticas y discursos relacionados con el viento, como elemento constitutivo de las narraciones de pertenencia en su dimensión prácticaperceptivarepresentacional.

---

<sup>2</sup> Los resultados presentados en esta comunicación se insertan en una investigación más amplia sobre la incidencia del turismo en el empoderamiento/resiliencia de algunas sociedades locales andaluzas, en la visión/reinvención de la “naturaleza” y en la memoria, los sentimientos y la percepción del medio en que viven. En este contexto, dichos resultados se apoyan en el trabajo de campo realizado por la investigadora a través de una presencia dilatada en la zona de estudio. Además de una detallada revisión bibliográfica y documental, el trabajo se ha apoyado fundamentalmente en el análisis de las prácticas y discursos a través de la realización de entrevistas en profundidad, grupos de discusión y encuentros informales y de la observación participante de/en diferentes contextos de interacción social. Además del eje foráneo/local en sus dimensiones económicas, sociales y políticas que orienta parcialmente el presente texto, la selección de informantes se ha realizado en base a otras variables como el género, la edad, la posición en las relaciones sociales de producción y el sector de actividad, fundamentalmente.

## 2.1. “Los tarifeños no entienden del viento como nosotros”. El cuestionamiento del conocimiento vernáculo del viento

Los tarifeños tradicionalmente han utilizado la percepción sensorial para predecir y estimar los vientos. En ese sentido hablan de observar el celaje; se detecta la dirección, el color, las trazas, la densidad, el tamaño, la forma de las nubes; formas a las que denominan según los objetos que evocan; así en el cielo hay borregos, coliflores, mascotas, sombreros, barbas... La observación del celaje para el presagio de los vientos es indisociable de la observación de la costa marroquí. La mayoría de los vientos reciben el nombre del lugar de su procedencia, de ahí que estén los vientos “del moro” (componente este y sudeste), de Tánger (componente sur), del Cabo Espartel (componente oeste)... Las predicciones de los cambios de tiempo y del régimen de los vientos no sólo se dejan sentir por el análisis del celaje y de la costa marroquí; los tarifeños hacen también una atenta lectura del comportamiento de algunos animales como el de las gaviotas, los delfines, las ballenas, los alcaravanes... para el caso de la gente de mar, o las gallinas, las vacas, los gatos, las hormigas, las arañas, las abejas... para la gente del campo. La previsión del tiempo atmosférico también se percibe a través de la observación de las variaciones en la intensidad y sentido del olaje, las corrientes marinas... de las estrellas y de la luna...

La socioeconomía de esta localidad ha estado basada tradicionalmente en las actividades pesqueras, por un lado, y las agrícolas y ganaderas, por otro. En este contexto, el viento ha sido tradicionalmente concebido como un problema en la medida que ha dificultado el acceso y el aprovechamiento de los recursos. El conocimiento basado en la percepción sensitiva de estos elementos representa un instrumento fundamental para resolver estas constricciones. Conocimiento no solo adquirido de los mayores sino también desde la práctica de la percepción, pues será precisamente esa sintonización sensorial (Bourdieu, 1999) la que permitirá experimentar, ensayar, contrastar, actualizar y aprender nuevos conocimientos sobre su entorno. Y es aquí donde se refleja la importancia de observar y analizar la percepción sobre el entorno como una acción y un locus de aprendizaje (Ingold, 2000).

El caso de los pescadores es paradigmático. Para hacer frente a las constricciones del entorno, los pescadores desarrollan una atenta y hábil percepción sensorial en donde todos los sentidos intervienen activamente como receptores de información (García Allut, 1999). Se aprende a ver el mar, el olaje, el color, el cielo, las costas de Marruecos... a “sentir el tiempo”...; a saber escuchar y reconocer por los sonidos el estado de la mar; o interpretar a través de los olores la procedencia de los vientos.

La escasa representatividad de las actividades tradicionales respecto a las turísticas en la socioeconomía e imaginario local en la actualidad, ha provocado un doble proceso, a saber: se ha producido una pérdida general del conocimiento vernáculo de los tarifeños sobre los vientos quedando circunscrito a las personas mayores y, paralelamente, se ha activado a nivel local una apropiación del viento como elemento constitutivo de sus narraciones de pertenencia, se ha erigido al viento, y concretamente al levante, en elemento central de identificación local.

Por su parte, los windsurfers contrarrestan las apropiaciones de los nativos apoyándose precisamente en el escaso conocimiento local de los vientos; “para los tarifeños solo existe el levante y el poniente” nos dicen, hasta el punto de cuestionar el conocimiento de los pescadores, amparándose en el uso que los pescadores jóvenes realizan sobre la información meteorológica proporcionada por el mundo windsurfero. Para contrarrestar esta apropiación, los mayores del lugar, incluidos los retornados, hablan de “vientos mo-



ernos” y “vientos antiguos”. La memoria actúa como garante de la apropiación hasta el punto de resaltar la transformación del objeto de percepción mismo, un elemento *a priori* intangible, invisible e inasible como es el viento, tan escurridizo para la memoria perceptiva.

## **2.2. La experimentación del viento: del riesgo “productivo” al riesgo como placer**

La práctica del windsurf lleva asociada una propuesta vital, un estilo de vida que algunos autores denominan de horizonte radical (Mata Verdejo, 1997). El placer se convierte en *leitmotiv* para estas personas frente al mundo que se abandona, plagado de seres alienados entregados a la rutina, al mecanicismo, al stress, al hormigón, según su imaginario. En la huida de este mundo, asociado a los ámbitos urbanos occidentales, se vuelve a la naturaleza. La naturaleza encarna la recuperación de la relación original del ser humano con el medio, de la libertad, la falta de ataduras, la reducción de las necesidades (Mata, 1997). En la ejecución de la práctica deportiva, el windsurfero se siente un héroe, el viento es el elemento del que se vale para propulsarse y eso le hace sentirse libre, en contacto directo con la naturaleza, un ser especial que es capaz de “volar”, “deslizarse por el agua” con tan solo una tabla y una vela. El viento es un aliado, es el motor de sus vidas. Así se va creando una complicidad entre el deportista y el viento, al que le dota de entidad (“yo llego hasta a hablarle”) más allá de su cualidad de inasible, intangible e invisible para el común de las personas. Los discursos están plagados de vocablos que redundan en esta concepción de heroicidad, fuerza o valentía: es una “lucha”; un “combate”, pero también es una relación de “seducción”; su imprevisibilidad obliga a estar alerta, pero también “hay que dejarse llevar” y te “lleva al paraíso”. Así, la relación entre el deportista y el viento se estima como un desafío pero también un juego, un reto, una unión. En el discurso se entremezclan de forma simbiótica las cualidades del viento y la de los deportistas: la furia, la fuerza, la intensidad, la pasión, el movimiento, la acción y todo ello se observa y se experimenta como algo mágico, sobrehumano... y no solo la experiencia en sí sino el propio deportista se siente de esa manera. El placer experimentado a través de la sintonización corporal con el medio eclosiona con la exhibición. Se exhibe el cuerpo en acción como paradigma de belleza, bienestar y salud.

Por su parte, la experimentación del riesgo por los pescadores y las emociones a que dan lugar sigue orientando las prácticas y discursos de apropiación del “verdadero” conocimiento de la meteorología. Este riesgo “productivo” no tiene nada que ver con el riesgo como placer del windsurferista. El pescador adopta el riesgo como un elemento constitutivo de su trabajo, pero lo vive desde el miedo; “en la mar es donde verdaderamente se aprende a rezar” nos dicen. Unos hombres en cuyos cuerpos y rostros quedan impresos los surcos de la tensión producida en sus travesías, de las inclemencias meteorológicas, marcas que muestran como testimonio directo de su vínculo con el lugar. “A la mar hay que respetarla” dicen cuando observan a los windsurferistas exponerse a los temporales; al marinero no le gusta hablar de las tragedias en la mar. El riesgo es un componente de la acción y el miedo a que da lugar se interioriza, se vive con él, se expresa de forma constreñida y, desde luego, no hay nada sublime en esta experiencia para los hombres de la mar.

## **2.3. “La locura del viento”. Las representaciones corporeizadas del viento**

El rigor climático de Tarifa determinado por la persistencia de los vientos y su asociación con las enfermedades mentales ha sido una constante en la documentación y escritos de toda índole de viajeros, historiadores, estadistas, municipales, técnicos,... referidos a Ta-

rifa. El “pueblo de los locos” le dicen en sus inmediaciones. En las narrativas que construyen los tarifeños sobre el viento en relación con los efectos que produce en la salud reconocen, por un lado, los efectos mentales que produce el viento a los “otros”, a los que no tienen el “cuerpo hecho al levante” y, por otro, resaltan la capacidad de resistencia que tienen los tarifeños por convivir con él de forma cotidiana e intergeneracional; llevar el antídoto “en los genes” les inmuniza de la locura neutralizando así la imagen de locos que les atribuyen desde fuera.

Frente a la negación desde el discurso de los efectos mentales del levante en los tarifeños, se produce un reconocimiento más explícito y unánime de los efectos que produce este viento en el cuerpo. El “cuerpo lacio” es el síntoma claro de su presencia. Sin embargo, la normalización de las sensaciones que produce en el cuerpo neutraliza sus efectos hasta el punto de producirse una “incorporación” desde el discurso, una inserción en el cuerpo de la experimentación sensitiva continuada que constituye un marchamo que los identifica como tarifeños. De esta manera, la costumbre al sometimiento de los vientos es resaltada como un factor de identidad y resistencia, metáfora encarnada de las otras resistencias, las que protagonizan contra imposiciones ajenas.

Por su parte, los “otros locos del viento” sí asumen esta caracterización como propia, locos por el viento, para recalcar su pasión por el windsurf y el estilo de vida asociado al mismo. “Locos pero no enajenados”, capaces de haber sabido desenvolver su vida en este lugar, son sus promotores turísticos y los grandes beneficiarios del sector (acaparan la mayoría de los negocios turísticos), han sabido vivir de lo que les gusta y, en muchas ocasiones, vivir bastante bien desde el imaginario local.

### 3. “LAS DOS TARIFAS”

1170

Más allá de la imagen turística de la “ciudad del viento” los nuevos residentes han ido dando contenido vital (basado en la experiencia en el lugar) a la existencia de Tarifa como marca hasta el punto de generar un proceso de identificación basado, por un lado, en una vuelta a la “naturaleza”, en el sentido primigenio de reencuentro del ser humano con el medio desprovisto de los artificios y las ataduras de los ámbitos urbanos occidentales de donde proceden y, por otro, en un “cosmopolitismo” y “modernidad” creados y protagonizados por ellos mismos, y todo experimentado desde la filosofía de vida “fun” (diversión, hedonismo, individualismo, placer por el riesgo...); a partir de aquí se da consistencia a un sentimiento compartido de pertenencia social y territorial basada en una experimentación práctica del espacio.

Esta presencia cobra un sentido emocional. Muchos evocan los primeros tiempos en que todo estaba sin adulterar. Sin embargo, ante las intervenciones institucionales (tanto turísticas como ambientales) y la manifestación de las resistencias de la población autóctona invisibilizada hasta el momento, este colectivo de foráneos reivindica el reconocimiento de su presencia activa en el entorno con la finalidad de participar también activamente en la toma de decisiones que afecten al lugar donde han decidido criar a sus hijos. Los idearios que traían en sus mochilas se han inscrito en el lugar a través de la construcción de su propia historia en el mismo; y desde el lugar es desde donde pretenden no solo ser visibilizados, que ya lo eran, sino no perder su protagonismo ante los cambios futuribles.

Paralelamente, buena parte de la población autóctona observa este hecho como una invasión. No se sienten reconocidos en esta imagen turística basada en la exaltación de la “naturaleza” y el “cosmopolitismo” en la que el componente social autóctono es obviado. Son múltiples los elementos de fricción existentes que evidencia esta fragmentación so-

cial a nivel local. Dos propuestas territoriales y societarias que se presentan cada vez más enquistadas.

Como hemos visto, este proceso ha estado acompañado de una evolución y un cambio en la representación local del viento. Con la llegada de los turistas, el viento comenzó a ser motivo de reflexión local<sup>3</sup> ya no orientado hacia la producción de un conocimiento eminentemente práctico para el desenvolvimiento de sus actividades tradicionales sino desde la oportunidad que ofrecía el contraste con las visiones externas que lo observaban como un elemento positivo. En el ámbito de las percepciones, el windsurfero se “envuelve” en el viento en su práctica deportiva mientras que el tarifeño se “externaliza”, deja de construir conocimiento desde su inserción en el medio para reflexionar desde el plano de la contemplación. El colectivo de foráneos se sitúa en el centro del poder económico local mientras que los tarifeños son desplazados a la periferia. Hasta el momento el viento se padecía, era algo que sucedía y a sus imposiciones había que adaptarse o irse. De las narraciones sobre la emigración se destaca el viento como uno de los elementos más limitantes para la economía local. Con la llegada de los windsurferos, el viento se transforma en un factor de placer y los locales observan estas formas de experimentarlo desde el extrañamiento. El mismo viento que los expulsó a ellos es el que ha atraído a los “otros”.

El cambio de percepción se asocia a dos elementos que operan imbricadamente a la hora de valorarlo: la externalización de la puesta en valor del viento como factor económico (son foráneos los que han visto las posibilidades económicas del viento y los grandes beneficiados) y la desactivación de las actividades tradicionales que merma ya la necesidad del conocimiento vernáculo de los vientos encarnado en el cuerpo. El primero de los elementos provocaba un cambio de actitud frente al viento hasta el punto de situarlo en uno de los elementos centrales de identificación ya no desde el estigma sino desde la autoestima colectiva. A partir de aquí se van generando formas diferentes de vivirlo en el cuerpo. Todos coinciden en que “el viento es algo nuestro”. Ya no es algo que sucede o que procede de otros lugares –especialmente “del moro” sino que es propio del lugar; en este paso de ser víctimas del viento a ser beneficiarios se ha producido una “territorialización del viento”.

Este cambio de orientación perceptiva y representacional del viento es contestado por la población foránea asentada en el lugar. Desde su imaginario, el viento, la climatología, la naturaleza se manifiestan, cobran existencia en el lugar, pero su apropiación trasciende a los nacidos en el mismo, que están ahí por una suerte de azar. Deslegitiman las apropiaciones que del viento y la naturaleza en general realizan los tarifeños en virtud de su incapacidad para ponerlos en valor, como han hecho los que han elegido vivir en este lugar –se enfatiza desde el discurso la acción de voluntad frente al azar de los nacidos.

El proceso de naturalización del medio llevado a cabo primero a través de los deportistas del viento, después por los nuevos residentes que han ido estableciéndose y finalmente por las políticas medioambientales de protección<sup>4</sup>, tienen respuestas locales desde la exaltación de la humanización del medio. La idea de que el viento ha salvado la naturaleza

<sup>3</sup> La periodista alemana Andrea Reidt escribió un artículo en el Frankfurter Allgemeine Zeitung el 30 de abril de 1986 en el que dice del viento: “En ningún sitio de España la gente filosofa sobre el tiempo tan excesivamente. Cuando hay poniente se alegra el pescador, si es levante los windsurfers lo festejan. Sólo sobre la tercera fuerza natural están todos de acuerdo: el nombre de vendaval es sinónimo de tempestades y nadie se alegra de las tormentas”.

<sup>4</sup> En el año 2003 se creó el Parque Natural del Estrecho.

del lugar se contrarresta con los esfuerzos de los nativos por ser visibilizados. Ellos se consideran los protagonistas de la conformación del paisaje que ahora se ensalza desde el exterior y ellos son los que generación tras generación han tenido que bregar cotidianamente con el viento. Salvar el rigor de este condicionante para la vida y el trabajo los fortalece, le imprime un marchamo específico al tarifeño que ha tenido que idear múltiples fórmulas de acción y conocimiento para sobrevivir en un entorno concebido desde la memoria “vivido” y “trabajado”.

Desde este imaginario, el pasado es resaltado para reforzar la identidad frente a los que han ido llegando, una identidad contextualizada, en su concepción más etimológica: *contextere*, *tejercon*, *entretejer* (SánchezCriado, 2009), una forma de “engagement” con el medio (Ingold, 2000). La Historia se evoca y construye para dotar a esta identidad de contenidos significativos acumulados. En definitiva, se resaltan los elementos que conforman el “lugar” frente a las imposiciones externas que se empeñan en observarlo vaciado de experiencias y significados, en su intento –negado desde el discurso no desde la práctica de transformar estos lugares en no lugares (Augé, 1998) y que pretende situar al paisano en una posición tanto física como simbólica deslocalizada (Ruiz *et al.*, 2009). De esta manera, los discursos de unos y otros se impregnan de un sentido emocional. Los sentimientos, las sensaciones corporales, las emociones ancladas en el cuerpo se utilizan para justificar sus particulares luchas o resistencias a lo que cada cual considera imposiciones ajenas. El sentido de esta reacción tiene que ver con la reivindicación de la presencia frente a las miradas que eliminan las huellas de usos pasados, pero también y sobre todo está orientada hacia el futuro. Por tanto, se trata más bien de un punto de partida y para ello es fundamental entender la complejidad en que estas resistencias se entretajan y donde la comprensión de las formas de percibir y discurrir el medio de unos y otros debe situarse en el centro de la reflexión conjunta.

1172

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, G. y BERGLUND, E. (2003) *Ethnographies of conservation. Environmentalism and the distribution of privilege*. Oxford, Berghahn.
- AUGÉ, Marc (1998) *El viaje imposible*. Barcelona, Gedisa.
- BELTRAN, O., PASCUAL, J. y VACCARO I. (Coord.) (2008) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas medioambientales*. XI Congreso de Antropología, Donosti, FFAAEE.
- BOURDIEU, Pierre (1991) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- CLASSEN, Constante (1997) “Fundamentos de una antropología de los sentidos”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 153: 401-412.
- DAICH, D., PITA M.V. y SIRIMARCO, M. (2007) “Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales”, *Cuadernos de Antropología Social*, 25: 71-88.
- DURAND, Leticia (2008) “De las percepciones a las perspectivas ambientales. Una reflexión teórica sobre la antropología y la temática ambiental”, *Revista Nueva Antropología*, 068: 75-87.
- ESCOBAR, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo”. En A. VIOLA (ed.) *Antropología del desarrollo: Teorías y estudios etnográficos de América Latina*. Barcelona, Paidós, pp. 113-143.

- ESTEBAN, M. L.; MEDINA, R. Y TÁVORA, A. (2005) “¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género”. En C. DÍEZ y C. GREGORIO (Coords) Cambios culturales y desigualdades de género en el marco global-local actual. X Congreso de Antropología. Sevilla, FFAAEE, pp. 207-224.
- GARCÍA, A. y PASCUAL, J. (Coord.) (1999) *Antropología de la Pesca*. VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela, FFAAEE.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1993) “Naturalmente”, *Archipiélago*, 15: 94-97.
- INGOLD, Tim (2000) *The perception of the environment. Essays in Livelihood, Duelling and Skill*. London, Routledge.
- MATA VERDEJO, David (2002) “Deporte: cultura y contracultura. Un estudio a través del modelo de los horizontes deportivos culturales”, *Revista Apunts Educación Física y Deporte*, 67: 6-17.
- QUINTERO, V.; VALCUENDE, J.M. y CORTÉS, J.A. (2008) “Contemplar o Vivir. Símbolos y legitimaciones en un espacio protegido”, O. BELTRAN, J. PASCUAL e I. VACCARO (Coords.) Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas medioambientales. XI Congreso de Antropología, Donosti, FFAAEE, pp. 65-82.
- PASCUAL, J. y FLORIDO, D. (Coord) (2005) *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. X Congreso de Antropología. Sevilla, FFAAEE.
- RUIZ, E. Y RUBIO, E. (2008) “Lo natural y lo contaminado. Ironías del río Tinto”. En O. BELTRAN, J. PASCUAL e I. VACCARO (coord.) Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales. Donosti, FFAAEE, pp. 165-180.
- RUIZ, E.; VALCUENDE, J.M.; QUINTERO V.; CORTÉS, J.A. Y RUBIO, E. (2009) “Naturalizing the environment. Perceptual frames, senses and resistance”, *Journal of MaterialCulture*, 14: 147-167.
- SÁNCHEZCRIADO, T. (2009) “The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill de Tim Ingold. Recensión crítica”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol.4, 1: 142-158.
- URRY, John (1995) *Consuming Places*. London, Routledge.



## SER O NO SER. EMOCIONES Y POLÍTICAS DE LAS SEXUALIDAD, LA APARIENCIA Y LA MOTRICIDAD EN MUJERES DEPORTISTAS

Beatriz Muñoz González  
Universidad de Extremadura

Centrado en los relatos autobiográficos de una grupo de mujeres jóvenes deportistas, este trabajo analiza el papel que la vergüenza juega en el sistema de control social que sustenta uno de los elementos claves de la subordinación de las mujeres en la actividad física: las imágenes sociales del cuerpo de la joven deportista. Esta emoción actúa como refuerzo de estereotipos de género a través de la utilización de las estrategias discursivas de la homofobia y el sexismo.

### 1. BIOGRAFÍAS CORPORALES

El origen de este trabajo, debe situarse en los relatos –biografías corporales– facilitados por mis estudiantes de Sociología del Deporte y de la Actividad Física de la Facultad de Ciencias del Deporte y la Actividad Física. Ellos y ellas se caracterizan por “disfrutar” de una “excelencia motriz” (Barbero González, 1989) que se traduce en el hecho de que su cuerpo es fuente de elevada autoestima como resultado de los éxitos escolares en materias como la Educación Física o el deporte escolar y extraescolar y resultado también del reconocimiento y el estatus social que de ese éxito se deriva, especialmente entre su grupo de iguales aunque no sólo entre ellos.

A diferencia de quienes pertenecen a otros ámbitos de actividad y ocio, tienen una mayor conciencia de su cuerpo en cuanto realidad vivida, permanentemente ligado a la experiencia y a situaciones concretas. Podría decirse que sus cuerpos están más presentes en su cotidianeidad; incluso se podría decir que ellos y ellas “son más cuerpo” ya que si asociamos la conciencia del mismo a su experimentación –al goce y al placer, al dolor, a la tensión, al cansancio, al descanso y la relajación, a la enfermedad o al cuidado y al aseo personal– veremos que todas estas situaciones se encuentran presentes, en mayor medida, en los cuerpos de los deportistas pues la competición resulta ser un contexto de vivencia corporal privilegiado y único para su aparición<sup>1</sup>. Quizá esta realidad permita explicar porqué no les resulta una extravagancia escribir su “biografía corporal”. Les pido que, voluntariamente, me hablen de ellos y ellas en cuanto cuerpo y en sus relatos éste adquiere una centralidad y un protagonismo abrumadores. En estos relatos, el deporte y la actividad física –la motricidad– están presentes con intensidad desde la infancia y han estructurado y definido sus vidas. En estos relatos es posible encontrar algunos elementos comunes pero también otros diferenciadores en función de los contextos, de la pertenencia de clase y del género.

Podría pensarse que, al contrario de lo que sucede con el resto de la población, no hay diferencias de género ya que en este caso no es posible catalogar a los chicos de “practicantes” y a las chicas de “no practicantes”, de lo que se deriva la invisibilidad de las

---

<sup>1</sup> Nada mejor para expresar esta idea que las palabras de una de las estudiantes que explicaba de esta manera lo difícil que le resultaba hablar de su cuerpo aislándolo de situaciones concretas: “... mis recuerdos sobre mi cuerpo a estas edades [se refería a las más tempranas], a diferencia de los de mi madre, se caracterizan, más que por el recuerdo de mi cuerpo en sí, por el recuerdo de pequeñas anécdotas, muchas, donde éste estaba presente”.

desigualdades en este ámbito, puesto que la práctica parece ocultar otras subyacentes que tienen que ver con las imágenes sociales sobre las mujeres deportistas y muy especialmente sobre sus cuerpos. Podría pensarse también, que la exitosa incorporación de la mujer a determinadas instituciones como el sistema educativo y la no tan exitosa –aunque en progresión– a otras como el mercado de trabajo, han contribuido a difuminar la tradicional atribución y distribución de espacios y actividades a hombres o mujeres incluyendo los que tiene que ver con el ocio y la actividad física. Nada más lejos de la realidad. Estos procesos de cambio social invisibilizan las desigualdades y producen lo que Carmen García Colmenares (2008) denomina la opacidad del género, esa trampa que nos lleva a considerar que una vez eliminadas las discriminaciones más evidentes, la igualdad se ha conseguido.

Pero de todo ello he tenido constancia después, tras el conocimiento de la realidad empírica. Han sido los relatos y conversaciones con mis alumnas –todas ellas jóvenes deportistas– los que me han ido mostrando hasta qué punto la actividad física sigue siendo dominio masculino y siguen existiendo enormes resistencias al cambio.

## 2. POLÍTICAS DEL CUERPO

Rachel Weitz (2003: ix) se refiere a la construcción social de los cuerpos de las mujeres como el proceso a través del cual las ideas relativas a sus cuerpos se desarrollan y llegan a ser aceptadas socialmente. Añade que a través de la historia, las ideas sobre el cuerpo de las mujeres han desempeñado un papel fundamental alimentando las relaciones de poder entre hombres y mujeres y señala que los cambios que se produce en ellas, en las ideas, sean del signo que sean, influyen en la posición social de las mujeres. En definitiva alude a un proceso político que se desarrolla a través de luchas entre grupos que compiten con intereses políticos y con un acceso diferencial al poder y los recursos.

En este marco conceptual, distingue tres tipos de políticas del cuerpo. A saber:

–Las políticas de la sexualidad: centradas en cómo las mujeres se socializan de acuerdo a la norma heterosexual euroamericana que pone el énfasis en el placer masculino y en el constreñimiento femenino. De esta manera, los individuos y las sociedades han encontrado que controlar la sexualidad de las mujeres es un modo efectivo de controlar sus vidas. La medicina y la religión han sido, y son, un instrumento eficaz para llevar a cabo estas políticas sobre la sexualidad de las mujeres.

–Las políticas de la apariencia: se refieren a la multiplicidad de maneras en que las mujeres son enseñadas a adoptar las normas culturales relativas a la apariencia femenina.

–Las políticas de la motricidad<sup>2</sup>: alude a cómo los intereses políticos han intentado definir los cuerpos de las mujeres y los comportamientos corporales de manera que se reducen las opciones en las vidas de las mujeres y el poder social.

Obviamente las tres se solapan, de manera que, por ejemplo, al presentar una apariencia culturalmente aceptada las mujeres pueden comprometerse con determinado comportamiento que tendrá determinadas consecuencias en como su sexualidad es percibida por

---

<sup>2</sup> La denominación original de Raquel Weitz es *politics of bodily behavior*, pero me ha parecido adecuado traducirla como “políticas de la motricidad” considerando, no obstante, la limitación y reducción que ello pueda suponer puesto que la acepción inglesa sugiere algo más que movimiento e incluiría la gestualidad y la actitud corporal.



otros. El caso de las jóvenes deportistas es un claro ejemplo del solapamiento de las políticas de la sexualidad, la apariencia y la motricidad y un claro ejemplo también como en las tres, la vergüenza se articula como un eficaz mecanismo de control.

### **3. LA VERGÜENZA EN EL SISTEMA DE CONTROL SOCIAL. UNA PERSPECTIVA DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMOCIONES**

De alguna manera, el miedo o la inquietud a despertar una opinión no favorable en los demás forma parte del proceso de aprendizaje enmarcado en nuestra socialización. Comentarios como “qué va a pensar tu amigo fulanito si te ve haciendo esto” resultarán familiares y reconocibles en contextos de nuestra infancia en los cuales las personas adultas responsables de nuestra educación recurrían a ellos como mecanismo de control social por cuanto con expresiones de ese tipo se pretendía provocar una evaluación sobre el comportamiento propio desde el punto de vista de los demás; en otras palabras, se pretendía provocar vergüenza para de esta manera conseguir la conformidad a la norma.

Una de las teorías sobre la vergüenza más sugerentes en el ámbito de la Sociología de las Emociones nos la facilita el sociólogo norteamericano Thomas Scheff. Sus investigaciones se centran en el papel que juegan emociones como la vergüenza y el orgullo en el mantenimiento del orden social. Scheff (1990a: 4), parte en su análisis de un supuesto motivacional al señalar que el mantenimiento de los vínculos sociales es el motivo más importante en los seres humanos. Los sujetos construyen, mantienen, dañan o reparan el vínculo social en cada encuentro (Scheff, 1994: 1) y señala la existencia de dos tipos de vínculos: seguros e inseguros<sup>3</sup>.

Partiendo de los vínculos sociales como motivadores, Scheff afirma que emociones como la vergüenza y el orgullo<sup>4</sup> son “emociones sociales primarias” –en palabras de Bericat (1999, 2000) las “dos emociones sociales por antonomasia”– porque sirven con “intensas y automáticas señales corporales del estado de un sistema que por otro lado sería difícil observar, el estado de los vínculos de unos con otros” (Scheff, 1990a: 15), es decir, señalan al sujeto el estado del vínculo social. De esta forma, el orgullo sería una señal de que el vínculo está intacto, de que nuestra relación con el otro es segura, firme y por ello nos sentimos confiados. Por el contrario, cuando sentimos que el vínculo ha sido dañado, nos sentimos amenazados o rechazados, experimentamos vergüenza. También la vivimos cuando no existe espacio para la autonomía.

En definitiva, podría decirse que la vergüenza se genera a través de constantes controles o evaluaciones sobre el comportamiento de uno mismo, “surge de la supervisión de nuestras propias acciones mediante la percepción del yo de la persona desde el punto de vista del otro” (Scheff, 1990b: 281). De aquí, la enorme importancia de la vergüenza en térmi-

---

<sup>3</sup> Los primeros son aquellos en los que el sujeto mantiene una distancia social adecuada con respecto al otro o a los otros. Se trata de una distancia óptima dentro de la cual éste no se siente anulado o absorbido pero tampoco aislado. Tal y como señala Bericat (2000: 166) “constituye en esencia un balance entre la infra-diferenciación y la supradiferenciación del individuo respecto del grupo” que no implica necesariamente consenso pero sí respeto a los diferentes puntos de vista (Scheff, 1990a, 1997).

Por vínculo social inseguro entiende aquel en el que la persona se encuentra o bien demasiado cerca del otro –absorbido por la relación– o bien a una distancia social demasiado lejana –aislado–. En el primer caso el individuo se sentiría anulado, engullido; en el segundo sin ligaduras, solo. Estos vínculos pueden llevar a la desintegración y al conflicto.

<sup>4</sup> El significado de estos términos no se corresponde necesariamente con su uso vernáculo. En realidad, cuando Scheff habla de la vergüenza y el orgullo hace referencia a familias emocionales.

nos de función autorreguladora. Dicho de otro modo, la vergüenza se constituye como un elemento clave dentro de una teoría del control social. La conformidad con las normas externas es recompensada por los otros y por el sentimiento de orgullo, mientras que la no conformidad se penaliza con el sentimiento de culpa o el de vergüenza. De esta manera, proporciona una explicación a la conformidad a las normas sociales y al funcionamiento del control social<sup>5</sup> (Scheff, 1990a: 95).

Si experimentamos vergüenza tras una evaluación de nosotros mismos desde el punto de vista de los demás, evitaremos, en la medida de lo posible, que nuestro comportamiento o nuestra actitud reciba una valoración negativa pues aún siendo nosotros quienes la hacemos, en el fondo ésta es realizada por los otros. Evitaremos, en consecuencia, no adecuarnos a las expectativas y nos someteremos a las normas del grupo.

El planteamiento de Scheff sobre la vergüenza en el marco de una teoría del control social puede conectarse con el realizado por Goffman (2000) sobre el rubor. Para él, el rubor tiene que ver con expectativas no satisfechas, de tal forma que las identidades sociales y el entorno definen qué conducta debe mantenerse como apropiada y de esta forma dibujan las condiciones de la interacción, de la situación, “más seguras” para el actor y en definitiva garantizan la no presencia del rubor. La aparición del mismo señala una estrecha relación entre la identidad y la interacción y según Goffman se manifiesta siempre que un individuo ha proyectado en un encuentro definiciones incompatibles de sí mismo ante los presentes: de esta forma, se presenta asociado a lugares o entornos sociales, a la vez que refuerza el carácter social del mismo por cuanto siempre aparece en contraste a expectativas morales “de alguien que lleva a cabo encuentros sociales” (ibid: 50)<sup>6</sup>.

#### 4. MOTRICIDAD Y DEPORTE COMO ÁMBITO HOMOSOCIAL

Jennifer Hargreaves (1993) señala que el mayor poder cultural de los hombres con respecto a las mujeres se pone de manifiesto también en el ámbito del ocio y la actividad física y se materializa especialmente en la desigual distribución del tiempo que unos y otras dedican a ellos, en su acceso diferencial –relacionado directamente con las diferencias salariales y el desigual reparto de tareas doméstica– y en la representaciones sociales sobre las actividades que en estos ámbitos hombres y mujeres realizan.

Efectivamente. A pesar de que la externalización del trabajo doméstico va permitiendo que muchas mujeres de clases medias se incorporen tardíamente a la práctica deportiva y a la actividad física o la reinicien, la ausencia de muchas otras –pertenecientes a estratos sociales más bajos–, el abandono masivo de chicas adolescentes y la feminización o masculinización de buena parte de las modalidades deportivas parecen sugerir que los obstáculos para su práctica chocan con algo más que con las condiciones materiales de existencia de las propias mujeres. Las imágenes sociales sobre la feminidad entran en conflicto con la participación en “deportes vigorosos” y convierten en anómicas a las mujeres que los practican y en anómicos a sus cuerpos.

<sup>5</sup> Esta idea de la vergüenza como elemento esencial para el control social se encuentra contenida en la pregunta que Goffman (2000: 54) se formula cuando dice “... qué sucedería con el sistema social y el entramado de obligaciones si el rubor no hubiera llegado a estar incorporado sistemáticamente a él”.

<sup>6</sup> Estas ideas enlazan con algunas conclusiones que el mismo autor plantea en su obra clásica *La representación de la persona en la vida cotidiana* (2001: 258-259) al afirmar que “Cuando un individuo aparece ante otros, proyecta, consciente e inconscientemente, una definición de la situación en la cual el concepto de sí mismo constituye una parte esencial (...) y no hay ninguna interacción en la que los participantes no tengan una marcada probabilidad de sentirse ligeramente molestos o una leve probabilidad de sentirse profundamente humillados”.

Y es que no se trata sólo de ocupar espacios tradicionalmente reservados a los hombres. A diferencia de la incorporación de las mujeres a otros espacios y actividades, en el caso de la práctica de deportes “no femeninos” ésta produce un cuerpo “extraño” cuya anomalía se convierte en el estigma de la desviación. Ana decía hablando del fútbol que “... el cuerpo cambia con este deporte sobre todo los cuádriceps se ensanchan demasiado y los gemelos también, además de tener cardenales por todos lados. Cuando mi madre me ve se echa las manos a la cabeza y me dice que qué va a pensar la gente cuando me vea”.

El deporte se plantea como un entorno básicamente homosocial (Blanchard y Cheska, 1986: 168) y el papel y la imagen de la mujer ha sido fundamentalmente el de espectadora de calidad, relegada a un papel pasivo que refuerza las virtudes femeninas. Las damas en los torneos medievales y las actuales cheerleaders sirven de ejemplo y tanto unas como otras reproducen modelos sociales hegemónicos en el deporte –espectadoras de excepción funcionalmente útiles al espectáculo en su papel de apoyo o animadoras– y reproducen también modelos hegemónicos corporales que reflejan el estatus inferior del cuerpo femenino que se construye para otro. Unos cuádriceps y gemelos muy desarrollados no son femeninos y las piernas de una mujer deben ser largas, suaves, firmes. El patinaje, la natación y la gimnasia enfatizan el equilibrio, la coordinación, la flexibilidad y “la gracia” de una mujer –sus virtudes corporales– el fútbol, el rugby o el lanzamiento de jabalina requieren potencia, agresividad y en algunos casos contacto físico por lo que entran en colisión con las imágenes de la feminidad. La madre de Ana se llevaba las manos a la cabeza y se preguntaba “qué pensaría la gente” al ver sus piernas magulladas. Así se lo hace saber a su hija. María aludía a la fragilidad femenina como mecanismo de disuasión empleado por su abuela. No sea machorra, le decía.

“... les decía a mis padres que en el recreo me quedaba sentada en un banco hablando con mis amigas. Mi pasión era el deporte y sobre todo el fútbol, pero mi abuela me decía que eso era para los hombres `no juegues que te vas a hacer daño, ven aquí y no seas machorra´ me decía...”.

1179

No he tenido que buscar mucho para encontrar testimonios en este sentido. Es frecuente encontrar en las biografías corporales referencias explícitas a lo que llamaré la intromisión lúdica de las chicas, esa ruptura del monopolio masculino de los juegos motrices que se produce cuando ellas se incorporan a los “juegos de chicos” con consciencia, además, del carácter rupturista de su acción. Los juicios del resto de compañeros y compañeras o de las familias y la comparación silenciosa de los modelos existentes que ellas mismas realizan, contribuyen a ir formando, poco a poco, esa conciencia de intromisión y la conciencia de la existencia de unas normas que regula espacios y movimientos. María, momentos antes de contar los comentarios que hacía su abuela explicaba que “... me orientaba por juegos donde el componente motriz era el protagonismo y en donde la mayoría eran niños, aunque me dijeran que era como un niño...”.

Podría decirse, por lo tanto, que el origen de los cuerpos anómicos se sitúa en los juegos infantiles, cuando ellas traspasaron las fronteras que delimitaban espacios y actividades, cuando invadieron territorios, cuando –como en el caso de María– abandonaron el banco del recreo y las conversaciones con las amigas para jugar al fútbol. Recuérdense sus palabras: “... les decía a mis padres que en el recreo me quedaba sentada en un banco hablando con mis amigas. Mi pasión era el deporte y sobre todo el fútbol...”.

Las presiones empezaron en ese primer momento en forma de comentarios que suscitaban la conciencia de hacer cosas distintas que, a su vez, formaban cuerpos distintos.

Ana explica muy bien esta relación causal entre motricidad y cuerpo anómico:

“...Y así comenzó mi infancia predominantemente masculina: imágenes como usar las herramientas de mi padre para jugar, echar partidos de fútbol con mis primos sin camiseta, salir a pescar a las 6 de la mañana ya fuera con mi padre o con mis primos, ayudar a mi padre en cualquier arreglo u obra que hiciese en casa, saltar de forma constante de práctica deportiva en práctica deportiva... son cosas, según todo el mundo, propias de la vida de un chico, ya que estas actividades implican características (un cuerpo hábil, musculoso, poderoso...) propias de los hombres, y aunque mi sexo indica todo lo contrario, estas actividades de mi infancia fueron dando forma a un cuerpo fuerte y fibroso. Puesto que en mi caso el deporte más practicado era el fútbol no puedo decir que se exaltase mi feminidad, sino todo lo contrario...”.

Todos los relatos sugieren un primer momento de tolerancia en donde, si bien “no parecía muy normal”, la afición al fútbol no resultaba especialmente peligrosa y, por lo tanto, no era sancionable. Todos los relatos coinciden también en que el punto de inflexión que convierte una afición en anómica y un cuerpo en anómico es la adolescencia. Es entonces cuando se despligan toda una serie de estrategias tendentes a encauzar los cuerpos.

##### **5. SEXUALIDAD. CUERPOS BAJO SOSPECHA**

Las identidades de género no aparecen de la noche al día. Son el resultado de un proceso largo, continuo y firme en donde el aprendizaje social –los modelos de referencia familiares y sociales– y los refuerzos –castigos y recompensas– juegan un papel determinante. De este modo, niños y niñas van aprendiendo el comportamiento socialmente adecuado a su sexo. Si deben jugar con muñecas o balones, si les corresponde tomar la iniciativa o resultar más complacientes, si deben mostrarse audaces o por el contrario la contención es lo que se espera de ellas, si compartirán con el padre el partido de los domingos y comentarán con él la jugada o les tocará ayudar en las tareas domésticas, si serán amonestadas por mostrar demasiada agresividad en los juegos o por huir llorando ante la patada de un compañero. Todo un conjunto de roles, expectativas, creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades perfectamente reglamentados que, poco a poco, se van incorporando al sentido del yo de la persona y también a su cuerpo, porque el género es, además y sin ninguna duda, una realidad encarnada que trasciende a sus contornos y a sus proporciones. La motricidad también forma parte de las identidades de género. Elena escribió:

“Ahora estoy en 3º de la facultad, tengo casi 21 años, y sigo teniendo ciertas dudas respecto a mi aspecto y mi cuerpo. Tantos años haciendo deportes me han inculcado unas formas de moverme, de posicionarme e incluso de expresarme que nunca han sido muy femeninas”.

Se trata de algo muy sencillo: el cuerpo de una mujer debe hacer cosas de mujeres, y el cuerpo de un hombre debe hacer cosas de hombres. Pero como en tantos ámbitos de la vida social, en este caso tampoco basta con serlo, sino que además hay que parecerlo y si esto no sucede, el temor a la anomalía hace su aparición ya que ésta puede llegar a subvertir el orden “natural” de las cosas. El cuerpo de una mujer “está hecho para hacer cosas

de mujeres” y si no es así algo va mal. Si además no es enteramente un cuerpo de mujer porque, por ejemplo, se excede en musculatura, el asunto es más grave. No cabe duda de que toda explicación del comportamiento humano enraizada en el cuerpo es muy difícil de refutar (Hargreaves 1993:121).

Con todo ello, en las biografías de las jóvenes deportistas llega un momento en que “se hace necesario” escenificar la feminidad. Es la hora de su puesta en escena, de la performance y deben asumir el rol primario de la maternidad. Se trata, en definitiva, de empezar a pensar que el propio cuerpo es un cuerpo finalista destinado a la reproducción, para lo cual, primero debe exhibirse, mostrarse, darse a conocer, en un proceso –cada vez más largo y cada vez más temprano– en donde el cortejo y sus reglas forman parte también de esas identidades de género. Los relatos muestran cómo llegado este momento –el de la adolescencia– las alarmas suenan y los temores inducidos empiezan a generar desosiego e incertidumbre. Uno de los testimonios más clarificadores me lo facilitó Luisa a través de su autobiografía. Mientras sus amigas y compañeras dedicaban el tiempo libre a los chicos –largas horas de conversación telefónica con las amigas, múltiples cambios de ropa antes de salir con la pandilla y todo aquello que Hargreaves define como el culto del romanticismo y la cultura del dormitorio y de la moda (ibid: 125)– ella jugaba al fútbol. Era consciente de cómo su cuerpo estaba bajo sospecha y ello le generaba dudas, incertidumbre y un sentimiento cercano a la vergüenza:

“... ¿estoy gorda? ¿mi cuerpo es demasiado musculoso para gustar a un chico? ¿piensan que pueda ser lesbiana por él y porque practico fútbol? Qué cantidad tan inmensa de dudas aparecen porque los chicos no te hacen caso. Me sentía fatal, me costaba mostrar mis piernas cuando me vestía [se refiere a vestirse para salir con las amigas], no sabía que hacer, me veía distinta... El problema era yo que optaba por no malgastar mi tiempo en buscar mi “príncipe azul” y dedicaba ese valiosísimo tiempo en el deporte de mi vida: el fútbol...”.

1181

A María, es su hermano quién le intenta convencer de lo inadecuado que es su cuerpo. Para él no hay duda, el exceso de músculo limita sus posibilidades de ligar. Su condición de varón le legitima para hablar del asunto:

“... mi hermano me dice que a muchos chicos no les gustará mi cuerpo, que es demasiado fibroso y que limita mis posibilidades de ligar porque a ellos les gusta un cuerpo más delicado, fino... que eso no es así, porque se pueden tener curvas y estar fibrosa, pero la gente lo achaca a lo malo, [habla del culturismo] me refiero a la pérdida de pecho, a ganar músculo... como si la mujer se embruteciera...”.

Resulta claro que, llegada una edad, la figura del acompañante masculino se hace necesaria para alejar fantasmas. Y es que una de las imágenes sociales más extendidas tiene que ver con su orientación sexual; la pervivencia de estas imágenes fue también una de mis mayores sorpresas al empezar a trabajar con las autobiografías. Los medios de comunicación contribuyen a reforzar estas ideas al presentar a las deportistas primero como mujeres y luego como atletas y al vincular, con demasiada frecuencia, su desarrollo muscular con el uso de esteroides. Luisa ayuda a comprender la fortaleza de estos estereotipos y mostrar su lado más dramático:

“Recuerdo un acontecimiento que seguramente ha marcado mi carácter. En el instituto yo seguía con lo del fútbol ¿Por qué tenía que estar todo el día pensando en los Back Street Boys? ¿Pensando lo que me gustaría hacer con ellos en una cama cuando lo mejor que se me ocurría que hacer con ellos era echar una pachanguita? ¿Por qué tenía que haberme quedado al borde del campo chillándole a mis compañeros de clase lo buenos que estaban o lo bien que jugaban cuando me divertía más jugando con ellos?

El caso es que todo sucedió un día en que me encontré en el recreo con mi prima dos años mayor que yo. Qué mala pata que ese día mi prima, como todos, estaba cariñosa y me dio un gran abrazo y dos besos. Esto que para cualquiera sería un hecho familiar, en mi fue el detonante que parecían esperar mis compañeras para dictar que el mío era un caso de incesto lésbico. Fue horrible. Parecía que lo estaban esperando. Ahora veo que mi no comportarme como se esperaba fue castigado a modo de rumores falsos.. y es que se controla la práctica de deportes masculinos en las mujeres a través del miedo a los rumores. Además, la sociedad repite mil veces que en el fútbol todas las mujeres son lesbianas”.

En los partidos de baloncesto es frecuente que los jugadores se saluden tocándose el culo; las cámaras de televisión reprodujeron hasta la saciedad la famosa escena del partido de liga entre el Real Madrid y el Valladolid en el Santiago Bernabeu –temporada 1991– en donde Michel le tocó los genitales al jugador Valderrama. No pasó nada, en realidad y en el fondo, este tipo de prácticas están muy extendidas como mecanismo de distracción y/o provocación del contrario en los deportes de contacto. Los abrazos y besos que se dan los deportistas para celebrar una buena jugada o un triunfo son entendidos como expresión de alegría y de camaradería y deberíamos pensar si las mismas acciones realizadas por mujeres obtienen la misma consideración. Mucho me temo que no y que los requerimientos del parecer –del parecer mujeres– son mayores para ellas. El abrazo de Luisa fue interpretado erróneamente incluso antes de que se produjese porque sus compañeras de instituto estaban esperando cualquier actuación para confirmar “sus sospechas” y firmar la sentencia.

1182

## 6. APARIENCIAS. CUERPOS A ENCAUZAR

Otro de los rasgos comunes encontrados en las autobiografías corporales, tiene que ver con la puesta en marcha, por parte del entorno familiar, de toda una serie de mecanismos para intentar encauzar esos cuerpos que van construyéndose distintos por medio de procesos también distintos. Los relatos dibujan una situación que parece estar pautada. Las familias comienzan a gestionar una serie de actuaciones tendentes a la consecución del objetivo: la sexualización adecuada de los cuerpos de sus hijas.

Una de las primeras actuaciones que se emprenden consiste en sugerir la conveniencia de cambiar de actividad deportiva. Se inicia entonces, y en muchos casos, un proceso de nomadismo deportivo forzado en el cual las adolescente empiezan, con bastante poco éxito, a transitar de un deporte a otro o de una actividad a otra en la búsqueda de una alternativa adecuada:

“...mi abuela me decía que no pasaba nada si no jugaba, que el deporte no era para las mujeres que yo me dedicara a aprender a coser y a otras cosas. Y yo

lo intentaba pero acababa de dejar todo lo que empezaba porque no acababa de llenarme...” (María).

Este nomadismo deportivo no es exclusivo de las chicas. Los trabajos de José Ignacio Barbero (2007) ponen de manifiesto cómo en el caso de los varones existe un periodo en el cual éstos también van y vienen buscando el deporte que más les satisfaga. Sus razones tienen que ver con la búsqueda de nuevas experiencias, con acompañar a los amigos o con el hastío que les empieza a producir el que practican. Son razones compartidas también por las chicas por lo que no tienen ese rasgo de exclusividad del nomadismo deportivo forzado experimentado por las adolescentes para quienes la imposición familiar o la su-gestión obran con fuerza sobre sus decisiones.

A Ana sus padres la apuntaron a gimnasia rítmica “que era más suave”:

“Mis padres me apuntaron a gimnasia rítmica que era más suave. Me compré un traje, una cinta y la verdad es que me lo pasaba bien pero nunca como antes. Duré año y medio porque la gimnasia rítmica no era lo mío”.

En el caso de Eva optó por darle una oportunidad a sus padres y decidió pedirle a su madre que la “apuntara a sevillanas”. No cabe duda de que estas no cuestionarían su feminidad.

“Decidí decirle a mi madre que me apuntara a sevillanas. Y me apunté, pero la verdad es que no era muy diestra así que antes de un año me borré porque además me aburría mucho y ya estaba harta... me di cuenta de que lo que verdaderamente me gustaba era el fútbol y volví a las andadas”.

1183

Pero su familia no se dio por vencida y decidió seguir en su estrategia de encauzamiento. Ellos también volvieron a las andadas y dirigieron sus energías en planificar una tarde de compras. Y es que otro de los momentos clave en este proceso de regulación de los cuerpos de las adolescentes futbolistas tiene que ver con la decisión de iniciarlas en el consumo, todo un rito iniciático presente en los relatos autobiográficos, las compras como exorcismo de la deportista.

“... y me llevaron de compras mi madre, mi padre y mi abuela”. Me compraron de todo y dos pares de zapatos con algo de tacón. Fuimos toda la familia y nos lo pasamos muy bien. Lo recuerdo perfectamente... y al llegar a casa mi madre me pintó pero me fui a ver a mi prima a que me quitase todo y me pintara algo menos.... mi madre se había pasado” (Eva).

Se trata de la sexualización de sus cuerpos a través del consumo; de la conversión del cuerpo productor –no son pocos los autores que establecen la analogía entre el cuerpo de la fábrica y el cuerpo de la competición<sup>7</sup>– en cuerpo consumidor pues el nuevo mecanismo regulador de los cuerpos en las sociedades hipermodernas es el consumo (Muñoz González, 2007)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Toda la corriente marxista de la Sociología del Deporte del grupo PARTISANS.

<sup>8</sup> Barman (2006: 119) sintetiza muy bien esta idea al afirmar que el consumo “narra el proceso de la vida

El recurso a la ropa, no obstante, no es novedoso. Antes del rito exorcista de salir de compras, en edades más tempranas, las madres –me refiero a ellas pues no dispongo de ningún testimonio en donde aparezcan los padres– iniciaron su particular cruzada intentando sustituir el pantalón por la falda, de esta manera, el temor a enseñar las braguitas, restringe el movimiento:

“... para mi el hecho de no poder moverme...si me vestían de un modo me sentía mal, como si no pudiese disfrutar de mi cuerpo. Tenía que procurar no agacharme o hacer un movimiento que pudiera mostrar mis braguitas, sobre todo si había niños delante...” (Belén).

Parece claro que ninguna de las estrategias adoptadas logró el objetivo perseguido. Todas las jóvenes con cuyos relatos trabajo, han seguido participando en sus actividades deportivas con mayor o menor fortuna a pesar de los obstáculos que se han ido encontrando. Algunas de ellas han reconocido que, si bien decidieron seguir jugando al fútbol o haciendo pesas, abandonaron otras actividades de su tiempo libre y de ocio. Fue el precio que pagaron para no desviarse demasiado de la norma corporal.

De manera más o menos explícita, a través de comentarios que suscitan la comparación con otros cuerpos definidos como adecuados, han sido conscientes del papel subordinado de las mujeres en el deporte y de cómo las imágenes sobre sus cuerpos son un elemento clave en el mismo. Las constantes alusiones a “no vas a gustar”, “qué van a decir”, “mírate en el espejo” se constituyen en las herramientas de autoevaluación utilizadas por estas jóvenes deportistas. En la visión de los otros que a través de estos comentarios se pretende que ellas realicen de sí mismas, se sitúa la génesis de la vergüenza. Los comentarios recibidos, las comparaciones realizadas despiertan el temor a no satisfacer expectativas, de forma que la vergüenza y el rubor se suscitan cuando la conducta no se adecua al contexto (social, normalizado, heterosexual y sexista). Es entonces cuando la situación se vuelve insegura pues surgen las dudas sobre la identidad de género, la orientación sexual, el cuerpo... Solo restableciendo la conducta adecuada al contexto es posible la situación segura en donde el rubor desaparece; el orden social no se redefine, y por lo tanto, no se trata de modificar la distribución del poder social (y en consecuencia el contexto), el orden social se restablece y, en consecuencia, es la conducta la que debe modificarse.

1184

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBERO GONZÁLEZ, José Ignacio (1989) “La educación física, materia escolar socialmente construida”, *Perspectivas de la actividad física y del deporte*, nº 2, pp. 30-34.
- BARBERO GONZÁLEZ, José Ignacio (2007) *Ficción de historia de vida colectiva de alumnado de MagisterioEF*. Inédito (Documento facilitado por el autor).
- BAUMAN, Zygmunt (2006) *Vida líquida*, Barcelona, Paidós.
- BERICAT, Eduardo (1999) “El contenido emocional de la comunicación en la sociedad del riesgo. Microanálisis del discurso”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 87, pp. 22-153.

---

como una sucesión de problemas eminentemente ‘resolubles’ que, no obstante, precisan (y sólo pueden) ser solucionados por medio de instrumentos que sólo están disponibles en las estanterías de los comercios”. De esta forma y considerando la extraordinaria vinculación entre imagen corporal e identidad en las sociedades contemporáneas no es difícil conectarla con el estilo de vida y el consumo (Turner y Rojek, 2001).



- BERICAT, Eduardo (2000) “La Sociología de la Emoción y la Emoción en la Sociología”, Papers nº 62, pp. 145-176.
- BLAUCHARD, Kendall y CHESKA, Alyce (1986): “Problemas contemporáneos y Antropología del Deporte”. En *Antropología del Deporte*, Barcelona, Bellaterra, pp. 165-180.
- GARCÍA COLMENARES, Carmen (2008): “Género y educación. Resistencias del profesorado y el alumnado de Magisterio”, Conferencia impartida en la I Jornadas Género y Currículo en la Formación del Profesorado, Facultad de Formación del Profesorado de Cáceres, Universidad de Extremadura.
- GOFFMAN, Erving (2000) “Rubor y organización social”. En E. GOFFMAN, H. SACKS, A. CICOUREL Y M. POLLNER, *Sociologías de la situación*, Madrid, La Piqueta, pp. 41-58.
- GOFFMAN, Erving (2001): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HARGREAVES, Jennifer (1993): “Promesa y problemas en el ocio y los deportes femeninos” en J.I. BARBERO (ed, *Materiales de Sociología del Deporte*, Madrid, La piqueta, pp. 109-132.
- MUÑOZ GONZÁLEZ, Beatriz (2007): “Conocimiento experto, consumo y cuerpo: relaciones “en” y “para” la hipermodernidad”, *Agora para la Educación Física y el Deporte*, nº 45 (ejemplar dedicado a “Una escuela con cuerpo”), pp. 7-19.
- SCHEFF, Thomas (1990a): *Microsociology: discourse, emotion and social structure*, Chicago, University of Chicago Press.
- SCHEFF, Thomas (1990b): “Socialization of emotions. Pride and shame as casual agents”, en T.D. KEMPER (ed), *Research agendas in the Sociology of Emotions*, Albany, State University of New York, pp. 281-304.
- SCHEFF, Thomas (1994): *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*, San Francisco, Westview Press.
- TURNER, Bryan Stanley. y ROJEK, Chris (2001): *Society and culture. Principles of scarcity and solidarity*, London, Sage.
- WIETZ, Raquel. (2003): *The politics of women's bodies. Sexuality, appearance and behavior*, Oxford University Press.



# RITOS EMERGENTES, RETOS CORPORALES Y DESAFÍOS EMOCIONALES: LAS DESPEDIDAS DE SOLTERO/A EN EL SIGLO XXI

Luisa Abad González  
Universidad de Castilla La Mancha

Si se suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otras, con más fuerza mientras más intensa es la interacción social<sup>1</sup>.

## 1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo parte de los resultados de la experiencia investigadora llevada a cabo entre junio de 2009 a febrero de 2011 dentro del marco del proyecto “Ritos de ciclo de vida en la región (19012009): un patrimonio etnológico castellanomanchego entre el olvido, la continuidad y la transformación”<sup>2</sup>. En él se procedió a la transcripción literal de todas las respuestas al cuestionario que la *Sección de Ciencias Morales y Políticas* del Ateneo de Madrid había hecho en Castilla La Mancha en 1901<sup>3</sup>. Lo que presento en esta comunicación son los resultados parciales de la información relativa a las despedidas de soltería en la región, que forma parte del apartado que sobre el matrimonio hay en la citada encuesta y se ha trabajado pormenorizadamente en este proyecto.

### 1.1. El trabajo de campo

Para poder tener constancia de las continuidades, transformaciones y olvido de alguna de estas costumbres asociadas a ritos de transición, se ha llevado a cabo un intenso trabajo de campo en las localidades anteriormente citadas, ampliando –en algunos casos esta muestra previa<sup>4</sup>. Se ha optado por una metodología cualitativa fundamentada en la observación participante y contacto estrecho con los informantes de las distintas poblaciones, así como por las entrevistas en profundidad (semidirigidas, conversacionales e inclusive la historia de vida). Técnicas que nos han permitido visibilizar y analizar las emociones más estrechamente. También se ha realizado un cuestionario a 26 personas<sup>5</sup> para recoger

1187

<sup>1</sup> DOUGLAS, Mary (1973: 89).

<sup>2</sup> El equipo investigador estaba compuesto por: Juan Antonio Flores Martos (Investigador principal), Julián López García, Lorenzo Mariano Juárez y yo misma. El proyecto fue financiado por la Consejería de cultura de la Junta de Comunidades de Castilla La Mancha.

<sup>3</sup> El cuestionario del Ateneo recoge información sobre los tres hechos más característicos de la vida: el nacimiento y la infancia, el noviazgo, el matrimonio y la muerte. El contenido de la encuesta fue elaborado por seis jóvenes intelectuales, sociólogos y humanistas de la época como Rafael Salillas, Julio Puyol, Constan- cio Bernardo de Quirós, Enrique García Herrerros, Guillermo Pedregal y Rafael Camarón –miembros todos de la citada Sección del Ateneo–, y fue remitida a los corresponsales que esta institución tenía repartidos por toda la geografía española. Se seguía así una tendencia que imperaba en Europa sobre recopilación de costumbres populares y folklore. Las copias de las papeletas originales de respuesta a este cuestionario se hallan en los fondos de la biblioteca del Museo de Nacional Antropología en Madrid. Cabe decir, que no todas las localidades a las que se envió el cuestionario lo devolvieron cumplimentado y que el sesgo moral e ideológico de muchos de los corresponsales imprime visos no literales y tendenciosos a las respuestas que se dan.

<sup>4</sup> La provincia de Cuenca está pobremente representada en las respuestas del Ateneo y, en casos concretos como la localidad de El Provencio, las aportaciones del corresponsal son escasas e incompletas. También se detectó que la serranía conquense estaba totalmente invisibilizada, incluyendo la propia capital, razón por la que se extendió el trabajo de campo a algunas localidades representativas de esta zona geográfica y cultural (Cuenca, Vega del Codorno, Cardenete, Cañete, Enguñanos, etc.).

<sup>5</sup> 14 hombres 12 mujeres de 25-45 años.

datos concretos sobre sus experiencias de despedida. Por otro lado, una parte importante de nuestra investigación ha aparejado también el rastreo y exploración de imágenes, discursos y narrativas referidas al ciclo vital en la región, tanto en foros, como páginas webs y comunidades virtuales de Internet<sup>6</sup>.

## **1.2. Dificultades de acceso al campo en torno a las despedidas de soltero/a**

Las despedidas de soltería en la actualidad, son actividades circunscritas al grupo de amigos de las personas contrayentes y, por tanto, resulta difícil al antropólogo plantearse una inmersión múltiple en estos eventos, salvo que se acuda invitado por el círculo de amigos o se pertenezca a él. Si bien es cierto que no resulta imposible meterse en un local de despedidas o en una discoteca donde se aglutinen grupos de despedidas, en el caso de los escenarios castellanomanchegos, la mayoría de estas celebraciones tiene lugar fuera de las fronteras de la comunidad lo que dificulta el acceso al investigador, máxime cuando el presupuesto para llevar a cabo la investigación es ajustado<sup>7</sup>. Por tanto, la etnografía nos ha limitado a los escenarios virtuales en internet, donde hay profuso material videográfico y fotográfico en relación a esta temática, teniendo en cuenta unos criterios de selección de los mismos en cuanto a su procedencia, fechas, actores sociales y localizaciones.

En cuanto a la entrevista semidirigida, se ha hecho más de una entrevista por persona en algunos casos, con el objetivo de poder profundizar en aspectos concretos del discurso y con el fin de extraer nuevas impresiones e informaciones que quedaban soterradas en la memoria de los informantes<sup>8</sup>. Existe una consigna globalizada en torno a las despedidas de soltero/a, mayoritariamente entre las masculinas en la que se afirma rotundamente: “lo que sucede en la despedida se queda en la despedida”. Este fue –sin lugar a dudas el primer muro simbólico que me tocó derribar en mi primer acceso al campo, muro que podía ser más bien entendido como una “pose”, pero que obligó como he mencionado anteriormente a realizar segundas entrevistas y diversos abordajes<sup>9</sup>. Paralelamente a ello, hemos hecho una exploración e indagación en materiales visuales personales (fotografías o videos) y en objetos concretos asociados a las despedidas: camisetas, disfraces, carteles, juguetitos eróticos<sup>10</sup> y repostería erótica<sup>11</sup> fundamentalmente. Hemos podido presenciar alguna actividad específica asociada a despedidas de soltero/a como es la práctica del descendimiento de cañones por saltos de agua y el ambiente de un local específico para estos fines en la ciudad de Cuenca<sup>12</sup>.

1188

---

<sup>6</sup> En el estudio de caso que nos ocupa –las despedidas de soltero/a esta herramienta ha complementado enormemente la parte discursiva de los informantes.

<sup>7</sup> Las zonas escogidas por los castellanomanchegos para celebrar sus despedidas son: Valencia, Alicante y Gandía en la zona de costas y, Madrid, Salamanca y Segovia, en la zona de interior.

<sup>8</sup> El número total de entrevistas fue de 12, 7 mujeres y 5 hombres comprendidos entre 25 y 45 años.

<sup>9</sup> Hay que tener en cuenta el “pudor” que algunos informantes muestran ante una persona desconocida que les entrevista acerca de prácticas sociales donde la sexualidad/cuerpo, las ideologías y los valores morales están presentes.

<sup>10</sup> Penes de goma, pajitas para beber en forma de pene, silbatos pene, biberones con tetina en forma de vulva con y sin vello púbico, biberones en forma de pene y un largo etcétera.

<sup>11</sup> Tartas en forma de tetas, vulva o pene; tetas hechas con cobertura de chocolate, entre lo que hemos visto.

<sup>12</sup> El descenso de barranco se realizó en la localidad conquense de Enguídanos y el local específico fue “Al rojo vivo” situado en la capital conquense, local que pocos meses después cerró sus puertas.

### 1.3. Objetivos de esta investigación

Partimos de la hipótesis de que estas despedidas de soltero/a constituyen un nuevo modelo de ritual de transición –de carácter globalizado, con todos los elementos y fases que contempla Van Gennep (2008) y que es consustancial a esta sociedad. Dentro del rito sus componentes participan del mismo significado simbólico respecto al cuerpo y las emociones, cumpliendo éste con una clara función social como en su día tuvieron (y aún tienen en algunos lugares) las fiestas de quintos o el servicio militar. Se añade a esto su carácter carnavalesco con las connotaciones propias como el exceso, el disfraz, la uniformización y el descontrol “controlado”, elementos que analizaremos posteriormente.

## 2. RITOS EMERGENTES: LAS DESPEDIDAS DE SOLTERO/A

La encuesta del Ateneo de 1901, en lo que se refiere al ámbito castellanomanchego, es muy parca en respuestas relacionadas con la despedida de los solteros/as. Dentro del apartado del matrimonio, concretamente el II.D.b., se encuentra la pregunta:

*“Si existen algunas prácticas anteriores a la ceremonia religiosa; descripción de las mismas. Si es costumbre que el novio se despidiera de los demás mozos con un convite. Si las novias observan prácticas análogas respecto de las solteras”*. Son pocos los corresponsales que respondieron a esta pregunta, correspondiendo la mayoría de las respuestas a frases tales como: “No se despiden los novios de los demás solteros” (Huete); “No se despide el novio de sus amigos. Tampoco la novia de sus amigas” (Manzanares); “Ni novio ni novia se despiden de los demás jóvenes” (Miedes de Atienza); “No es costumbre que el novio ni la novia se despidan de sus amigos para casarse” (Navahermosa); “En algunas familias, los padres bendicen a los novios. No hay comida de despedida” (Toledo); “No existe ninguna costumbre” (Sigüenza). Existe un menor número de localidades en donde se refiere algún tipo de práctica similar a la que indica la propia pregunta: “En algunos pueblos la noche antes de la boda, todos los mozos juntos y con música, dan ronda de despedida a los novios y la novia reparte a cada uno de ellos torta y vino. En esta ronda todos cuantos cantares se entonan son coreados por los mozos y de despedida de ellos” (Castejón); “El novio suele despedirse de los mozos, sus amigos, dándoles una comida. Las novias no lo acostumbran” (Noez) y “Para despedirse de la vida de soltero se celebran comidas o meriendas campestres” (Puebla de Don Fadrique). La pregunta incluida dentro del noviazgo, concretamente la II.A.a dice: *“Asociaciones y agrupaciones de solteros; su objeto; si existe en ellas el cargo de “rey de los mozos” y ora análogo, y en este caso, cómo se elige y tiempo de duración. Asociaciones y agrupaciones de solteros. Su objeto”*. Sólo el corresponsal de la localidad de Alcalá de Júcar contesta con un simple “Sí”, debido al carácter cerrado del propio discurso de la pregunta y de la propia metodología empleada por el Ateneo. Por tanto la conclusión que extraemos de las pocas respuestas a estas preguntas en este cuestionario es que a principios del siglo XX no era frecuente celebrar despedidas de soltero/a y, de celebrarse, la forma más usual era una sencilla comida entre amigos y futuros contrayentes.

1189

### 2.1. Las despedidas de soltero/a como rito emergente

Estamos ante una nueva forma de ritual de transición, atrás quedaron las fiestas de quintos –en la mayoría de los pueblos no tanto por la desaparición del servicio militar sino por el envejecimiento de la población como el propio servicio militar en sí, hito social que marcaba un antes y un después en la vida de los individuos. Las fiestas de quintos se siguen haciendo en muchos pueblos, habiendo sufrido transformaciones notorias, como la

incorporación de la mujer –las quintas y quedando asociadas a rituales propios del ciclo festivo como diversas fiestas de invierno o Semana Santa.

Además de las despedidas de soltero/a, existen –al menos dos nuevos ritos emergentes en la sociedad actual: la experiencia “Erasmus” y la experiencia “joven cooperante/voluntario”. Cada una va a tener su finalidad específica y la despedida de soltero/a es la última experiencia de las tres. Es desde hace unos 15 años aproximadamente que en Castilla La Mancha, al igual que en otras comunidades del territorio español, vienen emergiendo fiestas de despedidas de soltero/a que reproducen modelos importados de grandes ciudades e, incluso, influenciados por clichés cinematográficos. En este sentido cabe mencionar películas como “Despedida de soltero” (1984), “Very Bad Things” (1998) y “Resacón en las Vegas” (2009). Y, con un lugar destacado, la influencia de los foros de internet en donde se relatan estas experiencias que van a servir –posteriormente de referente o imaginario colectivo. El anonimato que permite internet, ha hecho que este tipo de testimonios sean una gran e interesante fuente de información dado que se relatan experiencias sin el menor tapujo y con todo lujo de detalles. Somos conscientes también de que puede haber un sesgo de exageración en algunos de ellos, pero muestran todo un abanico de sentimientos, calificaciones, juicios, categorizaciones y expresiones personales que son dignas de tomar en consideración.

Entre los años 40-50 del siglo XX no se acostumbraba despedir la soltería. Cobraba más importancia el protocolo social de la “pedida de mano” en donde los novios comían con los padres de ambos y se intercambiaban objetos con significación simbólica. También es necesario señalar que los matrimonios aún podían ser de conveniencia y no ser fruto de la idea de amor romántico tan extendida en occidente (Esteban, 2010). Era frecuente para los padres poder dejar “colocadas” a sus hijas con un esposo y frecuente escuchar decir a las madres sobre sus hijos varones: “ya lo tengo recogido” cuando lo habían casado. Hasta estas épocas una generalidad de la población iniciaba su vida sexual a la par que el matrimonio, muchos esperaban este momento con ansia y muchas con desconocimiento e incluso temor. Era costumbre recibir “consejos” sobre estos temas de las personas más experimentadas (o no tanto).

Aquellos hombres que se casaron entre los años 70 y 80 del siglo XX celebraron sus despedidas con los amigos en un “puticlub”, si bien no era generalizado, era la norma en poblaciones rurales. La costumbre obligaba a los amigos a “pagarle la puta al novio” como obsequio de la celebración. Las mujeres no lo celebraban apenas, no había costumbre. Con la transición y la democracia se va viendo una apertura a ciertas costumbres. Es la famosa época del “destape”; eliminada la censura en el cine español, los cuerpos femeninos se exhibían “por exigencias del guión” mostrando “carne” –los masculinos no pues sólo van a representar el papel de “depredador”.

Los que se casaron a finales de los 80 del siglo XX hicieron despedidas sencillas, juntándose los hombres por un lado y las mujeres por otro en casas particulares donde se cenaba, de ahí se salía a tomar algo y, se juntaban ambos grupos para irse a la discoteca a bailar. Los/as amigos/as invitaban a los novios. En estos momentos cobra cada vez mayor fuerza la idea del matrimonio como “pérdida de libertad, domesticación, amansamiento, sumisión, etc.” Desde la década de los 90, apenas encontramos bodas que no vayan precedidas de su correspondiente despedida y, no cabe duda, de que el grado de complejidad, costo y uniformidad de las mismas se ha ido incrementando. La mayor parte de estas parejas han convivido antes del matrimonio y su iniciación sexual queda muy atrás. Las despedidas de soltería van intrínsecamente relacionadas con el concepto de nupcialidad

y con los modelos de sexualidad de una sociedad. El matrimonio era el rito de paso definitivo por excelencia. Garantizaba la reproducción biológica, representaba la estabilidad del individuo e implicaba la continuidad del grupo social (López García, 2002:67).

### 2.1.1 Características y elementos de las despedidas de soltero/a en la actualidad

Este rito de paso –la despedida fabrica una nueva persona requiriendo la adhesión y reconocimiento de muchos asistentes –los amigos/as; además, en el nuevo estatuto adquirido, se va a recordar la eficacia, la rentabilidad del rito. Es una fiesta que precede al matrimonio y que, a pesar de tener múltiples variedades a la hora de celebrarla, va a tener siempre unas características comunes y unas fases muy determinadas: la preparación/organización, la propia despedida en sí y el retorno.

En lo que respecta a Castilla la Mancha, la bonanza económica de estas últimas décadas ha hecho que el fenómeno de las despedidas se generalice y diversifique. De carecer prácticamente de ellas se ha pasado a celebrar varias despedidas para una misma persona<sup>13</sup>. Se distinguen a su vez dos tipos de despedidas: la llamada “predespida” que es celebrada exclusivamente con amigos/as de los novios y se lleva a cabo con al menos una semana o quince días antes de enlace y, por otra parte está la llamada “despedida”, que es una fiesta de larga duración a la que acuden tanto los amigos de los novios como los familiares y amigos de los familiares de los novios. En ambos casos el desembolso económico es importante<sup>14</sup>.

#### 2.1.1.1. La organización

Recae directamente en los amigos/amigas de los novios, ellos dirigen todo y pagan todo<sup>15</sup>. Todo rito de paso que se precie debe tener una instancia de legitimación que de fe de que se ha cambiado de estado, los amigos –sobre todo los más veteranos y las empresas organizadoras de este tipo de eventos van a constituirse en esta institución legitimadora. Los amigos deben mantener el factor sorpresa en relación al devenir de la despedida y deben mantener esa tensión durante la mayor parte de la noche. Lamentablemente, la estandarización del tipo de “sorpresas” que se dan en estas despedidas, hace que muchas de las veces sea difícil para el novio/a sorprenderse.

Dentro del grupo organizador habrá una jerarquía, dado que suele haber sólo uno o dos amigos/as que se encarguen de buscar los “productos” a ofrecer a los demás: cenas, locales específicos, discotecas, casas rurales, deportes de aventura, capeas, barcos, streappers/boys, disfraces, juguetes eróticos, desplazamiento y alojamiento como regla general. El factor económico influye mucho a la hora de elegir estos productos y, también, el factor ideológico-moral.

Dentro de la categoría amigos/as se incluyen aquellos que lo son desde la infancia/adolescencia, que forman un grupo par y de edad y con los que existe un grado absoluto de confianza. A partir de este momento binomio amigos/novio se constituye en una identidad colectiva que será *la despedida*. Estos actuarán como tal grupo identitario, procurarán

<sup>13</sup> El ejemplo de este tipo de casos es: 1ª despedida con los amigos del pueblo, 2ª con los amigos hechos en la capital (Madrid o Valencia) y 3ª con los familiares masculinos de la novia.

<sup>14</sup> Se vienen gastando cantidades que rondan los 200 € mínimo hasta 500 € máximo. Sólo el costo de la streaper oscila entre los 290 € (pueblo de interior) y 450 € (zona de levante).

<sup>15</sup> En las despedidas castellano manchegas estudiadas el promedio de asistentes ha estado en unos 15 y la media de despedidas a las que han asistido es de 5.

destacarse ante los demás como tal –a través del disfraz y exigirán a todos los componentes del mismo unas pautas de comportamiento. Veremos que el sexo –y no tanto la idea del matrimonio va a ser el elemento omnipresente en estas reuniones –en una mayoría de casos y, en los últimos años, la búsqueda de riesgo, retos o ruptura de la rutina será el otro elemento estrella. Todo el proceso de organización tiene como finalidad –aparte de la manifiesta por un lado, poner a prueba el grado de “amistad” de los miembros del grupo a través de elementos como la implicación, la colaboración y la iniciativa; por otro, reforzar los lazos de solidaridad del grupo a través de la recuperación de historias de vida comunes tras unirse individuos que, por avatares del tiempo, se han separado o están dispersos. Y como no firmar el llamado “pacto de silencio” de modo simbólico acerca de lo que va a ocurrir en la despedida.

#### 2.1.1.2. El día y la noche de la despedida. Retos corporales y desafíos emocionales

La jornada comienza con la fase de separación. El grupo se aísla en una casa rural o en un hotel o directamente en un local para despedidas. Al novio le habrán llevado con los ojos vendados todo el camino. Este aislamiento físico se suma al aislamiento comunicativo: hay una prohibición no escrita de llamar o recibir llamadas por el móvil de los contrayentes contrarios y novios/as de los amigos/as presentes en tu despedida. Nadie puede llamar contando lo que está haciendo y nadie puede llamar preguntando qué se está haciendo. El pacto de silencio ayuda a perder prejuicios y a que la desmesura se apodere del grupo. Una despedida en estos tiempos es sinónimo de desenfreno y descontrol –no en todas y la desinhibición y el relajo son algo habitual. Las acciones se revisten de cierta impunidad y de lo que se trata es de que “no te pillen”.

Los novios serán disfrazados con una indumentaria distintiva pero similar a la del grupo: disfraz de “lacasito”, de “Freddy Mercury”, de “polla”, de “policía”, “de conejita”, de “vaca” o bien se acostumbra desnudar al novio y ponerle pañal o dejarlo en calzoncillos o trikini y pasearlo por la localidad. Esta vertiente carnavalesca tiene como objeto –no la máscara propia del carnaval de antaño que buscaba la ocultación y el anonimato sino al contrario: ocupar la vía pública, identificar con su identidad y finalidad para, con ello, buscar la complicidad de los viandantes que deberán tolerar y reír la broma y los excesos al tratarse de seres en tránsito. Al disfraz se añade la práctica de bromas –más o menos pesadas que tratan de hacer pasar un mal rato al novio/a y generar las risas entre los demás miembros del grupo<sup>16</sup>. Vestir de mujer al novio y obligarle a “hacer la calle” insinuándose donde hay más tránsito, meter al novio en un contenedor de basura y hacerle rodar calle abajo, vestir al novio de *Blancanieves* y hacerle dar pasos de ballet en una concurrida plaza de la ciudad, y un largo etcétera; la mayor parte de estas bromas, son realizadas por varones. Las mujeres parecen ser más cautas a la hora de hacer estas bromas y gozan más del reencuentro con las amigas y del ensalzamiento de la amistad, incorporando la clave de humor y sexismo –eso sí con diademas con penes u orejitas de conejita de *play boy*, silbatos en forma de pene para ir llamando la atención por la calle, etc.

La cena en estas despedidas es el preámbulo para el momento central del ritual, consistiendo en una serie de entrantes y un plato de fondo –a la usanza de las bodas. Se acaba con el postre e, inmediatamente, se sirven –al menos dos rondas de cubatas. A partir de ahí o incluso, solapándose con la cena suele dar comienzo el espectáculo específico

<sup>16</sup> Este tipo de bromas pesadas ya se acostumbraban en las fiestas de quintos y en algunas tradiciones ligadas a los mayos por parte de los mozos.



de despedidas. Estos van desde un show de *Drag Queens*, al show de *streakers* o *boys*, “*antistreakers*” o “*antiboys*” y show de “*enanos*”. En este momento cuerpo y sexo son elementos centrales de la noche que, conjuntamente con el alcohol y algunas drogas van a optar a la calificación final de la despedida: la desmesura es la clave del éxito.

De la *streaker* y del *boys* se espera que provoquen sexualmente tanto al novio/a como a los asistentes, con insinuaciones y tocamientos corporales muy estudiados, así como a través de la exhibición total de su cuerpo<sup>17</sup>. Son modelos pero no son prostitutas. En determinados casos se pueden producir actos de *sitofilia*, bien con nata, bien con bebidas alcohólicas<sup>18</sup>. En la mayoría de los espectáculos descritos en las entrevistas realizadas, esta *streaker* iba acompañada, bien de “su novio”, bien de personal de seguridad de la discoteca, con lo que la excitación colectiva y sus repercusiones están bastante controladas, la contención fisiológica se acumula. Según todos los informantes, los que más se desinhiben y “pierden el control” son los casados que acuden a estas fiestas. El icono más transmitido en estas despedidas femeninas quizá sea practicar una felación al *boys* por parte de alguna o varias de las asistentes<sup>19</sup>. Las *antistreakers* y los *antiboys* juegan con la fealdad del cuerpo y la caricatura para provocar la burla y la hilaridad de grupo. Suelen ser físicos tipo “Torrente” o modelos con gafas de culo de vaso, delgados o gordos, buscando los extremos que distan de los cánones de belleza mediáticos en la sociedad actual. En este mismo orden se encuentran los shows de enanos, que al exhibir sus cuerpos de modo integral, sacian el morbo y la curiosidad de los presentes. Después de los shows, la tónica general impone que se siga la fiesta en distintos pubs o discotecas, lugares en donde confluyen diversas *despedidas* y se baila y flirtea hasta el amanecer. Este es el momento en donde se producen “rollos” entre los asistentes, se tontea y se acaba en una noche de sexo sin amor.

1193

Los que no desean optar por este tipo de despedidas –por considerarlas tóxicas o denigrantes se apuntan a las nuevas tendencias que recuperan elementos propios del extinto servicio militar como es la camaradería, la disciplina, la habilidad física, la resistencia, la estrategia, la competitividad, etcétera. En este sentido se encuentran actividades como el “paintball”, “el descenso de cañones”, el “karting”, “puenting”, “tirolina”, “escalada” o juegos de rol en los que se tiene que resolver un asesinato siguiendo modelos televisivos<sup>20</sup>. Todo este tipo de actividades están dirigidas y limitadas por las empresas organizadoras. Sea como fuere, los asistentes deben asumir bien su papel, pues todo signo de debilidad, pudor, estrechez de miras, carencia de arrojo, mojigatería, distanciamiento o actitudes similares serán tenidos en cuenta por los demás.

Cabe decir que también están imponiéndose en los últimos años las despedidas mixtas, es decir, juntar a los amigos del novio y a las amigas de la novia en una misma celebración. Este tipo de despedida responde a diversos horizontes de opinión. Por un lado están aquellas personas hastiadas de hacer las típicas despedidas y que consideran que es positivo e interesante “mezclar” los grupos para ampliar las amistades o bien porque se comparte el

<sup>17</sup> Ninguno de mis entrevistados recordaba si la *streaker* se desnudó integralmente, todos coincidieron en que “tenían las tetas operadas”. De la exhibición del *boys* lo más importante es que muestre sus genitales y que su cuerpo esté musculado.

<sup>18</sup> La *sitofilia* consiste en utilizar alimentos con propósitos sexuales.

<sup>19</sup> No hay testimonios de esta práctica en las entrevistas realizadas en Castilla La Mancha, sin embargo sí lo hay de acoso físico y verbal –“rayando la mala educación y el agobio (sic)” hacia el *boys* por parte de las presentes.

<sup>20</sup> <http://www.alternativexperience.com/despedidassoltera/despedidassoltera.html>

mismo círculo. Y, por otro lado, este tipo de despedida se enmarca dentro de las personalidades “celosas”, contrayentes que no soportan la idea de que el uno o el otro caigan en una infidelidad el día de la despedida. Celebrarlo de este modo garantiza el control sobre el otro. Igualmente estas despedidas mixtas tienen sus detractores entre aquellos que piensan que nacen de la desconfianza, que con ellas se coarta su libertad ante lo que califican –no como infidelidad, sino como “tonteo”–.

#### 2.1.1.3. El retorno

*“No es el primer caso en el que una despedida de soltero se convierte en adiós definitivo (...) El consumo excesivo de alcohol, la convicción de que esa es una jornada sin límites donde rige el «todo vale»... El caso es que las hemerotecas están llenas de titulares que aúnan jolgorio y tragedia: «Mueren dos hombres cuando regresaban a Valencia de una despedida de soltero» (Valencia, agosto de 2000); «Cinco heridos en una pelea durante una despedida de soltero» (Madrid, abril de 2000); «Un joven muere de una puñalada durante una trágica despedida de soltero en Almendralejo» (Badajoz, diciembre de 1998)<sup>21</sup>. Se podría aplicar aquí la teoría del exceso de Spencer (1871): “el juego sirve, para gastar el sobrante de energía que todo organismo joven tiene y que no necesita, pues sus necesidades están satisfechas por otros”<sup>22</sup>. Brevemente señalaremos que la primera experiencia de despedida de un grupo es –por regla general– más contenida en todos sus aspectos. Así, los mismos actores sociales señalan “que las mejores son las segundas o terceras” porque ya se seleccionan mejor los productos, ya no están tan “verdes” y se va buscando cada vez experiencias más extremas o distintas. Las últimas despedidas son consideradas las peores, porque los que se casaron los primeros tienen ya hijos pequeños y no suelen acudir a estas fiestas, quedando el grupo seriamente reducido y limitado en su identidad colectiva. Retornando de la despedida se hacen especulaciones de quién será el siguiente y qué se hará en la próxima. Pero sobre todo se sabe que –si tus amigos han acudido a tu despedida, en la siguiente “hay que cumplir”–.*

1194

### 3. CONCLUSIONES

#### 3.1. El cuerpo y las emociones en las despedidas

Tres de cada cuatro entrevistados opinan que el matrimonio es una vida distinta. Uno de cada cuatro cree que es un paso a peor vida. El matrimonio hoy en día “no es una necesidad sino una opción” (Iglesias de Ussel et al, 2009:3) sin embargo, siguiendo a Stephanie Coontz (2006) éste ha pasado de ser un refugio donde se articulan amor y sexo, para pasar a ser un lugar de discordia, tensión e inestabilidad. Así mismo, si a principios del siglo XX el matrimonio implicaba el inicio de la vida sexual, de un conocimiento mutuo corporal y emocional, ahora su significado parece ser lo contrario, el fin de una libertad sexual, la imposición de una rutina, la muerte del deseo.

Así pues, un paso más en estas fiestas –y con el afán de ofrecer un producto mercantil rentable– están las cenas *Bodysushi*, que inspiradas en el *nyotaimori* y *nantaimori* japone-

<sup>21</sup> <http://www.elmundo.es/cronica/2001/CR280/CR28007doc.html>

<sup>22</sup> La despedida se puede considerar como un juego social. Una mayoría de los jóvenes que acuden a estas despedidas aún no se ha independizado, los que sí lo han hecho consideran sus empleos como rutinarios e insatisfactorios.

ses dan un giro de tuerca a las prácticas sitófilas habituales en estos espacios liminales<sup>23</sup>. Sexualidad y consumo se van dando de la mano, pues, tanto en estas despedidas, como en las despedidas para gays y lesbianas los productos son similares<sup>24</sup>, con la salvedad de que en estas últimas también está de moda el *body shot*, ya sea con tequila, cava o nata<sup>25</sup>. El cambio de estado en los individuos que participan de una de estas despedidas es notorio: algunos empiezan “verdes” y no tienen novia y otros –los veteranos y los casados imponen un ritmo diferente al sujeto colectivo. La estandarización a la que obliga el producto comercial en sí no deja mucho paso a la espontaneidad, incluso la propia transmisión oral a la hora de narrar este tipo de experiencias encorseta a los actores sociales a unas pautas de desarrollo casi prescritas.

Existe una constante tensión entre lo moral y adecuado frente a lo inmoral y el desenfreno. El producto mercantil busca la sobreexcitación del grupo, pero domestica al cuerpo con la “fidelidad” como excusa de telón de fondo y con la negación del sentimiento individual interiorizado. Llega el extremo de darse paradojas como ir un grupo de hombres a algún “puticlub” a tomarse una copas en una despedida (para ir calentando motores), coger el “puntillo” tras beber unos cuantos cubatas y no pasar nadie de la barra hacia los reservados porque cada miembro de *la despedida* es un potencial sancionador y delator de la conducta<sup>26</sup>. Las novias y amigas –en un ejercicio de sumisión esperan en el pub del pueblo a que los chicos lleguen y hagan una fiesta conjunta. A ellas no les gusta que vayan al “puticlub”. Su único acto de rebeldía consiste en comentar: –¡”qué vamos a hacer, tampoco te puedes poner en plan borde!”.

Es común el uso de la violencia entre los varones. El consumo de alcohol y drogas –sobre todo cocaína predispone a ello. Hay que comportarse como un “hombre”, lo que implica llevar a cabo toda esta serie de actividades que van a reafirmar la identidad de género. Las despedidas femeninas están mitificadas por los hombres, quienes consideran que son más “brutas” y que ellas se comportan “como lobas”, que “se desatan más”, proyectando su propia imagen de despedida en ellas y convirtiéndolas –igualmente en sujeto depredador. No obstante son muchas las mujeres que abominan de este tipo de actos y manifiestan siempre de modo angustiado: “a mí no me hagáis una despedida de esas, yo no quiero un boys, no me hagáis eso”.

Lo más notorio de *las despedidas* –entendidas como sujeto colectivo es la reafirmación de roles de masculinidad y feminidad que reproducen, perpetúan y potencian modelos

<sup>23</sup> Nyotaimori y nantaimori: práctica de comer sushi o sashimi sobre el cuerpo de una mujer o un hombre desnudos, respectivamente. La publicidad de este tipo de eventos ofrece un chalet privado para celebrarlos. El postre consiste en chocolate fundido derramado sobre el cuerpo de los/las modelos. Se insta explícitamente a no tener límites a la hora de escoger preferencias...

<sup>24</sup> Las despedidas de soltero/a de gays y lesbianas forman parte del llamado “pinkmarket”, un nicho económico que cada vez cobra más importancia.

<sup>25</sup> Body shot: beber tequila desde el cuerpo de una persona, esparciendo la sal por el ombligo o pubis, sosteniendo el limón o el chupito de tequila en la boca. Se trata de hacer un recorrido corporal y beber “trago”. Una variante japonesa de esta práctica es el wakame sake, que consiste en beber sake derramado sobre el pubis y los muslos de una mujer. La película *Body shots* (1999) narra las consecuencias de una noche loca o de la búsqueda del sexo sin amor.

<sup>26</sup> Estos discursos se han repetido en entrevistas hechas en Belmonte, El Provencio y Cuenca. Cerca de El Provencio pasa la llamada “carretera del amor”, por tener a un lado y otro de la misma el mayor número de burdeles de la región. En la zona de Cuenca capital es famoso el establecimiento llamado “Entrepinos” como lugar de celebración de despedidas de jóvenes de localidades como Sotos o Mariana. En todos los casos se dice: “aunque quieras, nadie va a pasar hacia dentro porque si no lo sabe todo el pueblo” y, sobre todo, se entera la novia.

heterosexuales, asimétricos y de dominación. La masculinidad dominante y heterosexual se pone a prueba en estos eventos y debe ser “aprobada” por todos los miembros del colectivo. Comprobamos que –tanto en los colectivos de hombres como de mujeres se da constantemente en estas fiestas una fijación o reduccionismo genital, constituyéndose en falocentristas y coitocentristas, siendo mutiladoras del sentimiento en pro del aumento del deseo y la búsqueda de placer sin compromiso. Se pone de manifiesto la hipersexualización de estas prácticas en las que el factor intimidad –como elemento propio de la relación sexual es constantemente eludido. Algunas mujeres, en su intento de equipararse al hombre asumen prácticas y valores que se atribuyen al género masculino. Las entrevistadas hablan de “revancha” frente a los hombres para justificar su asistencia y participación a espectáculos de *boys*: tocar a otro, jugar con el cuerpo de otro, practicarle una felación, se convierte en reivindicación, pero...¿realmente lo es? En ambos casos –hombres y mujeres están poniendo en práctica acciones que cosifican el cuerpo de los otros, son meros objetos que sirven para instrumentalizar la sexualidad como elemento de despegue y éxito social frente al grupo.

Estos nuevos ritos emergentes son el fiel reflejo del hedonismo contemporáneo que analiza el filósofo Michel Onfray (2008a), un hedonismo que él califica como vulgar y consumista y que reproduce eficazmente el discurso normativo del sexo tal y como lo describe la sexóloga Valérie Tasso (2008). Bien pareciera, que la sociedad española no ha sabido salir aún de la represión sexual propia de décadas anteriores y que tiene especial tendencia en controlar todas aquellas acciones sociales en las que el cuerpo y las emociones juegan un papel destacado.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- COONTZ, Stephanie (2006) *Historia del matrimonio*. Gedisa.
- ESTEBAN GALARZA, Mari Luz (2010) “Algunas ideas para una antropología del amor”. *Emociones y sentimientos. La construcción social del amor*. Luisa Abad González y Juan Antonio Flores Martos (Directores). Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca, pp. 229-246.
- DOUGLAS, Mary (1973) “La ritualisation du quotidien”. *Ethnologie française*, XXVI, 2, p. 89.
- FISHER, Helen (1994) *Anatomía del amor: historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*. Anagrama.
- FLOOD, Michael, J. Gardiner, B. Pease, and K. Pringle (eds.) (2007) *The International Encyclopedia of Men and Masculinities*. Taylor & Francis.
- FOUCAULT, Michel (2005) *Historia de la sexualidad. 1: la voluntad del saber*. Siglo XXI, Madrid.
- IGLESIAS DE USSEL, Julio (director), Margarita MaríKlose, Pau MaríKlose y Pedro González Blasco (Coordinador) (2009) *Matrimonios y parejas jóvenes. España 2009*. Fundación SM.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián (2002) *Ideologías y ritos populares de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte en Ciudad Real*, Diputación de Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos, Ciudad Real.
- ONFRAY, Michel (2008a) *La fuerza de existir: manifiesto hedonista*. Anagrama.
- ONFRAY, Michel (2008b) *Teoría del cuerpo enamorado*. Pretextos.
- SEGALEN, Martine (2005) *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial, Madrid.

SPENCER, Herbert (1932[1861]). *Education: Intellectual, Moral, Physical*. Cambridge University Press.

TASSO, Valérie (2008) *Antimanual del sexo*. Temas de Hoy.



## EL AMOR LLEGA EN UN AUTOBÚS. EXPERIENCIAS DE CAMPO EN UNA CARAVANA DE MUJERES

Yolanda Bodoque Puerta  
L'ITA: Associació d'Antropologia  
Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)

### 1. ALGUNAS CONSIDERACIONES PARA EMPEZAR

En el año 2006 formé parte de un proyecto en la universidad a la que pertenezco sobre las migraciones por amor. Intentábamos mostrar cómo, debido a los cambios en las relaciones de género en la sociedad española, los hombres, decepcionados por no encontrar entre sus connacionales a la mujer de sus sueños, se embarcaban (a veces literalmente) en la búsqueda de su mujer ideal más allá de las fronteras locales, regionales, autonómicas y nacionales. Se trataba de un fenómeno global que estaba teniendo lugar desde hace algunos años, coincidiendo con el impulso meteórico de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Éstas, han facilitado y masificado desplazamientos globales hacia el llamado primer mundo en busca de nuevas y diferentes formas de vida, han generalizado los viajes hacia destinos turísticos hasta hace poco tiempo reservados a una pequeña franja de población y han permitido que las distancias no signifiquen gran cosa; mediante chats, correos electrónicos y comunicaciones con cámara incorporada “observamos” a tiempo real qué está pasando al otro lado, se nos permite ver a quién dirigimos o exponemos nuestros problemas o alegrías y, también, declaramos nuestro amor de manera que gestiones como las empresariales o las familiares, y por ende las amorosas y emocionales, son llevadas a cabo con éxito a pesar de que entre las partes implicadas haya miles de kilómetros de por medio.

Las primeras indagaciones sobre el terreno nos corroboraron que hombres españoles habían tenido relaciones amorosas con mujeres eslavas a las que habían conocido mediante agencias especializadas y también con mujeres latinas con las que habían contactado a través de chats especializados, más directos y donde el idioma no supone un problema. También entrevistamos a hombres que solos o en grupo se habían lanzado a la aventura de viajar a Cuba o Brasil para iniciar romances que a veces acababan en boda o al menos en la migración de la nueva compañera hacia España emprendiendo un proyecto conjunto de pareja y de familia, es decir una migración por amor que se rodeaba de una serie de matices que la hacían especial.

La cantidad de mujeres que habían decidido dejarlo todo para venir a España con el objetivo de formar una familia y que habían confiado su vida a una relación amorosa y la cantidad de hombres cuya soledad, falta de pareja o desencanto en el terreno conyugal les movía a ampliar su campo matrimonial... a mí, particularmente, me dio qué pensar más allá de lo que ya estábamos indagando para el proyecto colectivo. Respecto al detalle de la imagen de las mujeres dispuestas a iniciar una relación sentimental lejos de su país de origen pensé, irónica y obviamente, que estábamos asistiendo a la representación de una auténtica caravana de mujeres al más puro estilo del farwest (recordando la película de Robert Taylor) y, respecto al dato de los hombres que ante la falta de mujeres (en número y modelo ideal) deciden no replegarse y buscarlas utilizando todos los medios a su alcance, pensé que, probable y desafortunadamente, ni la tecnología llegaba a todos los sitios, ni tampoco la disposición a elegir o a cambiar determinados hábitos estaba al alcance de todo el mundo. En este sentido me preguntaba si los solteros de mi pueblo, en Castilla,

estarían dispuestos a reducir la brecha digital (y también social) al conocer estas inmensas posibilidades de encuentro amoroso. Es entonces cuando juzgué que la hipotética existencia de caravanas de mujeres u otras formas parecidas de encuentro romántico, a la par que interesantes, pueden ser un indicativo de la preeminencia, aunque de distinto signo, de desigualdades sociales entre algunos hombres y algunas mujeres.

## 2. CARAVANAS: ARGUMENTOS PARA CONTINUAR

Tirando de este hilo recordé una caravana de mujeres que se organizó en Plan (Huesca) en 1985 para disminuir el preocupante número de solteros con nulas posibilidades para encontrar pareja y descubrí, sorprendida, que se repitieron años después debido al éxito de la primera e incluso que hubo quienes vieron en este evento enormes posibilidades de negocio y organizan caravanas o encuentros del amor y la amistad, como también se les llama, desde hace más de veinte años.

Numerosas localidades, de no más de 500 o 1000 habitantes, con un alto índice de masculinización y soltería, fundamentalmente del centro de España, han contratado los servicios de estos organizadores de caravanas con ayuda de las propias corporaciones municipales y asociaciones locales. Me animé entonces a formular el primer interrogante ¿qué son, o mejor, en qué consisten las caravanas de mujeres? Y encontré algunas respuestas en las páginas web de los organizadores<sup>1</sup>. Un grupo de hombres, mayoritariamente solteros, inspirados en alguna iniciativa vecina, contactan con alguna asociación que se dedique a realizar este tipo de eventos. Pagan por participar unos 50 € por persona y la corporación municipal les ayuda con el local y las visitas turísticas o cualquier otro tipo de actividades que se quieran llevar a cabo con las visitantes: comidas, baile, regalos de bienvenida, etc. Ellas pagan alrededor de 20 € que incluye el viaje en autobús y los convites. Están integradas por mujeres de edades comprendidas entre los 35 y los 50 años y de orígenes diversos: españolas y, en los últimos años, inmigradas pertenecientes a colectivos procedentes de países latinoamericanos (aunque también en menor medida eslavos).

Decidí continuar recogiendo información buceando a través de la red, donde pude comprobar cómo estos encuentros despiertan la curiosidad de diarios digitales nacionales e internacionales y de programas de televisión ávidos de noticias sobre una España casi olvidada que de pronto es noticia porque unos hombres, de pequeños y despoblados pueblos, organizan una multitudinaria cita a ciegas. El espectáculo está servido para ser juzgado<sup>2</sup>: la díada hombres solos de mediana edad, agricultores o ganaderos, tímidos y con deseo de pareja y mujeres inmigrantes, solteras, separadas o viudas, que exhiben otras maneras de bailar o relacionarse y que juntos buscan su segunda, tercera o última oportunidad, es explotada por estos periodistas que buscan el chascarrillo fácil con preguntas e insinuaciones tan torpes como: “¿Esperas encontrar novia en la caravana?”; “¿cuál de ellas te parece más guapa? ¿A cuál eliges?”; “¿Qué piropos les vais a echar a las chicas? Venga, vamos a ensayarlos”; (interrumpiendo un baile) “¿Qué estarías dispuesto a hacer por ella?”; “Te veo muy bien acompañada y de un caballero que son los que te gustan a ti, ¿A que no me equivoco?”; “¿Tú crees que te has enamorado? Venga pues daros un beso de enamorados”, etc. Mientras leía y me sonrojaba con estas pseudocrónicas aumentaba mi curiosidad por saber: ¿Por qué hacen caravanas?, ¿en qué términos hemos de analizar

1200

<sup>1</sup> [www.asocamu.org](http://www.asocamu.org) y [www.segundaedad.org](http://www.segundaedad.org)

<sup>2</sup> No todos los reportajes son de tan dudoso criterio y destaco el trabajo realizado en Saceruela (Ciudad Real) para el programa Repor de La 2 de TVE, titulado Mozo soltero busca.



las relaciones que se establecen entre unos y otras? Intuía que la mejor forma de saberlo era participando en ellas, aunque posponía esa idea argumentándome falta de información pero también con la duda de no saber cómo resolver mi participación en ellas.

Continué buscando en otras fuentes tanto académicas (a las que no me referiré aquí) como de cualquier tipo que me explicaran con miradas diversas este escenario y todo lo que sugería. He visto películas sobre caravanas propiamente dichas, *Westward the women* (Caravanas de mujeres) de William Wellman (1951), por supuesto, pero también otra española más sugerente, *Flores de otro mundo* de Iciar Bollain (1999), donde se imagina un posible desenlace y sus consecuencias. Otras dos, una francesa, *Je vous trouve très beau* (Eres muy guapo) de Isabelle Mergault (2006) y otra inglesa, *The closer you get* (De profesión solteros) de Aileen Ritchie (2000) nos muestran, en clave de comedia, la dramática situación de algunos hombres en contextos rurales apartados y las paradójicas formas de encontrar pareja. También he podido disfrutar y reflexionar con algunos documentales magníficamente rodados, como el de Estephan Wagner (2008) *Waiting for women* (Esperando mujeres), realizado en la masculinizada localidad de Riofrío de Aliste (Zamora), el de *Plan 25 años después. La primera caravana del Valle de Chistau* de Antropodocus Producciones, coordinado por José C. Lisón Arca (2010), que recoge la memoria de los protagonistas de aquella caravana y, finalmente, otro no muy conocido fuera del ámbito académico, titulado *¿Por qué se van?* (1983)<sup>3</sup> que filmó la vida cotidiana de los habitantes de este pueblo que nos van desgranando la agonía de un territorio del que las mujeres se marchan negándose a reproducir unas condiciones de vida que no les son favorables (Bodoque, 2009).

Aunque puedan parecer una anécdota por su fugacidad en el tiempo o por las pocas numerosas huellas que dejen a su paso, las caravanas me sugerían la revisión de cuestiones tan fundamentales como: la despoblación, masculinización y soltería rurales (¿qué cifras manejamos? ¿por qué afecta más a mujeres que a hombres?), la débil pero firme tendencia a la exogamia en contextos de fortísima tradición endogámica (¿por qué ya no es tan válida la frase “el que lejos se va a casar va engañado o va a engañar”?), los contextos de oportunidad en la migración (¿qué impacto tiene la migración femenina en las áreas rurales?), los modelos de cortejo y el deseo de pareja entre otros y, finalmente, la existencia de desigualdades sociales que emanan de la condición de unos, solos, y otras, migrantes, examinados con la lente de las muy poco románticas fuerzas del mercado de bienes simbólicos (Bourdieu, 2004).

Llegó el momento de iniciar el trabajo de campo para contestar las preguntas que durante tanto tiempo me había hecho y ensayar una visión comprensiva del fenómeno. Tuve noticia de la organización de una caravana (llamada por su organizadora “fiesta de la amistad”) en un pueblo de Castellón y decidí acercarme por mi cuenta sin participar, aunque la reserva inicial me empujó a llevar conmigo a Montserrat Soronellas, colega y amiga, que conocía bien todo el proceso de reflexión que había estado llevando y con el que se identificaba plenamente. Más tarde, reconsiderando mi participación, (subirme literalmente al autobús) contacté con uno de los organizadores para hacerle una entrevista y, de paso, apuntarme como participante.

---

<sup>3</sup> Realizado por M. Van Kester, A. Meijs, J. Prins, M. Postma y C. Zeeuw del Institut voor Culturele Antropologie en Sociologie de NierWestersevolken de la Universidad de Leiden (Holanda).

### 3. DESEOS, BAILE Y ROMANCE

#### 3.1. San Valentín de Rocahonda<sup>4</sup> (Castellón)

La primera característica evidente en esta primera incursión es la distancia, el aislamiento. No hemos elegido correctamente la ruta, nos hemos equivocado de camino y tenemos dificultades que nos alargan el viaje unas cinco horas. Estoy nerviosa especulando con la posibilidad de que la concentración sea una farsa y por haber arrastrado a Montse conmigo a ese lugar espectacular que se me antojaba casi en el fin del mundo. Cuando llegamos, muy tarde, y compruebo que se celebra la fiesta, el alivio y la emoción casi me hacen llorar.

El pueblo es muy pequeño y enseguida encontramos la ruta que nos llevará al centro mientras encontramos mujeres, de entre 50 y 60 años, todas con un pañuelo naranja al cuello donde dice “II Encuentro de la Amistad”. Van en grupos y vemos pocos hombres por lo que nos da la sensación de que nos hemos equivocado de encuentro. No obstante decidimos seguirlas y comprobamos que están haciendo turismo por el pueblo porque se dirigen a un antiguo horno comunal rehabilitado, posiblemente con la intención de ponerlo en valor para activar alguna ruta turística, que algunos habitantes del pueblo enseñan orgullosos. De allí nos acercamos a la plaza donde vemos que también, aprovechando la afluencia de gente (hasta 3 autocares), se han instalado unos puestos de venta de comida típica de la zona y bebidas refrescantes más o menos improvisados. Empezamos a ver que sí, que se trata de una caravana puesto que distinguimos grupos de hombres y de mujeres prudencialmente aquí y allá que se lanzan miradas de reconocimiento mutuo. En la plaza observamos que los voluntarios del municipio (camisetas naranjas que publicitan un manantial de agua local) preparan las mesas para la comida: será una fiesta al aire libre lo cual nos parece perfecto, podremos seguir observando sin la obligación de participar del todo. Empujadas por las idas y venidas (y encantadas de pasar inadvertidas) nos dirigimos a las instalaciones de la piscina municipal que disponen de un barteraza y como hace un día estupendo las mesas están llenas de gente: hombres y mujeres, mujeres solas y alguna pareja que probablemente se ha conocido durante el almuerzo (que no hemos alcanzado a observar por haber llegado tarde) y que ya da muestras de interés mutuo. Volvemos a la plaza y la que nos vende los tickets, Nuria, nos explica su visión del encuentro: concebido como una fiesta local que intentan integrar en el contexto de otras que se realizan en los pueblos de alrededor con la intención de hacer difusión turística de la zona “escribes en el ordenador el nombre del pueblo y sale, todo el mundo lo conoce”; aunque los protagonistas sean hombres y mujeres solteros, viudos y separados, se trata de celebrar una fiesta local y rechazan cualquier interpretación machista que se le pueda asociar “también los casados... Los casados también venimos, todo el pueblo es una fiesta”. Nos vende los tickets a 7 € porque venimos solas y nos desea *suerte*. Allí conocemos a María, de unos 60 años, que nos aclara la confusión que tuvimos al llegar cuando pensamos que nos habíamos equivocado de acontecimiento: cuando le preguntamos sobre la fiesta nos contesta que ha venido con unas amigas de la asociación de amas de casa a una excursión y poco más. Es cierto que hay muchas que responden a su perfil, pero también otras algo más jóvenes que se mueven también en pequeños grupos y que llaman la atención del resto de integrantes de la fiesta con sus ropas ceñidas, tacones altos y sombreros de cowboy.

---

<sup>4</sup> Los nombres de pueblos y de personas son ficticios.

Nos hacemos con el escenario y los personajes y discernimos quiénes son los verdaderos protagonistas: los solteros, con una media de edad entre los 50 y los 60 años, vestidos con ropa de domingo y moviéndose en grupos, mirando esquivos, vaso en mano, por las distintas barras. Durante la comida observamos que las personas se van sentando libremente y nosotras lo hacemos en una mesa junto a un grupo de parejas que, como María, han venido por su cuenta desde otros pueblos de la zona a pasar el día y comerse una buena y barata paella. Su contribución al espíritu celestino de la fiesta es haber traído un amigo procedente de un pueblo cercano “a ver si por fin”. A pesar de su timidez conversamos con él y comprobamos que responde al perfil de: hijo único que ronda los 50 años, al cuidado de un patrimonio y unos padres ya longevos y sin posibilidades ni ocasión de casarse porque el abanico de posibilidades se ha ido reduciendo hasta la nada. Otros como él se han sentado juntos (solo unos pocos han tenido la audacia de acercarse a mujeres) y, probablemente por la presión del control social que está pendiente de todos sus movimientos, no se atreven a ir más allá en la empresa que les ha llevado allí. Empiezo a entender el carácter privado de los bailes de otras caravanas: no se trata solo de una cuestión económica, también de la privacidad de un acto que estos hombres no están acostumbrados a hacer en público, ligar, pretender, hablar o bailar con una mujer (y desconocida) sin que los ojos de la comunidad lo estén escudriñando. Ésta es la que manda. Pero no la comunidad local sino sus descendientes que ahora viven en la ciudad y que ven que su presencia esporádica no es suficiente para mantener vivo un pueblo que desaparecerá cuando ya no haya nadie viviendo allí. Intentan matar dos pájaros de un tiro: promover las bondades paisajísticas y culinarias de la zona con fiestas improvisadas donde acudan mujeres que quizás quieran quedarse a vivir allí. De hecho durante la comida una organizadora del acto llama la atención para anunciar que entre los asistentes se encuentran tres parejas que se conocieron en la edición del año anterior, una de las cuales está a punto de tener su primer bebé por lo que, era previsible, ya se han trasladado a vivir a Castellón. Conocemos también a Reme, otra de las organizadoras, que va con un megáfono alentando a unos y a otras a que se acerquen, que entablen conversación: “¡Venga, esos hombres, que se separen de las vallas, que se acerquen a las mujeres!” Pensando que somos periodistas, amablemente nos dice: “La mayor parte de los solteros, a pesar de aparentar ser unos descuidados, en el fondo son buena gente y tienen dinero. La chica que quiera no le faltará de nada (...) Buscan chicas normales, nada del otro mundo, normal, trabajadora, normal... como nosotras, normal”. El final de la comida se ameniza con un grupo folklórico local y por la tarde se habrá baile, cena y más baile. Ahora que ya conocemos el contexto, nos marchamos con la proposición de volver a otra y vivir la experiencia desde dentro. Yo lo hice al cabo de unos meses.

1203

### **3.2. Piedralafria (Extremadura)**

Llego al punto de salida de la caravana el sábado a la hora señalada, las 9:30 después de haber pagado 20 €. Estoy un poco nerviosa ya que no me conocen y no sé cómo me va a presentar Genaro, el organizador. ¿Cómo ir vestida? No suelo arreglarme en exceso más allá de colocarme unos tejanos con una camiseta que no desentone, y para mí, ese día más que nunca, de lo que se trataba era de pasar totalmente desapercibida: estar pero sin ser vista. Decido ir como siempre con la tenue convicción de que lo lograré. Subo al autobús, hago un saludo general y espero. Desde las 9 de la mañana han ido llegando las más madrugadoras y parece que tendremos que esperar para salir ya que siempre hay imprevistos de última hora. Van llegando, se van saludando e intuyo que se conocen de sus

experiencias anteriores ya que todas se dedican comentarios mutuos sobre lo guapas que se han puesto, sobre otras caravanas pasadas y sobre la suerte que tendrán ese día. Hay un poco de caos porque unas (incluso el organizador, Genaro, y su mujer Florencia<sup>5</sup>) llegan tarde, otras llegan y pagan en ese momento. Al final y por encima cuento 3 españolas y el resto latinoamericanas (43). A punto de salir Genaro me presenta a todas diciendo que soy profesora y que seguramente les haría algunas preguntas sobre las caravanas. La suerte está echada. Salimos a las 10:10h, con 40' de retraso sobre la hora prevista y 5 horas por delante de camino. Una pareja de amigos de Florencia y Genaro también vienen con nosotras, “a pasar el día y echar unos bailes”, a la par que asumen un sorprendente rol paternal hacia las mujeres: las increpan cuando llegan tarde, las “ilustran” durante el viaje (“mirad, aquello que veis cultivado en los campos es viña... de la viña sale el vino”) y las infantilizan tratándolas como si fueran adolescentes en busca de su primer novio.

Observo que la media de edad es de cincuenta y algo, aunque hay más jóvenes y otras pasan de los 60. Algunas, con una sorprendente apariencia juvenil, me dicen que son abuelas que tienen al cargo a sus hijas, nietos y yernos y que son laboralmente activas, generalmente en el servicio doméstico. La mayor parte visten de manera discreta, con elegancia en las formas y sin excesos. Con mucha coquetería van renovando una y otra vez el maquillaje y hacen circular entre las compañeras colonias, rímeles y pintalabios que son utilizados, aun así, con moderación. Respecto al color de la piel, la gama va desde las más blancas (como la paraguaya y algunas colombianas) hasta las más negras, que son las brasileñas y las dominicanas. Van bien preparadas: una muda para viajar y otra para cenar y bailar, así como bolsas de comida y bebida “porque nunca se sabe”: llevan muchas caravanas a sus espaldas. Florencia me confirma que en cada una pueden tener una media de seis a diez nuevas y el resto, todas repiten. Salvo algunas que se conocen por vivir en el mismo barrio, frecuentar los mismos lugares de reunión y otras por ser amigas o familiares, el resto tienen en común sólo su condición de caravaneras por lo que la conversación durante el viaje gira alrededor de lo mismo: anécdotas, conquistas, y finales más o menos felices... Se va insistiendo en que si alguna tiene intención de quedarse que lo comunique antes. Hablan, ríen, bailan, cantan y cuentan chistes. Los amigos del organizador de la caravana que son extremeños las van animando con una canción “típica de la zona” cuya letra ya es toda una declaración de principios: “En Extremadura me quiero casar porque allí un buen hombre me voy a encontrar”.

Me da tiempo a conocer a varias mujeres, como Carolina y Davinia, peruanas, con historias parecidas: separadas con hijos y algún nieto al cargo que se vinieron solas para hacer un poco de dinero y sostener económicamente un proyecto familiar con maridos ausentes. Trabajan como camareras, cuidadoras, limpiadoras externas... y en cuanto pueden traen a sus hijos y nietos a los que también han de mantener porque la crisis les ha enganchado de lleno. Las caravanas las sacan de su rutina y si hay suerte esperan recomenzar su vida lejos de Madrid. El caso de Estrellita es diferente ya que se trata de una mujer soltera, con formación superior, que trabaja para la embajada de su país. No ha tenido nunca una pareja estable pero no desiste y me explica que espera encontrar en las caravanas los hombres que no hay en Madrid: “Caballeros y serios” y, mejor que ver, vivir su propia telenovela. Estamos llegando al pueblo y como es tarde se teme que no haya nadie que vaya a nuestro encuentro. Empiezo a ponerme nerviosa porque habiendo visto la recepción de otras

---

<sup>5</sup> Mujer dominicana que en una caravana se hizo pareja del organizador hace diez años.

muchas caravanas no me había preparado para ser yo una de las recibidas. De pronto me invade la sensación incómoda de ser informante e investigadora al mismo tiempo y no me abandonará hasta el final. Decido sortearla como puedo cogiendo la cámara de vídeo y protegiéndome detrás, filmando los últimos minutos dentro del autobús, nuestra llegada y las expresiones de aquellas personas a la expectativa. Al final del trayecto veo un grupo muy numeroso de vecinos y vecinas que nos gritan cosas que no alcanzo a oír, algunos de los cuales sostienen una pancarta “Bienvenidas a Piedralafría”, otros fotografían y filman y unos cuantos sostienen en sus manos un vaso de cerveza y un clavel rojo. La televisión autonómica es temida por aquellas que no quieren salir en el reportaje, a mí no me importa. Sin embargo sorprende que lleve la cámara encima y grabe... No me hago a la idea de lo que supone formar parte de la caravana, de las miradas escudriñadoras de mujeres y hombres que me ven como una pretendiente más: no lo soy pero estoy allí y he de colocarme en el complicado papel de observadora observada. Una vez abajo una mujer me coge por el brazo, y me da un clavel señalando a un hombre: “Es de él, escógelo, es buena persona y buen trabajador donde los haya, te lo digo yo como mujer... y con perras”. Lo del dinero ya me empezaba a ser familiar. Como no sé qué contestar con la mejor sonrisa que tengo me voy alejando hacia el restaurante dejando atrás exclamaciones del tipo “¡valientes!”, “¡guapas!” y “¡ánimo!”. El local tiene anexo un gran espacio donde solamente podemos entrar las y los inscritos y allí ya me voy haciendo una idea de quienes nos esperan: la mayor parte pasa de los cincuenta aunque se pueden ver algunos más jóvenes y otros claramente más mayores, con un aspecto que les delata su condición campesina y probablemente los envejece: piel curtida por el sol y el trabajo al aire libre, maneras toscas aunque respetuosas y algunos algo más embriagados y desinhibidos. Se nos pide que nos sentemos intercalados y son las mujeres quienes toman la iniciativa de sentarse primero dejando, a un lado y a otro, sitios libres que van siendo ocupados por los hombres que en principio deciden donde sentarse a primera vista. Estoy con Carolina y Davinia y tengo delante y a los lados hombres, uno de los cuales, al poco tiempo, me sitúa en el centro de su atención hasta que me empieza a oír y sentirse increpado por mis preguntas: que cómo es que organizan una caravana de mujeres, que cómo es que no hay mujeres en el pueblo... Se llama Paco y me cuenta que está divorciado de una primera mujer, española, con la que tuvo dos hijos y que ha tenido relaciones con una mujer cubana y otra dominicana “que me dejaron sin dinero las dos (...) estoy aquí para probar suerte otra vez (...) las de aquí no nos quieren a los del pueblo, hay pocas y solo quieren a los forasteros. Se van y luego ya no vuelven. Y mira que conmigo viviría como una reina, sin trabajar y en una casa que tengo nueva”. Cuando le sugiero que quizás no les interesa ser reinas es cuando disimuladamente inicia una conversación con la mujer que tiene al otro lado. Mi angustia disminuye porque los demás se han animado a seguir con la conversación y me cuentan que hay algún grupo de solteros que ha ido al extranjero aunque ninguno de ellos volvió con novia. Siento, inquieta, que he despertado el interés de Antonio al que su gran timidez no le impide decirme que no sabe por qué pero que yo soy “diferente”. Quizás es por eso que sin problemas me explica su vida aunque intuya por mis indirectas que, finalmente, no seré una conquista. Tiene cuarenta y tantos pero parece mucho mayor y me explica cosas sobre su vida y su afición a la música: es hijo único, vive con su madre (mayor y enferma), tiene ganado y tierras de cultivo y no se ha casado nunca aunque ha tenido algunas novias: la primera se fue porque no quería vivir en el pueblo y con las otras, extranjeras, no llegó a formalizar la relación por temor a su madre y al qué dirán: “No es fácil en el pueblo que acepten a las extranjeras, no sabes si

vienen a por tu dinero”. Su interés por mí se centró en los elementos que, creía, me hacían invisible: la ropa y el color de la piel. Mi interés por él se acabó allí: tuvo que marcharse a trabajar por la tarde y cuando volvió a la hora de cenar su enorme timidez le impidió volverme a dirigir la palabra.

Durante la comida ya se formaron parejas que no se separaron en toda la jornada: unas charlaban animadamente, otras permanecían sentadas muy juntas sin hablar: él con una mano en la pierna de la chica y rodeándola por detrás con el brazo, ella dejándose abrazar (una pareja tradicional en el imaginario común). Después y hasta la hora del baile de la tarde, hubo quienes se marcharon a hacer turismo por el municipio y quienes se quedaron en el bar anexo al restaurante. Me quedé y fue muy interesante ver desfilar a la gente del pueblo: mujeres que nos miraban con verdadera animadversión, otras comentaban y reían, hombres que nos invitaban a cubatas, aquellos que seguían “ofreciéndonos” a sus solteros y un control implacable sobre los gestos y las miradas de los que no participaban de la fiesta. Con este insistente comentario se me hacía más patente la contradicción de promocionar a las personas a través de su patrimonio material y recelar a la vez de las mujeres extranjeras acusadas por su interés en él. A otro que se acercó a “vender” también le trasladé mis preocupaciones: “Las mujeres, dijo, no se podrán quedar nunca en el pueblo porque ellas quieren trabajar y solamente hay trabajo para los hombres (...) nunca se quedarán en el campo porque es de los hombres, y las ovejas son cosa de hombres, mi padre me llevó a mí y no a mi hermana y mi abuelo a él y así siempre... y yo llevo a mi hijo y no a mi hija”. También me encuentra “diferente”: “No hablas normal, no hablas como ellas, no eres de ellas” ¿Cómo son? “Estas siempre traen problemas y nunca vienen solas”.

Nos vuelven a encerrar a todos de nuevo en el restaurante para bailar, cenar y continuar bailando y a medida que va pasando la noche voy relajándome. Mi mirada se concentra en parejas ya hechas: algunas no bailan y tampoco hablan; otras sí que bailan e incluso enseñan a bailar: ellas bachatas y cumbias, ellos pasodobles y rumbas; y mujeres bailando solas ritmos que solamente ellas saben bailar. Por fin son las 3:45 de la madrugada, y se da por finalizada la fiesta. Intercambio de teléfonos, besos y abrazos furtivos. Estamos todas.

1206

#### 4. REFLEXIONES SIN CONCLUSIÓN

Con el relato de esta etnografía, todavía inacabada, he intentado aproximarme a la experiencia de las caravanas de mujeres desde dos puntos de vista fundamentales: a través de un tanteo del terreno sin participación directa, pero que me ha proporcionado detalles sobre la realidad local en la que tienen lugar y hacerme una idea general de los personajes que intervienen; y el de la vivencia propia, que me ha permitido acercarme un poco al conocimiento del porqué estas mujeres y estos hombres participan en las caravanas, que puede ser, entre otras razones, por soledad, por buscar contextos de oportunidades diferentes, por reproducir modelos determinados de vivir, etc. No obstante soy consciente de que todavía quedan algunos autobuses a los que subir, bailes que bailar y charlas que conversar y, lo que es más importante, preguntas por contestar. Relatar la observación participante realizada puede parecer relativo, arbitrario e incompleto, aunque considero que tratándose de un tema como el de las caravanas de mujeres el acto de observar se convierte en auténtico, especial e ineludible.

No considero las caravanas de mujeres como una simple anécdota ni me conformo con interpretarlas como espacios para el encuentro sexual fácil o la teatralización del romance, por lo que no he pretendido que mi participación fuera una manera de dar fe del “haber

estado allí” sino de utilizar mi propia experiencia para evidenciar y abordar las distintas dimensiones que rodean a este fenómeno: la soltería masculina, consecuencia de la emigración masiva y selectiva de mujeres que huyen del orden social tradicional de los pueblos que las relega a una posición subordinada y desapegadas por la histórica exclusión que el sistema de herencia ha ejercido sobre ellas, pero también por la atracción que la ciudad ejerce; la búsqueda (el deseo) de pareja, que para ellas significa estabilidad y seguridad mientras que para ellos es la necesidad de reproducir el sistema y que les conduce a la exogamia extrema por falta de mujeres; los proyectos migratorios que contemplan a las áreas rurales como contextos de oportunidad; el baile como la recreación de un espacio tradicional de cortejo que pone de relieve el papel de la comunidad local; la invocación al amor romántico como legitimador de las acciones; y, finalmente, la posición desigual que ocupan y que se pone de manifiesto a través de su presencia, sus movimientos, sus orígenes, su historia personal, lo que representan y lo que se espera de ellos y ellas.

## **5. BIBLIOGRAFÍA**

- BODOQUE, Y. (2009) “Hombres sin mujeres. La búsqueda de la reproducción de la sociedad a través de la mirada de la ficción social”, *Gazeta de Antropología*, 25.
- BOURDIEU, P. (2004) *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama.
- ROCA, J., BODOQUE, Y., DJURJEVICH, M. MARTINEZ, L. y SORONELLAS, M. (2008) *Amor importado, migrantes por amor: la constitución de parejas entre españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este en el marco de la transformación actual del sistema de género en España*. Proyecto 7664705 (20062008) del Instituto de la Mujer.





## BIOGRAFÍAS DE DESCONTENTOS EN LOS LUGARES [CUERPOS] DEL FRACASO. ETNOGRAFÍAS DEL “AMOR NEGADO”

Lorenzo Mariano Juárez  
Universidad de Castilla la Mancha

### 1. DESAMORES ELEGIDOS, AMORES NEGADOS

A finales de otoño de 2010 paseaba junto a dos amigas por los alrededores del puente *Vechio* en Florencia. Cada recoveco de las paredes y los muros, de las columnas o las farolas albergaban retazos de un tiempo congelado, expresiones y declaraciones de amor eterno, promesas lanzadas al mar del futuro. En uno de esos ejemplos en los que la realidad persigue en ocasiones a la ficción, centenares de candados emulaban a los protagonistas de las historias de Federico Moccia, amontonados unos sobre otros, con los nombres de los amantes grabados sobre ellos. Una postal estampada con trazos del amor romántico desbordado. Entre toda esa exuberante presencia, una frase garabaterada sobre un muro parecía exigir allí una respuesta: ¿dónde está mi amor verdadero?

Una de ellas, Elena, inició una conversación sobre el asunto donde quedó clara su opinión al respecto. “Creo que debería haber más frases que candados, esta frase: ¿Dónde está mi amor verdadero? Una frase de este tipo grabada en la piedra, en contraposición a cientos de candados... está claro que algo falla; si tuviéramos que ver cuántas parejas ya no están, a pesar de los candados, nos quedaríamos con la quinta parte, no más”. Puede parecer una anécdota particular que nada dice de las dinámicas sociales, aunque sospecho que detrás de todo ello deambulan representaciones y significados más extendidos en la cotidianidad de ciertas personas<sup>1</sup>. Frente a la aparente exuberancia del amor romántico, algunos se ven abocados a perennes procesos de búsqueda que arrastran tras de sí una biografía marcada por los fracasos más o menos sucesivos. Por otro lado, en los últimos años hemos visto emerger, de acuerdo a las lógicas del mercado, la noción de “single”. Aunque sus definiciones no sean siempre precisas, existe cierto consenso en entender que en ella se da cabida a un grupo de personas que optan por desligarse de las formas tradicionales de relación de pareja sin que pesen sobre ellas las sanciones sociales contenidas en categorías como “solterón/a” o expresiones como “quedar para vestir santos”. Los proyectos de vida permitirían entonces biografías exitosas sin tener que dar cabida a ese amor romántico. Aunque algunos trabajos sociológicos sobre la posmodernidad ensalzan la importancia creciente atribuida al amor (Beck & BeckGernsehim 2001) en un mundo marcado por el individualismo narcisista (Lipovetsky, 2006), el amor se incrustaría entonces dentro del inmerso escenario de posibilidades de elección de



<sup>1</sup> El jueves 10 de Febrero de 2011, un programa de radio pedía a sus oyentes colaboración en el tema que trataban esa noche: el amor. La locutora leyó el primero de los comentarios, posteados en el muro de Facebook. “Yo creo que eso del amor es simplemente un cuento. No puede ser de otra manera. Dicen que es algo que está ahí, que puede aparecer en cualquier esquina. Pero yo debo vivir siempre en una rotonda”.



los sujetos, ajeno a un orden “natural” anterior. Amores marcados por la fluidez, por elecciones consumistas de los sujetos. No obstante, ¿hasta qué punto esto es así?

Este trabajo pretende mostrar ese espacio sociológico marcado por la búsqueda y los intentos de encontrar ese “amor verdadero”, negado en elecciones no siempre sencillas ni reducidas a la mera voluntad de los sujetos. Si la categoría “single” sirve para oponer las tradicionales relaciones de pareja, debemos trabajar aún mucho en su desarrollo analítico. Desde luego, no sólo engloba aquellos que, simplemente, no tienen pareja ni a los que deambulan frenéticos y gozosos en relaciones en el imperio de lo efímero. Algunos de estos “single” no lo son solo por incapacidad o por una “elección”, sino que comparten un escenario de amores fracasados y hui-

dizos, de intentos de acomodar la experiencia a la ficción. Lejos de elegir eludir el amor, sus vidas se agrupan a través de relatos donde visiones particulares del amor dan sentido a sus biografías, organizada en narrativas de desaliento, decepción, fracaso o pesadumbre, pero también abierto a la esperanza. Para estos “solteros” sin amor, el amor es un asunto capital que les lleva, en ocasiones, a demandar explicaciones sobre su paradero.

“Queremos querernos, pero no sabemos cómo” decía un grafiti que recogía hace más de dos décadas esa idea de incertidumbre en la narraciones de pareja (Beck y BeckGernsheim 2001:129). Pareciera como si el paso de los años nos llevara a un momento donde sabemos cómo querernos, pero no encontramos con quién hacerlo de *esa*<sup>2</sup> manera.

## 2. NARRATIVAS DEL FRACASO Y OTROS AMORES

Sin lugar a dudas, las visiones del amor de este grupo de mujeres<sup>3</sup> están íntimamente ligadas al fracaso, al sentimiento de decepción y al aroma de la nostalgia de la fragilidad de

<sup>2</sup> Una manera que no es la de las formas posmodernas porque aunque incorpora, por ejemplo, los nuevos roles de género o cuestiones políticas o económicas como el mercado laboral, a su vez presenta elementos de nostalgia por otros rasgos del amor romántico, que se ve como el modelo de biografía exitosa. Si la fórmula del amor era algo vacío que se debía llenar de contenido, las demandas por un amor con fecha de caducidad han dado pie a esta particular mezcla de nuevas –y viejas demandas.

<sup>3</sup> Este trabajo se basa en conversaciones informales y entrevistas semiestructuradas a un grupo de cinco mujeres de clase media, universitarias, de entre 28 y 34 años. Todas ellas viven actualmente en una ciudad de tamaño pequeño, aunque su vida profesional –ligada a los dominios de la salud y la educación les ha obligado a sucesivas movilidades geográficas. Como algunos autores han señalado, las etnografías sobre el amor suponen un desafío para la metodología etnográfica tradicional, bien por las dificultades para la observación participante en un espacio tan íntimo como el de la pareja, bien por la dificultad de trabajar con discursos fuertemente anclados en las representaciones colectivas. Algunos han optado por el análisis de productos como las cartas (López García, 2005) habida cuenta de obtener observables empíricos en este campo. En este trabajo he optado por trabajar con una muestra muy pequeña de amigas con las que he compartido decenas de conversaciones al respecto, minimizando de esta forma la violencia simbólica de las relaciones de encuesta a costa de un número escaso de sujetos. De esta forma, lo que aquí se proponen son entonces una serie de sugerencias y categorías en las que trabajar en análisis sucesivos, con las limitaciones evidentes del sesgo de género. Los trabajos comparativos centrados en las relaciones entre género, asimetrías y amor requerían de análisis en estos términos con sujetos varones.

los proyectos. Todas ellas comparten una biografía amorosa similar en sus comienzos, la historia del primer gran amor y su posterior gran fracaso. De alguna manera, ese momento parece ser el inicio de una nueva etapa, una especie de descubrimiento de que el amor no es ese cuento de hadas de películas y novelas románticas. Lo aprendido hasta entonces parece perder el halo de encanto, y la realidad parece pintarse con otros colores:

“ese fue el primer concierto al que fui, un concierto de los Celtas Cortos... y ese fue también mi primer fracaso amoroso, fíjate, ya apuntaba, con el monaguillo... Mi mejor amiga de entonces, creo que ya te he hablado de ella, este chico y yo fuimos a ese concierto, pero se acabaron liando ellos... Ella sabía claro que yo estaba loquita por él, pero allí me los encontré dándose un pico... aunque en realidad fue más decepción por ella que por él”. Elena.

He incluido este relato no tanto por los acontecimientos narrados, sino por la forma de ubicar el fracaso en las tramas de amor, otorgando un papel protagonista en las reelaboraciones de las biografías amorosas. A fin de cuentas, estas historias en los tiempos “en los que una no sabe ni mover los hocicos”<sup>4</sup> son muy cotidianas, pero dan paso a la memoria de un primer y doloroso fracaso que se produce varios años después, en historias que tienen siempre ese punto de arranque: para todas ellas noviazgo de varios años de duración, que en ocasiones se rompe de forma abrupta. En el caso de Elena, su pareja decide anular la boda unos meses antes del evento. En el caso de Elvira, la primera relación terminó de forma conflictiva, tras un periodo de idas y venidas, infidelidades varias, hasta que un día ella dijo que se acababa. La separación de Carmen estuvo también motivada por una infidelidad de su chico mientras que la de Laura simplemente acabó un día, tras muchos meses de desencuentros, cansada de las dudas de su pareja sobre la relación. Con motivos diversos, la trama arranca siempre en este doloroso episodio de fracaso:

“ahí es que te das cuenta que las cosas no son como creías... yo en esa altura pensaba, bueno, es que era inconcebible pensar que no acabaría envejeciendo junto a Alberto, eso era una cosa impensable, un nadie pregunte, eso era un axioma. Pero claro, después de eso, hoy se graba y ya es todo eventual... ya lo hemos hablado muchas veces, con la metáfora esa donde te cuentan el truco de magia y ya el asunto pierde su aquel... ya no es igual”.

Sin duda, este momento particular marca esa visión de fracaso con que se elabora el pasado, pero también el presente y las expectativas por el porvenir. Salomé comenta con cierta nostalgia ese tiempo pasado. Durante años estuvo sin acercarse a ver el mar, porque siempre se lo había imaginado de forma romántica, yendo allí con su amor soñado. Pero la realidad parece siempre esquivar al deseo:

“En realidad, a mi siempre me han dejado. Si... es cierto. Ya sabes, el amor es como una fila, una fila con mucha gente, todo el mundo conoce esa metáfora, ¿verdad? En la fila unos mira hacia delante, que a la vez da la espalda mirando al de delante... Yo siempre me sentí al final de la fila”.

---

<sup>4</sup> No son infrecuentes estas expresiones para delimitar ese tiempo de los primeros pasos en el amor, marcados por la inocencia y la falta de experiencia. Eran amores “de aquí hasta aquí”, señalando con las manos desde el cuello a la nariz. Y eran tiempos donde el amor parecía más que posible, inevitable.

Con mayor o menor intensidad, los relatos del pasado se extienden sobre este momento, ubicando un hito en las biografías difícil de evitar. Historias que trascienden al presente, e incluso a las expectativas del porvenir. Salomé era muy clara al respecto, sentenciando de forma lapidaria con una frase que cerraba una de las muchas conversaciones al respecto: “¿Quién quiere amor si el amor se acaba?”.

“Yo ya lo he dicho muchas veces, nosotros estamos para recoger ya y una familia desecha, reconstruida... lo siguiente tiene que ser ya un divorciado... y si viene con algún hijo puesto tanto mejor... estamos condenadas a ser la otra, o a cargar con una familia reconstruida”.

Las visiones sobre el amor habían cambiado, la vida había cambiado. Pudiera parecer que es un rito de paso de este tiempo donde se separan a los adultos de los niños. Pero de ser así, no es sólo eso: en realidad, es el paso de la modernidad a esta hipermodernidad, un tránsito que atrapa los cuerpos, que se mueven desde entonces desorientados.

### **3. BIOGRAFÍAS AMOROSAS ITINERANTES. CONTRUYENDO EL AMOR, EXPLICANDO LOS FRACASOS**

A partir de estas persistentes localizaciones del fracaso, la nota usual de las visiones del amor entre este grupo de mujeres es, sin duda, su carácter ambivalente, los discursos contradictorios a través de los que se construye. Lejos de ligarse con discursos férreos, la nota usual es la incertidumbre, la fragilidad de las visiones del amor, en muchas ocasiones contradictorias, abiertas a las paradojas. A modo de ejemplo, no existe consenso en delimitar la experiencia de estar enamorado, de saber por qué te enamoras de alguien y por qué no. En ocasiones en algo simplemente emocional, otras veces algo racional, de saber elegir bien: “Nosotros a nuestra edad ya no estamos para juegos... tenemos que saber bien a quien escogemos, y si no apechugar sobre ello”. “Eso está claro, yo no se si puedes decidir de quien te enamoras, pero está claro que si que puedes decidir de quien no te enamoras”. Las diversas explicaciones se ligan con ese estado de incertidumbre y los relatos persiguen dotar de certezas:

“Son cosas así, de pronto en las cosas que dice, en la forma en que lo dice... con este último, cuando decía quieres el “cuquito” (de pan), ahí supe que no estaba enamorada... ilusionar al principio es muy fácil, pero luego... no hay tu tía. La definición, personal de cómo saber si estás enamorada de alguien, si te gusta de verdad al despertar con legaña incorporada, despeinado, viendo como discurre la mahonesa por la comisura labial. Como se queda roncando traspuesto después de comer, cuando fríe un huevo aunque no tenga ni puta idea... cosas así vulgares, cuando esas cosas te gustan, estás perdidamente enamorada, no hay más, esa es la clave”. Elena.

Quizás como nunca haya ocurrido hasta ahora, el amor se vuelve un tema recurrente en las conversaciones alrededor de un café, en bares y restaurantes. De lo discursivo a lo discutido. Los relatos sobre los últimos episodios de la biografía, el intercambio de pareceres y consejos sobre un hecho concreto persiguen encontrar esas certezas hoy perdidas<sup>5</sup>. ¿Le

<sup>5</sup> Relacionado de forma evidente con el proceso de individualización con que la mayoría de teóricos han definido la modernidad, bajo la idea de biografías de elección de los trabajos de Beck (1998) o la visión reflexiva Giddens (1999, 2001). Las posibilidades de elección chocan con la pérdida de referentes y el au-

llamo o espero? ¿Tú que opinas como tío de este *sms*? ¿Qué le respondo? Los asuntos del amor no son sólo ahora del espacio íntimo de la pareja, sino abiertos a grupos de amigos, que debaten sobre las reglas de un juego incierto.

Esa reflexividad incesante recoge y modula las nuevas “directrices”<sup>6</sup> sobre el amor en la posmodernidad, y la nueva estética y moralidad en torno al consumo, a las visiones de un amor bajo la “obsolescencia programada”<sup>7</sup>. Las dudas se ciernen entonces sobre los modos y los alcances, los deseos y la realidad. La ambivalencia se articula entonces en torno al dualismo ideosexperiencia: lo que he aprendido del amor porque me lo contaron, lo que he aprendido del amor en carne propia. Aunque todas refieren estar “bien solas”, lo cierto es que aspiran a que eso cambie en un futuro. Aunque entienden que el amor no es más que un cuento fantástico, se resisten a dejar de creer, a dejar de buscar:

“yo me he vuelto menos romántica... no menos romántica en el fondo, quizás más práctica, más realista, no vives el amor de la misma manera, partes de la base que se va a terminar... algo evidente desde la experiencia propia y ajena... ya se deja la vida pasar pero con la sensación de fondo que eso no va a llegar a buen fin. Pero en el fondo también soy romántica, porque sigo pensando que sí, que hay un amor verdadero, lo que pasa que no tan frecuentemente como lo pintamos... el amor es una utopía, existe, pero en pocos casos... yo ahora estoy bien... ero se que me da miedo, o no miedo, sino pena a día de hoy me da miedo estar con alguien por estar, sólo por estar... eso es lo que me da miedo a día de hoy, cuando tenga setenta me dará miedo quizás estar sola, no haber arriesgado más...”. Salomé.

1213

Los motivos de discusión son diversos: ¿es el amor algo que simplemente aparece o algo que hay que buscar? ¿Te enamoras a primera vista o con el paso del tiempo? Lo incierto del asunto requiere de explicaciones, de orientación y el amor trasciende el espacio de la pareja y se traslada al de la sociabilidad. La certeza del fracaso preside todas las conversaciones sobre el amor. Y la misma presencia tiene la expectativa de que eso no sea así en un momento dado, como si a fuerza de besar, algún animal se convirtiera en príncipe. De tal forma que, quizás también como nunca, las biografías amorosas sean más densas que nunca<sup>8</sup>. En su trabajo sobre lo que el denomina “amor líquido”, Bauman nos advierte

---

mento de las incertidumbres, la asfixia de libertad.

<sup>6</sup> Estoy pensando en los intercambios actuales de discursos y significados sobre la idea del amor, los consejos de expertos en la materia que hablan en revistas o programas de televisión o en las consultas de psicólogos. Del amor para siempre se ha acrecentado la presión por un amor mientras te compense. La asunción de la fragilidad y la volatilidad de los lazos es hoy un signo de orden emocional.

<sup>7</sup> Un paso que ha supuesto la transformación del orden social sostenido en torno a una moral para la relación entre parentesco, emociones, sexualidad y paternidad a un orden social sostenido en la capacidad de elección y el imperio del consumo. Me estoy refiriendo a esa nueva “presión” por revestir al amor con los ropajes ligeros, de lo que se acaba en un tiempo programado, del fin propuesto. Un ejemplo de ese salto de la modernidad a la posmodernidad. Escribían Beck & Beck en los noventa cómo la pérdida de referentes dirigía hacia la pareja la satisfacción de la necesidad de sentido (2001:77). Los discursos actuales alertan de la desconfianza de este giro: el amor es algo que simplemente acaba, es necesario aprender a vivir el yo sin el tú. Es algo con fecha de caducidad.

<sup>8</sup> Es posible apreciar cambios en las valoraciones de la experiencia. A modo de ejemplo, en una revisión de la ideología en torno al ciclo de vida en Castilla La Mancha, advertimos cómo uno de los grandes cambios tenía que ver en la valoración de la virginidad de la pareja. Frente a las tesis tradicionales de ensalzar este hecho, hoy en día la experiencia –con ciertos límites– no sólo es más valorada, sino que de desecha y min-

con una frase de Waldo Emerson que cuando uno patina sobre hielo fino la salvación es la velocidad: “Cuando la calidad no da sostén, tendemos a buscar remedio en la cantidad” (2005:13). Las promesas de futuro carecen de valor, el amor está cubierto por lo incierto y desconocido. “Mientras está vivo, el amor está siempre al borde de la derrota” (Ibíd., 23), aunque para estas mujeres, en algunas ocasiones, el amor es derrota.

La ambivalencia del amor se ubica entonces en ese complicado escenario de acople entre experiencia y memoria, entre anhelo y desencuentros, entre realidad y ficción. Convertir la derrota en expectativa de victoria, en la evidencia de un amor fracasado desde el inicio de paso a uno “real”. Y para ello, quizás solo queda la velocidad. A modo de ejemplo, Elvira es capaz de recordar más de 15 relaciones “serias” en los últimos años y Laura alrededor de once. Y Elvira vuelve a las diferencias entre el antes y el ahora: “es que en ese tiempo todo es distinto, todo lleva otro tiempo... en cambio ahora, lo que antes pasaba en años, ahora en meses, incluso semanas... todo a más velocidad”. A pesar que han pasado más tiempo acompañadas que solteras, lo que no les impide categorizarse como singles, incluso “estando con alguien”. La categoría vuelve aquí a los modos ideales de relación, al hombre especial, al “amor verdadero”, una mezcla compleja de sentimientos, deseos y circunstancias que deben concurrir. De tal forma que el amor se construye a través de biografías itinerantes que asumen el fracaso, pero que lo intentan evitar. De fracaso en fracaso hasta la victoria final:

“en realidad, yo sólo quiero enamorarme, sólo eso, volverme loca como una perra, sentir eso y si no es así, no merece la pena. Por supuesto, yo lo intento... si veo algo que creo que es posible, yo lo intento, claro que sí, por probar.... Yo no miento a nadie, por supuesto, pero al menos lo intento, pero claro, somos humanos, y quien sabe si dentro de algunos años... pues me conformo con alguien que me cuadre”. Elena.

1214

El “quien quiere un amor si el amor se acaba” es en realidad un “quien no quiere un amor que no se acabe”. Algo similar ocurre con las narraciones con las expectativas sobre la duración del amor: algo con fecha de caducidad señalada. Aquí se mezclan tiempos y experiencias, pero lo cierto es el evidente consenso en admitir que el amor se acaba. El punto de partida es entonces ese aparente oximoron: se acaba, pero tal vez este no. Deseo y experiencia vuelven a converger, delimitando estos nuevos escenarios de amor. A modo de ejemplo, todas ellas, al teorizar sobre un futuro amor, entienden que si se casaran lo harían en separación de bienes. No es menos romántico admite alguna de ellas, es simplemente la evidencia de que todo se acaba.<sup>9</sup> Los amores son eternos, pero sólo mientras duran.

Frente a tesis de paladeos constantes, de relaciones fluidas y falta de compromisos, estas retóricas hablan de descontento. La visión de ese amor de la experiencia lleva a la nostalgia, a la desazón. De tal manera que se reinventa en las expectativas de que para algunos pocos, quizás para ellas en el futuro, las cosas cambien. Ese juego de deseo y experiencia, de fracasos acumulados y el trabajo en nuevos intentos se organiza a través de la miti-

---

usvalora una biografía amorosa algo escasa: “Que sólo ha tenido un novio? Umm, algo raro tiene”.

<sup>9</sup> En una comunicación personal, Luisa Abad me detallaba el hecho de que en los últimos años y de forma creciente diversos exvotos apelaban por una larga duración de los matrimonios. Una tendencia del cambio que podemos resumir en un paso del amor para siempre a “que dure mucho”.

ficación del “amor verdadero”. Aunque se piense que es sólo una invención, la realidad explica el fracaso con narraciones que ahondan en la evidencia que no era el adecuado, el verdadero. Una vez más, un intento de atrapar la ficción encajando la realidad. No se quiere elegir uno nuevo cuando ya no satisfaga el presente sino que uno lo haga de verdad. Formas de resistencia frente a esas nuevas demandas de caducidad programada. En ese juego de ubicar espacios y significados, las denominaciones para los fracasos varían. A modo de ejemplo, Elena me llamaba la atención cuando le preguntaba por el último “difunto”, cosechado en una relación intermitente de casi once meses. Se pone tensa, dota a las palabras de la rectitud de ese gesto suyo tan particular, como ofreciendo glosas a lo que es evidente, resaltando esa idea de no te equivoques y de forma severa me advertía:

“eso no llegó a difunto, porque la relación no llegó a ser tal. De eso no puedes hablar. Eso no fue más que un intento, no puede decirse que sea amor. Si vas a hablar del amor, ese no es un ejemplo, yo tengo otros, mucho material que sí, muchas cosas, pero ese no. ¿Por qué crees que lo dejé? por eso; se necesita más, algo más sentimental, más de dentro. Por resumir, aquello era hablar de “tranquilidad”, y eso no puede ser. No era suficiente, no era de verdad.

No era de verdad. Pero de verdad sólo queda el proyecto de búsqueda, la ambivalencia entre lo deseado y lo obtenido. La idea de un amor costoso se afianza, pero sólo queda probar y probar:

“Lo que pasa es que no se puede ser tan exigente... hay que saber poner el listón, pero hay que ser realistas. Yo ya tolero hasta las faltas de ortografía, no te cuento más...”.

1215

Los amores de verdad son pocos, son los que cuentan. Son los que no tienen fecha de caducidad. Son los que se buscan, también en pintadas en los muros.

#### **4. AMORES PROYECTOS DE VIDA. LA INSATISFACCIÓN DEL AMOR CICLÓTICO**

Es hoy un lugar común que hablar del presente es hablar de inmediatez, fragilidad, ansiedad o incertidumbre. De la modernidad líquida propuesta por Bauman, la era del vacío, el imperio de lo efímero en los tiempos hipermodernos de los trabajos de Lipovetsky. Todos estos relatos macrosociales atraviesan los sentidos de los mundos emocionales, encarnándose en cuerpos que persiguen ubicar su lugar en el mundo. La fragilidad de las estructuras deviene en tránsitos constantes, en la falta de espacios confortables. La libertad de elección –o la obligación constante de elegir– ha resultado un peso muy asfixiante. Y el amor y sus asuntos se han erigido como una cuestión central en la vida cotidiana. Así parece para este grupo de mujeres. El amor –o la ausencia de un tipo– es la fuente de sus problemas, pero irónicamente, la esperanza de curación. Elixires y venenos en los mismos frascos.

La ambivalencia de este amor, abierto a las contradicciones, se incrusta en la vida cotidiana de estas mujeres de forma evidente, como antes comentaba. La reflexión del amor es la reflexión de un proyecto de vida que carga con el asfixiante hecho que no es una cuestión

que dependa de uno solo<sup>10</sup>. Los tránsitos entre lo aprendido y anhelado y la realidad otorgan al presente con el aire de lo incompleto, una insatisfacción constante que se agranda o empequeñece en función del calendario. Aunque todas ellas han conseguido un éxito profesional, la visión de deficiencia aparece en ocasiones en las valoraciones que hacen. Del que bien estamos así se da paso con inusitada frecuencia a la incomodidad, al desencanto. Hoy estoy así regular... me ha dado un bajón... tránsitos emocionales que ligán fechas del calendario antes especiales, el clima de inviernos o domingos, los encuentros fortuitos. La reflexividad creciente sobre el yo se organiza entonces sobre estos vaivenes emocionales, unos días se goza de la libertad, otros se anhela esas hipotecas de interés tan alto. En ocasiones los fracasos pesan y en otras se olvidan y la idea de, empleando el término de Giddens de una “relación pura” no es el anhelo, sino la amenaza. Despegarse de la naturalidad de las estructuras modernas es caer al vacío, a la incertidumbre. Cuerpos en tránsito que deambulan entre la satisfacción y el descontento, entre el pasado y el futuro, entre la modernidad y la posmodernidad. Lo que queda es el proyecto continuo<sup>11</sup>.

De esta forma, la cotidianidad de estas vidas se articula alrededor del amor, de sus presencias y ausencias, de las formas cambiantes en que se construye, en los tiempos y expectativas. Proyectos que gozan siempre del aire de lo incompleto, de la pesadumbre por ubicar certezas en un mundo demasiado lábil. El “amor ciclotímico” se entronca con vidas abiertas a los vaivenes, a los itinerarios frenéticos entre la realidad y el deseo.

“La moderna opresión líquida ve opresión en los compromisos duraderos”. Este podría ser el resumen de las relaciones en los tiempos líquidos del presente para Bauman (2003:70). Para este grupo de mujeres, esto no es del todo cierto. Por el contrario, construyen sus biografías dotando de un sentido de incompletitud, de lagunas que no son nunca rellenas. El amor se busca, porque su ausencia duele. La evidencia del fracaso continuado es también, la evidencia del fracaso personal. El carácter mercantil propuesto por Bauman no es del todo acertado: en realidad, estas mujeres desean comprometerse en una hipoteca a largo plazo. La búsqueda entre incertidumbre resulta demasiado costosa.

El salto al vacío de la hipermodernidad alienta un tipo de envidia de las certezas del pasado, de las biografías de esos que aparentemente han encontrado el amor de verdad, la certeza sobre la que caminar en tiempos de incertidumbre. En realidad, se envidian los compromisos duraderos, las vidas de otros –si es que son verdad, porque la sospecha siempre recae, a modo de bálsamo– de los que han encontrado el amor. Frente a las tesis de una modernidad alejada de los lazos y las relaciones, el modelo exitoso de estas mujeres es el de la pareja estable. Por supuesto, la fragilidad de amor está siempre presente, pero se anhela en un tipo de hipoteca que se pague mes a mes, a veces con más esfuerzo, pero se sufre los itinerarios por diversos productos financieros que no dan la satisfacción

---

<sup>10</sup> “Yo no tengo lo que soñaba de pequeña, claro está, porque de pequeña tenía sueños, no sólo de casarme, tener niños... es más la idea de estar con alguien, para siempre, encontrar a esa persona... no lo tengo, pero lo que no puedo es regodearme en esa idea, se aprovecha lo que viene, sabiendo que es para un rato, sabes que se acaba, pero ahí está. Ya mi abuela siempre me preguntaba, hija por qué no te echas un novio? Ay abuela, lo que esté en mí ya lo hago, el trabajo, la casa, pero lo que no está en mi mano, lo que depende de otros, no se puede controlar...”.

<sup>11</sup> Mucho se ha escrito sobre esta idea de proyecto sobre la que gravitan, también, las disciplinas corporales. Los cuerpos de la modernidad son, desde este punto de vista, cuerpos inacabados, incompletos. En el mundo emocional, las visiones sobre el amor se acomodan a este esquema de proyecto y revisión constante. Por ejemplo, de la misma manera que la revisión y las prácticas reificadoras como el control de peso y las dietas delimitan esos cuerpos en proyectos, el amor y sus búsquedas organizan estas corporografías emocionales siempre en tránsito, siempre insatisfechas.



buscada. Sabina, cantando aquella canción, se equivocaba. Las niñas aun quieren ser princesas, quizás algo distintas, pero aún princesas.

La asunción de una realidad donde las promesas de futuro no significan nada se vive bajo el desconsuelo, uno de los descontentos de la posmodernidad. Pero a diferencia de la visión de Bauman, donde la elección final es de los sujetos, estas tramas de fracaso dan cuenta de los nuevos contextos sociales, políticos y económicos que pesan sobre la subjetividad de la posmodernidad; de esas elecciones para minimizar los riesgos, donde la inversión es mínima y las expectativas también, estos proyectos son vividos con el desasosiego. Cuando en muchas ocasiones verbalizan que así se está bien, que no se cambian, en realidad estas loas son formas cotidianas de lidiar con ese desencanto<sup>12</sup>. La búsqueda y la reflexión sobre el amor se vuelven una forma de lograr certezas. Los fracasos del ayer no eran más que elecciones equivocada, ejemplos de “difuntos” que no son tal. El amor verdadero es fuente de desesperanzas, pero también de certezas porque, un día, aparecerá el adecuado. No se discute sólo de emociones o parejas, sino de proyectos del yo abiertos a futuros mejores. Esto me escribía en un correo electrónico Elena, tras leer un borrador de este texto:

“Creo que cuando esas chicas dicen que estan bien solas es porque es verdad y que cuando apagan cada noche la luz de su mesilla de noche duermen con la esperanza de que tal vez mañana... esa esperanza es la que te permite estar bien sola, disfrutar de una “vida imperfecta”, que aunque lo sea merezca mucho la pena vivirla, con limitaciones incluidas, con recuerdos dolorosos, con penas silenciadas, con miedos, con desorientacion... pero siempre con la esperanza de que “y si mañana...?” Al margen de que haya días, canciones, lugares, encuentros que hagan que se abra la herida en canal, el resto del tiempo, al menos el resto de mi tiempo vivo en paz y soñando que “quizá mañana”. Si no fuera por esa esperanza yo estaria muerta en vida... y soy joven para eso”.

1217

Mientras, los cuerpos deambulan incómodos y descontentos entre todo esos vaivenes.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

BECK, Ulrich (1998) *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós.

BECK, Ulrich, Giddens, Anthony y Lash, Scott (2001) *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.

BECK, Ulrich, BeckGernsehim, Elisabeth (2001) *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona, Paidós.

BAUMAN, Zygmunt (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid, FCE.

GIDDENS, Anthony (1999) *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.

---

<sup>12</sup> Sin duda, esta palabra podría articular este tránsito emocional de cuerpos prisioneros entre el vacío de la modernidad y la posmodernidad. La generación del desencanto no deriva de proyectos con fin o meros fracasos, porque este sentimiento también aparece en el creciente número de experiencias de divorcios, que asumen la finitud de algo que diseñaron “para siempre”. En el caso de estas mujeres, el desencanto se marca por la incapacidad de construir proyectos biográficos exitosos al modo que encarnaron sus cuerpos, hoy prisioneros de la capacidad de elección. Unos jugaron y perdieron, otros no pueden jugar porque las reglas que aprendieron hoy no sirven. El juego es un doble desencanto, porque siempre se quiere jugar y ganar.

LIPOVETSKY, Gilles (2006) *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona.  
LÓPEZ GARCÍA, Julián (2005). “Etnografías del amor: lugares literarios y argumentos para la ficción”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. 60: 217-250.

## **BERTSOLARISMO: PALABRAS QUE EMOCIONAN, EMOCIONES HECHAS PALABRA**

Jone M. Hernández García  
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)

El bertsolarismo<sup>1</sup> es un fenómeno particularmente relevante en la cultura vasca contemporánea. Está ligado íntimamente a la lengua propia de Euskal Herria, el euskara. De hecho, hoy por hoy, es probablemente la única actividad cultural que requiere del dominio de esta lengua, ya que se desarrolla exclusivamente en euskara. Esta circunstancia conlleva que la celebración de cualquier evento bertsolarístico adquiera un particular peso cualitativo en el contexto vasco.

### **1. DEFINIENDO EL BERTSOLARISMO**

La bertsolaritza ha sido tradicionalmente considerada un eje fundamental de la denominada literatura oral vasca (Lekuona, 1978). No obstante, contribuciones teóricas más recientes han venido insistiendo en el peso que la retórica tiene en el desarrollo del bertsolarismo actual (Garzia, Egaña, Sarasua, 2001). Así, se viene dejando de lado el significado más poético o literario del “bertso” y se insiste en su potencial como discurso que busca conectar y comunicarse con el público, llegar a él y hacerle partícipe de los argumentos (“arrazoiak” o razones) que las y los bertsolaris exponen a lo largo de sus ejercicios de recitación. Aparentemente este tipo de interpretaciones se presentan como un intento de dotar al bertsolarismo de mayores cotas de prestigio, ya que, su ubicación en el marco de la literatura daba pie a comparaciones con la poesía de las que no siempre el bertsolarismo salía bien parado.

¿Cómo definiríamos hoy la bertsolaritza? Ante todo la bertsolaritza implica el recitado público (podríamos hablar también de canto o interpretación –en el sentido de *performance*) de versos improvisados. Frente a la variante escrita de la bertsolaritza (“bertsopa-perak”) muy popular algunas décadas más atrás, actualmente la improvisación oral ocupa todo el protagonismo. De hecho, en la improvisación radica el núcleo de la definición contemporánea de dicho fenómeno y es que, como apuntan Joxerra Garzia, Andoni Egaña y Jon Sarasua (2001: 83), “para el bertsolari, la improvisación es una forma de expresar sus ideas y sentimientos”, o como explican más adelante, “la improvisación es para el bertsolari, un marco lúdico preestablecido en el que resolver dialécticamente su relación consigo mismo y con su entorno” (ibidem: 84). Distintas voces señalan al bertsolarismo como un fenómeno “único en el mundo”, no porque no existan otras formas de improvisación –que han existido y existen sino por su repercusión en el contexto vasco, donde algunos eventos (como las denominadas “txapelketak” o campeonatos) ligados a la bertsolaritza se han convertido en fenómenos de masas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A partir de aquí utilizaré los conceptos de “bertsolarismo” o “bertsolaritza” (su acepción en euskara) indistintamente; esto es, como sinónimos.

<sup>2</sup> Las últimas dos finales de la edición del Campeonato de Bertsolaris de Euskal Herria, han reunido a 15.000 personas en el BEC (Bilbao Exhibition Center). Ninguna otra manifestación cultural en lengua vasca tiene capacidad para congregarse a tal número de personas. Más allá de la final, el número de personas que siguen los tres meses que dura el desarrollo de la competición puede ser considerado igualmente como extraordinario.

Técnicamente un bertso improvisado requiere de tres aspectos formales: la tonada (o melodía), la rima y la métrica. La habilidad en la combinación de estos tres elementos depende de un serio aprendizaje y entrenamiento aunque, en la práctica, quien asiste a un evento de bertsolarismo no puede evitar tener la sensación de estar frente a personas tocadas por una suerte de “don divino”. De hecho no es hasta una etapa reciente cuando se comienza a insistir en la idea pronunciada por Xabier Amuriza, un reconocido bertsolari, quien en los años 1980 aseguró que “no se nace bertsolari, sino que se hace”, idea que motivó una importante revolución en el bertsolarismo de la época que, en gran medida, seguía confiando en la intervención divina para el surgimiento de nuevas estrellas de la improvisación. Parte del entorno de la bertsolaritza, tomó en serio las palabras de Amuriza, y centró sus esfuerzos en la creación de escuelas de bertsolaris (“BertsoEskolak”). Desde entonces multitud de niñas y niños de Euskal Herria acuden a estos espacios para aprender las distintas técnicas implicadas en la improvisación de bertsos.

Pero ¿qué aprenden en estas escuelas las y los jóvenes aspirantes a bertsolaris? Según planteamientos teóricos más recientes elaborados en torno al bertsolarismo las “bertso eskolak” son (o deberían ser) centros de retórica u oratoria. Y es que, como se ha indicado previamente, en los últimos años, se ha venido insistiendo en la necesidad de definir el bertsolarismo como un género retórico de carácter epidíctico, oral, cantado e improvisado (Garzia, Sarasua, Egaña, 2001: 191). Desde este prisma, el objetivo de la o el bertsolari sería inducir emociones e influir en los valores y creencias del público. Para ello, como se acaba de señalar, la retórica se convierte en la herramienta o metodología imprescindible. Una retórica que, según recogen Garzia, Egaña y Sarasua, se asienta en cinco cánones: inventio, dispositio, elocutio, memoria y actio/pronuntiatio. Partiendo de estos principios se habla del bertso como “una unidad discursiva independiente” (ibidem. 193).

Esta interpretación del bertsolarismo incide en nociones como: discurso, argumento, estructuración, formulación y memorización. Un tipo de propuesta que encaja con algunas de las ideas que popularmente se utilizan para explicar las señas de identidad del bertsolarismo y su quehacer. Entre ellas habría que citar: el carácter dialéctico de la bertsolaritza (“borroka” o “lehia”), el peso de la razón o razonamiento (“arrazoia”), y el proceso de atrás hacia delante (“atzekoz aurrera”) a través del cual la o el bertsolari debe construir su discurso. El “bertso” se “piensa” o se elabora de atrás hacia adelante, partiendo de una idea (mensaje) o razón impactante que de cara a provocar la sorpresa en el público debe ser ubicada al final del bertso. Una idea o “razón” que persigue, no sólo repercutir en la audiencia sino, en la persona (bertsolari) que en ese momento actúa junto a ella o él como pareja. Y es que el bertsolarismo es, fundamentalmente, una cosa de dos. Así, quien demuestra una mayor habilidad y ocurrencia resulta “vencedor” de este duelo efímero de discursos. Joseba Zulaika (1985) ha interpretado esta práctica en términos de “Joko” (duelo competitivo), una descripción de la bertsolaritza donde la confrontación se constituye en eje central de la misma. Al hilo de este tipo de planteamientos surge la siguiente cuestión: ¿quién resulta vencedor/a en una competición de bertsolaris? ¿En base a qué se decide sobre la calidad de los bertsos de uno u otro interprete? Intentar responder a este tipo de interrogantes ha supuesto, por ejemplo, un importante desarrollo de normas que miden y califican la labor del bertsolari y que estarían personificados en la figura de la o el juez presente en las competiciones oficiales de bertsolaris.

En cualquier caso, ya nos advirtió Carmen Larrañaga (1994) de que una de las deficiencias a la hora de caracterizar el bertsolarismo era que, en lugar de incidir en lo que esta práctica es, se insiste en lo que sus practicantes son. En consecuencia, la inercia habría

sido no tanto hablar del “bertsolarismo” como del “bertsolari”: partiendo de esta figura y de sus atributos es como habríamos llegado a “entender” el bertsolarismo. Atendiendo a la realidad, este hecho habría conducido hacia lo que considero dos importante reduccionismos a la hora de definir esta práctica cultural: tomar en consideración únicamente a los bertsolaris varones y, por otra parte, excluir al público de la práctica desarrollo del bertsolarismo.

De hecho, ¿qué figuras adquieren peso a la hora de caracterizar o representar el bertsolarismo? Hasta épocas muy recientes los hombres han los únicos protagonistas de la bertsolaritza. Mujeres bertsolaris han existido siempre. Ya en el siglo XV, en lo que podríamos denominar como protobertsolaritza, ellas eran habituales –y reconocidas improvisadoras de bertsos.<sup>3</sup> Pero por razones que se desconocen su estela pública se fue perdiendo<sup>4</sup>.

Hoy por hoy, aunque la presencia de las mujeres sigue creciendo en número no alcanza las cotas de relevancia de sus compañeros bertsolaris: ni su repercusión simbólica es la misma (su peso en el imaginario social), ni el recorrido educativo y socializador que siguen en la bertsolaritza es el mismo (aparentemente no llegan con las misma habilidades trabajadas: voz, porte o planta, competitividad, liderazgo), ni el tipo de experiencias vividas en torno a la palabra, la comunicación o la oralidad es, habitualmente, la misma (oralidad vinculada al espacio público característica de los hombres, frente a una oralidad ligada a la esfera de la vida íntima típica de la socialización reservada a las mujeres).

Por otra parte, ¿qué tipo de actuación o práctica realiza la o el bertsolari? No podemos olvidar que al remarcar el carácter improvisado del quehacer del bertsolari estamos otorgando un peso importante al espaciotiempo en el que esta actividad se desarrolla. Este hecho es sin duda el que le otorga la etiqueta de “performance”, a la vez que nos obliga a pensar en el bertso como experiencia. Pensamos en un ejercicio artístico que se gesta en el momento mismo de su ejecución y cuyo contexto directo sería el propio público. Un público que, lejos de ejercer de mero oyente pasivo (o grupo diana al que dirigir el discurso versificado) toma parte, forma parte, se fusiona con el bertso y el bertsolari. Autores como Denis Laborde (2007) denominan a este tipo de relación como “cognición compartida” (“cognition distribuée”); condicionando la labor del bertsolari a la cooperación del público.

Aproximaciones de este tipo dan pie a calificar el bertsolarismo como una forma expresiva de la cultura (Canepa, 2001) que genera experiencia vivida fundamentalmente a través del mundo emocional. Hablamos así de “palabras que emocionan” y prácticas que rompen con el dualismo realidadrepresentación. De este modo, la bertsolaritza aparece implicada en una definición y configuración de la cultura que, obligatoriamente, debe incluir las emociones, despertadas y trabajadas a través de distintos recursos comunicativos (música, gestos, etc.).

Desde este tipo de visiones, el público pasa a forma parte en sí mismo de la bertsolaritza. Bertsolaris y público construyen y reconstruyen, crean y recrean cultura (a través de la generación de emociones y significados culturales), cargando al acto de un profundo

---

<sup>3</sup> Carmen Larrañaga ha sido una de las personas que más ha indagado en la historia de la presencia de las mujeres en la bertsolaritza. Así, a través de su trabajo hemos podido conocer diversos nombres y biografías de distintas mujeres bertsolaris.

<sup>4</sup> El filósofo Joxe Azurmendi (1990) ha apuntado algunas hipótesis en relación a la ausencia de las mujeres en la bertsolaritza, entre ellas, la retirada de las mujeres de algunas esferas públicas en las que eran habituales, como consecuencia del Concilio de Trento.

sentido político (en el sentido de incidencia en lo público, en lo colectivo, pero también en lo individual).

## 2. NUEVAS REALIDADES EN LA BERTSOLARITZA: LA (RE)INCORPORACIÓN DE LAS MUJERES

Al analizar la historia y desarrollo de la bertsolaritza, nos damos cuenta, de que, de forma más o menos inconsciente, se ha ido gestando un particular discurso e imagen de lo que bertsolari y bertsolaritza son y que hoy se nos aparecen notablemente desenfocadas si atendemos a algunas nuevas realidades y sus protagonistas. Si miramos hacia atrás y analizamos la trayectoria de las mujeres que comenzaron a incorporarse a la bertsolaritza moderna a partir de los años 1970 percibiremos –a través de sus performances como bertsolaris y de sus propias declaraciones como mujeres bertsolaris su valor como testimonio de la situación de las mujeres tanto en la sociedad y la cultura vasca, como en el ámbito concreto de la bertsolaritza. A lo largo de los últimos 15 años distintas mujeres bertsolaris han venido narrando en diferentes formatos (entrevistas, conferencias, mesas redondas, etc.) sus experiencias como mujeres dentro del ámbito de la bertsolaritza (además algunos hombres han reflexionado sobre su experiencia al tener que cantar junto a mujeres, algo relativamente novedoso hace 30 años).

En estos discursos pioneros, plagados de anécdota, reflexiones y sentimientos emergen multitud de elementos que, pueden ser analizados en relación a tres niveles: la sociedad vasca, lo que se conoce como Euskal kultura (cultura vasca) y por último, el ámbito de la bertsolaritza en si mismo.

Gran parte de sus experiencias como mujeres guardan una relación directa con el modo en el que el sistema de género permea la estructura social de la sociedad vasca. Esto es, muchas de las cuestiones que las mujeres bertsolaris han ido denunciado en sus escritos y conferencias son similares o idénticas a las detectadas por mujeres de otros ámbitos. Problemas que tienen que ver con aspectos como: la invisibilización de la contribución de las mujeres al devenir de la bertsolaritza; las trabas para acceder a lo público y ser valoradas en igualdad de condiciones; las dificultades para, en el caso de convertirse en madres, compaginar su labor creativa con las labores de cuidado y/o crianza, etc. Así, hablar de género en la bertsolaritza implica reflexionar sobre el carácter generizado de nuestra sociedad (la vasca) y del resto de sociedades del entorno próximo. Esta circunstancia (el paralelismo bertsolaritzasociedad), puede dar lugar –entendiendo a ciertos espejismos. La situación actual de optimismo social (gracias a un discurso de la igualdad ampliamente difundido y en cierta medida “aprendido” e interiorizado) puede contagiar a quienes miran la bertsolaritza como un espacio más en el que la igualdad está dando pasos importantes. Así cuando la bertsolari Maialen Lujanbio ganó la txapela en el último campeonato de bertsolaris de Euskal Herria (diciembre del 2009), mucha gente pensó que aquello suponía la prueba irrefutable de la caída del que había sido un mito profundamente implantado hasta épocas muy recientes: las mujeres no podían –literalmente hacer bertsos. La imagen de Maialen era, para muchas personas la imagen de la igualdad conseguida.

Pero tan sólo dos meses más tarde (marzo del 2010) la propia Maialen Lujanbio junto con otras dos mujeres bertsolaris (Ainhoa Aguirreazaldegi y Uxue Alberdi) daban una conferencia en ArrasateMondragon en la que las tres ponían diferentes argumentos sobre la mesa destinados a refutar la creencia de la pretendida igualdad. Las tres hablaban en primera persona de su experiencia como mujeres en un mundo tradicionalmente masculino. Se trata de reflexiones que invitan a la investigadora a indagar en los porqués de muchas de estas situaciones. Y en este paso creo que estamos obligadas a seguir avanzando en

la comprensión de las conexiones existentes entre este tipo de vivencias personales con ámbitos concretos de la sociedad y la cultura vasca y, de forma más específica, ahondar en la propia bertsolaritza (su conceptualización y su práctica) como esfera generadora, productora y reproductora de desigualdades de género que, suceden y se imponen más allá de este ámbito artísticocreativo.

Afortunadamente en el ámbito de la antropología vasca contamos ya con un corpus teórico –en crecimiento que sienta las bases para una mirada crítica sobre la cultura vasca y en particular sobre el papel de las mujeres en la misma. No obstante, pienso que el análisis de la bertsolaritza y, en concreto de la figura de las mujeres bertsolaris, nos sitúa ante la necesidad de promover un salto cualitativo en la reflexión acerca de la cultura vasca. Y es que la bertsolaritza –considero constituye un ejemplo tremendamente poderoso a la hora de entender lo que Renato Rosaldo describe como la fuerza cultural de las emociones (2000). Raramente las emociones son mencionadas en los debates teóricos relacionados con la bertsolaritza pero si existe un concepto que se repite una y otra vez cuando se conversa con una persona aficionada a la bertsolaritza ese es el de la “emoción”. La emoción que un bertso puede llegar a provocar es de tal intensidad que algunas personas me han confesado haber enfermado después de asistir a un evento bertsolarístico o, incluso después de haber oídpresenciado un único bertso. Una informante aseguraba haberse sentido en más de una ocasión “atrapada”, “secuestrada” por las emociones (“gutziz harapatuta”).

¿Por qué los discursos formales no menciona lo que tan a menudo citamos? Este tipo de cuestiones me llevan a conjeturar sobre la relevancia de la ausencia de las emociones en los análisis y teorizaciones en torno a la cultura vasca en general y a la bertsolaritza en particular. En estos momentos este es el enfoque por el que he apostado en la investigación sobre género y bertsolaritza en la que estoy dando mis primeros pasos.

En estos inicios sólo alcanzo a intuir algunas hipótesis sobre las que me gustaría seguir trabajando. Esbozo a continuación algunas de estas ideas a sabiendas de su –todavía debilidad teóricoconceptual.

### **3. BERTSOLARITZA Y EMOCIONES: ¿HACIA UN NUEVO PARADIGMA?**

Podemos pensar la bertsolaritza como una especie de recipiente o depósito cultural que serviría para “contener” (en el sentido de canalizar) las sensaciones íntimas, personales. Pero esto es algo que encaja con un tipo de bertsolaritza y bertsolari (masculino) a quien el bertso le ofrecería una vía o medio de expresión, emocional en el origen, pero racional en la forma. Hablaríamos de una emocionalidad consentida (a los hombres) desde el mandato de género.

¿Qué ha ocurrido con la llegada de las mujeres a la bertsolaritza? Algunas mujeres (sobre todo las pioneras en lo que se conoce como bertsolaritza moderna o contemporánea) han tendido a reproducir –consciente o inconscientemente los esquemas, modos y maneras de hacer tradicionales (generados, practicados y transmitidos por los hombres bertsolaris); pero otras mujeres no.

Las mujeres, por mandato de género estamos obligadas a ser, sentir y transmitir emociones, emocionalidad. El universo femenino es, por definición, un universo ligado a las emociones, opuesto al masculino identificado mayormente con el mundo racional. Aparentemente, los hombres (el prototipo de masculinidad: occidental, blanco, adulto, formado y de clase media) no necesita de las emociones.

Así, como se viene insinuando a lo largo del texto, la definición que prevalece a la hora de caracterizar esta práctica estaría articulada en torno a tres ejes: razónoratoriacomunicación. Sin negar el valor teórico de este tipo de planteamientos, entiendo que desde un punto de vista antropológico no podemos sino plantear la necesidad de contrastar y poner en diálogo estas definiciones con aquellos elementos que emergen desde otras visiones y vivencias de lo que la bertsolaritza es, ha sido o será. La presencia de las emociones en este diálogo resulta, desde mi punto de vista, crucial. Una convicción que se acrecienta desde el momento en el que las mujeres se hacen presentes en esta práctica y ganan relevancia. ¿Por que en este momento?

Evidentemente no porque las mujeres seamos más emocionales, sino porque la puesta en práctica (su performance al estilo butleriano) de la identidad generizada propuestaimpuesta tradicionalmente a las mujeres ha entrado en colisión con el modo en el que hasta la fecha la bertsolaritza había venido entendiendo y expresando las emociones. ¿Cuándo se produce la eclosión? Cuando las emociones –principalmente las vividas y encarnadas por las mujeres son socializadas, politizadas (publicitadas en el sentido de hechas públicas) y problematizadas (a modo de crítica social).

Aunque entiendo que podemos percibir distintas fases en este devenir, considero que las divergencias son puestas de manifiesto con la emergencia de una serie de mujeres bertsolaris que adoptan el rol de lo que siguiendo a Catherine Lutz (2008) podríamos denominar como “mujeres emocionales”.

Un primer paso en este proceso de incorporación de las emociones a la bertsolaritza lo encontramos en el trabajo de Maialen Lujanbio. Con ella se inicia –intuyo un proceso de deconstrucción de la bertsolaritza que guarda una relación directa con el esfuerzo de esta bertsolari por incorporarse a si misma al proceso creador. Al margen del dominio de la técnica, Maialen Lujanbio empieza a preocuparse por el modo y manera en el que como persona (y mujer) se incluye en el acto creativo, llegando a modificar conscientemente su “bertsolaripersona”.<sup>5</sup> Cambiós que –considero tienen que ver con la incorporación al acto creativo de su cuerpo y, por ende, de sus emociones.

Este tipo de planteamientos ayudan a entender la bertsolaritza como una forma de hacer corpórea la cultura vasca. No es que antes no lo haya sido. Bien al contrario podemos entender la tradicional desatención del bertsolarismo (y del bertsolari) al cuerpo como una postura igualmente política, dotada de un sentido: poner el peso en la razón, el discurso; marginar el cuerpo y las emociones. Emociones que, aparentemente, eran canalizadas (en el sentido de contenidas y conducidas) vía bertso. Como bien explica el antropólogo Pio Pérez en su estudio de la bertsolaritza como recurso narrativo y expresivo durante los trágicos años de la Guerra Civil española, el bertso, en muchos casos, supone la mejor –o única manera de canalizar sentimientos que no pueden ser expresados de manera coloquial. (el dolor ante la muerte, por ejemplo de seres queridos). El bertso constituye así una especie de ungüento para el alma. Pérez centra su análisis en el caso de la familia de bertsolaris Zapiain, pero podríamos aplicarlo a diferentes circunstancias. Encontramos otro ejemplo en el caso de las personas que emigraron a Estados Unidos durante el siglo XIX. Asum Garikano en su libro “Far Westeko Euskal Herria” dedica un pequeño apartado al análisis de lo que la bertsolaritza supuso para la diáspora (2009:295-301). Me resulta sorprendente descubrir como estas personas inmigrantes utilizaban los bertsos (escritos)

---

<sup>5</sup> Maialen Lujanbio utiliza este concepto en una entrevista publicada en inglés en el año 2001.



para transmitir sentimientos que se negaban a comunicar de otro modo, convirtiéndose así el bertso en una máscara que encorseta al cuerpo emocional.

¿Qué ocurre con la (re)aparición de las mujeres en la bertsolaritza moderna? Entiendo que sus cuerpos se problematizan, son cuerpos divergentes en el canon bertsolarístico: representan al “otro”. No obstante, podríamos pensar, como ha explicado Mari Luz Esteban (2004), que en el caso de las primeras mujeres bertsolaris sus cuerpos fueron aliados de cara a su inmersión en un ámbito masculino y masculinizado. Los cuerpos de Kristina Mardaras o de una jovencísima Maialen Lujanbio representaban la “sendotasuna”<sup>6</sup> característica de las mujeres vascas. Cumplían con el estereotipo socialmente valorado y demandado a las mujeres vascas. Pero aquellas mujeres fueron haciendo camino y llegaron otros cuerpos, otras maneras de encarnar el ser mujer (¿). Entre estas jóvenes bertsolaris algunas se han proclamado abiertamente feministas. Ellas son quienes entiendo mejor representan una nueva manera de encarar la divergencia que los cuerpos de mujer representan en la bertsolaritza. Han convertido su cuerpo en un cuerpo emocional. En su labor creativa no se pone tanto el énfasis en la necesidad de canalizar/contener las emociones, sino que se opta por encarnarlas y mostrarlas en escena en el sentido más radical. Como he apuntado líneas más arriba, encarnan a la “mujer emocional”, socialmente peligrosa en tanto en cuanto es capaz de hacer públicas, socializar y denunciar sus emociones.

El eje razónoratoriacomunicación que atraviesa la teoría de la bertsolaritza como retórica, considera fundamental la fase de la “inventio”: el momento inicial en el que el o la bertsolari busca la materia prima para los argumentos que guiarán la razón o razones centrales en torno a la que se articulará el bertso. Según Garzia, Egaña y Sarasua (2001), en esta fase de la inventio el o la bertsolari acudirá a lo que denominan “lugares comunes”, que no serían sino los valores que una sociedad reconoce —en un momento histórico concreto como centrales. Teóricamente, estos lugares comunes funcionan como almacén de ideas o argumentos pero ¿es posible discernir las ideas de las emociones; la razón del cuerpo? El trabajo de Teresa del Valle (1997) en torno a la memoria del cuerpo muestra la necesidad de tener presente otro tipo de procesos implicados en la memoria y en los que el cuerpo se convierte en almacén de memoria que incorpora sensaciones, vivencias, roces, gestos, etc., que en muchos casos se consolidan como cronotopos y promueven la transmisión de una memoria incorporada. Una transmisión que funciona de generación en generación y que, cuando hablamos de cronotopos generizados (del Valle, 1999) se convierte en saber colectivo de las mujeres.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: UN PISO DE BERTSOLARISMO EMOCIONAL<sup>7</sup>

Diciembre de 2009. Velodromo de DonostiaSan Sebastian. Ante un público compuesto por 6.000 personas se dan cita 8 bertsolaris: 2 mujeres y 6 hombres. Es el último evento

<sup>6</sup> Literalmente “sendotasuna” significa fuerza, pero autoras como las que formaron parte del equipo dirigido por Teresa del Valle en el estudio de “Mujer Vasca. Imagen y Realidad” (1985) han llamado la atención sobre el carácter connotado de este concepto que se diferenciaría de la noción de “indarra” que, igualmente, debe ser traducida como “fuerza”. La diferencia estriba en que mientras la “indarra” alude fundamentalmente a la fuerza física característica de los hombres, la “sendotasuna” hace referencia a una fuerza “interior” atribuida tradicionalmente a las mujeres vascas, fuerza que las capacita para hacer frente a los problemas o sobreponerse a contratiempos, circunstancias difíciles, etc.

<sup>7</sup> Una reciente conversación con una bertsolari sobre este mismo episodio me ha hecho reflexionar profundamente sobre la diversidad de interpretaciones, emociones y vivencias que un mismo evento puede despertar. Por ello me gustaría insistir en el carácter personal (autoetnográfico) de lo que relato en este punto.

antes de la gran final del campeonato de Euskal Herria de bertsolaris. Los puntos que acumulen en esa sesión los allí presentes serán fundamentales para confeccionar la lista definitiva de ocho bertsolaris que pasarán a la final. Maialen Lujanbio tiene casi asegurada su participación. Hay bastantes posibilidades de que, por primera vez en la historia, una segunda mujer acceda a la gran final: Uxue Alberdi.

Conseguí un asiento en la cuarta fila. Habían instalado una pantalla gigante para que la actuación de las y los bertsolaris pudiera seguirse desde todos los puntos del recinto. No me hacía falta mirar a la pantalla, los tenía y los sentía casi a mi lado. Desde el lugar en el que me encontraba una mirada al público, me permitía imaginar lo que las y los bertsolaris podían estar percibiendo desde el micrófono: una multitud de ojos con la mirada fija en el escenario, expectantes.

Comenzó el concurso que fue avanzando con normalidad. Hasta que, de pronto algo ocurrió. Se avanzaba hacia la última parte del evento. Sobre el escenario Uxue Alberdi y Arkaitz Estiballes. Ella y él hacían frente a un ejercicio denominado “kopla” en el que prima el diálogo rápido, con versos cortos y siempre en clave de humor. Un humor que en gran medida está provocado por los temas planteados por la o el “gaijartzaile”<sup>8</sup> en este tipo de ejercicios en los que las y los bertsolaris deben agudizar al máximo su ingenio. El tema propuesto a Uxue Alberdi y Arkaitz Estiballes era más o menos el siguiente: “Estáis en una sauna y de pronto os dais cuenta de que la puerta no se puede abrir, estáis encerrados”.

Al momento intuí que algo no iba a terminar bien en aquel ejercicio. Uxue, con el rostro serio, tenía el primer turno de palabra y empezó con un comentario simpático en torno al calor que hacía en la habitación, “si esto sigue así nos desintegraremos” dijo al final de su intervención. En su turno Estiballes dió un giro al argumento de Uxue Alberdi y dejó muy claro cual era su apuesta a la hora de enfocar sus intervenciones: optó por el argumento sexual. Mencionó su toalla voladora (podemos imaginar que por la acción su pene erecto) y comenzó un juego de insinuaciones. En sus próximas intervenciones Uxue optó por no contestar directamente a las propuestas de Arkaitz Estiballes y se limitó a seguir insistiendo en el calor asfixiante que padecían en la habitación en la que supuestamente ambos se encontraban. Arkaitz Estiballes supo sacar partido de la supuesta indiferencia de Uxue y cerro su turno de intervenciones con un tajante: “bueno Uxue, puedes decir lo que quieras pero yo sé que te vuelvo loco y que tu eres una cachonda”.

Sentí que la temperatura de mi cuerpo se disparaba. Me pareció que Uxue Alberdi estaba seriamente afectada. Yo lo estaba. La bertsolari concluyó su turno de intervenciones nerviosa y claramente enojada, de hecho en su último bertso llegó a decir que aquella kopla no le hacía ninguna gracia y que quería marcharse de allí.

Uxue fue penalizada en aquel ejercicio: no consiguió los puntos necesarios para pasar a la soñada final. El día siguiente un periodista especialista en bertsolaritza y columnista habitual en el diario “Gara” afirmó que cuando vió como había transcurrido aquella “kopla” supo que Uxue no pasaría a la final. Aseguraba el periodista que en el fondo había sido penalizada por haber dicho “no” a las “proposiciones sexuales” de su compañero bertsolari. Me sorprendió este texto porque rompía con uno de los mitos del bertsolarismo: se supone que cuando están en el escenario las y los bertsolaris se convierten en aquellos personajes

---

<sup>8</sup> Expresión que podríamos traducir como “facilitador del tema”. En la práctica es la persona que guía la mayoría de los eventos bertsolarísticos (no todos cuentan con “gaijartzaile”). Básicamente, su labor consiste en proponer situaciones, temas y personajes a las y los bertsolaris.

que “requiere” el guión, pero, en este caso, algo le había hecho sospechar al periodista –y a mí misma que lo transcurrido sobre el escenario no acababa de ser ficción.

No he conseguido borrar esta escena de mi memoria. Creo que en ella coexisten multitud de elementos interesantes e intuyo que con el tiempo iré descubriendo su sentido. De hecho recientemente repasando nuevamente esa escena creí ver en Uxue Alberdi un claro ejemplo de mujer emocional. Entonces todo lo vivido cobró para mí un nuevo sentido. Entendí por qué aquel día había conectado tan íntimamente con la bertsolari, entendí por qué, como ella, me había enfurecido, por qué estaba totalmente confundida con la situación. Comprendí que aquel día en aquel ejercicio, Alberdi había desterrado la retórica, los argumentos y la razón, para –directamente acudir a su almacén corporal y emocional. Cantó desde las emociones, desde los sentimientos que a cualquier mujer le hubieran sobrevenido en esa situación de acoso. Y emergió el cronotopo genérico del miedo a la violación, al abuso. Entendí que su indignación y su impotencia eran las mismas que yo había sentido en distintos momentos de mi vida frente a exhibicionistas, tocones, parejas agresivas. Entendí que había cantado con su cuerpo y sus emociones, haciéndolas públicas y políticas, socializándolas. Era la imagen de la mujer emocional y como tal, requería de control y castigo.

He recurrido a este episodio porque lo considero ilustrativo de las ideas que he intentado exponer a lo largo de este texto y de los argumentos que he venido esgrimiendo de cara a defender que tal vez la mejor definición de la bertsolaritza está aún por venir: aquella que las propias mujeres bertsolaris ayudarán a elaborar; aquella que tome en consideración que la bertsolaritza se construye sobre todo con palabras que emocionan, con emociones hechas palabra.

1227

## 5. BIBLIOGRAFIA

AZURMENDI, Joxe (1990) “Bertsolaritzaren kontzeptuari buruz”. En AA.VV. Bertsolaritza, formarik gabeko heziketa. UPVEHU: Bilbao, 57-77.

CANEPA KOCH, Gisela (ed.) (2001) *Identidades representadas, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP Pontificia Universidad Católica del Perú.

DEL VALLE, Teresa (dir.) (1985) *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.

DEL VALLE, Teresa (1997) “La memoria del cuerpo”, *Arenal*, Revista de historia de mujeres, vol 4, 1: 59-74.

DEL VALLE, Teresa (1999) “Procesos de la memoria. Cronotopos genéricos”, *La Ventana*, 9: 743.

EIZAGIRRE, Estitxu (2007) “Interview with Maialen Lujanbio Zugasti” *Oral Tradition*, 22/2: 187-197.

ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

GARIKANO, Asun (2009) *Far Westeko Euskal Herria*. Iruñea: Pamiela.

GARZIA, Joxerra; EGAÑA, Andoni; SARASUA, Jon (2001) *BatBateko bertsolaritza*. Donostia: Bertsozale Elkarte.

HERNÁNDEZ, Jone M. (2006/07) “Emakume bertsolariak: ahozkatu gabeko identitatea” *Kobie*, 12: 61-70.

LABORDE, Denis (2007) “De l’inventaire des traditions à l’ethnographie de l’action: étudier le bertsularisme”. Documento pendiente de publicación.

- LARRAÑAGA, Carmen (1994) "Bertsolarismo: habitat de la masculinidad". *Bitarte*, 4: 29-51.
- LEKUONA, Manuel (1978) *Ahozko literatura. Kardaberaz Bilduma*. VitoriaGasteiz: Librería Técnica de Difusión.
- LUTZ, Catherine A. (2008) "Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse". En C. LUTZ y L. ABULUGHOD (ed.) *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 69-91.
- PEREZ, Pio (2009) "Zapiraindarren Bertsoak: Guda Zibilaren inguruko testigantza tragikoak". Documento sin publicar cedido por el autor.
- ROSALDO, Renato (2000) *Cultura y Verdad*. Quito: ABYAYALA.
- ZULAIKA, Joseba (1985) *Bertsolariaren jokoak eta jolasa*. Donostia: La Primitiva Casa Baroja.

## EL PULAAKU: ETNOGRAFÍA DE LAS PRACTICAS CORPORALES DEL HONOT ENTRE LAS PEUL BORGUBÉ (REPÚBLICA DE BÉNIN)

Almudena Marí Sáez  
Universidad de Granada, AFRICAInES

### 1. ¿QUÉS ES EL PULANAAKU?

Este término designa el conjunto de cualidades, de comportamientos, que un hombre y una mujer peul deben observar para encarnar su ser peul. Un peul es *dimo*: noble, un peul tiene *pulanaaku*; eso les hace comportarse de una manera propia a los hombres y mujeres peul. Los que no son peul lo hacen según el *kadanaaku* (la raíz *kado* hace referencia al no peul).

En mi etnografía quiero profundizar en las permanencias y las adaptaciones de los discursos y de las prácticas corporales del *pulanaaku* y la incidencia que tiene en el acceso a los servicios de salud reproductiva de las mujeres peul en la región de Nikki (República de Benín). Este código de conducta exige un control sobre el cuerpo de hombres y mujeres, los usos que hacen de él, las puestas en escena y las emociones que resienten, esta vigilancia sobre una misma se aprende desde la infancia y se verá reflejada hasta la edad adulta. El proceso de socialización de niños y niñas resulta interesante para poder indagar en los sistemas de autocontrol que ejercen las mujeres.

Desde las primeras investigaciones realizadas entre los peul en la región subsahariana se hizo inevitable el análisis del *pulanaaku* que rige la vida individual y colectiva de los peul. Sin embargo los antropólogos y sociólogos que han trabajado con los peul no han llegado a un consenso sobre el significado y la traducción del término<sup>1</sup>. En los estudios clásicos se ha interpretado como un rasgo de la identidad, como un código de vida para los peul (Derrick Stenning, 1959; Marguerite Dupire, 1970, Paul Riesman, 1977)<sup>2</sup>. Más tarde Philip Burnham (1991) y Thomas Bierschenk (1992; 1995) discuten que para el análisis del *pulanaaku* y de sus usos es necesaria su contextualización histórica, política, sociocultural y ambiental. Y prueba de la controversia es el cruce de artículos entre Martine Guichard (1990, 1993) y Bierschenk (1995) sobre el uso que algunos políticos hicieron del concepto *pulanaaku* como un rasgo de identidad en la construcción de la etnicidad peul en la República de Benín.

Así mismo Anneke Breedveld y Mirjam De Bruijn (1996) alertan del uso, para ellas polémico, que se hace del concepto de *pulanaaku* como rasgo central y generalizado de la identidad peul, insistiendo en tres aspectos: que es una invención de los investigadores, que hay una ausencia de explicitación por parte de algunos autores de cómo han obtenido los datos, así como de las traducciones que proponen de *pulanaaku* en sus trabajos y la influencia en sus análisis de lo elaborado por sus predecesores sin dar cuenta de sus actualizaciones sobre estas nociones en los contextos que estudian.

Si volvemos la mirada hacia la subregión occidental de África hay otros estudios sobre los peul que relacionan el *pulanaaku* con la apariencia y usos del cuerpo: por ejemplo el

<sup>1</sup> Para un estudio en profundidad de la literatura sobre los peul Bulletin de liaison des Études peules, 2 U.R.A. "Langage et culture en Afrique de l'Ouest", Institut national des langues et civilisations orientales et Centre national de la recherche scientifique. Una revisión sobre el *pulanaaku* puede consultarse en Leblon, A. (2006) Le pulaaku. Bilan critique des études de l'identité peule en Afrique de l'Ouest, Collection «Clio en @frique», n°20, AixenProvence.

<sup>2</sup> En Nigeria, Níger y Burkina Faso respectivamente.

trabajo de Dorothée Guilhem (2008) sobre la estética corporal de las mujeres peul Djeneri en Mali, el movimiento del cuerpo, la postura erguida y el encanto, todas ellas “técnicas corporales” en el sentido expresado por Marcel Mauss (1934) que deben ser aprendidas e incorporadas. En segundo lugar, el realizado por Tea Virtanen (2003) “Performance and performativity in pastoral fulbe culture” en Camerún. A través de las estructuras de la vida cotidiana esta autora analiza la idea de autonomía corporal además de examinar cómo el pulanaaku organiza la forma de vida común. Presenta el pulanaaku como “el código fulbe del ideal comportamiento público, se refiere a un comportamiento del cuerpo restringido y autocontrolado que está profundamente motivado por un sentimiento de vergüenza” (Virtanen, 2003: 15). En el territorio beninés se distinguen además los trabajos de Elisabeth Boesen (1998,b1999) sobre el análisis del pulanaaku como práctica de la vergüenza y de la belleza.

## 2. ENTRE LOS PEUL QUE LLEGARON A NIKKI: LOS DIKKO

Los pueblos de origen peul están diseminados en gran parte de los países de África Occidental desde Senegal hasta Centro África. En la República de Benín<sup>3</sup> los peul representan un 4% de la población de 7.300.000 habitantes.

Mi trabajo de campo se ha desarrollado en el municipio de Nikki, en la República de Benín<sup>4</sup>. Su extensión es de 4.100 km<sup>2</sup> y cuenta con 99.067 habitantes según el último censo disponible de 2002. El termino municipal está dividido en 7 distritos: Nikki el único urbano, Biro, Gnonkourokale, Ouenou, Serekale, Suya y Tasso. Cada uno de ellos alberga un conjunto de pueblos y granjas.



1230

<sup>3</sup> Por motivos de espacio he privilegiado la presentación del trabajo de campo y no extenderme en el contexto geográfico, político, económico aun sabiendo que son datos pertinentes para la comprensión del pulanaaku y la vida cotidiana de los peul.

<sup>4</sup> La República de Bénin tiene una superficie de 112.620 km<sup>2</sup> comparable a la superficie de Castilla y León y Euskadi juntos. Su población es de 7.300.000 de habitantes de los que un 55% viven en zonas rurales. Antigua colonia francesa obtuvo la independencia en 1960. En 2006 se celebraron las últimas elecciones presidenciales otorgando el poder a Yayi Boni.

A esta región llegaron los peul Dikko en el siglo XVIII desde Mali. Hoy en día están instalados en la comarca y ciudad de Nikki en el barrio de Gaa Maro, así como en campamentos sedentarios y móviles, en otras provincias del país y en estados colindantes como Togo o Ghana, donde permanecen mientras dura la trashumancia. Durante siglos han vivido en un “sistema de cohabitación” (Djedjebi, 2009: 34) con los otros pueblos de la región: los bariba agricultores y los gando que de su origen servil heredaron la práctica de la ganadería y pastoreo. Y los Dendi, que originariamente atravesaban esta región con las caravanas comerciales y se fueron instalando en ella con puntos de avituallamiento. Desde su llegada al Borgou la actividad principal de los peul ha sido la ganadería y la agricultura de subsistencia.

La comercialización del ganado se remonta a la época colonial para abastecer de leche y carne a las tropas (Djedjebeti 2009:39). Hoy en día mujeres y hombres peul, sobre todo aquellos que han ido a la escuela y residen en la ciudad, trabajan en la administración pública, en el sector de la salud, en ONG’s, realizando oficios como sastres y modistas, taxistas o locutores de radio entre otros.

### **2.1. El pulanaaku en Niki**

Durante mi trabajo de campo había observado algunos rituales que relacionan simbólicamente la crema de la leche de la vaca, las hojas de los árboles del barkehi<sup>5</sup> y del karehi<sup>6</sup> con el código del pulanaaku propio al pueblo de origen peul. Uno sería la ceremonia del lawru en la cual el bebé recibe un nombre musulmán y un nombre peul. Otro sería el saangol, trenzado que se les practica a las primíparas al final del embarazo. En ambas ceremonias se utiliza la crema de la leche y las hojas de dos árboles; en el lawru se le unge con la nata la frente del bebé y en el saangol se le unta el pelo a la mujer mientras se le trenza, a la vez que se expresan deseos de que tanto el bebe, como la joven embarazada por primera vez, encarnen el pulanaaku y se comporten con dignidad, salvaguarden el honor, traten con respeto a los adultos, tengan vergüenza...

Entre las cualidades que se señalan en las primeras investigaciones con los peul encontramos: hakkilo (inteligencia/ sabiduría), munyal (paciencia/ coraje) y senteene (vergüenza), citados por Dupire (1970) en el Níger y Riesman(1970) en Burkina Faso. A través de las observaciones y diálogos durante el trabajo de campo, los hombres y las mujeres peul de la región de Nikki citaban, además de los que se han señalado: el dimaaku (la dignidad), hablar peul, el respeto a los adultos, conocer a los miembros de tu familia y mantener los lazos de unión, actuar con calma, guardar los secretos. Discursos más elaborados acerca de este término hablan de un “ética peul” por la cual la persona peul gestiona sus actos con reserva y pudor respetando el honor y que puede sentirse apenado si falta a esta ética.

A menudo, los hombres y las mujeres peul dicen que el pulanaaku es algo innato que viene de Dios, no hace falta que nadie le explique a un peul cómo comportarse, está dentro de él, Dios se lo ha concedido. Al explorar su socialización, las mujeres y los hombres dicen que, desde que son pequeñas, la madre se encarga de mostrar a sus hijas e hijos cómo ocuparse de su cuerpo, cómo hacer uso de él para los trabajos domésticos, y corrige las expresiones efusivas de emociones como la cólera o la alegría. Esta instrucción es abandonada a edad temprana y el resto de información sobre los cambios en su cuerpo: el crecimiento, la aparición del bello, los olores, la menstruación, las relaciones sexuales,

<sup>5</sup> Bauhina reticulata.

<sup>6</sup> Vitellaria paradoxa.

la búsqueda de la belleza para mostrarse delante de los otros, las aprenderá con su grupo de iguales, por su propia experiencia y escuchando los discursos y bromas de los adultos al respecto. Los otros usos del cuerpo, como por ejemplo los relacionados con los trabajos cotidianos de transporte de agua, de leña, pilar el grano, hacer la colada o llevar el bebe a la espalda, se aprenden desde corta edad por imitación.

Al interrogarles sobre el origen del ideal de conducta, todos se refieren a la unción de la crema de la leche de vaca y a la expresión de bendiciones y deseos de que la persona se comporte como un peul y salvaguarde el pulanaaku: que tenga vergüenza, que respete a sus mayores, que salvaguarde su dignidad no cometiendo actos deshonorosos (antiguamente robar, beber alcohol, fumar), protegiendo su desnudez, hablando de manera comedida y no expresando las necesidades o deseos como por ejemplo el hambre o querer un objeto concreto.

Cuando un peul comete un acto innoble, como por ejemplo robar, se le insulta diciéndole que ha olvidado la crema de la leche que le ungieron en la frente el día del lawru o que directamente no fue agraciado con este acto. Ese no respeto del pulanaaku hacía que los otros pudieran mirarle como un no peul, aunque hoy en día los adultos únicamente se lamentan de que los peul se vean envueltos en este tipo de actos y se enfrentan a una debilidad de la ideología tradicionalmente transmitida por el control, mantenimiento y refuerzo de un código ético.

Las conductas están cambiando; los peul roban, beben alcohol, fuman, en ocasiones comen en público cuando van al mercado o a una festividad, no tienen respeto por los mayores, algunas mujeres, en su mayoría en la ciudad, dan a luz en la maternidad, se practica la exogamia y participan de forma activa, expresándose en público, en reuniones de formación o campañas electorales. Y este cambio da lugar a una adaptación del código, tanto en las zonas rurales y en las urbanas, porque como dije al principio, fallar al código no conlleva un castigo, sino el surgimiento de un sentimiento de vergüenza individual y colectiva. La referencia al ideal sigue existiendo pero se hace manifiesto que “ya no hay vergüenza” y esto no hace que los hombres y las mujeres sean menos peul sino que lo sean de otra manera.

### **3. SI NO ERES PEUL, ¿QUÉ HACER PARA APROXIMARTE?**

Desde que había leído “Soy hijo de los Evuzok” de Lluís Mallart me había identificado con el etnógrafo catalán. Porque me he sentido reflejada en algunos de sus textos, ya que aunque nos separan varias décadas hemos tenido trayectorias similares. Leyendo uno de sus últimos artículos, “Esdevenir Antropòleg” (2009: 8), me reconcilié con la etnografía y con el trabajo de campo que estaba realizando desde hacía meses: “El etnógrafo debe entender muy bien que su tarea cotidiana, el saber perder el tiempo, es algo fundamental. (...). La inmersión en una sociedad diferente de la nuestra no puede hacerse de otra manera. Y para mí, perder el tiempo, es utilizarlo para crear relaciones humanas, para descubrir el entorno de la sociedad en la que queremos ser antropólogos, sus calles, sus caminos, sus montañas y ríos, su gente, sus casas, sus lugares de encuentro, de trabajo, de recreo y de vida social... sin bloc de notas entre las manos, ni lápiz, ni cámara, ni magnetófono, (...): estando, yendo, dejándose empapar de todo lo que envuelve al etnógrafo, aprendiendo la lengua que siempre es una inversión a largo plazo”.

A lo que propone Mallart añadiría que, al mismo tiempo, hay un aprendizaje emocional, corporal, con las personas con las que haces etnografía día a día. Yo llegaba encorsetada en el “tener que hacer” y tardé algún tiempo en volver a aprender las distancias, los espacios y los tiempos que eran necesarios para incorporarme en Nikki de nuevo.



Cuando comencé el trabajo de campo ya tenía algunas estrategias aprendidas. Durante nueve meses, entre octubre y junio del 2000, aprendí la lengua baatonum con un profesor por la mañana y las tardes las pasaba en una casa con las mujeres. Fue una enseñanza que me ha servido durante el resto del tiempo que he pasado en esta región africana que en total han sido seis años.

Además de practicar la lengua baatonu, con mucha paciencia, las mujeres me mostraron cómo sentarme, cómo saludar, cómo comer, cómo atarme el paño a modo de falda y abandonar algún día los pantalones, ir a por agua al pozo, a por leña al bosque, buscar las verduras y hojas de los árboles para la salsa, lavar a los niños, no comprender nada, reírme de mí misma y bromear con los demás. Años después, sentada en una choza con esas mismas mujeres, me reía divertida, escuchándolas hablar de los efectos que los sujetadores tienen en los senos de las occidentales, sin darse cuenta de que ahora entendía lo que decían. En el transcurso de los años tejí relaciones y adquirí conocimientos, crecí y sentí las dificultades de querer comprender a los otros, simpatizar con ellos, siendo diferente.

En 2004 había conocido a los primeros peul, al campamento de Gaa kpandu llegué a través de un niño enfermo de polio que hablaba francés y que aceptó mi propuesta de ir a visitarle una vez por semana a su casa. Cuando él no estaba iba a charlar con los vecinos y vecinas y poco a poco fui aprendiendo los saludos y rudimentos para convivir con los peul. Después profundicé mis conocimientos y el estudio de la lengua peul durante una estancia de nueve meses en 2007. Pero esta vez no tuve la suerte de dedicarme exclusivamente al estudio de la lengua, además contaba con la desventaja de hablar baatonum que utilizaba para conversar con la gente, así que mis habilidades lingüísticas en peul quedaron limitadas.

En Enero de 2010 regresé a Nikki para realizar el trabajo de campo de mi tesis sobre los discursos y prácticas corporales del pulanaaku y su incidencia en el acceso a la salud reproductiva de las mujeres peul.

Fui a visitar a mis amigos de Gaa kpanu para que me ayudaran a trazar el recorrido de mi investigación en el terreno. Había recibido la propuesta, por parte de mis directoras de tesis<sup>7</sup>, de convivir con una familia que tuviera parte de sus miembros en los campamentos de las zonas rurales y en la ciudad de Nikki. Ellos pertenecían a la familia que había elegido y me señalaron cuál era el campamento originario del linaje de los Dikko: Wenra.

### **3.1. Recorrido por los campamentos**

Una vez que conocía el lugar, necesitaba de alguien que me facilitara el acceso. Pensé en mi profesor de peul que en el año 2007 me había introducido en algunos campamentos. Él también era originario de Wenra pero accedió a ir conmigo y mediar en la negociación: vivir en el campamento.

A veces, en este lugar del que hablo, se dice sí aunque se quiera decir no. Retrospectivamente entiendo que J. no podía decirme que no, porque nos unía una relación de amistad, porque yo era blanca, porque no se dice lo que realmente uno piensa si esto va a importunar a la otra persona, porque había dado su palabra de acompañarme. Una par de horas antes de salir para el campamento me hizo saber que él tenía unos compromisos que le impedían que fuéramos juntos pero había avisado a la gente de mi llegada y alguien me acompañaría. Había estado en una ocasión en el campamento de Wenra, así que recorrí los 30 kilómetros preparando lo que iba a decir en baatonum.

---

<sup>7</sup> Mari Luz Esteban y Soledad Vieitez.

Al llegar, dejamos las motos al lado de una choza y fuimos a saludar a los viejos que estaban sentados a la sombra de un mango. Nos sentamos en las esteras de cañas, el joven dijo que nos enviaba J. y después se marchó. Los ancianos, divertidos, me preguntaron quién era y que les explicara de nuevo lo que quería de ellos. Les pedí disculpas por no poder expresarme en peul y tener que hacerlo en baatonum, a lo que me dijeron que no había problemas pues todos comprendían esta lengua. Les dije que me llamaba Gandigui<sup>8</sup> y les conté mi recorrido en la región, los pueblos baatonu y campamentos peul que conocía y que ahora, para continuar mis estudios, quería vivir con ellos para comprender la vida cotidiana del campamento, aprender los trabajos domésticos con las mujeres y sus problemas de salud. “¿Sólo vas a estar con las mujeres? Bueno, al principio, luego también estaré con los hombres. ¿Y cómo vas a comenzar? ¿Las reunimos?” Y ellos mismos me dijeron: “Será mejor que las visites en sus casas. ¿Y qué comes? Lo que me dan, no tengo tabúes” y acto seguido me trajeron sokurú, un plato elaborado con ñame y acompañado de una salsa, “pero no como sola”, le advertí al viejo, así que la chica que había aportado la comida me acompañó.

“Entonces, si puedes dormir donde nosotros dormimos, comer lo que nosotros comemos, lavarte con el agua con el que nosotros nos lavamos, puedes quedarte el tiempo que quieras” (Diario Wenra 26.01.2010).

Me presentaron a la responsable de las mujeres y acordaron que al día siguiente haríamos el recorrido de las casas vecinas. Los hombres se levantaron después y me dijeron que yo también lo hiciera y acompañamos a los invitados hasta el sendero. Después una mujer me preguntó si me quería duchar. Le dije que sí, cogió un cubo de agua en la cabeza y me dijo que la siguiera. Nos adentramos en la sabana y a unos metros de distancia de las construcciones me señaló unas hierbas y me dijo que ahí era donde ellas se lavaban. Desnuda, de cuclillas, rodeada de árboles y arbustos, pensé que era un buen comienzo para hacer una etnografía sobre el cuerpo y el honor.

Ellos y ellas me enseñarían de nuevo a incorporar el saber hacer de los y las peul: aprender a hablar, a saludar, a sentarme, a esconder la mirada, a ocupar los espacios (para comer, para dormir, para descansar, para ducharte, para lavar, para trabajar) acercarme al lugar donde se sientan los hombres a charlar para saludarlos con timidez y guardando las distancias, a quedarme con las mujeres en la choza, a tejer collares durante las horas de calor y cuando el sol no permite realizar ninguna actividad que conlleve esfuerzo, a embellecer el cuerpo, a practicar la paciencia... También a negociar mi participación en los trabajos, los desplazamientos, la asistencia a ceremonias y mi contraprestación económica<sup>9</sup>. Y reencontrarme con mis propias características, me considero una persona tímida, diplomática en las formas y los discursos, celosa de su intimidad y con una incipiente reflexividad corporal.

Utilicé los mismo objetos de belleza que las mujeres peul de esta región: collares tricolores (azul, rojo y blanco) y monocromáticos: azules y rojos. Las pulseras de un material

---

<sup>8</sup> Es el nombre de una de las princesas de la dinastía de Nikki de piel clara lo que hace que se dé este nombre a las extranjeras occidentales.

<sup>9</sup> Que ha pasado por comprar condimentos para la pasta hasta que las mujeres me dijeron que no continuara pues sería una fuente de envidia con el resto. Opté después por aportar regalos en las ceremonias. Al final, unos días antes de marcharme, estaba sentada en la choza con el viejo de la casa que me había acogido y me dijo: “Gandigui creo que deberías comprarte una vaca y dejármela para que yo te la cuide”. Es una práctica común entre los peul y no peul, cuidar de las vacas de otros, el pastor se beneficia de la leche y de la progenie de la vaca. Así pues, compré una vaca que dejé al cuidado de JW.

parecido al latón desde la muñeca hasta el antebrazo y unos brazaletes encima del codo. Utilizar estos mismos adornos hizo que las mujeres y los hombres peul que los remarcaba me saludara en peul o se refiriera a ellos preguntándome si yo también era peul. Numerosos encuentros en el hospital o en el mercado fueron entablados así y en ocasiones las mujeres, como expresión de agradecimiento por querer aprender de los peul, me hacían regalos de sus collares o pulseras.

Escribí el resumen de esta comunicación, eufórica por estas experiencias, pues estaba convencida que me habían otorgado un papel entre ellos y ellas, lo que necesitaba para llevar a cabo mi investigación, una satisfacción interior y una “lucha” personal. Hasta que días después fui a realizar una entrevista a una de las mujeres que más me había enseñado sobre su familia, origen y convenciones. Quise llevar un traductor, invadida por el rigor de no perder los detalles y profundidad de las explicaciones en la lengua materna, aunque A. y yo nunca tuvimos mediadores en nuestras conversaciones. Tras varias preguntas me dijo, entre risas, “Gandigui no me puedes hacer esto, ¿esto es lo que quieres saber?” Hacía el final de la entrevista, se puso de pie y dijo que ella no sabía contestar a lo que estábamos preguntando, le dije que no importaba y le di las gracias. Entonces, el traductor me explicó: el principio de pulanaaku hace que un peul sea amable y acogedor con otras personas, pero eso no significa que le este ofreciendo toda su confianza, que le vaya a contar o explicar todo. Llegar a descubrir a un hombre o a una mujer peul es difícil, es un ser profundo.

¿Y ahora cómo podía continuar? ¿Cómo iba a hacer una etnografía del pulanaaku cuando no se hablaba de ello y no manejaba todos los códigos para descifrarlo?

Recordando la importancia de la confianza, de tejer las relaciones, de estar presente, de “perder el tiempo”, de tener paciencia y hacer preguntas en el momento adecuado. Incorporando las dificultades. Semanas después regresaría a casa de A. y tumbadas sobre una estera en la veranda de su casa, sin hacer referencia al incidente de días pasados, charlamos como siempre en baatonu, evocando algunos de los temas de la entrevista y de otros que le preocupan a ella como mujer peul.

La residencia en Wenra y estancias en otros dos campamentos Yaa Senrou y Gaa kpandu me habían permitido asistir a acontecimientos de la vida cotidiana que no sólo habían inspirado esta investigación (un parto en una de las chozas, hacer de acompañante y traductora de las mujeres en el hospital y centros de salud) sino que me habían ido dando las herramientas para comprender la importancia del pulanaaku en sus vidas: tener vergüenza, comer dentro de la choza, respetar a los mayores sin mirarles directamente a los ojos y guardar las distancias, salvaguardando su dignidad no cometiendo actos deshonorosos (antiguamente robar, beber alcohol, fumar) que podrían alejarle de su ideal de ser peul, protegiendo su desnudez: lavándose lejos de las chozas protegido de miradas indiscretas para mantener la casa limpia y evitar el estancamiento de aguas, manteniendo el ideal del parto en soledad haciendo prueba de coraje, sin manifestar el dolor y no exponiéndose a las miradas de iguales o de las mujeres de la familia del marido, no accediendo a ser examinada por las matronas o el ginecólogo en las visitas prenatales, hablando peul y expresándose de manera comedida, buscando la belleza que los otros podrán admirar y comentar, controlando las necesidades como el hambre y las emociones como la cólera, el miedo, la tristeza o la alegría.

A fuerza de compartir los espacios y actividades con las mujeres me convertí en un ser cotidiano; asistía a las conversaciones y frustraciones de las mujeres, imitaba sus gestos cuando íbamos a por agua, a lavar la ropa, al cocinar o al dormir, adoptando la posición

y orientación adecuadas, me dejaba tatuar por ellas en las bodas y funerales, respondía a las curiosidades que tenían sobre los blancos y controlaba mis propias emociones guardándome de expresiones de afecto en los reencuentros, de miedo en situaciones difíciles, de enfadarme...

### 3.2. ¿Quién era en la ciudad?

Mi objetivo no era limitarme únicamente al ámbito rural, siguiendo la trayectoria indicada por A. miembros de su familia vivían en el barrio peul de la ciudad de Nikki. La administración colonial había instalado a un peul de Wenra en la ciudad, fundando el barrio peul de Gaa Maro, para ser el “jefe” de los peul del cantón sur del Borgou.

Ahora, sabiendo que J. no podría ayudarme, le pedí a su tía que me presentara a las mujeres del barrio. La residencia en la ciudad se rige por otros cánones y buscaba una habitación para alquilar. Cuando expresaba mi deseo a los conocidos me proponían habitaciones fuera del barrio que reunirían las condiciones necesarias para mí: un baño, cocina, varias habitaciones y cercada. Intenté explicarme con más claridad haciéndoles entender que lo que yo quería era vivir con ellos y ellas.

Al final, una de las mujeres, enfermera del hospital, soltera y con una sola hija, me dijo que si quería podía instalarme en la otra habitación que había en su casa<sup>10</sup>.

En la misma concesión<sup>11</sup> vivían: una hermana (la presidenta del grupo de mujeres peul de Nikki) con sus cuatro hijos y una sobrina pequeña, cuya madre venía todos los días a trabajar a su taller de costura que formaba así mismo parte del conjunto de construcciones. Con los collares, las pulseras y a veces con tatuajes temporales yo representaba todo lo que las mujeres peul de la ciudad habían dejado atrás, las prácticas que habían ido abandonado y contaba con cierta admiración por dormir y vivir en espacios que ellas consideraban insalubres, sin comodidades y poblados por gente ignorante.

Poco a poco fui conociéndolas, visitándolas en sus casas o recibiendo su visita en la nuestra y constaté que por un lado mantenían los discursos sobre el ideal del pulanaaku: el peul es vergonzoso, tiene que hablar peul, cuida los lazos que le unen con los miembros de su familia, actúa con calma, guarda los secretos, no habla de forma desordenada en voz alta y diciendo lo primero que se le viene a la mente, es digno... Y al mismo tiempo hacían referencia a otros usos del cuerpo: no van al río a por el agua, hay bombas de agua, grifos y pozos en las casas del barrio y la pagan, la mayoría compra la leña o cocina con carbón y no van a buscar la leña al campo, no pilan los granos de maíz y mijo para la papilla, si mantienen su consumo van al molino. El cuidado que le proporcionan: lavarse con agua limpia (potable), utilizar jabones y productos de cosmética de importación como cremas, que en ocasiones llevan componentes que aclaran la piel y que ven en los anuncios de la televisión, lápices de ojos, perfumes, desodorante, pinta labios. Usar tejidos de mejor calidad para la elaboración de trajes de modelos diferentes influenciados por las modas, utilización de ropa interior y enaguas de licra, trenzarse el pelo con mechas sintéticas o aplicar productos para alisar el pelo...

En cuanto a la actividad económica principal algunas de ellas revenden leche de manera ambulante y otras un puesto fijo en el mercado. Además hay una diversificación de las

---

<sup>10</sup> Me explicó que no iba a cobrarme por el uso de una cama y del espacio y que decidiera yo misma si quería participar económicamente en los gastos de manutención y electricidad. El agua íbamos a buscarla a un pozo cercano.

<sup>11</sup> Recibe este nombre, en francés concession, un conjunto de construcciones con un patio central.

actividades económicas fruto de la escolarización y la residencia en la ciudad: algunas trabajan como formadoras de ONG's, como secretarias en el centro de salud, en el ayuntamiento o como enfermeras. Descubrí que había algunos matrimonios exogámicos con hombres no peul y que esto tenía consecuencias en los rituales del don del nombre y educación de los hijos e hijas en el ideal de conducta peul. Además del impacto que la escolarización está teniendo en los niños, niñas y jóvenes que están explorando nuevas formas de ser, buscando o imitando otros códigos que da la impresión que homogeneiza a la población y disminuye los deseos de mostrar las diferencias.

#### 4. ¿CÓMO ESCRIBIR ESTA ETNOGRAFÍA?

Continuar con el proceso investigador y comenzar con la fase de escritura es un reto. Una de las razones es poder aportar un análisis novedoso, desde el cuerpo y las emociones, a los estudios sobre los peul y el pulanaaku, y su incidencia en la salud reproductiva de las mujeres.

Pero también supone explorar las formas narrativas para ser parte y comunicar la construcción del objeto de estudio, el recorrido intelectual y personal, las reflexiones sobre mi propio trabajo de campo, mi aprendizaje en el saber estar con los hombres y mujeres peul, sobre mi experiencia corporal y emocional en la etnografía, y para dar voz a las personas con las que he convivido y trabajado.

Textos como el libro que Lila AbuLughod escribió una década después de haber finalizado el trabajo de campo, "Writing women's worlds. Bedouin Stories" (1993) o el artículo de Mari Luz Esteban (2004), "Antropología encarnada. Antropología desde una misma", no solo han inspirado un querer hacer sino que suponen un trampolín para hacer una antropología con el cuerpo y las emociones.

Al llegar a la capital beninesa, Cotonou, para tomar el avión que me traería de nuevo a España, me despojé de los collares y pulseras, en un acto ritual deje de ser Gandigui para recuperar a Almudena. Llegaba el momento de hacer de nuevo un ejercicio corporal, intelectual, en soledad para desvelar lo aprendido y poder darle forma a mi etnografía.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

ABULUGHOD, Lila ([1987-1986]) *Honor and poetry in a Beduin Society*. Cairo, The American University in Cairo Press.

ABULUGHOD, Lila (1993) *Writing women's worlds. Bedouin Stories*. California, University of California Press.

BIERSCHENK, Thomas (1992) "The ethnicisation of fulani society in the Borgou province of Benin by the ethnologist", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 127: 509-520.

BIERSCHENK, Thomas (1995) "Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin", *Cahier de Sciences Humaines*, 31: 457-484.

BOESEN, Elisabeth (1999) "Pulaaku. Sur la fulanité". En BOTTE, R., J. BOUTRAIS. *Figures peules*. Paris, Karthala, pp. 86-97.

BREEDVELD, Anneke y DE BRUIJN, Mirjam (1996) "L'image des Fulbe. Analyse critique à la construction du concept de pulaaku", *Cahier d'Etudes Africaines*, 144: 791-821.

BURNHAM, Philip (1996) *The politics of cultural difference in northern Cameroon*. Washington: Smithsonian institution press.

ESTEBAN GALARZA, Mari Luz (2004) "Antropología encarnada. Antropología de una misma".

- GUICHARD, Martine (1990) "L'ethnisation de la société peule du Borgou (Bénin)", Cahiers d'Etudes Africaines, 30: 17-44.
- GUICHARD, Martine (1992) "Réponse à Thomas Bierschenk", Cahiers d'Etudes Africaines, 127: 521-522.
- GUILHEM, Dorothée (2008a) "Incorporation de l'identité de genre chez les peuls djeneri au Mali. Anthropologie des usages sociaux et cultures du corps", Journal des anthropologues, 112-113: 135-154.
- MALLART I GUIMERA, Lluís (2008) "Esdevenir antropòleg", Periferia, 11.
- RIESMAN, Paul (1974) *Société et liberté chez les peul Djelgôbé de HauteVolta. Essai d'anthropologie introspective*. Paris, Mouton & Co.
- VIRTANEN, Tea (2003) *Performance and performativity in pastoral fulbe culture*. Helsinki, University of Helsinki.

**(RE)PRESENTACIONES DE LA SOLVENCIA ECONÓMICA.  
APUNTES ETNOGRÁFICOS SOBRE LOS ELEMENTOS  
INTERACCIONALES Y CORPORALES EN  
LA PRÁCTICA DEL “LIKELEMBA” CONGOLEÑO**

Marta Arnaus García  
GRECS Universitat de Barcelona

Acercarnos a las asociaciones de microcréditos rotantes (conocidas como ROSCA en inglés: “Rotating Savings and Credit Associations”, o “tontines” en francés) supone fijar nuestra mirada en una práctica socioeconómica corriente en una buena parte de comunidades inmigradas de origen africano en nuestro país. Desde aquí, nos proponemos hacer una aproximación etnográfica entendiendo la interacción social como un modo más de intercambio y/o viceversa, es decir, tomando el intercambio económico como una forma más de interacción social. Y como es obvio, esta interdependencia entre interacción, situación y economía acaece en lugares y espacios físicos concretos. Es por ello que mediante algunos apuntes etnográficos queremos mostrar algunos factores que dejan al descubierto la existencia de una estrecha relación entre los aspectos situacionales y de representación corporal y el funcionamiento de esta práctica económica enmarcada en un conjunto de vínculos entre individuos basados en la reciprocidad, la confianza y el uso del cuerpo como instrumento clave para vida social.

**1. ¿EN QUÉ CONSISTEN LAS “TONTINES”?**

De modo general, si tomamos como punto de partida la definición clásica de Shirley Ardener (1964) podríamos definir una “tontine” como una asociación temporal entre un grupo de participantes que acuerdan informalmente realizar contribuciones económicas regulares para un fondo común que es entregado, o en su totalidad o una parte, de manera rotatoria mensual a cada uno de los contribuyentes. Tan importante como las contribuciones y la regularidad del fondo común, es el orden fijado de rotación y la organización de los pagos para que el sistema funcione correctamente, puesto que estos elementos son los que introducen la diferenciación en una práctica solidaria.

Algunos estudios etnográficos, como el de Michel Lelart (1989), argumentan que las comunidades inmigradas recurren a la práctica de “tontines” por el temor o la desconfianza que les producen las instituciones oficiales o financieras de la sociedad en la que viven. Al mismo tiempo, por ejemplo, también se debería considerar el papel que juega la dificultad de acceso a recursos financieros por parte de la población inmigrante, debido a la restricción que aplican las instituciones bancarias mediante la exigencia de requisitos y condiciones para la obtención de un crédito.

En definitiva, todo parece apuntar que las “tontines” no se llevan a cabo en comunidades inmigradas como una mera “importación” cultural de una práctica común en sus lugares de origen; es por ello por lo que nos cuestionamos acerca de la relación de las “tontines” con el papel social, político y, sobre todo, económico que juega el fenómeno migratorio en nuestra sociedad actual, que sitúa a los inmigrantes en los rangos más bajos de estratificación social, de modo que este sector de la población se encuentra en posición de desigualdad de acceso a los recursos económicos y ante lo cual, debe actuar y actúa.

Es evidente que no podemos perder de vista, por tanto, que nuestro foco de atención se centra en una práctica económica alternativa que aflora en un contexto global “macro” de

individuos que se encuentran en una situación de exclusión y desigualdad. No obstante, más allá de los procesos globales de una economía a nivel mundial, lo que aquí queremos tratar, no es tanto cómo la estructura global determina a los actores sociales, sino más bien queremos fijarnos en cómo tienen lugar y cómo se construyen “a ras de suelo” los microprocesos basados en la interacción corporal cara a cara –en situaciones y espacios concretos y particulares– de los actores sociales y que hacen posible la existencia de unas prácticas económicas y sociales concretas.

Y para ello, partimos de la premisa que la obtención de recursos económicos depende en buena parte del manejo de la situación que tenga cada uno de los actores sociales cuando interactúa en espacios comunes y de la fachada –en términos goffmanianos<sup>1</sup>– que emplee ante los demás en determinados espacios y momentos. Así, si entendemos por situación social el “espaciotiempo definido convencionalmente en el que dos personas o más están copresentes o comunican y controlan mutuamente sus apariencias, su lenguaje corporal y sus actividades” (Joseph, 1999:120), nos daremos cuenta de hasta qué punto el manejo de la situación cara a cara de cada uno de los actores sociales determinará cómo y en qué términos puede formar parte de este tipo de asociaciones económicas.

## **2. EL “LIKELEMBA”, NUESTRO CAMPO DE ESTUDIO**

Para llevar a cabo esta aproximación, a lo largo de la comunicación mostraremos algunos apuntes etnográficos a modo ilustrativo que forman parte del trabajo de investigación que estoy realizando en la actualidad. En concreto, centraremos nuestra atención en la práctica del “likelemba” –o “tontine” mutual– que lleva a cabo un grupo de inmigrantes congoleños en L’Hospitalet de Llobregat (Barcelona) y las interacciones que se dan entre ellos en un bar habitual de encuentro. Sin embargo, debemos remarcar que el bar solamente es uno de los muchos espacios comunes de encuentro, pues la información que posibilita la existencia y persistencia de los “makelemba”<sup>2</sup> se recoge a partir de la interacción cuerpo a cuerpo en diversos lugares y momentos concretos de sus vidas cotidianas: bares, peluquerías, tiendas y domicilios particulares, entre otros. En cualquier caso, adoptaremos el bar como un espacio esencial de interacción en el que el manejo de la situación cara a cara de cada uno de los actores sociales determinará el funcionamiento de esta práctica socioeconómica.

1240

## **3. INTERACCIONES TEMPORALES Y ESTABLECIMIENTO DE RELACIONES SOCIALES**

Goffman define la interacción cara a cara como “la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata” (2001: 27). Así pues, en una situación de copresencia, como las que se dan en el bar, cada individuo desarrolla una pauta de acción –o papel– preestablecida. Como sigue afirmando Goffman, “cuando un actuante representa el mismo papel para la misma audiencia en diferentes ocasiones, es probable que se desarrolle una relación social” (ibidem: 28). Creemos que esta afirmación es claramente aplicable al tipo de interacciones que tienen lugar en el bar, de manera que entre determinados individuos que asisten al local con asi-

<sup>1</sup> Erving Goffman define la fachada como “la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación” (2001: 34).

<sup>2</sup> “Likelemba” es el término en singular con el que se designa esta práctica en lingala, lengua principal de los inmigrantes originarios de la República Democrática del Congo. En lingala, el plural de las palabras iniciadas con el prefijo *li* se forma a través del prefijo *ma*, resultando por tanto, en plural: “Makelemba”.



duidad se ha desarrollado una relación social a la que se recurre con frecuencia y de la que se desprenden vínculos de ayuda mutua. Las interacciones en este espacio no se explican solamente en términos de interacción entre servidoresclientes o clientesclientes. En esta interacción, pueden entrar en juego simultáneamente pautas de acción de los actores sociales en tanto que congoleños, en tanto que participantes en un “likelemba”, en tanto que extranjeros residentes y con unas problemáticas compartidas, etc. Existen determinados individuos en el bar que comparten pautas de acción que les permiten interactuar en espacios y situaciones diversos. Sin embargo, este tipo de relación a la que aludimos no se establece con todos los clientes del bar. Es necesario, por tanto, preguntarnos acerca de los factores que determinan que las interacciones en el bar vayan más allá de una situación temporal de copresencia que se disuelve una vez que los individuos abandonan el bar y dejan de compartir una situación en tanto que clientes.

#### **4. EL CUERPO COMO INSTRUMENTO DE REPRESENTACIÓN DE LA CONFIANZA Y LA SOLVENCIA ECONÓMICA**

Los potenciales participantes del ‘likelemba’ deben ser solventes y fiables, es decir, deben cumplir unas garantías mínimas de tener suficiente nivel adquisitivo para poder pagar la cantidad que se establezca como contribución mensual al fondo común y, además, deben demostrar que pueden mantener el compromiso de no fallar en el pago dejando de participar antes de que el fondo común haya rotado entre todos los participantes.

La información acerca de la solvencia y la fiabilidad de un individuo se recoge a partir de la interacción cara a cara. La situación y el manejo del cuerpo como instrumento para interactuar se convierten en cruciales tanto para el organizador de una “tontine” como para el que quiere participar y acceder a este tipo de recursos financieros<sup>3</sup>.

En este sentido, uno de los factores clave en la práctica del “likelemba” es la elección de los participantes. Así, volviendo a los datos etnográficos, nos encontramos con Marie Claire, una mujer congoleña organizadora y responsable del funcionamiento de los diversos “makelemba” que se organizan entre miembros de esta comunidad congoleña. Para ella, ser la organizadora conlleva encargarse de decidir quién puede participar y quién no. Es ahí donde entra en juego la interacción cara a cara y es ahí donde adquieren relevancia las situaciones sociales que se dan en el bar (así como en otros espacios compartidos) para la existencia y viabilidad del “likelemba”. En palabras de Marie Claire:

“Yo sé si tienen trabajo y si tienen seriedad y cabeza. Responsabilidad, seriedad y honestidad son tres cosas fundamentales para poder participar”.

A fin de contrastar y verificar si un individuo cumple con estos requisitos, Marie Claire no solicita ningún tipo de documentación oficial, como sería habitual en otros ámbitos donde se recurre al crédito y al ahorro (contrato de trabajo, nóminas, etc.). No le es necesario. La información acerca de la solvencia y la fiabilidad de un individuo las recoge a partir de la interacción cara a cara.

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, etnográficamente, este aspecto también puede verse ilustrado en la reunión previa de todos los participantes al inicio del “likelemba” a fin de consensuar los turnos de recepción del fondo común. Los participantes en “makelemba” suelen insistir en que este encuentro es importante porque en ese momento todos los participantes se ven las caras para confirmar que se conocen y que efectivamente al verse pueden reafirmar que confían los unos en los otros.

## 5. LOS MODOS DE VESTIR Y EL ADORNO

En nuestra aproximación etnográfica al “likelemba”, un aspecto que llama la atención es la forma de vestir de buena parte de los individuos congoleños que acuden al bar, especialmente en los días de la semana con más afluencia. Éstos, tanto hombres como mujeres, se presentan con atuendos extremadamente formales (trajes, corbatas con aguja, camisas con gemelos, sombreros, etc.) y/o ostentosos: son habituales las vestimentas de firmas reconocidas en las que el nombre de la marca es mostrado claramente (Armani, D&G, Gucci, etc.). Las mujeres suelen llevar peinados muy elaborados o alisados y el rostro muy maquillado. Tanto hombres como mujeres portan joyas más bien llamativas. En definitiva, podríamos decir que la vestimenta y el adorno juegan un papel clave en cómo las personas que acuden al bar quieren ser vistas y/o representarse ante los copresentes. Vemos, por tanto, la importancia de la vista y de la mirada en las interacciones cara a cara que se dan en el bar. Siguiendo a Georg Simmel, podemos decir que “en la mirada que el otro recoge, se manifiesta uno a sí mismo” (1977: 678), por lo que la vestimenta y el adorno supondrían un vehículo de representación para constituir valor social y “aumentar la atmósfera de la persona” entre los interactuantes (ibidem: 689).

Por ejemplo, observando un poco más de cerca este aspecto, es importante constatar que no todos los clientes del bar “lucen” el mismo grado de ostentación: en primer lugar, los clientes de origen español que forman parte de la clientela fija del bar durante los días laborales de la semana —y que en el espacio interaccional del bar actúan casi exclusivamente en tanto que clientes— visten de manera informal o con vestimentas de trabajo, no se han arreglado de manera especial para acudir a tomar algo. En segundo lugar, no todos los que forman parte de la que podríamos llamar comunidad congoleña visten con el mismo grado de formalidad. Los que vienen de poblaciones más lejanas y que, por tanto, se han desplazado una distancia considerable para acudir al local, suelen llevar vestimentas más formales y ostentosas. Asimismo, aquellos que acuden al bar después de haber asistido a la iglesia también presentan grados elevados de formalidad.

Creemos que esta distinción en los modos de vestir de los actores sociales muestra la importancia de la impresión, del cuerpo y de la mirada en las situaciones sociales y en las relaciones sociales que se pueden establecer como consecuencia de estas interacciones continuadas, que permitirán a los actores sociales formar parte de una comunidad entre la que se establecen relaciones de soporte socioeconómico, que dada su situación social en tanto que inmigrantes (en relación con el conjunto de la sociedad de la que forman parte), es vital para el desarrollo de sus vidas.

Un claro ejemplo de ello lo encontramos en los congoleños recién establecidos en el país que son precisamente los que muestran un grado más elevado de ostentación en la indumentaria, pues tratan de presentarse y representarse de manera más formal y ostentosa en el bar en un intento estratégico de recurrir a la “singularidad cualitativa” de la que habla Simmel a propósito de la vida urbana (2001: 393) para hacerse notar y mostrar su valor social y así ganarse la confianza que les conceda un sitio en el círculo social.

## 6. LA MIRADA Y “LOS CONOCIDOS”

En el “likelemba” solo pueden participar “conocidos”, es el primer requisito. Precisamente, en este punto es donde entra en juego un factor clave para explicar el “likelemba”, que es lo que podríamos llamar “el conocerse”. Partiendo de la premisa que “el conocimiento mutuo constituye la relación a priori de toda relación” (Simmel, 1986: 358), los lazos de ayuda mutua y las redes de reciprocidad que se pueden establecer entre los clientes del

bar están estrechamente relacionados con el grado de interconocimiento que existe entre ellos. De ahí que los congoleños del bar hagan constante hincapié en la importancia de tener conocidos, de modo que ir al bar, supone conocer y que te conozcan, supone un ver y dejarse ver. Pero, no se trata de que simplemente te conozcan –o de dejarse ver–, sino de que te conozcan como tú quieres ser (re)conocido ante los demás –o dejarse ver como uno quiere ser visto–.

No obstante, los congoleños que forman parte del círculo de individuos entre los que se establecen relaciones de reciprocidad y cooperación socioeconómica se definen entre ellos como conocidos y no consideran que les una necesariamente una relación de amistad. Se trata pues de un conocimiento voluntariamente limitado, el justo y necesario para trabar el grado imprescindible de confianza necesario para la cooperación mutua, al tiempo que se reconoce una discreción o reserva. “El grado de conocimiento supone que ser ‘conocidos’, no se refiere a lo que el otro es ‘en sí’, [...] sino en aquella parte que manifiesta a los demás” (Simmel, 1986: 369), es decir, se refiere en buena parte a aquella parte del “self” que se representa en el bar.

Sin embargo, para devenir “conocido”, la parte del yo que una persona representa en el bar debe ser consistente, es decir, todo individuo que quiera entrar a formar parte de este círculo de conocidos debe procurarse de “guardar la cara”, lo que significa que debe procurar aprender y saber utilizar el cuerpo y la corporalidad de una manera pertinente con la finalidad de mantener un línea de acción que manifieste “una imagen consistente de sí mismo” en las diversas situaciones sociales en las que interactúe con dichos individuos<sup>4</sup>, puesto que igual que la condición de “conocido”, “la cara no se aloja en el interior o en la superficie de su propietario, sino que se encuentra difusa en el flujo de los acontecimientos del encuentro” (Goffman, 1974: 10).

Finalmente indicar que no debemos perder de vista en ningún momento que todos los elementos relacionados con el conocimiento cara a cara y con la presentación y representación del “self” que quiere ser dado a conocer, están basados en la mirada (como hemos señalado anteriormente a propósito del adorno). De hecho, todo empieza con ella, la primera mirada es “la aprehensión inmediata de la individualidad” (Simmel, 1977: 679), de modo que desde ese instante situacional empezamos a conocer, a saber algo de quienes tenemos delante. De ahí, la importancia de la situación y de la representación del yo en las interacciones que tienen lugar en el bar. La mirada, en definitiva, marcará no solamente una situación concreta, sino las relaciones estructurales que de ella se puedan desprender y que serán de vital importancia para la vida del individuo.

## 7. LA CONFIANZA

Shaila Srinivasan (1995: 203) en su estudio sobre las “tontines” practicadas entre las mujeres surasiáticas en el Reino Unido, analiza el papel que juega la confianza en las “tontines” y afirma que ésta es uno de los elementos clave para su funcionamiento. En este sentido debemos hacer hincapié en el concepto sociológico de confianza y definirla como un sistema social a través del cual los miembros de este sistema actúan y se aseguran unas expectativas de futuro constituidas por la presencia de los demás o de las representaciones

---

<sup>4</sup> Goffman, en esta misma línea, remarca que para que esta imagen de uno mismo sea consistente, es necesario que sea “apoyada por los juicios y las indicaciones que vienen de los otros participantes, y confirmada por lo que revelan los elementos impersonales de la situación” (1974: 10).

simbólicas de éstos (Lewis y Weigert, 1985: 968)<sup>5</sup>. El “likelemba” forma parte, por tanto, de un conjunto de vinculaciones entre individuos que mantienen relaciones de soporte socioeconómico y de reciprocidad entre ellos, creando una especie de red de intercambios de favores y contrafavores. Este tipo de relaciones está basado en el conocimiento mutuo y más concretamente en la confianza.

Como concepto dentro del “likelemba”, en general, podríamos tomar como punto de partida la definición de confianza que nos ofrece Simmel: “La confianza es una hipótesis sobre la conducta futura de otro, hipótesis que ofrece seguridad suficiente para fundar en ella una actividad práctica” (1986: 366). A partir de esta definición, observamos que, por un lado, el componente situacional desempeña un papel central en este tipo de relaciones y que, por otro lado, el componente presentacional y representacional deviene clave, puesto que la confianza se activa como resultado de que durante una interacción (o varias) todo parece estar en orden, es decir, cuando los individuos consiguen “guardar la cara” y muestran una imagen consistente y convincente de sí mismos. De ahí la importancia de la mirada, el interconocimiento y la indumentaria en una situación.

En torno a esta confluencia de factores, es ilustrativo un aspecto constatado a lo largo de nuestro trabajo de campo: los fallos en el pago de las contribuciones en el “likelemba” son extremadamente poco frecuentes y todos los participantes acaban cumpliendo con su compromiso. Esto nos hace pensar que la consecuencia directa de un fallo en el pago supondría no solo una sanción económica –pues el individuo vería limitados sus recursos financieros al negársele futuras participaciones en “tontines”–, sino que supondría sobre todo una dura sanción social, puesto que ante los demás actuantes su cara perdería consistencia, perdería confianza, solvencia, en definitiva, “perdería la cara” (Goffman, 1974: 12), lo que le obligaría a reestructurar su papel, su línea de acción y su modo de presentarse ante los demás en situación. Supondría de hecho, una “muerte social”, una muerte de alguna de sus facultades sociales que quizás le obligaría, a semejanza de un rito de paso, a emprender un proceso de tránsito de un rol social ya impracticable a otro nuevo (Goffman, 1988: 298).

Por tanto, vemos cómo la confianza es una construcción social surgida a partir de elementos situacionales que se convierten en un elemento básico para explicar las relaciones sociales en general. Es una clara muestra de la conexión entre el orden de la interacción y la esfera macrosocial.

\*\*\*

A lo largo de esta comunicación no hemos querido mostrar más que un pequeño esbozo y en definitiva una somera aproximación a los aspectos (re)presentacionales que consideramos más relevantes para explicar la práctica de las “tontines” en una comunidad inmigrada concreta de origen africano. Quedan en el tintero, no obstante, infinidad de aspectos y de datos etnográficos que ahondan en el modo en que se articulan los aspectos situacionales y corporales en este tipo de prácticas económicas.

---

<sup>5</sup> De hecho, como afirma Simmel en *The Philosophy of Money*, todas las relaciones sociales en última instancia dependen de la lealtad mutua (1978: 379), ni las “tontines” ni los sistemas económicos monetarios como el capitalismo constituyen una excepción. Así pues, podríamos decir que la confianza deviene un supuesto fundamental para que sea posible adoptar relaciones fiduciarias en la búsqueda de objetivos compartidos (Lewis y Weigert, 1985: 978).

Por ejemplo, debido a la complejidad de esta práctica, hemos obviado algunos aspectos tan o más importantes. Así, cuando interrogamos a los actores sociales implicados acerca de los motivos que les llevan a participar en “tontines”, en diversos casos, éstos admiten que el fondo común que reciben lo utilizan en parte o su totalidad para seguir pagando las siguientes contribuciones al fondo común de la misma “tontine”. Por lo que, si el fondo recibido acaba sirviendo para cubrir las contribuciones del mismo “likelemba”, ¿qué sentido tiene participar en él? ¿Dónde está el ahorro o el beneficio en obtener un crédito de este modo? Parece que quizás el “likelemba” no solamente tiene unas funciones estrictamente económicas de ahorro y crédito, sino que existen otros factores sociales que son determinantes para explicar la participación en él. Ante ello, no podemos evitar preguntarnos: ¿hasta qué punto la “tontine”, en lugar de un fin, es un medio para mantener viva la interacción? ¿En qué medida los actores sociales interactúan para tener acceso a la “tontine” y en qué medida participan en la “tontine” para que el “juego” mismo de la interacción no termine?

Mediante esta pequeña aproximación, el análisis del “likelemba” nos ha permitido dejar al descubierto la centralidad del cuerpo y de las emociones como instrumentos para la acción social. Ello nos hace ver que gracias a los detalles etnográficos recogidos a pequeña escala, podemos concebir la emoción como aquello que traza un lazo constante entre los elementos corporales y (re)presentacionales y la acción social. Y precisamente, en el caso de la comunidad de inmigrantes congoleños estudiada esto es clave, pues la mirada, la forma de vestir, la gestualidad, el lenguaje y, en definitiva, la puesta en escena de los diferentes actores sociales implicados, no marcarán solamente sus situaciones concretas, sino también sus relaciones sociales y económicas en el devenir y subsistir cotidianos dentro del conjunto de la sociedad.

1245

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- ARDENER, Shirley (1964) “The comparative study of rotating credit associations”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94: 201-229.
- GOFFMAN, Erving (1974) *Les rites d'interaction*. Paris, Éditions de Minuit.
- GOFFMAN, Erving (1988) “Calmer le jobard: quelques aspects de l'adaptation à l'échec”. En R. CASTEL et al. (eds.) *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 277-300.
- GOFFMAN, Erving (1991) “El orden de la interacción”. En Y. WINKIN (comp.), *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós, pp. 169-205.
- GOFFMAN, Erving (2001), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- JOSEPH, I. (1999), *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa.
- LELART, Michel (1989) “L'épargne informelle en Afrique. Les tontines béninoises”, *TiersMonde*, 118: 271-298.
- LEWIS, J. David y WEIGERT, Andrew (1985) “Trust as a social reality”, *Social Forces*, 63/4 june: 967-985.
- SIMMEL, Georg (1977) “Digresión sobre la sociología de los sentidos”, *Sociología* 2, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, pp. 676-695.
- SIMMEL, Georg (1986) “El secreto y la sociedad secreta”, *Sociología. Ensayos sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, pp. 357-424.
- SIMMEL, Georg (2001) “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, pp. 375-398.

SIMMEL, Georg (2004) *The Philosophy of Money*. New York, Routledge and Kegan Paul.

SRINIVASAN, Sheila (1995) "ROSCAs among South Asians in Oxford". En Sh. ARDENER y S. BURMAN (eds.) *Moneygorounds: The importance of ROSCAs for women*, Washington DC, Bag Publishers, pp. 199-208.

***RECONFIGURACIONES  
IDENTITARIAS Y  
CRÍTICAS  
ESTÉTICOCORPORALES***





## LAS CULTURAS JUVENILES QUE VIENEN DEL JAPÓN: NUEVAS PROPUESTAS PARA LA CORPORALIDAD

Laura Porzio

Institució Milà i Fontanals CSIC, Barcelona

### 1. ITINERARIOS ETNOGRÁFICOS: GRUPOS Y CONTEXTOS

Cada año en Barcelona se realiza el Salón del Manga, que abrió sus puertas por primera vez en 1995, y que recibe cada vez más, una gran afluencia de aficionados y apasionados del Manga y el Anime. *Anime* es la palabra que define los dibujos animados japoneses inspirados en los cómics, aunque a veces el proceso creativo se invierte. En otras palabras el éxito que despierta un *anime* da el *input* para que se cree el *manga*. El universo hasta aquí descrito genera una serie de prácticas substancialmente corporales que, cuando marcan de forma indeleble los cuerpos de sus *fans*, crean lo que es el universo *Otaku*. La palabra *otaku*, que en japonés significa buen amigo, ha adquirido en Occidente el significado de seguidor del *anime* y del *manga*, que generalmente se nutre de todo lo vinculado a este mundo generando una pasión que va hacia la música, la alimentación y las modas que vienen de Japón (Gilles Poitras, 2001). En otras palabras un *otaku*, no solamente conoce en profundidad la producción de cómics y dibujos animados japoneses, sino que se nutre de muchas prácticas culturales que llevan a cabo los jóvenes en Japón. Algunas de estas prácticas son el estilo musical *Visual Kei* y el estilo Lolitas. Estas dos culturas juveniles están íntimamente vinculadas a la cultura urbana japonesa y a las manifestaciones y performances que protagonizan las y los jóvenes en zonas concretas de las grandes urbes como por ejemplo el barrio Shibuya y el puente de Harayuku de Tokio.

Para entender qué son y qué implica ser una Lolita o escuchar *Visual* aquí en Occidente, es necesario situar estos fenómenos en el marco global de las manifestaciones culturales y performativas globales que se inspiran en la cultura y moda urbana japonesa. En el marco de mi trabajo, estos discursos son importantes para entender los contextos en que, muy a menudo, nace, se desarrolla y se sitúa el interés juvenil por las manifestaciones de esta misma cultura urbana, aunque tanto las Lolitas como los seguidores del *Visual*, desvinculan discursivamente sus identidades corporales del *manga* y del *anime*. Pero, realmente cabe señalar que una gran parte de las y los entrevistados descubrieron sus estilos gracias a la lectura de un cómic: gracias a los *opening* y *ending* de los dibujos animados, que suelen ser canciones realizadas por grupos *visual*, y/o mediante fotografías, revistas o vídeos que se pueden obtener gracias a los eventos del manga. El descubrimiento de nuevos sonidos e imágenes puede pasar por otros canales como los amigos, Internet, etc., pero aún y así estos eventos o reuniones siguen teniendo un peso importante porque son las ocasiones principales para conocer y encontrar a otras personas con mismos gustos y prácticas. Se puede decir que los salones del manga, o los Japan *Weekend* pueden significar para una lolita o un *visual* un escenario de relaciones donde escenificar y representar de manera fuerte y visible sus identidades corporales individuales en lo colectivo.

Otro elemento importante a tener en cuenta es la relación entre lo que son, y lo que significan estos grupos en Japón, y las diferentes opciones que se ofrecen desde su interpretación occidental. Este es un tema muy presente en las reflexiones de estas chicas y estos chicos ya que, por ejemplo, seguir fielmente el patrón o, en cambio, interpretarlo según una recreación y transformación inducida del nuevo contexto, produce en sí mismo di-

ferentes maneras de sentir y explicar sus cuerpos y sus historias. Todos estos elementos de análisis aquí presentados serán centrales para la lectura de los relatos biográficos de Eric y Libertad, en los que me centro en la segunda parte de este artículo. Actualmente me encuentro sumergida en las prácticas del trabajo de campo que empecé con intensidad desde principio del 2011. En otras palabras, mi proceso de investigación se encuentra en una fase embrionaria y las reflexiones que aquí se presentan pretenden ser sólo una aproximación descriptiva e interpretativa del fenómeno a estudiar.

## 2. ITINERARIOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Los cuerpos contemporáneos son los elementos centrales de mi trabajo y es a partir del cuerpo que pretendo generar conocimiento sobre las culturas juveniles y sus propuestas significantes para las identidades y corporalidades subjetivas. Estas prácticas conforman experiencias biográficas que son vividas, sentidas e incorporadas por cada chica y cada chico. Al mismo tiempo llegan a determinar las identidades corporales colectivas y los procesos de cambio social en las y los jóvenes, los hombres y las mujeres, etc. En el marco de mi trabajo de investigación es determinante el concepto de “itinerario corporal”, propuesto como concepto teórico y metodológico por Mari Luz Esteban en *Antropología del cuerpo* (2006), pero introducido como tal por Francisco Ferrándiz (1995) en relación al aprendizaje corporal y sensorial de los médiums del culto de María Lionza. Esteban reformula este concepto gracias también a otras aportaciones de la Antropología Médica como el concepto de itinerario asistencial (Josep María Comelles, 1998).

Defino los itinerarios corporales como procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. (Esteban, 2004: 54).

Este concepto me permite crear una relación estable entre los relatos individuales de personas que han elegido o se han topado durante sus itinerarios biográficos con prácticas corporales específicas, pero que tienen un significado y un sentido dentro de las prácticas corporales de sus culturas juveniles y de la identidad colectiva que deriva, todo esto sin olvidar el contexto social en que está sumergida toda esta red de relaciones.

En otras palabras, el concepto y aproximación metodológica del itinerario corporal, me permite crear una interacción estable y fundamental entre el cuerpo individual y el cuerpo colectivo, ambos pensados como elementos de los procesos de construcción y presentación de las identidades juveniles. Estas identidades, que se pueden mirar y sentir ya que son cuerpos, se tienen que pensar como un conjunto de prácticas corporales que se representan en lo individual mediante las experiencias biográficas, y en lo social mediante los relatos corales de los grupos. Finalmente estas historias, estas prácticas y sus símbolos existen y tienen sentido sólo en contextos específicos como los escenarios donde se ponen en marcha sus rituales. Estos escenarios pueden ser pensados como contextos espaciales macro, por ejemplo España o el Japón, o micro, como un evento oficial o una fiesta más íntima.

### 3. ITINERARIOS CORPORALES

#### 3.1. El Visual Kei y las Lolitas

El *Visual kei*<sup>1</sup> nació en Japón a principio de los '80 e incorporaba toda una serie de bandas que no se caracterizaban específicamente por un estilo de música concreto, ya que oscilaban entre el rock alternativo, el metal y el heavy metal, sino por las performances que sus músicos llevaban a cabo en el escenario, donde la corporalidad y su representación tenían un papel determinante<sup>2</sup>.

Hablar del *Visual* significa hablar de un movimiento musical, que durante los años '80 y '90 formaba parte de la escena *underground* japonesa y que tenía como objetivo impactar visualmente a su público. Especialmente durante los '90, con la época llamada *KoteKote* que es una de las subcategorías del *visual*, cada grupo, y a su vez cada uno de sus miembros, elegía una historia narrativa como hilo conductor de las temáticas de las canciones, de las acciones y de las performances de los personajes incorporados. En otras palabras, cada miembro del grupo representaba un papel y escenificaba una historia, a veces centrada en prácticas sangrientas o sadomasoquistas<sup>3</sup> que pretendían generar efecto e impacto en el público. Una parte fundamental de estas performances son los vestuarios: a veces más oscuros al estilo gótico, a veces llenos de colores disonantes, a veces imitando los trajes del siglo XVIII, y otras veces recuperando los kimonos tradicionales. Estas diferencias han ido creando una especie de subgéneros, como el *KoteKote Kei*, que acentúa los elementos siniestros en los sonidos y en los adornos corporales, y que centra la atención en la espectacularidad de los peinados (fig. 2). Estos peinados se caracterizan además por un color distintivo que se convierte en el rasgo identitario de cada miembro del grupo. El *Oshare Kei*, que significa con estilo o de moda, marca la etapa de la última década y se centra en los contrastes de colores y en sonidos más *pop* (fig. 1). El *Eroguro Kei*, no se distingue por sus sonidos sino por las características de su visualidad extrema, sangrienta y sadomasoquista. En general y en todas las etapas, los músicos perseguían una imagen andrógina ya que casi siempre y en cada grupo, los miembros han sido hombres que parecen mujeres, excepto en algún caso donde algún músico asumía expresamente el papel y la corporalidad de una chica. (fig. 3).

1251



Figura 1: Oshare kei<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Kei, en japonés significa estilo.

<sup>2</sup> Hasta el día de hoy no me ha sido posible localizar referencias bibliográficas sobre el tema, por lo tanto mi análisis se centra en las informaciones recibidas por parte de las y los chicos protagonistas del trabajo de campo y todo lo encontrado en webs, blogs, foros, etc.

<sup>3</sup> Típico en el Eroguro Kei.

<sup>4</sup> <http://losmundosdemimente.blogspot.com/2010/05/visualkei.html> Consulta:21/02/2011.



Figura 2: KoteKote kei<sup>5</sup>

Para ser reconocido como una banda de *Visual* es fundamental impactar y generar sensaciones fuertes a través de performances artísticas, donde los trajes, los peinados y los maquillajes son los elementos centrales para actuar.



Figura 3: Malice Mizer<sup>6</sup>

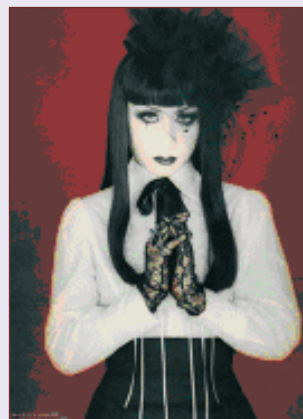


Figura 4a: Mana, cantante de Malice Mizer<sup>7</sup>

A finales de los años ‘90, uno de los fundadores y líder de la banda Malice Mizer (fig. 3) creó mediante sus performances lo que se denominó el “estilo Lolita”. Mana, empezó a adoptar un estilo muy característico para interpretar el papel de chica en su grupo, y según dicen, para proponer un cuerpo que rompía con las rígidas normas de representación social que afectan a los hombres y a las mujeres. En principio, se inspiró en las bases artísticas del Gótico y del Barroco, para decorar su cuerpo como si se tratara de una muñeca de porcelana. Este estilo fue evolucionando hasta llegar a lo que se llamó estilo victoriano y que realmente marcó entre su público el nacimiento de llamado *Gothic Lolita* (fig. 4a).

<sup>5</sup> <http://losmundosdemimente.blogspot.com/2010/05/visualkei.html>. Consulta: 21/02/2011.

<sup>6</sup> <http://gackthimura.blogspot.com/2011/01/discografiademalicemizer.html>. Consulta: 21/02/2011.

<sup>7</sup> <http://s12.zetaboards.com/thegardendistrict/topic/159412/1>. Consulta: 21/02/2011.



Figura 4b<sup>8</sup>

El éxito de su propuesta empezó a influir en muchas chicas y llegó a su apogeo a mediados de la primera década de este siglo, cuando creó su propia línea de moda *Elegant Gothic Lolita*, que ayudó a difundir aún más esta forma de adornar los cuerpos en Japón pero también en Occidente, como por ejemplo en España. Desde este momento se puede hablar de diferentes estilos en el Lolita que, en un principio estaban estrictamente vinculados a la música *Visual* aunque hoy en día estas conexiones ya no son tan claras. Según el tipo de vestimenta y adorno del cuerpo, se habla de *Punk Lolita* que añade al *Gothic* elementos corporales de la cultura juvenil *punk*, como las botas o el tejido escocés, o se transforma completamente abandonando el negro y eligiendo estampados de colores rosas o azules para llegar a parecer aún más una muñeca.

1253



Figura 5<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Libertad, protagonista de uno de los itinerarios y su amiga Sachi.

<sup>9</sup> Lolitas japonesas. <http://www.nosoloviajeros.com/tribusurbanasjaponesas/>. Consulta: 21/02/2011.



Figura 6: PunkLolita, SweetLolita, ClassicLolita, GothicLolita<sup>10</sup>

Desde su nacimiento, tanto el *Visual* como el Lolita, han ido cambiando y transformándose en sus representaciones y en sus significados. Los dos estilos hoy en día siguen perteneciendo a un circuito *underground*, pero al mismo tiempo han entrado en el *mainstream* mediante la comercialización de sus sonidos y transformando en meros objetos de consumo sus elementos y símbolos constitutivos. Actualmente en Japón, las lolitas son vividas y sentidas por algunas como una cultura juvenil y por otras como una moda urbana, que aun y así marca y determina, con sentidos e intensidad diferente, sus itinerarios corporales. Por lo que respecta al *Visual*, y por lo que explican sus seguidores, sus propuestas musicales altamente performativas han perdido la fuerza y capacidad de impactar y sorprender, hecho que caracterizaba su espíritu originario.

1254

### 3.1.1 Mirando a la música: el *Visual Kei*, androginia y la performatividad del cuerpo

Eric es un chico de 26 años que trabaja como teleoperador. La primera vez que nos vimos en la Feria del Manga de Barcelona, me llamó la atención su media melena extremadamente lisa que le tapaba la cara. Aquel día llevaba una camiseta de tela de leopardo y pronto descubrí que es el estampado que más le gusta, de hecho todas las veces que le he visto hasta el día de hoy, siempre ha llevado alguna prenda o algún accesorio de este estilo para vestir su cuerpo.

Tuvo una infancia serena, creciendo principalmente con su madre. Después de acabar la educación secundaria, decidió estudiar artes gráficas para dar respuesta a su pasión por el dibujo, pero finalmente no acabó la formación ya que se dio cuenta que no quería que esta misma pasión se transformara en algo rutinario, que es lo que representa para él una profesión. De hecho: “No me gusta pensar dónde estaré el año que viene, no me gusta pensar qué haré de aquí a dos meses, ¿sabes? Prefiero vivir el día, día”.

A parte de dibujar, cultiva desde la adolescencia otro interés que es la música; empezó descubriendo a Marilyn Manson que le marcó visualmente orientando así sus gustos musicales pero también corporales. En otras palabras, Eric escucha la música pero, al mismo tiempo, la ‘mira’ y busca en ella y, en los artistas que la interpretan, elementos que le

<sup>10</sup> Libertad y sus amigas ‘lolis’ de Granada.

capturen a través de sus ojos. Desde un principio optó por fusionar lo visual y lo auditivo que siguen siendo fundamentales para marcar y definir sus gustos y prácticas. Durante su itinerario, estas conexiones se hacen aún más fuertes cuando empieza a interesarse por el *manga* y por el *anime*. Los aspectos visuales toman protagonismo y a través de imágenes descubre nuevos sonidos, como los *opening* y los *ending* de los *anime*.

Los gustos y prácticas musicales de Eric, desde la adolescencia se mueven entre lo que viene del Japón, y aquellos estilos que le llaman la atención mediante sus aspectos visuales. Esta predisposición hacia lo ‘extraño’, marca también sus prácticas corporales y Eric experimenta y combina diferentes formas de expresión corporal orientadas a la búsqueda de una identidad incorporada en sus experiencias biográficas. En su relato, describe esta etapa como si su cuerpo fuera una esponja que absorbía todos aquellos elementos y prácticas que le resultaban interesantes; afirma que se sentía como una pelota que iba rodando entre diferentes experiencias individuales, como joven, pero que le remitían siempre a identidades corporales colectivas de referencia. Eric tenía amigos y amigas góticas con los cuales compartía gustos musicales y vestía su cuerpo con elementos oscuros, cadenas, pinchos, etc. pero también buscaba los colores que veía representados en las imágenes de los protagonistas de sus mangas favoritos. Lo que tenía muy nítido era y es, que no quería que su cuerpo y su sentir se viesan limitados por una idea o unos sentimientos colectivos.

Pero tampoco no me he sentido nunca así, tan vinculado en el aspecto de “soy así”, “pienso así”, “siento eso”: no. Por eso cuando descubrí el *Visual*, bueno fue como mira, es lo que estaba buscando ya... Porque no me ató en ningún aspecto, como que nunca me ha gustado sentirme atado.

1255

Durante todo su relato, Eric remarca en varias ocasiones este deseo de no querer vincularse a lo que define como “una tribu urbana” donde además de los aspectos estéticos y musicales hay aspectos culturales que definen una filosofía de vida. Para ser un gótico, como él explica, hay que llevar a cabo un estilo de vida gótico. Pero, ¿y para el *Visual Kei*?

La gente que escucha música gótica todos son muy góticos y tienen una manera de pensar muy oscura, quedan siempre juntos, van juntos a todos los lados, como un gueto pues con todos los estilos pasaba y por eso de las ideologías etcétera pues no me había sentido nunca identificado con ninguna realmente y cuando conocí el *visual* comprobé que no había ninguna ideología detrás, y... (...) El *visual* en principio, ah... no está ligado a ninguna tribu urbana ni a ninguna forma de pensar; básicamente sería un estilo musical. En principio, de allá de dónde es, el Japón, el *visual* en sí sólo sería unas personas que están encima del escenario y van actuando bajo este estilo; básicamente, sería una mezcla... donde valdría tanto la expresión musical que tengan, como grupo, como la estética que lleven.

Cuando Eric empezó a interesarse por el *Visual* se quedó fascinado no tanto por los sonidos, sino por las performances que llevaban a cabo los artistas y por esta idea de poder incorporar un estilo de manera libre, individual y subjetivo sin sentirse limitado por representaciones y acciones grupales. Lo que ‘mira’ orienta lo que ‘escucha’ y lo que escucha se marca y se representa visualmente desde su cuerpo.

Cuando en el 2005 fundaron la página web *youtube*, se amplió notablemente la posibilidad de escuchar y ver todas aquellas producciones musicales que no llegaban a España por otros canales. Gracias a la creación de estos canales de comunicación en Internet se posibilitó e intensificó la circulación de contenidos visuales (imágenes, artículos de revistas, vídeos, etc.) y sonoros (canciones, vídeos, etc.). Hasta ese momento estos contenidos eran muy difíciles de conseguir, y las ofertas culturales para las y los jóvenes en España se ampliaron, de esta manera Japón empezó a definirse como un gran exportador de nuevas tendencias y nuevas prácticas. Este es el momento en que el protagonista de este itinerario lleva al extremo su proceso corporal performativo y, siguiendo el ejemplo de sus artistas *visual* favoritos, empieza a revestir cotidianamente su cuerpo con todos aquellos elementos que resulten llamativos o extravagantes como “unas extensiones de color azul, o... cuando salía de fiesta un maquillaje extravagante o con lentillas de colores o con forma de espiral... buscaba contrastes fuertes”. Hasta que estos procesos de transformación empiezan a marcar tan profundamente su cuerpo que ya se incorporan y representan otra corporalidad: la andrógina (fig. 7).

Siempre lo he visto original en este aspecto y no sé, es que me gusta realmente el tema este de que no sea definido... no sé por qué, puede para romper con los cánones típicos del... chico masculino, chica femenina. Romper con el hecho que todo ya está prefabricado por la sociedad. A ver, yo no me considero masculino, tampoco me considero femenino. Pues eso digo, me gusta más... decimos estar en un entremedio, creo...



(Figura 7: Eric)

En este momento de euforia corporal, Eric estudiaba para ser diseñador gráfico y, al mismo tiempo, trabajaba como dependiente en un videoclub. Explica que vestía su cuerpo adaptando su corporalidad a los escenarios para actuar. Por lo tanto, su cuerpo era altamente visual durante su tiempo libre y se suavizaba durante las horas de trabajo o de estudio. Otra práctica y acontecimiento que marca el itinerario de Eric es la decisión de llevar al extremo sus performances corporales en un escenario: Eric empieza un proyecto musical con otras y otros chicos, y crean *Pinku Jisatsu* (fig. 8), que quiere decir suicidio rosa, este nombre marca la orientación visual y sonora del grupo donde lo que se pretende es impactar y sorprender visualmente con contrastes fuertes. Cuando el grupo, que pasa por diferentes formaciones, se estabiliza y empieza a realizar sus performances durante eventos o conciertos, rompe algunas de las prácticas que caracterizan las típicas bandas japonesas e introduce chicas que también son andróginas.





(Figura 8: Pinku Jisatsu)

En el marco de este itinerario, el primer viaje de Eric a Japón representa otro momento importante ya que caminando por las calles de Tokio y otras ciudades y asistiendo a conciertos de bandas *visual* descubre que estos artistas tan espectaculares en los escenarios no llegan a transformar estas prácticas corporales en los elementos distintivos de sus experiencias cotidianas. En otras palabras, cuando bajan de los escenarios sus cuerpos se suavizan vistiéndose con prendas menos impactantes y sin llegar a conformar lo que se podría definir como un estilo *visual*. Este descubrimiento marca rotundamente las prácticas corporales de Eric en Barcelona ya que empieza a buscar un estilo propio, siempre andrógino pero reservando las performances más impactantes para las actuaciones musicales.

1257



(Figura 9: Eric)

Desde este momento su visión sobre la lejanía del *Visual*, como estilo de música, de las culturas juveniles se acentúa aún más, y defiende su postura frente a quienes aquí viven, sienten y describen el *visual* como un estilo de vida.<sup>11</sup> El itinerario corporal de Eric, del cual se presenta aquí solamente una parte, introduce temas e ideas muy interesantes para interpretar que centrarán mi atención en los próximos meses. Mi interés es reflexionar en

<sup>11</sup> En el momento de escribir este artículo, acabo de terminar la biografía de una chica que sí se define como visual y habla de éste como su estilo de vida. Estos temas son muy sentidos y protagonizan a menudo animados debates en foros y blogs.

torno a si estas nuevas propuestas para la corporalidad, pueden llegar a innovar y transformar las que fueron las prácticas corporales de muchas otras culturas juveniles hasta el día de hoy. También si, los seguidores del *visual*, que se centran en sus cuerpos para crear disonancias visuales mediante corporalidades transgresoras, pueden llegar a reformular las prácticas corporales de género de las culturas juveniles. Ser andrógino desconcierta, pero también hay otras maneras de crear asombro, reivindicando formas corporales en desuso en la sociedad contemporánea.

### 3.1.2 Libertad y la generación 0: Empezando el Lolita en España

Libertad nace en Algeciras en 1981, de madre andaluza y padre catalán. Crece principalmente con su madre que se separa del padre cuando ella era muy pequeña. Al principio de la entrevista explica como su nombre la describe muy bien por su afán de libertad y curiosidad hasta las múltiples posibilidades que ofrece la vida y, que según ella, la mayoría de personas no aprovechan y explotan. Empieza a estudiar psicología en Málaga y acaba la carrera en Granada, para después volver a Algeciras a ejercer durante unos años la profesión en una ONG con drogodependientes y con adolescentes en ámbito de prevención. Aunque su trabajo le gustaba e interesaba, sabía que realmente no era lo que quería hacer toda su vida. Y hace un año y medio, decidió venir a Barcelona para realizar un postgrado de *Coolhunting* y llegar así a dedicarse al mundo que le apasiona: la moda y sus tendencias.

Cuando me habla de su adolescencia dice que lo que le caracterizaba más era el sentirse diferente de sus compañeros y compañeras, y eso desde muy pequeña.

Yo siempre he sido el bicho raro, y más en un sitio como Algeciras, a ver, no he sido ni mucho menos una niña apartada, solitaria y tal, pero es verdad que sí que tenía mis movidas de pequeña, los niños son muy crueles, no entendían el hecho de que mi madre estuviera separada de mi padre, para ellos el núcleo familiar era mamá, papá y yo con mis hermanos, entonces bueno, se reían de mí en el colegio, o me hacían putadas... ¿no? Además el nombre que tengo encima daba juego pues a que me gastaran bromas.

1258

Este sentimiento de lejanía respecto a las y los otros niños se desarrolla tanto por la situación familiar como por los gustos y las prácticas que conllevan. Empieza a interesarse por la música desde los 10 años y descubre grupos como los U2 o los Rolling Stones gracias a su padre. Este interés será central durante todo el itinerario de Libertad que dirigirá su mirada, sus oídos y todos sus sentidos hacia aquellos elementos y prácticas que despierten su curiosidad.

Su madre, que ella describe como una hippy revolucionaria afiliada a la CNT, tuvo mucho que ver con su deseo de conocer, de aprender y de sentir profundamente lo que experimentaba ya que dio rienda suelta a su curiosidad y dejó que ella la sintiera, expresara y representara con y desde su cuerpo.

A los 11 años su padre le hizo escuchar una cinta de música que marcó a Libertad, se quedó fascinada por aquel grupo que tocaba un rock *muy heavyata* y que cantaba en japonés. Aquello fue su primer encuentro con el *JRock* (*Japan Rock*). La canción que escuchó era el *ending* de la serie del Guerrero Samurai, por lo tanto la escucha llevó a la visión y Libertad empieza a interesarse por el mundo del *manga* y del *anime*.

Durante el principio de los años '90, cuando aún la 'información' no circulaba por Internet, los canales que funcionaban más para estar al día de las propuestas musicales internacionales eran la radio y las revistas. Mediante una de estas descubre, por ejemplo, Sex Pistols, otro grupo que marcará su itinerario y que definirá los gustos eclécticos y heterogéneos de Libertad que desde la adolescencia empieza a buscar formas corporales de representación que no la ahoguen, que le permitan expresar este deseo de libertad. Al mismo tiempo, en un programa de radio que se llamaba Plásticos y Decibelios, escucha Smashing Pumpkins y cuando puede comprarse su primer disco, descubre que además de gustarle la producción sonora de este grupo se siente identificada por sus prácticas corporales y empieza a adornar, o tapar su cuerpo con lo que era la vestimenta *grunge*.

En aquel momento... llevaba mucho vaquero ancho, botas destrozadas, camisetas de leñador... Que era un look muy grunge y tal, camisetas grandes... Porque yo era muy fea, de pequeña. Sí, yo quería taparme y a ver, yo no quería ser una tía, eso para empezar, yo quería pasar inadvertida ¿qué pasa? Esconderme, y tal y... yo quería meter la cabeza debajo de tierra y que me dejaran en paz, con mis discos, mis libros, mi música y todo eso.

Desde sus inicios como consumidora musical hasta el día de hoy, los gustos de Libertad siempre fueron muy heterogéneos, de hecho la lista actual de reproducción de su IPOD es muy variada y pasa desde el *after punk*, al *metal*, pasando por el *JRock* y la música electrónica. Me explica que para ella la música es un canal de comunicación fundamental y que cuando lo que le gusta, encima está vinculado a una "imagen molona", el círculo se cierra y sus intereses se sustancian hasta llegar a marcar con signos profundos y significativos su propio cuerpo.

Cuando Libertad se reconcilia con su cuerpo y se aleja del deseo de pasar desapercibida, descubre nuevos sonidos y nuevas imágenes que la capturan, todo eso sin abandonar el gusto por la música y las imágenes que vienen del Japón, llegamos a su etapa gótica. Poco a poco, su armario se va tiñendo de negro y con prendas que se ciñen más al cuerpo. Este acercamiento a la cultura juvenil gótica se intensifica cuando se va a estudiar a Málaga y empieza a frecuentar otros y otras chicas que compartían con ella prácticas corporales y algunas de las musicales, que siguen siendo extremadamente heterogéneas. En estos años de experimentaciones corporales Libertad no acaba de sentirse plenamente cómoda y siente que su cuerpo como 'gótica' no representa intensamente sus sentimientos hacia sí misma y hacia las y los otros. Busca una imagen que ella llama más aristocrática y elegante que finalmente le llega gracias a la música japonesa y al *visual*.



Figura 10: Libertad (a la derecha)

La performances de Mana de la banda *Malice Mizer* y el estilo Lolita que ya estaba representado en el mapa de las culturas urbanas japonesas aterrizan en España y empiezan a formar parte de los itinerarios corporales de un reducido número de chicas, las llamadas generación 0. Pero ¿qué es el Lolita?

El lolita es una forma de reivindicar el querer cambiar las cosas, por qué tengo que dejar de ser femenina y elegante y dejar de vestir... si me gusta el rococó ¿por qué no puedo vestir rococó? Por así decirlo, si me gusta llevar un cancan y una falda con lazos y tal ¿por qué no puedo hacerlo? Por ahí nosotros siempre decimos por eso, que es como el punk, porque el punk a fin de cuentas también era, ¿por qué no puedo hacer esto? esto es igual solo que en vez de a lo mejor ser una batalla, entre comillas, con botas Doctor Martins y con puñetazos y pinchos es una batalla con flores y lazos.

1260

A partir de este momento, es decir del 2005, el estilo Lolita empieza a formar parte de las experiencias biográficas de esta chica andaluza que quiere expresar: “la niña que tengo dentro, una niña a la que le gustan las faldas pomposas... le gusta asombrarse cuando ve un cuadro, cuando escucha un grupo, cuando ve una hoja cayéndose de un árbol, vale, pero yo también soy una persona adulta que no quiero que esa niña muera, para mí ser lolita es eso, realmente”.

El rol de la protagonista de este relato en el sí del Lolita es interesante tanto por lo que se refiere a su cuerpo individual ya que marca el ser y el representarse como algo altamente subjetivo que no necesita necesariamente de un cuerpo colectivo para existir, elemento característico en muchas de las culturas juveniles de las décadas de los '80 y '90. Al mismo tiempo nutre, participa y llena de contenido el mismo nacimiento de este grupo aquí en España. En Granada, en Madrid, en Barcelona empiezan a aparecer grupos de chicas que viven sus corporalidades, siempre de forma muy subjetiva y personal, y se relacionan en diferentes escenarios como los virtuales (foros, blogs), los performativos y contextuales como son los eventos del *manga* o las “quedadas” organizadas en distintos momentos y en distintos lugares.



Figura 11: Libertad en la Feria del Manga 2010, Barcelona

Libertad empieza a jugar con faldas, lazos y vestimentas y adornos de otra época para marcar, decir y representar con su cuerpo lo que llama la revolución de las flores, pero ¿se puede pensar en las Lolitas como nuevas formas de culturas juveniles que dejan de lado el papel hegemónico de los cuerpos colectivos para dar paso a la imaginación y libertad de expresión subjetiva? ¿El estilo Lolita puede ser una nueva forma de empoderamiento para los cuerpos femeninos que revierte y dar un nuevo significado a aquellos elementos que marcaron las identidades corporales de las mujeres del pasado? ¿Los que fueron símbolo de constricción, y por lo tanto de sumisión, como los *corsets* (Entwistle, 2002) pueden revertirse y representar agencia y cambio social para las chicas?

1261



Estos son sólo algunos de los interrogantes que mi trabajo de campo me está suscitando y que he intentado transmitir con la presentación reducida de partes del itinerario corporal de Libertad. Estos son los caminos a recorrer, y todos los que la práctica etnográfica me podrá mostrar, sugerir y enseñar.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA CITADA Y COMPLEMENTARIA

- BUTLER, Judith (2006) *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.
- COMELLES, Josep Maria (1998) “Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales”, *Trabajo social y salud*, 29, pp. 151-162.
- CSORDAS, Thomas (1990) “Embodiment as a paradigm for the anthropology”, *Ethos*, 18, pp. 5-47.
- CSORDAS, Thomas (2005) “Introduction: the body as representation and being-in-the-world.” En T. CSORDAS, *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press. pp. 1-24.
- ENTWISTILE, Joanne (2002) *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona, Paidós.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Bellaterra.
- ESTEBAN, Mari Luz (2008) “Etnografía, itinerarios corporales y cambio social. Apuntes teóricos y metodológicos”. En E. IMAZ (ed.) *La materialidad de la identidad*. Donostia/San Sebastián, Hariadna, pp. 135-158.
- POITRAS, Gilles (2001) *Anime Essentials: Everything a Fan Needs to Know*. Berkeley, CA, Stone.
- WINGE, Theresa (2008) “Undressing and Dressing Loli: A Search for the Identity of the Japanese Lolita.” *Mechademia*, v.3, pp. 47-63.

#### 5. PÁGINAS WEBS

- <http://gackthimura.blogspot.com/2011/01/discografiademalicemizer.html>.
- <http://losmundosdemimente.blogspot.com/2010/05/visualkei.htm//losmundosdemimente.blogspot.com/2010/05/visualkei.html>
- <http://s12.zetaboards.com/thegardendistrict/topic/159412/1/>
- <http://www.nosoloviajeros.com/tribusurbanasjaponesas>

## CARTOGRAFIANDO RESISTENCIAS. UN ABORDAJE ETNOGRÁFICO AL DEVENIR DRAG KING, UNA PRÁCTICA REFLEXIVOSOMÁTICA DE CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS SUBJETIVIDADES

Alba Barbé i Serra

Grup de Recerca en Exclusió i Control Social Universitat de Barcelona

El cuerpo se está convirtiendo también en la última línea de trincheras de la seguridad, expuesta al constante bombardeo del enemigo, o en el último oasis entre las arenas agitadas por el viento (Bauman, 2009: 194).

Estos son los primeros pasos hacia una etnografía que pretende ser una tímida aportación para el conocimiento científico y un impulso teórico, empírico y político para el desarrollo de la antropología feminista. Una contribución a la gran tradición en estudios sobre exclusión y desviaciones sociales (Goffman, 2008; Becker, 2009 y Lofland, 2002), perspectiva que se actualizaría con contribuciones teóricas más recientes (Butler, 2007 y Preciado, 2006) y que se aplica en relación con un ámbito social de estigmatización que se considera especialmente elocuente. Una primera aproximación que se presenta como el marco teórico que orienta la naciente indagación, concediendo espacio, empero, a una frágil pincelada etnográfica.

Esta investigación procura profundizar en uno de los márgenes de acción dentro de las políticas de representación e identidad, en la aparente ficción performativa y somática de construcción de nuevas subjetividades que propone la performance drag king<sup>1</sup> y la posibilidad de subversión paródica de las identidades naturalizadas que intenta recodificar los espacios imaginarios del discurso científico –presente en los análisis de Butler (2007) y revisitados por Judith Halberstam (2008). Una indagación que pretende vincular analíticamente el proceso ritual de la performance drag king con los esquemas inconscientes de percepción y apreciación, y la incorporación de las relaciones sociales de dominación –esbozadas inicialmente por Max Weber (1944) y retomadas lúcidamente por Pierre Bourdieu (2005). Un devenir king que se organiza alrededor de un sistema ritual que coexiste y negocia con la cultura hegemónica y el espacio público. Una performatividad que no puede negar el poder porque es, simultáneamente, consecuencia y condición de su propia posibilidad.

En el plano teórico, el estudio se inserta en las perspectivas que ubican el discurso científico como creador de una lógica axiomática basada en la existencia de categorías sexuales estáticas. Perspectivas que arguyen la existencia de una matriz discursivoproductiva de organización identitaria y distribución de los cuerpos, la que Butler (2007) ha designado como “Matriz de Inteligibilidad Heterosexual”. En las sociedades occidentales, “los géneros inteligibles son los que mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo” (Butler, 2007: 72). Bajo esta perspectiva, el análisis toma como punto de partida la existencia de un conjunto de oposiciones que están

---

<sup>1</sup> Los orígenes de la performance drag king se encuentran en la tradición performativa del movimiento feminista norteamericano que surgió en los años 60's y 70's, emergiendo en una pluralidad de puntos geográficos durante los 80's y 90's (Preciado: 2006). El king aparece como parodia de la masculinidad hegemónica –especialmente en mujeres que se visten masculinamente y encarnan estereotipos masculinos de género [nota del editor] y como estrategia política de construcción de nuevas subjetividades, posibilitando un espacio donde vivenciar nuevos lenguajes y usos del cuerpo.

siendo operativas dentro de un sistema de categorías simbólicas que se articulan dicotómica y jerárquicamente –naturaleza/cultura, mujer/hombre, alma/cuerpo, homosexual/heterosexual, privado/público, apariencia/realidad, tránsito/estado, etc. La investigación dirige el punto de mira hacia como la performance drag king señala la existencia de una serie de “suposiciones ontológicas que están siendo operativas y que están abiertas a la rearticulación.” (Butler, 2006: 303).

Varios autores, entre ellos Bourdieu, investigan en “la aceptación como evidentes, naturales y obvias unas prescripciones y unas procripciones arbitrarias que, inscritas en el orden de las cosas, se imprimen insensiblemente en el orden de los cuerpos” (Bourdieu, 2005: 75). Como señala el mismo autor, las expectativas colectivas tienden a inscribirse en los cuerpos bajo disposiciones permanentes. Símil y correlativa observación que se encuentra en los trabajos de Mary Douglas (2007), donde el límite y la superficie del cuerpo están contruidos políticamente. El habitus, esta “estructura estructurada predispuesta para funcionar como estructura estructurante” (Bourdieu, 2006: 92), es la historia incorporada, naturalizada, en la que el drag king quiere enfatizar y contestar, situando su cuerpo, lúcidamente, como un campo de experimentación, como un campo político y de batalla, asumiendo la condición desde la propia performatividad. El cuerpo mismo es percibido como un espacio incorporado. En el devenir king, la reapropiación de toda una cadena de segmentos de significado que tienen poder corporalmente, se mezcla con una mirada crítica a ese uso del poder corporal. Accionando, así, desde un control de esas técnicas, un agenciamiento de esos significados que son transmisibles y vividos colectivamente durante la operación, la puesta en escena y traspasando más allá del tiempo/espacio del marco del rito. Una efectividad política en términos de producción del poder. La indeterminación parcial de algunos sujetos, la ambigüedad y confusión deseada y reclamada, permite unas interpretaciones opuestas que ofrecen a los sujetos una posibilidad de resistencia contra la imposición simbólica, una ruptura visual y epistemológica. Una ruptura que se convierte en parte de su propia definición. Una “representación clara de la realidad social que experimentan.” (Douglas, 1978: 110).

1264

Es ambigua una realidad que no está determinada con pertinencia por una cualidad ni por la cualidad contraria, sino que lo está por una tercera cualidad que no tiene otra definición que la de esta doble negación (Augé, 2006: 84).

El tránsito descompasa el orden colectivo de la vida social, permitiendo una ruptura con el sistema clasificatorio, ampliamente estudiado por Douglas (2007), a través de un estado ambiguo para la estructura social y una confrontación con las identidades consensuadas. Al que, sin embargo, el sujeto podrá incorporarse y salir cuando pretenda, devolver y perderse en este movimiento, caracterizado por su reversibilidad –“La eficacia simbólica de estos cultos es esta reversión que combate el desorden vivido con el orden sagrado” (Giobellina, 1997: 181)–. Una trasgresión de los límites constitutivos del orden social y moral. Una aberrante excepción del orden natural taxonómico, generando lo que Dan Sperber (1975) había conceptualizado como un nuevo universo de hibridaciones y monstruosidades. Una ruptura con los esquemas de inteligibilidad, ofreciendo, simultáneamente, insólitas matrices interpretativas que no sólo actúan sobre las reglas de sexo/género, sino que toman su propia forma, y de esta manera, se vuelven efectivas. Disponer el cuerpo como mediador simbólico y reivindicativo, generando composiciones inestéticas, diluyendo las fronteras de lo culturalmente inteligible. Otro orden de posibilidades.



La construcción etnográfica pretende profundizar en aquellos sujetos que parecen generar nuevas prácticas reflexivocorporales a través de la comedia ritual –Alfred Métraux o del teatro vivido –Michel Leris, presente en Luc de Heusch (1973), mostrando que las nociones contemporáneas de realidad pueden ser cuestionadas. Sujetos que articulan las performances como prácticas artísticopolíticas de forma expresa, cercanos a la producción filosófica y teórica del género o a las líneas de pensamiento y acción, muchas de las cuales se enmarcan en el movimiento transfeminista contemporáneo. Una apropiación autoconsciente de la identidad sexo/género, advertida en la práctica etnográfica, y de los atributos de “persona liminal” (Turner, 1999: 106) que permiten establecer transiciones entre dos o más estados, dentro de un continuum de feminidad/masculinidad, simultáneamente interrumpido y que perdura más allá del tiempo/espacio de la acción ritual, influyendo en la totalidad de la vivencia. Tomando como referencia los esquemas de Arnold Van Gennep (2009), la performance se lleva a cabo dentro de un continuum tripartito en que jugará un papel importante la fase de separación –deconstrucción de la feminidad, el tránsito o liminaridad –en que se lleva a cabo la operación ritual y la fase de incorporación –construcción de una nueva masculinidad o subjetividad. La procesualidad que caracteriza la operación ritual parece implicar un tránsito de lo conocido a lo desconocido a través de una repetición de técnicas y movimientos corporales, como refiere Marcel Mauss (1992), en que parece posible, para los sujetos, descodificar el significado que atorgan a cada fragmento de significación.

El ser transicional, éste híbrido anormal que se diluye en su caminar, se definirá por un nuevo nombre y un conjunto de símbolos que lo acompañarán, a través de la manipulación de elementos. Un nombre de especial relevancia, dejando al margen su nombre anterior y profanando su anterior status social en el limbo, ya que conformará aquellos con que se identifica el nuevo sujeto y alrededor del cual se construirá la identidad, pudiendo transitar por diferentes nombres hasta desarrollar su personalidad con éxito, o no. Un nombre que, en ocasiones, trasciende del mismo marco temporal de la acción y que puede ser incorporado en la cotidianidad, o que se puede recurrir a él como juego. Un tránsito que implicará una crisis extática o una catártica revelación interna del sujeto. “El otro se convierte en parte del yo por medio de la interiorización constante de los atributos del otro” (Butler, 2007: 70). Así el sujeto, a través de una ascensión o decesión –posesión, podrá pasar a ser las personas que otros fueron para él, como ha analizado Erving Goffman (2009). Una resignificación de la experiencia desde una nueva subjetividad, a través de una alteridad mediadora, una alteridad que es, así, funcional (Augé, 2006). Con la comprensión, paralela, de que el personaje es una continuación del sí mismo, siendo el contenido de la representación, una prolongación expresiva de su carácter, o de su “yo”.

Son cosas que llevas dentro de ti también. Hay gente que se lleva muchas sorpresas con los king porque al igual les sale un pederasta o un putero o yo que sé, tipos que dices: “Yo, no me imaginaba nunca que me fuera a salir esto”<sup>2</sup>.

Coincidiendo con diferentes teóricas, entre ellas Butler (2002) y Preciado (2006), las prácticas analizadas en la aproximación etnográfica permiten visibilizar las “formas que

<sup>2</sup> Entrevista realizada a María / Sargento López –nombre drag king (Donosti, Euskal Herria). Registrada a las 15.30 h. del 09/04/2010. Barcelona.

tienen los cuerpos de resistir a los significados que se inscriben sobre ellos y la posibilidad de dotar de nuevos significados términos investidos de gran poder” (Butler, 2002: 76), fragmentando la correlación entre aquello corporal, lo material y lo simbólico. Las interrupciones en el sistema sexo/género observadas en el devenir drag king, aparecen en confrontación con la interrogación acerca de si los códigos culturales de la masculinidad cambian su significado en el desplazamiento del sujeto de la enunciación, en el desplazamiento de unas reglas que permiten su propia repetición. El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto –“que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia” (Butler, 2007: 274). De este modo, el drag king aparece como estrategia y metáfora, como paradigma analítico para descifrar los códigos culturales de la feminidad y de la masculinidad enraizados en el cuerpo, y poderlos distorsionar. Códigos que pueden ser reapropiados e incorporados en la praxis política por cualquier cuerpo, independientemente de su estructura corporal y su definición taxonómica, a través de un movimiento de desidentificación, tal como sugiere Preciado<sup>3</sup>. Una reapropiación de la imagen corporal que muestra, a priori, una desproporción entre el cuerpo socialmente exigido y la relación práctica con el cuerpo, ampliamente estudiada por Bourdieu (2006). Una búsqueda de la eficacia simbólica de la performance a través de los códigos ideológicos, semióticos y culturales que utiliza el king para la construcción de la masculinidad o nueva subjetividad.

#### **1. “ME PUEDO PASAR DE UN LADO A OTRO CUANDO QUIERA”<sup>4</sup>. LA PERFORMANCE KING COMO INCORPORACIÓN DE LAS TÉCNICAS DE REPROGRAMACIÓN DE LA IDENTIDAD**

El umbral, un lugar tempoespacial cargado de sentido. Un espacio ritual escindido en dos, articulado por una sola puerta. El paso espacial entre dos mundos. Un interior previamente estructurado –como un cuerpo doméstico que está dentro de la casa, y un mundo público –el cuerpo público y socializado en estas claves; un nuevo espacio la estructura caótica del cual escapa de la sola modificación de los sujetos, pues continuas significaciones de los sujetos de la misma interacción, lo significarán por instantes. Un espacio/tiempo de manifestaciones que son “aestructurales” por sí mismas, de seres transicionales que timonean, no sin rumbo fijo; que no están ni en un lugar ni en otro “en el sentido de las topografías culturales reconocidas” (Turner, 1999: 108). Son “entre y la mitad de” todos los puntos reconocibles del espaciotiempo de la clasificación estructural” (Turner, 1999: 108). Coincidiendo con el autor, el espacio y ritual del tiempo, y el tiempo y el espacio, son inherentes al ritual. La estructura temporal de la performance debe ser comprendida en dos líneas de análisis diferenciadas, pero indisociables. El tiempo del ritual y el tiempo en el ritual, denotando, el primero, el enmarcamiento de una duración concreta de la performance, y el segundo, la forma que tienen de devenir las cosas en el transcurso de la performance king. Un duradero período liminar o de ambigüedad, pues la descodificación de los códigos culturales de la masculinidad es influida, también, por la asiduidad de la incorporación del personaje entre los distintos sujetos que experimentan con la performance drag king.

<sup>3</sup> Entrevista realizada a Beatriz Preciado / Beto. Registrada a las 14h del 07/07/2009. Barcelona. Publicada posteriormente en Carro, Sara i Barbé, Alba (2009). “Entrevista a Beatriz Preciado”, Directa, 148: 5.

<sup>4</sup> Entrevista realizada a María / Sargento López.

(...) cuesta un poco, tienes que tener tu ratito de pensar, de sacarte tu rollo de la cabeza, de pensar tu personaje. Y la salida para mi es muy fácil. Para mí, me quito las vendas, me quito el bigote y ya está<sup>5</sup>.

Empero la estructura temporal de la vivencia va más allá de la propia vivencia, más allá del estado del sentir, ya que emergerán en el transcurso del tiempo múltiples emociones desenmarcadas de la temporalidad del ritual en sí. Otro momento de la estructura de la vivencia tiene que ver con la posterior narración de la experiencia misma. No es sólo un sentir que se encuentra presente y que puede ser dibujado por los sentimientos más inmediatos, sino que la reestructuración del pasado –idea expuesta por Turner (1999), el asignar significado a la experiencia, encajarla con el propio inventario cultural y otorgarle persistencia por la vía de la memoria, se enlaza con el carácter complejo de la temporalidad y la significación ritual. Una narración de la experiencia que busca una inserción coherente del sentir en el contexto conocido de las estructuras significantes.

Cuando yo iba a mi casa, en Donosti, tenía que subir una cuesta así bastante grande, y de noche me daba un poco de miedo porque estaba oscuro, y había un montón de coches, pero no había gente. Y cuando volvía del trabajo... En el trabajo uso pantalones anchos, ropa muy ancha, botas de seguridad, ropa de tío. Cuando subía para mi casa, lo que hacía cuando tenía miedo era ponerme la capucha y caminar como un tío, y me sentía más segura. No me lo puedo creer, utilizo el king para sentirme más segura, para que no me vengan a violar. Es como mi protección. Es ser un king<sup>6</sup>.

1267

Una incorporación de las técnicas de reprogramación en la cotidianidad, como recurso del sujeto, que va más allá del marco temporal/espacial del rito. La experiencia del tránsito orienta a comprobar y experimentar como el “yo”, aparentemente constitutivo, puede ser alterado, dejando el campo abierto a un inagotable abanico de posibilidades. Y es que la actividad ritual, simultáneamente, conjuga las nociones de identidad y alteridad, tal como refiere Augé (2006). Un aparente antagonismo, dos polos aparentemente opuestos que aseguran la posibilidad de tránsito entre uno y el otro, otorgando coherencia al universo psíquico, que no deja de ser proyección de ese universo o totalidad del sistema.

Entonces, no sé si me veo en un tránsito, no sé hacia dónde, lo que sí que veo es que es algo que necesito en mi vida. Yo tengo la sensación que mi identidad es muy poliédrica, no tengo una identidad coherente y estable. Y que el Borja es un yo, que no es Itu, pero que es Itu<sup>7</sup>.

Identidad que se construye y reconstruye permanentemente en las interacciones sociales. Una autoidentidad identidad autónoma y una heteroidentidad –identidad heterónoma. No es sólo el sujeto quien la define sino que será el grupo, la “communitas” –como refiere Turner (1988), quien le proporcionará normas de comportamiento y códigos simbólicos.

---

<sup>5</sup> Ídem.

<sup>6</sup> Ídem.

<sup>7</sup> Entrevista realizada a Itu / Borja nombre drag king, del Colectivo Medeak (Donosti, Euskal Herria). Realizada a las 16.45 horas del 02/05/2010. Barcelona.

Redefinición continua en el intercambio social. Devenir drag king formará parte de una identidad colectiva, convirtiéndose, así, en una encarnación de los estados de ánimo colectivos, apuntado en anteriores análisis de Émile Durkheim (1996). Será la síntesis y su brazo ejecutor.

Para ciertos sujetos, la generación del significado se dará por medio de una reflexión sensible con las conexiones del pasado y el presente, experimentando el devenir king como un ejercicio performativoterapéutico, un movimiento emocional –desde la experiencia de los discursos de la feminidad con que han estado socializados, acompañado de un impacto corporal insólito. Un posible explorar la resignificación de la violencia desde una nueva masculinidad trascendiendo la feminidad como objeto de la violencia, pues ésta confiere poder y autoridad en el espacio público. Doble necesidad en la comprensión –interna y externa del tránsito, indefectiblemente confundidas entre sí. Construido entre el sistema de creencias y la subjetividad del agente socializado en estas creencias, como defiende Giobellina (1997). La capacidad terapéutica que pueden generar los tránsitos, no es más que la manifestación de la eficacia simbólica inherente al ritual. La situación liminar que caracteriza el transcurso de la operación, puede ser definida como un estado de reflexión y de autorreflexión, durante el cual las ideas, sentimientos y hechos, que hasta el momento han configurado el pensamiento de los sujetos, se ven disueltos en sus partes componentes, separados uno a uno –ejemplificado en los códigos culturales del movimiento o la ocupación del espacio que tenemos asociados a la masculinidad y la feminidad, y son convertidos en objetos de reflexión mediante un proceso de exageración, como indicaría Turner (1988). En la performance drag king, la fase liminal implica una disposición de naturaleza indefinida, que otorgará gran riqueza a las constantes dubitaciones.

Entrambos territorios son, para aquellos quienes los transitan y habitan, territorios en que durante un tiempo, más o menos prolongado, viven en una situación particular, flotando entre dos mundos. La liminaridad es “el reino de posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación” (Turner, 1999: 107). Al referir a su aspecto estructural, se observa como los sujetos son separados de sus respectivas posiciones estructurales y, consecuentemente, de sus valores, normas, sentimientos, acciones y técnicas asociadas a estas posiciones, aún conservando empero, cabal conciencia de su anterior y nueva posición. Reconstituyendo a menudo un mito, un mito individual que el sujeto extrae de elementos del pasado, de su experiencia con el mundo de la masculinidad, el movimiento que realiza el drak king puede derivar en trayectorias distintas. Doble trayectoria. Tomando como referencia a Luc de Heusch (1973) es de interés aludir a la técnica ascensional, en que el sujeto va adquiriendo la identidad conforme la proyecta de manera premeditada, o bien, la habita. Lucha de poder en que, en la puesta en escena, en el espacio público, se rivalizará con un mundo masculino que se le muestra hostil a la parodia; o bien una técnica de decensión –posesión, donde el acto parece imponerse desde fuera. Una serie de movimientos, un accionar y una identidad inédita e inesperada serán adoptadas por el sujeto. Una nueva identidad que parece invadirlo, sin una indagación previa en ella, aún manteniendo íntegra conciencia de posesión.

Te metes en el juego y hay momentos en que te lleva él a hacer cosas que dices: “Coño, que vergüenza, como he podido hacer esto”. Pero te lleva, te lleva ahí. Evidentemente tú puedes controlar todo pero, normalmente que estás de fiesta, tu king empieza a coger personalidad y se lanza a tope. Y haces

cosas que realmente dices: “Ostias, esto no lo he hecho yo, esto lo ha hecho el king, lo ha hecho él”<sup>8</sup>.

Aludiendo a Mauss (1992), el diálogo con la masculinidad requiere de técnicas corporales específicas, de una curiosa disposición del cuerpo y del interior. El esqueleto y la musculatura permiten toda inserción significativa al universo. Las prótesis y objetos rituales son tecnologías facilitadoras de ciertos significados, fundamentales para que la operación ritual se pueda realizar, como menciona Turner (1988). Tecnologías que permiten modificar el cuerpo y representar la masculinidad de manera plástica, a través de “símbolos de condensación” (Turner, 1999: 30) saturados de cualidades y emociones susceptibles de impregnar, con ellas mismas, todo tipo de conductas y situaciones que devendrán en la puesta en escena. Elementos y objetos, “nodos de densa significación”, como refiere Donna J. Haraway (1995). Objetos rituales que serán empleados para representar realidades, al mismo tiempo que devendrán objeto de fetiche y a través de los cuales se narrará parte de la experiencia vivida durante el transcurso de la performance.

Como si de magia contagiosa se tratara, el pecho es convertido en torso a través de fuertes vendajes. Una parte del cuerpo de otro, sustituyendo a la misma –un torso masculino por un pecho femenino. La operación crea el vínculo entre el sujeto que realiza el rito y la masculinidad que pretende performar, haciendo sagrada la materia del sacrificio, dando algo de sí mismo. Un sacrificio condicional, sin embargo, ya que se sacrifica un elemento construido como significante de placer, por otro. Ya que el pecho ha devenido parte significativa de la feminidad, al performar el drag king se busca la deconstrucción de su estructura. La opresión del pecho leída como el sacrificio del significante de la feminidad, como el fondo de pérdida sobre el que deviene un nuevo sujeto. La adquisición de un estado de santidad –a que refieren Mauss y Hubert (1995) atribuible a la deconstrucción de aquello que se considera como objeto de deseo lacaniano, el pecho femenino, erógeno y perverso. Santidad, pecado, sagrado, profano, tipologías a que aludiría Durkheim (1996), en que sus caracteres más elementales no hacen sino expresar la forma en como las cosas afectan a la sensibilidad social. Un ritual idóneo para introducir al sujeto en el estado que exige el papel para el cual se destina. Una regeneración por medio del sacrificio siéndole otorgada una nueva fuerza, con advertida relación con la teoría del renacimiento por el sacrificio.

1269

El sacrifici és un acte religiós que, per la consagració d’una víctima, modifica l’estat de la persona moral que l’acompleix, o de determinats objectes pels quals dita persona s’interessa (Mauss i Hubert, 1995: 35).

En todo sacrificio, tal y como sugieren los autores, un objeto pasa del dominio común al dominio religioso, es consagrado. La primera fase del sacrificio tiene por objeto otorgarle, pues es profano y es necesario que cambie de estado. Siendo, en este caso, el pecho, un segmento de la misma corporalidad que se ofrece como objeto de sacrificio, algo que posee un valor, un bien del sujeto –de la construcción de la feminidad, y que tiene que ser objeto de reciprocidad. Sacrificio personal, según la categorización de Mauss y Hubert (1995), pues la personalidad del sacrificante resulta directamente afectada por el

---

<sup>8</sup> Entrevista realizada a María/Sargento López.

sacrificio. Sin embargo, difiriendo de ambos autores, pueden existir interrupciones en el orden ritual, en su secuencia, existiendo lagunas que pueden escapar, o no, del control del sacrificante; pues es posible proseguir la performance, manteniendo el drag king sin el vendaje y sin dejar los otros objetos rituales. Intrépido análisis, difiriendo de Mauss y Hubert (1995), en la “curva simétrica” que recorre la víctima, puesto que la elevación a la esfera de aquello religioso, no baja sucesivamente hacia aquello profano con la retirada del vendaje. Como si de un continuum se tratara, independientemente de la retirada del vendaje, el objeto continua existiendo en el espacio ficcional, como sacrificado. Realizadas con conciencia, una vez se pretende salir de la performance, las prácticas de salida son reducidas a su mínima expresión, con la sola retirada de la totalidad de las prótesis rituales.

Otra parte de la base artifactual es el cabello. Realizando un fuerte desplazamiento simbólico, el pelo es cortado en diminutos trozos e incorporado sobre el labio o barbilla. El cabello, dotado históricamente de una fuerte connotación sexual, es resignificado convirtiéndose en un símbolo enclítico que acompañará el símbolo dominante –acuñando los conceptos de Turner (1999).

El falo protésico –construido, a menudo, con algodón y un condón es una extensión manufacturada de la anatomía, mutable y migratoria, dotada de un gran poder temporal. El falo como *locus* simbólico, da significado a todas las relaciones sociales. Tomando los análisis de Dan Sperber (1978) como referencia, se empleará el símbolo para construir nuevas realidades. Permitir la apropiación simbólica de la masculinidad en éste, tomar la fuerza del otro e interiorizarla como propia. Siendo un símbolo icónico, atendiendo a la denominación de Turner (1999), en que el contenido del sentido del propio falo posee un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total, permanecerá abierto para significar de forma multiplicadora –como centro de poder, como objeto de deseo o elemento de juego, como vertebrador del lenguaje de la interacción, etc.. Su implementación se situará del lado de la parcialidad, la ironía, la intimidad y la perversidad. Siendo opuesta, la inocencia no caracterizará la acción ritual, pues se tiene plena conciencia de la razón del uso del objeto y se juega con él. El falo no existe aisladamente, sino que toma significación en relación a otro símbolo opuesto, siendo de especial importancia el análisis de todo aquello oculto debajo su apariencia natural –la infraestructura semiótica estudiada por Sperber (1978). La exploración con aquello protésico posibilitará la trasgresión de la frontera de la naturaleza, y creando una fusión poderosa, devendrá una posibilidad desafiante para el sistema de ordenación existente –entreviendo paralelismos con el concepto de “peligro” de Douglas (2007). Siendo un símbolo investido de gran poder –estudiado por Smith (1989), un símbolo dominante alrededor del cual hay una movilización, será caracterizado por distintas propiedades. Turner (1999) estudia también esta polarización del sentido de los símbolos. Alrededor del falo se generarán no solo sistemas de ordenación, sino también una red de deseos, sentimientos y emociones. El falo protésico, como “símbolo dominante” (Turner, 1999: 22), tendrá una proyección o mediación de la efectividad ritual más allá del marco del propio acto. Siendo elemento estructural, será considerado como finalidad en sí misma, tendiendo a ser el foco de la interacción de muchas prácticas que ocurren a su alrededor. Correlacionando, curiosamente, las premisas de Claude LéviStrauss (1992), donde la noción de propiedad ocultará la noción de medio, quedando la representación expresada en como el contacto con un objeto determinado, transportará inmediatamente al mundo mágico.

Este texto inicia exponiendo una estructura y fundamento teórico que acompaña el fragmentario e incluso caótico principio de instigación etnográfica. Después de este escueto acercamiento al marco y al campo, a modo de colofón, es considerable mencionar como los tránsitos aparecen como actos de resistencia, expresiones de rebelión colectiva que posibilitan, así, la ocupación del espacio público. Una búsqueda de interacción con múltiples miradas que permite vivenciar nuevos usos corporales, de donde emergen, con fuerza, reprogramadas identidades. Una interacción sostenida por una definición particular de la situación social, aquella que el sujeto reivindica como realidad.

## 2. BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc (2006) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.
- BAUMAN, Zygmunt (2009) *Modernidad líquida*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- BECKER, Howard (2009) [1963] *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Madrid, Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre (2005) *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2006) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- BUTLER, Judith (2002) “Críticamente subversiva”. En R.M. MÉRIDA (ed.) *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queers*. Barcelona, Icaria, pp. 55-79.
- BUTLER, Judith (2006) *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.
- BUTLER, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid, Paidós.
- BUTLER, Judith (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona, Paidós.
- DOUGLAS, Mary (1978) *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.
- DOUGLAS, Mary (2007) [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires, Nueva visión.
- DURKHEIM, Émile (1996) [1896] *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona, Ariel.
- GENNEP, Arnold Van (2009) [1909] *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.
- GIOBELLINA, Fernando (1997) *La metáfora rota*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- GOFFMAN, Erving (2008) [1963] *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GOFFMAN, Erving (2009) [1959] *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- HALBERSTAM, Judith (2008) *Masculinidad femenina*. Madrid, Egalés.
- HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- HEUSCH, Luc de (1973) [1927] *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*. México DF, S.XXI.
- LEVISTRAUSS, Claude (1992) [1950] “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. En M. MAUSS, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 13-42.
- LOFLAND, John (2002) [1969] *Deviance and Identity*. New York, Percheron Press/Eliot Werner.
- MAUSS, Marcel (1992) [1950] *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

- MAUSS, Marcel y HUBERT, Henri (1995) [1899] *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*. Barcelona, Icària. Breus Clàssics d'Antropologia.
- PRECIADO, Beatriz (2006) "ReadyMade Polítics. Butler y el activismo queer". La Vanguardia, Suplemento Cultura/s, 609-2006.
- SMITH, Pierre (1989) "Aspectos de la organización de los ritos". En M. IZARD y P. SMITH (eds.) *La función simbólica*. Madrid, Júcar, pp 148--179.
- SPERBER, Dan (1975) *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement*. L'homme, XV/2: 534.
- SPERBER, Dan (1978) *El simbolisme en general*. Barcelona, Promoció cultural.
- TURNER, Victor (1988) [1969] *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.
- TURNER, Victor (1999) [1967]. *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- WEBER, Max (1944) [1922] *Economía y Sociedad*. México DF, Fondo de Cultura Económica.



# LA VIGOREXIA: UN VIAJE A LOS LÍMITES DEL TECNOCUERPO

Mario Jordi Sánchez  
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

## 1. INTRODUCCIÓN

En el escenario, dos hombres de desmesurado desarrollo muscular se desplazan hasta ocupar un lugar central, donde se ubican el uno al lado del otro. Caminan descalzos, vistiendo sólo minúsculos bañadores, con los brazos despegados del talle, la cabeza erguida y hundida en el tronco, evidenciando ademanes forzados, como portando un cuerpo ajeno. Uno muestra los dientes en una mueca sonriente, el otro mira hacia un público del que parte su nombre coreado con intención de ánimo. Ambos presentan sus cuerpos untado en una sustancia brillante que los broncea y que, junto a la luz de los focos, revela hasta los más minúsculos detalles: a la obviedad de músculos se añaden venas y tendones. Un juez ordena una postura y ambos llenan sus pulmones de aire al unísono, inflando su cuerpo y mostrando lo que parecía imposible: aún mayor volumen y mayor definición muscular. La violencia es latente, más insoportable aún cuanto mayor es la ausencia de choque físico, de movimiento. Cuando dirigen sus músculos hacia público y jueces, más hacia estos últimos, pese a gozar de espacio de sobra, llegan a juntar sus brazos hasta casi tocarse, como queriendo eclipsar o tal vez intimidar al “contrario”. Este leve roce es el único contacto físico que permite este cuerpo a cuerpo, pues la lucha entre tan imponentes poderes que derrochan su fuerza en una nada de movimientos y esfuerzos vanos se reduce aquí a la mera comparación visual. Los ánimos del público se transforman ya en gritos y aplausos, que recuerdan la dimensión humana de lo objetual: aparte de cuerpos, también son personas, no sólo máquinas, “necesitan” que se les anime. Apenas me ha dado tiempo de poder comparar, pues se me hace extraordinariamente difícil encontrar diferencias, cuando el juez nombra la siguiente postura. El tratado de anatomía se abre de nuevo y pienso que lo desmedido ocupa otra vez lugar. Experimento sentimientos de tensión, incompreensión, desubicación, asombro, incredulidad y admiración, a la vez, todo combinado, en una extraña mezcla que me conforta, me atrae y me repugna a la vez.

1273

Escribí estas palabras tras una de las sesiones de observación de uno de los campeonatos de culturismo a nivel estatal a los que asistí en el año 2005, como parte del trabajo de campo de una investigación sobre el fenómeno de la vigorexia<sup>1</sup>. Sobre qué es este fenómeno en términos simplificados pueden encontrarse, de forma relativamente accesible, abundantes respuestas. En un sinfín de alusiones directas o indirectas en webs dedicadas al deporte y a la salud, el elemento común es la concentración en los propios sujetos de las explicaciones de lo que se considera un “trastorno creciente”. Estos aparecen como

---

<sup>1</sup> Compartí con la antropóloga Carmen Mozo González los inicios de una investigación financiada en ese momento por la Dirección General de Drogas y Adicciones de la Junta de Andalucía, a quién agradezco sus aportaciones en aquella primera fase.

individuos, en su mayoría hombres jóvenes de clase media, que abusan tanto del ejercicio físico en el gimnasio y del control de sus dietas como del consumo de anabolizantes y de otras sustancias, llegando a estar obsesionados con su propio cuerpo hasta el punto de presentar problemas de autopercepción corporal. De este modo, suele decirse, terminan viéndose delgados o enclenques pese a estar visiblemente musculados, afectando ello, en opinión de los psiquiatras, a su equilibrio mental y emocional. El resultado es una categoría, la vigorexia, medianamente conocida en el mundo del deporte y ampliamente difundida en la esfera del culturismo o *bodybuilding*.

En esta comunicación presentamos, desde una aproximación socioantropológica, algunas evidencias que refieren al proceso de medicalización incipiente de esta categoría, dentro de una fase de construcción como “trastorno” y de divulgación entre posibles “afectados”. Junto a estas evidencias, hacemos énfasis en otros aspectos etnográficos relativos a los proyectos de transformación corporal asociados a este fenómeno, con el fin de arrojar luz sobre algunas dimensiones de análisis que nos interesan, tales como la complejidad de la asociación entre cuerpo y técnica, la economía política asociada y la incorporación de éste a la conformación de un modelo de masculinidad en crisis. El trabajo de campo realizado en los últimos años en gimnasios de musculación, y el seguimiento de eventos como el referido han sido algunas de las fuentes etnográficas utilizadas, junto a entrevistas con culturistas, jueces, entrenadores, médicos y psicoterapeutas del mundo del culturismo.

Las labores etnográficas que nutren esta investigación incluyeron también un intento de experimentar de primera mano la vida cotidiana en el gimnasio. Aquí, más que seguir literalmente la senda de otras vivencias antropológicas<sup>2</sup>, las tareas se incardinaron dentro de los esquemas de una observación participante acotada. El objetivo, que se estima de sobras cumplido, no era otro que el acompañamiento en la rutina del esfuerzo, lo que implicaba el gozar y el sufrir durante un año el “trabajo con pesas y espejos”. Trabajo que proporcionó, aparte de la ganancia de algunos kilos de masa muscular y cierto apego al espejo, por fortuna temporal, una fuente privilegiada de obtención de datos, experiencias y valores sobre otros proyectos de transformación corporal. Lejos de mí se encontraba cualquier intento de emulación de las trayectorias vitales de los sujetos analizados, trayectorias tan lejanas de mis expectativas, deseos y metas como de mis capacidades físicas, mentales y motivacionales en aquel momento.

1274

## **2. ORIGEN DEL FENÓMENO DE LA CIENCIA MÉDICA ESTADOUNIDENSE**

Hasta llegar a dar nombre a un conjunto de pautas de comportamiento vinculadas a la idea de trastorno o enfermedad, la categoría vigorexia ha seguido un camino en el que la ciencia médica ha ejercido un claro protagonismo. Pese a lo corto de este camino (han transcurrido poco más de quince años), se hace patente lo avanzado del proceso de medicalización, incorporándose dicha categoría rápidamente al discurso científico hegemónico. En todo caso, como sabemos, se trata de prácticas racionalizadoras que, instaurando la

---

<sup>2</sup> Podría aquí destacarse por la calidad de sus resultados la experiencia de Loïc Waquant (2006) en los gimnasios de boxeo de Chicago, mantenida durante tres años en los que el etnógrafo, convertido en aprendiz de boxeador, asistió a entrenamientos diarios, llegando a incorporarse a la competición “amateur”. En mi caso, la regularidad en la asistencia a un gimnasio sevillano de clase media ha sido parecida (entre 3 y 5 veces semanales), si bien la preparación sólo se mantuvo durante un ejercicio, prescindiendo del consumo de suplementos dietéticos y anabolizantes.

condición de enfermedad, separan las categorías mente y cuerpo, lo que supone la entrada en escena de “sistemas expertos”, según estos son definidos por Giddens (1995: 297), es decir, como “sistemas de conocimiento especializado de cualquier tipo que depende de reglas de procedimiento transferibles de un individuo a otro”.

Los albores de la vigorexia se sitúan pues a principios de la década de los 90 del siglo pasado en el seno de la psiquiatría estadounidense, y más concretamente en los trabajos del psiquiatra Harrison. G. Pope del hospital McLean (Belmont, Massachussetts), así como en los de sus colegas de las universidades Providence y Keele (Katz, Hudson, Phillips y Olivardia, entre otros), trabajos en las que se ha ido produciendo una renovación de acepciones para nombrar al mismo fenómeno. Así, en principio, el hecho de que se constataste este fenómeno en personas cuyo síntoma más llamativo era el verse delgadas pese a su desarrollo muscular llevó en los trabajos iniciales a emplear el término “anorexia reversa” (Pope, Katz y Hudson, 1993), para posteriormente hacer uso de otras categorías como “adonis complex” y, más recientemente, como “dismorfia muscular”, atendiendo ya directamente a su inclusión en buena parte como trastorno dismórfico corporal.

En todo caso, la vigorexia resulta asociada desde un punto de vista médicosanitario a una serie de problemas como los trastornos de ansiedad, los de tipo obsesivo compulsivo, los relativos a la conducta alimentaria y a otros trastornos psicopatológicos: depresión, trastorno bipolar y desórdenes de ansiedad. También se asocia a esta patología el abuso descontrolado en el consumo de anabolizantes y de otras sustancias dopantes, si bien no está probado su efecto adictivo. La epidemiología resultante de los análisis no arroja datos ni cifras cerradas sobre población afectada. Dado que los estudios (en su mayoría de origen estadounidense) se realizaron en pequeños grupos, fue mediante extrapolación a un universo mayor cómo se apreció la presencia de este trastorno entre individuos que practicaban el deporte del levantamiento de pesas (en su modalidad de culturismo), varones fundamentalmente, estimándose porcentajes cercanos al 10% de tales individuos (Pope, Gruber, Choi, Olivardia y Phillips, 1997), suponiendo ello que de los más de 9 millones de usuarios norteamericanos que frecuentan los gimnasios, alrededor de un millón podían estar afectados. Los intentos de cuantificación en España son aproximativos y se basan en la misma extrapolación. Así Caracuel, Arbinaga y Montero (2003: 278) estiman que, dado que la población que acude a los gimnasios es de unos 9 millones de personas, en torno a “un millón podrían desarrollar comportamientos vigoréxicos”.

Dentro de la lógica de un trastorno en construcción, se comprende su escasa atención específica en las consultas médicas o psicológicas. Algunos médicos consultados argumentan que contribuye a esta invisibilidad la asignación de distintos niveles de gravedad (que colocaría a algunos individuos en situación de “riesgo” o “latencia”) y, sobre todo, la tendencia recurrente a su negación por los propios afectados. Lo novedoso en el uso de esta categoría tiene también su correlato en un proceso de institucionalización aún incipiente: de momento, todo apunta a su absorción por parte de los recursos sanitarios enfocados a los trastornos alimentarios, y bajo cobertura de las asociaciones especializadas en anorexia y bulimia. Tampoco existen a la fecha referencias específicas dentro del campo de los llamados “comportamientos potencialmente adictivos” en el marco de la Estrategia Nacional sobre Drogas. No obstante, pese a lo reducido de las políticas y prácticas médicas e institucionales específicas dirigidas a la resolución del recién descubierto “problema”, la difusión de la categoría está altamente extendida, fundamentalmente en el mundo

de los gimnasios, lo que confirma lo avanzado en su difusión<sup>3</sup>, ya sea como enfermedad o, crecientemente, como adjetivo calificativo de implicaciones diversas, según veremos. En definitiva, como ha sido extensamente documentado por M. Foucault (1995, 1999), desde la legitimidad científica, la producción y posterior propagación mediática de esta nueva categoría supone la instauración del control de un poder ejercido sobre los cuerpos, convertidos así en objetos de exploración e intervención. El ejercicio sigue ejes cartesianos de separación mente/cuerpo: esta objetivación del cuerpo, separado de la mente, supone que el “mal funcionamiento” de ésta sea subsanable en la medida en que se intervenga desde las instituciones médicas, con la colaboración más o menos dócil del paciente. En este sentido, la vigorexia se presentaría como producto, en líneas generales, de una disfunción, de un “error” que se produce en el desenvolvimiento normal del sujeto en su sociedad. Tanto su diagnóstico como trastorno como las intervenciones que le siguen, se mantienen dentro de la homogeneización a partir de un catálogo de síntomas recurrentes, al que desde hace una década pueden aplicarse sofisticados instrumentos de diagnóstico (Phillips, Atala, Pope, 1995), acogiéndose los intentos de resolución del problema se acogen al esquema clásico diagnóstico problemamedicalización.

En nuestro caso, más que sondear en las causas sociales o culturales de un enfermedad problema que ya nos llega en paquete cerrado, con su origen y solución, nos preocupa contribuir a la elaboración (parafraseando a Bourdieu y Waquant, 1995:177) de la historia social del surgimiento de la vigorexia como tal problema, en el que tienen un importante papel, según vemos, los propios productores de la enfermedad. Otros frentes de estudio, que esbozamos a continuación con base en el trabajo etnográfico, se sitúan en el propio proyecto de transformación corporal presente en un conjunto de prácticas en las que se sitúa la vigorexia, enmarcado en el deporte del culturismo. Dicho proyecto nos interesa como lugar en el que se elaboran categorías estigmáticas, y a la vez como espacio en el que se confeccionan respuestas a modo de reconstrucción creativa del propio cuerpo, en la medida en que recrean los difusos límites entre cuerpo y máquina.

1276

### **3. ALQUIMISTAS DE SU PROPIO CUERPO: LOS CULTURISTAS, ENTRE EL ESTIGMA Y LA CREATIVIDAD**

La historia de la vigorexia está vinculada a la del culturismo, pues es entre los practicantes de este deporte donde se sitúan la mayor parte de estos estudios y de sus conclusiones. Incardinado junto a otras prácticas como el aeróbic, el gim jazz o el más reciente *spinning* dentro de lo que Buñuel (1992) denomina “gimnasias de la forma”, el culturismo mantiene sólo en parte el sentido inicial modernista y racionalizador dirigido a la perfección corporal a través de la sistematización de la dieta y del ejercicio, lo que se consideró como la victoria de la mente sobre el cuerpo mediante la aplicación de la técnica. De hecho, no es hasta principios del siglo XX, como documenta Hernández (1999), cuando se plantea el trabajo con pesas orientado al desarrollo muscular, del que ya se elaboran las primeras poses para su exposición plástica. Un giro fundamental supone la transición de la lógica del “cuerpo sano”, uno de los objetivos alcanzados mediante la intervención racionalizadora sobre éste, a la del “cuerpo bello”, es decir del cuerpo “fisicofuncional” al cuerpo “estéticomostrado”, expresando un dominio de la imagen, en términos de una hegemonía de la vista sobre el resto de sentidos, de resonancias androcéntricas, como sobradamente

<sup>3</sup> Prueba de su creciente presencia en la red, los 6.400 registros que mostraba en 2004 el buscador google para la palabra vigorexia son ya hoy cerca de 100.000, siendo además su presencia creciente en los páginas y foros de culturismo y bodybuilding.

ha documentado la ciencia social feminista (Fox, 1989; Haraway, 1991). Todo ello, sin desprecio del hecho de que los discursos sobre la salud sigan fuertemente asociados al deporte en general y al deporte con pesas en particular.

En la práctica culturista, la aplicación de la técnica presenta en la actualidad otros sentidos, hasta el punto que entendemos que la tecnificación dirigida y depositada en el cuerpo como núcleo de transformación instauro en este a la máquina como principio, instrumento y medio de acción, abriendo nuevos ámbitos de intersección cuerpomáquina. Sometido éste a transformación por el efecto combinado de la terna dieta, ejercicio planificado y consumo de complementos queda convertido, como sugieren Martín et al (2002:8) en una versión de “tecnocuerpo”, en un “cuerpoprótesis” o, en cierta medida, en una nueva forma de “híbrido” (al modo que lo entiende Latour, 2007). Otras inspiraciones teóricas ahondan en esta línea, como la constatación de las posibilidades emancipadoras, por lo laboriosocreativo no por el intento de subversión de la hegemonía androcéntrica, se comprende presente en la propuesta cyborg de Haraway. Especialmente sugerentes en este punto han sido las experimentaciones sobre el cuerpo de la artista francesa Mireille Suzanne Francette Porte, conocida como “Orlan” (Orlan, 2002).

El tecnocuerpo, como sujeto y objeto de las intervenciones, es también el centro de un complejo entramado de actos de consumo. Es verdad que el culturismo se acoge, siempre que puede, a cierto halo de “espartanismo”. De hecho, se ridiculizan entre los culturistas las modernas máquinas de gimnasia<sup>4</sup> que son lo menos parecido al “hierro”, triunfando aquí las sencillas mancuernas, las poleas, los bancos de ejercicios. Pero el culturista se desenvuelve en un floreciente mercado que influye claramente en su proyecto de transformación corporal. Dicho proyecto, fuertemente marcado por su dimensión de acto de policonsumo, se desconecta cada vez más del ejercicio físico, pese a seguir localizada parte de sus actividades en gimnasios y centros deportivos. Aunque, según veremos, el culturista prefiere un gimnasio simple, a modo de taller, en los nuevos grandes hipermercados del ejercicio se ofertan junto a sus nuevas utilidades (centro social, de negocios, de compras...) también la de centro de estética, de manera que técnicas complementarias que “lustran el músculo” como la aplicación de la depilación mecánica o por láser o el bronceado artificial dejan de ser patrimonio exclusivo de los salones de estética.

De momento, en el seno de la práctica culturista sólo se realizan intervenciones quirúrgicas muy puntuales, si bien existe una clara diferencia por sexos, significando “camino del dolor” distintos.<sup>5</sup> La cirugía plástica aplicada a los pechos (aplicación de prótesis de silicona, normalmente) es habitual entre las mujeres culturistas, puesto que al poco tiempo de que su carrera deportiva se desarrolle “en serio”, pierden el “pecho original” por el desarrollo de la musculatura pectoral. En los hombres, las operaciones de pechos se reducen a la reducción del tejido glandular mamario, cuando este se ve incrementado de forma anómala por la ingesta de esteroides anabolizantes, lo que deja una hinchazón

---

<sup>4</sup> La mercadotecnia anglosajona presenta la cara más vistosa de unas máquinas que, cuando no se dirigen a fortalecer músculos concretos a partir de descargas de “gimnasia pasiva”, monitorizan la “gimnasia activa”, midiendo pulsaciones y repeticiones, e incluso animando con voz metálica pero firme y dulce a la vez al deportista. Aparatos que las teletiemendas brindan como nuevas formas de acercamiento del ejercicio al ámbito privado, deviniendo también su uso (y desuso) en ostentación mobiliaria, a la manera de los mueblesbar de los años 70.

<sup>5</sup> Dolor no sólo físico: fui testigo de la separación de un matrimonio de culturistas en la que él entendía mucho menos que ella el rumbo y las implicaciones del proyecto de transformación corporal de esta, que incluía la mamoplastia.

a la altura de los pezones que los presenta “escandalosamente feminizados”. Si bien existen fármacos para prevenir este tipo de efectos (los culturistas expertos saben cuando y cómo consumirlos), una vez asentado este problema sólo se resuelve mediante el bisturí. Los dominios medicalizados de la intervención corporal también llegan hasta aquí, vinculando un trastorno (la vigorexia) con otro (la ginecomastia) como se refiere en uno de los portales líderes en cirugía estética:

“Que el hombre se cuida cada vez más es una realidad y en los últimos años ha aumentado significativamente el número de hombres que se someten a intervenciones de cirugía estética para cambiar o mejorar aquellas partes de su cuerpo con las que no se sienten a gusto. Uno de los casos que se da con más asiduidad es la ginecomastia desarrollada por la ingesta de anabolizantes en trastornos de vigorexia. Un verdadero problema de salud, fundamentalmente masculino, que va más allá de un simple deseo por tener un cuerpo musculoso”<sup>6</sup>.

Por su parte, el seguimiento de la dieta (vía crucis para los culturistas varones, práctica habitual para las mujeres) no supone sólo controlar la ingesta de principios inmediatos y de vitaminas, sino abrirse a un vasto mercado de suplementos. Numerosísimos productos de, a primera vista, compleja manufactura, cuyos efectos y composiciones tienen claras intersecciones con el mundo de la medicina, por lo que no le es fácil al neófito abarcar este creciente universo de “parafarmacia deportiva”.<sup>7</sup> A estos se suman los insumos ilegalizados, entre los que destacan los esteroides anabolizantes (por ejemplo, en argot, las “decas” y las “wins”: apócopies del decanoato de nandrolona y del winstrol). Se trata de sustancias instauradas de hecho en el culturismo de competición, único deporte en el que se reconoce abiertamente su consumo, con todas las consecuencias que ello conlleva, también positivas, como la transparencia, los intercambios de información dentro del campo y cierto control de sus efectos. Por supuesto, también se hallan perseguidas en su producción y consumo al ser prácticas ilegalizadas, y en ese sentido, claro objeto de informaciones confusas, adulteraciones, oscurantismos y mitos de todo tipo.

Exhuberancia técnica y de insumos configuran un mundo abierto a la proliferación de especialistas, ya que, pese a las posibilidades abiertas por internet, la información no circula tan rápidamente como la publicidad de los productos y servicios a la que hace referencia. Se cotizan los culturistas experimentados (son los que más libros venden en las estanterías de los gimnasios, fundamentalmente los foráneos) a modo de “gurús” que hacen

<sup>6</sup><http://www.miestetica.net/articulo/ginecomastiaporconsumodeanabolizantesunproblemaconsolucion/277>.

En todo caso, suele consentirse en las mujeres una operación estética (la mamoplastia) que no se permitiría dentro de este deporte, para ambos sexos, en ningún otro lugar del cuerpo, pues como refiere uno de los jueces consultados “es algo que sustituiría al músculo y no lo permitiremos mientras el culturismo siga siendo deporte”. Las normas de los campeonatos culturistas han evolucionado de forma diferente para las mujeres: aunque estas pudieron en un principio moldear su cuerpo “hasta parecer hombres”, en los últimos años las reglas se han dirigido a favorecer en los concursos a aquellas mujeres que controlan su desarrollo muscular para que no implique pérdida de su condición de “feminidad”, algo que es corroborado en los discursos de atletas, jueces y federativos (hombres y mujeres).

<sup>7</sup> Hállanse aquí productos comúnmente empleados en la industria de la alimentación, como las claras de huevo liofilizadas, junto a los relacionados con el fortalecimiento muscular (proteínas, creatina, aminoácidos, glutamina), los carbohidratos (maltodextrina) y los llamados “termogénicos” o “fat burners” (extracto de guaraná, sauce blanco...).

valer una experiencia que suelen haber probado en su cuerpo, ofertándose también como preparadores continuos u ocasionales. En cuanto hay un mercado que distorsiona la información y un “no mercado” ilegalizado que supone caer fácilmente en “meterse cualquier cosa”, la abundancia de especialistas puede implicar también abusos y pillajes. Ubicados en el limbo entre el mercado y el usuario, el culturista sólo dispone de una “parte de la verdad”, por lo que en buena medida se ve obligado a cierto margen de experimentación con su propio cuerpo:

“Pregunto mucho a monitores, dietistas, farmacéuticos, vendedores... y claro, al final experimentas un poco con la media de lo que te dicen”.

Además, cada cuerpo y cada proyecto de transformación presentan unas necesidades y cualidades especiales, de modo que “no todo vale para todo el mundo”. A ello se añade la necesidad de cierto sentido estético y de no pocos saberes técnicos asociados a los sistemas de entrenamiento adecuados para desarrollar armónicamente los distintos músculos del cuerpo. Se comprende así que es aquí la experiencia la garante de la calidad de la información, de manera que el conocimiento de la reacción del cuerpo ante los estímulos (de esfuerzo, dieta, descanso, suplementos) es una habilidad reconocida. Mezcla de alquimistas, dietistas, médicos y estilistas, los culturistas más experimentados suelen denunciar los abusos que realizan (y a los que son sometidos) los jóvenes, “aquellos que llegan con la prisa de querer convertirse en una máquina en seis meses y se meten de todo, y claro, no consiguen nada”. Por cierto, en la inconsistencia de muchos declarados expertos, incluyen a la propia medicina oficial, a la que achacan en no pocos testimonios una ignorancia supina en el “manejo de los esteroides”.

1279

El gimnasio culturista es, esencialmente, un ámbito productivo, extradoméstico (lo que lo acerca a un determinado modelo de masculinidad dominante). Es un lugar de trabajo, en parte porque en él se “trabajan” los músculos y los cuerpos. El gimnasio culturista se acerca así a un taller artesano, más que a un centro de ocio: hay poco lugar para las demostraciones lúdicas, para las demostraciones de afecto o amistad y mucho para la concentración en el trabajo. En general hay poco de que hablar. En él existen especialistas consumados, aprendices, y neófitos.

Aunque el culturista es un artesano de la información más que un gimnasta, no puede obviarse que la intervención se realiza sobre un elemento (el músculo) que subraya la diferencia dicotómica entre sexos. No estamos hablando de lo que en otros ámbitos se conoce como tecnocuerpoTIC, forma novedosa en la que chips o dispositivos puedan anclarse a la mente para multiplicar capacidades mentales (Kerckhove, 1999). Hablamos aquí de un cuerpoprótesis, generado en un mundo masculinizado, en el que se plantea un ejercicio de transformación que tiene más de laborioso que de creativo. De este modo, la referida necesidad de saberes técnicos convierte al culturista especializado (el que lleva años en esta práctica) en todo un alquimista de su propio cuerpo, al manejar sistemas de entrenamiento, insumos y dietas de la forma más adecuada posible.

Y frente al músculo, el espejo: aquél al que se le interpela sobre la “verdad visual”, en una búsqueda de verdad objetivada sobre uno mismo. Pero el trabajo sobre el cuerpomáquina, el cuerpo ultratecnificado, recompuesto alquímicamente, no es ni mucho menos un ejercicio individual. El diálogo del culturistacyborg con el espejo habla del “cuidado personal” pero sobre todo del “gustarse para gustar”, de una individualización que es, entre otras

cosas, una celebración de la masculinidad, concentrada en la esencia del músculo, protagonista, eje y motor de las diferencias. Como ilustra uno de los entrevistados:

“Estás todo el día ‘me falta esto, me falta lo otro’. Y después te das cuenta que está detrás de tí un ‘notas’ mirándote y diciendo ‘pero como está este tío de fuerte...’”.

Es decir, se tiene, se ostenta poder porque se apoya en un modelo de masculinidad dominante: “un hombre en el poder, con poder, de poder” (Goffman, 1963, citado por Kimmel, 1997:26). Hombre blanco, trabajador, culto, deportista... son cualidades de la masculinidad hegemónica desde la que se maneja un conjunto de técnicas y se persigue controlar recursos, saberes y capital social para ponerlas en juego (o se hace saber que se hace así).

Masculinidad occidentalizada, marginalista... pero también contradictoria, diversa, de vivencia no pocas veces tortuosa. Junto a la dictadura del espejo, el empleo del referido abanico de insumos, tanto legales como ilegales, suponen también una carga estigmatizante para los culturistas, a los que suele atribuirse de modo unívoco un uso irracional y desmedido, todo subsumido dentro de la idea de trastorno que plantea la vigorexia. No sorprende que suelen criticar tanto la demonización a la que ven sometidas sus laboriosas prácticas como el modo en que se les separa de la sociedad:

“Es que si te ven tomar una pinta de vino, o te vas de pastillas a la discoteca con los amiguetes, eres un joven que se divierte... Ahora, si te sales de trabajar y te vas a entrenar y te tomas dos batidos de proteínas estás mal de la cabeza...”.

“A lo largo de mi carrera como culturista habré conocido cientos de practicantes de todas las edades, condición social y formación académica, todos con un denominador común, su pasión por el entrenamiento con pesas. Debo decir, en honor a la verdad, que entre todos ellos he podido conocer algún caso aislado que mostraba claros signos de obsesión, pero esas personas no fueron capaces de continuar entrenando y abandonaban la práctica del culturismo. El motivo es evidente, nadie que no sea capaz de mantener el equilibrio emocional, puede practicar una actividad que exige disciplina, entrega, pasión y al mismo tiempo, serenidad, paciencia, inteligencia, ponderación y equilibrio interno”<sup>8</sup>.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

Si el cuerpo, como desarrolla Foucault (1979) es el lugar de ejercicio del “biopoder”, cabe pensar que en él se libren batallas de diverso signo. Esto lleva a la posibilidad de que más que una asunción acrítica de los síntomas de la nueva “enfermedad” se contraponga un deseo productor, creador, en la línea en que este es definido por Deleuze y Guattari (1995).

Dentro de este proceso de transformación productiva, la vigorexia apunta hacia los límites del tecnocuerpo. Se plantea el “orgullo de ser carne” (Braidotti, 2000: 286) desde la

<sup>8</sup> De un artículo sin firma ni autor, aparecido con el título “La vigorexia, ¿el nuevo mal del culturismo?”, en el siguiente portal web: [http:// usuarios.multimania.es/megamuscle/miscelanea/Vigorexia.htm](http://usuarios.multimania.es/megamuscle/miscelanea/Vigorexia.htm)



masculinidad hegemónica, pero el deseo que orienta este proceso de transformación es entendido en términos de eterna búsqueda de una carencia, con lo que ello conlleva de autoflagelación, de conflicto con uno mismo, de asunción del propio estigma que la propia categoría médica genera, de ahí la reacción airada.

Al final, la gestión de la alquimia sobre el propio cuerpo choca con las restricciones del mercado, destacando el de los insumos técnicos, que presenta opacidades a la libre información, sólo salvables desde la experiencia laboriosa, artesana. El culturista, hombre-máquina, tecnocuerpo, no es un androide que sueña con ovejas mecánicas, sino un ensayo, un proyecto inacabado de cyborg que parece no haber asumido, en parte porque no lo necesita, en parte porque no le es posible, las posibilidades emancipadoras de la transformación corporal. Ante esta situación, la vigorexia no va más allá de una “muerte de éxito”.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre y WAQCQUANT, Loïc (1995) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.
- BRAIDOTTI, Rosi (2000) *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós.
- BUÑUEL, Ana (1994) “La construcción social del cuerpo de la mujer en el deporte”. *REIS*, 68, 97116.
- CARACUEL, José C. ARBINAGA, Félix y MONTERO José A. (2003) “Perfil sociodeportivo de dos usuarios de gimnasio: un estudio piloto”, *EduPsyké*, 2, 273-308.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1995) *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (1979) *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1995) *Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1999) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada clínica*. Madrid, Siglo XXI.
- FOX, Evelyn (1989) *Reflexiones sobre ciencia y género*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- GIDDENS, Anthony (1995) *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península.
- HARAWAY, Donna J. (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- HERNÁNDEZ, Clemente (1999) *El libro completo del culturismo*. Tarragona, Hispano Europea.
- KERCKHOVE, Derrick (1999) *Inteligencias interconectadas*, Barcelona, Gedisa.
- KIMMEL, Michael. (1997) “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”. En VALDÉS, T. y OLAVARRÍA, J. (eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*., Santiago de Chile, ISISFLACSO, pp. 49-62.
- LATOUR, Bruno (2007) *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- MARTIN, R. et al (2002) “Fabricaciones culturales de la Corporeidad”. En VVAA, *Actas del IX Congreso de Antropología. Simposio 6: Cultura, poder y salud*. Barcelona, FAAEE.
- OLIVARDIA, R., POPE, H.G, HUDSON, J.L. (2000) “Muscle dysmorphia in male weightlifters: a casecontrol study”, *American Journal of Psychiatry*, 157: 8, 1291-1296.
- PHILLIPS, K.A., ATALA, K.D., POPE, H.G. (1995) “Diagnostic instruments for body dysmorphic disorder”. *Annual Meeting New Research and Abstracts*. American Psychiatric Association, Washington, D.C.

POPE, H.G Jr., KATZ, D.L., HUDSON, J.I. (1993) "Anorexia nervosa and 'reverse anorexia' among 108 male bodybuilders", *Comprehensive Psychiatry*, 34, 6: 406-409.

POPE, H.G., GRUBER, A., CHOI, P., OLIVARDIA, R., PHILLIPS, K.A. (1997) "Muscle Dysmorphia: an underrecognized form of Body Dysmorphic Disorder", *Psychosomatics*, 38: 548-557.

WACQUANT, Loïc (2006) *Body & Soul: notebooks of an apprentice boxer*. Oxford, Oxford University Press.

## CORPO E IDENTIDADE FEMININA NA MATURIDADE

Marcia Regina Medeiros Veiga y Zulmira Newlands Borges  
Universidade Federal de Santa MariaUFSM/RS/Brasil

### 1. INTRODUÇÃO

Proponho, aqui, a intersecção das categorias corpo, gênero e envelhecimento, buscando compreender e problematizar as representações e práticas sociais sobre o amadurecimento feminino e como se dá a construção de uma identidade feminina na maturidade. Este estudo é composto por mulheres de meiaidade, freqüentadoras de uma academia de ginástica, tomando-se as relações estabelecidas com seus corpos e suas representações sobre o amadurecimento/envelhecimento feminino e os significados do que é ser mulher na maturidade. A pesquisa tem se desenvolvido a partir da observação em uma academia de ginástica e com entrevistas em profundidade com mulheres que se definem como estando na maturidade. Os dados obtidos até o momento permitem afirmar que o corpo aparece como categoria central e como elemento catalisador das tensões entre as dimensões de saúde e sexualidade.

### 2. GÊNERO E ENVELHECIMENTO

Quando o assunto em pauta é o envelhecimento humano, parece-me unânime que homens e mulheres envelhecem distintamente. Estas diferenças, entretanto, não se dão meramente no plano biológico ou fisiológico. O envelhecimento feminino difere do masculino por razões relacionadas a questões de gênero, ou seja, “às imagens do feminino e do masculino, historicamente construídas.” (Saffioti, s/d.:1).

Em minhas pesquisas sobre o envelhecimento feminino, que venho realizando desde minha graduação em Ciências Sociais<sup>1</sup>, pude confirmar esta assertiva. As mulheres sentem-se coagidas pela busca de um corpo eternamente jovem, saudável, belo e... feminino. Em outras palavras, a feminilidade, o ser mulher, está geralmente associado à juventude que, por sua vez, é percebida quase como um sinônimo de saúde e beleza. Esta busca pela juventude é sentida, por algumas destas mulheres, como um misto de prisão e poder em relação ao seu próprio corpo. Prisão pelo peso coercitivo que representa a necessidade de estarem sempre jovens, dentro de um competitivo mercado em que o corpo é valorado como um capital (Goldenberg, 2008; Pierre Bourdieu, 2008). Ao mesmo tempo, a atuação sobre seus próprios corpos, impedindo que os mesmos feneçam frente à inexorabilidade biológica do envelhecimento, parece representar um domínio sobre si mesmas. Seria a vitória da cultura na luta contra a natureza?

Contrariando algumas teorias, inclusive feministas, Saffioti (s/d.) mostrase desfavorável a este suposto embate entre o natural/cultural, compreendendo o ser humano como uma totalidade biopsicosocial e posicionandose, assim, contra qualquer tipo de essencialismo, biológico ou social. Dessa forma, propõe uma ontogênese do gênero, ou, em um termo foucaultiano, uma arqueologia do conceito, descrevendo desde sua origem até seu desenvolvimento na contemporaneidade, mostrando “o vínculo entre sexo e gênero” (Saffioti, s/d.:1). Allan Johnson (1997) aponta nesta mesma direção, argumentando sobre

<sup>1</sup> “Modelos Seniores: Corpo e EnvelhecimentoUm Estudo Antropológico”, pesquisa apresentada à banca em janeiro/2010, sob orientação da Professora Zulmira Borges, pela Universidade Federal de Santa MariaUFSM/RS/Brasil.

o simplismo e a pouca profundidade das teorias essencialistas que buscam explicar as diferenças entre os sexos/gêneros como naturais.

A ontogênese proposta por Saffioti (2009) analisa as três dimensões humanas: biológica, psicológica e social, compreendendoas como interdependentes. Assim, pensar, sentir e agir representam faces de uma mesma unidade: o ser humano. Desprezar qualquer uma das três esferas seria correr o risco de cair no essencialismo, quer biológico, quer social. Saffioti (2009) dispensa o termo relacional para qualificar o gênero. Segundo ela, todo o movimento social é relacional. Assim, quando se fala em gênero, está se falando de relações de/entre gênero(s): homens e mulheres; mulheres e mulheres; homens e homens. “Acho que as cobranças [em relação aos cuidados com o corpo masculino e feminino] não são as mesmas, porque a sociedade é machista, inclusive as mulheres, que acham que homem com barriga é até charmoso”, desabafa uma de minhas informantes, 61 anos, artista plástica, casada, quatro filhos já adultos, frequentadora de uma academia de ginástica, onde pratica ginástica localizada três vezes por semana. Assim, os estudos sobre corpo e envelhecimento devem se debruçar sobre questões de gênero, cuja construção se dá dentro de um contexto histórico e social.

Gênero, enquanto conceito relacional, não pode ser estudado sem a intersecção de outras categorias, como classe, geração e etnia. Para Alda Britto da Motta (1999), todas estas dimensões se realizam historicamente no cotidiano, sendo categorias relacionais que “expressam diferenças, oposições, conflitos e/ou alianças e hierarquias provisórias” (Britto da Motta, 1999:193), remetendo, portanto, a relações de poder. A autora explica que, em estudos anteriores, a análise pautada nas relações de poder se dava unicamente pela categoria classe, que era desprovida de gênero, etnia ou geração, ou seja, destituída de carne e osso.

Saffioti (1992: 192) também manifesta a necessidade da articulação gênero e classe social, alertando para a importância de se atentar para as “diferençassemelhanças de gênero nas relações de produção, assim como as diferençassemelhanças de classe nas relações de gênero”.

Como uma alternativa à dimensão políticaeconômica na análise de classe, Bourdieu refere-se às “vivências, experiências e práticas socializadoras” (Britto da Motta, 1999: 195), expressadas pelos conceitos de *habitus*<sup>2</sup> e de distinção social, este último fundamentado na idéia de que as representações do mundo social que o indivíduo –ou o grupo– tem de si e dos outros se traduzem através dos gostos e dos estilos de vida. Dessa forma, Bourdieu (2008) retira os fatores econômicos do centro da análise, passando a considerar as práticas de consumo cultural dentro de uma estrutura relacional – o *habitus*, permanecendo, na análise, as estruturas de poder, próprias das relações de classe. Entretanto, tais estruturas não dizem respeito apenas ao poder econômico, mas, também, ao poder cultural. Nesse sentido, Bourdieu (2008) identifica duas outras maneiras, além da cultura, pelas quais a classe dominante se distingue das demais: alimentação e despesas com apresentação de si, que são inversamente proporcionais: enquanto a classe dominante investe maciçamen-

---

<sup>2</sup> “Sistemas de posições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’, sem que, por isso, sejam o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingilas e, por serem tudo isso, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação combinada de um maestro” (Bourdieu, 1987: 40)

te com despesas para sua apresentação (vestuário, cuidados com beleza e higiene) e com seu capital cultural, as classes menos favorecidas financeiramente investem boa parte de seu orçamento –maior ou menor, de acordo com seu poder aquisitivo– em alimentação. Saffioti, citando Judith Butler (1988), também observa que as escolhas sobre os usos, as vivências e as aparências do corpo, quer masculino, quer feminino, implicam em um mundo de estilos corporais já estabelecidos histórica, social e culturalmente. A imagem da feminilidade e da masculinidade, por exemplo, são construções que implicam tempos e espaços (sociais e culturais) determinados historicamente.

Esta diferenciação foi acentuada com industrialização e a consolidação do capitalismo, onde a separação entre o mundo público do trabalho e o mundo privado da vida familiar, delimitando as esferas como essencialmente masculinas e femininas, respectivamente, ficou claramente definida, tornando-se hegemônica.

Os dois mundos [o público e o privado] não são vistos com equidade: o sucesso no domínio público é praticamente o único caminho para chegar a altas posições sociais, a maioria das quais é ocupada por homens; ser produtivo no mundo do trabalho remunerado (exceto em empregos subalternos) conta mais na visão cultural dominante do que qualquer coisa que se faça como “dependente” na esfera doméstica. Como o mundo do trabalho esteve historicamente relacionado a um rompimento com a natureza e exigia esforço para dominar a natureza, as mulheres, as pessoas associadas à esfera “natural” da família, eram vistas como dominadas. (Martin, 2006: 53).

Segundo Martin (2006), em nossa sociedade capitalista fragmentada, uma mulher é considerada verdadeiramente feminina se cultivar o corpo –para si e para os outros– em detrimento do cultivo de seu intelecto. Dentro desse contexto, o corpo está para o feminino, assim como o intelecto está para o masculino.

A questão do corpo feminino, nesse âmbito, é bastante pertinente. Bourdieu (2008) observa que a cultura corporal também simboliza uma distinção social, distinção esta também generificada, na busca de uma expressão da feminilidade e/ou da masculinidade. As próprias práticas esportivas variam de acordo com o gênero e as classes sociais. A escolha por práticas esportivas em academias de ginástica, por exemplo, consideradas um esporte ascético por se reduzirem a uma “espécie de treino pelo treino” (Bourdieu, 2008: 201) e, por isso mesmo, essencialmente feminino, sem se constituir num desporto, propriamente dito, onde há disputas e competições, típicas da representação da masculinidade, reflete o gosto da classe média, que se distingue da classe baixa, cuja preferência se dá por esportes coletivos, competitivos e tipicamente associados aos homens, seu público –consumidor e praticante– por excelência.

O interesse que as diferentes classes atribuem à apresentação de si, a atenção que lhe prestam e a consciência que têm dos ganhos que ela traz, assim como os investimentos de tempo, esforços, privações, cuidados que elas lhe dedicam, realmente, são proporcionais às oportunidades de lucros materiais ou simbólicos que, de uma forma razoável, podem esperar como retorno; e, mais precisamente, eles dependem, por um lado, da existência de um mercado de trabalho em que as propriedades cosméticas possam receber valor (em graus variáveis, segundo a natureza do ofício) no próprio exercício da profis-

são ou nas relações profissionais e, por outro, das oportunidades diferenciais de acesso a este mercado, e aos setores deste mercado, em que a valorização profissional recebe sua maior contribuição da beleza e de uma conduta digna. (Bourdieu, 2008: 194).

Dessa forma, o corpo, especialmente o feminino –e especialmente o da classe média–, é visto como um capital, tanto para o mercado de trabalho, propriamente dito, como para o mercado matrimonial, sexual e/ou sentimental. Às mulheres da burguesia é negado o direito ao envelhecimento, marca irrefutável de desvalorização deste capital. (Bourdieu, 2008).

Reforçando esta afirmação, Elódia Xavier (2007) observa que, pela imposição e naturalização do corpo feminino como erótico e sensual, as mulheres, mais do que os homens –ou, ao menos, de forma bastante distinta– sofrem os efeitos da marginalização provocada pelo envelhecimento, principalmente quando este envelhecimento passa a marcar o corpo, afastando, cada vez mais, dos padrões de beleza e juventude estabelecidos.

### **2.1. Mulheres na meiaidade: o contexto da pesquisa**

A pesquisa que venho realizando tem por objetivo principal entender as representações sociais acerca do envelhecimento feminino a partir da mediação de uma categoria entendida como fundamental na sociedade global contemporânea em que vivemos: o corpo. Ao mesmo tempo, busca a compreensão de como esta categoria é significada e ressignificada pelos sujeitos sociais na construção de uma identidade de gênero. Para esta compreensão, faz-se necessária uma intercessão a partir de um recorte das categorias idade/geração, gênero e classe social. Assim, este estudo vem sendo realizado com mulheres entre os 40 e os 60 anos, frequentadoras de uma academia de ginástica de Santa Maria, cidade de médio porte, situada a aproximadamente 290 quilômetros de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, o estado mais ao sul do Brasil. A delimitação nesta faixa etária se deve ao fato de, nesta fase, a mulher apresentar mudanças corporais significativas, em razão da proximidade com a menopausa<sup>3</sup>, especificamente com o climatério, período em que cessa a ovulação. A estas transformações físicas são atribuídos significados sociais e culturais importantes, capazes de orientar diversos discursos e práticas. Os 60 anos, aqui pensados em termos de limitador etário, buscam traçar uma linha entre a maturidade e a velhice, já que esta idade é considerada, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística –IBGE, e pela Organização Mundial da Saúde– OMS, como marco para a entrada na condição de idoso. Dessa forma, utilizo, aqui, a categoria analítica “meiaidade”, ou “maturidade”, por esta ser bastante aceita, sendo, inclusive, usada pelas próprias entrevistadas nos contextos em que a pesquisa vem se realizando. A prática esportiva em academia de ginástica denota uma preocupação com o corpo, dando pistas, também, sobre a classe social a ser estudada: a classe média. Além disso, o espaço da academia pode ser visto como um espaço de socialização e de produção de identidades.

As mulheres que se dispuseram a participar desta pesquisa estão entre 41 e 64 anos. Das treze, dez são casadas, duas são solteiras e uma é viúva. Todas as casadas, a viúva e uma das solteiras têm filhos, com idades que variam de 15 a 39 anos, numa média de dois

---

<sup>3</sup> A própria definição social do que é menopausa é uma construção que deve ser contextualizada historicamente. Vários tabus e condutas especiais culturalmente construídas e difundidas cercam esta fase, bem como todo o ciclo menstrual, que vai da menarca à menopausa. (Helman, 2003).

filhos, cada uma. Apenas três delas não possuem o curso superior completo, tendo como nível de escolaridade o ensino médio. Em relação às profissões, seis delas são professoras (três já aposentadas); uma é bancária aposentada; uma é comerciária aposentada; uma é comerciante; uma é profissional de relações públicas; uma é artista plástica e duas delas classificam-se como do lar, ou donasdecasa. Todas freqüentam a academia, localizada em um clube de classe média alta, pelo menos três vezes por semana, praticando atividades (ginástica localizada e musculação) das 09 às 11 horas da manhã, aproximadamente. O tempo médio da prática de atividades físicas para estas mulheres pode ser calculado em 16 anos, sendo que a que pratica atividades há mais tempo o faz há 30 anos e a que tem menos tempo de prática, há três anos. Todas elas declararam terem intensificado as atividades e os cuidados com o corpo com a chegada aos quarenta anos.

Não obstante as mudanças ocorridas nas configurações sociais no que tange às etapas do ciclo da vida, com as transformações dos padrões de infância, adolescência, adultez e velhice, com, por exemplo, o que parece ser a diminuição da infância e o prolongamento da adolescência e da idade adulta e a fragmentação da velhice em etapas, fenômenos observáveis, principalmente, pelo aumento significativo da expectativa de vida nos chamados países desenvolvidos e em desenvolvimento, os quarenta anos ainda são uma idade significativa no imaginário social. Principalmente para as mulheres.

Talvez por representar a entrada na segunda –e última– metade da vida, talvez pelas mudanças corporais e rupturas pelas quais algumas mulheres dizem passar nesta fase, o fato é que fazer quarenta anos tem, muitas vezes, múltiplos e contraditórios significados. Se, de um lado, completar quarenta anos significa chegar à plenitude emocional da maturidade (representada, muitas vezes, pela independência financeira), por outro, pode significar a insegurança de não se ter o corpo jovem ou de ser preterida em vários contextos (em um emprego ou em alguma atividade acadêmica, por exemplo, onde claramente são dados incentivos aos mais jovens). A meiaidade, assim, passa a ser uma fase marcante e determinante nos múltiplos espaços onde nós, seres humanos – especialmente as mulheres, transitamos (biológico, cultural, político, econômico, social, psicológico).

1287

## **2.2. Menopausa: entre a liberdade e o fantasma da infertilidade**

Aproximar-se da menopausa significa o começo do fim? Ou, se levarmos em conta a máxima de que “a vida começa aos quarenta”, o início do começo? A resposta está longe de ser simples.

Vista como patologia no século XIX para, já no século seguinte, ser considerada “a bonança na vida da mulher” (Martin, 2006: 78), a menopausa, ainda hoje, é capaz de provocar opiniões diversas, quer no discurso médico, quer no sensocomum.

Martin (2006) analisa as várias metáforas utilizadas pelo discurso medicocientífico de todos os tempos para explicar os fenômenos fisiológicos, tais como comparar o corpo e o funcionamento de seus órgãos ao sistema de tratamento de dejetos e segurança de uma cidade, ou a uma fábrica, ou, ainda, a um sistema de transmissão de informações com uma hierarquia bem definida – o cérebro sempre no comando.

Em relação à menopausa, especificamente, as metáforas estão quase sempre associadas a palavras de conotação negativa, como regressão, declínio, decréscimo, falha.

Nas mulheres do grupo onde desenvolvo minha pesquisa, pode-se observar que a menopausa é vista com um misto de alívio pelo fim dos desconfortos e transtornos causados

pela menstruação<sup>4</sup> e, ao mesmo tempo, de decepção pelo fato de a menopausa representar o início de um ciclo de decadência. A menopausa, em si, não é vista como patológica pelas mulheres pesquisadas. Seus sintomas, entretanto, sim. O malestar causado pelos calores típicos desta fase<sup>5</sup> e por outros sintomas é, na grande maioria das vezes, tratado com reposição hormonal feita sob a prescrição de um médico ginecologista, ou, ainda, com acompanhamento psicológico. A própria atividade física é vista, aqui, como um remédio ou terapia para aplacar tais sintomas.

Apesar da liberdade que o fim da menstruação possa representar, a menopausa marca, também, o fim do período fértil para as mulheres. Ainda que a grande maioria das mulheres pesquisadas já possua filhos, o fato de que seus companheiros ainda sejam férteis pode representar insegurança para algumas mulheres. Um dos maiores medos observados nas mulheres de meiaidade é o de serem trocadas por mulheres mais jovens<sup>6</sup>. Estas, além de simbolizarem o novo e representarem o padrão de beleza que as próprias mulheres de meiaidade almejam, simbolizam o frescor e a vitalidade da fertilidade. Em contrapartida, o fato de não correrem o risco de engravidar também representa, às mulheres mais velhas, certo poder, independência e liberdade sobre seus próprios corpos, já que os cuidados com a contracepção e o controle da natalidade ainda são, em grande medida, responsabilidade das mulheres.

### 3. CORPO E ENVELHECIMENTO: IDENTIDADES E SUBJETAVAÇÕES

Desde Marcel Mauss, o corpo vem sendo aprofundado mais e mais como objeto de estudos das ciências sociais, podendo mesmo ser considerado um “fato social total” em si próprio. Para Mauss (1974), os corpos e os comportamentos são construídos através e pela cultura, a partir da imitação daquilo que é, em determinado contexto, considerado prestigioso.

Mais do que isso, Maria Rita Kehl, na apresentação do livro “Corpos de Passagem”, de Denise Bernuzzi de Sant’Anna (2001), redimensiona a importância do corpo, compreendendo que todos nós, indivíduos, cultura, sociedade, somos corpos, material ou discursivamente:

Um corpo é um corpo e os outros corpos que o sustentam, acariciam, recusam, barram, outros corpos contra os quais ele se bate ou com os quais, temporariamente, se confunde. Um corpo é o corpo e os corpos que lhe deram origem. Um corpo é o corpo e o vazio dos corpos falantes ao seu redor. Um corpo inclui o sentido e o sem sentido da vida e a dura noção da morte, que o acompanha desde a origem até o final certo. (Kehl, 2001).

Thomas Csordas (2008) propõe que a corporeidade se transforme em um paradigma para o estudo da cultura e do sujeito, com suas subjetividades, entendendo o corpo como su-

<sup>4</sup> Quando uma das mulheres está menstruada, é visível seu desconforto durante a prática da atividade física na academia: preocupação em tornar o absorvente invisível aos olhos das demais, ou com possibilidade de ele ser deslocado durante a atividade, perdendo, assim, sua função protetora.

<sup>5</sup> “Não é um calor normal. Parece que tem um fogo que vem de dentro pra fora. Dá vontade de se atirar numa piscina!”, (Informante, 49 anos, mãe de um rapaz de 22 anos e de uma moça de 17).

<sup>6</sup> “Depois de uma certa idade, os homens viram bobos, querem ser garanhões. Parece que querem tirar o atraso. E pensam que a gente é boba e não percebe nada. Nem falo do meu marido. Mas homem é tudo igual!” (Informante, casada, 56 anos, três filhos com 15, 23 e 25 anos).



jeito e base existencial da cultura, e não como objeto a ser estudado em relação à cultura. Sua compreensão vai ao encontro de uma abordagem da corporeidade para além da representação e do discurso, envolvendo a problemática da percepção, abordada por Maurice MerleauPonty (1996) e a da prática, desenvolvida por Bourdieu (2008), onde o corpo, mais do que instrumento e significado da cultura, é seu próprio lócus. Dessa forma, sugere o desprendimento de análises que primam pela dualidade opositora entre sujeitoobjeto, mentecorpo, cogniçãoemoção, subjetividadeobjetividade, já que concebe o corpo e a corporeidade como uma gama de estados e relações complexos e interdependentes.

Quando o foco da discussão recai sobre o corpo em envelhecimento, inevitavelmente vem à tona a questão da subjetividade. Poder-se-ia argumentar que a temática do envelhecimento sobrepõe-se às questões relativas ao corpo. Entretanto, se pensarmos em um corpo para além de mero instrumento material, podemos perceber o quanto corpo e envelhecimento são faces de uma mesma moeda, interrelacionando-se o tempo todo. Nesse sentido, é interessante pensarmos sobre como as representações sobre o corpo, construídas dentro de contextos específicos, são determinantes para o estabelecimento de práticas, vivências e relações. Assim, estudos (Bourdieu, 1983; Victora, Knauth & Hassen, 2000) apontam que o corpo e suas formas são, em variados contextos, sinais distintivos de classe e posição social. A protuberância da barriga masculina em classes populares urbanas, por exemplo, pode ser lida como um indicativo de opulência financeira. O estado de gravidez entre adolescentes também é distintivo entre classes populares, representando independência e a chegada à vida adulta, vista como um degrau superior na evolução da condição humana. O mesmo acontece com os cabelos grisalhos masculinos, que são, em grande medida, em diferentes classes sociais, vistos como sinal de experiência e maturidade intelectual, ao passo que os mesmos cabelos grisalhos, nas mulheres é, quase sempre, interpretado como desleixo, baixa autoestima ou pouco cuidado consigo mesmas. Em minha pesquisa, é perceptível que o cuidado com o corpo feminino, especialmente se o mesmo for feito com a frequência a uma academia de ginástica, denotando a preocupação com um acompanhamento profissional, também é um sinal de distinção social. Os homens da classe médiaalta também frequentam a academia. Seu trânsito, porém, é mais restrito às salas de musculação, já que um corpo distintivo, para eles, encontra ecos em um tórax e membros torneados, bem definidos e sem gordura que, aliás, nem sempre é bem visto por homens e mulheres de classes populares, para os quais os cuidados com o corpo masculino, tomados como excessivos, podem gerar suspeitas sobre sua masculinidade e sexualidade. Voltando à pesquisa que venho realizando, pode-se verificar que os dados obtidos até o momento permitem afirmar que o corpo aparece como uma categoria central e como elemento catalisador das tensões entre as dimensões de saúde e sexualidade para as mulheres de meiaidade. Ao mesmo tempo, o corpo –com suas modificações– transformase em elemento identitário. Esta identidade diz respeito, também, à identidade de ser mulher, de ser feminina. Mais do que negar ou fugir do envelhecimento, procurase parecer jovem. Dessa forma, o corpo, sua aparência, os cuidados e práticas desenvolvidas nele e em torno dele, ultrapassa sua condição de objeto para tornarse, ele mesmo, sujeito e construtor de identidades.

Ser feminina, preservar a feminilidade significa, assim, para as mulheres de minha pesquisa, manter uma prática de cuidados corporais, desde a prática da ginástica até pequenas modificações corporais, tais como tingir os cabelos, quando alguns fios começam a adquirir tons grisalhos, e submeterse a pequenos rituais, como o uso de cremes antiidade ou, até mesmo, pequenas intervenções cirúrgicas corretivas.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres que figuram em minha pesquisa são, todas elas, oriundas da classe média alta. Vivem sob a égide de uma sociedade capitalista, que estabelece como exigência para que permaneçam competitivas nesse mercado o cuidado permanente com seus corpos e a busca constante por uma aparência o mais aproximada possível à da juventude. Esta análise por si só, embora não possa ser considerada de todo equivocada, parece simplista demais para explicar a complexidade humana e social.

Embora tende a concordar que a estrutura social à qual estamos submetidos, reforçada pelo capitalismo, favoreça a construção de discursos e práticas sociais por vezes limitadoras e até preconceituosas e excludentes, não posso ignorar o papel das mulheres como sujeitos de sua própria história e, como tal, da história da humanidade. Entendo que a vitimização das mulheres está longe de ser a melhor forma de mudar esta situação, transformando nossa sociedade em igualitária, sem, contudo, desprezar as diferenças. Retomando minha pesquisa, é visível, nas falas das mulheres, o quanto o cuidado com seus corpos e o drible no envelhecimento são, também, percebidos como certo empoderamento por parte delas. É claro que este empoderamento deve ser problematizado por mim, enquanto pesquisadora, o que venho tentando fazer no decorrer de minhas investigações. Jamais, porém, pode ser menosprezado ou ignorado.

Atribuir às mulheres, individualmente, a responsabilidade pelo cuidado de si e pelo envelhecimento, como se este fosse uma espécie de desleixo consigo mesmas, parece, também, simplista e descabível. Entretanto, é necessário que se reconheça o protagonismo feminino em relação aos seus corpos, refletido nos discursos e práticas das próprias mulheres pesquisadas.

Vivemos em uma estrutura capitalista onde as mulheres sofrem pela opressão/exploração a que suas vidas e seus corpos são submetidos. Viver prisioneira de um padrão corporal inalcançável – quer pela inevitabilidade do envelhecimento, quer pelo tipo físico próprio, diferente do padrão admitido e reconhecido como belo, só pode ser frustrante e, de certa forma, degradante. Viver assustada com o fantasma da velhice, também. Entretanto, a relação das mulheres com seus corpos não pode ser reduzida a esta análise.

Meus contatos são iniciais. No entanto, creio que posso considerar que as mulheres de minha pesquisa não parecem, em momento algum, sentirem-se indignas ou degradadas pelo cuidado que destinam a seus corpos. Ao contrário, o cuidado do corpo lhes confere o acesso a um capital simbólico da conquista da saúde e da boa forma através de um processo de embelezamento corporal conseqüente do fortalecimento muscular e da aquisição de um modo de vida mais saudável. A prática do exercício e do movimento lhes garante estar fora do grupo mais excluído e estigmatizado de todos: os sedentários. Seus cuidados refletem muito mais uma preocupação estética do que com a saúde, embora este seja um argumento bastante freqüente em suas falas. Entretanto, suas vidas não se resumem a uma obsessão por um corpo perfeito e uma aparência jovem, o que seria, provavelmente, patológico. Na esfera profissional e em outras esferas sociais, ocupam espaços outrora impensáveis às mulheres, buscando uma igualdade cada vez maior com os homens.

Nossa sociedade delimita, ainda, os papéis e os comportamentos destinados a homens e mulheres, a jovens e velhos, a pobres e ricos, a negros e brancos.

Ser feminina, ou ter feminilidade, muito mais do que um atributo relacionado à sexualidade, ela própria um construto social, diz respeito a uma construção social pautada na juventude e em um ideal de beleza. Dessa forma, as categorias corpo, gênero e envelhecimento são construções que refletem uma estrutura social muito forte, pautada no capita-

lismo e na desigualdade entre os gêneros, que, embora persista ainda em nossos dias, por sua própria constituição histórica tem sofrido algumas transformações, sendo passível de outras mais e cada vez mais profundas e significativas.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre (1983) “Gosto de classe e estilos de vida”. Em R. ORTIZ (org.), *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática, pp. 39-51.
- BOURDIEU, Pierre (1987) *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre (2008) *A Distinção crítica social do julgamento*. São Paulo, EDUSP/Porto Alegre, Zouk.
- BRITTO DA MOTTA, Alda (1999) “As dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento”, *Cadernos Pagu*, 13, pp. 191-221.
- BUTLER, Judith (1988) “Variations on sex gender”. Em S. BENHABIB, y D. CORNELL (eds.), *Feminism as critique*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 128-42.
- CSORDAS, Thomas (2008) *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- GOLDENBERG, Mirian (2008) *Coroas. Corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade*. Rio de Janeiro, Record.
- HELMAN, Cecil G. (2003) *Cultura, Saúde & Doença*. 4.ed, Porto Alegre, Artmed.
- JOHNSON, Allan. G. (1997) *The Gender Knot unravelling our patriarchal legacy*. Philadelphia, Temple University Press.
- KEHL, Maria R. (2001) “Apresentação”. Em D. SANT’ANNA, *Corpos de Passagem – Ensaio sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo, Estação Liberdade, orelhas do livro.
- MARTIN, Emily (2006), *A mulher no corpo Uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro, Garamond.
- MAUSS, Marcel (1974) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- MERLEAUPONTY, Maurice (1996) *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.
- SAFFIOTI, Heleieth (s.d) Ontogênese e Filogênese do Gênero. Reflexões derivadas da pesquisa, cofinanciada pela FAPESP, Violência doméstica: questão de polícia e da sociedade. Disponível em: <http://www.contag.org.br/imagens/f759ontogenesedogeneroHELEIETHSAFFIOTI.pdf>
- SAFFIOTI, Helieth (1992) “Rearticulando Gênero e Classe Social”. Em A. COSTA y C. BRUSCHINI (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, Fundação Carlos Chagas.
- SAFFIOTI, Helieth (2001) “Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero”, *Cadernos Pagu*, 16, pp. 169-245.
- SAFFIOTI, Helieth (2009) “Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres”. *Série Estudos e Ensaio/Ciências Sociais – Revista FLACSO Brasil*, junho 2009, pp.1-44. Disponível em: [http://www.flacso.org.br/pdf/serie\\_estudos\\_ensaios/Heleieth\\_Saffioti.pdf](http://www.flacso.org.br/pdf/serie_estudos_ensaios/Heleieth_Saffioti.pdf)
- VICTORA, Ceres G.; KNAUTH, Daniela R.; HASSEN, M. N. A. (Orgs.) (2000) *Pesquisa Qualitativa em Saúde*. 1 ed., Porto Alegre, Tomo Editorial.
- XAVIER, Elódia (2007) *Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino*. Florianópolis, Ed. Mulheres.



## **NOTAS SOBRE EL BODY ART: EL CUERPO DOLIENTE DEL ARTISTA COMO MEDIADOR COLECTIVO**

Alberto Chinchón Espino  
Universidad Europea de Madrid  
Laura de la Colina Tejeda  
Universidad Complutense de Madrid

A modo de introducción, sería necesario aclarar ciertos aspectos del Body Art. Como generalidad se podría afirmar que, el Body Art, hace uso del cuerpo como lenguaje (Vergine, 2000:7), y como soporte donde experimentar. Dentro del Body Art se diferencian, al menos, dos estrategias: la utilización directa del cuerpo y la representación del mismo. En el primer caso la relación con las Artes de Acción es directa, quedando en alguna bibliografía incluidas todas ellas (las Artes de Acción) como Body Art. Como se puede leer en el texto de Pedro A. Cruz y de Miguel Á. Hernández:

Por ejemplo, hablar de “body art” y de “performance” en el mismo sentido sería semejante a hacerlo de “escultura” y “monumento” o de “pintura” y “bodegón”. Unos, los primeros, responden a una “disciplina” artística, mientras los segundos lo hacen a un “género” dentro de la disciplina. (Cruz y Hernández, 2004: 15).

En cuanto al segundo caso, la representación del cuerpo, abundan estrategias como la fotografía y el vídeo.

En el presente trabajo se pretende dar cuenta de cierto cambio en las tácticas del Body Art, en relación con las Artes de Acción, que se ha operado en los últimos años del siglo XX y hasta la actualidad. Donde se pretende sortear un aparente agotamiento en los modos de hacer en las Artes de Acción. Esta deriva presenta una enorme relación con el cambio simbólico del cuerpo y las transformaciones que ha sufrido el rol de la víctima a través de los últimos años.

Dentro de las bibliografías consultadas, se han encontrado taxonomías del Body Art en relación con las Artes de Acción que lo clasifican como:

- 1) “El cuerpo doliente”, en aquellos casos performativos donde se usa el cuerpo para el cuestionamiento de sus propias certezas culturales, “hábitos”, usando el dolor como mecanismo último capaz de alterar a éste.
- 2) “El cuerpo fluyente” aquél que transfigura los significados del cuerpo.
- 3) “El cuerpo activista” que cuestiona el modelo de cuerpo (Cruz y Hernández, 2004: 1933).

Siendo una taxonomía valiosísima para el estudio del Body Art y las Artes de Acción; ésta diferenciación comparte la misma relación entre víctima y artista. El artista se siente (lo es) una víctima.

En relación con los tres apartados anteriormente citados, se podrían referir varios ejemplos.

De esta manera, el “cuerpo doliente” parece quedar claramente referenciado en el caso del Accionismo Vienés<sup>1</sup>, quienes a través de sus ritos violentos<sup>2</sup> y sobre todo de su relación con lo abyecto y con el límite cultural, a través de la muestra del desnudo, el sexo explícito, o la relación con los ritos, cuestionan completamente el régimen de relación con el cuerpo, derribando sus construcciones culturales. Teniendo siempre presente el contexto donde actuaban, en la Viena de los 60. Se debe señalar que los accionistas vieneses pertenecían a ese contexto, sus cuerpos estaban sometidos a esos tabúes, y ellos eran víctimas de ese régimen simbólico. Pero el cuerpo no es un elemento autónomo, al ser una construcción simbólica, están imbricados en él todo el cuerpo social y, de esta manera, en sus acciones abundan los elementos de orden político e identitario, muestra de ello son las acciones donde emplean himnos nacionales, banderas, canciones de navidad..., dado que éstos también forman parte del cuerpo.

En relación a lo anteriormente expuesto, es imposible que estas tácticas no pertenezcan también a las definidas anteriormente como “fluyentes” y, en cierta medida, a las llamadas “activistas”.

Por tanto, como ejemplo de “cuerpo fluyente” podría ser válido, de nuevo, el caso del Accionismo Vienés; si bien son más claras otras estrategias que cuestionan y transfiguran los significados del cuerpo. De esta manera, el caso de la artista francesa Orlan<sup>3</sup>, parece claro a la hora de ejemplificar estas tácticas. Dicha autora, somete a operaciones estéticas a su carne, cuestionando los propios significados estéticos del cuerpo; pero lejos de los cánones convencionales de belleza, la autora francesa investiga con otras formas de modelar su cuerpo. Al igual que en el caso de los Accionistas Vieneses, Orlan está completamente identificada con la víctima de los regímenes estéticos que someten a otras mujeres occidentales a la transformación de su cuerpo por medio de la cirugía. La artista es una mujer occidental, de clase media o alta, y en sus acciones el atrezzo de los médicos está diseñado por Paco Rabanne (entre otros), por tanto, ella pertenece al contexto social, que a través de su cuerpo, denuncia.

Otro artista cuyo trabajo orbita dentro del llamado “cuerpo fluyente”, es Sterlac<sup>4</sup>. Quien investiga con las prótesis mecánicas y genéticas, aludiendo a la transformación que sufre el cuerpo. No obstante, ambos artistas, Orlan y Sterlac, presentan también tácticas dolientes.

En tercer y último lugar, el “cuerpo activista” vendrá marcado por su relación en contra del cuerpo dominante, entendido como: masculino, blanco y heterosexual. Las tácticas de visualización empleadas en este caso fluctúan por posicionamientos feministas, como

---

<sup>1</sup> Si bien el “Accionismo Vienés” es un movimiento muy heterogéneo y no se pueden tener certezas de quiénes eran todos sus componentes, se puede observar como son coincidentes, en todas las bibliografías consultadas, cuatro nombres: Günter Brus, Otto Muehl, Hermann Nitsch, y Rudolf Schwarzkogler, (a los que se podrían sumar otros tantos nombres); y se podría, de la misma manera imprecisa, fijar sus actividad desde 1965 hasta 1970.

<sup>2</sup> Se podría cuestionar mucho el grado de violencia del Accionismo, no es ni mucho menos tan extremo como se le ha atribuido.

<sup>3</sup> Orlan se ha sometido, al menos, a nueve operaciones quirúrgicas, una de las más conocidas es: “Successful Surgery”, realizada en el año 1990.

<sup>4</sup> Este artista australiano, comenzó con prácticas performativas donde suspendía su cuerpo mediante ganchos que introducía en su piel, como en “Suspensión”, del año 1985. Posteriormente se interesa mucho por el cuerpo cibernético y la prótesis, empleando brazos robóticos en su obra en el año 1993. Actualmente su atención se ha centrado en la transformación del cuerpo a través de la genética; y en 2007 cultiva una oreja quirúrgica que se implanta en su brazo (no siendo funcional).

es el caso de Carolee Schneemann<sup>5</sup>; o por visualizaciones del colectivo gay, como la obra de Ron Athey<sup>6</sup>. Pero ambos, (sobre todo el segundo) presentan una poderosa táctica “doliente”.

De tal manera, que en muchos casos, las diferentes tácticas entre “doliente”, “fluyente” o “activista” son aplicadas indistintamente o de forma simultánea por algunos artistas.

Lo común a todos ellos es el uso de su cuerpo, del propio, para denunciar una relación conflictiva con el mismo, a través de una “puesta en escena” de victimización del artista. En cuanto a la manera de contextualizar a la víctima dentro del entorno de estos procesos artísticos, se hace necesario entenderla como “víctima propiciatoria” (Girard, 1995) y, por tanto, heroica. Así, el artista de alguna manera “se ofrece”, se “sacrifica” para mediar ante un desajuste colectivo y, por ello, es en el entorno de las Artes de Acción donde más se ha utilizado; debido a las connotaciones rituales y sacrificiales, que éste presenta.

De esta forma, será a través de estas denuncias arcaizantes de los artistas, donde ellos se transformen en víctimas propiciatorias y, por tanto, remitan al mito. Entendiendo éste tal y como expone Sloterdijk: “Sólo en el caso de que se dé lo nuevo como un suceso arcaico, entonces surge el mito”. (Sloterdijk, 2010: 14).

Sobre la violencia que presentan casi todas las manifestaciones de la estrategia empleada en el “cuerpo como soporte”; se hace necesario aludir a la clasificación realizada por el filósofo esloveno S. Žižek<sup>7</sup>, quien distingue entre la violencia subjetiva, la simbólica y la sistémica. (Žižek, 2009: 918).

Esa distinción, aplicada a las piezas artísticas, se visibilizará, fundamentalmente, en el empleo de la violencia subjetiva. Lo que produce una retoma del cuerpo y un choque con las normas y, más aún, con lo patológico. Cuestionando los valores del cuerpo, sus significados y el dominio de los cuerpos modélicos y sus cánones. Por tanto, lo que subyace bajo esa violencia real, de facto e identificable, es la que está en relación con la violencia simbólica y, sobre todo, la sistémica; que impone los patrones del cuerpo y las relaciones entre éstos, de manera silenciosa.

---

<sup>5</sup> Son muchos los ejemplos de artistas que han trabajado desde una postura feminista o de la reivindicación de la mirada femenina como: Yoko Ono, Valie Export, Kenneth Anger, y un largo etc...).

Carolee Schneemann es una artista norteamericana que comienza a realizar acciones como “Meat Joy” de 1964, en relación con las acciones de la época, con presencia de desnudos, carne,...pasando pronto a otro tipo de trabajo más cinematográfico como “Fuses”, del año 1967; con cuestionamientos sobre el cuerpo y el placer femeninos.

<sup>6</sup> Este artista estadounidense, ligado al colectivo gay y con reivindicaciones a cerca de la discriminación de los enfermos de sida, a realizado algunas de las acciones más claramente violentas, sangrientas y dolorosas, como en la pieza en dos actos: “Self Obliteration #1 Ecstatic” y “Self Obliteration #2 Sustained Rapture”, representada en el encuentro “El Arte es Acción”, desarrollado en Julio de 2009 en Madrid. En el primer acto, Athey está arrodillado sobre una mesa que se encuentra rodeada de cristales, peinando violentamente una peluca rubia que lleva puesta, y que sujeta a su cabeza mediante alfileres. Durante el transcurso de la acción surge mucha sangre que el artista manipula haciéndola interactuar con los enormes cristales que tiene alrededor.

En el segundo acto se realiza un fisting anal (se introduce el puño y el brazo por el ano). Cuando finaliza la Acción está temblando, sale de la sala trastabillando, ha perdido mucha sangre y ha sometido a su cuerpo al límite de lo razonable.

<sup>7</sup> El autor diferencia, en la sociedad actual, la violencia subjetiva (donde se reconoce fácilmente al causante que la ejecuta) visible e identificable, y otras violencias más ocultas o menos manifiestas, determinantes de la primera. Afirmando la existencia de una violencia anterior a la manifestación del acto violento identificado socialmente y que realmente la origina. Esta violencia no palpable, predecesora, es clasificada por el autor en dos: la simbólica (la propia del lenguaje) y la sistémica (la inherente a la sociedad capitalista) admitidas ambas como ese grado cero de violencia.

Los casos de artistas que podrían añadirse a los ya expuestos, que victimizan su cuerpo, son innumerables: Bob Flanagan, Gina Pane, Marina Abramovic o Valie Export, entre otros.

El contexto general de estas acciones es siempre el mismo, una performance o acción<sup>8</sup>, con una relación conflictiva en torno al cuerpo; y utilizando éste para visibilizar una situación desfavorable o de víctima; ya sea por una sociedad opresora, por una lucha contra cánones dominantes, por una oposición de minorías,... existiendo una relación directa entre artista y víctima.

Para entender este tipo de prácticas dentro del entorno del arte, es necesario tener en cuenta el contexto de las mismas. Así, todas las anteriormente citadas pertenecen a un periodo temporal que se sitúa, desde el origen “contemporáneo” de las Artes de Acción, en torno a los años 60, hasta los años 80 o principio de los años 90 del siglo pasado (como es el caso de Ron Athey y la visibilización de colectivos gay y enfermos de Sida).

Aún, a día de hoy, siguen existiendo esos modos de hacer “cuerpo soporte” previamente expuestos; como en el caso de la artista Guatemalteca Regina José Galindo quien, entre otras acciones artísticas, se realiza una operación quirúrgica para reconstruirse el himen<sup>9</sup> y, así volver a ser virgen; o bien se introduce en una bolsa de plástico transparente para ser arrojada al basurero<sup>10</sup>; o cuando se inyecta 10 miligramos de Valium<sup>11</sup> en su galería de arte. Poniendo en práctica, de esta manera, todas las tácticas “dolientes”, “fluyentes” y “activistas” previamente expuestas; pero a pesar de lo admirable de la obra de esta artista, existe un aparente agotamiento de este “modo de hacer”, que siempre recuerda a las acciones de los años 70 (del siglo pasado) y donde la relación entre artista y víctima ha de ser la misma, la identificación absoluta.

A partir de los años 90 (del siglo XX) asistimos a un progresivo proceso de proyección del “cuerpo del artista”. Es decir, el cuerpo puede ser “doliente”, “fluyente” e incluso “activista”; pero ya no es el cuerpo del artista, sino que el proceso de victimización es delegado en el cuerpo de otro.

De esta manera, Santiago Sierra, en 1999, tatúa a 6 personas una línea en la espalda<sup>12</sup>, pagándoles por dejarse tatuar 30 \$ a cada uno. El mismo artista en 2008 filma un vídeo en el que paga a hombres y mujeres de distintas razas por penetrar y ser penetrados sexualmente<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> La performance y la acción no pueden ser consideradas idénticas, si bien su diferencia en el contexto de este texto no es determinante. Entenderemos que las Artes de Acción están compuestas por: Acciones, performances y happenings; diferenciándose los dos primeros del tercero en que no es necesaria la participación activa del público, como sí requiere el happening; y entre ellos el criterio diferenciador estaría en relación a lo violento y lo teatral; siendo la acción más violenta y menos teatral y la performance al contrario. No obstante estas diferencias pueden variar mucho según las bibliografías consultadas. (Aliaga, 2006).

<sup>9</sup> Regina José Galindo, “Himenoplastia”, 2004.

<sup>10</sup> Regina José Galindo “No perdemos nada con nacer”, 2000.

<sup>11</sup> Regina José Galindo “Valium 10 ml”, 2000.

<sup>12</sup> Santiago Sierra, “Línea de 250 cm tatuada sobre 6 personas remuneradas”, 1999.

<sup>13</sup> Santiago Sierra, “Los Penetrados”, 2008: Primer acto: 10 hombres de raza blanca penetraron a 10 mujeres de raza blanca./ Segundo acto: 9 hombres de raza blanca penetraron a 9 hombres de raza blanca./ Tercer acto: 3 hombres de raza blanca penetraron a 3 mujeres de raza negra./ Cuarto acto: 7 hombres de raza blanca penetraron a 7 hombres de raza negra./ Quinto acto: 3 hombres de raza negra penetraron a 3 mujeres de raza negra./ Sexto acto: 5 hombres de raza negra penetraron a 5 hombres de raza negra./ Séptimo acto: 8 hombres de raza negra penetraron a 8 mujeres de raza blanca./ Último acto: 10 hombres de raza negra penetraron a 10 hombres de raza blanca.



De esta forma, el artista no cede ya su cuerpo, no es la víctima, la conoce, puede vivir en su entorno, pero ya no lo es; o por lo menos no se identifica claramente con ella.

En estos casos de proyección del cuerpo, los niveles rituales y catárticos pueden, aparentemente, disminuir. Los niveles de violencia de facto, subjetiva, suelen ser menores, pero se ponen de manifiesto otros mecanismos que identifican a las nuevas víctimas como víctimas de la “violencia sistémica”.

Son varios los ejemplos que se pueden añadir de estas tácticas donde el cuerpo no es el del propio artista, sino que éste es cedido a otro “agente”. Pero en todos ellos, en alguna medida se observa un acercamiento a un cuerpo como representación<sup>14</sup>, esto es, siempre que el cuerpo no sea el del artista, presenciamos un proceso donde aquél se va a llenar de connotaciones representacionales. Al igual que Sierra, la artista mejicana Teresa Margolles se apropia del cuerpo del otro. En su obra titulada “Lengua”<sup>15</sup>, expuesta en el museo del Palacio de Bellas Artes de Méjico, se aprecia la fotografía de dicho órgano, exento, arrancado, el fragmento de un cuerpo con un piercing. Aparentemente pertenece a una estrategia representativa del cuerpo, de hecho lo es, lo que ocurre es que el proceso de la obra presenta peculiaridades que lo relacionan de alguna manera con las Artes de Acción. Dado que, durante el periodo en el que la artista trabajó en la morgue de Méjico, entró el cadáver de un joven punk, fallecido de manera violenta; y la artista convenció a la madre de la víctima, para que le vendiese la lengua. Generándose de esta manera una interesante relación entre los diferentes modos de violencia expuestos por Zizek.

Especialmente interesante resulta el caso de Tania Bruguera, la artista cubana comienza su carrera mediante unas estrategias enormemente “accionistas” donde rodea su cuerpo de animales muertos, mientras ingiere arena amasada<sup>16</sup>; a pesar de seguir con este tipo de trabajos, se observa en su evolución profesional una deriva hacia otras tácticas en relación con las ya mencionadas. Así, en el año 2009, presenta la obra “La construcción política del héroe”<sup>17</sup>, donde la artista reúne a una serie de personas involucradas en la situación política del país donde se desarrolla la acción, Colombia: un exguerrillero de las FARC, un desplazado y un familiar de secuestrado. Abriendo un debate sobre lo que significaba para cada uno de ellos lo qué era un héroe. Mientras, se ofrecía cocaína a los espectadores. En esta obra, Bruguera idea, cataliza, reúne... pero su cuerpo no es el soporte, más aún, ni siquiera su identidad lo es; no presenta una vinculación íntima con las víctimas, sino que denuncia ciertas situaciones, usando el cuerpo de otros, y aquí la táctica es perfectamente ortodoxa con lo que se entiende por Artes de Acción y su posible deriva a “Artes de Comportamiento”.

---

<sup>14</sup> En este sentido, Cruz y Hernández, frente al “cuerpo como soporte” contraponen la “representación de dicho cuerpo soporte”. (Cruz y Hernández, 2004: 17). Si bien en su caso se refieren a claras representaciones del cuerpo, y en los casos aquí referidos la representación de ese cuerpo es entendida por la cesión de la acción en un cuerpo ajeno.

<sup>15</sup> Teresa Margolles, “Lengua”, 2000.

<sup>16</sup> Tania Bruguera, “El peso de la culpa”, 1997.

<sup>17</sup> Tania Bruguera “La construcción política del héroe”, 2009.

Estas cesiones de cuerpo son habituales en el video como en el caso de Gillian Wearing<sup>18</sup>, o la foto, como en el de Nam Goldin<sup>19</sup>; pero ambas artistas, sin abandonar el Body Art y la relación con las víctimas, despliegan estrategias diferentes a las previamente expuestas, y donde los grados de representación son mayores, es decir, una foto o un vídeo sí presenta un segundo grado de trabajo sobre una acción (sin excluir las representaciones de éstas) ya que implican una relación mediada entre artista y público.

Volviendo a las cuestiones iniciales, ante la pregunta de si están estas tácticas agotadas como “modos de hacer” respecto a las estrategias de “cuerpo como soporte” para la visibilización de las víctimas, se debe aclarar que, sin restar legitimidad a dichas prácticas, sin embargo a día de hoy, es evidente el rápido cambio sufrido por las connotaciones simbólicas tanto del cuerpo como de la víctima.

De esta forma, el cuerpo desnudo o el sexo explícito no tienen el factor impactante que tenían hace 40 años. La ubicuidad del porno, o la liberación respecto a la sexualidad, han transformado su recepción, de algún modo la han normalizado, en un ejercicio de anestesia de la mirada. Pero además la virtualización a la que éste ha sido sometido le ha hecho perder toda su carnalidad. Sin entrar en juicios de valor, la presencia de artistas performances que realizan su trabajo en Second Life<sup>20</sup>, no puede ser menos que sorprendente; ante la aparente utilización del “cuerpo como soporte” que se hace en entornos virtuales, se debe asumir que el nuevo cuerpo virtual está formulado desde un lenguaje matemático, y no posee una identidad “carnal”. En estos nuevos entornos donde se realizan Artes de Acción se debe repensar su grado de representación, el nivel de imprevisibilidad y la relación con el público (éste también es virtual).

Por otro lado, el vínculo con la víctima, también ha cambiado, ésta ha tomado un papel relevante en el contexto socio político actual, multiplicándose exponencialmente el número de grupos o colectivos que demandan la legitimación de tal condición; teniendo todos el derecho de sentirse como víctimas. Esta atomización implicará que surjan nuevas tipologías. Así, grupos como los *fashion victim*<sup>21</sup> ejemplifican dicho proceso. Por ello, determinados colectivos que antes eran calificados con evidentes connotaciones peyorativas, a día de hoy, en base a la actual falta de culpabilidad (Kristeva, 1999), han engrosado el ubicuo grupo de las víctimas siendo tratados como enfermos (valga como ejemplo los ludópatas o los adictos al alcohol).

---

<sup>18</sup> La artista británica trabaja con el cuerpo pero generalmente a través del vídeo o la foto, de esta manera en 1997 realiza el vídeo “Two into one”, donde interroga por un lado a una madre y por otro a sus dos hijos sobre su situación familiar. Posteriormente el audio fue cambiado, apareciendo el vídeo del adulto con la voz de los niños y viceversa. En su obra destacan también vídeos de seres anónimos que hacen confesiones, mientras conservan su anonimato guardado por una máscara: “Confess All Ondon’t Worry, You Will Be In Disguise. Intrigued? Call Gillian”, 1994.

<sup>19</sup> A pesar de que la foto en relación con el Body Art siempre será una estrategia de representación, el caso de Goldin presenta ciertas peculiaridades, ya que las fotos de ella misma y sus amigos están lejos de la heroicidad representativa y se ajustan a un trabajo en busca de la verdadera intimidad, en un ejercicio honrado de visualización de colectivos desfavorecidos (Gays, transexuales, enfermos de Sida...). (Aznar, 2005).

<sup>20</sup> Second life es un mundo virtual donde cualquiera puede hacerse un alter ego “avatar”. Varios artistas han trabajado en este entorno virtual, siendo lo más destacable para esta investigación la obra de los performers Eva y Franco Mattes, quienes poseen unos “avatares” con sus nombres y su aspecto en Second Life, y allí realizan acciones.

<sup>21</sup> También tratado por el arte, aunque evidentemente atendiendo a una víctima “fashion” la estrategia era fotográfica. Véase la serie de Buetti, “Looking for love”, 199-596.

Por otro lado, asistimos a un desgaste de la propia palabra, ya que la frivolidad del término víctima, produce un vaciamiento del concepto<sup>22</sup>.

Para terminar cabría preguntarse sobre el futuro de las estrategias del Body Art en su faceta de “cuerpo como soporte”, en una dinámica de victimización. Sin aseverar que éstas estén agotadas, parece evidente que deben ser reformuladas, planteando nuevas tácticas que eviten una redundancia sobre cuestiones que han sido ya tratadas, y donde los roles sociales de la víctima y el cuerpo, eran diametralmente diferentes.

Por último, señalar como, a pesar de lo anteriormente expuesto, obras de artistas, que a día de hoy siguen reclamando ese cuerpo encarnado, en absoluto exclusivamente visual, y jamás virtual, siguen teniendo vigencia, ya que se opone firmemente a la tendencia ocularocentrista<sup>23</sup>.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

ALIAGA, Juan Vicente (2006) “La elocuencia política del cuerpo”, Exit Book. Anuario de libros de arte y cultura visual, 5, pp. 6175.

AZNAR, Sagrario (2000) *El Arte de Acción*. Donostia San Sebastian, Nerea.

AZNAR, Sagrario (2005) “Sobre la intimidad: Nam Goldin. Discursos públicos, en femenino singular”. III Congreso Internacional de Teoría e Historia del Arte Original Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:437&dsID=intimidad.pdf>

BATAILLE, Georges (1974) *Obras Escogidas*, Barcelona, Barral Editores.

CHIPP, Herschel B. (1995) *Teorías del arte contemporáneo. Fuentes artísticas y opiniones críticas*. Madrid, Akal.

CRUZ, Pedro A. y HERNÁNDEZ, Miguel Á. (2004) “Cartografías del cuerpo (Propuestas para una sistematización)”. En P. CRUZ y M. HERNÁNDEZ (eds.) *Cartografías del cuerpo*. Murcia, CENDEAC.

GARDNER, James (1996) *¿Cultura o basura?* Madrid, Editorial Acento.

GIANNETTI, Claudia (ed.) (2006), *La razón caprichosa del siglo XX*. Gran Canaria, Gran Canaria Espacio Digital.

GIRARD, René (1986) *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama.

GIRARD, René (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.

JAY, Martin (1994) *Downcast Eyes*. California, University of California Press.

KOLNAI, Aurel (1997) *Le dégoût*. Paris, Agalma.

KRISTEVA, Julia (1988) *Poderes de la perversión*. Buenos Aires, Catálogos Editora.

KRISTEVA, Julia (1999) *Sentido y sinsentido de la rebeldía*. Chile, Editorial Cuarto Propio.

MARTEL, Richard (ed.) (2004), *Arte y Acción I*. Valencia, IVAM.

SLOTERDIJK, Meter (2010) *Ira y Tiempo*. Madrid, Siruela.

VERGINE, Lea (2000) *Body Art and Performance*. Milano, Skira.

<sup>22</sup> Es necesario hacer una referencia al vaciamiento de la palabra, y por tanto el concepto de víctima; así la ex teniente de alcalde de Marbella, Isabel García Marcos, acusada de corrupción, se declaró así misma como: “presa política”. Igualando de esta manera su situación a la de los presos políticos comúnmente entendidos como víctimas, y vaciando, de algún modo, el contenido victimizante y exclusivo de éstos. Véase: [http://www.elpais.com/articulo/andalucia/presa/politica/inspectora/medica/elpepiatand/20061001elpand\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/andalucia/presa/politica/inspectora/medica/elpepiatand/20061001elpand_1/Tes)

<sup>23</sup> El ocularocentrismo es la tendencia dominante en los sistemas perceptivos occidentales. Varios autores han expuesto ideas en torno a la necesidad de evitar este dominio de lo visual, como son Sartre, Lacan o Merleau Ponty. (Jay, 1994).

VVAA (2006) *Ejercicios de la violencia en el arte contemporáneo*. Navarra, Cátedra Jorge Oteiza.

ZIZEK, Slavoj (2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona, Paidós.

ZIZEK, Slavoj (2005) *Bienvenidos al desierto de lo Real*. Madrid, Akal.

## CUERPOS TRANSGRESORES: PRESENCIAS CRÍTICAS DESDE EL ARTE CONTEMPORÁNEO

Elena Sacchetti

Fundación Pública Centro de Estudios Andaluces, Sevilla

### 1. LA IMAGEN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

La importancia de los estímulos visuales en la vida contemporánea ha crecido enormemente con el desarrollo de la tecnología en el campo de la comunicación y la información; a su vez las nuevas dinámicas globales han significado un flujo más rápido y masivo de imágenes entre realidades culturales distintas y lejanas. Además, la difusión de las tecnologías digitales de la imagen, así como la posibilidad de acceso más ágil a la publicación de informaciones en los espacios virtuales, han incidido en la transmisión de saberes, de ideas y de ideologías. Todo ello ha intervenido en los procesos de interpretación y construcción de nuevas realidades.

Como anticipó Guy Debord (1967) en su teorización de la “sociedad del espectáculo”, de modo crítico hacia el capitalismo de mercado y previsor del gran aumento del poder de los medios de comunicación, actualmente se observa un acercamiento entre la “realidad” y su escenificación, la vida cotidiana y la *performance*. En relación a ello, es interesante observar la relación que se establece entre las narraciones visuales y la construcción de la subjetividad o, aún más allá, la generación de específicas identidades sociales. Siguiendo a Leticia Sabsay “este espacio de representación elabora y produce performativamente sus propios efectos de modelización social” de modo que en la producción mediática “se configuran las formas contemporáneas para interpretar y construir un «yo».” (Sabsay, 2009: 10).

De este modo, las imágenes no despiertan interés exclusivo como medio de representación, sino como factor de construcción de imaginarios colectivos y como agentes que contribuyen activamente en los procesos de construcción de específicas culturas y expresiones identitarias; en definitiva, como un factor activo en la sociedad y no como un medio descriptivo. Estos aspectos están presentes, en particular, en las reflexiones del antropólogo Alfred Gell sobre el carácter de *agency*, *intention*, *causation* o *transformation* de las imágenes u objetos de arte (Gell, 1998:5); un carácter que puede ser perfectamente extendido al entero campo de la imagen (en su aspecto publicitario, cinematográfico, informativo, etc.) y que es el punto de partida para las reflexiones en este artículo.

El estudio que se refleja en estas páginas privilegia las imágenes del cuerpo que se crean y se difunden desde distintos enfoques y con propósitos heterogéneos, frecuentemente relacionadas con mecanismos de control social o que se oponen a estos. El objetivo es observar como desde el arte contemporáneo actual<sup>1</sup> (vinculado a la sociedad más explícitamente que en otras épocas históricas) se elaboran imágenes que impugnan las nociones de cuerpo y de bienestar físico dominantes propuestas por la moda, la publicidad y la industria cinematográfica. Se pone el énfasis en cómo la creación artística actual orientada hacia contenidos sociales y/o políticos, opone unos modelos estéticos y unos discursos divergentes a los de las imágenes mediáticas de cuerpos bellos, saludables y (entonces) deseables.

---

<sup>1</sup> El arte contemporáneo presenta límites temporales poco precisos, por ello se ha decidido acotar el estudio al “arte actual”, entendiendo con ello el arte de las dos últimas décadas.

A partir de algunos referentes internacionales, se consideran en particular casos procedentes del arte actual en España (y en especial en Andalucía); los datos etnográficos del estudio proceden de una investigación empezada por la autora en septiembre de 2008 y actualmente en curso en la Fundación Centro de Estudios Andaluces (Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía).

## 2. IMÁGEN DEL CUERPO: CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y CULTURAL

Las imágenes del cuerpo han abundado en la historia desde la época de las primeras pinturas rupestres hasta nuestros días, pasando por la iconografía de las grandes civilizaciones y la historia del arte occidental; en cada momento han transmitido los modelos corporales social y culturalmente aceptados.

La antropología ha iluminado el carácter ambivalente del cuerpo como elemento de frontera entre lo individual y lo social, al mismo tiempo lugar para la expresión de la identidad personal y de los valores de un grupo. “En la existencia somos nuestro cuerpo” explica D. Le Breton en un estudio sobre las modificaciones corporales que los individuos se practican, “nuestra condición humana se desarrolla en forma de condición corpórea y el «yo» está así diluido en el cuerpo” (Le Breton, 2005: 53). Al mismo tiempo “el cuerpo es materia de identidad”, considera el antropólogo, por lo que actuar sobre él y sobre su imagen para transformarla significa modificar la propia relación con el ambiente social y con uno mismo (Le Breton, 2005: 24).

Por otra parte, los estudios feministas, las reivindicaciones gay, lesbianas o transexuales, han abordado la imagen del cuerpo y sus modificaciones enfatizando el uso del mismo como ámbito de expresión de las relaciones de poder y como lugar para la imposición y la reproducción de las normas dominantes, pero también de la resistencia o la subversión de las mismas (Méndez, 2008; Moore, 1988).

Hasta el primer tercio del siglo XX las imágenes del cuerpo procedían principalmente del arte, que proporcionaba ideales masculinos y femeninos claramente definidos<sup>2</sup>. Un cuerpo de mujer bello, saludable y deseable exhibía curvas suaves pero sin delgadez, piel blanca y aterciopelada, rosada en las mejillas; mientras que el cuerpo masculino ideal pertenecía a las figuras de relieve en la cultura, la política o la historia, estaba escasamente representado y casi nunca desnudo<sup>3</sup>.

Desde la mitad del siglo XX se observan importantes cambios sociales en las culturas occidentales, relacionados con el proceso de secularización de la sociedad, la difusión de nuevos criterios de consumo en el contexto de una “sociedad de masas”, los renovados impulsos a la industrialización tras la Segunda Guerra Mundial, los nuevos fenómenos de urbanización y una mayor participación femenina en el empleo y en la vida cívica. Además fue significativa la influencia que desde finales de los sesenta ejercen los movimientos feministas, LGTB y otros movimientos juveniles de protesta social (desde los pacifistas y ecologistas a los *punk* y *underground*) sobre las visiones del mundo y sus re-

<sup>2</sup> Las representaciones del cuerpo variaron notablemente en la historia: en las esculturas y pinturas clásicas, griegas y romanas, prevalecía el cuerpo masculino; en la edad media y hasta el barroco en el arte occidental escasean los cuerpos desnudos de ambos sexos (con excepción del niño Jesús); finalmente, desde el siglo XIX el desnudo femenino empieza a ocupar un lugar prominente.

<sup>3</sup> Esta escasa representación del cuerpo del varón es deudora de las visiones ilustradas de la modernidad que asignaron al género masculino el aspecto racional y le alejaron de la corporeidad, reservada a la mujer (Seidler, 2000).

presentaciones. Estos últimos aspectos, en particular, imponían una reformulación de los roles de género en una sociedad que se mantenía anclada a normas patriarcales.

Estos cambios fueron acompañados por una enorme generación de imágenes sobre el cuerpo a través de medios anteriormente inexistentes: a las imágenes de arte se añadieron las televisivas, las imágenes del cine, de las primeras revistas de moda o cotilleos y de la publicidad. La producción visual por parte de estos medios, destinada al consumo de las masas, favoreció la promoción de distintos iconos de la feminidad y de la masculinidad acordes con el mutado modelo social: era la época en que salió al mercado la muñeca *Barbie* (1959), creció el éxito de *Superman* (tras su debut en 1938) y otros “héroes” de la ficción.

Finalmente, en las últimas décadas del siglo XX la imagen corporal adquiere un peso aún mayor en la vida cotidiana, tanto en la representación social del sujeto de ambos sexos<sup>4</sup> como en el aspecto más íntimo de su definición identitaria. Esta extrema puesta en valor del aspecto físico del individuo, enfatizada por la industria de la publicidad, la moda o el cine, se inserta en un contexto histórico en el que dominan las lógicas globales del mercado. Esto facilita el ingreso del cuerpo en el ámbito de los negocios y su conversión en una mercancía potencialmente valiosa.

La entrada del cuerpo en el mercado ha derivado en el auge de la cirugía estética, la explosión de la industria del *fitness* y del *wellness* o elaboración de la cosmética para ambos sexos: así, se persiguen cuerpos moldeados de acuerdo a un modelo físico específico, esculpidos con el deporte, el sometimiento a la dieta o a un riguroso control estético y/o médico. Se proponen imágenes de mujeres jóvenes o aparentemente jóvenes, autónomas, dueñas de su tiempo y de su vida pero extremadamente cuidadas, de figura esbelta y atractivas, e imágenes de hombres corporalmente muy desarrollados, símbolo del poder, de la perfección y del equilibrio, pero también imágenes masculinas sensibles y cultas, objeto de atenciones estéticas y elegantes.

Los medios de comunicación contribuyen a configurar imágenes acerca del sujeto que, como especifica L. Sabsay “no se limitan «a la sexualidad» sino que suponen todo un imaginario sobre cómo concebir el cuerpo y la subjetividad” (Sabsay, 2009: 27). El cine puede ser un buen campo de observación para ello, ya que es ciertamente uno de los ámbitos que más contribuye a fortalecer las nociones de feminidad y masculinidad dominantes. Mientras que en el cine europeo se percibe cierta apertura hacia expresiones de sexogénero no tradicionales (un ejemplo pueden ser las últimas películas de Almodóvar), en la industria cinematográfica norteamericana escasean los ejemplos en que se cuestionan explícitamente los roles de género, mientras que se tienden a perpetuar los modelos masculinos clásicos del héroe, el guerrero, el varón impenetrable, sujeto de éxito y carisma (Gabbard, 2008; Kimmel, 1996)<sup>5</sup>.

Así, aún cuando desde la representación mediática se proponen feminidades y masculinidades más flexibles y menos conservadoras, una observación más atenta a menudo desvela nuevas formas de ejercicio de poder y nuevos mecanismos de dominación de género a través del texto visual. En el caso de la mujer, la producción de nuevas imágenes

<sup>4</sup> La asociación de la época moderna entre mujer y corporeidad, y entre hombre y racionalidad, pierde finalmente fuerza en la fase actual de la modernidad avanzada.

<sup>5</sup> Varios autores han visto un paralelismo entre la imagen varonil espectacular, fuerte y poderosa de las grandes producciones estadounidenses y la idea de Estado invulnerable: esto proporciona una explicación de orden político para el mantenimiento de una estética de sexogénero tradicional.

femeninas independientes o dotadas de éxito profesional constituye un reiterado intento ya que están asociadas al mantenimiento de una estética tradicional del cuerpo; en el caso del hombre se observa el intento de construcción de un nuevo paradigma de masculinidad, para el cual los atributos tradicionales de autonomía, decisión y fortaleza se subordinan a factores estéticos. Así, las imágenes femeninas se siguen diseñando para que sean elemento de deseo del otro sexo, mientras que las masculinas reiteran el rol social prominente del varón mediante expresiones, posturas corporales o gestos que suponen una actividad (de pensamiento o muscular)<sup>6</sup> y que a su vez les convierte en sujeto de identificación (para otros hombres) o en objeto de admiración (para mujeres y homosexuales) (Sacchetti, 2010).

En ambos casos la propuesta y/o imposición implícita de estos modelos corporales (a veces objetivamente inalcanzables) responde a un fin político y articula mecanismos encubiertos de control social: permite controlar las prácticas corporales de los individuos, sus formas de cuidado personal, sus aspiraciones estéticas, su tiempo libre y su forma de consumo. Ello actúa en favor del mantenimiento de un orden social basado en la segmentación de género, en el estatus económico y también en criterios étnicos y/o raciales.

Estos propósitos de control social a través del cuerpo son legitimados gracias a la elaboración de un mensaje poderoso que asocia los ideales estéticos a los valores de bienestar y salud. De este modo, se trata de soldar como verdadera y absoluta la asociación entre belleza, forma física, bienestar y salud. Un cuerpo deseable es, entonces, un cuerpo atlético, objeto de cuidados estéticos y bien formado.

En la publicidad abundan ejemplos donde se asocian salud, bienestar y belleza, explícitamente en algunos casos e implícitamente en otros (fig. 15):



Figura 1 Manzana Marlene, Südtirol

<sup>6</sup> Es precisamente el factor de identificación lo que, según J. Martínez Oliva (2005) y otros autores, sustrae el cuerpo masculino de la objetualización o encubre su conversión en objeto de deseo, tanto para otros hombres como para las mujeres.





Figura 2 Acqua Minerale Rocchetta



Figura 3 Actimel, Danone



Figura 4 Essensis, Danone



Figura 5 Kellogs Special K

En oposición a estos modelos corporales (“divinos” cuando no “heróicos”), desde el arte contemporáneo actual se presentan imágenes (contraimágenes) que quieren rescatar el cuerpo de estas formas de control social: revisan las representaciones hegemónicas, las ponen a debate, cuestionan los significados de que están investidas y provocan la reflexión sobre posibles modelos alternativos.

### 3. CONTRAIMÁGENES DESDE EL ARTE CONTEMPORÁNEO ESPAÑOL

Teniendo como presupuesto teórico de base la noción de *agency* de las imágenes de arte defendida por Alfred Gell, se observa cómo la creación artística actual articula propuestas orientadas a impugnar los modelos corporales, las nociones de sujeto sexuado, de bienestar, de salud y de belleza hegemónicas y a tratar de subvertir un orden social cristalizado. Frente a las estéticas “publicitarias” o “mediáticas” el arte presenta nuevos parámetros corporales fundados en la valorización de lo que es el resultado de la libre elección.

Algunos factores característicos de la contemporaneidad artística amplifican estas potencialidades de discusión propias del lenguaje del arte. En primer lugar, la elevada carga crítica de que históricamente se ha dotado el arte actualmente es acentuada por las posibilidades de mayor difusión y visibilización proporcionada por las nuevas tecnologías al campo de la producción creativa. En segundo lugar, la mayor presencia del artista y de su trabajo fuera de los espacios tradicionales de exposición (galerías de arte, museos, ferias) y su mayor visibilidad en espacios heterodoxos (plazas, calle, web, etc.) contribuye a acercar ulteriormente la creación artística a la sociedad y a la vida cotidiana.

De este modo, desde el campo artístico se gestan obras con una clara orientación política (en el sentido más amplio del concepto): su discurso está orientado a la liberación del cuerpo de estereotipos y constricciones sociales, a la ampliación del concepto de género fuera del espacio heteronormativo y a la ruptura de una determinada estructura jerárquica.

En el plano del arte internacional son muchos los artistas de renombre que trabajan desde una perspectiva crítica con la imagen del cuerpo, y numerosísimos los posibles ejemplos a que se puede hacer referencia. Aquí solamente mencionaré a la francesa Orlan y al norteamericano Del La Grace Volcano, para dedicar posteriormente más atención a los creadores españoles.

Orlan es una artista de origen francés que en 1990 empezó la obra “The Reincarnation of SaintOrlan” (1990-1993). Este trabajo consiste en una serie de operaciones de cirugía plástica mediante las cuales la artista modifica su fisonomía para acercarse a algunas de

las imágenes pictóricas y escultóricas femeninas más conocidas (Venus de Botticelli, Psique de Jean León Gérôme, Europa de François Boucher, Diana y Mona Lisa de Leonardo Da Vinci)<sup>7</sup>. Orlan grabó, transmitió y dio difusión a estas obras a través de diferentes medios (web, galerías y centros de arte); su cara y su cuerpo fueron empleados como un *collage* y manipulados de acuerdo a criterios deseadamente antiestéticos (entendiendo por criterios “estéticos” los elaborados según el gusto hegemónico). Con esta y con otras obras “Selfhybridations” (1997-2008), donde la artista modifica su cara de acuerdo a representaciones antiguas de civilizaciones nooccidentales, Orlan interviene sobre el cuerpo con un objetivo provocativo: se burla de los parámetros de belleza impuestos por la sociedad contemporánea, defiende la capacidad de actuación individual más allá de los criterios estéticos aceptados y afirma el cuerpo como un medio de discusión social y de definición autónoma de la propia individualidad.

Del La Grace Volcano (fotógrafo y videoartista), está interesado en las masculinidades diversas y nonormativas. Se define como “*a gender variant visual artist and cultural producer working with the body and gender/sexual identity notions for both social, political and personal purposes*” (www.dellagracevolcano.com). Su objetivo es enfatizar más que suprimir los rasgos hermafroditas del cuerpo; de ahí su autodefinición como “*A gender abolitionist. A part time gender terrorist*” (Ibibem). Acercándose al punto de vista *queer* rechaza la idea de división rígida entre dos géneros, el masculino y el femenino, y se opone a la idea de la existencia de un cuerpo “bello” y de un modelo ideal a seguir.

Por otra parte, la creación artística española presenta actualmente un panorama creativo peculiar debido al desarrollo social y cultural distinto del país con respecto a la mayoría de los Estados europeos durante la segunda mitad del siglo XX. Los movimientos sociales de los años sesenta y setenta tuvieron un eco tardío y apagado en el país y los intercambios culturales y artísticos con el exterior fueron limitados. Todo ello favoreció a que la transición política y la mayor apertura cultural de España desde los años ochenta diesen lugar a una explosión de propuestas artísticas.

Entre los creadores actuales de mayor reconocimiento que consideran el cuerpo como el sujeto privilegiado para su trabajo, se presentan como casos de estudio Marina Núñez, originaria de Palencia, Paka Antúnez, Jesús Micó y Nuria León<sup>8</sup>, andaluzes, Begoña Montalbán, catalana, y Alex Francés, valenciano<sup>9</sup>.

Marina Núñez se interesa por los aspectos simbólicos de la exclusión social atribuyendo una atención particular a la mujer como sujeto tradicionalmente excluido. Trata el tema de la locura y de la histeria femenina adoptando una postura crítica con respecto a las interpretaciones freudianas, es decir a las explicaciones formuladas desde la óptica masculina.

A través del lenguaje gráfico, aborda la problemática del desdoblamiento del sujeto (de ambos sexos) mediante la representación de cráneos superpuestos en cabezas, de la inser-

---

<sup>7</sup> Orlan selecciona estas figuras mitológicas por el carácter simbólico que las define: Diana por ser inferior a los Dioses y a los hombres pero al mismo tiempo el líder de las diosas y las mujeres; Mona Lisa por ser el estándar de belleza; Psique, debido a su fragilidad y la vulnerabilidad del alma; Venus por representar la belleza carnal; Europa por su actitud aventurera hacia el futuro.

<sup>8</sup> Aunque nacida en Ceuta, Nuria León se considera una artista andaluza por su especial vinculación con la Comunidad.

<sup>9</sup> Hay muchos otros artistas que están trabajando en España sobre y con el cuerpo. En este artículo (que no pretende ser un estudio exhaustivo), se ha realizado una selección de casos considerando los modos con que cada creador aborda la imagen del cuerpo y el enfoque que adopta.

ción de un cuerpo en otro, de incisiones en la piel, y del solapamiento entre semblantes humanos y *cyborg*. Con ello quiere focalizar la atención en el aspecto de las constricciones y de las negaciones que sufre el individuo; estas generan en la persona un *alter ego* oprimido que brota de su interior y que convive con él.

En los últimos trabajos de Marina Núñez (Fig. 68) la figura humana aparece muy desestructurada. Con ello la artista elabora un discurso sobre la muerte de lo humano y la transformación del cuerpo, que conduce a su final desarticulación, en el contexto de escenarios desoladores (La exposición "*Fin*", realizada en 2009 en MUSAC de Castilla y León, es un óptimo ejemplo).

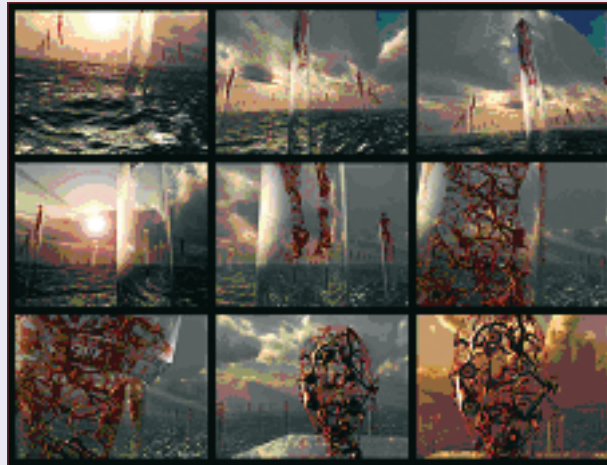


Figura 6 *Secuencia de Ocaso*, 2007 video



Figura 7 Marina Núñez, *Sin título (monstruos)*, 2009 video



Figura 8, Marina Núñez, *Sin título (ciencia ficción)*, 2008 video

Paka Antunez también trabaja con el aspecto del desdoblamiento del sujeto, aunque desde una perspectiva completamente diferente. Esta artista (fotógrafa y *performer*) aborda el arte como una terapia o un acto de psicomagia<sup>10</sup> y emplea el cuerpo como el instrumento principal para una acción artística de sanación.

En la serie de fotografías “Mi parte femenina y mi parte masculina se aman” y “El ying y el yang están dentro” (2006) (Fig. 9), por ejemplo, el acto de psicomagia consiste en armonizar los aspectos femeninos y masculinos que cada uno lleva dentro de sí. En dichas obras, la búsqueda de la plenitud como sujeto es indisoluble de la crítica a los modelos normativos de feminidad y masculinidad y del énfasis en la construcción cultural de ambos conceptos.



Figura 9, Paka Antúnez, *El ying y el yang están dentro*, 2006

Desde otra perspectiva el fotógrafo gaditano Jesús Micó introduce el cuerpo en su trabajo artístico. Micó elabora una obra que adquiere tonos a veces sutilmente críticos y otras más reflexivos en torno a la naturaleza del sujeto en su aspecto corpóreo y también psicológico. Revisa la noción de cuerpo, así como el concepto de masculinidad tradicional.

De acuerdo con este fotógrafo, el cuerpo desempeña un lugar privilegiado en la experiencia del sujeto, ya que su imagen hace aflorar aspectos de su identidad personal, de su biografía, su mundo emotivo de deseos y frustraciones, su aspecto carnal y sexual, su estado físico y anímico.

La serie de fotografías que quizás mejor recoge el interés de Jesús Micó por el cuerpo es “Natura Hominis: Taxonomías. 1990-1997” (Fig. 10, 11). En ella el artista defiende el concepto de “democratización del cuerpo” con el objetivo de rescatar aquellas partes de la anatomía a las cuales ha sido denegada una dignidad estética o han sido tratadas como objeto de tabúes: los genitales, los glúteos, la piel marcada por la biografía y por el paso del tiempo. Así, fotografía cuerpos lejanos de los preferidos por la publicidad, la industria de la moda, el *fitness* o la cinematografía, en función especialmente del deleite visual masculino. Eleva a objeto de arte la imagen de vientres pronunciados y sin musculatura evidente, pechos caídos, extremadamente grandes o absolutamente pequeños y piel cubierta por un vello considerado excesivo por los cánones de belleza hegemónicos.

Su desafío a la estética “convencional” y, aún más, a la norma sexual dominante ocurre con la puesta en primer plano de los genitales masculinos (Fig. 11). A este respecto es

<sup>10</sup> Desde esta perspectiva, la creación de la obra constituye un acto de sanación o purificación, ya que permite tomar conciencia de las distintas partes del sí (self) y entender el sujeto como un todo orgánico donde conviven facetas distintas. Paka Antunez se apoya para su creación artística en prácticas chamánicas, en las que se inició en 2002.

interesante hacer referencia a aquellas interpretaciones que, a partir de la originaria propuesta de Laura Mulvey (1975), defienden que “mientras el cuerpo masculino —es decir, el pene no es exhibido, la masculinidad puede mantener su misticismo y poder. Mientras no se presenta el hombre desnudo, este puede mantener esa especie de masculinidad impenetrable e intacta.” (Gabbard, 2008: 57). Es por ello que, de acuerdo a otras interpretaciones complementarias, el desnudo masculino en fotografía sigue implícitas limitaciones: se sigue vinculando a imágenes cercanas a la estatutaria clásica (donde el cuerpo del hombre encarnaba los ideales de honor, virtud y verdad), a contextos ambientales mediterráneos (asociados con la permanencia de un código patriarcal tradicional) o al ejercicio del deporte o el culturismo (ya que la misma forma muscular recuerda un símbolo fálico) (Martínez Oliva, 2005).

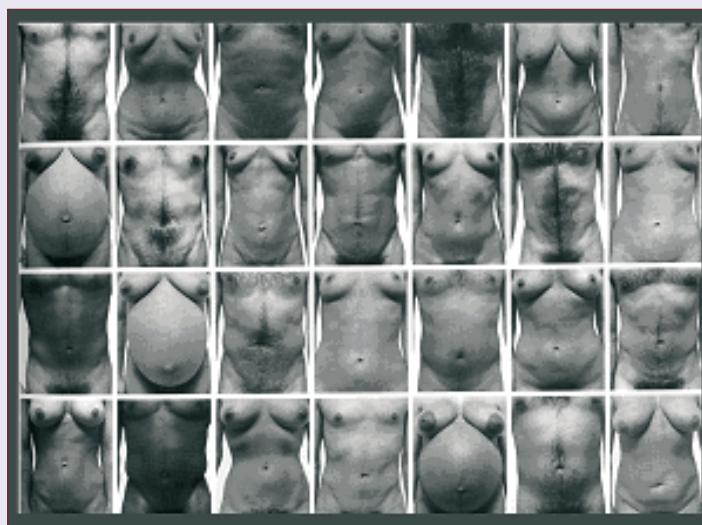


Figura 10, Jesús Micó, Imagen de la serie “*Natura Hominis: Taxonomías. 1990-1997*”



Figura 11 Jesús Micó, Imagen de la serie “*Natura Hominis: Taxonomías. 1990-1997*”

Este desafío a la heteronormatividad es presente con tonos más íntimos y psicológicos en la serie “*Natura Hominis: Escenarios. 1997-2009*” (Fig. 12), donde se ofrecen imágenes masculinas tiernas, dubitativas o melancólicas, y feminidades poco convencionales.



**Figura 12** Jesus Micó, Imagen de la serie “*Natura Hominis: Escenarios. 1997-2009*”

La fragilidad del individuo en las sociedades contemporáneas es también un tema tratado por Begoña Montalbán, aunque ella representa especialmente el cuerpo femenino: habla de las constricciones y aprisionamientos del cuerpo, de la enfermedad y del dolor.

Entre 2001 y 2006 realiza algunas obras (esculturas y fotografías) a las cuales pertenecen las series de fotografías “*Stances*” (2006), “*Sensaciones blancas*” (2004), “*Reflections in the mirror*” (2003), “*Interiores*” (2002) o “*Espacios reservados*” (2001) (Fig. 1315). En ellas Begoña Montalbán representa cuerpos femeninos desnudos, sin pelo, completamente blancos, semejantes entre sí aunque con diferentes rasgos somáticos, en los cuales destacan solamente los labios rojos y los ojos muy maquillados. Estas figuras están colocadas en un espacio blanco, como sus cuerpos, sin referentes de localización y totalmente plano; su individualidad se difumina tras las generalidades y las semejanzas, y se confunde con el fondo. La artista quiere conducir la atención a la privación de individualidad a que en la actualidad está sometido el sujeto (en este caso el sujeto femenino) y al extrañamiento que el individuo percibe en un contexto social donde sus particularidades son anuladas por los intentos de homogeneización identitaria.

**1311**



**Figura 13** Begoña Montalbán, *Alliances*, 2003

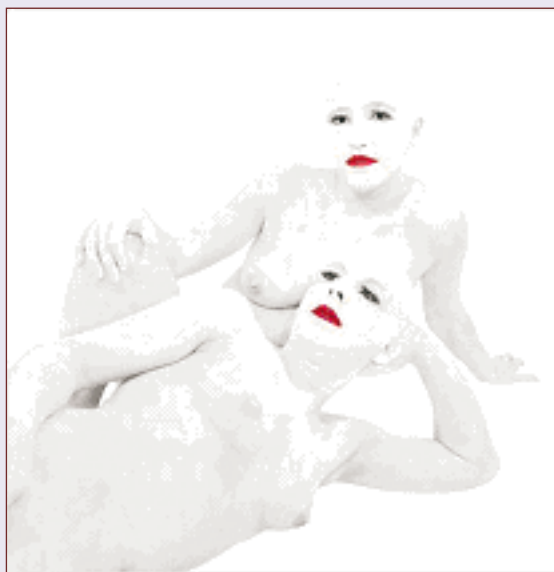


Figura 14 Begoña Montalbán, *Sensaciones Blancas (MJ124)*, 2004

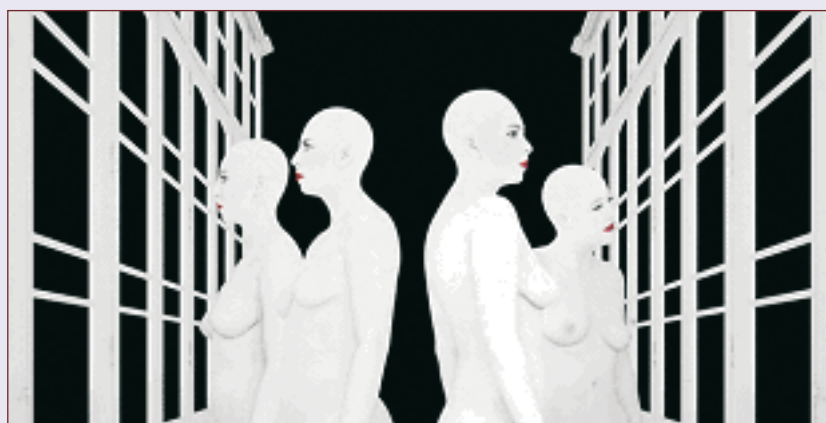


Figura 15 Begoña Montalbán, *Stances (2B)*, 2006

1312

Otra artista de la muestra, Nuria León, focaliza su trabajo en una crítica a la noción de belleza, a la obsesión por un cuerpo perfecto y por el mantenimiento de una apariencia de juventud requerida por la industria de la imagen. A través de un discurso visual intenta deconstruir estas imágenes estereotipadas y ofrece representaciones transgresoras de las estéticas hegemónicas.

En el plano teórico superpone las reflexiones en torno a las identidades de género, con otras sobre la etnicidad, el estatus social o las diferencias de edad, para articular una crítica hacia las múltiples de subordinaciones femeninas. Emplea, para ello, el fotocollage y el solapamiento de imágenes tomadas de revistas de moda o de la publicidad con fotografías realizadas a mujeres comunes (Fig. 16-18).





Figura 16, Nuria León, *Herzigova*, 1994-1997



Figura 17, Nuria León, *Venus*, 2000



Figura 18 Nuria León, *Carmiña*, 2001-2004

Finalmente, Alex Francés presenta una crítica sutil hacia los estereotipos que se crean sobre la corporalidad aceptada o deseada y también sobre las formas de masculinidad convencional, especialmente en su versión homosexual. Alex Francés articula una crítica de género con un discurso más general en torno al cuerpo, empleando una figuración muy simbólica.

En un trabajo de 2009, “Madres e hijas” (Fig. 19), el artista representa algunas mujeres cuyo aspecto se ha estropeado con el paso del tiempo; no obstante, su rostro expresivo y su mirada cargada de intensidad y sentimiento, hace percibir la existencia de otra forma de belleza en ellas.

En la obra “De cuerpo a cuerpo” (2007) (Fig. 20) se focaliza en el cuerpo, retratado desnudo para mostrar toda su carnalidad, e invita a pensar en la relación de tensiones y emociones que se establece entre hombres.

Como último ejemplo, en la serie “Tejas” (2001) (Fig. 21) Alex Francés articula un discurso sobre la masculinidad a través de fotografías cuyos títulos resultan muy sugerentes: “Firme reja viril”, “Carne sólida”, “Carne demasiado sólida” y “Fortaleza”. Mediante representaciones sutilmente irónicas cuestiona los atributos de fortaleza y de solidez asig-

nados al varón, así como la infravaloración del aspecto psicológico o mental en la configuración de la masculinidad y el sobredimensionamiento de su aspecto físico.

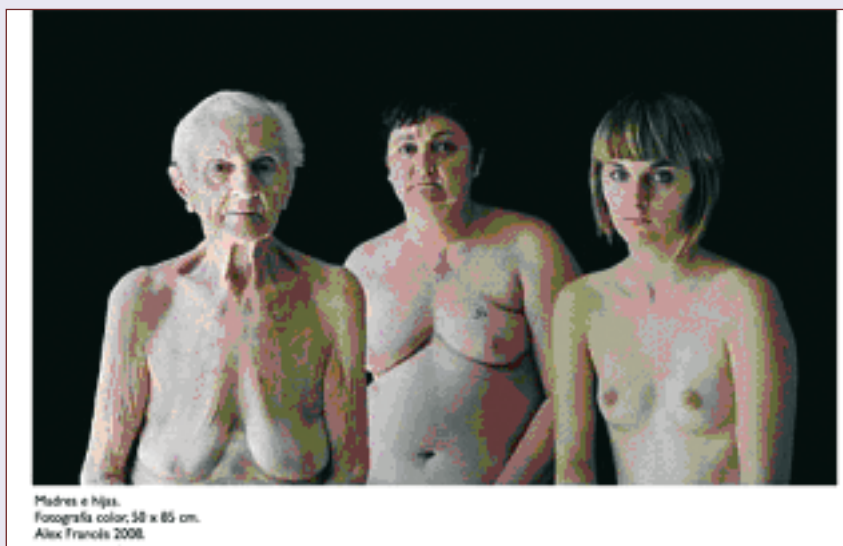


Figura 19 Alex Francés, *Madres e hijas*, 2009



Figura 20 Alex Francés, *De cuerpo a cuerpo*, 2007



Figura 21 Alex Frances, *Carne Sólida*, 2001

#### 4. CONCLUSIONES

La primera consideración tras este recorrido a lo largo de las imágenes producidas sobre el cuerpo desde distintos enfoques y medios se dirige hacia el poder de lo visual. Si las imágenes son un factor activo en la sociedad, dotadas de un poder de construcción de imaginarios sociales, de propuesta de nuevos modelos y visiones o de crítica social, las imágenes del cuerpo constituyen un poderoso ámbito para la producción de ideologías, de significados e identidades sociales especialmente las identidades de género.

A través de los casos presentados, se ha querido mostrar cómo desde el arte actual se articula un discurso sobre el cuerpo que va en dirección contraria con respecto al discurso de las imágenes mediáticas y a los modelos ideales de cuerpos saludables y deseables que estas transmiten. El arte propone cuerpos “provocativos” que hablan de las constricciones que sufre el sujeto en la sociedad actual, de los aprisionamientos del cuerpo a la norma social, de las limitaciones de los modelos de género normativos, de los encorsetamientos aplicados a las feminidades y masculinidades diversas, de la deconstrucción de los estereotipos de belleza y de salud/bienestar o de la obsesión por el cuidado físico.

Con la representación de estos cuerpos “provocativos” las imágenes de arte articulan su crítica social y responden a los discursos visuales que se plantean desde la moda, la industria publicitaria, televisiva y cinematográfica. Proponen modelos estéticos divergentes de los modelos ideales de cuerpos contruidos sobre la asociación entre belleza, salud y bienestar. Debilitan esta asociación y, al mismo tiempo, expresan las inquietudes, las frustraciones, las demandas o las críticas sociales que las imágenes de los medios de comunicación intentan ocultar.

De este modo, cuestionan las representaciones dominantes sobre el cuerpo y los valores a ellas asociados, ponen en evidencia los mecanismos de control social que se activan a través de la “imposición” de determinados modelos estéticos y a través de la narración visual articulan un discurso político potencialmente subversivo en favor de una liberación del cuerpo y una definición identitaria más libre por parte del sujeto.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- DEBORD, Guy (1967) *La société du spectacle*. Paris, Editions BuchetChastel.
- FOUCAULT, Michel (1995) [1975] *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. vol. 1, Madrid, Siglo XXI.
- GABBARD, Krin (2008) “Hombres de película”. En A. CARABÍ y J. M. ARMENGOL (eds.) *La masculinidad a debate*, Barcelona, Icaria, pp. 47-64.
- GELL, Alfred (1998) *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford, Clarendon Press.
- KIMMEL, Michael (1996) *Manhood in America: a cultural history*. New York, Free Press.
- LE BRETON, David (2005) *La pelle e la traccia*, Trad. It., Roma, Meltemi.
- MARTÍNEZ OLIVA, Jesús (2005) *El desaliento del guerrero*, Cendeac, Murcia.
- MÉNDEZ, Lourdes (2008) *Antropología feminista*. Madrid, Síntesis.
- MOORE, Henriette (1988) *Feminism and anthropology*, Cambridge, Polity Press.
- MULVEY, Laura (1975) “Visual pleasure and narrative cinema”, *Screen*, 16 (3), pp. 6-18.
- REISCHER, Erica y KOO, Kathryn (2004) “The body beautiful: symbolism and agency in the social World”, *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 297-317.
- SABSAY, Leticia (2009) *Las normas del deseo. Imaginario sexual y comunicación*. Madrid, Cátedra.
- SACCHETTI, Elena (2010) “El cuerpo representado y actuado en el arte contemporáneo. Aproximación a casos andaluces”, *Revista de Antropología Experimental*, 10, pp. 35-53.
- SEIDLER, Víctor (2000) *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. Barcelona, Paidós.

***SALUD, DOLOR Y  
SUFRIMIENTO:  
SIGNIFICADOS,  
EXPERIENCIAS Y PRÁCTICAS  
INSTITUCIONALES***



# EL CUERPO EN LA VEJEZ: DISCURSOS Y REPRESENTACIONES EN EL CUIDADO DE LAS PERSONAS MAYORES EN UNA ZONA RURAL DE EXTREMADURA<sup>1</sup>

Chiara Cerri

Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC

## 1. INTRODUCCIÓN

A través de los datos recogidos durante el trabajo de campo realizado en dos municipios de Sierra de Gata, Mancomunidad de la provincia de Cáceres, se presentan los resultados acerca de las representaciones del cuerpo en la vejez, en los discursos públicos y privados, alrededor de los servicios de cuidado de las personas mayores.

Ambos municipios cuentan con una población de entre 1.000 y 2.000 habitantes, mayoritariamente personas con más de 65 años, en particular mujeres, que viven solas o en pareja. A efectos estadísticos y administrativos, se definen “mayores” aquellas personas que superan los 65 años de edad, ya que se trata de la edad media de jubilación. Sin embargo, en el estudio realizado, se recurre al término “mayores” para nombrar colectivamente los sujetos implicados, teniendo conciencia de sus implicaciones hermenéuticas. Las personas que han tomado parte en la investigación superan de media los 75 años de edad, por lo que se podría hablar de una “cuarta edad” o de los “mayores viejos”. De hecho, las principales informantes han sido mujeres de 74 hasta 89 años, jubiladas y/o amas de casa, que viven solas, sin familiares cerca y acuden a los servicios públicos de asistencia. La investigación ha tomado en consideración también otros sujetos con diferente perfil: trabajadoras de los servicios públicos, cuidadoras familiares, hombres mayores usuarios o no de los servicios, mujeres mayores con hijos/as en casa, etc.

Los datos del trabajo de campo permiten sostener la opinión de que las representaciones dominantes asocian la vejez con la falta de salud, la enfermedad y la discapacidad, configurando así una imagen de los mayores como un grupo homogéneo casi exclusivamente dependiente. Este discurso, que prevalece en el desarrollo de las políticas públicas acerca del cuidado, es asimilado por los mismos usuarios de los servicios y su entorno, dando así origen a un movimiento cíclico que permite su reproducción.

En este contexto, es preciso preguntarse si la vejez puede considerarse únicamente como un estado de dependencia de unos cuerpos enfermos y si el objeto del cuidado son estos cuerpos “discapacitados”. Además, es necesario preguntarse dónde está la frontera entre enfermedad, discapacidad y vejez.

## 2 ¿QUÉ ENTENDEMOS POR CUERPO?

Actualmente, la concepción del cuerpo más difundida se sustenta en los saberes de la biología y la medicina: se considera el cuerpo como cuerpo orgánico, separado de su entorno sociocultural. Este enfoque deriva de una mirada médica que ha producido un modelo explicativo dominante a través del cual interpretar las necesidades del cuerpo como mero organismo fisiológico. Sin embargo, en las últimas décadas, se ha demostrado que el cuerpo no es solamente un objeto pasivo que se observa y sobre el cual se actúa, sino que

<sup>1</sup> Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “Los usos del tiempo en España e Iberoamérica. Los tiempos del cuidado”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO200804747).

es un sujeto de conocimiento, un agente de producción y reproducción sociocultural. Por un lado, cuerpo individual como lugar principal de agencialidad y experiencia del sujeto y, por otro, cuerpo social como producto de prácticas discursivas y representaciones simbólicas. En definitiva, es dentro de su cuerpo que el sujeto organiza sus formas de sentir y entender la salud, la enfermedad y la vida.

La reflexión fenomenológica, con las obras de MerleauPonty en particular, concibe el cuerpo vivido como el principal órgano de percepción a través del cual el sujeto atribuye sentido al mundo y constituye su experiencia. Pensar el cuerpo es vivirlo, por lo que se percibe el resto a partir de la misma percepción del cuerpo. Tomar consciencia de la corporeidad del sujeto significa tomar consciencia de las significaciones que, a partir del cuerpo, se atribuyen al mundo dentro de una interrelación significante entre sí mismo y los demás.

Para expresar dicha concepción del cuerpo y de la corporalidad se han introducido nuevos conceptos como *embodiment* (Csordas, 2000) y “encarnación” (García Selgas, 1994), este último despojado de su sentido religioso y sagrado. Ambos expresan la idea de que no es simplemente lo social lo que se inscribe en el cuerpo, sino que lo social toma forma en el cuerpo al mismo tiempo que se crea lo individual.

SheperHugues (1987) se refiere al *mindful body*, un cuerpo consciente que recoge en sí los tres estadios mediante los cuales el cuerpo es pensado: cuerpo individual, cuerpo social y cuerpo político.

Si el cuerpo es el lugar de la agencialidad del sujeto, es a través de este que negocia continuamente con sí mismo y con su entorno sociocultural, construyendo sus propias estrategias de actuación a través de prácticas corporales. Dichas negociaciones revelan los aspectos políticos de la corporeidad, sometida a una disciplina corporal que regula su agencialidad. Sin embargo, durante las negociaciones, el sujeto puede resistirse a través de su corporeidad.

[...] es la *reflexión corporal* la que va guiando las acciones de hombres y mujeres, permitiéndoles, en circunstancias y coyunturas concretas, reconducir sus itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, y contribuyendo así también a su propio “empoderamiento.” (Esteban, 2004: 63).

En el transcurso de la historia y las diferentes sociedades, siempre han existido disciplinas corporales que, como instrumentos de poder, han producido y regulado los cuerpos y, por ende, los seres sociales. Todo, para crear y legitimizar cuerpos normativos. En nuestra sociedad actual, el cuerpo normativo es un cuerpo sano, capaz y autónomo. Establecido por el discurso dominante, por el biopoder<sup>2</sup> en términos foucaultianos, este ha sido asimilado por la población que, sin embargo, tiene campos de libertad donde poder resistir y construir relaciones innovadoras. El cuerpo se concibe entonces como el lugar de la reproducción normativa y, al mismo tiempo, de producción reactiva.

---

<sup>2</sup> Foucault lo define como “la manera como se ha producido, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas...” (Foucault, 2009: 311).



### 3. MODELOS DOMINANTES

No obstante los nuevos postulados acerca del cuerpo, el modelo biomédico sigue manteniendo el dominio, privilegiando así la centralidad del cuerpo como objeto fisiológico. Ese “imperialismo médico” (Ferreira, 2010: 53) persiste desde el siglo XVIII, cuando, según Foucault (1987), surge el problema económico y político de la “población” y la necesidad de su regulación. Empieza así un trabajo de normalización de los cuerpos a través de las prácticas y las instituciones médicas. La medicina se eleva a ciencia por excelencia, convirtiéndose en un saber al servicio del poder que legitima la división entre lo verdadero y lo falso. Una “medicalización de la vida humana” que, asumiendo el concepto de salud como concepto omnicomprendido, transporta ideologías y conductas hasta las zonas más íntimas de los individuos. Se ha desarrollado una “microfísica del poder médico” (Lombardi, 2010: 4) que define la manera en la que los individuos perciben su estado de salud y enfermedad, y por ende su identidad en su corporalidad.

El modelo médico considera la discapacidad como resultado de unas limitaciones físicas, psíquicas y sensoriales del cuerpo. De esta manera el individuo viene tratado como un cuerpoobjeto al que se le asigna un valor “funcional” en relación a los valores del cuerpo normativo. En resumen, el cuerpo discapacitado se configura como un cuerpo anómalo porque se desvía de la norma de salud, identificándose así con la enfermedad. La medicina suele tratar la enfermedad como una patología en sí, casi universal, dejando de lado el cuerpo enfermo. Sin embargo, no existe una enfermedad, ni una discapacidad, totalmente objetivada, ya que está relacionada con las condiciones a que está sometido el individuo en su ser encarnado<sup>3</sup>.

En los últimos años, se ha abierto paso un modelo social que sostiene que la causa de la discapacidad depende también de las limitaciones que la sociedad conserva a la hora de prestar servicios apropiados: para que las personas con discapacidad puedan contribuir activamente en la sociedad, esta tiene que incluir sus necesidades y fomentar su participación a través de modificaciones en el entorno espacial y en las consideraciones colectivas. De esta manera, el aspecto individual de la discapacidad se incluye en el contexto social. Se sigue la definición de discapacidad que da la Organización Mundial de la Salud (OMS)<sup>4</sup>, donde se contemplan los factores sociales y medioambientales que interactúan con las condiciones individuales de salud.

No obstante, es necesario considerar la discapacidad y la capacidad como construcciones socioculturales, partes de un binomio que define lo que es un cuerpo capacitado “normal”.

Capacidad y discapacidad remiten a condiciones de funcionamiento. El funcionamiento, al igual que esas categorías, es así una construcción social vinculada al cuerpo. Las categorías del funcionamiento se relacionan con la diferencia orgánica médicamente “evidente” entre cuerpo sano y enfermo, salud y enfermedad, lo que trasladado al plano funcional lleva a definir un funcionamiento eficiente (capacidad) y otro deficiente (discapacidad). Esto

<sup>3</sup> En antropología médica se diferencia entre *disease*, la patología definida desde la biomedicina; *illness*, que expresa la percepción y la experiencia de la enfermedad por parte del individuo; y *sickness*, la enfermedad así como es interpretada por una sociedad o cultura. Estas dimensiones demuestran que existen diferentes experiencias de la enfermedad que no equivalen al modelo médico.

<sup>4</sup> En el 2001 la OMS aprobó la Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidades y de la Salud.

conduce a interpretar, por ejemplo, la denominada “discapacidad física” como un funcionamiento físico deficiente, o un funcionamiento deficiente a nivel físico. De manera que a partir de las condiciones de salud y enfermedad atribuidas al organismo se llega a la construcción médicosocial del funcionamiento en términos de capacidad (eficiencia funcional) y discapacidad (deficiencia funcional). (Guzmán Castillo y Toboso Martín, 2010: 76-77).

De ahí las reivindicaciones para cambiar el modelo teórico y metodológico hablando de “diversidad funcional”<sup>5</sup>.

A nivel legislativo, el grado de discapacidad es asumido como valor para medir la dependencia de las personas. La Ley de dependencia<sup>6</sup> del Estado español, determina que los beneficiarios de las ayudas son personas que, por razones derivadas de la edad, la enfermedad o la discapacidad, precisan de la atención de otras personas o ayudas importantes para realizar actividades básicas de la vida diaria (comer, desplazarse, bañarse, etc.). El grado de dependencia se valora por el grado de discapacidad. Un cuerpo “anómalo” discapacitado supone dependencia, mientras que un cuerpo “normativo” capacitado implica independencia (Ferreira, 2008). El binomio dependencia/independencia descarta en origen la necesaria interdependencia (Fine y Glendinning, 2006) de todo ser humano: como sujeto encarnado que negocia lo individual y lo social con sí mismo y con su entorno, el individuo nunca puede dejar de depender de los demás cuerpos encarnados y los sistemas que lo rodean.

Las personas mayores, a efectos legales, están consideradas como personas con discapacidad, tanto que un mayor es tan dependiente como un discapacitado. Así que, se desatienden las especificidades propias de cada colectivo y se insertan en el mismo ámbito de actuación. De hecho, en el caso de la vejez, se siguen los mismos modelos explicativos acerca de la discapacidad y la construcción del cuerpo normativo. En este caso, la anomalía que las personas mayores representan se puede denominar “decrepitud.” (De Haro, 2011).

Por un lado existe una “medicalización de la vejez” que asocia un grupo de edad a un estado decadente del cuerpo y expresa así una imagen de las personas mayores como grupo homogéneo casi exclusivamente dependiente. Por otro lado, se sigue el discurso acerca del envejecimiento activo como proceso para mejorar la calidad de vida a medida que las personas envejecen, fomentando su bienestar físico, psíquico y social.

Los servicios públicos de cuidado se configuran como herramientas para suplir las necesidades físicas de los mayores y, al mismo tiempo, como elementos para desarrollar la participación social y promocionar su autosuficiencia a través de un cambio en la percepción colectiva de la sociedad. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la promoción de la autonomía se inserta en el discurso médico, ya que se desarrollan principalmente actividades para mejorar el estado de salud de las personas. Se identifica a los mayores con un grupo homogéneo que o es dependiente o es activo, como si no se pudieran dar ambas situaciones a la vez, en una separación artificial entre “agente autónomo” y “receptor dependiente.” (Tronto, 2005: 244).

<sup>5</sup> El término se propuso en España en el Foro de Vida Independiente del 2005, pretendiendo sustituirlo a otros términos como “discapacidad” o “minusvalía”, cuya semántica puede considerarse peyorativa.

<sup>6</sup> Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia.

#### 4. MEDICALIZACIÓN DE LA VEJEZ

El poder del discurso médico se formaliza antes de nada en las solicitudes para las prestaciones públicas de cuidado. De hecho, es imprescindible entregar una evaluación médica sobre el estado de salud: su grado de alteración es el criterio para calcular las necesidades de la persona. La legislación promueve así la centralidad de la salud y el consiguiente discurso médico, haciendo que los aspectos sociales se ubiquen en un segundo plano. Además, fomenta la homologación de las personas mayores como un grupo de edad, tanto que algunos servicios, como el Centro de Día, son diferenciados en base a la edad de los residentes: Centros de Día para menores de 65 años y Centros de Día para mayores<sup>7</sup>.

En la zona estudiada, la relación entre discapacidad, enfermedad y vejez es claramente expresada en la solicitud del servicio de Teleasistencia de la Diputación de Cáceres. En el apartado de las tipologías, junto con “discapacitados físicos”, “discapacitados psíquicos”, “discapacitados sensoriales”, “enfermos crónicos” y “otros”, aparece la tipología “personas mayores”. Se muestra así la equivalencia entre vejez, discapacidad y enfermedad en relación al cuerpo normativo socialmente y políticamente legitimizado.

Más allá de las legislaciones, la medicalización de la vejez ha tomado relevancia sobre todo en los discursos y las prácticas alrededor del cuidado. Su valor se manifiesta, en primer lugar, a través de la figura del médico, que ha ido asumiendo cada vez más autoridad por ser quien mejor conoce los problemas de salud y mejor puede resolverlos. Su valoración es considerada fundamental en todo lo que concierne la vida de los mayores y más aún a la hora de ofrecer prestaciones públicas: el médico determina quién tiene que recibir la comida en casa y quién puede ir andando hasta el Centro de Día; valora la comida de las Residencias; se recurre a él para convencer a las personas mayores para caminar y hacer ejercicio físico; etc.

1323

“Los que reciben comida son...depende, si el médico ve que una persona que...ve que una persona está muy mala muy mala y necesita llevarle comida, pues...por el médico y tal...”. (Trabajadora Centro de Día).

“También porque tenemos un médico que está todo el día “tenéis que andar y tienes que comer bien, nada de grasa, nada de no sé que”...que aquí la gente se cuida ¿eh?”. (Trabajadora Ayuntamiento).

El médico decide, ya que, desde las instituciones, se cree que es la persona que mejor puede decidir y los usuarios dejan que resuelva por ellos. Y, lógicamente, él lo hace según criterios médicos. Por ejemplo, insiste mucho en la importancia del caminar y hacer un poco de ejercicio para mantener el cuerpo en buenas condiciones físicas, lo que es cierto. Lo más significativo es el hecho de que casi todos los mayores alaban esta opinión, independientemente de ponerla en práctica o no. Cuando los encontraba por la calle y preguntaba dónde habían estado o dónde iban, siempre respondían algo como “Ando un poco, ¡que es muy bueno!”. Salir significa andar y se anda porque es bueno para la salud. La medicalización de la vejez se denota también en la terminología. Para diferenciar los usuarios de Pisos Tutelados y Residencias, se les denomina comúnmente como válidos y no válidos o asistidos, respaldando así la idea que los mayores son un grupo homogéneo

<sup>7</sup> Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia, Título I, Capítulo II, Artículo 15.

dividido exclusivamente en dependientes y autosuficientes. Sin embargo, la realidad es más compleja y revela la dificultad de precisar los límites entre validez y dependencia. En los Pisos Tutelados solamente se admiten personas calificadas como válidas. No obstante, hay personas con algún problema de salud, físico o cognitivo. Si se siguen criterios médicos ¿son efectivamente válidos? Al contrario, si estas personas se consideran válidas ¿por qué se supone que son dependientes y por esto necesitan estar en un lugar adecuado? Son sólo ejemplos que intentan mostrar las confusiones causadas por los binomios institucionalizados dentro del modelo médico y utilizado en las políticas públicas. Además, la terminología médica se ha incorporado en el lenguaje cotidiano de la población, quien la utiliza para hablar de los mayores en general.

INF.1: “Aquí [en los Pisos Tutelados] hasta que se valgan por si solo, después ya, que caen en una cama ya se lo llevan a otros pueblos.

INF.2: Sí, esto es diferente, pero...esto no es una Residencia, esto son Pisos Tutelados ¡porque se pueden valer todavía!

INF.1: El día en que caigan en cama y no se puedan valer, ¡ya se lo tienen que llevar!”. (Mujer y hombre de 67 y 70 años).

INF: “Sí, porque antes aunque tuviera setenta años, mi madre se valía por ella misma y...ya ha empeorao cuando empezó...”. (Mujer 60 años).

A través de estos fragmentos de entrevistas, es posible percibir cómo cada persona otorga diferentes significados a los términos. Las palabras válido/no válido/asistido son significantes vacíos que cada uno rellena en el modo que considera más oportuno. Por ejemplo, en la primera entrevista parece que el informante tiene bastante clara la asociación entre no válido y encamado: “El día en que caigan en cama y no se puedan valer”. En la segunda, la informante habla de su madre de 84 años que, aunque no esté encamada, ya no se vale, no es válida. Esta confusión en la comprensión y definición de los términos se encuentra también entre los trabajadores institucionales.

“Los asistidos son los que se tienen, vamos...los que hay que asistirlos y los válidos que se pueden, ¡vamos! ¡Asistir ellos mismos! ¿Sabes? Hay más asistidos que válidos, pero encamados no. Simplemente que a lo mejor hay que llevarlo en silla de rueda...por lo demás bien.” (Trabajadora Residencia).

Es evidente que estos términos son asimilados de forma mecánica y, así, se admite y se reproduce el más amplio discurso médico sobre la vejez.

Otra expresión de la incorporación del discurso médico es la asociación entre salud y servicios públicos de cuidado. Algunos servicios no están relacionados directamente con el estado de salud. Por ejemplo, la ayuda a domicilio que se recibe para realizar tareas domésticas puede estar más vinculada al vivir solo que con la salud en sí misma. No obstante, los beneficiarios afirman implícitamente que los problemas de salud son la principal causa para recibir prestaciones. Dejan de lado las condiciones sociales necesarias para conseguir los servicios y el rol de la trabajadora social y, consiguientemente, acrecientan la importancia del médico.

INF.1: “Sí, si yo preciso algo...más bien ¿esto es cosa del médico! como de la comida y eso, fue el médico que mandó...”

INF.2: Yo estaba en Madrid y fue el médico! el médico se encargó! el médico se encargó en que...de darle la comida a mi madre! se encargó él y se la trajeron.

INF.1: La avisó, pa' que tenían que traerla. Es lo que me dijo él...

YO: ¿Aquí hay una trabajadora social?

INF.2: Sí sí, asistente social! ella trabaja...esa es la que se encarga de...

INF.1: Sí...de llevar todo esto de...ella es la que da lo que tienes que hacer, más o menos...”. (Mujeres de 84 y 60 años).

Sin embargo, la mayor consecuencia de la asimilación del discurso médico dominante es la percepción que los mayores tienen de su cuerpo. Puesto que ya no es tan activo, tan elástico y ágil, lo perciben como no sano y no capaz, anómalo. Resuelven que si no tienen un cuerpo perfectamente sano ya no sirven para nada: una resignación a la vejez como enfermedad. Contemporáneamente, parecen haber desarrollado una estrategia para contestar de forma implícita dicho discurso y seguir así sintiéndose sujetos además de cuerpo, aunque siempre dentro de su cuerpo.

Casi todas las mujeres repetían continuamente, tácita o expresamente, el concepto de “Ya no soy como antes”. Una queja sobre el estado de su cuerpo que expresa la novaloración de lo que son y lo que hacen en la actualidad: antes era joven y sana y podía hacer todo rápidamente, ahora soy vieja y enferma, ya no puedo hacer casi nada y si lo hago, está mal hecho y tardo mucho. Es significativo que todas, mientras se quejaban, estaban realizando varias tareas: fregar platos, poner lavadoras, tender, barrer, etc. Esta conducta lleva a sospechar que la queja refleja una sutil estrategia para provocar una apreciación pública, porque, cuando una mujer mayor se lamenta de sus limitaciones, los demás contestan con observaciones sobre sus estado actual: “Que todavía puedes hacer mucho”; “¿Si todavía hace muchas cosas!”; etc. Dichas exhortaciones, reclamadas a través de la queja, expresan una valoración positiva externa que, a la vez, impulsa una autovaloración positiva por parte de la persona mayor: de la autonegación de la propia validez y del propio cuerpo, proferida a través de la queja, se pasa a una apreciación externa que lleva a una apreciación interna.

INF.2: “No ¡ella es activa!

INF.1: ¡Lo era! que ahora muchas veces ves cosas, que yo podría subir arriba, hacer esto hacer el otro, y ahora...

INF.2: sí sí, pero ella...si yo no estuviera aquí, se ponía y se subía arriba! a ver cómo está la casa!

INF.1: No, es verdad...que le vamos a hacer...”. (Mujeres de 84 y 60 años).

Dicha estrategia manifiesta la voluntad de las mujeres mayores de seguir siendo un sujeto, un agente encarnado en un cuerpo con funcionalidad, y no solamente un cuerpo enfermo y un objeto dependiente. Así se resisten al discurso dominante que configura la vejez como algo insalubre, dependiente, negativo.

En fin, la población ha incorporado en su cotidianeidad el discurso dominante que asocia la vejez con los problemas de salud. Semejante discurso se reproduce, pasando por las instituciones a los usuarios y viceversa, y se hace más fuerte aunque existan estrategias más o menos sutiles de rechazo.

Contemporáneamente, por parte de las administraciones de la zona se divisa el esfuerzo de aplicar fórmulas de envejecimiento activo. Se han construido gimnasios, parques deportivos, se hacen cursos de informática y otras actividades. Sin embargo, esta voluntad choca con la idea de la vejez como dependiente, por lo que las políticas de envejecimiento activo al final son escasas. Además, la mayoría de las actividades se desarrollan casi siempre en base al discurso médico. Esto explica por qué, en ambos municipios, se apuesta por actividades de gimnasia y ejercicio físico que fomentan el bienestar orgánico de las personas mayores. Por el contrario, las actividades dirigidas al bienestar social, como los cursos de informática u otros, no tienen la misma promoción y se realizan de forma puntual, una o dos veces al año. Además, existen pocas ayudas para que los mayores puedan reformar sus viviendas y adecuarlas a sus necesidades. Tampoco hay incentivos para adaptar los espacios públicos a las diferentes funcionalidades de las personas, con ascensores, rampas, etc. Modificaciones del entorno que se contemplan en el modelo social. Finalmente, en la zona de estudio el discurso médico de la vejez ha obtenido un reconocimiento comunitario que incide en todos los ámbitos de la vida cotidiana. No niego que envejeciendo la persona sufre un desgaste físico. Esto es algo que a todo individuo pasa y que la tecnología nos permite contrarrestar cada día más. Lo que aquí quiero poner de relieve es cómo, en los discursos corrientes sobre vejez y cuidado, este proceso se configura como único enfoque a la hora de instituir unos servicios públicos y a la hora de dotar de significado la vejez. Una prueba de tal situación en la zona de estudio es el servicio del Centro de Día de uno de los municipios. Según la legislación puede prestar varios tipos de ayuda, como lavandería, aseo personal, etc., pero en este caso funciona únicamente como comedor. Hay tres tipologías de usuario: los que van allí a comer; los que van allí para recoger la comida y llevársela a su casa; los que reciben la comida a domicilio. Dicho servicio, según las explicaciones de la trabajadora social y la concejala de bienestar social, está diseñado principalmente para:

1. Aquellas personas que no pueden cocinar por motivos de salud, vivan solas o no.
2. Ofrecer una comida más sana y variada que permita preservar el bienestar físico.

Por lo tanto, ambos objetivos se insertan en el discurso médico. El estado de salud es, en el primer propósito, la causa para recibir el servicio y, en el segundo, su objetivo. Sin embargo, si la intención es asegurar que los mayores coman sano, se debería repartir comida a todos los que se considera sean mayores. Si se trata de ayudar a las personas que por sí mismas no pueden cocinar, no se debería ofrecer el servicio a los mayores autosuficientes. Parece que el servicio se encuentre a medio camino entre un “cuidado necesario” (asistencia hacia aquellas personas que no pueden hacerlo por si solas) y un “servicio personal” (cuidado que se ofrece a una persona que podría hacerlo por si sola) (Waerness, 1990), y responda tácitamente a necesidades que van más allá del estado de salud. Por lo tanto, el discurso médico dominante no corresponde fielmente a la realidad, sino que provoca continuas contradicciones, a nivel simbólico y material. Además, los beneficiarios del servicio afirman que una de las motivaciones para utilizarlo es la comodidad de no tener que cocinar. En una ocasión, un señor que come en el Centro de Día elogió la ventaja de comer allí y no tener ni siquiera que fregar los platos. Más allá del no cocinar, es revelador que algunos de los que reciben la comida en casa pidieron a la cocinera que añadiera azúcar a las cuajadas, porque les daba mucha pereza levantarse de la silla para cogerlo. Esto lleva a preguntarse, además de cuál es realmente

la causa de la dependencia, hasta qué punto la dependencia es dependencia y si, en algunos casos, la asistencia crea más dependencia de la real.

“Y la comida también la pago pero... es una alegría que no tengo que hacer... ¡yo todavía me la podría hacer! pero, mira, así voy y vengo, muevo las piernas, hablo con la gente, me da el aire!”. (Mujer de 89 años).

## 5. CONCLUSIONES

El trabajo de campo ha permitido revelar que, en el ámbito del cuidado, se habla de los mayores como si fuesen únicamente cuerpos dependientes, como si la vejez, estado último del ciclo vital, fuese sinónimo de enfermedad, discapacidad y dependencia. Es decir, parece existir una asociación lineal entre vejez, enfermedad, discapacidad y dependencia.

Si un cuerpo viejo es considerado dependiente a causa de una o más discapacidades, en otras palabras, si la vejez se identifica con la ausencia de salud ¿no se debería hablar de ella como una enfermedad? Sin embargo, nos negamos a hablar de la vejez como enfermedad corporal y, al mismo tiempo, aplicamos el modelo científicomédico que se emplea para una enfermedad, hasta en las solicitudes de las prestaciones.

Envejeciendo, el cuerpo está sometido a un deterioro físico y cognitivo que lleva al final de la vida. Sin embargo, este proceso de decadencia no siempre progresa al mismo ritmo del ciclo vital, por lo que se puede ser más joven y tener más discapacidad o al revés.

Durante el trabajo de campo he encontrado situaciones en las que resultaba difícil definir quién era el cuidador autónomo y quién el cuidado dependiente. Como en el caso de una mujer, de casi 80 años, que recibe la comida en casa y el servicio de ayuda a domicilio, con lo que se supone que la mujer necesita asistencia porque no puede cuidarse sola, es dependiente. Sin embargo, vive con un hijo de 48 años al que prepara la comida, como pude observar yo misma cuando fui a su casa, y le sigue cuidando. En este caso ¿quién es la persona dependiente? ¿Puede ser el hijo aunque sea más joven? ¿Son los dos al mismo tiempo dependientes y autónomos?

En las relación madre hijo/a siempre hay que tener en consideración el efecto del rol de “cuidadora infinita” que se asigna a las madres, sin embargo, este ejemplo permite preguntarse si existe una asociación universal entre edad mayor y dependencia.

Otro ejemplo, parecido, es el de una mujer de 84 años que vive con su hija. Esta se volvió a vivir al pueblo, una vez prejubilada, a consecuencia de unos problemas de “nervios” (así es como me lo contó una vecina). La madre recibe ayuda a domicilio, comida en casa y Teleasistencia. La hija cocina los domingos para las dos, cuando no hay servicio de comida. Aunque la hija se ocupe en parte del cuidado más “práctico” de la madre, la madre se sigue ocupando de la hija en lo que concierne a tomar decisiones y llevar las riendas de la casa y de sus vidas. De hecho, en mis visitas a su hogar, la madre no paraba de decir a la hija lo que tenía o no tenía que hacer, desde los “servicios” más corrientes (apagar la televisión, darme un vaso de agua, etc.) a los más puntuales (llamar al médico, acercarse al despacho de la trabajadora social, al Ayuntamiento, etc.). En este caso, la madre necesita cuidados prácticos. La hija es capaz de darle dichos cuidados prácticos pero, al mismo tiempo, necesita que sea su madre quien supervise sus elecciones y acciones, para el beneficio mutuo. Otra vez el mismo interrogante: ¿quién cuida a quien?

Los ejemplos podrían seguir, pero llevarían todos a la misma conclusión, por la que, en el caso de las personas mayores, la edad no puede ser el único criterio que defina quién es dependiente y quién no.

La debilidad corporal debida al envejecimiento es distinta a las enfermedades que el cuerpo viejo puede padecer, así como no siempre es sinónimo de dependencia. Entender la dependencia como una necesidad derivada exclusivamente de problemas físicos ligados a la edad, pensar que por ser mayor se es dependiente, significa anular la agencialidad del sujeto mayor (Vega Solís, 2009). Significa obligar a las personas a vivir su vejez como un derrumbamiento y convertirse así en cuerpos pasivos, a veces aislados en espacios concretos (Residencia, Centro de Día, Pisos Tutelados, etc.).

Sin embargo, la vida de una persona va más allá del estado de salud y los mayores tienen que disfrutar del derecho a refutar esta imagen de la vejez y decidir sobre sus cuerpos. Y hay que respetar esta decisión.

Como el caso de un señor de 87 años, que usa muletas, que un día se me acercó y, después de enumerar sus operaciones de cadera, vejiga, etc., dijo que el médico le aconsejó operarse otra vez de la cadera pero él se niega. Prefiere seguir con muletas que pasar otra vez por el quirófano. O el caso de una mujer de 77 años que no quiere ir al comedor del Centro de Día porque “hasta que puedo, me cocino yo”. Aunque esto signifique comer lo mismo durante tres o cuatro días.

Por tanto, no todas las personas mayores son dependientes y, sobre todo, no todas tienen por qué convertirse en sujetos pasivos.

Durante el trabajo de campo no era extraño cruzarme con mujeres mayores cargando con garrafas de agua de cinco litros, que iban a rellenar a la fuente. O el hombre que encontraba casi a diario que se movía con una moto a la que había incorporado un sistema casero para sujetar dos maletas, mientras conducía.

Más allá de las capacidades físicas, he conocido personas mayores que actúan en beneficio de su comunidad y de sí mismas, a través de labores más sociales y culturales: las mujeres que participan activamente en las Asociaciones de amas de casa donde “cada una en lo suyo...colabora”<sup>8</sup>; un hombre que se interesa en la historia de la localidad y escribe en periódicos locales.

Las personas mayores, independientemente de su edad y su desgaste físico, siguen siendo sujetos activos. En mayor o menor medida, siguen siendo capaces de realizar actividades, tomar decisiones y sentirse actores en la sociedad y en su vida privada.

Las políticas públicas deberían evitar incentivar la visión decadente de la vejez. Al contrario, deberían fomentar la agencialidad de los mayores, y no solamente a través de actividades que beneficien el estado de salud. En vez de ofrecerles cursos ya establecidos o un menú determinado por el médico, deberían involucrar sus conocimientos y animar su participación en las decisiones. Son muchos los que tendrían algo que decir, no todos, pero muchos.

Y son muchos los que responderían positivamente a las peticiones de colaboración para la creación de nuevas actividades o nuevos espacios. Como, por ejemplo, una mujer entusiasta de poder donar viejos utensilios de trabajo, que tenía guardados en el sótano, para la creación de un museo en el pueblo.

Quiero decir que es posible hablar de la vejez como una etapa de la vida todavía activa, beneficiosa para la sociedad y para las personas, y no solamente como un problema: el problema de un cuerpo viejo y, por ende, necesitado de una ayuda que las familias ya no pueden, o no quieren, dar.

---

<sup>8</sup> Entrevista grupal a 7 mujeres de la Asociación Amas de Casa de un municipio de estudio.



Es necesario, por una parte, dejar de hablar de la vejez refiriéndose exclusivamente a un grupo homogéneo de individuos mayores de 65 años. Por otra, hay que desproblematizar la vejez y dejar de considerarla principalmente un problema médico. Solamente de esta manera devolveremos a las personas mayores su rol de sujetos activos y agentes en la sociedad, más allá de su estado de salud.

Es necesario diferenciar las cuestiones sanitarias de las problemáticas socioculturales, para dejar de decretar el modo de vida de las personas exclusivamente en términos médicos.

El uso indebido de la clasificación médica como herramienta de diseño de políticas y acciones sociales da lugar a una gran confusión en la sociedad y a unas políticas sociales incoherentes en las que lo médico domina a lo social. Esta confusión ha contribuido, por ejemplo, a mantener la perniciosa mezcla entre dos conceptos relacionados pero muy distintos: enfermedad y discapacidad. (Toboso Martín y Arnau Ripollés, 2008: 83).

La medicina tiene que dejar de considerar un cuerpo viejo y/o discapacitado como un cuerpo enfermo. Además, es conveniente que incorpore en su mirada un enfoque socio-antropológico para acercarse al cuerpo enfermo y no que el enfoque médico domine los aspectos socioculturales de los cuerpos normativos y nonormativos.

Para concluir, dejo la palabra a una mujer de 83 años que se resiste a ser, y a estar considerada, como un sujeto pasivo.

Y yo soy muy antigua, ya, pero...no soy antigua en el modo de ser, porque yo tengo muchos años (se ríe) casi los que aparento tal vez! (se pone seria) Hombre! si aparento, pero quizás no tanto...como pá esa...mmm...para esa edad! ahora tengo los años que tengo...eh? y me arreglo sola y no he hecho de menos el servicio! y antes sí había! en casa de mis padres he conocido hasta tres de servicio!...otra vez por ejemplo salgo a un balcón, que tengo en el apartamento... (se ríe) y el otro día me despertaron los gatos y decían “A ti un bicho te va a picar un día...” venga, y...no me duele ná...algunas veces le decía yo a mi marido “Por qué no te pones esa...” cuando hacía así mucho calor “Aquí...que corre un aire...” con cinco minutos, le dolía todo ya! yo a mi no me duele nada! [...] estoy apuntada yo [en una Residencia de Madrid] hace...desde que se murió mi marido... y entonces ya me apunté, digo “Claro, aquí en este pueblo...yo ya...pues me voy a ir y...salgo y entro! que quiero ir un día a...a un cine, al concierto...me apunto a aprender algo, a la...¿aquí hay portugués? pues, me apunto a portugués! que hay esto, pues me apunto a esto! Allí puedo dar clase de algo, de...cualquier historia! no voy a estar aquí esperando a que me den de comer! pero...no, yo con esa intención no iba a la Residencia! a esperar de que toque la hora de ir a comer...ya ayudaré allí...en el patio, en otro lao en lo que fuera, pero... que cuando me han llamao no he podido, porque tuve una vez una niña...que...la tuve casi medio año...que me la operaron en Madrid porque tenía...una catarata como, de esas saharai...y entonces digo “¿Qué quiere? ¿Qué vaya yo con una niña a la Residencia? no puedo!” “Es que la hemos llamao porque...” “Pues ponerme otra vez en la cola...” Al final si me iré! fui este año y ya me llamaron “Vente pá acá!”

digo “Ahora me han dejao pá esta calle fea! estrecha, mala, y una...en una habitación la peor que...” Catorce años! y me he enfadao!...y...no sé, no sé si al final iré a ese o me voy a otro lao! porque ya me dice una amiga que tengo aquí, me dice “Yo también voy a ir” digo “Más adelante! nos vamos a un sitio así...ya que vayamos tó juntas...” ¿Sabes? que no tiene familia ella... yo tengo hijos, y tengo una hija y me dice “Mamá...” ¡Si es que quiero yo! es que yo, mi hermana esta que murió, pues...tenía seis hijos! Y...una señora que la cuidaba, pero siempre tiene que estar uno al tanto de ellos! yo no quiero dar, yo le digo a mi hija “Cuando he venido, que eran los niños pequeños... pá ayudarte, he venido encantada! trabajas tu, trabaja tu marido...de poner el pañal...” ay que no! que lo tengo más claro del agua! yo soy de esa generación ya que piensan...en eso!

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- CSORDAS, Thomas J. (2000) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DE HARO, Alejandro (2011) “La ética del cuidado entre las personas mayores. Un estudio etnográfico en una institución residencial”, *Gazeta de Antropología*, 27/1.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Genero, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Edicions bellaterra.
- FINE, Michael y GLENDINNING, Caroline (2006) “Dependence, independence or interdependence? Revisiting the concepts of ‘care’ and ‘dependency’”, *Ageing & Society*, 25: 601-621.
- FERREIRA, Miguel (2008) “La construcción social de la discapacidad: *habitus*, estereotipos y exclusión social”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 17: 221-232.
- FERREIRA, Miguel (2010) “De la *minusvalía* a la *diversidad funcional*: un nuevo marco teórico-metodológico”, *Política y Sociedad*, 47, 1: 45-65.
- FOUCAULT, Michel (2009) *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978/1979)*. Madrid, Akal.
- FOUCAULT, Michel (1987) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI de España.
- GARCÍA SELGAS, Fernando J. (1994) “El «cuerpo» como base del sentido de la acción”, *Reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68: 41-83.
- GUZMAN CASTILLO, Francisco y TOBOSO MARTÍN, Mario (2010) “Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales...y otros lechos de Procasto”, *Política y Sociedad*, 47, 1: 67-83.
- LOMBARDI, Lia (2010) “Medicalizzazione del corpo e potere della medicina: questioni di genere?” en CAMUSSI, Elisabetta y MONACELLI, Nadia (Coord.) *Atti del Convegno GDG “Questioni sul corpo in psicologia sociale”*, Parma, Uni.Nova, pp. 146-160.
- MARTI, Josep y AIXELA, Yolanda (Coord.), (2010) *Desvelando el cuerpo: perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SCHEPERHUGHES, Nancy y LOCK, Margaret M. (1987) “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, 1: 6-41.

TOBOSO MARTÍN, Mario y ARNAU RIPOLLÉS, M<sup>a</sup> Soledad (2008) “La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20: 64-94.

TRONTO, Joan (2005) “Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad”. En *Congreso Internacional Sare 2004: “¿Hacia qué modelo de ciudadanía?”*, VitoriaGasteiz, EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer, pp. 231-253.

VEGA SOLÍS, Cristina (2009) *Culturas del cuidado en transición*. Barcelona, Editorial UOC.

WAERNESS, Kari (1990) “Informal and formal care in old age: what is wrong with the new ideology in Scandinavia Today?”. En C. UNGERSON (eds.), *Gender and Caring: work and welfare in Britain and Scandinavia*. Londres: Harvestre, Wheatsheaf, pp. 110-132.



## CUERPO, DOLOR, VEJEZ Y RELIGIÓN. UN ESTUDIO ETNOGRÁFICO

Alejandro de Haro Honrubia<sup>1</sup>  
Facultad de Trabajo Social  
Universidad de Castilla La Mancha

### 1. PRESENTACIÓN DEL TEMA

Las siguientes páginas versan sobre la relación entre cuerpo, dolor, vejez y religión, ofreciendo a este respecto algunos de los resultados de una investigación etnográfica de campo realizada en un espacio social institucional para la comúnmente denominada “Tercera Edad”, aunque en la actualidad también ha surgido el término “Cuarta Edad” que engloba a todas aquellas personas mayores de ochenta años, que cada vez lo son más por la tendencia al envejecimiento poblacional y por el aumento de la esperanza y calidad de vida en una sociedad en la que crece exponencialmente el número de residencias de ancianos, tanto públicas como privadas, que se circunscriben en lo que se ha dado en llamar “Cultura de la ancianidad”. Los hogares de ancianos constituyen el territorio específico en el que se manifiesta “la Cultura de la Ancianidad, pero han sido creados por el resto de la sociedad (entidades financieras y de ahorro, religiosas, administraciones públicas), y se puede pensar que, aun con buena intención, la sociedad quiere recluir a los viejos en tales espacios para que no se difunda la anomalía que representan: la decrepitud” (Fericgla, 2002: 48 y s). Anomalía que estigmatiza aun cuando no deja de ser el resultado de la condición evolutiva del ser humano. En la institución para mayores, religiosa, privada y mixta, pues acoge a hombres y mujeres, en que circunscribo este trabajo, se persigue que al menos el anciano abandone esta percepción, que asimila y reproduce, de su propia condición. Ancianos, por otro lado, denominados desde aquella institución bien como personas “válidas” o bien como personas “asistidas”, y que tienen al menos 60 años de edad. Tal institución, antiguamente un asilo (la primera relación escrita del concepto de asilo es de carácter religioso. Surge en el siglo XIV, de la palabra latina “asylum” y de la griega “asylon”, que significa “lugar sagrado e inviolable”), carece de ánimo de lucro y se encuentra ubicada en la ciudad de Albacete (Comunidad Autónoma de CastillaLa Mancha). Sin embargo, con independencia del lugar, en este ensayo etnográfico nos vamos a referir en innumerables ocasiones a la “Congregación” de que forma parte dicha institución: la “Congregación Internacional de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados”, fundada en 1873 y que goza de infinidad de residencias por los siguientes cuatro continentes: Europa, Asia, África y América. En todas ellas, prevalece, aun cuando se respetan otras creencias, una concepción o “visión cristianocatólica del hombre y el mundo”, pues como la normativa de estos centros indica, “la Iglesia Católica como institución religiosa está detrás de esta Congregación a nivel nacional e internacional”. Desde la “Congregación”, se prioriza la labor de ayuda al anciano frágil como dictamina la ética cristiana como ética del cuidado o “caring”<sup>2</sup> (Saillant, 2008). La atención se dirige especialmente hacia todas

1333

<sup>1</sup> Profesor contratado doctor laboral indefinido de antropología social en la Facultad de Trabajo Social de Cuenca. Universidad de CastillaLa Mancha.

<sup>2</sup> Este término hace referencia a la preocupación humanitaria por el otro en situación de menesterosidad, velando por su salud, tanto física como espiritual, bienestar y dignidad. Se trata de mostrar compasión hacia los otros, hacer a los otros lo que no pueden hacer por ellos mismos. La empatía es fundamental como forma incondicional de la aceptación del Otro.

aquellas personas mayores que requieren o demandan esa labor de ayuda asistencial o cuidado tanto físico como espiritual. Esa ayuda al anciano supone respeto por el mismo, buscando que se sienta útil a través de la mejora de sus condiciones de vida. Una filosofía que desde la “Congregación”, y recogiendo el testimonio de una de sus Madres Superiores, se entiende como sigue:

“Lo peor que le puede pasar a una persona mayor es inutilizarla, pensar que no vale para nada, que ya ella, cuando ha sido una persona activa que se ha movido en la vida con mucha facilidad, ahora llegan a una Residencia y ya nada, no tienen que hacer nada; entonces nosotras las incentivamos mucho, que pueden hacer cosas, y de hecho eso les da, les da la vida, yo creo que les alarga la vida.” (Sor Julia, Madre Superiora de la Residencia de la “Congregación” en Albacete).

El cuidado integral de las personas mayores en los diferentes centros de esta “Congregación” condensa altas dosis de religiosidad, que se concreta en el ejercicio de determinados valores/virtudes por parte de las “hermanas” y el resto de cuidadores tanto formales como informales. De entre esos valores sobresale como valor ético principal el amor al otro, símbolo de la caridad y beneficencia cristiana. La beneficencia cristiana manifiesta grandes dosis de filantropía cuyos orígenes aquélla sitúa en la “filantropía” hipocrática “como actitud de amor a la persona enferma que busca y genera su mejora o curación” (Boixareu, 2008: 247). El párroco de la Residencia de la “Congregación” en Albacete, en los diferentes actos litúrgicos que yo mismo he presenciado anima a lo siguiente: “El amor es lo que tiene que guiar vuestras vidas y vuestras relaciones sociales”, “Amor al prójimo, estar con él, sufrir con él, padecer con él”. Hay que padecer con el otro, sufrir con su dolor como dicta la ética cristiana que identifica a Jesucristo como aquel que ha sufrido el mayor dolor. Es el amor al otro, especialmente al otro enfermo, desvalido o “asistido” lo que desde la “Congregación” se piensa mitiga gran parte del dolor y el sufrimiento: “La tolerancia, el consenso, la solidaridad de la que tanto se habla hoy se reduce, afirma el párroco de la Residencia de la “Congregación” en Albacete, al amor al prójimo. Dios nos da amor, aunque todos nosotros seamos a veces un poco barrabás”. De las palabras del párroco se deduce al menos una enseñanza, a saber: que el padecimiento y el sufrimiento ajenos conducen a la virtud religiosa católicocristiana del amor y la compasión: compartir el padecimiento de los otros, acompañarlos en sus dolores y sufrimientos<sup>3</sup>. De esta forma el dolor y el sufrimiento penetran en el campo de la espiritualidad. Quien acompaña el dolor y el sufrimiento del otro, acompaña al otro tal como es, no a una imagen o un perfil estereotipado, prefabricado. Quien acompaña el dolor y el sufrimiento del paciente, acompaña a “alguien” con una manera de ser particular: no la propia. Por ejemplo, y en el caso de las personas asistidas discapacitadas: no acompaña “tal discapacidad”, sino a una persona concreta afectada por “tal discapacidad” (No hay que olvidar que el concepto de persona fue una de las grandes aportaciones del pensamiento cristiano a la reflexión intelectual en Occidente). Discapacidades que hacen que sobre todo los ancianos “asistidos” sean altamente dependientes, frente al resto del colectivo de personas mayores “válidas”

<sup>3</sup> Los ancianos de la institución residencial de Albacete hablan en términos de dolores de espalda”, de coxis, de piernas, de rodillas, de riñones, dolor de ciática, artrosis: “Me duele de los pies a la cabeza” o también “me duele hasta el alma”, me decía una anciana.

que se muestran más independientes o autónomas, aun cuando padezcan algunas de ellas enfermedades crónicas (diabetes, hipertensión, artrosis...). Sin embargo, la persona enferma es según los miembros de la “Congregación” especialmente la persona “asistida”. Es por ello que en el siguiente apartado, desvelamos al lector la relación existente entre vejez, cuerpo y dolor atendiendo a la distinción que desde la “Congregación de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados” se establece entre personas “válidas” y personas “asistidas”, también denominadas capacitadas e incapacitadas, independientes y dependientes, respectivamente.

## **2. VEJEZ, CUERPO Y DOLOR A PROPÓSITO DE LA DISTINCIÓN ENTRE “VÁLIDOS” Y “ASISTIDOS”**

La comunidad de personas mayores de todas las residencias de la “Congregación de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados” se desdobra en dos grupos: “válidos” y “asistidos”. Las personas asistidas son generalmente dependientes en un alto grado. La “Ley de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en situación de Dependencia” aprobada en el año 2007 define la dependencia como el “estado de carácter permanente en que se encuentran las personas que, por razones ligadas a la falta o la pérdida de autonomía física, intelectual o sensorial, precisan de la atención de otra u otras personas o ayudas importantes para realizar actividades básicas de la vida diaria” (Iruzubieta, 2007: 118 y s). Esta misma ley establece distintos grados de dependencia, en función de la necesidad de ayuda de otra persona para realizar las AVDs (actividades de la vida diaria) y la frecuencia de dicha ayuda. La dependencia se concreta en los siguientes niveles: Grado 3 (gran dependencia): cuando la persona por su pérdida total de autonomía física, mental, intelectual o sensorial necesita la presencia indispensable y continua de otra persona para las AVDs; Grado 2 (dependencia severa): precisa ayuda dos o tres veces al día para realizar varias AVDs, pero no requiere la presencia permanente de un cuidador; Grado 1 (dependencia moderada): la persona necesita ayuda para las AVDs, al menos un vez al día o tiene necesidades de apoyo intermitente. La situación de dependencia “va a condicionar significativamente las necesidades físicas, psicológicas y sociales de la persona haciéndose imprescindible una valoración integral que contemple las distintas variables de su situación” (Cuesta Ruiz Clavijo, 2007: 137-138). La dependencia, tanto alta, severa como moderada, afectaría fundamentalmente a las persona mayores “asistidas” de los centros residenciales de la “Congregación” a que hacemos mención en este trabajo de investigación. Contrariamente a esta situación encontraríamos la de aquellos mayores independientes o “válidos”, capaces de conducirse con relativa autonomía en su vida, es decir, con independencia en sus actividades básicas cotidianas, aun cuando padezcan de ciertas enfermedades o perturbaciones. Son personas con conciencia de estar, aun con sus achaques, aflicciones o dolencias..., más “sanas”. Esto no significa, siendo pertinente resaltarlo, que no se quejen de sus dolores, que como decimos también los padecen. Los achaques son comunes a “válidos” y “asistidos”. Es lo que denomina Gerardo Hernández Rodríguez “achacosismo”, en relación a la vejez (Hernández Rodríguez, 221). Si bien es verdad que en las personas ancianas “válidas” es menos característico este fenómeno en lo que se refiere a su nivel o intensidad. No cabe, en ningún caso, asociar la categoría de “valido” con un estado de salud perfecto, así como tampoco es acertado vincular la categoría de “asistido” con un estado de salud deplorable, o lo que es igual, no se puede identificar “válido” con salud y “asistido” con enfermedad, orden/equilibrio frente a desorden/desequilibrio, respectivamente. Esta idea de la salud como sinónimo de orden y la enfermedad como símbolo de desorden ha sido criticada por la antropología médica, que según

Giovanni Pizza sugiere, por así decir, “observar cuánto de *sano* se encuentra en la *enfermedad* y cuánto de *enfermizo* en la *salud*. No se da entonces por descontado que la salud sea el *orden* y la enfermedad el *desorden*, es decir, que la relación salud/enfermedad equivalga a la de cosmos/caos: aunque en el plano ideológico de diferentes configuraciones culturales tal oposición tienda a cristalizarse de esa forma, en la práctica la salud puede contener caos y la enfermedad puede generar un nuevo cosmos” (Pizza, 2007: 286 y ss). Como me ha comentado en más de una ocasión un hombre de 74 años de la Residencia para mayores de Albacete, que forma parte del grupo de “válidos”: “Me sigue doliendo el lado, ahora más, me he levantado con dolor de riñones y no puedo ni andar”; “desde que llevo aquí tomo medicación para el hígado, el estómago, como bebía...”; “los bronquios los tengo muy mal también, como fumaba”; “a veces es mejor morir que sufrir”. Así podemos decir que salud y enfermedad son mundos inseparables. Sin embargo, son las personas mayores “asistidas” las más afectadas por dolencias y/o enfermedades y por tanto con una vida “menos saludable”. Son generalmente personas ancianas muy frágiles o también de alto riesgo por su elevado nivel de dependencia, estando la mayoría de ellas en estado senil lo que conlleva que carezcan incluso del sentimiento de “estar enfermo”. El cuidado de los mayores, sobre todo de los enfermos “asistidos”, la mayoría de ellos seniles, se aborda desde dos frentes: el biomédico o médico sanitario y el religioso. Luisa, la portera de la Residencia de la “Congregación” sita en Albacete un día me dijo que una de las actividades de carácter religioso es el “sacramento con los enfermos”. Al referirnos a personas asistidas seniles, afectadas o demenciadas, como también se las llama, es casi obligatorio traer a colación el término estigma, pues todas estas situaciones vitales desencadenan procesos de estigmatización. Los seniles son individuos con estigma social. La senilidad es símbolo de estigma, que es aquel signo especialmente efectivo para llamar la atención “sobre una degradante incongruencia de la identidad”, y capaz de quebrar lo que de otro modo sería “una imagen totalmente coherente, disminuyendo de tal suerte nuestra valorización del individuo” (Goffman, 1963: 58). Las personas mayores asistidas, tanto seniles como con otras dolencias, presentan asimismo “un cuerpo inmóvil y casi inútil, que necesita ayuda hasta para la satisfacción de las necesidades más elementales”. El sujeto queda reducido a su cuerpo. Si no muere, “interioriza una especie de muerte simbólica a través de una dependencia cada vez mayor del personal que lo cuida, el repliegue sobre un yo cada vez más restringido y desvalorizado puede llevar a la posición fetal o a que no se levante de la cama, como cuando delegan todas las actividades corporales en el personal de la institución. Cuando se perdió todo, queda el límite del cuerpo o, aun más, la demencia, otra manera de no estar ahí” (Le Breton, 2002: 143 y ss). Los ancianos asistidos son ubicados en la enfermería, que es símbolo del dolor y la enfermedad. Algunas de las expresiones que he escuchado en varias ocasiones y que han proferido diferentes personas mayores “válidas”, especialmente mujeres, acerca de los enfermos ubicados en la enfermería son las siguientes: “está mal de la cabeza, como casi todas las de enfermería”; “casi todas ellas están mal de la cabeza”; “Cuando las ponen así es porque tendrán que estar así. Las que están enfermas pues tienen que estar solas arriba –la enfermería se encuentra en la planta primera–. Y las que estamos un poco medio bien, digamos, también tenemos que estar juntas, cada una pues con lo que tenga que ser”; “las que están enfermas están en la enfermería”; “en enfermería están mejor las ancianas que están mal, están mejor cuidadas, hay más personal”. Erving Goffman concebiría simbólicamente un espacio de estas características en términos de espacio “contaminado”, en este caso de personas “asistidas” que aparecerían como “agentes contaminantes” o potencialmente “conta-



minantes” –en el sentido de “transmisores”– de enfermedades,... Son expresiones que el sociólogo Erving Goffman utiliza en su ensayo “Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales” (Goffman, 1988). El enfermo es, como dice la profesora R. M. Boixareu, alguien “manchado” y “apartado” de la comunidad: “La enfermedad no solamente lesiona la integridad biológica del paciente, también compromete su integridad y su inserción social” (Boixareu, 2008: 209). Podríamos llegar a decir en este supuesto que la enfermedad y el dolor en tanto que alteran el orden y el equilibrio vital”, “contaminan”, como diría la antropóloga Mary Douglas (Douglas, 2007: 20). La enfermería es un espacio social que marca ritualmente el tránsito entre un estado y otro: de “válido” a “asistido”. Podríamos referirnos a la noción de ritual o rito de paso, según la define Arnol Van Gennep, para quien el estudio de los ritos de paso supone explorar “todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico y social) a otro” (Van Gennep, 2008: 25). Atendamos a la siguiente respuesta de Sor Julia, Madre Superiora de la Residencia de la “Congregación” en Albacete, a una de mis preguntas acerca de la enfermería:

“Las enfermerías están todas con personas que son asistidas y están ahí, o sea, la persona que entra, entra válida y luego cuando se pone mal es cuando pasa a la parte de enfermería.” (Sor Julia).

Reflexiones de Sor Julia que podemos traducir en términos de rito de paso: el paso de un estado social a otro: “El cruce de fronteras y umbrales –argumenta Edmund Leach– siempre se rodea de ritual; también, por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro”. Se cambia de un estatus social a otro en una “serie de saltos discontinuos: de niño a adulto, de soltero a casado, de la vida a la muerte, de enfermo a sano –o viceversa–. La ocupación de cada estatus constituye un periodo de tiempo social de duración social, pero el ritual que marca la transición –rito de la pubertad, boda, funeral, ritual de curación– es un intervalo de intemporalidad social”. Los “ritos de paso” “marcan el cruce de límites entre una categoría social y otra”. Para E. Leach, la mayor parte de las ceremonias rituales se ocupan de movimientos “a través de los límites sociales, de un estatus social a otro, de hombre vivo a antepasado muerto, de soltera a esposa, de enfermo y contaminado a sano y limpio, etc.”(Leach, 1978: 47 y 107). Estas dos últimas situaciones las podemos traducir en términos de “asistidos” versus “válidos”. Atendiendo a estos dos grupos, en el siguiente apartado, y como conclusión de este trabajo, mostramos la relación entre vejez, dolor y religión.

### **3. VEJEZ, DOLOR Y RELIGIÓN: A MODO DE CONCLUSIÓN**

La “Congregación de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados” cultiva la perspectiva pascual (teológica) cristiana que concibe el dolor y la enfermedad asumidos en el amor de Cristo como fuente de sanación. El misterio del amor cristiano, capaz de alcanzar el núcleo más íntimo de la persona enferma, ayuda a la misma a “sanar”. El cristianismo confiere sentido al dolor humano, exigiendo al individuo que lo padece mostrarse esperanzado (virtud teologal), tendiendo a la superación del dolor desde el amor a Dios como camino de salvación: “El dolor es para todo hombre simplemente un acompañante inoportuno, pero inseparable. Para el cristiano puede llegar a ser, además, un amigo, quizá inoportuno también, pero amigo” (Vilar y Planas de Farnés, 1998: 152). En los “Anales de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados” se dice que “el cristiano sabe

por la fe que allí donde hay más dolor y prueba en esta vida habrá más gloria en la otra. En consecuencia, considera el dolor como una gracia”; así como también se indica que “una vida cristianamente feliz tiene que desterrar radicalmente de nosotros toda clase de miedos morbosos, de temores infundados (...). Las tres cuartas partes de nuestros supuestos temores y dificultades son puramente imaginarios” (“Anales de la Congregación”, nº 133, (2006)). La convicción expresada en los “Anales” de la “Congregación” de que los temores –anejos la mayoría de ellos a los dolores– son muchos de ellos imaginarios me hace recordar unas palabras de la Madre Superiora Sor Julia, que ha sido uno de mis principales informantes. Esta me decía, respecto de los dolores de las personas mayores, lo siguiente:

“A veces son dolores imaginarios los que tienen. Es cierto que a veces los tienen pero muchas veces es más psíquico que real. Y de hecho lo comprobamos cuando les cambiamos de tema o de otra cosa y ya no se acuerdan de ese dolor, por eso lo importante que es el calor, el darle cariño, el darle cercanía, es muy importante, cuando la persona tiene todo esto se siente más aliviada.” (Sor Julia).

Para Sor Julia, el “padecer” “dolores imaginarios” es casi normal en el mundo de los mayores en general, tal y como ella lo ha experimentado personalmente en todas aquellas Residencias de la “Congregación” en que ha trabajado:

“Eso es en todo, el mundo de los mayores en todos los sitios es igual, y de hecho lo comentábamos el otro día, en todos los casas que llevamos, no es que lleve muchas casas, pero sí que he estado en cinco Residencias, he estado en tres como directora y en las demás he estado de hermana, y siempre pues es lo típico, personas que están muy metidas en sus dolores, los mismos casos, más o menos, con distintos nombres, pero en general el mundo de los mayores es así.” (Sor Julia).

Pero no solamente es Sor Julia quien utiliza aquella expresión. Johannes Vilar y Planas de Farnés en “Antropología del dolor. Sombras que son luz” se refiere al dolor imaginario en términos de “dolor neurosis, que es puesto en marcha por la imaginación” (Vilar y Planas de Farnés, 1998: 55). Los dolores que padecen o dicen padecer los mayores, especialmente las mujeres, son tipificados de diversas maneras y no solamente atendiendo a su dimensión físicocorporal. En una ocasión una mujer de 74 años, interna de la Residencia objeto de estudio, al preguntarle por el estado de su pierna que desde hacía tiempo presentaba heridas, estando asimismo inflamada por problemas de circulación de la sangre, me dijo: “Me curaron ayer, la enfermera, pero me duele todo, hasta el alma” (Mujer de 74 años). El dolor del alma remite a un dolor de tipo moral/emocional que desencadena, o así parece, una dolencia somáticocorporal. Atendiendo a la dimensión antropológica del dolor también se podría analizar la tendencia que algunas ancianas tienen a “democratizar” los dolores, pues como me dijo una anciana de 64 años: “dolores tenemos todas, a todas nos duele algo”. Es lo que Francesc Torralba denomina, “el dolor por sugestión”, pues “el dolor no es un hecho puramente individual. La interacción con el otro puede ser generadora de dolor” (Torralba, 2008: 252). El grupo social puede asimismo actuar como agente activo ante la enfermedad y el dolor, sea éste real o ficticio: “Los padeci-

mientos, dice Eduardo Menéndez, presentan un eje individual y colectivo”. Los sujetos y grupos sociales no sólo dan significado técnico a sus problemas, por ejemplo de salud, sino sobre todo “significados subjetivos y sociales” (Menéndez, 1994: 72). La dimensión antropológica social del dolor también puede rastrearse a través del siguiente ejemplo: Hay enfermos o pacientes que pueden llegar a utilizar su enfermedad para conquistar el interés y el aprecio de los demás, del prójimo. Este fenómeno se conoce como “síndrome de Münchhausen” que consiste en, por ejemplo, con ayuda de la mentira, refugiarse en enfermedades imaginarias con las que se pretende ser objeto de cuidados: análisis, exploraciones, hospitalización, intervenciones quirúrgicas, etc. Se trata, por supuesto, de casos extremos, aun cuando en el mundo de los “mayores” no resulta difícil encontrarse con estas situaciones. Detectar este fenómeno es “un factor decisivo para que la ayuda prestada sea eficaz” (Vilar y Planas de Farnés, 1998: 149-150)<sup>4</sup>. En la residencia en que he investigado como observador participante, he podido comprobar cómo algunas ancianas son criticadas por otras compañeras bien por el hecho de estar continuamente quejándose, o bien por fingir dolores o enfermedades<sup>5</sup>. Una anciana de 81 años llamada Pilar me dijo en el transcurso de una conversación y respecto de otra anciana de 74 años de edad llamada M<sup>a</sup> José y anteriormente citada, lo siguiente:

“Se queja mucho, siempre se está quejando con el tema de la pierna, quieren que estemos encima de ella, que las monjas estén encima de ella. María tiene artrosis y la pierna un poco mal, pero ahora la tiene mejor que nunca, no era para ir al médico, pues le han tocado y tiene la pierna bien. Ella piensa que tiene cáncer, que tiene algo malo y que se va a morir, siempre está diciendo que le duele y que cuando va al médico no le dicen nada.” (Mujer de 81 años).

1339

Y también me comentó Pilar que “María José se queja mucho, piensa que tiene una enfermedad mala, que se va a morir, que tiene cáncer, se piensa que sólo tiene ella dolores y que las demás no tenemos nada”. Aun cuando realmente no tenga tal enfermedad o dolores, María, que tiene la pierna izquierda malherida, los percibe como amenazas reales y esto influye en su comportamiento y genera reacciones sociales grupales. Los padecimientos constituyen “hechos cotidianos y recurrentes (...), una parte de los mismos pueden aparecer ante los sujetos y los grupos sociales como amenazas permanentes o circunstanciales, a nivel real o imaginario” (Menéndez, 1994: 71 y s). Otra anciana de 79 años llamada Lola me dijo en una ocasión que “María lleva a Sor Teresa de cabeza, el otro día se fue a su habitación y cuando fue Sor Teresa a preguntarle qué le pasaba, le dijo que no le hacían caso (...). María siempre está quejándose”. Otra anciana llamada Pepa de 76 años ratificaba lo que decían sus compañeras respecto de María, a saber: que “siempre se está quejando”. Otra anciana de 73 años llamada Esperanza me dijo que “María José se queja

<sup>4</sup> En la residencia en que he investigado he podido comprobar la necesidad de ser escuchados que demandan muchos ancianos/as.

<sup>5</sup> En el sector de hombres las críticas son fundamentalmente por otras cuestiones, como el estado mental de algunos ancianos. En una ocasión un anciano de 94 años se puso a gritar diciendo: “no quiero ir a comer, que no quiero, todos los días igual, que más les da a ellas, el perjudicado soy yo”. El resto de ancianos le miraban pero ni se inmutaban, como si ya estuvieran acostumbrados, a excepción de uno de ellos que dijo: “siempre está gritando, es malo, grita por nada muchas veces, siempre está gritando, yo si pudiera me iba de aquí, si me tocara la lotería me buscaba una casita y me iba”.

de que le duele todo, como si sólo a ella le doliera o tuviera dolores”<sup>6</sup>. El caso de María José lo llegan a interpretar el resto de compañeras internas como una especie de “delirio” (el “dolor delirio” de que habla Johannes Vilar y Planas de Farnés) (Vilar y Planas de Farnés, 1998: 55-56). En cualquier caso, como dice esta última anciana los dolores no sólo los padece M<sup>a</sup> José, sino también muchas otras. Rosa, una mujer de 69 años, comentaba un día lo siguiente contestando a María: “Oiga que a mí también me duele toda la pierna y los dedos de los pies, me he echado una crema esta mañana, después de lavarme, pero me duelen mucho los dedos de los pies, o sea, que no es usted sola”. Gloria, una mujer de 71 años también respondía a María con las siguientes palabras: “a mí no me duele nada –dice en tono irónico–, sólo de la cabeza a los pies”. Otra mujer, Soledad de 73 años, comentaba este mismo día lo siguiente: “pues a mí me duele todo también”. Y otra mujer anciana de 77 años, llamada Ana, decía lo siguiente: “Yo he sufrido vértigo y me duele toda la parte de detrás de la espalda y apenas he dormido esta noche”. Tanto la situación de María con su pierna malherida, como los dolores que decían tener el resto de sus compañeras, delata que el dolor no es exclusivamente un hecho fisiológico, sino existencial. No es el cuerpo, por decirlo así, quien solamente sufre sino el individuo entero que, como estos casos ilustran, difunde socialmente ese dolor. No se puede aplicar un punto de vista exclusivamente fisiológico y centrado solamente en el individuo. Más conveniente es aplicar el punto de vista antropológico que atiende a la multidimensionalidad de este “fenómeno total”. En el mundo anglosajón, en el campo de la antropología de la salud, la enfermedad y/o el dolor se abordan desde tres posibles perspectivas. Estas perspectivas son ilustradas a partir de tres términos: “disease”, “illness” y “sickness”. “Disease” es un término que atiende a los parámetros biomédicos en el estudio del dolor y la enfermedad; “illness” es un término que se ocupa de la versión personal del enfermar en su marco sociocultural; “sickness” es un concepto que se identifica con la dimensión social de la enfermedad, es decir, el reconocimiento de la persona enferma como tal y todo lo que ello puede llegar a desencadenar. La enfermedad o el dolor se definen, al menos, “en función de tres perspectivas de significado: biológico, personal y social”. Cada una de estas perspectivas define qué es la enfermedad o también el dolor “sin que necesariamente haya coincidencia o contradicción entre ellas” (Boixareu, 2008: 212 y ss). Los ejemplos etnográficos facilitados ilustrarían las tres perspectivas desde las que es posible, según la antropología, estudiar la enfermedad o el dolor. Si es importante la dimensión fisiológica de la enfermedad o el dolor no lo son menos las otras dos, la personal y la social. Es esta última la que más nos puede llegar a interesar, sin prescindir de las demás, en tanto es la que está aun más por explotar. Si nos centramos en esta dimensionalidad social y atendiendo a la temática de este trabajo, hemos de decir que por ejemplo desde la “Congregación”, como respuesta a esta situación, lo que se intenta es que los mayores abandonen la visión estrictamente “maléfica” que tienen de la enfermedad y el dolor. Estos presentan entre las personas mayores, como diría Eduardo Menéndez, “una significación colectiva negativa” (Menéndez, 1994, 71), que hay que abandonar adoptando una visión más “benéfica” respecto de los mismos. Se trata de asumir la enfermedad y el dolor desde el amor a Dios, para así lograr su superación. La enfermedad y el dolor, independientemente de su naturaleza, se afrontan desde la “Congregación de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados” tanto en clave biomédica como religioso trascendental, es decir, recurriendo tanto a la medicina farmacológica como especialmente al amor de Cristo como camino de salvación/cura-

<sup>6</sup> A María José se le atribuye un comportamiento egocéntrico y victimista por parte de sus compañeras.

ción. Las referencias a aquél son constantes especialmente entre las mujeres mayores, también para dar un sentido o al menos una explicación a sus enfermedades o dolores. Una anciana de 79 años, de nombre Guadalupe, me contestó lo siguiente al preguntarle un día por su estado de salud: “como siempre, con mis dolores, lo que Dios quiera, no puede casi andar, habrá que aguantar todo lo que venga” (Anciana de 79 años). Para ésta —como también para otras ancianas—, su estado de salud responde a un designio divino, tanto si es bueno como si no lo es. El impacto del hecho religioso en la comunidad de ancianos de la residencia a que hacemos mención, sobre todo entre las mujeres, no ha pasado desapercibido para nadie de los que allí se encuentran. Por ejemplo, el terapeuta ocupacional, con formación en fisioterapia, un hombre de 35 de años que procede del CRMF, “Centro de Rehabilitación de Minusválidos Físicos” sito en Albacete, me dijo, durante el transcurso de una entrevista de campo etnográfica en profundidad, lo siguiente:

“También hay una cosa importante que es el tema de la religión. Yo creo que las mujeres tienen más fe que los hombres, porque los hombres los veo como más desarraigados, como que siguen menos el tema de la religión. Yo creo que a determinadas edades es muy importante para ellas y muy reconfortante el apoyarse en la religión, entonces las mujeres son más seguidoras del tema relacionado con la iglesia y yo creo que son también más felices. A las ancianas creo que les influye más que a los ancianos la religión, los ancianos como que son más pasotas, no terminan tampoco de ser seguidores, aunque hay casos, hay excepciones, que sí que son muy creyentes, pero hay otros que no, que incluso se quejan y dicen *siempre a misa todos los días*, dicen algunos quejándose. Entonces veo que en las mujeres, que son más fieles a seguir con el tema de la religión que los hombres”. (Terapeuta ocupacional, hombre de 35 años).

1341

La religiosidad es muy importante para las ancianas. Como dice el terapeuta ocupacional, y yo he podido comprobar a través de observación directa y participante, éstas “están muy influenciadas por la religión”. También decía aquél, en relación a esta cuestión, que,

“en la residencia se lleva como un orden de rezar a determinadas horas, se confiesa también a determinadas horas, determinados días, entonces de alguna manera sí que influye la religión en la relación que puedan llevar las ancianas, aparte ellas siempre que se acerca alguna fiesta pues siempre hacen antes unas misas, se hacen la novena de San Antón..., Sí yo creo que sí que influye en ellas, en la relación que mantienen entre ellas” (terapeuta ocupacional, hombre de 35 años).

El terapeuta ocupacional también tiene claro, pues está prácticamente a diario con todas las personas mayores de ambos sexos, que las mujeres participan mucho más que los hombres en la vida institucional residencial, es decir, en las diferentes actividades que se realizan. Aquél me dijo lo siguiente durante la entrevista que le realicé:

“Las mujeres participan más, sí, sí, al participar más ellas hay como un *feedback* ahí, que a ellas les reporta también ese bienestar (...), les reporta

también beneficio psicológico y sí, son ellas las que más actividades hacen” (terapeuta ocupacional, hombre de 35 años).

Son las mujeres mayores las que con más ahínco muestran su agrado ante el hecho de que la propia Residencia esté dirigida por monjas. Una mujer de 66 años, de nombre Rosario, me dijo respecto de las enseñanzas que recibe en esta institución religiosa sita en Albacete lo siguiente:

“Valoro la religión que se sigue aquí, valoro la enseñanza de las monjas, valoro todo, que estoy muy bien atendida. Yo soy de una manera de ser que comprendo cuando tienes que seguir el orden de respetar, el orden de llevar lo que te mandan a gusto y llevarlo bien. Yo me encuentro bien (...). Yo soy muy religiosa y creo que casi todas las que estamos aquí también.” (Mujer de 66 años).

Esta misma mujer de 66 años me dijo también, respecto de sus compañeras, lo siguiente:

“Yo las oigo que dicen que están muy bien aquí, que están a gusto. Y yo también. Bueno a lo primero claro, pero luego ya pues te haces. Sabes que tienes que estar aquí y ya está. Yo estoy bien por lo menos y otras también dicen que están bien, muchas, casi todas. Pero hay personas que están más conformes que otras en estar en estos sitios. Las oigo decir mi casa, mi casa, pues todas nos hemos dejado nuestra casa, pero que vamos a hacer, es así la vida. Cuando no tienes a nadie, dónde estás mejor que en un sitio de estos. Ves que es tu ley de vida y que tienes que seguirla.” (Mujer de 66 años).

1342

En respuesta a una pregunta que le realicé acerca de su consideración sobre la existencia de una Iglesia, centro sagrado, en el interior de la Residencia como espacio ya de por sí eminentemente religioso, esta misma mujer de 66 años me dijo:

“Como es lo que me gusta opino bien. Por las mañanas nos levantamos y a misa, por la tarde lo mismo. Hombre, yo creo que la iglesia está muy bien, muy bonita y el jardín que tiene, todo está muy bien, es viable, te puedes mover por todos los sitios, puedes salir, te da el aire, el sol y todo. Está muy bien. Ahora se ha cambiado de sacerdote porque era muy anciano el que había. Yo no soy tampoco tan lista para saber ajustarme a la realidad, pero para mí es lo que tiene que ser, nos atenemos a una cosa que es la que tenemos que seguir. A unas les gustará más, a otras les gustará menos.... A mí me gusta. A mí me gusta la iglesia.” (Mujer de 66 años).

Otra mujer de 71 años, llamada Noelia, me dijo respecto de las monjas o “hermanas” lo que sigue:

“Ellas son muy comprensivas y se dan cuenta de las cosas. Porque hay muchas que están las pobres... y ellas –se refiere esta mujer de 71 años a las monjas– pues tienen mucha paciencia. Yo siempre he dicho que si alguna vez

me tuviera que ir a un sitio de éstos, me iría a un sitio regido por monjas. A mi me gusta.” (Mujer de 71 años).

Esta misma mujer de 71 años de edad, me acabó diciendo en este sentido lo siguiente:

“Yo estoy contenta, sí, sí, mejor que esté dirigida –se refiere esta anciana a la Residencia en la que se encuentra– por monjas que por otras personas..., me gusta como estamos. Yo estoy bien aquí con ellas, mejor que..., a lo mejor otras personas también son buenas. Pero parece que siempre estando aquí con monjas parece que se está mejor..., más en las manos de Dios.” (Mujer de 71 años).

Es en las monjas o hermanas en quienes depositan su confianza las ancianas, pues son vistas como representantes de Dios. Sor Julia, Madre Superiora, me contestó a una pregunta de entrevista lo siguiente:

“Nosotras, tengo que decirlo, como religiosas que somos, nuestro móvil es Dios y lo hacemos por amor a Dios, por amor a Dios reflejado en los ancianos. Hay veces que ellos lo sienten, lo reconocen y nos lo manifiestan, pues oye, eso siempre es halagador, y otras veces pues no, pero nuestro único móvil es el amor a Dios y pues hacer vida del Evangelio.” (Sor Julia).

#### 4. BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- AAVV: “Anales de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados”, nº 133, (2006).
- BOIXAREU, Rosa María (2008) “La enfermedad, cuestión social”. En misma autora (Coord.) De la antropología filosófica a la antropología de la salud. Barcelona, Editorial Herder, pp. 237-249.
- BOIXAREU, Rosa María (2008) “Las dimensiones de la enfermedad: psicoorgánica (*disease*), subjetiva (*illness*), social (*sickness*)”. En misma autora (Coord.) De la antropología filosófica a la antropología de la salud. Barcelona: Editorial Herder, pp. 205-214.
- CUESTA RUIZ CLAVIJO, Ana Belén (2007) “Prevención de la dependencia desde una perspectiva social”. En J. Giró Miranda (Coord.): Envejecimiento, autonomía y seguridad. Logroño, Universidad de la Rioja, Servicio de Publicaciones, pp. 137-155.
- DOUGLAS, Mary (2007) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- GOFFMAN, Erving (1988) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GOFFMAN, Erving (1963) *Estigma*. Buenos Aires, Amorrortu Ediciones.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Gerardo (2007) “Cobertura de necesidades de la ancianidad desde la familia y los servicios sociales”. En J. Giró Miranda (Coord.): Envejecimiento, autonomía y seguridad. Logroño, Universidad de la Rioja, Servicio de Publicaciones, pp. 217-235.
- IRUZUBIETA, Francisco Javier (2007) “Epidemiología y valoración funcional del anciano dependiente”. En J. Giró Miranda (Coord.): Envejecimiento, autonomía y seguridad. Logroño, Universidad de la Rioja, Servicio de Publicaciones, pp. 115-135.
- LEACH, Edmund (1978) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid, Siglo XXI editores.

- LE BRETÓN, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª ed., 2ª reimp.
- MENÉNDEZ, Eduardo (1994) “La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?”, *Alteridades*, 4 (7): 71-83.
- PIZZA, Giovanni (2007) “Antropología médica: una propuesta de investigación”. En C. Lisón Tolosana, (Ed.): *Introducción a la antropología social y cultural, Teoría, método y práctica*. Madrid, Akal, pp. 267-292.
- SAILLANT, Francint (2008) “Cuidados, deseos vinculares y utopías terapéuticas: un análisis del concepto de *caring*”. En J. M. Comelles, M. A. Martorell y M. Bernal (eds) *Enfermería y antropología. Padeceres, cuidadores y cuidados*. Barcelona, Icaria Editorial, pp. 189-218.
- TORRALBA, Francesc (2008) “Sufrimiento: Una exploración conceptual. La cuestión del sentido”. En R. M. Boixareu (Coord.) *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*. Barcelona, Editorial Herder, pp. 251-263.
- VAN GENNEP, Arnold (2008) *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza Editorial.
- VILAR Y PLANAS DE FARNÉS, Johannes (1998) *Antropología del dolor. Sombras que son luz*. Navarra, Ediciones de la Universidad de Navarra, S.A.



## LAS INSCRIPCIONES DEL CUERPO EN LOS ENFERMOS TERMINALES

María Getino Canseco  
Profesora Titular Escuela Universitaria Enfermería

### 1. CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS PADECIMIENTOS DEL CUERPO<sup>1</sup>

Esta comunicación se centra en el enfermo con cáncer en situación terminal. Aborda concretamente las manifestaciones del cuerpo en el proceso de salud/enfermedad/atención/muerte. Tengo en cuenta aquello que acontece al afectado y que queda inscrito en su cuerpo. De la misma manera que en la enfermedad incurable el dolor y el sufrimiento marcan un itinerario y trazan unas huellas perceptibles en el mismo. Estos signos pueden resultar una señal que le alerta de la proximidad de la muerte. Aunque los avances científicos han influido, positivamente, en el control del dolor, en algunos casos existen momentos críticos en que se producen situaciones de descontrol y desesperación de quien lo padece.

Los pacientes que padecen una enfermedad “incurable” y requieren cuidados en el final de vida son denominados enfermos en situación terminal o terminales. En la geografía española estos enfermos son atendidos en unidades o servicios de cuidados paliativos.

Trato en un principio el cuerpo sano y sus representaciones,<sup>2</sup> para continuar con el cuerpo enfermo y los discursos acerca del mismo. La intención es mostrar la enfermedad como modeladora y transformadora del cuerpo y, a la vez, a este como identificador y vehiculizador de dicha enfermedad. El estudio del cuerpo es un tema que “se presta para el análisis antropológico ya que pertenece, por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre. Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría” (Le Breton, 2002:7). El discurso sobre el cuerpo y sus significados ha generado una extensa bibliografía en las ciencias sociales (antropología y sociología), que originaron la teoría social del cuerpo como: Pierre Bourdieu, (1997) Mary Douglas, (1988) Michel Foucault, (2005) David Le Bretón, (2002) Marcel Mauss, (1991) Nancy ScheperHughes (1987) Bryan Turner, (1994)<sup>3</sup>.

Socialmente, la percepción que las personas tienen “del cuerpo” se debe, además de a una estructura física, a un conjunto de atributos sobre su significado social y psicológico y sobre su estructura y funcionamiento. Cecil G. Helman (1994).

La relación que una persona tiene con su cuerpo no se limita a una representación subjetiva (imagen del cuerpo) que se establece, fundamentalmente, a partir de la representación objetiva que los otros han elaborado y reflejado mediante categorías de actuación determinadas culturalmente. Pierre Bourdieu (1986). Es en el entorno sociocultural donde los sujetos sociales realizan el aprendizaje de cómo percibir e interpretar sus cambios y los de los “otros”. El cuerpo humano es común en cuanto a su naturaleza pero cambia con relación al significado simbólico que le confiere cada cultura. Por lo que puede verse en “la cultura está en el cuerpo y, por tanto, se ve reflejada en él” (Martínez y Téllez, 2010:12). En la vida cotidiana el cuerpo pasa de ser invisible, dócil, a perceptible con la enfermedad. La irrupción de la enfermedad, o el malestar asociado a signos corporales, da visibilidad

<sup>1</sup> Esta comunicación es el resultado de una parte de la investigación de campo realizada en un servicio de cuidados paliativos (SCP) en un Hospital Oncológico en un área de Barcelona.

<sup>2</sup> Se refiere a unos conceptos y categorías elaborados a partir del conocimiento individual y colectivo sobre el cuerpo con todo lo que ello implica, Salvador Giner et. al. (1998: 648).

<sup>3</sup> Para profundizar en el tema consultar a: Mari Luz Esteban (2006: 2027) y a Javier E. Martínez, (2010: 1016).

al cuerpo. La atención se focaliza en la materialidad del cuerpo, principio estructurante de la experiencia de la enfermedad. Juan Pedro Alonso (2008: 3).

La enfermedad está situada en el cuerpo como un estado fisiológico e independiente del subjetivo de las mentes individuales de médicos y pacientes. El conocimiento médico radica en una representación objetivada del cuerpo enfermo. “Para el enfermo, igual que para el clínico, la enfermedad es experimentada a través del cuerpo” (Good, 2003:215).

Los supuestos de la teoría biomédica se pueden extractar en que somos un cuerpo y el conjunto de sus órganos, enfermamos con relación a la constitución del cuerpo y las reacciones de sus órganos. En el modelo biomédico, el cuerpo es el objeto de la mirada médica que describe lo objetivable –signos, analíticas y escalas psicopatológicas en las que la mente es tomada también como un órgano– para lograr un diagnóstico descriptivo de la enfermedad y no el significado del padecimiento para el paciente. Sara Velasco (2006: 5).

En la misma construcción del discurso se concibe la progresión del deterioro corporal y las limitaciones físicas y mentales, que se evidencian, cada vez más, en la etapa final de vida del individuo. También en esta etapa final, la extensión del cáncer por metástasis aproxima al individuo, cuando menos mentalmente, a la muerte. Contribuyen a ello las circunstancias evidentes de limitación de las facultades físicas y mentales por las que transita el paciente. En este proceso de padecimiento y terminalidad, el individuo pasa por unas etapas en las que la enfermedad está, aparentemente, estabilizada y controlada. A estas etapas les suceden otras de descontrol de síntomas que se producen por el mismo avance de la enfermedad.

### **1.1. Conciencia corporal**

El saber sobre el cuerpo, basado en la cultura y más o menos compartido por el conjunto de la comunidad, ha sido sustituido paulatinamente por un saber especializado. El saber biomédico es considerado la representación oficial del cuerpo humano de hoy, pero es un elemento de la cultura erudita sólo parcialmente compartido. La mayoría de las personas tiene un conocimiento bastante vago de su cuerpo. Por lo tanto, “en la conciencia de su fundamento físico, de la constitución secreta interna del cuerpo, el sujeto recurre paralelamente a muchas otras referencias” (Le Breton, 2002:83). La relación con el cuerpo no se limita a una imagen del mismo, sino que también es una representación subjetiva constituida a partir de la representación objetiva del cuerpo producida y reenviada por los otros. “Los esquemas de percepción y apreciación en los que el grupo sustenta sus estructuras fundamentales engendran las reacciones o las representaciones que el propio cuerpo suscita en los otros. Bourdieu (1986: 191-192).

Tras la experiencia de la enfermedad se presenta la problematización y visibilización del cuerpo Alonso. (2008:1). Los cambios de imagen trazan una línea divisoria entre el cuerpo sano y el portador de cáncer. En él quedan transcritos los efectos de la enfermedad y sus consecuencias. El cuerpo suele mostrarse desde dos perspectivas, una externa, que presenta la estructura física y las transformaciones que adopta, y otra interna, que transmite las sensaciones y emociones del individuo. El cáncer deja su huella en el cuerpo y cambia al individuo en lo físico. Con la enfermedad es el mundo lo que primero empieza a cambiar para el paciente. Estos cambios pueden ser interpretados como parte del proceso de la enfermedad, pero el cuerpo es a la vez objeto físico y sujeto de la experiencia y no pertenece a un mundo aparte. De esta manera, la enfermedad se encuentra presente en el mundo vital y es experimentada como un cambio en este último. Good (2003: 216).

El cambio de imagen en determinados tipos de cáncer es más visible e inquietante. Es el caso de un enfermo ingresado en el servicio en fase próxima a la muerte. Este enfermo, diagnosticado de neoplasia de laringe, tenía toda la zona de la mandíbula externa invadida (o desaparecida) por el cáncer, no se le entendía al hablar y su expresión era de gran angustia y nerviosismo. La mujer se encontraba a su lado con un semblante triste y resignado. Solían llamar con frecuencia al timbre y, al entrar en la habitación, aunque los profesionales y la observadora conocían el diagnóstico y el avance de la enfermedad, la expresión nos cambiaba sin poder apenas disimular. Aunque se colocaba con frecuencia una especie de barba postiza, esto hacía “más grotesca la situación”. Las dificultades de este paciente eran muchas, se comunicaba con una libreta, no podía comer, era consciente de su límite de vida y tenía que afrontar el “rechazo controlado” que ocasionaba su estado físico. La mujer permanecía triste y muy callada. Personalmente me creaba una sensación de impotencia y a la vez pienso que es uno de los peores cánceres que puede padecer un individuo. El principal factor influyente en el rechazo es la pérdida de imagen, ya que por mucho que se prepare uno para normalizarlo es difícil lograrlo. Estos enfermos crean un gran impacto en los profesionales de la unidad y sus familiares son transmisores de un gran sufrimiento.

El transcurso de la enfermedad exige a los afectados desarrollar una actitud adaptativa, lo que les permite mantener un cierto equilibrio ante unos acontecimientos que no pueden cambiar.

El deterioro de la imagen corporal se instaura de manera progresiva y continuada. En el cuerpo enfermo quedan transcritos los efectos de la enfermedad, lo que provoca intensas emociones como inseguridad, culpa, sufrimiento. Las percepciones que los pacientes tienen de su cuerpo suelen ser realistas, perciben el deterioro en todas las dimensiones que suelen inquietarles. Paralelamente, entran en un proceso de adaptación/resignación que les permite en parte vivir con su enfermedad.

1347

“Si yo me encontrara bien, lo mismo me daba. Más que estar guapa, estar bien. El estar más o menos, mira, a ver, dentro de no tener un buen tipo, tengo mejor tipo ahora porque estoy más delgada, que no que lo que yo soy, que yo soy de estar gordita (risas). Yo soy de estar llenita. Esta cara no es mi cara tampoco, estoy hinchada supongo que de la enfermedad y de la cortisona, de las dos cosas” (Enferma. Sra. Nena. Entre07: 473-480).

Otro hecho a señalar entre los que padecen cáncer, sobre todo en la fase terminal, es que suelen aparentar más edad de la que tienen en realidad. El enfermo percibe cómo progresivamente su cuerpo envejece cada día que pasa.

“Estoy más delgada que lo que yo soy y todo, parece el cuerpo parece de una persona, si yo tengo 55 pues dirías que es de una persona de sesenta y tantos años o sea la piel... mal como, como viejo, como todo, viejo, no sé cómo decirte. Sí, se cambia. No sé si es efecto de la enfermedad y de la quimio o sólo de la enfermedad o..., supongo que de todo junto”. (Enferma. Sra. Nena. Entre07: 470-471).

La limitación de las capacidades físicas es una de las características principales de la enfermedad. La trayectoria de esta complica el curso diario de la vida del paciente, reduce sus fuerzas y le limita en su vida cotidiana.

“Doncs mira, de quan em vaig posar bé després de la primera quimio fins ara aquest hivern, feia tot lo de casa. Perquè tenia unes dones que em venien a fregar i així, i els hi vaig dir: no cal que vingueu. Però aquest hivern, al inflar-se'm la panxa, bai tornar a quedarme d'això... I m'ha impedit moltes coses... fer la feina que jo volia fer: per exemple fregar, escombrar, planxar... tot això. ... Doncs m'ha impedit això. Després, també, de sortir sola... No em deixen sortir. Perquè ma germana, doncs, cada dia em ve a buscar a la tarda, perquè surti”. (Enferma. Sra. Fina. Entre06: 192-193).

Progresivamente cuentan con mayores impedimentos y son más frecuentes las limitaciones llegando a no poder ni desarrollar las actividades cotidianas. Los síntomas están presentes en mayor o menor graduación.

“Los impedimentos físicos, es duro, no puedes hacer tu vida como la tienes que hacer. Lo de los huesos me limita, no soy capaz de coger un papel si cae al suelo. No sé cómo me voy a apañar cuando vaya a mi casa. Me preocupa ver que no sirvo pa nada. Que va a ser de mí, según estoy no me puedo valer, antes lo que no hacía yo, lo hacía mi marido, ¿y ahora?”. (Enferma. Sra. Tico. Entre03: 71-71).

La enfermedad traza una trayectoria construida a partir de las idas y venidas al hospital en búsqueda de salud por parte de los enfermos y su grupo social ante el peligro, desconcierto e incertidumbre provocada. Así, los cuerpos son reconocidos como dimensiones integrantes y necesarias de toda práctica social y realidades culturales. Douglas, (1988). Existe un poder sobre el cuerpo desde las Instituciones Sanitarias, la cultura, reguladas mediante la toma de decisiones sobre terapéuticas, normativas, prohibiciones y leyes, ordenando los itinerarios cotidianos del individuo. El cuerpo puede ser objeto de control, por ello, también, es político. Foucault, (2005).

La percepción del cuerpo enfermo en estos pacientes pasa por estar conscientes de los cambios experimentados por la enfermedad, no solo desde el aspecto corporal, sino también, de hábitos, roles..., tanto personales como sociales. Para vivenciar un cuerpo subjetivo y objetivo a la vez, con significado, material, personal y social. Esteban, (2004:47). La enfermedad les limita y aleja de la rutina establecida anteriormente para plantearles nuevas pautas y formas corporales interna y externamente.

Los cambios corporales influyen en los cambios emocionales. En un primer momento el estado de ánimo suele estar alto, pero a medida que avanza la enfermedad suele decrecer.

“Cuando estoy mal, pues mira para estar... de la mejor manera que estoy es en la cama, en la cama y sin ganas de ver a nadie ni de hablar con nadie, ni..., y lo que sí que desde esta última recaída, tampoco tengo ganas de hablar..., que no tienes ganas de conversación tampoco. Mira, suerte de la tele porque la tele, te coge la cabeza y te la abstrae... lo único que me absorbe la cabeza y me quita de pensar y de eso pues es (la tele), que a veces no sé ni lo que veo tampoco, ¡eh! ...”. (Enferma. Sra. Nena. Entre07: 371-371).

Al deterioro corporal se suma el deterioro mental va aumentando de forma gradual dejando lagunas en el discurso, aunque sólo sea por momentos.

“¿Era verano? Sí, manga corta me parece que llevaba. Es que no me acuerdo. Sabes que pasa que con esta última quimio que me han dao. ¿Se le han olvidado cosas? Se me olvidan un montón de cosas. Hay cosas que me acuerdo y hay cosas que... Porque es que esta última sí que me ha dejao la cabeza...”.  
(Enferma. Sra. Nena. Entre07: 137-144).

Acostumbra a ser una constante que las personas afectadas se deterioren progresivamente –física y psíquicamente–, pierdan su capacidad de autonomía y cada vez sean más dependientes del grupo familiar y profesional. Es una faceta en la que para algunos es mejor terminar, morir, y para otros a pesar de los obstáculos, seguir y aceptar o resignarse, posiblemente a la espera de que algo cambie su “mala suerte”. En esta situación lo sorprendente es que refieren una separación entre su cuerpo que no les responde y su mente que puede reproducir deseos y acciones inalcanzables en cada una de las etapas por las que pasan<sup>4</sup>. La mayoría son conscientes que la etapa siguiente va a ser aún peor.

Entre los diferentes discursos sobre el cuerpo, cabe destacar el de la posibilidad personal del cambio.”El cuerpo es una pantalla donde proyectar un sentimiento de identidad siempre modificable. ... es el lugar insuficiente de un bricolaje identitario, de una puesta en escena provisional de la presencia. Tiene el estatus de un borrador. Está por terminar, por firmar, por reapropiarse...” (Le Breton, 2010:191). Esta concepción aplicable en situaciones de la vida cotidiana no se adapta en el caso de los cambios sufridos a consecuencia de enfermar. La enfermedad es la que modifica el cuerpo enfermo y la que le lleva a la pérdida de su identidad. El individuo no es el artífice de su modelación sino que es la enfermedad en su progresión la que inscribe en su cuerpo los cambios indefectibles en el proceso de enfermedad/atención/muerte, hasta el final de su vida. Aunque consiga los mismos resultados o similares que puede llegar a desear o realizar un individuo, pero sin el consentimiento y deseo del afectado.

1349

## 1.2. Testimonios del cuerpo

El sufrimiento se produce cuando el enfermo percibe un estímulo o su situación actual como una amenaza a su integridad biológica o psicológica, y se siente impotente, sin control ni recursos para afrontar dicha amenaza. La sensación de amenaza y el sentimiento de impotencia son subjetivos, por lo que el sufrimiento, por tanto, también lo será. Ramón Bayés (2006: 66).

Al deterioro progresivo y limitante se le suma el dolor, a medida que avanza la enfermedad. Se concibe como una experiencia universal ya que el individuo lo padece y pasa en distintos momentos de su vida por diversas situaciones dolorosas. El dolor se percibe de manera individual, ya que no todas las personas lo sienten por igual, y esta percepción es el resultado de un aprendizaje sociocultural. Para David Le Breton, “el hombre es una consecuencia de las condiciones sociales y culturales, y también es un infatigable creador de significados con los cuales vive” (Le Breton, 1999:21).

<sup>4</sup> También expresado por Carlos Cristos en el documental *Las alas de la vida*, dirigido por Antoni P. Canet. Sección ‘Tiempo de historia’: Primer premio al mejor documental. Festival Internacional de Cine de Valladolid, 2006.

El dolor no es solamente un hecho biológico, sino que en este influyen aspectos emocionales a partir de los aprendizajes sociales y culturales adquiridos desde la infancia en el entorno familiar, por lo que no es un mero flujo sensorial, sino una percepción que en principio plantea la cuestión de la relación del mundo del individuo con la experiencia acumulada en relación con él. También el dolor lleva implícita tanto la sensación (sensory pain) como la percepción (suffering pain). Le Breton (1999:13).

La manifestación de dolor actúa como protección del organismo ante posibles peligros. Sin él, y sin la capacidad de sufrir, se comprometería la existencia humana debido a su vulnerabilidad. Su padecimiento prepara al individuo para identificarlo, fortalecerse y combatirlo cuando este se presenta.

El dolor es un hecho necesario para el ser humano, quien mantiene una relación directa con él, ya que “constituye uno de los elementos que conforman nuestra identidad como sujetos humanos y toda sociedad articula sistemas de cognición, comprensión y acción ante ese fenómeno”. (Otegui, 2000:228) y resulta imprescindible para poder vivir. Pero el dolor no actúa siempre como protector de una enfermedad, sino que a veces, cuando se manifiesta, es demasiado tarde y apenas queda margen de actuación, como en el caso del cáncer. Es decir, “el dolor es una manifestación caprichosa que prosigue su camino torturando la existencia sin revelar nada apropiado para mejorar el estado del paciente” (Le Breton, 1999:16).

El dolor es percibido y tratado desde diferentes perspectivas. El género humano percibe el dolor como una llamada que le obliga a enfrentarse a él y a cuestionarse su capacidad de sufrimiento. Aunque el umbral de percepción es similar para todos los conjuntos sociales, el umbral de tolerancia en el que responden el individuo y la actitud que este adopta a partir del estímulo está íntimamente ligado a la cultura. Le Breton (1999:132). El dolor no se limita a un simple concepto biológico ya que influye significativamente en la parte consciente del individuo porque “entre una realidad espaciotemporal y otra, los hombres no sufren del mismo modo ni en el mismo momento” (Le Breton, 1999:134). El dolor del otro puede ser expuesto en términos objetivables, incluso por los especialistas clínicos. El grado de percepción del dolor cambia de dimensión cuando el mero espectador se torna en protagonista del mismo. Para conocer la realidad del dolor del otro, uno mismo tiene que transformarse en el otro. Le Breton (1999). Es decir, uno mismo se convierte en sujeto y objeto de dicho sufrimiento. El que sufre puede transmitir sentimientos de angustia y llegar a dar pena, pero le es imposible compartir su dolor psíquico con los otros. Marta Allué (1999:119).

Desde la perspectiva de la afectación del dolor y el desconocimiento de su intensidad y duración, es interesante el concepto de “dolor total”, establecido por Cicely Saunders, que lo enfoca no sólo como un dolor físico sino también social, emocional y espiritual. Es necesario tener en cuenta no solo la necesidad de analgésicos, sino además la comprensión humana y la ayuda social práctica. Así, “ningún paciente debería sufrir por culpa de un tratamiento inadecuado” (Saunders, 1980:90). Esta concepción del dolor total es el eje central de la filosofía de los “hospices”, formulada también desde los CP y aplicada a los pacientes en estos servicios.

A medida que avanza la enfermedad, la presencia del dolor suele ser más frecuente e intensa y pone a prueba la capacidad de control de los enfermos. El dolor es el punto central de la acción terapéutica en el entorno de cuidados paliativos. Las alusiones al dolor por parte de los sujetos son múltiples y diversas. Por lo general, el dolor se presenta como una experiencia insoportable y un anuncio de su propia muerte, para retornar a las espe-

ranzas anteriores en cuanto desaparece. Por lo que el cuerpo enfermo, con dolor, adquiere nuevos sentidos, interpela y es interrogado de forma renovada. El horizonte de finitud, la amenaza latente de la propia muerte como es el caso del cáncer, otorga a este fenómeno caracteres particulares. Alonso (2008: 4).

“¿Cuando ha tenido dolor fuerte, ¿qué piensa? ¡Uf! Muy mal. Tirarme hasta por la ventana. Pero tirarme. Yo les decía: o me hacéis algo o me tiro por la ventana o hago alguna trastada. Porque era insoportable. Es que a mí ya no... me tenían que llevar a rastras. Mis pies no andaban; iba así como una inútil... Porque he sido un nervio. Y que te veas así... pues aún se te cae el mundo encima más... (Sra. Alegre. Entre09:582-583).

El dolor corporal, en el padecimiento de cáncer, puede ser el resultado del avance de la enfermedad. Se sitúa en el “supuesto” de enfermedad incurable, de la posible intolerancia al sufrimiento y de la percepción de proximidad, aunque sea por momentos, a la muerte. La relación con el dolor es de “prioridad”, por la necesidad de los enfermos de combatirlo o aliviarlo. Asimismo, cuando el dolor disminuye o desaparece los protagonistas reanudan su vida cotidiana. Según Le Breton, “en todo dolor hay en potencia una dimensión iniciática, un reclamo para vivir con mayor intensidad la conciencia de existir (...) el dolor padecido es antropológicamente un principio radical de metamorfosis, y de acceso a una identidad restablecida” (Le Breton, 1999:269-270).

De la misma manera que en la enfermedad incurable el dolor y el sufrimiento marcan un itinerario y trazan unas huellas perceptibles, en el mismo, estos signos pueden resultar una señal que le alerta de la proximidad de la muerte. Aunque los avances científicos han influido positivamente en el control del dolor, en algunos casos, existen momentos críticos en que se producen situaciones de descontrol y desesperación, de quien lo padece.

## 2. CONCLUSIONES

El cuerpo es percibido como una construcción social y cultural por las diferentes sociedades. Las respuestas que elabora el individuo durante su proceso de enfermedad/atención y muerte obedece también a sus aprendizajes adquiridos social y culturalmente que presenta al enfermo en situación terminal como el que lucha, oculta, rechaza, se resigna, en ocasiones, acepta su destino final. La existencia del hombre es corporal. Y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre su espesor (físico) oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen, en diferentes estructuras sociales” (Le Bretón, 2002:7). El cuerpo es el que exterioriza los cambios ocasionados por la enfermedad y da cuenta de que “algo no va bien”. Los enfermos son conscientes de que pierden sus capacidades progresivamente y de que “no hay vuelta atrás”. La relación con el cuerpo aparece por momentos desligada de la realidad, como mecanismo compensatorio, para volver a cerciorarse de que los hechos están ocurriendo. En la fase final tienen un proceso de deterioro ineludible que les conciencia de su propia muerte.

El enfermo de cáncer en fase terminal pasa por unas transformaciones ocasionadas por la enfermedad en la que influye el saber biológico. La medicina aborda al individuo enfermo desde el cuerpo como un órgano enfermo al que hay que reparar, desviando aspectos de la historia personal y emocionales Le Bretón (2002:10). Ese conocimiento teóricocientífico, en su práctica diaria, da un poder amplio a la autoridad médica durante el itinerario

terapéutico. Cuando el tratamiento no es efectivo porque la enfermedad avanza, ese poder es ejercido para pasar de la curación a la paliación. El enfermo y familiares carecen del poder de decisión. La imagen del cáncer asociada a deterioro, sufrimiento y muerte con dolor es evocada frecuentemente por los enfermos de cuidados paliativos, que, para evitarlo, prefieren morir en el ámbito hospitalario de CP que en el contexto familiar. Cuando el cáncer se manifiesta externamente provoca tristeza e impotencia en el enfermo y su grupo sociofamiliar. En cuanto a los profesionales sanitarios, estos verbalizan una reacción “controlable/incontrolable” de rechazo y gran impacto emocional que contribuye a establecer relaciones ambivalentes que son percibidas y asumidas por el enfermo y familiares. La exteriorización del cáncer implica que los afectados son conscientes de su situación y experimentan un sufrimiento por sentirse, por momentos, marginados y estigmatizados por las instituciones y por su entorno sociocultural. Algunos de estos enfermos en situación terminal pueden ser considerados como desacreditados o desacreditables Erving Goffman (2001:14)<sup>5</sup>.

Los enfermos experimentan cambios significativos como limitaciones físicas que les obligan a adoptar nuevos hábitos y emociones como el miedo al deterioro, al dolor y a la muerte. La enfermedad puede considerarse como la modeladora y transformadora del cuerpo y a la vez este se manifiesta como revelador y vehiculizador de la misma. Cuando los enfermos se expresan sobre su muerte, les angustian aspectos como morir con sufrimiento y que sus familiares sufran con su ausencia, más que el mero hecho de morir. Algunos enfermos prefieren morir en CP por estar más protegidos, sobre todo ante el sufrimiento y la incertidumbre de lo que pueda sucederles. El dolor biológico no es solo un signo sino que en su padecimiento influyen los aspectos emocionales derivados de aprendizajes sociales y culturales. Estos modelan y caracterizan al individuo. No todos los individuos sufren por un igual, ni lo manifiestan de la misma manera.

Los enfermos en situación terminal suelen ser conscientes de que van a morir. La conciencia de muerte se manifiesta significativamente con los cambios de imagen que van produciéndose en el proceso de enfermedad/atención, cercioran al individuo de que “no hay nada más que hacer”. Esa evidencia queda transcrita en el cuerpo a través de la huella de la enfermedad que cambia al individuo y le cerciora y determina a querer desear su muerte.

### 3. BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Juan Pedro (2008) “Cuerpo, dolor e incertidumbre. Experiencias de la enfermedad y formas de interpelar el cuerpo en pacientes de cuidados paliativos”. (con)textos Revista d’ Antropologia i Investigació Social, 2:36-50, ISSN: 20130864.

ALLUÉ, Marta (1999) “La douleur en direct” *Anthropologie et Sociétés*, 23,22, 117-136.

BAYÉS, Ramón (2006) *Afrontando la vida, esperando la muerte*. Madrid, Alianza Editorial.

BOURDIE, Pierre (1986) “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”.

En W. MILLS, M. FOUCAULT, M. POLLAK, et. al. *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta. 183-194.

<sup>5</sup> El individuo desacreditado es el que por su calidad de diferente ya es conocida o resulta evidente en el acto su identidad. En el caso de desacreditable no es conocida por quienes le rodean ni inmediatamente perceptible para ellos.



- BOURDIE, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama.
- DOUGLAS, Mary (1988) *Símbolos naturales*. Madrid, Alianza Universal.
- ESTEBAN, Mari Luz (2006) “El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista” *Salud Colectiva*, 2,1: 920.
- FOUCAUT, Michel (2005) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- GINER, Salvador LAMO E, TORRES C. (1998) (Eds.) *Diccionario de Sociología*. Madrid, Alianza.
- GOFFMAN Erving (2001) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GOOD, Byron (2003) *Medicina, racionalidad y experiencia*. Barcelona, Edic. Bellaterra.
- HELMAN, Cecil G. (1994) *Cultura, saude e doença*. Rio Grande do Sul. Artes Médicas.
- LE BRETON, David (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona, Seix Barral.
- LE BRETON, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva visión.
- LE BRETON, David (2010) “Una Antropología del cuerpo en el mundo contemporáneo”. En JE. MARTÍNEZ y A. TELLEZ (eds.) *Cuerpo y cultura*. Barcelona, Icaria, pp. 185-202.
- MARTÍNEZ, Javier E. y TÉLLEZ, Anastasia (2010) *Cuerpo y cultura*. Barcelona, Icaria. ICA.
- MAUSS, Marcel (1991) *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- OTEGUI, Rosario (2000) “Factores socioculturales del dolor y el sufrimiento”. En E. PERDIGUERO y JMº. COMELLES (eds.) *Medicina y cultura*, Barcelona, Bellaterra.
- SAUNDERS, Cicely (1980) *Cuidados de la enfermedad maligna terminal*. Barcelona, Salvat.
- SCHEPERHUGHER, Nancy y LOCK, Margaret (1987) S.A.”The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. En *Medical Anthropology Quarterly*, 1, pp: 6-41.
- TURNER, Bryan (1994) “Avances recientes en la Teoría del cuerpo”. En BAÑUELOS, Carmen (coord.) “Monográfico sobre perspectivas en Sociología del cuerpo”, *REIS Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. 68, pp: 11-39. Madrid, Taurus.
- VELASCO, Sara (2006) “Evolución de los enfoque de género en salud. Intersección de teorías de la salud y teoría feminista” 1ª Edición. Madrid, Escuela Nacional de Sanidad y Observatorio de Salud de la Mujer del Mº de Sanidad y Consumo y Instituto de la Mujer del Mº de Trabajo y Asuntos Sociales.



# CARTOGRAFÍAS DE LA DROGADICCIÓN. UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA A UN DISPOSITIVO DE REDUCCIÓN DE DAÑOS CON PRESCRIPCIÓN DE HEROÍNA

Paloma Massó Guijarro  
Universidad Rovira i Virgili

## 1. INTRODUCCIÓN

En este encuentro me gustaría compartir algunas reflexiones teóricas acerca del trabajo etnográfico que ilustra mi tesis doctoral, titulada provisionalmente: “Deconstrucción de las políticas de reducción de daños apoyadas en el tratamiento con diacetilmorfina (DAM), mediante una aproximación etnográfica al dispositivo de prescripción de estupefacientes de Andalucía (PEPSA)”.

### 1.1. Objetivo

Desde una perspectiva foucaultiana, me propongo aquí describir y analizar simbólicamente las coordenadas del dispositivo clínico PEPSA dentro del espacio médico y social hegemónico, así como los procesos de incorporación (“embodiment”) experimentados por los usuarios de este programa, a partir de sus discursos y narrativas corporales.

### 1.2. Metodología

El trabajo de campo en el centro PEPSA, situado en Granada, se ha llevado a cabo de manera interrumpida desde 2007 hasta la actualidad. Las técnicas empleadas hasta ahora han sido observación participante, conversaciones informales con profesionales y pacientes, entrevistas en profundidad a los pacientes y fotografías. Además, en 2010 ensayé una actividad plástica de representación corporal, una especie de “body chart” colectivo, con la intención de que sirviese de instrumento de ruptura con las prácticas estereotipadas del programa, a la vez que de medio de expresión plástica del cuerpo vivido.

1355

## 2. RESULTADOS

### 2.1. El cuerpo heroínómano y el centro PEPSA como lugares de contaminación y peligro

En *Pureza y peligro*, Mary Douglas (1973) identifica las fronteras y márgenes como las áreas donde los sistemas sociales son más débiles, inciertos y peligrosos, ya que amenazan la estabilidad del orden social. A principios del siglo XX, en su obra *Los ritos de paso*, Arnold Van Gennep (2008) utiliza la metáfora de la sociedad como una casa dividida por habitaciones y pasillos para señalar el estado de transición entre las distintas etapas de la vida. Los umbrales de las puertas representan lugares de indeterminación y de peligro, tanto para la persona que se halla en situación marginal como para el resto de la comunidad.

Siguiendo a Judith Butler (2007), el uso de drogas por vía endovenosa representa un “acto corporal subversivo”, en cuanto tecnología que desafía y disuelve los límites corporales preestablecidos por un sistema social cerrado y prohibicionista. La práctica de la venopunción traspasa la frontera epidérmica que aísla el espacio íntimo del espacio público, abriendo nuevos orificios que desestabilizan las gramáticas hegemónicas del goce. Pero además, mediante esta tecnología corporal, los individuos se inoculan una sustancia

exógena ilícita, representada socialmente como “tóxico” (o “junk”) y demonizada en el espacio público dominante. De esta manera, los usuarios de drogas por vía endovenosa infringen a la vez un código moral y legal, situándose especialmente en un espacio liminar de contaminación y peligro (Douglas, 1973).

Sin embargo, la ambigüedad que caracteriza esos estados liminares no sólo configura la experiencia cotidiana de los usuarios de drogas que participan de este programa, sino también la de los profesionales del centro. Si dejamos por un momento de concebir este dispositivo meramente como un procedimiento de control social, pueden descubrirse más semejanzas que oposiciones entre el PEPSA y sus destinatarios, aunque sólo sea en apariencia. Así, el programa de prescripción de heroína se ubica en la periferia del sistema sanitario, dado que está articulado en torno al uso terapéutico de una sustancia ilícita. En este dispositivo biopolítico de reducción de daños, el poder médico legitima una tecnología corporal de riesgo, en contradicción con los discursos hegemónicos.

Desde distintos polos, tanto la institución clínica como sus destinatarios lidian a diario con los contornos del riesgo y la norma. En este contexto, los esquemas hegemónicos que definen el umbral de riesgo, a la vez que distinguen lo normal de lo patológico, no resultan eficaces y deben recategorizarse:

“Yo me alegro cuando ha pasado una tarde o una mañana y no ha pasado nada. Porque aquí vienen a ponerse un tóxico. Yo pienso: cuando me aburro es porque todo ha ido bien. Para personas que están tan desestructuradas física, psíquica y socialmente, que vengan, se pongan su inyección, tengan su flash y no pase nada... Eso es un logro.” (Enfermero del PEPSA).

1356

No nos parece arriesgado, pues, afirmar que tanto este dispositivo clínico como sus usuarios comparten un emplazamiento ‘borderline’, un espacio paradójico donde domina la contradicción de valores y se deshacen las fronteras y los márgenes del sistema social. A partir de este punto, intentaré argumentar esta correspondencia mediante un análisis de las relaciones espaciales entre este emplazamiento clínico y el “afuera”, así como los procesos de incorporación (“embodiment”) experimentados por los paciente, a partir de sus discursos y narrativas corporales.

## 2.2. Anatomía del centro PEPSA

En primer lugar hay que decir que, a pesar de su singularidad, el centro de prescripción de heroína de Granada no se trata de un caso aislado dentro del espectro de recursos asistenciales para las drogodependencias. Este dispositivo se encuadra en las políticas de reducción de daños promovidas por la nueva salud pública; es decir, se inscribe dentro de un proyecto biopolítico transnacional. Si se comparan las publicaciones científicas que hacen abogacía de la prescripción de heroína para este tipo de los usuarios, esta modalidad de reducción de daños se propone como un proyecto social y moral, que tiene su fundamento en los principios higienistas. Desde una dimensión estadística y biomédica, como ‘factum’ de la ciencia, se construye y denuncia un ‘problema de salud pública’ frente al que urge actuar. Las diversas formulaciones de prescripción de heroína operarían como tecnologías de biopoder orientadas a aliviar el sufrimiento y dignificar los modos de vida de los usuarios de drogas.

Desde los años noventa, países como Suiza, Holanda, Alemania, Canadá, Inglaterra y España (en Andalucía y Cataluña) han llevado a cabo estudios epidemiológicos orienta-

dos a la diversificación farmacológica para brindar alternativas a los usuarios de drogas refractarios al tratamiento sustitutivo con metadona (Perneger et al., 1998; van den Brink et al., 1999 y 2003; Rehm et al., 2001; Stimson, 2003; Haasen et al., 2007; Frick et al., 2006 y 2010; March et al., 2006; OviedoJoeques et al., 2009; Strang et al., 2010). Estos estudios han concluido que la prescripción de heroína es el tratamiento más eficaz para un determinado tipo de usuarios de drogas, por lo que en algunos países europeos se ha incluido esta modalidad terapéutica dentro de la red asistencial, sujeta a la variabilidad de las políticas sanitarias de cada país y la interpretación jurídica de esta sustancia. En el contexto español, seis años después de que finalizase el ensayo clínico realizado en Granada, diecisiete de los sesenta y dos participantes continúan recibiendo a diario dos dosis de heroína inyectada y una dosis de metadona oral, junto a otros seis nuevos pacientes. La Agencia Española del Medicamento no recoge la heroína en la farmacopea, por lo que su prescripción se acoge exclusivamente al uso compasivo que establece la Declaración de Helsinki.

A diferencia del modelo abstencionista, las políticas de reducción de daños se basan en una lógica pragmática que trata de paliar los efectos deletéreos de un comportamiento de riesgo desviado de la norma. Es decir, su objetivo no consiste en censurar o evitar una práctica de riesgo, sino en minimizar los riesgos y los daños asociados a ésta. Este tipo de programas, tales como el intercambio de jeringuillas o el tratamiento sustitutivo con metadona, ocupan un terreno fronterizo, donde la norma se conjuga con la desviación, de tal manera que se alejan de los escenarios sanitarios convencionales. Pero la prescripción de heroína, a diferencia de esos otros programas, encierra una contradicción de valores añadida, puesto que una sustancia ilegal deviene tratamiento para un grupo socialmente estigmatizado. El tabú de la heroína, como epítome de la droga, contamina todo el sistema de relaciones articulado en torno este dispositivo.

Pero la ambigüedad no sólo domina la esfera clínica del programa, sino que se refleja en su adscripción oficial, así como en su emplazamiento físico. La ubicación marginal del centro PEPSA no deja de ser una metáfora de su dimensión política. De hecho, se sitúa en un semisótano de un edificio de consultas externas, anejo al Hospital de Traumatología Virgen de las Nieves de Granada. El centro apenas resulta visible desde la calle y se accede a través de una larga rampa. Por otra parte, que la institución promotora sea la Consejería de Igualdad y Bienestar Social de la Junta de Andalucía a través de la Fundación Andaluza para la Atención a las Drogodependencias e Incorporación (FADAIS) y no la Consejería de Salud (SAS), remarca el carácter híbrido de esta intervención sociosanitaria. El cruce institucional en que se enclava el programa, unido al estigma, desprestigio y desconocimiento del mismo en el propio medio sanitario, es percibido con inquietud y malestar tanto por los profesionales como por los pacientes del PEPSA:

“En el hospital, la gente cree que aquí está lo peor de lo peor, tanto por los pacientes como por los profesionales.” (Médica del PEPSA).

La ilegitimidad de la sustancia configura un sistema de compuertas en este centro para asegurar una distribución nominal y un consumo racionalizado y seguro. En primer lugar, no se puede entrar al centro si no se sigue un riguroso procedimiento de admisión. En general, el acceso al centro está restringido a los profesionales y a los pacientes autorizados que han superado las pruebas de inclusión y han obtenido el permiso de FADAIS. Además, una vez incorporado el paciente, para poder mantenerse en el programa

debe someterse nuevamente a evaluaciones periódicas. Al mismo tiempo, el dispositivo se compone de espacios accesibles o prohibidos, con sus correspondientes umbrales, que deben ser transitados de acuerdo a la secuencia espaciotemporal que establece la normativa del centro. Uno de esos espacios liminares se sitúa en la sala de esperaobservación. Allí un enfermero entrevista a cada paciente para valorar el estado en que llega al centro, y se realizan periódica, aleatoria o sistemáticamente, según cada paciente, diferentes tests para detectar el consumo de sustancias (alcohol, benzodiazepinas, cocaína, etc.). Se trata, pues, de un procedimiento de confesión y ritual de purificación que debe superarse para “pasar” a inyectarse heroína. Pero el dispositivo encierra un lugar prohibido incluso para los propios profesionales y aislado del resto de estancias, que revela la lógica farmacocéntrica heredada del ensayo clínico. Se trata del laboratorio donde se custodia la heroína, al que sólo le está permitida la entrada a la farmacéutica que se encarga de preparar las dosis de cada paciente.

Como tecnología de biopoder, el espacio clínico del PEPSA sólo puede concebirse en relación con el afuera, en contraposición a ese otro espacio marginal que habitan los usuarios. Como un panóptico, este dispositivo clínico dirige su mirada más allá de sus muros al resto de espacios que transitan los pacientes. Estos lugares, incluso irreales a veces, a menudo se yuxtaponen y entran en conflicto con la lógica del programa orientada a la reducción de daños. El dispositivo clínico actúa como un espacio “de compensación” del desorden, en palabras de Michel Foucault (1984), y en ocasiones de la miseria que configuran el entorno cotidiano de los pacientes. Aquí se reordena el sistema simbólico y la forma de estar en el mundo de los usuarios de drogas. Así, por ejemplo, en contraste con la autogestión del tiempo de los heroinómanos que deben “buscarse la vida” en la calle para procurarse su dosis diaria, el dispositivo ejerce un ordenamiento espaciotemporal en la vida cotidiana de los usuarios, puesto que queda condicionada al régimen de prescripción y al emplazamiento físico de este programa. La biopolítica de la reducción de daños hace penetrar en el espacio clínico esos contralugares que configuran los itinerarios de los pacientes. Vemos cómo el espacio privado se traslada a este emplazamiento cuando, antes de la inyección, se les pregunta a los pacientes por el consumo de sustancias que pueden interferir con la toma de heroína, así como por sus hábitos de higiene y alimentación. También penetran espacios como el laboral (ya sea regulado o no, o se trate de servicios prestados a la comunidad para evitar ingresar en prisión), el lúdico, el familiar, así como otros lugares clínicos. Otras veces las prácticas corporales objeto de la mirada clínica se realizan en emplazamientos que se confrontan y rivalizan con el dispositivo. Sin duda, el antilugar por antonomasia es “el Polígono”, el principal espacio urbano de abastecimiento de droga que, en un sentido más simbólico que pragmático, rivaliza con el programa. A su vez, en la sala de inyección, este lugar junto con otros espacios de exclusión, como la prisión, son evocados por los pacientes cuando recrean con camaradería las experiencias allí vividas.

Como decíamos antes, esos otros lugares que penetran este dispositivo clínico pueden ser irreales. Así, el flash que se experimenta con la inyección de heroína añade otra perspectiva espacial a este emplazamiento. En *Yonqui*, William Burroughs (2004:218) afirma que “colocarse es ver las cosas desde un ángulo especial”. El efecto de esta sustancia permite a los pacientes “salir” del lugar real para “ocupar” otro espacio, un espacio irreal, fuera del espacio mismo (y del tiempo) que podríamos denominar un ‘antilugar’, tal y como describía un paciente:

“Noto como si tuviera un flash y estuviera en otro sitio, en la nada, como si no hubiera nada, no estuviera nadie molestándote. Parece que no estás ni metío en la sala, estás en otro lado, estás en una nube. Parece que vuelvas de la nube de repente. ¡Bum! Abres los ojos, y estás ahí, te ves con la gente.” (Paciente del PEPSA).

### 2.2.1 *El cuerpo y sus márgenes*

Aunque Van Gennepe ya proporcionaba diversos ejemplos de ritos de paso que comportaban actos corporales, Douglas sostiene que la vulnerabilidad y amenazas de las fronteras y los límites del sistema social simbolizados por los umbrales de las puertas, están también representadas simbólicamente en el cuerpo, considerando “los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano” (Douglas, 1973:156). Esta autora argumenta la correspondencia simbólica y efectiva entre el cuerpo físico y el sistema social. Las estructuras anatómicas, tanto internas como externas, las funciones fisiológicas, así como las tecnologías corporales, representan las relaciones y el funcionamiento de las instituciones sociales, y simbolizan la demarcación de las fronteras y los márgenes de las estructuras de la sociedad.

La mayoría de los sujetos que participan en este programa encarnan el estigma y la exclusión social sufridos a lo largo de sus carreras politoxicómanas. La violencia se revela en la geografía de sus cuerpos, unas veces autoperpetrada a través de “actos corporales subversivos” (Butler, 2007) y otras veces sufrida en los contextos de delincuencia y marginalidad que rodean la gestión y el consumo cotidiano de sustancias ilícitas. Del mismo modo que las conductas asociadas al estilo de vida toxicómano infringen los códigos morales y legales, sus prácticas corporales desafían los límites y fronteras con que las estructuras sociales delimitan y organizan simbólicamente el cuerpo físico. El cuerpo deviene un microcosmos, un espacio de representación donde se escenifica, se inscribe, se sufre y se contesta el sistema moral de la sociedad.

He aquí un ejemplo de cómo estas secuelas epidérmicas evidencian una historia de transgresión, exceso y marginalidad. Durante un examen físico de un paciente en la sala de curas, me llamaron la atención unas cicatrices de dimensiones considerables que surcaban su abdomen y una pierna. Tal vez en otras circunstancias habría contenido mi curiosidad, pero supuse acertadamente que al paciente le complacería satisfacerla, en vista del orgullo con que exhibía sus generosos “tatuajes talegueros”. Con gran patetismo y en tono heroico, el paciente relató que había sufrido un politraumatismo por un accidente de moto mientras traficaba con hachís.

Yo: ¿Perdiste el conocimiento?

Paciente: No, no podía. Entonces estaba muy enganchao. Llevaba 800 g de hachís encima y 150 en la barriga, que me los había tragado, porque entonces traficaba. Llegó la policía y me cacheó.

Yo: ¿Estuviste mucho tiempo ingresado?

Paciente: Me llevaron a la UVI. Allí le pregunté a uno cuánto llevaba: un mes. Al de al lado: tres meses. Al otro: un año. Y yo dije: ¡madre mía...! ¿Sabes cuánto estuve, con triple fractura, fémur, tibia y peroné, y rotura de bazo y riñón?

Yo: ¿Un mes?

Paciente: Veintisiete días.

Yo: Y si estabas tan enganchao, ¿pasaste mucho mono mientras estuviste ingresado?

Paciente: Me cambiaron la sangre.

En el discurso del usuario, que aquí sólo hemos transcrito parcialmente, la sangre es representada como un fluido corporal asimilable a la droga. Este relato aporta una de las piezas que componen el mosaico simbólico del uso endovenoso de heroína que hemos advertido durante nuestro trabajo de campo en el dispositivo. También hemos encontrado esta asimilación representada plásticamente por uno de los usuarios en la actividad del “body chart” colectivo, en la que dibujó una jeringuilla goteando sangre en lugar de heroína, junto al eslogan: “no es sangre, es vida”. En el centro PEPSA acontece un fecundo encuentro entre estas representaciones profanas en torno a la heroína y el discurso médico. En consecuencia, advertimos cómo en las representaciones corporales de los usuarios, la heroína adquiere un significado híbrido entre DAMmorfinaheroínasangre. En una ocasión, una usuaria comentaba: “lo que nos dan aquí es como una heroína amorfiná”. Sorprendentemente, otra paciente que ya llevaba casi 4 años dentro del programa PEPSA, reconocía que aún no tenía claro qué sustancia era la DAM:

Usuaría: Se parece más a la morfina, ¿no? reflexionaba, comparando la sustancia administrada en el centro con la de la calle.

Yo: Bueno, la heroína se transforma en seguida en morfina cuando entra en el organismo. Así que en realidad es la morfina la que actúa sobre el cerebro.

Usuaría: También el cuerpo produce endorfinas de manera natural.

1360

Es así como, a veces, la heroína es incluso representada como una sustancia natural que forma parte de nuestra economía.

El dispositivo PEPSA deviene un espacio performativo y de subjetivación de los usuarios, reconfigurando los sistemas simbólicos en torno al consumo de la heroína para borrar el estigma social y disminuir el riesgo asociado a este hábito. Se formula, pues, una nueva gramática de la drogadicción que recodifica las prácticas corporales, mediante la higienización de la técnica de la inyección y la racionalización de la dosis de cada paciente. Veámoslo con un ejemplo acontecido en la sala de inyección:

Paciente: Sí, me da pelotacillo comenta al rato de administrarse su dosis.

Yo: Sigues con 150, ¿no? le pregunto por la dosis prescrita.

Paciente: Sí. ¿Cómo te va a ti con 200? le pregunta a otro compañero. Éste le contesta entre dientes que quiere reducir la dosis progresivamente, aunque en la grabación resulta ininteligible.

Paciente: Esto está bien. A saturar los receptores y ya está. Lo único que haces es desbordar el cuerpo. Ya está bien, ya hay que aprender un poco de los errores. Si no, pa qué sirve, pa repetir curso. Yo estoy contento.

### 3. CONCLUSIONES: UN JUEGO DE APARIENCIAS

Si bien hemos señalado los puntos de encuentro entre este espacio de excepción y la situación liminar de sus destinatarios, hay que reconocer que el dispositivo sólo entra en conflicto con el sistema moral hegemónico de forma aparente. De acuerdo a la doble dimensión biopolítica y anatomopolítica del biopoder, este procedimiento terapéutico



pretende normalizar la población de usuarios de drogas ilegales, así como disciplinar sus cuerpos. Sin embargo, la lógica de este programa no es constrictiva ni opresora, sino que se dirige a dignificar y legitimar las prácticas y modos de vida de los usuarios de drogas. Bajo un planteamiento democrático, el saber experto entabla una dialéctica con el saber profano, de manera que acaban produciéndose asimilaciones y resistencias mutuas. Cabe destacar que, más allá de la dimensión farmacológica, aunque en estrecha relación con ella, la pedagogía del programa promueve una educación para la salud y para la ciudadanía, contribuyendo a la reinserción social y laboral de los pacientes en el espacio público dominante. En definitiva, el programa PEPSA se orienta a una relativa normalización de los usuarios de drogas, subordinada a sus estilos de vida particulares.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- BURROUGHES, William S. (2004) *Yonqui*. Barcelona, Anagrama.
- BUTLER, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- DOUGLAS, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1984.) *Dits et écrits. 1980/1088*. Gallimard, París, pp. 752-762.
- FRICK, Ulrich; REHM, J; KOVACIC, S; AMMANN, J; UCHTENHAGEN, A. (2006) "A prospective cohort study on orally administered heroin substitution for severely addicted opioid users", *Addiction*, 101: 16-319.
- FRICK, Ulrich; REHM, J; ZULLINO, D; FERNANDO, M; WIESBECK, G; AMMANN, J; UCHTENHAGEN, A. (2010) "Long Term Follow Up of Orally Administered Diacetylmorphine Substitution Treatment", *Eur Addict Res*, 16: 131-138.
- HAASEN, Christian; VERTHEIN, U; DEGKWITZ, P; BERGER, J; KRAUSZ, M; NABER, D. (2007) "Heroinassisted treatment for opioid dependence: randomised controlled trial", *Br J Psychiatry*, 191: 55-62.
- MARCH, Joan Carles; OVIEDOJOEKES, E; PEREAMILLA, E. & the PEPSA team (2006) "Controlled trial of prescribed heroin in the treatment of opioid addiction", *Journal of Substance Abuse Treatment*, 31: 203-211.
- OVIEDOJOEKES, Eugenia; BRISSETTE, S; MARSH, D. C; et al. (2009) "Diacetylmorphine versus methadone for the treatment of opioid addiction", *N Engl J Med*, 361: 77-786.
- PERNEGER, Thomas V.; GINER, F.; DEL RIO, M.; MINO, A. (1998) "Randomised trial of heroin maintenance programme for addicts who fail in conventional drug treatments", *BMJ*, 317: 13-18.
- REHM, Jürgen; GSCHWEND, P; STEFFEN, T; GUTZWILLER, F; DOBLERMIKOLA, A; UCHTENHAGEN, A. (2001) "Feasibility, safety, and efficacy of injectable heroin prescription for refractory opioid addicts: a followup study", *The Lancet*, 358: 1417-1420.
- STIMSON, Gerry y METREBIAN, Nicky (2003) *Prescribing heroin: What is the evidence?* York, Joseph Rowntree Foundation.
- STRANG, John; METREBIAN, N; LINTZERIS, N. et al. (2010) "Supervised injectable heroin or injectable methadone versus optimised oral methadone as treatment for chronic heroin addicts in England after persistent failure in orthodox treatment (RIOTT): a randomised trial", *Lancet*, 375: 188-595.

VAN DEN BRINK Wim; HENDRIKS, V; BLANKEN, P. et al. (2003) "Medical prescription of heroin to treatment resistant heroin addicts: two randomised controlled trials". *BMJ*, 327: 310-315.

VAN DEN BRINK, Wim; HENDRIKS, V; VAN REE, J. (1999) "Medical coprescription of heroin to chronic, treatmentresistant methadone patients in the Netherlands", *J Drug Issues*, 29, pp. 587-608.

Van GENNEP, Arnold (2008) *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza Editorial.

# **EL DOLOR EN EL PARTO: SIGNIFICADOS, EXPERIENCIAS Y RESISTENCIAS**

Patricia Núñez Zamora  
Doctoranda Universidad Rovira i Virgili

## **1. INTRODUCCIÓN**

El dolor no es únicamente un hecho biológico individual, su vivencia está fuertemente moldeada por aspectos sociales y culturales que dotan de significado su experiencia en el cuerpo. La forma que adquiere el dolor, el sentido que se le otorga, y más aún, el modo cómo es percibido, está íntimamente ligado a las concepciones sociales y significaciones culturales que están presentes y que se reflejan en la forma de vivenciarlo.

Los seres humanos aprendemos a reconocer determinadas sensaciones y a relacionarlas con su significación dentro de un sistema de sentidos y valores (Le Bretón 1999:134). Esto implica que ya desde la percepción del estímulo hay una interpretación –mediada culturalmente sobre su sentido y significado. De aquí podemos afirmar que la vivencia del dolor (su intensidad y contenido) depende en buena parte de la trama de significados en la que se inserta. La percepción empieza en el cuerpo, y es a través de un pensamiento reflexivo que termina constituyéndose en objeto. Ello significa que, aunque en el nivel de la percepción no exista aún la distinción sujetoobjeto (sino simplemente un “estar en el mundo”), esta percepción ya se encuentra inserta en el tejido de la cultura (Csordas 1994).

La reflexión que se presenta a continuación intenta situarse en esta intersección entre lo social/colectivo y las experiencias particulares/corporales respecto a los dolores del parto<sup>1</sup>.

1363

## **2. DOLORES DE PARTO: POSTURAS Y RESISTENCIAS**

En nuestra sociedad, en términos generales, el dolor es concebido como algo indeseable, como una vivencia aterradora que puede y debe ser evitada en la medida de lo posible. Le Bretón vincula este rechazo absoluto del dolor con la configuración de “una sociedad que ya no integra el sufrimiento ni la muerte como hipótesis de la condición humana” (Le Bretón 1999: 202). Esta concepción ha ido de la mano del proceso de medicalización de la muerte y el dolor, sostenida, por una parte, sobre una exacerbación del miedo al dolor, y por otra, en la promesa de la biomedicina de evitar y dar alivio a estos sufrimientos (Ilich 1984).

Desde los primeros usos de anestesia en el siglo XIX hasta nuestros días, ha sido considerable el desarrollo y diversificación de los métodos anestésicos y analgésicos. Esta preocupación por el dolor ha sido especialmente prolífera en los últimos años, donde no solamente contamos con tecnología e innovadoras estrategias de alivio del dolor, sino que además tenemos acceso a una importante cantidad de medicamentos analgésicos que nos permiten aliviar diversos malestares que pueden estar presentes en la vida cotidiana (dolores de cabeza, menstruales, musculares, entre otros). Pareciera ser que se cuenta con la tecnología y la farmacopea que harían del dolor un fenómeno evitable. No obstante, nos encontramos con diversas realidades que cuestionan esta imagen optimista frente al

---

<sup>1</sup> Esta comunicación se enmarca dentro de la investigación doctoral que me encuentro desarrollando sobre narrativas y experiencias en torno al dolor en el contexto de la gestación, parto y puerperio en Catalunya, principalmente en Barcelona y Tarragona.

dolor. Están los relatos de personas que han padecido alguna enfermedad o que han tenido que ser sometidas a pruebas diagnósticas y que nos dicen que no se han sentido bien asistidos frente al dolor o al sufrimiento, por el contrario, se han sentido no escuchados o no cuidados, e incluso sometidos/as a dolores inflingidos e innecesarios (Allué 2004). También hay situaciones que cuestionan la idea del dolor como algo indeseable; hay dolores aceptados, o autoinflingidos, y también dolores provocados a otros<sup>2</sup>.

Cuando analizamos los dolores del parto, nos damos cuenta que hay distintas concepciones y explicaciones respecto a su sentido. Puede ser un dolor sumamente temido y por tanto evitado, como puede ser un dolor aceptado e incluso reivindicado. A continuación intentaremos describir las principales posiciones que nos hemos encontrado respecto a los dolores del parto, vinculándolas con los modelos de nacimiento que hoy conviven.

### **2.1. Modelo tecnocrático de los dolores de parto**

Actualmente en occidente nos encontramos con distintas formas de concebir el nacimiento. El Modelo Tecnocrático o Tecnológico del parto (DavisFloyd 1987, 2001) sigue siendo el hegemónico en nuestras sociedades occidentales, aunque con mayor o menor dominio dependiendo del país. Este modelo se caracteriza por recalcar una separación entre la mente y el cuerpo, concibiendo el funcionamiento del cuerpo a partir una metáfora maquinista. En esta lógica, la mujer es entendida como un objeto que debe responder alienadamente a lo impuesto por los profesionales de la salud que son quienes detentan la autoridad y el conocimiento autorizado. El diagnóstico y tratamiento se realiza desde afuera hacia dentro (mediante el uso de tecnología diagnóstica, aplicación de oxitocina, intervenciones instrumentales, entre otros), basándose en una sobrevaloración de la ciencia y la tecnología como medio para “mejorar” la naturaleza, lo que implica, entre otras cosas, entender la muerte como una derrota. En este modelo las intervenciones están estandarizadas, subordinando las necesidades individuales a prácticas y rutinas institucionales, donde además, se busca conseguir resultados a corto plazo. En el caso del Estado Español sigue siendo el modelo dominante, aunque en los últimos años se ha dado paso a importantes cambios como veremos más adelante.

Bajo este paradigma, se concibe el dolor como algo inherente al proceso de parir, experiencia homogénea, medible y a la vez evitable, dando por hecho que el parto duele y naturalizando una concepción sufriente del proceso. El estímulo doloroso aparece como el principal generador de sufrimiento en el proceso de parto, invisibilizando otros elementos que pueden resultar fundamentales a la hora de definir el nivel de satisfacción frente a la experiencia<sup>3</sup>. Esto implica, entre otras cosas, que muchas de las intervenciones apunten a resolver principalmente el tema del dolor y la duración del proceso, asumiendo como ideal que este resulte corto e indoloro.

Detrás de esto hay una naturalización de la idea del dolor en el parto que no se cuestiona, sustentado también por la tradición judeocristiana del “parirás con dolor” (Otegui 2000:

---

<sup>2</sup> Como ejemplo de dolores aceptados podemos mencionar los vinculados a procesos de la reproducción asistida, o al mismo parto cuando no se quiere utilizar anestesia. En el caso de dolores autoinflingidos aparecen todos aquellos resultantes de piercing, tatuajes, cirugías plásticas, autolesiones, prácticas sadomasoquitas, castigos corporales de orden religioso, por mencionar algunos.

<sup>3</sup> Leap y Anderson (2008) recogen un conjunto de estudios cuyos resultados reportan menores niveles de satisfacción en mujeres que utilizaron anestesia epidural en comparación con aquellas que experimentaron dolores. Según señalan estas autoras, pareciera ser que las experiencias alrededor del dolor tienen mayor importancia que el nivel del dolor en sí mismo, donde las mujeres destacan la importancia de poder tomar decisiones acerca del alivio del dolor y de tener soporte continuo de una matrona.

245). En este sentido, el uso de anestésicos reafirma la inevitabilidad de los dolores, los naturaliza y diluye su carácter de elemento culturalmente construido. De este modo se refuerza la dependencia hacia la tecnología biomédica de alivio del dolor como si fuera prácticamente la única estrategia posible para atravesar ese “duro” momento.

En este enfoque el dolor es descrito en términos de sufrimiento donde dolor y sufrimiento parecen prácticamente sinónimos. A partir de nuestras indagaciones podemos afirmar que hay distintos factores que pueden causar sufrimiento, el dolor del parto es solo uno de ellos, pero quizás el más temido. En los relatos nos hemos encontrado con distintos elementos que dan cuenta de esta separación entre dolor y sufrimiento. Hay experiencias donde el sufrimiento no estuvo asociado al dolor, sino, por ejemplo, a la pérdida de control sobre el cuerpo (estando anestesiadas) o a la sensación de alienación y vulnerabilidad. Y del otro lado nos encontramos también con relatos que nos hablan de experiencias positivas respecto los dolores de parto (“era un dolor bueno”). Al respecto, Bayés (2003) plantea que el sufrimiento constituye un fenómeno muchos más amplio que el dolor, donde el dolor es solo una de sus posibles causas. A partir de sus observaciones concluye: “una persona sufre cuando: a) experimenta o teme que le acontezca un daño físico o psicosocial que valora como una amenaza importante para su integridad psíquica u orgánica, y b) al mismo tiempo cree que carece de recursos para hacer frente con éxito a esta amenaza” (Bayés 2003: 70). El sufrimiento, entonces, surge más bien de la sensación de amenaza e impotencia frente a una determinada situación. No es el dolor en sí, sino la vivencia subjetiva en torno a esta experiencia.

La idea tecnocrática hegemónica de que los dolores del parto son el principal causante de sufrimiento en la experiencia, se refleja también en la forma en que la mayoría de las mujeres enfrentan este tema. En las entrevistas nos encontramos con mujeres que plantean que la experiencia del parto sería insufrible sin anestesia epidural, y que de otra forma no se podría llevar a cabo. En otros casos el dolor es racionalizado como algo positivo para la fisiología del parto, pero cuya idea de enfrentarlo queda sujeto a “hasta donde pueda aguantarlo” dejando en claro que es algo que no se sabe si se tendrá la capacidad de afrontar. Esto va acompañado de una autopercepción de “no saber” y por tanto esperar a que la respuesta de lo que es más apropiado para ellas provenga del personal sanitario (Montes 2007: 210-213), lo que en muchos casos lleva a la aceptación de la decisión de cuando aplicar la anestesia epidural. El personal sanitario asume el rol de quien tiene el conocimiento autorizado al respecto; desde su experticia se define hasta qué punto el dolor es aceptable, qué tipo de manifestaciones de dolor son permitidas (gritos, quejidos, llanto) y en qué momento se debe administrar.

## **2.2. Modelos fisiológicoshumanistas de los dolores de parto**

Dentro del Estado Español, en los últimos años, la concepción tecnocrática hegemónica respecto al parto ha sido cuestionada desde distintas voces expertas y también legas que han planteado la necesidad de revisar y cambiar la forma en que se estaba brindando la atención. Esta revisión ha implicado que en la actualidad convivan el sistema tecnocrático de atención al parto junto con lo que Blázquez (2009, 2010) ha denominado como el enfoque fisiológico de dar a luz<sup>4</sup>. Este proceso se vio reflejado en la publicación de la

<sup>4</sup> Blázquez (2009, 2010) identifica dos modelos presentes dentro la atención del embarazo, parto y puerperio en el sistema de salud del Estado Español: el enfoque de riesgo que correspondería a una lógica tecnocrática, y el enfoque fisiológico que comparte elementos del modelo humanista descrito por DavisFloyd

Estrategia de Atención al Parto Normal en el Sistema Nacional de Salud (Ministerio de Sanidad y Consumo 2008). Pero también se tradujo en la elaboración de otras guías y/o protocolos hechas en diferentes comunidades autónomas. Estos avances hacia un modelo menos intervencionista y tecnocrático de atención del parto, se ha traducido también en la entrega de recursos a determinados hospitales para que puedan implementar los cambios que consideren necesarios para brindar este tipo de atención a las mujeres que así lo deseen.

Respecto al manejo del dolor, la opción de un parto menos intervenido y tecnocrático no solo ha implicado que tanto profesionales de la salud como las mujeres y sus acompañantes, tengan que tener algún conocimiento y dominio de técnicas de alivio del dolor distintas a la anestesia epidural (lo que no siempre es así), sino que también ha significado enfrentar y hacer dialogar distintas formas de entender y darle sentido al dolor.

Si bien el enfoque tecnocrático respecto a la negatividad de los dolores del parto sigue siendo el discurso hegemónico, nos encontramos ante un grupo creciente de mujeres (profesionales de la salud y usuarias) que reivindican una mirada contrahegemónica respecto al dolor. Desde estas voces se cuestiona la concepción sufriente e insoportable sobre el dolor, argumentando que es una experiencia que puede ser atravesada e incluso vivida como algo positivo, entendiendo que los dolores del parto tienen un sentido y propósito dentro de todo el proceso.

He tenido la oportunidad de estar presente en dos instancias que han sido sumamente ilustradoras sobre este tipo de enfoque contrahegemónico respecto al dolor. Pude observar la realización de un curso destinado a matronas de la asistencia pública (primaria y hospitalaria) para entregarles herramientas para el manejo de los dolores en el parto desde una perspectiva no medicalizada. Por otra parte, asistí a un taller desarrollado por Verena Schmid, autora del libro “El Dolor del Parto. Una nueva interpretación sobre la fisiología y la función del dolor” (2010). El taller estuvo centrado en las funciones del dolor en el parto, mostrando principalmente el sentido que tiene dentro de la fisiología del parto. En ambas instancias gran parte del tiempo estuvo dedicado a mostrar las ventajas de vivenciar los dolores del parto dentro del proceso, insistiendo que al aceptarlos como algo positivo y abordable, la forma de enfrentarlos cambia, posibilitando una vivencia sin sufrimiento e incluso dando pie a experiencias placenteras. En ambos planteamientos se destacó el rol de los elementos culturales que están presentes en torno a los dolores en el parto, los cuales han apuntado a exacerbar una visión atemorizante, negativa y patológica del proceso. Desde esta perspectiva se insiste ampliamente en la necesidad de romper con esta forma de entender el parto y los dolores, entregando elementos para resignificar la experiencia como un evento positivo, lógico (“la fisiología es coherente”) y haciendo hincapié en los elementos que pueden ser placenteros y enriquecedores dentro del proceso. La idea de fondo es que al resignificar la experiencia de los dolores del parto, la vivencia

---

(2001) enfoque que concibe una conexión entre la mente y el cuerpo, asumiendo que las emociones y las interacciones con el entorno afectan al proceso de parto aunque más centrado en los aspectos fisiológicos del proceso. Blázquez realiza un análisis crítico, desde una perspectiva feminista, del enfoque de riesgo y el enfoque fisiológico, donde señala que, si bien el enfoque fisiológico representa una apertura y promueve que las mujeres tengan mayor control sobre el proceso, persiste una forma de concebir a las mujeres y sus cuerpos donde el énfasis está en lo biológico, en una naturalización y uniformización de las mujeres y la maternidad, así como en la necesidad del control sanitario.

de los mismos puede ser completamente distinta<sup>5</sup>. Desde estas perspectivas se plantea que ha existido una apropiación desde el modelo tecnocrático del sentido y significado de los dolores del parto, lo que ha generado que la experiencia sea vivida desde una lógica sufriente y patológica, lo que debe ser evidenciado para su posterior resignificación en términos positivos. Esta apropiación puede explicarse, en parte, por la dificultad que tiene el dolor para ser expresado y explicado en el lenguaje lo que facilita que las estructuras de poder las doten de significado (Scarry 1985: 14)<sup>6</sup>.

Resulta interesante observar, en las vivencias corporales, esta resistencia frente a los significados hegemónicos de los dolores del parto. En algunos relatos hechos por mujeres que han tenido sus partos sin anestesia epidural observamos esta dificultad del lenguaje para dar cuenta de la experiencia de los dolores en el proceso de nacimiento, pero también vemos la capacidad de la vivencia corporal para resistir y en este caso, desafiar los significados. Un ejemplo es el de Marisol<sup>7</sup> quien nos explica que la experiencia fue intensa y en muchos momentos dura, pero que el dolor era “un dolor bueno” que implicaba concentración y trabajo, pero que también significaba que el proceso seguía su curso, señalando que quizás la palabra “dolor” como la entendemos habitualmente no sirva para definir lo que ella sintió.

Otro ejemplo es el relato de Rocío. Ella nos señala que durante el trabajo de parto pensó que la palabra “contracción” no reflejaba lo que ella sentía. Si vamos a la definición de la palabra<sup>8</sup> surge como la acción de contraer o contraerse, que a su vez está definido como estrechar o reducir a menor tamaño. Por otra parte, vemos que cuando hablamos de contraerse o contractura estamos haciendo referencia a situaciones dolorosas, pero cuando observamos lo que nos cuenta Rocío sobre su experiencia nos encontramos con imágenes que nos hablan de lo contrario; expansión: “La experiencia misma de lo que uno podía llamar una contracción era expansiva totalmente, era como que mi cuerpo irradiaba en ese momento, y yo necesitaba el masaje casi para no perderme en esa irradiación, como que el masaje era un poco como el cable a tierra, por así decirlo, como el calorcito y la presión era un poco como no sentir que me iba a quebrar entera en esa expansión, como que me iba a hacer pedacitos, una cosa así, pero era una experiencia totalmente expansiva”.

Este es un ejemplo de cómo el cuerpo, que generalmente queda en un segundo plano bajo

<sup>5</sup> Estos planteamientos se desprenden de lo que se ha denominado profilaxis obstétrica, parto sin dolor o parto sin temor, son intervenciones que se basan en la preparación física y mental para el parto, intentando cambiar la interpretación de las contracciones como algo doloroso, hacia una asociación más positiva de la sensación corporal, combinándolo con ejercicios de relajación y respiración. Estas técnicas fueron desarrolladas a mediados del siglo XX en Rusia por un grupo de discípulos de Pavlov que planteaban que con un adecuado manejo de reflejos condicionados las mujeres podían resignificar y vivir el parto como un proceso sin dolor (Sapién y Córdoba 2007:220). Estos procedimientos fueron llevados a Francia por Lamaze que desarrolló lo que fue llamado como Método Lamaze (relajación, respiración y acompañamiento para que las mujeres puedan vivir un parto con confianza). Otro pionero fue Grantly DickRead (Londres) que publica en 1933 sus puntos de vista donde explica que el temor y la tensión son las principales causas de dolor en el parto, lo que relaciona con el proceso de socialización respecto al parto al que estamos sometidos (DickRead 2004).

<sup>6</sup> Tanto Scarry (1985) como Jackson (1994) en sus respectivos trabajos sobre el dolor, terminan planteando que la fuerza del dolor resiste ser objetivado en el lenguaje y que los intentos por expresarlo en el lenguaje siempre van a traicionar la fuerza de la experiencia.

<sup>7</sup> Marisol es un seudónimo para resguardar la identidad de entrevistada. En el caso de Rocío se utiliza su nombre original porque así se acordó con la entrevistada.

<sup>8</sup> La definición fue consultada en el Diccionario Lengua Española de la RAE, 22ª edición.

el poder del discurso, puede tener la potencia de reafirmar su presencia a través de los sentidos (Walsh 2010: 486-501), y desde ahí resistir la fuerza del lenguaje y los significados.

### 3. MATERNIDAD Y DOLOR

Un elemento que debe ser considerado a la hora de analizar los dolores del parto, es la vinculación que existe en nuestra sociedad entre maternidad y sufrimiento/dolor. Esto debe ser entendido en el marco de las concepciones existentes respecto a la maternidad y la salud de las mujeres. En el caso del cuerpo y la salud de las mujeres se ha evidenciado un conjunto de imágenes que nos hablan de un todo organizado primordialmente para la reproducción (Martin 1987, Esteban 2001). Esto no es sino reflejo de una concepción del ser mujer como equivalente a ser madre. Esta ecuación mujer=madre pone en evidencia la naturalización de una relación que está cargada de significados sociales (Tubert 1996). La maternidad y la paternidad tienen una dimensión biológica y social, pero se ha tendido a naturalizar aquellos aspectos que corresponden a construcciones respecto a lo que socialmente se define que corresponde a un rol o al otro. Esto implica que hay procesos de aprendizajes involucrados donde se van incorporando concepciones sobre lo que es ser madre y/o padre, y sobre lo masculino y lo femenino. Al respecto, nos parece especialmente interesante el trabajo de Imaz (2001) donde aborda los procesos sociales que se desencadenan en el embarazo como metáforas de la próxima maternidad, señalando que la disciplina, el cuidado y las prácticas a las que se somete el cuerpo embarazado pueden ser leídas en conjunto como un rito de paso donde la mujer aprende y es “instruida” respecto al rol que tendrá que asumir como madre. Imaz plantea que en nuestra cultura occidental la condición de madre ha estado regida por una mezcla entre amor y dolor donde la mujer se transforma en madre a través del dolor del parto, sufrimiento que tendrá continuidad el resto de la vida en la forma de sacrificio hacia los hijos/as. En su relato, señala que a partir del siglo XVIII la medicina fue interesándose en lo relativo a la generación de la vida, asumiendo los médicos un mayor protagonismo en el proceso del parto, llevándolos al territorio del hospital, apartando a las comadronas y dándole a las mujeres un rol cada vez más pasivo. No obstante, el uso de anestesia (clorofórmica) en el parto no comenzaría hasta mitad del siglo XIX, no sin antes generar polémica. Como señalan Franco, Cortés y Álvarez (2007), la discusión estuvo centrada en dos elementos; a) que su uso no dificultara el trabajo de parto y pusiera en riesgo a la mujer, y b) que se estaría yendo en contra del mandato divino “parirás con dolor” lo que podía poner en peligro el “amor de madre” en un contexto donde el discurso dominante identificaba la calidad de la madre con su capacidad de dolor (Imaz 2001, Roca 1996).

Roca, en su trabajo sobre la construcción del género femenino en la postguerra española, explica que este vínculo entre el amor de madre y el dolor estaba relacionado con la concepción que se tenía sobre las mujeres como seres impuros y pecaminosos debido a su naturaleza sexual (evidenciada en su función reproductiva). La forma de expiar esta impureza era a través de la maternidad, pero para que esto fuera efectivo, debía ir cargado de una alta dosis de sacrificio y dolor cuya forma más concreta era el parto (Roca 1996: 227). Pero con la introducción en Europa a mediados del siglo XX de ideas que planteaban que el parto podía vivirse sin temor y sin dolor<sup>9</sup> se consideró necesario que la iglesia

<sup>9</sup> Ver la nota 5 para la explicación de lo que se ha denominado profilaxis obstétrica, parto sin dolor o parto sin temor.



católica se pronunciara acerca de la posibilidad de vivir la experiencia del parto sin dolor. En 1956 el Papa Pío XII hizo un pronunciamiento donde dio su aprobación frente a estos métodos, explicando que la sentencia del Génesis “In dolore paries filios” no implicaba que las mujeres no pudieran ayudarse con los medios adecuados para hacer el parto más fácil y menos doloroso, sino que esa sentencia se debiera entender más en el sentido que a lo largo de toda la vida, la maternidad dará mucho que sufrir a la madre (Oficina de Prensa del Vaticano 1956).

Esta concepción social donde la maternidad es concebida como el resultado del sacrificio y el dolor, aparece también en estudios actuales. En una investigación realizada en Chile respecto a la participación de los padres en el parto, surgen en los relatos de los hombres sentimientos de admiración, orgullo y agradecimiento a las mujeres por el sacrificio que estas hacen para hacer nacer a sus hijos/as, y una exaltación de la maternidad como fuerza que permite pasar por una situación que tildan de heroica y sobrecogedora. Hay situaciones donde manifiestan incluso que haber presenciado el parto les ha cambiado la imagen que tenían de su pareja, valorándola más después del nacimiento de su hijo o hija (Sadler 2004). Otro ejemplo de la presencia de este vínculo entre el dolor y la maternidad lo vemos en parte de los argumentos que se dan para darle un sentido positivo a la experiencia de los dolores de parto; se dice que atravesar dicha experiencia aumenta la confianza en las propias capacidades y valor, lo que va recaer en una mayor confianza en las habilidades de crianza. También se plantea que un parto no medicalizado y sin anestesia, favorece la presencia de hormonas como la oxitocina que está relacionada con la sensación de “amor maternal” una vez que el niño o niña nace. La idea de fondo es que un parto que “se ha sentido” hace que el vínculo emocional con ese niño o niña tenga una mayor intensidad.

1369

Es interesante observar esta relación entre maternidad-sacrificio-dolor en un momento donde existen los medios anestésicos para evitar sentir los dolores de parto. Como se señalaba anteriormente, es necesario hacer una separación entre dolor y sufrimiento; la vivencia del dolor puede aparecer explicada de diversas formas, incluso asociada a experiencias placenteras, pero como veíamos, hay otros elementos que también generan sufrimiento: falta de apoyo continuo, sensación de alienación, falta de control sobre el proceso, invasión de la intimidad, por mencionar algunos. Creo que en un modelo de atención al parto como el nuestro, todavía altamente tecnificado e interventor, están presente muchos de estos elementos generadores de sufrimiento que pueden estar reproduciendo la idea del nacimiento como un proceso donde la mujer debe tener un rol pasivo y someterse a los procedimientos que sean necesarios como parte de su “sacrificio” dentro de este rito de pasaje. También, en lo observado hasta ahora, surgen discursos que reproducen la asociación entre maternidad y dolor, argumentando que la vivencia del dolor posibilita la presencia de hormonas, como la oxitocina, que favorece el apego una vez que el niño o niña nace. Así mismo, surgen explicaciones que le dan un sentido al dolor en cuanto esta vivencia crítica logra transformar y empoderar a las mujeres, lo que les brindaría una confianza en si mismas que luego se traduciría en una mayor seguridad para ejercer las labores de crianza.

Por otra parte, la anestesia epidural también cumple una función dentro de este rito de pasaje. Como señala DavisFloyd (1994), al adormecer a la parturienta de la mitad del cuerpo hacia abajo, se le está demostrando, a través de la experiencia corporal, la máxima cartesiana de la separación entre mente y cuerpo, y también entre lo biológico, el inte-

lecto y las emociones. Pero también la anestesia epidural borra del nacimiento cualquier vínculo con la sexualidad. Si antes el dolor expiaba la sexualidad, ahora esa función recae en la anestesia epidural que simplemente borra cualquier “expresión sexual” del proceso (movimientos rítmicos, gemidos, gritos, sonidos de placer, entre otros).

Para ir concluyendo, creo que es importante destacar que si bien la vivencia corporal de los dolores de parto dan cuenta de una incorporación de significados sociales y construcciones culturales respecto a lo que debe ser esta experiencia, también el cuerpo puede ser el lugar de la resistencia y la creatividad, un lugar desde donde romper la inercia y enseñar nuevas formas de vivirlo (como se ejemplificó con dos experiencias puntuales). Abordar el tema del dolor implica utilizar enfoques que no solo den cuenta de cómo se encarna lo social, sino que también consideren la creatividad de lo particular.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

ALLUE, M. (2004) “El dolor en directo”. *Humanitas: Humanidades Médicas* (2): 69-79.

BAYÉS, R. (2003) “La Sociedad contemporánea ante el dolor y la muerte”. *Humanitas, Humanidades Médicas*. 1 (1), pp. 67-74.

BLÁZQUEZ, M. (2009) *Ideologías y Prácticas de Género en la Atención Sanitaria del Embarazo, Parto y Puerperio: el caso del Área 12 de la Comunidad de Madrid*. Tesis doctoral. Departamento d’Antropología, Filosofía i Treball Social. Universidad Rovira i Virgili, Tarragona.

–(2010) “Del enfoque de riesgo al enfoque fisiológico en la atención al embarazo, parto y puerperio. Aportaciones desde una etnografía feminista”. En *Antropología, género, salud y atención*. M.L. ESTEBAN; J.M. COMELLES; C. DÍEZ MINTEGUI. (Eds) Barcelona: Edicions Bellaterra.

CSORDAS, T.J. (1994) “Introduction: The Body as Representation and Being in the World”. En *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. T.J. CSORDAS (ed.) New York: Cambridge University Press.

DAVIS FLOYD, R. (1987) “The Technological Model of Birth”. En *The Journal of American Folklore*, Vol. 100 (398), pp. 479-495.

–(1994) “The rituals of American Hospital Birth”. En *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*, 8ª ed., D. MCCURDY (ed.) Nueva York: HarperCollins, 1994, pp. 323-340.

–(2001) “The technocratic, humanistic and holistic paradigms of childbirth”. En *International Journal of Gynecology & Obstetrics* 75, pp. 5-23.

DICKREAD, G. (2004) *Childbirth without fear*. London: Pinter & Martin Ltd. Primera edición 1959.

ESTEBAN, M.L. (2001). *Reproducción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*. Donostia: Tercera Prensa –Hirugarren Prentza S.L.

–(2006). “El estudio de Salud y el Género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista”. *Salud Colectiva*, 2 (1), pp. 9-20.

FRANCO, A.; CORTÉS, L. y ÁLVAREZ, J. (2007) “Historia de la anestesia analgesia Obstétrica en España durante la segunda mitad del siglo XIX. Su estudio a través de las tesis doctorales”. *Progresos de Obstetricia y Ginecología*, 50 (5), pp. 292-303.

ILLICH, I. (1984) *Némesis Médica. La expiación de la salud*. México: Joaquín Mortiz/Planeta. Primera edición 1978.

IMAZ, E. (2001). “Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas del cuerpo fronte-

rizo”. *Política y sociedad*, (36), pp. 97-111.

JACKSON, J. (1994) “Chronic pain and the tension between the body as subject and object”. En *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. T.J. CSORDAS (Ed.) New York: Cambridge University Press.

LEAP, N. y ANDERSON, T. (2008) “The role of pain in normal birth and the empowerment of women”. *Normal Childbirth. Evidence and Debate*. DOWNE, Soo (ed.) United Kingdom: Elsevier Limited.

LE BRETON, D. (1999). *Antropología del Dolor*. Barcelona: Seix Barral.

MARTIN, E. (1987) *The Woman in the Body. A cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

MINISTERIO DE SALUD Y CONSUMO (2007). *Estrategia de Atención al Parto Normal en el Sistema Nacional de Salud*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo Centro de Publicaciones.

MONTES, M.J. (2007). *Las Culturas del Nacimiento. Representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos*. Tesis doctoral. Departamento d’ Antropología, Filosofia i Treball Social. Universidad Rovira i Virgili, Tarragona.

OFICINA DE PRENSA DEL VATICANO (1956). “La Sagrada Escritura no prohíbe el parto sin dolor. Discurso del Padre Santo a un grupo de médicos del Secretariado Internacional “Médicos Católicos” y de la A.M.C.I”. Pronunciado el 8 de enero de 1956. *Revista Española de Obstetricia y Ginecología*. Tomo XV (85), IXI.

OTEGUI, R. (2000) “Factores socioculturales del dolor y el sufrimiento”. En: *Medicina y Cultura. Estudios entre la Antropología y la Medicina*. Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 228-248.

ROCA, J. (1996). *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.

SADLER, M. (2004). “Los hombres también se emocionan”. *Género y escenario del parto. Participación de hombres populares en el nacimiento de sus hijos e hijas*. Tesis de magíster, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

SAPIEN, J.S. y CÓRDOBA, D.I. (2007) “Psicorofilaxis perinatal: preparación corporal y psíquica de la mujer embarazada para el nacimiento”. *Psicología y Salud*. 17 (002), pp. 219-229.

SCARRY, E. (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.

SCHMID, V. (2010) *El Dolor del Parto. Una nueva interpretación de la fisiología y la función del dolor*. Tenerife: Editorial OB STARE.

TUBERT, S (1996). Introducción. *Figuras de la madre*. En S. TUBERT (Ed.) Madrid: Cátedra.

WALSH, D. J. (2010) “Childbirth embodiment: problematic aspects of current understandings”. *Sociology of health & Illness*. 32 (3), pp. 486-501.



## TORTURA, CUERPO Y REPRESENTACIONES EN BOLZANETO-G8 DE GÉNOVA

Sammartano Omar

Doctorando de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

### 1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación se centra en el estudio de la tortura y de la violencia como fenómenos presentes en las modernas democracias occidentales. La tortura es, según Elaine Scarry (1985), de una forma de “deshacer y volver a hacer” el mundo del sujeto torturado, una forma de resocialización extrema y forzada del sujeto.

Mediante este “deshacer y reestructurar” el cuerpo a través del dolor, la persona torturada es sometida a relaciones de poder y categorías previamente presentes en la sociedad que son así reforzadas o destruidas Mary Douglas (2007) y Pierre Bourdieu (1999). En la antropología de la violencia la importancia de estas categorías y la manera en que se produce el conocimiento han sido algunos de los argumentos profundizados por Douglas. La antropóloga explica cómo la materia que no encuentra un “sitio adecuado”, materia desbordante con respecto a las categorías de un determinado sistema social, puede provocar un estado de incertidumbre intolerable y reacciones agresivas. Las categorías citadas, son las categorías comunes con las cuales, cualquier tipo de sociedad, interpreta constantemente el mundo. Estas categorías ordinarias, aparentemente corrientes e inofensivas, no deben engañar, porque pueden representar el paso imprescindible y previo para llegar a la “banalidad del mal” de la que hablaba Hannah Arendt (1969). Arjun Appadurai (1996) nos hace presente en sus trabajos esta violencia preliminar y de vecindario. Aparece incluso más claro en el trabajo de Liisa Malkki (1995a) sobre las masacres étnicas entre los hutu y los tutsi, donde se aclara cómo algunas de las categorías que utilizan para interpretarse a sí mismos y a los otros, contextuales en este caso al genocidio de Ruanda, se utilizan también para eliminar la incertidumbre y reconstruir la malla de su propio continuum social. Existen mapas ideológicos y simbólicos del cuerpo del enemigo que detallan las cualidades de los hutu y los tutsi. Por ejemplo, los tutsi son altos y los hutu bajos, así que, cuando se desencadena la violencia, los hutu matan a los tutsi a golpes de machete como si quisieran recortarlos (sobre todo las piernas) para que asuman la forma justa más baja, típica de los hutu.

En este trabajo se cuestiona en qué medida las categorías y los mapas cognitivos previos de una sociedad son importantes a la hora de infligir tortura a los cuerpos. Estos cuerpos de por sí representan, en muchos ámbitos, materias desbordantes que crean una emergencia a la que la violencia vuelve a dar orden. Este trabajo también intenta aclarar si efectivamente la tortura y la violencia representan un elemento de continuidad para estas categorías o de interrupción con respecto al panorama social normalmente ordenado por estructuras estatales y nacionales. A propósito de violencia y emergencia no podemos olvidar cómo Walter Benjamin en su crítica de la violencia sugiere que el estado de emergencia, en los estados nacionales modernos fruto del capitalismo, ya no es la excepción sino la regla. Cuanto resulta importante la definición de la violencia de Benjamin para trabajos como los de Michael Taussig (1984) y, en el campo de la filosofía, de Giorgio Agamben (1995) nos induce a reflexionar también sobre el “estado de excepción” y a su compleja relación con ese concepto de Nancy Scheper-Hughes (2002) de “continuum genocida”, también discutido por Fabio Dei (2005), que se hace evidente también en las prácticas y en los

discursos de las sociedades occidentales y democráticas. La continuidad entre este estado de excepción y la normalidad de la violencia cotidiana es el núcleo escondido que permite desatar las explosiones de violencias, torturas y masacres (Nancy ScheperHughes y Philippe Bourgois, 2004). Esta idea de ScheperHughes, de que la violencia extraordinaria guarda una relación estructural con un marco de violencia ordinaria, parece ser corroborada por estudios históricos como el de Christopher R. Browning (1992) sobre el papel fundamental tenido por “el hombre común u ordinario” durante el exterminio provocado por los nazis en Polonia.

La constitución en la sociedad normal y pacífica de espacios de excepción o viciados por las humillaciones sistemáticas y la aniquilación del otro en cuarteles, comisarías, hospitales, tribunales, familias, representa ese tejido conectivo de la normalidad que permite y capacita la permanencia de esa continuidad de la brutalidad cotidiana con la explosión descontrolada de la masacre o de la tortura.

El presente trabajo intentando una aproximación a estas temáticas no puede olvidarse de la propuesta de Michel Foucault (2007) sobre el biopoder que ha sido en muchos casos la premisa de las investigaciones antropológicas mencionadas y también importante para otras disciplinas como la filosofía (por ejemplo, en el trabajo de Agamben ya citado). Foucault indica la naturaleza nueva de un poder moderno y capitalista que enerva la vida como propia producción e instrumento para la replicación de sí mismo. En este cuadro, la normalidad de la violencia cotidiana y la emergencia, como espacio siempre más normalizado, se compenetran entretejiendo fenómenos nuevos y complejos.

Este trabajo representa un acercamiento al problema de la tortura a través del estudio de casos de personas que han sufrido tortura en un contexto etnográfico y político determinado: el cuartel de Bolzaneto, en Italia, durante la reunión del G8 en Génova (2001). Este artículo es una primera aproximación al tema indicado y recoge algunos de los primeros resultados de mi investigación.

Se utilizará una perspectiva teóricometodológica de la antropología del cuerpo donde el cuerpo se entiende como un nudo de estructura y acción social e individual (María Luz Esteban 2004 y Francisco Ferrandiz 2004).

En relación a los eventos de la Escuela Diaz y del cuartel de Bolzaneto se ha logrado obtener un material documental muy interesante. Este asunto ocupó cientos de páginas de testimonios, requisitorias, entrevistas, vídeos, actos parlamentarios, declaraciones, documentales televisivos, documentaciones de asociaciones en web. Ante de esta masa de documentación audio, vídeo y escrita, se realizó una pequeña recopilación antropológica. Se eligieron alguno de estos documentos producidos por asociaciones y periodistas, además de testimonios de tribunal y testimonios fruto del trabajo de campo.

El objetivo es un análisis antropológico sobre las representaciones del cuerpo, las bases ideológicas y de categorías que funcionan dentro del mecanismo de tortura, intentado distinguirla del sufrimiento en general. Se plantearán un par de interrogantes que la materia parece involucrar y que necesariamente no podrán tener una respuesta definitiva a lo largo de este estudio determinado. Estas demandas que definen el enfoque y los límites del presente trabajo son precisamente: cómo actúan las distinciones previas construidas socialmente en un contexto de sufrimientos o de torturas corporales; me refiero a las de género: masculino/femenino, económicas: ricos/pobres, de nacionalidad: extranjero/no extranjero. Me pregunto cómo actúan todas estas fronteras, estas fracturas, a la hora de encontrarse en una situación de sufrimiento y de torturas; es decir cómo se utilizan estas diferencias de identidad. Este discurso puede enlazar también con un segundo problema;

identificar y definir qué es tortura, y en particular, dentro del campo empírico, si tanto en la escuela Diaz como en el cuartel de Bolzaneto los prisioneros fueron torturados.

Uno de los elementos que definen la tortura es el hecho de que esta sea autorizada y planeada por un organismo político, en general por un Estado. A este punto, el interrogante que me parece relevante, con respecto a todo lo anterior, es si en la tortura planificada por organismos superiores, todas las distinciones sociales se aniquilan para dejar espacio a un único plan técnico impuesto por jerarquías superiores o si estas demarcaciones sociales tienen un papel fundamental en las prácticas de las torturas.

No hay que olvidar que muchos países donde domina la civilidad compilan tratados de torturas (llamados manuales de interrogatorios). Por ejemplo, Estados Unidos (USA) para la guerra de Vietnam u hoy en día para la guerra al terrorismo en Irak y Afganistán. Hay que hacer hincapié sobre la palabra emergencia, seguridad y terrorismo porque forman una tríada que se justifica recíprocamente de manera circular y se usa (sobre todo hoy en día) para modificar el derecho<sup>1</sup> o por lo menos crear zonas arbitrarias, que se abren en varias partes del mundo como espacios fuera de cualquier constitución o legalidad; allí el poder usa sistemáticamente la tortura para llegar a sus objetivos. Se trata del mismo poder constituido que normalmente vive en el cuerpo de la ley, creando sin embargo, continuamente en el interior de este cuerpo espacios de excepción<sup>2</sup>.

## 2. HECHOS DEL G8 DE GÉNOVA

La locución “hechos del G8 de Génova” se utiliza generalmente para referirse a los actos de violencia que tuvieron lugar en Génova desde el jueves 19 de julio hasta el domingo 22 de julio del año 2001, junto a la reunión del G8, y en particular a las luchas entre las fuerzas de policía y los manifestantes.

Con ocasión de la reunión de los gobernantes de los mayores países industrializados, los movimientos antiglobalización y las asociaciones pacifistas empezaron a manifestar una fuerte crítica que fue reprimida por un gran aparato policial y militar. Esto llevó a fuertes tumultos cuyas proporciones y efectos nunca se habían visto en los decenios precedentes en Italia, y que culminaron con la muerte de un manifestante, llamado Carlo Giuliani, durante los enfrentamientos en la Plaza Alimonda.

<sup>1</sup> Giorgio Agamben (1995) en su trabajo piensa más bien que es dentro del cuerpo mismo de la ley normativa donde vive, como vida desnuda, la posibilidad del estado de excepción en su núcleo bipolítico que alimenta la soberanía misma del poder.

<sup>2</sup> “Con esto comenzaron a darse las denominadas “extraordinary renditions”, para las cuales fueron entrenados comandos especiales de agentes autorizados para cruzar fronteras sin los visados requeridos, capturar los sospechosos de terrorismo buscados, ejecutar interrogatorios de forma inmediata (para lo que no se fijaron unos límites) y transferirlos a los centros de detención establecidos. Luego, en la práctica de estas “extraordinary renditions” comenzó a generalizarse el uso de la tortura y el sometimiento de los detenidos a tratos crueles, inhumanos o degradantes, lo que, de acuerdo con documentos oficiales recientemente revelados, fue autorizado en 2003 por el Departamento de Justicia de EE UU, por considerar que las leyes federales y los tratados internacionales que prohíben la tortura y los tratos inhumanos o degradantes no resultan aplicables a quienes interroguen miembros de AlQaeda, ya que la suprema autoridad del Presidente de los Estados Unidos en estado de guerra, como comandante en jefe de las fuerzas armadas, es superior a lo establecido en dichas normas. Y, incluso, el propio presidente estadounidense George W. Bush ha justificado públicamente la utilización de métodos crueles, inhumanos y degradantes, como la “asfixia simulada”, vetando, con base a esto, un proyecto de ley presentado por la bancada demócrata del congreso estadounidense que pretendía limitar el uso de esta clase de prácticas.” (Ballesteros, Gabriel Antonio, P., Abril 2008: 3).

Durante los seis años siguientes se produjeron algunas condenas en las sedes civiles en contra del Estado Italiano por abusos y violencias cometidos por las fuerzas de policía. En la sede penal se han abiertos varios procedimientos en contra de los manifestantes y miembros de las fuerzas de policía por abusos realizados durante las manifestaciones, en la escuela Diaz y en el cuartel de Bolzaneto.

### **3. EL ATAQUE A LA ESCUELA DÍAZ**

El ayuntamiento de Génova había cedido la escuela Diaz y la cercana escuela Pascoli, situada en el barrio de Albaro, al Genova Social Forum (la organización que coordinaba las protestas durante el G8), en un primer momento para ser utilizadas como centros mediáticos, después también serían usadas como dormitorios. Según lo reportado por los manifestantes y por el personal de las asociaciones que tenían su sede en la escuela Pascoli no existían situaciones de tensión en estos edificios.

Tras el ataque a una patrulla de policías se decidió, por parte de la policía, realizar una inspección en la escuela Diaz (y, oficialmente por error, en la escuela Pascoli) donde estaban durmiendo 93 personas entre chicos, chicas y periodistas en gran parte extranjeros (la mayoría estaban acreditados). Todavía se desconoce el motivo por el cual los policías llevaban puesto el traje antidisturbios para una presunta inspección.

Arrestaron a todos los ocupantes de las escuelas y la mayoría fueron agredidos brutalmente aunque no hubiesen opuesto ninguna resistencia. Las imágenes de las televisiones muestran las paredes y los suelos manchados de sangre. A ninguno de los arrestados se le comunicó la situación de arresto, ni el delito por el que estaban acusados.

### **4. EL CUARTEL DE BOLZANETO**

Las personas arrestadas durante los días de la manifestación fueron en su mayor parte trasladadas al cuartel de Bolzaneto, que queda a unos kilómetros de las afueras de Génova. Este cuartel había sido preparado para la identificación de los arrestados. Según el relato del Inspector Salvatore Montanaro, durante los días de la manifestación transitaban por el cuartel 240 personas, pero según otros testimonios de agentes los arrestos y las identificaciones fueron muchos más, casi 500.

En muchos casos, los arrestados acusaron al personal de las fuerzas de policía de violencia física y psicológica, y de falta de respeto de los derechos legales de los imputados (imposibilidad de ser asistidos por un abogado o de informar a alguien del propio estado de detención). Los arrestados cuentan que fueron obligados a estar durante horas de pie, con las manos levantadas, sin tener la posibilidad de ir al baño, cambiar de posición o recibir curas médicas. Además relatan un clima de euforia entre la policía por su posibilidad de maltratar a los manifestantes, y relatan también la invocación a dictadores y a ideologías dictatoriales de corte fascista, nazi, racista, además de amenazas sexuales contra algunas de las manifestantes.

### **5. TORTURA, REPRESENTACIONES, CUERPO**

Para entender los matices hay que entrar dentro del material de las entrevistas seleccionadas. Se trató de testimonios de varias personas, hombres y mujeres, de edad y nacionalidad diversa, aunque la mayor parte son jóvenes e italianos que fueron entrevistados sobre lo ocurrido en la escuela Diaz y en el cuartel de Bolzaneto. Hay que recordar que la mayoría de los que sufrieron palizas y maltratos en la escuela Diaz, después fueron trasladados al cuartel de Bolzaneto.



Tanto Marck Covell (periodista independiente de Indymedia) como Lena Zühalke (una chica alemana de Hamburgo) dan una detallada descripción corporal de las violencias a las que fueron sometidos durante cierto tiempo (alrededor de 30 minutos) dentro o en las cercanías de la escuela Diaz. Tanto en la escuela, como en el cuartel, nadie sabe de qué se le acusa y se crea un clima de terror. Se ha hablado diferencialmente de la escuela Diaz y del cuartel de Bolzaneto, para relevar una diferencia fundamental entre los dos casos. Mientras en la escuela Diaz se desarrolló una violencia bestial y descontrolada e intensamente breve, lo que ocurrió en Bolzaneto fue diferente porque la violencia, las degradaciones, y las penas infligidas fueron parte de algo planeado que estaba terminando de construir un mecanismo de tortura, que duró varios días.

El estudio se centrará en lo ocurrido en el cuartel de Bolzaneto (con algunas referencias a la Escuela Diaz), porque es allí donde se manifestó con más fuerza el acercamiento a la estructura de la tortura, que hay que distinguir de la violencia en general. Es en los hechos ocurridos en Bolzaneto se puede usar el termino tortura, aunque con algunas limitaciones que se irán refiriendo. Entonces vamos a entrar en el lugar que durante varios días estuvo fuera de Europa, de la Constitución y de la misma ley italiana<sup>3</sup>. Vamos a esbozar los rasgos de lo que pasó en ese cuartel a través de algunos testimonios de quienes vivieron los acontecimientos.

A partir de algunas entrevistas, se deducen algunos lugares estructuralsimbólicos que componen el cuadro de la tortura, tal cómo aparece en el libro “The body in pain” de Scarry (1985). La tortura tiene una especie de cuadro clínico o estructural para Scarry, que se expresa en algunos elementos que la definen. Algunos de estos elementos estaban también presentes en Bolzaneto, otros no estaban o eran menos marcados.

Por lo que concierne al eje temporal, los arrestados se quedaron dentro del cuartel de Bolzaneto durante tiempos diferentes: desde unas horas a más de dos días (refiriéndome siempre a los días comprendidos entre el 19 y el 22 de Julio de 2001).

1377

“Eran las cinco de la mañana cuando llegamos en Bolzaneto y hemos dejado Bolzaneto más o menos treinta horas después.” (Vídeo –Entrevistas Testimonios G8– Genova, (18/06/2002), Nocola Doherty, Londres)<sup>4</sup>.

El tiempo que duró cada acoso en contra de los arrestados fue muy largo e intenso respecto a las horas que estuvieron detenidos, aunque no mucho con respecto al tiempo en absoluto, que en general se imagina sirva para definir una tortura de alto nivel.

“Nos han obligado a estar en contra del muro por mucho tiempo...” (Vídeo –Entrevistas Testimonios G8– Genova, (18/06/2002), Nicola Doherty, Londres).

Scarry propone en resumen el esquema mínimo de la estructura de la tortura donde los ejes temporal y espacial resultan particularmente importantes:

<sup>3</sup> Aunque la legislación italiana no reconozca directamente el delito de tortura, este se configura en relación a otras palabras y locuciones legales.

<sup>4</sup> Los testimonios de Nicola Dhoerty, Stefania Galante, Norman Blair, Claudio Benetti, Richard Moth, Volxtheater Karavane, Lena Zühlke, han sido extraídos de: <http://www.ngvision.org/mediabase/53>, y traducidos por mí desde el italiano.

“That structure entails the simultaneous and inseparable occurrence of three events which if described sequentially would occur in the following order: first, the infliction of physical pain; second, the objectification of the eight central attributes of pain; and third, the translation of those attributes into the insignia of the regime.” (Scarry, 1985: 19).

El testimonio de Claudio Benetti puede dar una idea del tiempo como inmóvil e infinito:

“Tal vez nos cambiaban de habitación y entonces había la esperanza que algo cambiase, te llamaban por el nombre, pero ibas a otra habitación igual de pie o de rodillas para “descansar”, y así ha sido por toda la noche. A la mañana la policía ha empezado a pegarnos a todos [...]” (Vídeo –Entrevistas Testimonios G8– Genova, (18/06/2002), Claudio Benetti, Vicenza).

Se puede continuar por la disposición espacial de los lugares de la tortura, lo que puede ser una buena manera para introducirse en su estructura y también en los elementos simbólicos que los espacios suponen. Siempre los humanos destinan a cada acción o eventos importantes un lugar. También hay un cuarto (o varios) especializados para la tortura y los prisioneros son conducidos a esta habitación particular donde saben muy bien lo que les espera y al mismo tiempo no saben nada. Porque la tortura, por lo menos en los países democráticos, representa también esta vulneración de derechos asumidos y certidumbres del sujeto. En el caso de Bolzaneto ya se puede comenzar a ver algo interesante con respecto a estos elementos. Por lo que resulta de los testimonios parece que no había un lugar o un cuarto donde específicamente se torturaba a las personas; o mejor dicho: todo el cuartel se convirtió en una especie de incubadora del tormento y de la humillación. Bolzaneto podría ser visto como una incubadora donde varias habitaciones empezaban a ejercer sus propias funciones y a destinarse, con la confusión propia de todas las situaciones iniciales, como lugares para planificar la tortura. Es decir, que si el término técnico que Amnistía Internacional (u otras organizaciones oficiales) usa para referirse a los hechos ocurridos en Bolzaneto es “Low level torture”, eso no significa que no sea tortura, sino que se ha tratado de una tortura de bajo nivel. Según mi interpretación, los policías de Bolzaneto, empujados de manera directa e indirecta por las jerarquías militares y políticas y con poco tiempo de preparación, organizaron un lugar de tormento que puede mostrar solo a un nivel inicial los rasgos maduros de la tortura. Seguramente con más tiempo y una cobertura política total se hubiera desarrollado justo lo que no pudo constituirse del todo. Pero una vez terminada la emergencia del G8 la impunidad total no pudo proseguir. Se podría hablar de un “work in progress” o mejor dicho una primera forma embrionaria, donde se pueden identificar, aunque todavía no completamente desarrollados, algunas estructuras de la tortura. Bolzaneto en poco más de un día se transformó en un laboratorio, donde desde el caos inicial, los espacios fueron asumiendo las funciones prácticas y simbólicas que determinan el complejo estructural de la tortura. Continuando de los espacios:

“El camino de los canguros: si tienes que pasar por el medio de dos filas de treinta carabineros especialistas que te han llevado a Bolzaneto, eres golp-

eado con patadas casi hasta la muerte.” (Meetup Genova, (2001), *Entrevista a Mark Covell*)<sup>5</sup>.

Naturalmente además de los elementos espaciales, aparecen otros muchos que se analizarán más tarde. Pero ya se puede ver cómo se van formando espacios especializados que se originan y se desarrollan según un plan que el poder y los órdenes políticos y militares van plasmando. Se pueden identificar por lo menos cuatro zonas: la enfermería, el pasillo, los cuartos de los interrogatorios, los aseos. Cada lugar tiene sus propiedades, pero funcionaban en conexión con los demás. Empezando por el pasillo, donde muchos son recibidos y parecen ser digeridos a través de un mecanismo que intenta sistemáticamente reducir en trozos más pequeños a los prisioneros; estos trozos son corporales y simbólicos, es decir corresponder al desmontaje del “self” del cual habla Scarry.

“Las vejaciones y las palizas eran constantes. Pasamos por un pasillo lleno de policías. Nos hacían pasar de un lado para otro mientras nos daban codazos y culatazos. A mí me reconoció un policía y me llevó al baño con otros cinco que me molieron a patadas. Me ordenaron que orinara, pero estaba tan aterrorizado que no podía. Me pegaron hasta que hice algo.” (DE SANDOVAL, (24/07/2001), Adolfo Sesma, Fito, zaragozano de 30 años).

No se trata solamente de una reducción física, sino de una reducción mental, emocional y psicológica.

Los cuatro lugares tienen un funcionamiento interno que ordena y estructura la forma de la tortura. La pena, el sufrimiento físico descrito por las personas que estuvieron en estos espacios, tenía ya una lógica que iba mucho más allá de lo punitivo o del ejercicio de la violencia. Una lógica que involucra las habitaciones mismas, los objetos más normales y familiares:

“The room, both in its structure and its content, is converted into a weapon, deconverted, undone. [...] the deobjectifying of the objects, the unmaking of the made, is a process externalizing the way in which the person’s pain caused his world to disintegrate; and, the same time, the disintegration of the world is here, [...], made the direct cause of pain.” (Scarry, 1985:19).

Y con respecto a la enfermería y a los doctores:

“The second institution ubiquitously present y inversion is medicine. Solzhenitsyn’s *The Gulag Archipelago* describes the process by which in Russia the doctor becomes the torturer’s ‘right hand man’.” (Scarry, 1985: 19).

Durante la entrevista a Nicola Nencioli, estudiante italiano de 29 años, éste hace referencia a la visita del medico de Bolzaneto; el encargado de la enfermería del cuartel.

---

<sup>5</sup> El testimonio de Mark Covell han sido extraídos de: <http://www.beppegrillo.it>, y traducido por mí desde el italiano.

“Eh después... ah otra cosa que un poquito nos ha hecho... me ha hecho temer [...] El médico, en cambio, llegaba allí, te hacía desnudar y te hacía agachar para controlar si tenías... no lo sé por qué motivo, yo creo sustancias estupefacientes metidas en el ano, porque nos ha hecho pegar a todos [...] Nos ha hecho desnudar [...] del todo, completamente completamente... calcetines, calzoncillos y luego él ha venido atrás y me ha dicho dóblate [...] dobla el cuerpo noventa grados, y luego agáchate con las piernas... más o menos agáchate hasta los pies, y allí de esta manera... ésta ha sido la visita que nos ha hecho.” (Sammartano Omar, 25/08/2010, Entrevista a Nencioli Nicola. Traducción mía desde el italiano).

Se trata del mismo médico que recibe de la siguiente manera a Adolfo Sesma, zaragozano de 30 años, que había sido introducido por la policía en la enfermería:

“Cuando me llevaron al médico, continuaba, me miró por encima y dijo sin magulladuras, de momento, y me soltó una hostia. Les oí decir varias veces lo bien que se lo estaban pasando.” (De Sandoval, 24/07/2001).

En la enfermería, lugar de la objetividad del diagnóstico médico, se humilla y se falsifica el estado físico real del paciente:

“En la enfermería, noté que tenía gripe y había pedido gotas para la fiebre, he entrado y había un chico con la cara destrozada de la escuela Diaz y lo estaba visitando un médico, que era el único médico aquella noche y que se ha quedado allí durante dos días, y este médico estaba dictándole a la enfermera: escriba: “fuerte abuso de marihuana”. Éste era un chico extranjero y entonces no entendía.” (Vídeo –Entrevistas Testimonios G8– Genova, (18/06/2002), Stefania Galante).

Adolfo Sesma dice que lo reconocen y lo llevan al baño, que pierde su significado social y se impone otro en la lógica de la tortura. Un ser humano obligado a hacerse sus necesidades fisiológicas encima o a orinar cuando no quiere, ya no es un adulto, sino un niño que no sabe ni controlar sus funciones corporales básicas. Se presentan así los rasgos característicos: regresión del lenguaje en los gritos, regresión del cuerpo mismo a un estadio infantil, destrucción de sus percepciones y reducción de la consciencia del sujeto. Además según el típico proceso de inversión, mientras el baño normalmente sirve para limpiarse, a las personas se le prohíbe ir al baño hasta que no pueden más. El aseo es también una zona íntima y en otros testimonios resulta que se puede orinar sólo con la puerta abierta, aunque se trate de mujeres que han estado amenazadas sexualmente (sobre todo en la zona de la enfermería y del baño).

“Cuando he tenido que ir al baño, he tenido que dejar abierta la puerta y había muchos policías afuera en el pasillo.” (Vídeo –Entrevistas Testimonios G8– Genova, (18/06/2002), Nicola Doherty, Londres).

El control/descontrol de la fisiología del cuerpo; comer/no comer, orinar/no orinar, defecar/no defecar etc., son los típicos mecanismos de un poder que instalándose en los límites

corporales desestructura y vuelve a estructurar límites de identidad, según en mecanismo de oposición binaria (con respecto al placer/dolor).

Al final de este trabajo, se aclarará hasta qué punto son importantes y qué papel tienen todos los elementos de distinción social, como los del sexo, femenino/masculino y otros.

El panorama que emerge nos indica que efectivamente en Bolzaneto los lugares se estaban especializando para transformarse en zonas de inversión de los objetos y de las funciones habituales, para poder lograr una lógica típica de la tortura que es la de destruir el sentido, la vivencia, las emociones normales de los sujetos y deshacerlos. También por esto la pena física es inexpresable, los sujetos carecen de palabras, porque éstas hacen parte propiamente de aquel discurso público desecho, con gran ventaja para los agentes del poder que una vez más triunfan, con impunidad.

El interrogatorio en este contexto funciona de una manera esencial para la estructura de la tortura y de manera distinta de lo que puede parecer en un primer impacto. No sirve para obtener información o mejor dicho, su acción primaria, estructural y recóndita consiste exactamente en la aniquilación del sujeto. El lenguaje, los objetos, los sentimientos, la psique, son una lenta elaboración social que forma parte del tejido público que llamamos civilización. A través de los tormentos corporales se niega el mundo del sujeto y se aniquilan su estado de consciencia; es como si se deshilara el tejido social que compone el sujeto y su mundo. En el caso de Bolzaneto, por ejemplo, este proceso todavía no había llegado a su punto álgido.

En el caso de Bolzaneto se ve cómo algunos elementos que caracterizan la tortura están presentes y desarrollados y, otros, menos. El interrogatorio no se despliega del todo, por lo que se puede concluir de las entrevistas, y no llega a ocupar un sólo cuarto especializado, tampoco asume la forma de un tormento físico directo y planificado para destruir de manera sistemática a las personas. Pero aunque el interrogatorio no sea tan sistemático, sí que se pueden reconocer elementos interesantes que aparecen en las palabras de los testimonios, como el que sigue de Adolfo Sema:

“La gente a mi lado se orinaba encima y vomitaba de miedo, con el consiguiente castigo. Yo firmé un papel sin leerlo. *Loren* lo leyó y eso le costó otra paliza. En total, pasamos 12 horas de pie con la circulación de las manos cortada por las bridas de plástico.” (De Sandoval, 24/07/2001).

El interrogatorio no es sistemático y concentrado en un solo lugar, sino distribuido en varias zonas del cuartel, pero ya muestra algunos rasgos típicos dentro de la estructura de la tortura: sobre todo los elementos de la autoacusación y de la no utilidad de todo este proceso para sacar información.

## 6. CONCLUSIONES

Los últimos interrogantes, nos reconducen al principio de este trabajo, donde nos preguntábamos si las distinciones sociales de clase, edad, sexo, nacionalidad etc. pueden tener un rol especial en el desarrollo y en el despliegue de la máquina de la tortura, en su estructura profunda. Es, justamente en el caso de Bolzaneto, donde se demuestra lo importantes que son estos elementos.

Stefania Galante di Padova cuenta que en Bolzaneto, dentro de un clima de terror:

“[...] eran (los policías) mucho más brutos y violentos con los chicos y con los extranjeros, pienso que nosotras mujeres italianas éramos unas privilegiadas en este clima de terror.” (Vídeo –Entrevistas Testimonios G8– Genova, (18/06/2002).

Y Claudio Benetti de Vicenza añade que:

“A la mañana la policía carcelaria ha empezado a pegarnos a todos, y en particular, aquel día, se ha fijado en mí, porque era quizás el mayor del grupo, de la gente que estaba en ese cuarto, y entonces me han dado una paliza [...]” (Vídeo –Entrevistas Testimonios G8– Genova, (18/06/2002).

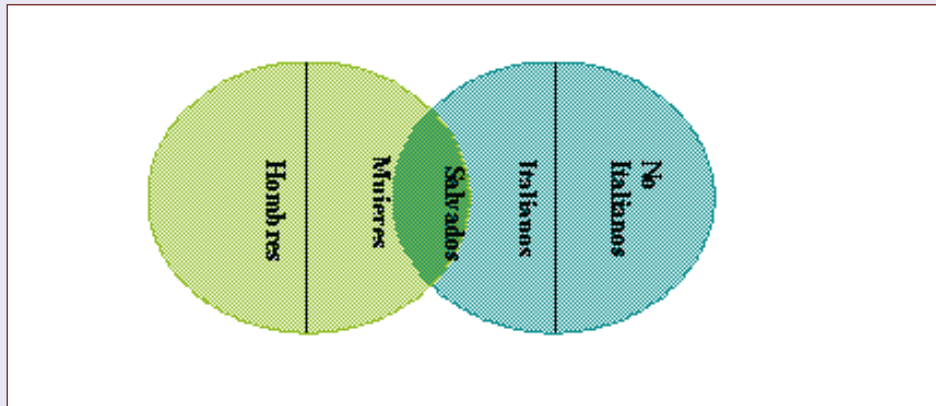
Se ven perfectamente acotadas distintas categorías sociales de construcción de la identidad a varios niveles. En lo que dice Stefania Galante hay dos distinciones superpuestas: la primera, femenino/masculino y la segunda, italiano/extranjero (con una tercera que corresponde a las clases de edad). Esto hace reflexionar sobre el hecho de que el poder, personificado en unos policías hombres que comparten una mentalidad fascista y machista, supone primero una construcción previa de la masculinidad de la que se sirve sucesivamente. Segundo; las directrices de estas categorías sirven, a posteriori, a los agentes para concretar su acción de opresión, que se expresa en la destrucción de todo lo que se desvía de la normalidad creada por la categoría. Tercero; la reconstrucción de las identidades de los sujetos torturados sigue siempre el guión de estas categorías.

Teniendo en cuenta la categoría de género/sexo, masculino/femenino; la interpretación de lo femenino es plenamente jerárquico/machista: la mujer es objeto sexual, penetrable, débil, inferior, subordinada y por esto tiene que ser protegida. El hombre no es objeto sexual, es fuerte y opuesto con respecto a los policías, que son hombres (la mayoría, aunque no todos). Las categorías de oposición binaria funcionan como polos magnéticos, los mismos lados se repelen, crean contradicción. No es una casualidad que los agentes hombres peguen a los demás hombres,<sup>6</sup> y con las mujeres, como dice Galante, sean menos brutos o les amenacen sexualmente como muchas relatan. Esto es debido a la connotación fuertemente sexual del género, en el cual los dos sexos tienen que atraerse en la normalidad social. Gracias a otros elementos sabemos que, muchas veces, se forma una solidaridad masculina para enfrentarse y jerarquizar al otro sexo (construyéndolo se construye eso mismo). Este caso es más interesante todavía, porque a la primera categoría de masculino/femenino, se superpone la segunda de italiano/extranjero. También respecto a esta última, los individuos o están dentro o están fuera. Para estar más protegido, un individuo torturado tiene que estar dentro de una intersección entre la primera y la segunda categoría: es decir ser mujer e italiana. Porque, por ejemplo, no basta con ser italiano y hombre. Esta situación se podría representar con el siguiente diagrama:

1382

---

<sup>6</sup> Al contrario de lo que ocurre durante el ataque a la escuela Diaz, donde se desencadena una brutal carga de la policía con violencia indiscriminada, las mujeres son destrozadas como los hombres. La tortura es una violencia que discrimina.



Todo lo que desborda de las categorías normales (por lo general opuestas y binarias) se representa a de los ojos de los persecutores como el mal que tiene que ser redireccionado, deconstruido, aniquilado, para volverlo a reconstruir según las normales interpretaciones que estas mismas categorías dirigen como una brújula.

Durante la entrevista con Nicola Nencioli se hace más clara la importancia que pueden jugar las categorías de un determinado contexto social, aunque parezcan las más generales e inocuas:

“A un chico... que era bajito, porque más tarde nos han quitado las bridas y nos han hecho estar con las manos levantadas lo más alto posible; al chico le han pegado porque no llegaba con las manos a donde llegaba yo, le decían: llega donde llega él, llega donde llega él, y él les ha dicho: yo no puedo llegar allá, y le apalearon...” (Sammartano Omar, 25/08/2010, Entrevista a Nencioli Nicola, Traducción mía desde el italiano).

1383

También en este caso la dicotomía alto/bajo asume una función perversa en la ejecución de humillaciones y tormentos. Ser bajo, como ser negro, de color o moreno es una marca que enfatiza un mapa corporal negativo y concede instrucciones e informaciones a los torturadores sobre los torturados a la hora de practicar tortura. Los discursos y las prácticas muestran un entramado que crea casi una serie de automatismos simbólico/prácticos:

“Si. A mi lado había una persona de color, le han obligado a estar con la cara contra la pared... le han dicho: ¡que te pongas con la cara a la pared, porque te pareces! [...] Sencillamente le han ofendido, diciéndole que estuviera con la cara contra de la pared, porque se parecía. No sé, pienso que en sentido de burla de desprecio, pared blanca, y él una persona negra.” (Tribunal de GenovaIII Sección Penal, 27/02/2006, pp. 84-85, Traducción mía desde el italiano).

Lo que es importante subrayar aquí es que estas categorías no se han construido en el ámbito del horror de Bolzaneto, sino que son representaciones y construcciones de la sociedad normal. Evidentemente son determinantes en el desarrollo y la estructuración de la tortura, por lo menos en un primer nivel inicial. Estas categorías de división y oposición son las herramientas de base imprescindibles para la construcción del complejo técnico del sufrimiento y de las prácticas de la tortura. Como se ha mostrado en el caso de Bol-

zaneto, la posibilidad de la tortura (con su estado de excepción y de terror) guarda una relación muy estrecha con la normalidad de la ideología y de las prácticas de las mismas sociedades democráticas y, a su vez, estas ideologías forman y cambian las modalidades de la estructuración de la tortura.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, (1995), *Homo Sacer*, Torino, Einaudi.
- Appadurai, Arjun, (1996), *Modernity at large. Cultural dimensions of Globalization*, MinneapolisLondon, University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah, (1969), *On violence*, New York, Harcourt, Brace.
- Ballesteros, Gabriel Antonio, P., Abril 2008. *Violación de derechos humanos con la aplicación de la "State Secrets Doctrine" en el caso de ElMasri VS United States*, UPV.
- Benjamin, Walter, (1955), *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, Pierre, (1999), *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Bourgois, Philippe, (1995), *In search of respect: selling crack in El Barrio*, New York, Cambridge University Press.
- Bourgois, Philippe, (2001), "The power of violence in war and peace. Post Coldwar lessons from El Salvador", *Ethnography*, 2 (1), pp. 5-34.
- Browning, Christopher. R., (1992), *Ordinary man. Reserve police battalion 101 and the Final solution in Poland*, New York, Harper Collins.
- Dei, Fabio, (2005), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- De Sandoval, Pablo, X., (24/07/2001), *Los españoles detenidos en Genova denuncian "torturas físicas y psicológicas"*, Madrid, *El País*.
- Douglas, Mary, (2007), *Pureza y peligro: una análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Esteban, Maria Luz (2004), *Antropología del cuerpo. Genero, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Edición Bellaterra.
- Ferrandiz Francisco, (2004), *Escenarios del cuerpo, espiritismo y sociedad en Venezuela*, Deusto, Bilbao.
- Foucault, Michel, (1995), *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel, (2007), *Nacimiento de la biopolitica: curso del College de France (1978-1979)*, Mexico, Fondo de la cultura económica.
- Foucault, Michel, (2008), *Arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Malkki, Liisa, H., (1995a), *Purity and Exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.
- Nordstrom, Carolyn, and Robben, Antonius, C., G., M., (1995), *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival*, Berkeley, University of California Press.
- Scarry, Elaine, (1985), *The body in pain*, Oxford University Press, New York.
- ScheperHughes, Nancy, (2002), *Coming to our senses: anthropology and genocide*, en A. L. Hinton, *Annihilating difference. The anthropology of genocide*, Berkeley, University of California Press, pp. 348-381.
- ScheperHughes, Nancy, and Bourgois, Philippe, (2004), *Violence in war and in peace. An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- ScheperHughes, Nancy, and Wacquant, Loïc, (2002), *Commodifying bodies*, London, Sage.



Taussig, Michael, (1984), *Culture of terror Space of death. Roger Casament's Putumayo report and the explanation of torture*, Comparative Studies in Society and History, 26 (3), Chicago, Cambridge University Press, pp. 467-497.

Traverso, Enzo, (2002), *La violencia nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino.

Tribunal de Genova, III Sección Penal, (27/02/2006), *Audiencia n. 17 del Proceso para Bolzaneto Transcripción de actas y testimonio de Nencioli Nicola*, Genova, (es presente un error en la transcripción, el testigo se llama en el documento de la deposición Mencio-lli Nicola, el nombre correcto es Nencioli Nicola).

## **8. FUENTES ORALES**

Meetup Genova, (2001), *Entrevista a Mark Covell*, Genova, <http://www.beppegrillo.it>

Sammartano Omar, (25/08/2010), *Entrevista a Nencioli Nicola Estudiante 29 años*, Arezzo, Italia.

Vídeo –entrevistas Testimonios G8– Genova, Bolzaneto y escuela Diaz, (18/06/2002), *Entrevistas y testimonios: Nicola Dhoerty, Stefania Galante, Norman Blair, Claudio Benetti, Richard Moth, Volxtheater Karavane, Lena Zühlke*, Genova, <http://www.ngvision.org/mediabase/53>



# ALIMENTACIÓN, CUERPO Y POBREZA

Elena Espeitx Bernat  
Universidad de Zaragoza<sup>1</sup>  
Juanjo Cáceres Nevot

Sociedad para el Estudio Interdisciplinario de la Alimentación y los Hábitos Sociales<sup>2</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

En esta comunicación vamos a presentar algunos de los resultados de un estudio centrado en las relaciones existentes entre precariedad económica y comportamientos alimentarios, centrado en el caso de mujeres en edad de trabajar y cabeza de familia monoparental. El interés por analizar estas relaciones se explica por diferentes motivos. Por un lado, la relación existente entre pobreza y alimentación deficiente y/o desequilibrada ha sido ampliamente observada en estudios realizados en diferentes países y de éstos de desprende que las condiciones sociales de las personas que viven en situación de pobreza favorece que éstas tiendan a desarrollar un conjunto de actitudes y prácticas alrededor de su alimentación, que impactan negativamente sobre sus elecciones alimentarias, y, en consecuencia, sobre su estado de salud y su bienestar corporal. De ahí que el estudio de las relaciones entre alimentación y pobreza, supongan también una aproximación al estudio del cuerpo.

Por otro lado, el género es un factor clave en la comprensión de las consecuencias de la pobreza, ya que ésta afecta con particular fuerza a determinados colectivos de mujeres, muy en particular a mujeres cabeza de familia monoparental, mujeres mayores solas o mujeres inmigradas en situación irregular, entre otros. Debe tenerse también en cuenta que las condiciones de pobreza femenina no afectan sólo la alimentación de las mujeres. Es un hecho que las mujeres siguen teniendo, muy a menudo, una mayor responsabilidad que los hombres en las tareas relacionadas con la alimentación familiar, y un consiguiente mayor peso en las elecciones alimentarias, por lo que los conocimientos, representaciones y estrategias adoptadas por éstas tienen claras repercusiones en situación de toda la familia, muy en particular sobre los miembros dependientes, ascendientes y descendientes.

También debe tenerse en cuenta el hecho de que para actuar, prevenir, evitar o reducir el impacto de consecuencias negativas sobre el cuerpo entre estas mujeres, es preciso conocer como se interrelacionan, mediante que mecanismos y procesos, precariedad económica y alimentación. El análisis de estas interrelaciones resulta particularmente necesario si se considera que no se trata de relaciones mecánicas, lineales y simples, sino que, muy al contrario, se encuentran mediadas, por un lado, por factores psicológicos, emocionales y afectivos, y por el otro, por factores culturales, como los conocimientos y competencias culinarias, valores y representaciones, y también por factores sociales, como las condiciones laborales, el nivel de ingresos, la estructura del hogar, la existencia o no de redes de apoyo, etc.

De acuerdo con las consideraciones anteriores, vamos a examinar los impactos negativos sobre el cuerpo de los comportamientos alimentarios de las mujeres en situación de precariedad económica, en edad de trabajar y con responsabilidades domésticas. Esto supone: a) describir sus comportamientos alimentarios, considerando representaciones y valores,

<sup>1</sup> [eespeitx@unizar.es](mailto:eespeitx@unizar.es)

<sup>2</sup> [caceres@seiahs.info](mailto:caceres@seiahs.info)

conocimientos y competencias, motivaciones y actitudes, estrategias y comportamientos de compra, culinarios y de consumo; b) detectar problemas en la alimentación relacionados con la precariedad económica, directa o indirectamente, c) identificar problemas específicos que afecten las mujeres que se encuentren en esta situación; d) identificar factores, de diferente orden, que inciden positiva o negativamente en su alimentación.

La metodología utilizada es de carácter cualitativo. Se trata de un estudio en mosaico, basado en 25 casos. Estos 25 casos coinciden en el hecho de que se trata de mujeres en edad de trabajar, cabeza de familia, y en una situación económica de precariedad, aunque el grado de precariedad varía. El concepto de “cabeza de familia” engloba situaciones diversas, entre las que se han seleccionado los tipos siguientes: a) mujeres cabeza de familia monoparental con hijos menores a cargo, que tienen una presencia creciente en nuestra sociedad; b) mujeres cabeza de familia monoparental, que conviven con hijos ya adultos pero que, por diferentes razones, siguen en una situación de dependencia económica; c) mujeres que viven solas, d) mujeres con hijos menores, que conviven con un marido dependiente, por diferentes razones (enfermedades crónicas, paro de larga duración, etc.). En estos casos, aunque convivan con su pareja, ellas son las principales, o únicas, responsables de obtener ingresos y son, por tanto, la cabeza de familia efectiva.

## **2. ALIMENTACIÓN, SALUD Y PRECARIEDAD ECONÓMICA**

Las relaciones entre pobreza y salud han sido ampliamente documentadas (Borrell 2003; Artazcoz 2001, Artazcoz 2004). Las dificultades económicas generan una fuerte competencia entre las diferentes partidas de gasto del hogar, introduciendo elementos de compresión en todas las dimensiones del consumo. La alimentación es una de estas dimensiones que aparece perjudicada por esta compresión presupuestaria, ya que la gestión de los ingresos, insuficientes, genera en todos los casos una inversión en alimentación diferente de la deseada, tanto desde la perspectiva de las preferencias individuales, como desde la perspectiva de las recomendaciones nutricionales. Todas las mujeres participantes en nuestro estudio afirman con rotundidad que la partida destinada a la alimentación es la última que se somete a recortes. Parece ser que, en términos generales, se intenta destinar la parte más importante de los recursos económicos después de cubrir los gastos básicos de vivienda, luz y agua, que se perciben intocables a adquirir los productos que permitan alimentar a toda la familia. En algunos casos se destina hasta el 60% de los ingresos a esta finalidad. Aún así, cuando los recursos económicos son muy reducidos, por mucho que la alimentación constituya la partida de consumo más importante, ésta sigue siendo insuficiente. Esta situación obliga a recurrir a diferentes formas de ayuda, que puede ser institucional, informal o familiar. Es preciso recordar que nos estamos refiriendo a personas que trabajan, que son laboralmente activas.

Hay que tener en cuenta que la pobreza o la precariedad económica no es la única dimensión de la vida social que afecta los comportamientos alimentarios, puesto que las dificultades económicas actúan por distintas vías, no sólo por la de la reducción del consumo de los productos menos accesibles o la completa eliminación de los más caros. Entre los factores que inciden con fuerza los comportamientos alimentarios –en situación de pobreza o no destacan la estructura del hogar, las condiciones de la vivienda, la existencia –o no y la densidad de red social de apoyo, las competencias culinarias, los conocimientos... Cada uno de estos factores afecta los comportamientos alimentarios de los individuos en cualquier caso, pero cuando interactúa con la precariedad económica lo hace de maneras específicas.

Haber adquirido o no competencias culinarias, habilidades a la hora de comprar, de preparar, de reaprovechar los alimentos, es un aspecto relevante que debe tenerse en cuenta a la hora de analizar los comportamientos alimentarios de los individuos. Tener o no tener estas destrezas marca siempre una diferencia en lo que respecta a la alimentación, pero en una situación de recursos escasos esta diferencia se manifiesta con mayor acuidad. Así, en situación de escasez de recursos, el rendimiento que se puede sacar de los que se dispone puede variar notablemente, en función de las competencias que se hayan adquirido en este ámbito. Las personas que cuentan con pocos conocimientos sobre abastecimiento alimentario, y, sobre todo, sobre preparación y aprovechamiento de los productos, suelen gastar más en alimentación, suelen tener un inventario alimentario más reducido, por lo que su alimentación resulta más monótona, y esto se puede traducir en una reducción de la ingesta o en sobreconsumo de determinados productos –los que más gustan, los que se sabe preparar y suelen comer platos poco elaborados...

Otro elemento que debe tenerse en cuenta es el hecho de contar o no con red familiar y social más o menos amplia. La existencia de esta red puede suavizar o minimizar la falta de competencias culinarias. Y, sobre todo, la presencia de red familiar y social se puede convertir en parachoques económico en los momentos más difíciles. La presencia de red social, siempre importante desde el punto de vista del bienestar psicológico, se convierte en doblemente útil –y necesaria en situaciones de precariedad económica. Y cuando ésta es débil, o inexistente, la situación se puede degradar profundamente, como se ha podido observar en el caso de dos de nuestras informantes, que habían adquirido unas pautas alimentarias altamente desestructuradas y problemáticas. En ambos casos estos comportamientos no podían explicarse exclusivamente por unos ingresos insuficientes –aunque eran un elemento más a tener en cuenta, sino que el aislamiento social, la percepción de exclusión, generaban un círculo vicioso de desmotivación y desánimo que impregnaba con fuerza todas sus conductas, incluidas las alimentarias.

La estructura del hogar, a su vez, aparece como un aspecto clave. Es sabido que ésta incide de diversas maneras en las prácticas alimentarias de los individuos. Son numerosas las evidencias (Espeitx y Cáceres, 2006) que muestran que vivir solo supone muy a menudo una creciente desestructuración de los comportamientos alimentarios, una disminución del tiempo dedicado a la compra y la preparación de las comidas, un incremento de la práctica de suprimir comidas, y una destacada disminución de la motivación para estructurar las comidas. En nuestro estudio esta situación se evidenciaba en el caso de las mujeres que vivían solas, pero también en el de dos mujeres que vivían con hijos ya adultos, o, en un caso, con la madre de edad muy avanzada. En estas situaciones, los comportamientos desestructurados no se pueden explicar tampoco exclusivamente por las dificultades económicas –aunque también intervengan ni por falta de competencias y conocimientos, sino más bien por falta de motivación. Cuando todas las comidas se hacen en solitario, los momentos de desánimo, preocupación o angustia para traducirse más a menudo en suprimir comidas o en sobreconsumo compulsivo, que cuando se comparte la comida con otras personas. También los platos suelen ser más variados y más elaborados cuando se comparte mesa. En términos generales, la convivencia con el núcleo familiar se suele plasmar en unos comportamientos alimentarios mucho más “ordenados”: se respetan más los horarios, no es frecuente suprimir comidas, se dedica más tiempo a las tareas de abastecimiento y preparación de los platos...

Ahora bien, aunque esta parece ser una tendencia general, no siempre es así. Algunas de las mujeres entrevistadas viven en familia, pero aún así realizan muchas comidas en

solitario –o las suprimen. Las largas jornadas laborales, la incompatibilidad de horarios de los diferentes miembros de la familia, entre otras cosas, explican esta situación. Las condiciones laborales, por su parte, afectan también de diferentes maneras la alimentación. El condicionante mayor relacionado con el trabajo son los horarios de trabajo, que condicionan la posibilidad de ir a comer a casa, que facilitan o dificultan el hecho de poder adecuar los horarios a los del resto de la familia, que dan tiempo de comprar y de cocinar, o que obligan a preparaciones rápidas, ingeridas a toda prisa... Debe destacarse, sin embargo, que en el caso de algunas de las mujeres de nuestro estudio, el hecho de comer en el lugar de trabajo les supone un importante corrector de los comportamientos desestructurados que se mantienen en casa. Para estas mujeres, comer en el trabajo es un importante factor de diversificación y ampliación del repertorio alimentario doméstico, altamente reducido, empobrecido.

### **3. FACTORES COMUNES DETERMINANTES DEL COMPORTAMIENTO ALIMENTARIO**

En el estudio se ha detectado toda una serie de factores relevantes en la explicación de los comportamientos alimentarios, que deben separarse en dos grupos distintos. Por un lado, se detecta la acción de factores que, si bien parecen actuar en el caso de las mujeres en una situación económica precaria, no les son exclusivos, no las afectan de manera específica, sino que son compartidos por el conjunto de la población. Por el otro, están los que son más específicos a los colectivos que nos ocupan, y que se relacionan estrechamente, pero no de manera mecánica, con la situación de precariedad económica.

Entre los elementos compartidos por la mayor parte de la población sobresalen todas aquellas creencias referidas al cuerpo. Éstas se dividen fundamentalmente en dos grupos: las representaciones sobre la alimentación “saludable” y “equilibrada” y las consideraciones sobre la imagen corporal y la salud. Como en el conjunto de la población, predomina una valoración de la delgadez y una visión muy negativa de la obesidad, lo que propicia un interés en el control del peso mediante estrategias diversas. Debemos subrayar, pues, que este colectivo también se ve influenciado por creencias conducentes a prácticas restrictivas, que se verán reforzadas por sus circunstancias específicas. También destaca la tendencia a la simplificación en las preparaciones culinarias y a la reducción del tiempo dedicado a la cocina, junto a la asunción, por parte de las mujeres, de la mayor parte de las tareas domésticas. Finalmente, observamos una autonomía creciente de los adolescentes en las propias elecciones alimentarias, y mayor peso en las decisiones familiares en el hogar monomarental en relación con la compra.

Entre los elementos propios del grupo, destacan en el caso que nos ocupa, las estrategias adoptadas para hacer frente a las dificultades económicas, conduciendo, en ocasiones, a conductas restrictivas desequilibradas. En determinadas circunstancias, la suma de estrategias restrictivas relacionadas con la imagen corporal y/o la salud con las restricciones impuestas por las dificultades económicas puede conducir a un empobrecimiento de la dieta preocupante y a una situación de malnutrición. Hay que tener en cuenta que además de ser las principales –o únicas responsables de las tareas domésticas, las mujeres de la muestra son las principales o exclusivas proveedoras de ingresos del hogar. Esto supone, en términos generales, una sobrecarga más o menos importante de trabajo y de responsabilidades. De hecho, la gestión del presupuesto es una fuente de preocupación, incluso de ansiedad. Así, entre las mujeres de la muestra, la parte de los ingresos destinados a la alimentación es elevado, o muy elevada (entre el 40 y el 90% en un caso extremo), en

cualquier caso muy superior a la mediana del conjunto de la población, que se sitúa alrededor del 20%.

Además, el presupuesto alimentario se encuentra fuertemente presionado a la baja por la partida de gastos relacionados con la vivienda y los servicios básicos. Cubrir estos gastos es el objetivo básico y perder el techo la principal fuente de ansiedad por lo que, a menudo, el presupuesto destinado a la alimentación es la parte sobrante después de cubrir estas áreas. Asimismo, a parte del presupuesto destinado al cuidado personal y la imagen corporal (ropa, cosméticos, peluquería...) es muy reducida o inexistente. Esta situación genera, entre las mujeres de la muestra, desánimo, y contribuye a la desvaloración del autoconcepto, se traduce en disminución de la autoestima, la mayor parte de veces ya bastante devaluada por otras circunstancias y por la misma situación de precariedad económica. Esta baja autoestima es esgrimida por algunas de las informantes como la causante de un cierto “abandono”, de una cierta “dejadez” en la búsqueda de equilibrio alimentario. Se describen atrapadas en un círculo vicioso de desvaloración de la propia imagen corporal –a la que, como se ha dicho, están en condiciones de prodigar escasos cuidados. que las empuja a comportamientos alimentarios desajustados. Y éstos, a su vez, contribuyen a incrementar la valoración negativa de su imagen corporal, y a reducir su autotestima, ya maltrecha. Del mismo modo, la partida del presupuesto destinada al ocio y a la práctica de deporte es muy reducida, sino existente.

La falta de bienestar físico y psíquico también es un factor clave en el comportamiento de estas mujeres. En términos generales, expresan malestar psicológico y este malestar se afecta en sus relaciones con los alimentos. Una tercera parte de la muestra narra relaciones conflictivas con la alimentación, como comportamientos bulímicos, de sobreingesta incontrolada, períodos de inapetencia extrema, supresión de comidas, etc. Además hay una elevada prevalencia de sobrepeso y obesidad, que afecta a la mitad de la muestra y dos mujeres en normopeso en el momento de la entrevista han manifestado haber experimentado pérdida muy importantes de peso los últimos meses –por diferentes circunstancias, lo cual indica que presentaban un sobrepeso considerable un tiempo atrás.

Otra observación relevante es que el efecto “fin de mes” en el abastecimiento alimentario más intenso, habitual y prolongado en el tiempo que en el conjunto de la población. Esto se traduce, en prácticamente todos los casos estudiados, en unos comportamientos alimentarios diferenciados entre aproximadamente las dos primeras semanas del mes y el resto. La monotonía por reducción del inventario de productos, la renuncia a productos o platos preferidos, la preocupación por que las reservas no alcancen para poner el plato en la mesa cada día, puede traducirse en una reducción notable de la ingesta, o, al contrario, en sobreingesta de determinados productos –pan con margarina, galletas con leche... que sacian y satisfacen desde del punto de vista de las preferencias.

Por lo que respecta estrictamente al consumo alimentario, entre nuestras informantes se han detectado algunas tendencias generales, que les son comunes, más allá de las diferencias individuales, que también se observan. En primer lugar, se ha observado que el consumo de carnes rojas como el cordero, la ternera o de ciertas partes del cerdo es bajo o muy bajo. El consumo de otras carnes, como alas de pollo, hamburguesas y salchichas de pollo, hamburguesas y salchichas de cerdo, salchichas tipo “frankfurt” aparece como moderado, mientras que el de huevos parece ser elevado. El consumo de pescado parece ser bajo, o muy bajo. Solamente cuatro de las mujeres participantes en el estudio se ajustan a las recomendaciones en este sentido. Tres mujeres han declarado no comer nunca pescado, salvo atún en conserva, que consumían sobre todo en bocadillos o en ensaladas.

Por lo que respecta al consumo de verduras, hortalizas y frutas se detectan dos tendencias diferentes. Un grupo de mujeres, reducido, manifiesta un consumo elevado o muy elevado, mientras que otro grupo, mayoritario, declara un consumo muy por debajo de las recomendaciones. El consumo de lácteos se ajusta aproximadamente a las recomendaciones en una tercera parte de las informantes, mientras que el resto declara un consumo insuficiente. Aproximadamente una cuarta parte de las mujeres entrevistadas manifiesta un consumo elevado o muy elevado de refrescos azucarados. También se observa un acceso restringido o muy restringido –incluso vedado a un conjunto de productos calificados de “extras” y muy bien valorados, claramente situados en la categoría de preferencias, como el marisco, las gambas y los langostinos, el jamón serrano, los quesos y embutidos de gama alta, productos de pastelería, pasta fresca, etc., y un consumo de medio a elevado de productos procesados con un alto contenido en grasas, que se pueden obtener a precios muy económicos en determinados supermercados.

#### **4. FACTORES DIFERENCIALES**

Más allá de estos elementos comunes, también se han detectado otros que establecen diferencias sustantivas entre las diferentes situaciones ejemplificadas por las mujeres de la muestra. Se han identificado ocho elementos:

1. Existencia o no de conocimientos y competencias culinarias y de abastecimiento.
2. Estructura del hogar.
3. Existencia o no de red familiar/social de apoyo.
4. Existencia o no de problemas añadidos a la precariedad económica.
5. Estado de ánimo, bienestar psicológico.
6. Estado de salud.
7. Existencia y grado de sobrecarga de trabajo y de responsabilidades.
8. Grado más o menos elevado de precariedad económica.

1392

En efecto, se han observado situaciones notablemente diferenciadas en función de cómo se combinan estos factores. Así, las mujeres con elevados conocimientos y competencias culinarias y de abastecimiento presentan una posición de partida más favorable a la hora de gestionar su alimentación con un presupuesto reducido. Sin embargo, esta condición, aún evidenciándose favorable, no siempre es suficiente. La falta de tiempo, la sobrecarga de trabajo y el malestar psicológico pueden hacer que estos conocimientos y estas competencias no se apliquen. Aún así, debe insistirse en el hecho de que las mujeres de la muestra que presentan una alimentación más equilibrada gozan de unos conocimientos y competencias elevados, que habrían adquirido antes de enfrentarse a la actual situación de precariedad económica. En relación a la estructura del hogar, las mujeres que viven solas declaran tener que recortar el presupuesto alimentario en menor medida que las que sostienen una familia. Sin embargo, en contrapartida, como se ha señalado anteriormente, la soledad es un factor de desestructuración importante, ya que disminuye de manera notable la motivación para comprar y cocinar. Así, una de las situaciones más problemáticas que se han detectado, desde el punto de vista de la alimentación, corresponde a una mujer que viva sola, que tendría en principio menos dificultades económicas que las que tienen hijos dependientes para alcanzar una alimentación equilibrada. Las mujeres cabeza de familia con hijos dependientes presentan las situaciones de autoprivación alimentaria más frecuentes. Se detectan comportamientos regulares –incluso habituales de renuncia



para poder alimentar más satisfactoriamente a los hijos, sobre todo cuando éstos son aún pequeños. Los alimentos que más a menudo son objeto de renuncia son la carne y el pescado.

La existencia o no de red familiar y social aparece como un factor de primer orden en la aparición de comportamientos alimentarios problemáticos o muy problemáticos. Las mujeres que presentan una alimentación más deficiente, con un elevado grado de desestructuración, padecen una severa falta de red social. En algunos casos coexisten dos comportamientos muy diferenciados: más estructurados, cuando las comidas están enmarcadas socialmente (en el trabajo, con padres o hijos u otros familiares) y mucho más desestructurados cuando no se produce este encuadre social.

La existencia de otros problemas añadidos a la precariedad económica, como la soledad y el aislamiento social, o, muy en particular, de salud –propia o de personas dependientes supone una degradación de la alimentación, como reflejan con claridad tres de las mujeres de la muestra. Por otro lado, está ampliamente documentado el hecho de que el estado emocional y el bienestar psicológico inciden, indirectamente y por diferentes vías, en los comportamientos alimentarios. El malestar anímico y psicológico suele acompañar las situaciones de precariedad económica. En los casos estudiados se ha observado que este malestar puede afectar, a veces con fuerza, sus comportamientos alimentarios.

La sobrecarga de trabajo y el exceso percibido de responsabilidades aparece, en nuestro estudio, como una de las principales causas de desestructuración de las pautas alimentarias. Las mujeres más afectadas por esta situación son las que tienen hijos pequeños a cargo, pero también se han detectado situaciones preocupantes en otras circunstancias. Unos horarios laborales muy extensos favorecen –no determinan la aparición de comportamientos alimentarios poco convenientes, tanto por los mismos horarios, que no permiten a veces realizar algunas de las comidas, como por el cansancio que provocan, que pueden desembocar en pérdida de apetito, falta de motivación para prepararse la comida, o en ingestas desordenadas. La sobrecarga de trabajo también puede resultar en la incapacidad de asumir todas las responsabilidades. Así, se ha observado que en los hogares en los que la madre es la principal proveedora de ingresos y trabaja muchas horas, a veces en múltiples ocupaciones, los hijos adolescentes pueden presentar una alimentación muy desestructurada. Esta situación no suele darse cuando los hijos son aún pequeños, ya que, por un lado aún están bajo supervisión materna, y por el otro aún suelen comer en el comedor escolar, pero la supervisión materna disminuye notablemente cuando las y los adolescentes adquieren una cierta autonomía, y esto suele coincidir con el abandono del comedor escolar, con la llegada al Instituto. La ausencia en casa de la madre a la hora de las comidas, al estar ésta trabajando, supone que los hijos se encargan ellos mismos de su alimentación, adoptando a menudo un comportamiento problemático. Sobre todo cuando los ingresos son escasos y la gestión del presupuesto alimentario exige competencias culinarias.

En relación al grado de precariedad económica es preciso señalar que, cuando ésta se acentúa, se incrementa también proporcionalmente el riesgo de que se produzcan comportamientos alimentarios problemáticos, que incluyan prácticas como la autorestricción, saltarse comidas, empobrecimiento drástico del inventario alimentario, etc. También una situación económica más difícil supone un mayor recurso a la ayuda formal e informal en el abastecimiento alimentario (donativos de Cáritas y parroquias, donaciones de vendedores, ayudas de vecinos y familiares...) Estas ayudas, aunque del todo necesarias, pueden contribuir a un empobrecimiento de la dieta, muy en particular cuando adquieren un peso

importante en el conjunto del abastecimiento alimentario, ya que suelen consistir en una gama reducida de productos (arroz, pasta, galletas...) y suelen destacar por una ausencia de productos frescos. También se detecta, en estas circunstancias, la adopción de estrategias específicas en momentos de máxima dificultad, como recoger comida que se tira en supermercados y mercados. En definitiva, se ha observado en el estudio que, en situaciones precarias desde el punto de vista de los recursos económicos, se dan condiciones notablemente diversas, que van desde comportamientos alimentarios bien estructurados y equilibrados, hasta comportamientos profundamente desestructurados y altamente problemáticos, en función de cómo se combinan los factores que se acaba de enumerar.

## **5. OBSERVACIONES FINALES: CUERPO Y POBREZA**

Como conclusión principal hay que señalar que la precariedad económica impacta negativamente en la alimentación de las mujeres y que ello tiene como consecuencia un impacto negativo sobre el cuerpo. Y no solamente, puesto que en determinadas circunstancias, también la alimentación de los hijos se ve gravemente perturbada. Sin embargo, las formas como se manifiesta este impacto y los mecanismos a través de los cuales se manifiesta, no son mecánicos ni lineales. No se pueden medir los efectos de la precariedad económica sobre la alimentación atendiendo exclusivamente al nivel de renta ni considerando solo los recursos económicos. Un mismo nivel de ingresos puede resultar en comportamientos alimentarios muy diferentes, unos perfectamente adaptados y eficaces, otros altamente problemáticos.

Hay pues que entender dichas diferencias como el producto de un conjunto de factores específicos ligados. En primer lugar debe tenerse en cuenta el nivel de competencias culinarias y de compra, si bien sería reduccionista y falso, pretender que las problemáticas planteadas se explican exclusivamente por falta de conocimientos. Otro elemento que parece tener una gran significación es la asunción casi absoluta de estas mujeres de la responsabilidad de las tareas domésticas, entre las que destacan el abastecimiento y la preparación de las comidas. Esta sobrecarga de trabajo, que se incrementa cuando se obtienen ingresos por dos vías complementarias, tanto de la economía formal como de la informal, tiene un coste muy importante en desgaste físico y emocional.

Por lo que respecta a las relaciones entre pobreza y malestar corporal, existen vínculos claros e inequívocos. Por un lado, porque las relaciones entre obesidad y sobrepeso por un lado, y precariedad económica por el otro, no son en absoluto directas, pero parecen consistentes. Por el otro, porque la mayor parte de las mujeres entrevistadas afirman que las dificultades económicas les generan ansiedad y preocupación, y que la tensión que provoca les afecta tanto al sueño como a la alimentación. El insomnio, no poder comer porque “se tiene un nudo en el estómago” o comer compulsivamente se describen como reacciones a la ansiedad generada por las dificultades económicas. Y finalmente, se constata que, por debajo de un determinado nivel de ingresos, las posibilidades de adoptar unas pautas alimentarias óptimas se reducen notablemente, muy en particular cuando existe una gran dependencia de los donativos.

Así las cosas, la precariedad económica aparece como un elemento perturbador del propio cuerpo y de la imagen que de él se tiene. Una perturbación que se produce de manera integral, ya que implica malestar psíquico, trastornos diversos y riesgo de malnutrición. Se hace imposible así desligar el bienestar corporal del bienestar material o no apreciar como la percepción del propio cuerpo y su preservación se encuentra profundamente condicionados por los recursos económicos que se dispone y con mayor incidencia en las

mujeres cabezas de familia monoparental en situación de precariedad, por su rol familiar y el grado de responsabilidad que comporta.

## 6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

AGUIRRE, P., “Aspectos socioantropológicos de la obesidad en la pobreza”. En: OPS. *La obesidad en la pobreza: un nuevo reto para la salud pública*. OPS, OMS Washington, 2000.

ARTAZCOZ, L. BORREL, C., BENACH, J. (2000) “Gender inequalities in Health among Workers: the role of family demands”, *Journal Epidemiology. Community Health*, 55, pp. 639-670.

ARTAZCOZ, L. (2004) *Desigualtats en salut en un marc integrat de gènere, classe social i treball*. Tesis Doctoral. Disponible en: [http://www.tesisenxarxa.net/TESIS\\_UPF/AVAILABLE/TDX0207105135430/tlallde1.pdf](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UPF/AVAILABLE/TDX0207105135430/tlallde1.pdf) (Última consulta 13/4/2010).

ASTIERDUMAS, M. (2002) “*Les goûts et choix alimentaires des personnes démunies en surpoids*”, *Alimentation et précarité*, 16.

<http://www.cerim.org/upload/C85E9136BBCFFAD730ADF534425C49A1/ALIM%20ET%20PRECA%2016.pdf> (Última consulta 13/4/2010)

BORRELL C.; BENACH, J. (coord.) (2003) *Les desigualtats en la salut a Catalunya. Informe CAPS Fundació Jaume Bofill*. Barcelona.

ESPEITX, E.; CÁCERES, J.; PUCHAL, A. (2006). *L’Alimentació dels joves en procés d’emancipació*. Barcelona: Observatori de la Joventut, Generalitat de Catalunya.

FEDERATION FRANÇAISE DES BANQUES ALIMENTAIRES (1990) *Les pratiques alimentaires des familles démunies en 1990*, Enquête FFBA, Arcueil.

ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (200) *La obesidad en la pobreza: un nuevo reto para la salud pública*. OPS, OMS Washington.

PEÑA M; BACALLAO, J. (2000) “La obesidad en la pobreza: un problema emergente en las Américas”. En: OPS. *La obesidad en la pobreza: un nuevo reto para la salud pública*. OPS, OMS Washington.

STUNKARD, A. (2000). “Factores determinantes de la obesidad: opinión actual”. En: OPS. *La obesidad en la pobreza: un nuevo reto para la salud pública*. OPS, OMS Washington.

SPYCKERELLE, Y.; GIORDANELLA, J.P. (2002). “*Grignotage, surpoids et obésité chez les jeunes, quels liens avec la précarité?*”. *Alimentation et précarité*, 16 (2002).

## 7. DISPONIBLE EN

<http://aof.revues.org/index4773.html#text> (Última consulta 13/4/2010)



**SIMPOSIO**  
**HACIA LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO. POLÍTICA, CULTURA Y**  
**CONFLICTO EN LA PRODUCCIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL**

Coordinadores:  
Iñaki Arrieta Urtizberea  
(UPV/EHU, ANKULEGI)  
Eliseu Carbonell  
(ICRPC, ICA)  
Esther Fernández de Paz  
(US, ASANA)  
Camila del Mármol  
(UB, ICA)

**DESBROZANDO EL PATRIMONIO INMATERIAL**

Iñaki Arrieta Urtizberea, Eliseu Carbonell, Esther Fernández de Paz y Camila del Mármol

**DESVESTIENDO LO INMATERIAL. VIEJOS ROPAJES PARA TIEMPOS ÁVIDOS: LA(S) DISPUTA(S) POR LA DEFINICIÓN DEL PATRIMONIO(S)**

Beatriz Santamarina Campos

**EL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA Y LA CONVENCIÓN DE 2003. (SUJETO Y PREDICADO EN EL PATRIMONIO CULTURAL ¿UNA CUESTIÓN DE SINTAXIS?)**

Gema Carrera Díaz

**EL VALOR DE LOS DISCURSOS EN EL PATRIMONIO INMATERIAL**

Isabel Aguilar Majarón

**LA TRADICIÓN PRIVATIZADA. REGISTRO DE PROPIEDAD Y DERECHOS COLECTIVOS**

Juan Agudo Torrico y Aniceto Delgado Méndez

**PROPUESTA METODOLÓGICA PARA UNA ETNOGRAFÍA SONORA EN EL TRABAJO PATRIMONIAL**

Marc Ballester i Torrents

**MEMORIA COLECTIVA Y GÉNERO: ATADURAS Y REFLEXIONES PARA EL ESTUDIO DEL PATRIMONIO INMATERIAL**

Luz Maceira Ochoa

**CONSTRUYENDO EL PATRIMONIO: ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN ENTRE LOS AGENTES DEL FLAMENCO EN BRUSELAS Y FLANDES**

Fernando C. Ruiz Morales

**HACIA LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO**

Enric Miró Cuberes

**EL RELATO DEL PASTOR: ESTRUCTURA NARRATIVA, ESTRUCTURA VITAL**

Raquel Sánchez Padilla

**LAS PARADOJAS DE LA PATRIMONIALIZACIÓN. EL CASO DE LAS CRUCES DE MAYO EN HUELVA**

Celeste Jiménez de Madariaga

**TRANSFORMACIONES CULTURALES Y PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN UN RITUAL FESTIVO: EL CASO DEL CASCAMORRAS (GRANADA)**

Juan de Dios López López y José Francisco Ruiz Ruiz

**DEL FOLCLORE AL PATRIMONIO INMATERIAL. LOS ESTUDIOS DE ETNOLOGÍA EN CATALUÑA**

Rafel Folch Monclús y Roger Costa Solé

**NO TODO EL MONTE ES ORÉGANO. PATRIMONIO Y RECURSOS EN LA GESTIÓN DE LA NATURALEZA**

Félix Talego Vázquez, Agustín Coca Pérez y Ángel del Río Sánchez

**TRADICIÓN, MODERNIDAD Y ENTORNO NATURAL COMO ESTRATEGIAS DE ATRACCIÓN: EL SECTOR PRIVADO EN ETXAURI (NAVARRA)**

Ana Isabel Cárcar Irujo

**DESPATRIMONIALIZACIÓN. CRISIS Y AMBIGÜEDADES EN LA POLÍTICA RITUAL EN TORNO A LAS ALMADRABAS GADITANAS**

David Florido del Corral

**LAS ASOCIACIONES DE AMIGOS DEL CAMINO Y LA PEREGRINACIÓN COMO PATRIMONIO INMATERIAL**

Nieves Herrero Pérez y Sandra de Sá Carneiro

**EN TORNO A LAS AUSENCIAS Y PRESENCIAS DEL CONCEPTO DE “PATRIMONIO”. PRÁCTICAS Y DISCURSOS PATRIMONIALIZADORES EN EL CAMINO DE SANTIAGO A FISTERRA**

Paula BallesterosArias y Cristina Sánchez Carretero

## DESBROZANDO EL PATRIMONIO INMATERIAL

Iñaki Arrieta Urtizberea  
(UPV/EHU, ANKULEGI)

Eliseu Carbonell  
(ICRPC, ICA)

Esther Fernández de Paz  
(US, ASANA)

Camila del Mármol  
(UB, ICA)

El patrimonio cultural se ha convertido en un ámbito controvertido en las últimas décadas tanto desde el punto de vista académico como en distintas esferas políticas y sociales. El acotamiento del pasado en forma de inventarios, el uso de referentes culturales para la activación de identidades sociales, los modos de selección de prácticas, objetos, lugares y conocimientos, y su posterior conversión en objetos de discusión y reflexión, así como de bienes y servicios para el mercado, han dado lugar a una multiplicidad de debates, propuestas y conflictos.

La creación de una “conciencia patrimonialista” es consecuencia del carácter hegemónico que el patrimonio y sus procesos derivados han adquirido. Ésta puede manifestarse de diversas formas: desde activaciones patrimoniales promovidas por distintas administraciones hasta respuestas reactivas de asociaciones y plataformas civiles ante determinadas praxis políticas.

En este simposio nos interesa plantear la problemática contemporánea del patrimonio cultural como producto social, político y académico. Ello supone atender a las distintas dimensiones que convergen en los procesos de patrimonialización, la movilización de discursos de carácter global, la influencia de normativas y legislaciones dispares, la diversidad de actores intervinientes, las perspectivas y acuerdos institucionales, así como la concreción en la práctica de las políticas del patrimonio en los diferentes contextos.

Particularmente necesarias y fructíferas pueden ser estas reflexiones en el caso del denominado patrimonio inmaterial. La aprobación por parte de la UNESCO en el año 2003 de la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, ha comportado el desarrollo de numerosos proyectos de investigación sobre esta dimensión patrimonial, tanto desde el ámbito académico como desde la práctica de la tutela patrimonial.

La conceptualización de una nueva categoría patrimonial supuso la ampliación de los marcos institucionales que rigen la gestión del patrimonio, dando lugar a la multiplicación de políticas y planes de actuación específicos. En muchos países y en España en la mayor parte de las comunidades autónomas, se han desarrollado medidas legislativas de protección y promoción orientadas a la salvaguarda del patrimonio inmaterial. La institucionalización de estas nuevas concepciones ha sido también aprovechada como un recurso para el desarrollo de estrategias económicas que capitalizan una serie de valores constituidos a partir de conceptos como el de tradición y autenticidad.

Consecuentemente la noción de patrimonio inmaterial debe ser revisada. Nuestro objetivo es abordar una reflexión crítica acerca de la complejidad de este ámbito patrimonial, en sus usos y significados, y determinar las aportaciones que la Antropología Social puede realizar en su definición y conceptualización y en su aplicación práctica.

Desde un punto de vista académico, convertir el patrimonio inmaterial en objeto preferente de estudio se justifica: i) por ofrecer mayor visibilidad a colectivos y procesos sociales

poco representados o silenciados por las visiones dominantes sobre el patrimonio; ii) por no encajar con los modelos convencionales de tutela; y iii) por su acentuada proyección sociopolítica, al facilitar posiciones diversas y contrapuestas, activar conflictos o legitimar reivindicaciones colectivas.

Los nuevos criterios aprobados por la UNESCO para el patrimonio inmaterial permiten visualizar con más nitidez las interrelaciones existentes entre los tres campos institucionales públicos de la modernidad: Mercado, Estado y Sociedad Civil. De modo paradójico y problemático, los procesos de patrimonialización pueden albergar tanto propuestas de defensa de prácticas vernáculas caracterizadas por su sustentabilidad, ecológica y social, en un entorno de mercado, como la mercantilización de bienes culturales para transformar definitivamente sus contextos previos. Asimismo, puede dar cabida a iniciativas de tono esencialista que parten de la imaginada homogeneidad de “comunidades” atravesadas por fracturas y segmentaciones de diversa índole; o que dan por incuestionable una “tradicción” objetiva y simbólicamente neutra al contemplarla desde el presente.

Sin embargo, por los mismos mecanismos por los que da cobijo a posicionamientos, perspectivas y proyectos de corte tradicionalistas, la patrimonialización permite tomar conciencia reflexiva de las diferentes posiciones e intereses, generando procesos de discusión, abocando al diálogo y al conflicto de saberes (académicos, técnicos, vernáculos, etc.). En este sentido, nos proponemos una discusión crítica sobre las nuevas realidades que ha generado la incorporación del patrimonio inmaterial en el contexto de los procesos sociales y económicos contemporáneos.

## **1. EL USO DEL PATRIMONIO INMATERIAL COMO OBJETO DE INVESTIGACIÓN**

La emergencia de estas nuevas conceptualizaciones y la atención que suscitan hace necesaria la elaboración de nuevos instrumentos teóricos y metodológicos que permitan dar cuenta de su complejidad. Se trata de nuevos ámbitos que alteran la manera de entender, pensar y gestionar estos nuevos patrimonios, y que difieren de las dinámicas relacionadas con el patrimonio cultural material desarrolladas hasta ahora.

La imprecisión del concepto ha permitido la expansión de su uso en múltiples ámbitos, que abarcan no sólo fiestas y rituales, gastronomías y artesanías, sino también otros aspectos como las técnicas tradicionales o la memoria oral, e incluyendo inexcusablemente los significados simbólicos del patrimonio material.

¿Cómo definir entonces el patrimonio inmaterial? Para unos refiere a una parte diferenciada del hecho patrimonial, el disímil del patrimonio material. Otros, por el contrario, lo entienden única y exclusivamente como el aspecto significativo de lo tangible; no supondrían dos entidades opuestas sino dos caras distintas de una misma realidad (Carretero, 1989; Fernández de Paz, 2004; Rioja, 2003; Sacchero, 1997; Vieregg y Davis, 2000).

Consecuentemente, su reconocimiento en la legislación patrimonial para unos representa un gran avance tutelar mientras que para otros tan sólo supone una trampa conceptual (Barriman, 1991; Kurin, 2004; San’Anna, 2002; Vaquer, 2005)

Lo que resulta innegable es que con la irrupción del patrimonio inmaterial se han rectificado arraigadas concepciones que durante siglos limitaron los referentes patrimoniales a los objetos, las construcciones monumentales y las antigüedades históricas, esto es, bienes muebles e inmuebles seleccionados en lógica al sistema de valores y el código estético de la cultura hegemónica. Ha supuesto, por tanto, un ensanchamiento de los estrechos márgenes patrimoniales, en correspondencia con el concepto antropológico de cultura.



La derivación de dicha apertura es lo que aún, un cuarto de siglo después, seguimos debatiendo. Porque la ampliación se ha convertido en separación inmaterial frente al material y en divergencia inmaterial como apéndice exclusivo del patrimonio etnológico. Los restantes tipos de patrimonio parece que continúan alcanzando su reconocimiento exclusivamente por su materialidad: una catedral sigue siendo analizada desde su interés artístico, obviando lo que dicha construcción refleja en cuanto a códigos de valores, creencias y relaciones sociales, e ignorando igualmente el proceso de cambio que mucho de ese patrimonio monumental ha ido sufriendo en su valoración e interpretación, sigan o no vigentes sus funciones originarias.

Cabría cuestionarse si en lugar de promover el reconocimiento legal del denominado patrimonio inmaterial, sumándose a los bienes muebles e inmuebles ya reconocidos, no hubiera resultado más pertinente que la Antropología siguiera trabajando en la extensión de una correcta asimilación de la indivisibilidad patrimonial y de la razón última que motiva la protección de cualquier bien cultural: la valorización del conocimiento que encierra, de su funcionalidad social, de sus cualidades simbólicas.

Muy posiblemente, el verdadero avance ha radicado en la inversión de los términos: ya no sólo desde lo material se llega a la apreciación de sus valores inmateriales sino que el elemento de atención puede ser primero lo inmaterial y después se busca un soporte material para su salvaguarda, siquiera sea una grabación audiovisual, una descripción escrita o cualquier otro medio de documentación.

El texto de Beatriz Santamarina ahonda audazmente en estas reflexiones. Lejos de situar el punto de emergencia del patrimonio inmaterial en los momentos actuales, nos habla de rebautizo del folklore, de consolidación de los modelos surgidos en los discursos nacionalistas decimonónicos, reconvertidos ahora, en el contexto de la globalización, en banderas de resistencias identitarias. Santamarina escudriña el falso dualismo materialinmaterial y recorre los pasos dados por los organismos internacionales para la generalización de la dicotomía, culminados en la doble Lista del Patrimonio de la Humanidad que la UNESCO alimenta.

Si Santamarina se detiene en cuestionar, Gema Carrera se aplica en aprovechar pragmáticamente la oportunidad que brinda la legislación actual para la documentación y protección del patrimonio inmaterial. Su texto se centra en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, un ambicioso proyecto que desde el año 2008 coordina el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico (IAPH), en colaboración con otras instituciones y la participación de diferentes colectivos sociales. Carrera detalla los objetivos del proyecto y la metodología de trabajo, y destaca especialmente la finalidad de transmisión del conocimiento a los colectivos implicados, llevando así a la práctica parte de los principios y objetivos de la Convención del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO (2003).

Una de las componentes del amplio equipo de investigación de este proyecto, Isabel Aguilar, toma como ejemplo dos fiestas malagueñas para destacar la desigual valoración que los distintos agentes vuelcan sobre los diversos elementos intervinientes en las mismas. Sea la elección del espacio o la fecha, la interpretación de cantes y bailes, o el propio comensalismo, Aguilar entiende que suelen ser elementos minusvalorados por las instituciones de poder, organizadoras o financiadoras, mientras que para los participantes, los verdaderos sujetos protagonistas, pueden ser importantes componentes de identificación local. En este sentido la autora defiende que los museos son las instituciones adecuadas para la puesta en valor del componente inmaterial del patrimonio etnológico.

Resulta incuestionable que al colectivo mantenedor de una práctica cultural tradicional, fruto de una experiencia común, es a quien debe corresponder la facultad de activación

patrimonial. Pero ¿a quién pertenece la tradición? Una pregunta a la que el texto de Agudo y Delgado pretende responder analizando dos sucesos recientes: el caso del registro privado del nombre del personaje central de un emblemático ritual compartido y reproducido anualmente por bastetanos y accitanos, y el caso de la apropiación de los pasos de danza que los alosneros ejecutan ritualmente el día de su patrón, agravado, además, porque fueron acompañados con acordes tomados de distintas melodías romeras onubenses, intencionadamente recombinadas. En estos ejemplos, la supuesta inmaterialidad de los bienes patrimoniales queda visible, audible, apropiable y registrable de forma evidente y, de momento, con total impunidad, a pesar de los esfuerzos que la UNESCO lleva desplegando desde los años setenta por una eficaz protección de las manifestaciones de la cultura popular.

Justo al patrimonio sonoro refiere el texto de Marc Ballester. El investigador establece una clasificación de los sonidos como componentes a considerar dentro del patrimonio inmaterial, y propone elevarlos desde un papel secundario hasta su conversión en herramientas útiles de análisis, capaces de aportar un valioso significado narrativo. Con tal premisa, intenta explicar su importancia conceptual y determinar una metodología de registro y posterior interpretación.

## **2. MEMORIA Y CONTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COMO PATRIMONIO INMATERIAL**

Las sociedades cuentan con muchos recursos para representar el paso del tiempo. La memoria, como otros usos del pasado, se caracteriza por establecer lazos de continuidad. Halbwachs (1967) destaca la importancia del grupo social para la producción de una memoria colectiva, el mantenimiento de una comunidad afectiva que le sirva de soporte, para así conseguir la ilusión de continuidad social.

Pero la memoria también es un discurso producido en un contexto específico que revela la realidad política y económica de la sociedad que lo genera. La característica maleable del pasado posibilita distintas utilizaciones, la elaboración de discursos contrapuestos que discuten las versiones en un intento de imponer interpretaciones divergentes. Es un campo proclive a la escenificación del conflicto, que permite hablar metafóricamente del presente y establecer disputas con referentes simbólicamente efectivos.

La memoria como discurso social debe ser entendida en el marco de unas condiciones de producción específicas. Por un lado, la memoria corresponde a un uso del pasado que hace énfasis en su relación directa con el grupo social que le da lugar, enfatizando el carácter representativo y sus implicaciones para la construcción de la identidad. En este sentido, la legitimidad de la memoria como relato sobre el pasado se basa en la experiencia vivida. Sin embargo, se trata de un discurso que se produce en un contexto determinado y que está marcado por las luchas de poder y el intento de imponer visiones hegemónicas.

Dotar de sentido al paso del tiempo contribuye a situarnos en el presente. La integración de la memoria en las narrativas contemporáneas facilita el establecimiento de un sentimiento de grupo. Para Bensa y Fabre (2001) el pasado es una entidad poco diferenciada que se sitúa más cerca de las sensaciones que de la narración y que suscita la participación emocional en lugar de un intento de análisis. Esta característica que le adjudican los autores es lo que hace del pasado un ámbito proclive a la interpretación, fecundo en significados y de gran efectividad simbólica. Y es esta característica también la que permite pensar en los usos del pasado como una serie de discursos fundamentales para la producción de la identidad.

La inclusión de la memoria como patrimonio inmaterial comporta una nueva dimensión de los usos sociales, políticos y económicos de ésta. El patrimonio inmaterial, como nueva concepción política y legislativa en el ámbito internacional, trasciende el uso local y grupal de la memoria para vertebrarla en un ámbito transnacional, con lo que se otorga una nueva legitimidad a los discursos sobre la memoria y la identidad. Patrimonializar la memoria supone una institucionalización de las recolecciones del grupo, el establecimiento formal de márgenes y señas de identidad que la introducen en un espacio de legitimidad distinto. Supone también la adhesión de nuevos valores, construidos en un marco de significaciones globales. El análisis de estas nuevas interrelaciones nos permite deliberar sobre el alcance de las políticas del patrimonio, así como continuar la reflexión sobre los distintos usos del pasado en la sociedad y su relación con los procesos de construcción de la identidad.

Los textos centrados en este apartado ahondan en las relaciones que se establecen en la producción de memorias de grupos y colectivos de origen distinto, se introducen en los conflictos que surgen entre las distintas narrativas y analizan el valor de éstas como productoras de identidad social. La construcción de estos discursos sociales nos deja entrever no sólo los relatos colectivos y las representaciones sobre ciertas experiencias sino también los silencios y conflictos, las contradicciones surgidas y las luchas de poder dentro y fuera del grupo. ¿Cómo se construye una memoria? ¿Quién y cómo influencia en su producción? ¿Qué papel juega en la reconstrucción de un pasado legitimador y en la posibilidad de imaginar nuevos futuros? La conceptualización de la memoria como patrimonio inmaterial abre el camino para nuevos debates.

El texto de Luz Maceira introduce la variable de género en el análisis de la memoria como patrimonio inmaterial. Se trata de una memoria de género largamente invisibilizada y descalificada, que espera alcanzar como patrimonio un nuevo lugar de representación y legitimidad. La ausencia de memorias de género en el ámbito del patrimonio institucionalizado nos habla de la necesidad de debate en el ámbito de la gestión, la simbolización, la valoración y difusión de la memoria colectiva de las mujeres como patrimonio intangible.

Por su parte, Ruiz Morales presenta la producción de memorias entre los agentes del flamenco en Bruselas y Flandes como estrategias de legitimación. Mediante la definición y apropiación de un patrimonio transnacional, distintos grupos intentan construir una identidad que legitime su posición en un escenario en disputa. Entendiendo la patrimonialización como un proceso, el autor analiza las relaciones con los usos de la memoria y su incidencia en la producción de una identidad social en relación a discursos étnicos.

Miró y Sánchez Padilla nos introducen en el mundo de la historia oral. Enric Miró analiza los diferentes usos de la oralidad y su revalorización al presentarse en contextos institucionales como patrimonio inmaterial. La representación de la historia oral en el interior de museos, bares y centros culturales permite la resignificación de este patrimonio así como su conversión en recurso para las comunidades. Por su parte, Sánchez Padilla analiza la producción de historias de vida de los pastores de Teruel, centrándose en la construcción de una narrativa que otorga estructura, sentido e identidad colectiva.

Todo uso de la memoria refleja la estructura de poderes existente en la sociedad en el presente, por lo que las memorias, en plural o en singular, resultan siempre en un campo de disputa más o menos abierto. Los textos presentados nos permiten entrar en estos conflictos, así como analizar las relaciones que se establecen con los nuevos usos del patrimonio inmaterial.

### 3. POLÍTICA E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL

Las reflexiones sobre patrimonio inmaterial también conducen obligadamente a abordar una revisión de las distintas legislaciones, acciones de inventario y catalogación, políticas de salvaguarda y gestión del patrimonio, uso en la dinamización sociocultural y construcción de identidades políticas. En este apartado se revisan y debaten ejemplos concretos de políticas relacionadas con el patrimonio inmaterial a nivel local, autonómico o estatal. ¿Qué usos sociales y políticos se le dan al patrimonio inmaterial? ¿Cómo se interrelaciona la revitalización que se da al patrimonio inmaterial en el contexto de los procesos de globalización y de producción de identidad local y nacional? Es necesario analizar las consecuencias paradójicas de iniciativas de patrimonialización, cuando condicionan las posibilidades de transformación dinámica de los sistemas culturales (propuestas tradicionalistas, reificación de sistemas socioecológicos, etc.).

Se ha escrito y discutido vastamente sobre la relación entre la política y las políticas con el patrimonio, los museos y la cultura material (Jeudy, 2008; Luke, 2002; Cátedra, 1998; Macdonald, 1998; Stocking, 1985; Guillaume, 1980). En cambio se ha incidido menos en un patrimonio que es esencialmente político y participativo como el llamado patrimonio inmaterial, exceptuando quizás el caso de las fiestas populares (Delgado, 2003; Moreno, 1999; Prats y Contreras 1979). Se trata de un patrimonio que se encuentra a merced del cambio y la reinención permanentes, razón por la cual se le ha denominado también “cultura viva” (Zanten, 2004). Pero existe un riesgo y una constante tentación de transformar toda celebración popular en espectáculo turístico (Camera, 2007) que acabe por fosilizar una cosa viva. Y en ese territorio resbaladizo se mueven unas veces con pies de plomo, otras más torpemente, las iniciativas de institucionalización del patrimonio inmaterial.

De todos modos, el nuevo marco establecido por la citada Convención de la UNESCO de 2003 reclama a las administraciones de los Estados suscribientes un mayor esfuerzo de imaginación y reflexión a propósito de la identificación, gestión y protección de un patrimonio que es tan difícil de identificar como delicado y movedizo. Ahora bien, los objetivos que persiguen las normativas de protección del patrimonio inmaterial, el respeto a la diversidad cultural, la cohesión social, el diálogo y desarrollo de los pueblos, etc., no pueden realizarse si no se cuenta con la participación activa de las personas y comunidades de las que emana este patrimonio, con sus pensamientos, sus conflictos, sus vicisitudes y sus discordancias. Lo contrario sería una contradicción en sí misma.

Y es precisamente esta contradicción la que señala el texto de Celeste Jiménez a propósito de la patrimonialización de las Cruces de Mayo de Huelva por parte de los responsables políticos a nivel provincial, en contraposición a los representantes políticos locales y la ciudadanía en general. Después de señalar las problemáticas y dificultades que plantea la legislación sobre patrimonio inmaterial, Jiménez expone cómo, en este caso, a la errática gestión sobre el patrimonio inmaterial por parte de la administración se contrapone la reacción de los entes locales que se percatan rápidamente del potencial como referente identitario de dicho patrimonio y actúan reconceptualizando el ritual festivo. Ello viene acompañado de un vivo interés de la sociedad civil por el reconocimiento, defensa y difusión de su patrimonio festivo.

Mejor trato por parte de la administración parece haber tenido otro ritual festivo andaluz que es objeto de análisis en el texto de Juan de Dios López y José Francisco Ruiz. Se trata de la fiesta del Cascamorra que actualmente se encuentra en trámites de inscripción en el “Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz”, con la figura de “Actividad de

Interés Etnológico”. De todos modos, los autores en su artículo señalan cómo la atención patrimonial sobre esta fiesta lleva a la atenuación o autocensura de determinados aspectos de la misma que en el pasado fueron habituales, como aquellos comportamientos que podrían ser vistos como violentos o excluyentes. Vuelve a aparecer aquí la tensión entre la conservación y el cambio o adaptación del patrimonio inmaterial.

Hay quien se plantea si no es precisamente el cambio lo que distingue el patrimonio inmaterial del material. Rafel Folch y Roger Costa, después de repasar el marco de la investigación sobre patrimonio etnológico en Cataluña promovido desde el gobierno autonómico, llegan a la conclusión de que frente a las concepciones esencialistas y estáticas de la cultura que se observan en los estudios de los folcloristas de hace cien años, actualmente lo que se tiende a promover es el estudio de la heterogeneidad y de los procesos de cambio social. Ello conduce a Folch y Costa a considerar el cambio social como un ámbito patrimonial en sí mismo, como un rasgo definitorio del patrimonio inmaterial.

Pero queda la duda de si este tipo de conceptualizaciones institucionales del patrimonio inmaterial no serán casos aislados. Félix Talego, Agustín Coca y Ángel del Río teorizan en su texto sobre la reificación del patrimonio natural, la tensión entre el “patrimonio” y el “recurso”. Lo que para los movimientos ecologista y conservacionista es patrimonio, señalan estos autores, para el Estado y el Capital son recurso. Así finalmente se acaba cayendo en una concepción insular del patrimonio natural, como islas en mares de recursos.

#### **4. EL USO DE ECONÓMICO DEL PATRIMONIO INMATERIAL**

El proceso de producción del patrimonio cultural puede traer también una revalorización desde una perspectiva económica, dando lugar a procesos de comercialización y consumo, orientados al mercado, especialmente a través del turismo cultural (Turgeon, 2010; Orbaşlı and Woodward, 2009). Esta comercialización viene favorecida por una economía global que potencia la búsqueda de nuevas experiencias “auténticas” (Santana, 2003; Cohen, 2005) y el disfrute de bienes desmaterializados (Greffé, 2009).

Sumarse a este proceso de patrimonialización y mercantilización de los bienes culturales implica a las administraciones públicas, empresas privadas y asociaciones o colectivos locales, un cambio en su mirada acerca de la sociedad y de sus características culturales, sus formas de vida, sus fiestas o sus tradiciones. Supone, también, una redefinición de su propia historia, su memoria y su identidad, alterando los usos locales del pasado como consecuencia de esa nueva mirada (Prats y Santana, 2005).

Sin embargo, esa nueva mirada, esos nuevos usos o esa mercantilización no son procesos unívocos. Son muchos los conflictos que emergen en los procesos de patrimonialización y mercantilización de los bienes culturales, en general (Aas, Ladkin and Fletcher, 2005; Santana, 2003, KirshenblattGimblett, 2006), y de los inmateriales, en particular, como consecuencia, por ejemplo, (a) del grado de participación e implicación de la población local en dichos procesos, (b) de los equilibrios y desequilibrios entre los diferentes usos propuestos, (c) de las luchas por el control legítimo en la definición del patrimonio cultural, (d) de las dialécticas entre la dimensiones identitaria y económica de los bienes culturales, o de las distintas responsabilidades asumidas por administraciones públicas, empresas privadas y comunidades locales ante los referentes identitarios que simbolizan los bienes culturales.

En este apartado se presentan cuatro trabajos que dan cuenta de la emergencia de esos conflictos. Tres de estos trabajos se centran en territorios claramente delimitados: el mu-

nicipio de Etxauri (Navarra), la localidad de Barbate (Cádiz) y la aldea de Olveiroa en el municipio de Dumbría (A Coruña). El cuarto presenta una unidad de estudio más amplia, el Camino de Santiago.

Ana Isabel Cárcar, realizando una adecuación del concepto de “etnodesarrollo” de Bonfil Batalla, analiza la emergencia de nuevas iniciativas de desarrollo socioeconómico en el municipio rural navarro de Etxauri. La “vuelta a casa” de los inmigrantes o de sus hijos y la llegada de neorrurales han dado lugar a un nuevo dinamismo cultural que ha supuesto la revalorización de lo local y de su patrimonio cultural. Esto ha favorecido el desarrollo o la renovación de varias empresas locales dedicadas a la elaboración de productos gastronómicos y a la venta de carne ovina y de vino.

David Florido presenta en su trabajo una dicotomía ritualfestiva y patrimonial en la localidad de Barbate, ejemplarizada en la “Semana Gastronómica del Atún” y en la “Quema de Juan y Juana”. La primera impulsada por las administraciones públicas con el objetivo de potenciar la economía del atún. La segunda, por el contrario, dirigida por unos vecinos, sin objetivos económicos, pero sí sociales y culturales. De ese modo, el autor propone unas diferencias entre lo que es patrimonio cultural y lo que es tradición. La primera sería una apropiación reflexiva de los bienes culturales, realizada por intelectuales, administraciones o agentes sociales, cuando los “rasgos” culturales dejan de ser vitales. La segunda, por su parte, carente de esa reflexión, daría sentido a la vida de los actores que participan en el rito.

Aunque con diferencias respecto a la dicotomía patrimonio cultural y tradición propuesta por Florido, Nieves Herrero y Sanda de Sá presentan también una división acerca de la patrimonialización del Camino de Santiago. Así, por un lado, hay preferentemente una legitimación económica, impulsada por la Administración pública; y, por otro, una vivencial e identitaria, dirigida por las Asociaciones de Amigos del Camino. Estas legitimaciones diferenciadas conducen a la emergencia del conflicto en ese proceso de patrimonialización a la hora de definir los medios y los objetivos de la puesta en valor de dicho bien cultural.

Finalmente, Paula BallesterosArias y Cristina SánchezCarretero buscan hacer visibles las lógicas que hay detrás de la puesta en valor del patrimonio cultural, relativas también al Camino de Santiago pero en un espacio reducido, el del tramo que cruza la aldea de Olveiroa. Al igual que en los textos anteriores, son dos las lógicas que emergen en la activación de ese bien cultural: la del mercado, ligada al turismo cultural, y la identitaria. Sin embargo, si en los dos textos anteriores la lógica del mercado dirigía fundamentalmente las acciones patrimoniales de las administraciones públicas, en éste ambas lógicas aparecen en las iniciativas públicas. Claro que en este caso la administración pública viene representada por un ayuntamiento pequeño. La “distancia”, entonces, de la administración respecto al bien cultural y a la población local es exigua.

Vemos, por tanto, que sólo ahondando en los significados más profundos de las recientes concepciones patrimoniales, podremos seguir avanzando en nuevas propuestas metodológicas que conduzcan a un más enriquecedor conocimiento, comprensión y puesta en valor del Patrimonio Cultural.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AIKAWA, Noriko (2004) “Visión histórica de la preparación de la Convención internacional de la UNESCO para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial”, *Museum*, 221-222: 140-153.

- ARIZPE, Lourdes (2004) "El patrimonio cultural inmaterial, la diversidad y la coherencia", *Museum*, 221-222: 133-139.
- AAS, Christina, LADKIN, Adele y FLETCHER, John (2005) "Stakeholder collaboration and heritage management", *Annals of Tourism Research*, 321: 28-48.
- BARRYMAN, Cathryn (1991) *Toward More Universal Protection of Intangible Cultural Property*. University of Vanderbilt.
- BENSA, Alban y FABRE, Daniel (eds.) (2001) *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités*. París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BOYLAN, Patrick (2006) "Intangible Heritage: a Challenge and an Opportunity for Museums and Museum Professional Training", *International Journal of Intangible Heritage*, 1: 54-65.
- BURDEN, Matilda (2007) "Museums and the Intangible Heritage: the Case Study of the Afrikaans Language Museum", *International Journal of Intangible Heritage*, 2: 81-91.
- CAMERA, Hèctor (2007) "La Festa o Misteri d'Elx: D'una celebració popular a un espectacle turístic", *Revista Valenciana d'Etnologia*, 2: 147-160.
- CARRETERO PÉREZ, Andrés (1989) "Cultura material y tecnología cultural". En *Antropología Cultural en Extremadura*. Mérida, Asamblea de Extremadura, pp. 385-395.
- CÁTEDRA, María (1998) "La manipulación del patrimonio cultural: la Fábrica de Harinas de Ávila", *Política y Sociedad*, 27: 89-116.
- COHEN, Erik (2005) "Principales tendencias en el turismo contemporáneo", *Política y Sociedad*, 421: 11-24.
- DELGADO, Manuel (coord.) (2003) *Carrer, festa i revolta: els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- FERNÁNDEZ de PAZ, Esther y AGUDO TORRICO, Juan (coords.) (1999) *Patrimonio Cultural y Museología. Significados y Contenidos*. Santiago de Compostela, AGA y FA-AEE.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2004) "Museos y patrimonio intangible. Una realidad material", *MusA*, 4: 129-137.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2006) "De tesoro ilustrado a recurso turístico. El cambiante significado del patrimonio cultural", *Pasos*. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 41: 112. <http://www.pasosonline.org>
- GENEST, Bernard (1995) *Le Patrimoine Immatériel. État de la Situation*. París, Ministère de la Culture et des Communications.
- GREFFE, Xavier (2009) "La conservation du patrimoine comme levier de développement. En *Le patrimoine et au-delà*. Strasbourg Editions du Conseil de l'Europe, pp. 110-121.
- GUILLAUME, Marc (1980) *La politique du patrimoine*. París, Galilée.
- HALBWACHS, Maurice (1967) [1950] *La mémoire collective*. París, Les Presses universitaires de France.
- JEUDY, Henri Pierre (2008) *La Machine patrimoniale*. Belval, Les Éditions Circé.
- KIRSHENBLATTGIMBLETT, Barbara (2006) "El patrimonio inmaterial como producción metacultural", *Museum*, 221-222: 5267.
- KURIN, Richard (2004) "La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003. Una valoración crítica", *Museum*, 221-222: 68-80.
- INSTITUTO ANDALUZ DE PATRIMONIO HISTÓRICO (2005) *Patrimonio Inmaterial y Gestión de la Diversidad*. Serie Cuadernos, 17. Sevilla, Consejería de Cultura.

- LÉVISTRAUSS, Claude (2002) "Patrimoine immatériel et diversité culturelle. Le nouveau décret pour la protection des biens immatériels". En *El Registro del Patrimonio Inmaterial*. Brasilia, Ministerio de Cultura/IPHAN, pp. 183-188.
- LÓPEZ BRAVO, Carlos (2004) "El patrimonio cultural inmaterial en la legislación española. Una reflexión desde la Convención de la Unesco de 2003", *Patrimonio Cultural y Derecho*, 8.
- LUKE, Timothy (2002) *Museums Politics. Power Plays at the Exhibition*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MACDONALD, Sharon (ed.) (1998) *The Politics of Display. Museums, science, culture*. London, Routledge.
- MORENO, Isidoro (1999) "Poder, mercado e identidades colectivas: las fiestas populares en la encrucijada". En M. OLIVER (ed.) *Antropología de la fiesta*, Villena, pp. 11-22.
- ORBAŞLI, Aylin y WOODWARD, Simon (2009) "Tourism and heritage conservation". En T. JAMAL y M. ROBINSON (eds.) *Tourism studies*. London, SAGE, pp. 314-332.
- PRAT, Joan y CONTRERAS, Jesús (1979) *Les Festes populars*. Barcelona, Dopesa.
- PRATS, Llorenç y SANTANA, Agustín (2005) "Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones". En *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla, ASANA y FAAEE, pp. 925.
- RIOJA LÓPEZ, Concha (1996) "Reflexiones en torno a la cultura inmaterial y su gestión patrimonial en la comunidad autónoma andaluza", *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 16: 79-84.
- RIOJA LÓPEZ, Concha (2003) "Patrimonio inmaterial. Valor material", *El Siglo Que Viene*, 51-52: 42-48.
- SACCHERO, Pablo (1997) "Contribución a la comprensión del patrimonio cultural como un bien intangible", en *El Patrimonio Intangible*. Mar del Plata, Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio de Argentina, pp. 287-289.
- SAN'ANNA, M. (2002) "Propuestas, experiencias y reglamentos internacionales sobre la protección del patrimonio cultural inmaterial". En *El Registro del Patrimonio Inmaterial*. Brasilia, Ministerio de Cultura, Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, pp. 223-235.
- SANTANA, Agustín (2009) "Patrimonios culturales y turistas: Unos leen lo que otros miran", *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 11: 1-12. <http://www.pasosonline.org>
- STOCKING, George (ed.) (1985) *Objets and Others. Essays on Museums and Material Culture. History of Anthropology, Vol.3*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- TURGEON, Laurier (2010) "Du matériel à l'immatériel. Nouveaux défis, nouveaux enjeux", *Ethnologie française*, XL3: 389-399.
- UNESCO (2003) *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. París, UNESCO Publishing.
- VAQUER CABALLERÍA, Marcos (2005) "La protección jurídica del patrimonio cultural inmaterial", *Museos.es*, 1: 88-99.
- VIEREGG, Hildegard y DAVIS, Ann (eds.) (2000) *Museology and Intangible Heritage*. Manchen, ICOMICOFOM.
- ZANTEN, Van (2004). "La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial", *Museum*: 221-222.



## DESVESTIENDO LO INMATERIAL. VIEJOS ROPAJES PARA TIEMPOS ÁVIDOS: LA(S) DISPUTA(S) POR LA DEFINICIÓN DEL PATRIMONIO(S)

Beatriz Santamarina Campos

Departamento de Sociología y Antropología Social. Universidad de Valencia

### 1. INTRODUCCIÓN

Hablar del patrimonio inmaterial o intangible, e incluso de patrimonio oral, es, sin duda, hablar de una demarcación en sí misma confusa y contradictoria y, como no podría ser de otro modo, esencialmente política. Y podríamos añadir más, sólo desde un análisis de la política patrimonial y de lo político en el patrimonio es posible llegar a comprender algo de ese ejercicio metacultural de translocalización (patrimonio de la humanidad) y recontextualización (KirshenblattGimblett, 2004) de las geopolíticas de los procesos patrimoniales. Producción metacultural reificada, por ser más finos, que genera diferencias y desigualdades. Durante las últimas décadas, gracias a la expansión sufrida por el constructo decimonónico de ‘patrimonio’ (Santamarina, 2005), hemos asistido al reconocimiento global y globalizado de otros patrimonios que hasta este momento eran o bien ignorados/ocultados o bien minusvalorados. La llamada democratización del patrimonio (la puesta en valor de nuevos referentes y agentes) no deja de ser un proceso confuso de reconocimientos ya conocidos (prácticas) y bien articulados (atribuciones y distribuciones). Las viejas distinciones, en el sentido bourdieano (1998), antes vestidas de gala, se tornan ahora discretas en un ejercicio globalizado de simetrías aparentes.

Así, en el caso del patrimonio inmaterial, podemos decir que asistimos a un ‘rebautizo’ (vieja política discursiva de las prácticas hegemónicas cuando sufren alguna perturbación o crisis) de lo antes llamado científicamente ‘folcklore’ (puebloconocimiento, saber del pueblo). Este reconocimiento no ha hecho más que consolidar viejos modelos colonialistas en un momento de una fuerte demanda patrimonial (avidez de consumo patrimonialista) que produce una inflación patrimonial contraria a su propia edificación como bien escaso (Lacarrieu, 2008). Ahora bien, dicha demanda debe ser contextualizada. Por un lado, la contracción espaciotemporal, la aceleración de los acontecimientos y la multiplicación glocal de flujos, comunicaciones y redes han llevado a la intensa interacción cultural y al peligro de la trivalización en palabras de Arizpe (2004). Así, frente a los procesos de homogeneización, desterritorialización e hibridación se hace necesario subrayar la heterogeneidad y las diferencias. De ahí que, en la última década, se haya pasado de poner el acento en la distinción a poner el énfasis en la diferencia. Por otro, y unido a lo anterior, hemos asistido a una reestructuración económica, con una terciarización de la economía y una explosión del turismo (para algunos democratización del turismo, para otros imperialismo turístico). El consumo de lo ‘auténtico’, en el sentido de lo ‘verdadero’, mueve hoy cifras millonarias en un turismo cada vez más exigente que busca lo natural (tanto natural como cultural) frente a lo artificial (tanto natural como cultural) como si de depósitos estancos y almacenables se tratara. La alianza de turismo y patrimonio se debe, y debe mucho, a los mapas glocalizados de las mercancías de lo auténtico y lo verdadero. Y en esa búsqueda de lo genuino los patrimonios denominados natural e inmaterial han ido ganando la partida al exclusivo y fotogénico patrimonio cultural (patrimonio artístico-histórico). Ambos han compartido una similar construcción discursiva, basada en criterios científicos (metodológicos), que los emparentaba y cosificaba (objetivación/intervención). De tal forma que, situados en el mismo plano (en o cerca de la naturaleza),

era fácil justificar la relación subordinada y asimétrica frente a la cultura en mayúsculas y singular (Santamarina, 2009).

En el caso que nos ocupa, el patrimonio inmaterial se sitúa, preferentemente, en espacios naturalizados (patrimonio rural versus cultura popular tradicional) contagiándose de las virtudes de los mismos a través de restituciones metonímicas y relaciones metafóricas que consagran nuestros esquemas de categorización. Siguiendo a Joan Frigolé (2007), se produce un maridaje casi perfecto entre lo rústico, lo salvaje y lo silvestre. En nuestro imaginario colectivo, esta producción responde a la recreación de un pasado cada vez más exigente y distante. Exigente porque se imponen modelos únicos de consumo patrimonial neoliberal, mercantilizando a sujetos y objetos, que responden a tecnologías gubernamentales. De tal forma que la distinción entre parques temáticos y museos, espacios naturales o recreaciones inmateriales es cada vez más costosa. Por dar un ejemplo, siguiendo a Javier Martí (2010), pensemos en el funcionamiento del complejo de la Ciudad de las Artes y las Ciencias de Valencia. Y distante porque cada vez el pasado está, a la vez, más lejano y más cercano. Echar la vista atrás se ha convertido en un ejercicio de vértigo, hasta tal punto que el pasado puede llegar a ser nuestra sombra pisando nuestro presente. Este último es cada vez más fugaz (KirshenblattGimblett, 2004).

Con todo, y más allá de los discursos sobre lo inmaterial que configuran una realidad fragmentada, nos interesa destacar las praxis generadas en su edificación en un sentido amplio. La propia declaración del patrimonio intangible como Patrimonio de la Humanidad (en su primera versión Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, en su segunda Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad) es un buen ejemplo para contemplar las asimetrías y jerarquías entre las distintas categorías patrimoniales que de forma muy significativa se han instituido como triada (material, inmaterial y natural)<sup>1</sup>. Asomarse a la lista de la UNESCO, cualitativa y cuantitativamente, deja claro dónde y por qué se sitúan los distintos patrimonios. La distinción bourdieana se plasma con fidelidad en la geografía física, política y simbólica de nuestro mundo. La propia UNESCO nos deja clara su visión normalizada del patrimonio mostrando el mapa, su mapa, de la distribución asimétrica de bienes en su ventana pública virtual (<http://whc.unesco.org>). Y confiesa, a través de la *Global Strategy for a Representative, Balanced and Credible World Heritage List* aprobada por el Comité de Patrimonio Mundial en Tailandia (Phuket, 1994)<sup>2</sup>, la necesidad de establecer herramientas para elaborar una lista de patrimonio mundial más equilibrada y representativa<sup>3</sup>. Es más, declara sin tapujos, que la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad ayudará a compensar el desequilibrio territorial porque permitirá a zonas subrepresentadas (África, América y países del Pacífico), tener un espacio en el mapa de la excelencia<sup>4</sup>.

En esta comunicación, queremos presentar un análisis teórico/crítico de la construcción del patrimonio inmaterial en el contexto de la radicalización de la modernidad. En la última década, la producción de artículos sobre el patrimonio inmaterial, el número de reuniones internacionales que ha generado y el exponencial incremento en sus declara-

<sup>1</sup> Excluimos al patrimonio mixto por ser una categoría puente y no definida en sí misma. Volveremos a esta idea más adelante.

<sup>2</sup> Ver <http://whc.unesco.org/en/sessions/18COM>

<sup>3</sup> <http://whc.unesco.org/en/globalstrategy>

<sup>4</sup> El discurso Koichiro Matsuura en la primera proclamación de las Obras Maestras así lo muestra (ver fragmento en Aikawa 2004). Al respecto Kurin (2004a) señala que el programa de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible se vio como una posibilidad de compensar a las culturas del hemisferio sur.

ciones nos hablan de un fenómeno vigoroso. En cualquier caso, nuestro interés gira, sobre todo, en desenmascarar los campos de disputa contenidos en la institucionalización del patrimonio inmaterial como un espacio de producción de poder/saber y, por tanto, de dominación. Para ellos presentamos, en primer lugar, una reflexión sobre las paradojas del término, con la intención de situar en un plano semántico las denotaciones y connotaciones que implica. Más allá de ser un juego discursivo, este ejercicio permitirá una primera aproximación a su nicho normalizado. El lenguaje no deja de ser un producto ideológico, en términos batjtinianos un campo de lucha significativa. En segundo lugar, daremos un paso más, atendiendo a su institucionalización y viendo cómo las distintas reglamentaciones han definido lo intangible como un conjunto de rasgos que es posible materializar. Así, nos acercaremos de forma sintética a lo sucedido en la declaración del patrimonio humanidad en lo referente al patrimonio inmaterial. Por último, abrimos algunas reflexiones sobre el peligro de volver a consolidar viejas prácticas colonialistas.

## **2. DESNUDANDO LA ORTODOXIA**

El propio término inmaterial, nomaterial, es paradójico y lleva consigo asociaciones cuanto menos sospechosas bajo la lógica de la racionalidad moderna (incorpóreo, irreal, abstracto, espiritual, ficticio, ideal, imaginario, invisible, sobrenatural, etcétera). Del mismo modo, si preferimos optar por definirlo con el adjetivo de intangible nos encontramos con la misma trampa dialéctica: algo que no se puede tocar (impalpable, imperceptible, etéreo, sutil, sagrado, etcétera). En realidad ambos remiten a la misma construcción de sentidos (performativos y normativos) y pueden intercambiarse sin mucho problema, es decir, en nuestra lengua podrían, aunque no lo son, funcionar como sinónimos (el primero remite a la no existencia material, el segundo a la imposibilidad de darle forma).

Con algo de sorna, podríamos decir que es entonces una cuestión de fe: no se ve, no se toca, pero es algo en lo que hay que creer (los antropólogos/as, sobre todo, por lo que nos atañe). Pero más que fe, aunque sin duda unida a ella, habría que apuntillar, es una cuestión relativa al poder. Poder en su acepción más versada y sintética: como capacidad de generar verdad a partir de la definición de la realidad. En este sentido, la categoría envía a los procesos constitutivos (genealógicos) de la ciencia moderna y la racionalidad que establecen procesos de purificación para la demarcación de lo posible a través tecnologías disciplinarias. Pese a que, desde el siglo XIX, las activaciones patrimoniales son paralelas, las demarcaciones han sido delimitadas gracias a prácticas e instituciones diferenciadas (espacios confinadores y normativas reguladoras) y alimentadas por la propia generación de conocimientos especializados (geopistemologías).

Pero, ahora nos interesa seguir con las denotaciones del término para pasar después a las contradicciones. El concepto lleva al menos, de forma explícita, dos consideraciones que nos gustaría subrayar. Por un lado, se trata de concepto que, en su propia denominación, se define a través de la negación. La negación no deja de ser un vehículo que conlleva asociaciones inmediatas sobre aquello que de otro modo no podría ser. La entidad depende de su condición relacional (in), por lo que su estatus epistemológico es, a todas luces, menor por su dependencia. Además, la negación siempre conlleva valoraciones negativas (denegación, prohibición, censura, desaprobación, etcétera). Por otro lado, en cuanto a la acepción de inmaterial estaríamos hablando de un concepto desafortunado por las referencias ineludibles a las que remite el término nomaterial. Es decir, sería lo contrario a

material. Y material se define<sup>5</sup>, si atendemos al diccionario, como un recurso, como algo real y efectivo y como útil. Todas ellas remiten a tener un valor intrínseco, por tanto, al negarlo ese valor propio desaparecería, siendo necesario la matización. De ahí que bajo nuestra consideración esté en desventaja.

Frente al patrimonio material, que curiosamente se ve pero no se toca (principio fundacional sobre el que se cimienta la práctica museística de objetos sobresaturados de valor), el inmaterial viene definido por su indefinición. Esto debería ser suficiente para andar con cierta cautela ¿Cómo es posible que se delimite algo sin fijar límites? ¿No es en sí mismo absurdo? La respuesta es clara, la vaguedad permite la entrada a toda suerte de interpretaciones lo que genera, de forma indirecta, consenso. En efecto, al ser una especie de cajón de sastre se da cabida a toda una suerte de manifestaciones. Los pretendidos lindes ficticios establecidos entre lo material e inmaterial se desvanecen de forma constante tanto en nuestra propia cultura (Bouchenaki, 2003; Van Zanten, 2004; Lacarrieu, 2008) como en comunidades donde no practican dicha distinción (Aikawa, 2004; Kurin, 2004a). O dicho de una manera más clara, como ya lleva tiempo apuntándose, ¿Pueden ser las catedrales sólo patrimonio material en cuanto belleza artística, prodigios de soluciones arquitectónicas y contención de objetos materiales valiosos (museísticos) o responden también a una concepción religiosa sobre el orden cósmico de nuestra práctica cultural? La pregunta ofende por estúpida. A pesar de ello, la elección de este ejemplo no ha sido aleatoria<sup>6</sup> puesto que condensa los criterios de la lista patrimonio material de la humanidad (cristiandad, monumentalidad, occidentalidad, historicidad). Desde este plano, la materialidad e inmaterialidad tan sólo jerarquiza (cartografía polítocultural), con todo lo que se desprende de esta inocente afirmación. Veamos otro ejemplo.

Sin duda, podemos darle la vuelta a esta fácil argumentación y formularla en otros términos que remitan a la materialidad<sup>7</sup>, en esta ocasión entendiendo la materialidad bajo un prisma económico (recurso para proceso productivo) ¿Pueden ser las fallas clasificadas como patrimonio inmaterial cuando mueven la friolera de setecientos cincuenta millones de euros<sup>8</sup>, si es que de valor hablamos? Más claro, las fallas estimulan mercados tan importantes como el turístico o el empresarial, generando tanto mano de obra estructural y puntual como sustanciales beneficios para la ciudad. No en vano se ha iniciado el expediente para su declaración como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad<sup>9</sup>. Si el viejo

1412

<sup>5</sup> Todo esto dejando de lado otras consideraciones filosóficas, económicas o políticas que en nuestro sistema hegemónico nos derivarían a debates entre el materialismo y el idealismo. Como señala Dubé “pensar en la inmaterial (o en la no materia) es un ejercicio al que se entrega, desde hace siglos, una serie de ilustres filósofos, quienes, a través de los tiempos y las disciplinas, precisamente en eso parece que encuentren una materia inagotable de reflexión sobre la condición humana. Y con razón, de hecho el tema es inmensamente amplio y ha permitido desde siempre una panoplia de interpretaciones” (2004:125).

<sup>6</sup> Al hacerlo queremos invertir la argumentación de Bouchenaki (2003), pese a que estamos de acuerdo con él parece que lo subordinado siempre requiera de explicación, de ahí que le demos la vuelta. Él toma como muestra para ilustrar la independencia entre el patrimonio material e inmaterial tres ejemplos de las declaraciones de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad del 2001. Muchos autores siguen este modelo y ofrecen ejemplos al respecto.

<sup>7</sup> Aquí volvemos a dar una vuelta al planteamiento de Bouchenaki (2003), ya que en los tres ejemplos que pone hace referencia a criterios de monumentalidad (plaza o monumento histórico) o naturales (paisaje cultural). En nuestro caso, hemos optado por enfatizar el valor económico con una clara intención de relacionarlo con la autenticidad.

<sup>8</sup> Estudio realizado en el 2009 por la agrupación Interagrupación de fallas, presentado por la alcaldesa de Valencia.

<sup>9</sup> El día de la crida del 2011 (acto por el cual se da comienzo oficialmente al periodo de las fiestas falleras),

debate planteado entre arte o artesanía, bien tratado por Canclini (1993), se reduce a cuotas de mercado intercalados y superpuestos con valoraciones (autenticidad)<sup>10</sup>, estaríamos ante un patrimonio material más que inmaterial por volumen de negocio y gestión cultural. Eso, claro está, dejando de lado los aspectos propiamente materiales de la fiesta por obvios (trajes, monumentos, instrumentos, pólvora, etcétera). El problema, por tanto, estriba en el empeño de distinguir y catalogar a partir de criterios que no son operativos. Y detrás de ese empeño, es legítimo preguntarse qué se esconde, sobre todo, cuando se reconoce la clasificación como inoperante. En la Declaración de Estambul del 2002<sup>11</sup>, se decía expresamente, que existía un “lazo dinámico entre el patrimonio material e inmaterial y de profunda interdependencia” (punto 2); en el 2003, la 14<sup>o</sup> Asamblea General de ICOMOS (Zimbabue) se consagró al patrimonio inmaterial y su conferencia inaugural llevó por título “The interdependency of the tangible and intangible cultural heritage” (Bouchenaki); y en el 2004 la revista *Museum International* de la UNESCO dedicaba un número completo al patrimonio inmaterial. En él, numerosos expertos y asesores de distintas disciplinas valoraban el alcance de los progresos hechos en la UNESCO con el reconocimiento de nuevos patrimonios poniendo en evidencia los problemas conceptuales y prácticos de la denominación de inmaterial. Quizás atendiendo a su genealogía es posible atisbar esa resistencia a diluir los distintos patrimonios. Desesencializarlos sería un ejercicio de subversión contra hegemónico.

### 3. NORMATIVILIZANDO LO INTANGIBLE COMO NATURAL

Si atendemos al despliegue y la consolidación de la institucionalización patrimonial en la esfera internacional, existen dos fechas claves, 1972 y 2003, que encapsulan, bajo nuestro punto de vista, las transformaciones más significativas experimentadas en la concepción del patrimonio en la posmodernidad. La primera, *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, simboliza la ruptura de la noción clásica del patrimonio (globalización patrimonial) y el comienzo de la expansión de la cosmocultura<sup>12</sup>. Es decir, reconoce y distingue entre bienes culturales y naturales como patrimonios comunes de la humanidad, de ahí la necesidad de custodiarlos. En este sentido, recordemos que no hay patrimonios sino ‘patrimonializadores’ (Montenegro, 2010). La segunda, *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*, equipara en ‘calidad y carácter’ a la anterior. O dicho de otro modo, establece treinta años después la igualdad conceptual (designación como Lista Patrimonio de la humanidad) y normativa (dotación de cuerpo jurídico) entre el patrimonio cultural, natural e inmaterial. En este proceso, es evidente que los recursos patrimoniales han dejado de ser, edificados o percibidos, como exclusivamente tangibles y materiales (culturales o naturales)<sup>13</sup>, pero aún así se han seguido aplicando las etiquetas.

De todas formas, el reconocimiento de otros bienes patrimoniales no es ninguna novedad. Lo que es novedoso es la forma de conceptualizarse y su reconocimiento universal. El llamado FolkLore<sup>14</sup> y los primeros museos tradicionales al aire libre escandinavos (San-

---

la fallera mayor de Valencia se refirió a las fallas como patrimonio de la humanidad, apoyando así la candidatura.

<sup>10</sup> Autenticidad en relación con las valoraciones impuestas sobre atributos materiales (Munjeri, 2004).

<sup>11</sup> [http://www.lacult.org/docc/oralidad\\_11\\_1011declaraciondeestambul.pdf](http://www.lacult.org/docc/oralidad_11_1011declaraciondeestambul.pdf)

<sup>12</sup> Expresión tomada de Arizpe (2004).

<sup>13</sup> En este sentido, ha ocurrido lo mismo con la distinción entre bienes naturales y culturales.

<sup>14</sup> La paternidad del término anglosajón se debe a Thoms quién el 22 agosto del 1846 utilizó por primera vez

tamarina 2008) son muestras tanto de la patrimonialización temprana del llamado patrimonio inmaterial<sup>15</sup>, como de la edificación, división y categorización, entre la distinción de los tres patrimonios, todos vástagos de la modernidad. La necesidad del Estado Nación de articular un discurso homogéneo y legitimador sobre el territorio y la identidad desplegó distintas activaciones patrimoniales bajo criterios disciplinarios y científicos. Las demarcaciones políticas establecidas funcionaron como motores bien engrasados de conocimiento y reconocimiento, provocando no sólo la jerarquización a partir de la asignación de valor sino también el olvido de lo insignificante como mecanismo de distinción. En esta primera configuración decimonónica, se evidencian ya todos los mecanismos reguladores que dibujarán décadas más tarde, y en sentido amplio, los mapas geopolíticos de la gestión cultural y del conocimiento. Esta herencia epistemológica mantenida hasta nuestros días, muestra una correlación estrecha entre objetosujetos y patrimonializadores.

Ahora bien, aunque situemos el reconocimiento de los distintos patrimonios en el XIX, el camino de los tres fue divergente y respondió a lógicas dispares. En el caso de patrimonio inmaterial, siguiendo a Richard Kurin (1994a), a mediados del XX ya existe la voluntad de crear un instrumento jurídico internacional para su protección en dos sentidos. Por un lado, se inició la vía técnica y jurídica (derechos de autor en relación al folclore y la cultura popular), y por otro, la vía nacionalista (políticas culturales). En cualquier caso, los antecedentes son múltiples, pero es, sobre todo, a partir de la década de los ochenta<sup>16</sup> del pasado siglo cuando empieza a constatarse una mayor atención al mismo. La *Convención de Belgrado* (1980), la *Conferencia Mundial sobre Política Cultural* celebrada en México (1982) o la creación en 1982 en la UNESCO del *Comité de Expertos Gubernamentales en la Salvaguardia del Folclore* son ejemplo de ello. Aunque podemos datar su arranque definitivo en 1989 con la *Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular* adoptada en París. De la misma es interesante señalar que explícitamente se decía que “la cultura tradicional y popular forma parte del patrimonio universal de la humanidad”<sup>17</sup>. Con esta afirmación se abría la puerta a que los bienes inmateriales pudieran englobarse sin restricciones en el concepto de patrimonio mundial. La definición de cultura tradicional y popular suponía la superación, teórica al menos, del materialismo y monumentalismo imperante en la construcción del patrimonio. A pesar del avance, el hecho de que fuera recomendación y se quedará tan sólo en un documento orientativo y no vinculante le resta importancia y muy pocos países atendieron a ella.

Una década después, en los noventa, la propia conciencia de las transformaciones locales experimentadas y de los riesgos por la aceleración de los desplazamientos culturales llevaba a primer plano de la agenda internacional lo inmaterial<sup>18</sup>. En 1993, siguiendo la petición

---

folclore en una carta enviada a la revista *The Athenaeum*. Con ella definió un campo para los usos, costumbres y tradiciones populares. Desde entonces el concepto folclore fue utilizado como saber popular.

<sup>15</sup> Como señala Dubé (2004) en estos museos de artes y tradiciones populares, que abrieron una nueva museografía, fue la concepción material la que prevaleció.

<sup>16</sup> En la década de los 70 del XX había fracasado el primer intento de impulsar una protección para la cultura popular. La propuesta de Bolivia de 1973 para la protección y propiedad intelectual de las artes populares quedó en saco roto.

<sup>17</sup> [http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

<sup>18</sup> Aikawa (2004) señala que hubo otros factores que contribuyeron en la década de los 90 al reconocimiento del patrimonio inmaterial como la Declaración de la Diversidad Biológica (1992), el Decenio de la ONU para las poblaciones Autóctonas y Minoritarias y el borrador de la Declaración de la ONU sobre derechos de los pueblos autóctonos. Nótese la asociación que se desprende de lo inmaterial.

de la República de Corea, la UNESCO creaba el programa de *Tesoros Humanos Vivos*, invitando a los Estados miembros a impulsar este sistema. Un año después, la *Declaración de Nara sobre la autenticidad* (Japón, 1994)<sup>19</sup>, reclamaba una ampliación del concepto de autenticidad, estrechamente vinculado a lo material, y subrayaba la interrelación entre el patrimonio material e inmaterial. Y, en 1997, la *Consulta Internacional de Expertos sobre la preservación de Espacios Culturales Populares* celebrada en Marrakech defendió la necesidad de crear una distinción de patrimonio oral e inmaterial, como patrimonio de la humanidad. Con esta aspiración, la consulta perseguía tener un reconocimiento para el patrimonio intangible homologable a la Lista del Patrimonio Mundial. Desde nuestro punto de vista, esta conquista en el plano simbólico fue parcial. Si bien se conseguía que fuera un patrimonio distinguido como universal, la fórmula de la denominación y el procedimiento eran distintos por lo que la equivalencia no era total. El tan ansiado reconocimiento de la UNESCO, que buscaba enmendar la negligencia (olvido), llegaba bajo la forma de *Programa de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad* adoptado por el Consejo Ejecutivo de la UNESCO en 1998. Es interesante detenerse en las decisiones tomadas en cuanto al procedimiento para su declaración, dado que son representativas de las asimetrías cometidas, simplemente, atendiendo a su concepción reglamentaria. Destacamos dos: por un lado, las declaraciones se establecían cada dos años frente a las declaraciones anuales del patrimonio cultural/natural, lo que es indicativo de una desigualdad discursiva. No sólo porque, de forma implícita, sean menos importantes sus declaraciones (no requieren atención anual) sino que por dicho procedimiento su visualización es menor (dispositivos de comunicación y marketing globalizados). Por otro, se limita el número de candidaturas por países, reduciéndola a una por cada declaración<sup>20</sup>, lo que confiere un control directo sobre la cuantificación de las declaraciones<sup>21</sup>. Por último, pese a que esta distinción daba visibilidad no fue acompañada de un cuerpo normativo, de hecho las indicaciones de Marrakech volvían a quedarse en recomendaciones, es decir, no había obligaciones. En este sentido, y un año después de la distinción, la *Conferencia Internacional Evaluación global de la Recomendación de 1989 sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular: autonomía local y cooperación internacional* celebrada en Washington (1999) llamaba la atención sobre la falta de un marco regulador. De ella interesa resaltar la petición explícita de no emplear la palabra folclore (por las asociaciones históricas negativas contenidas en su enunciado) proponiéndose en su lugar la fórmula de ‘patrimonio cultural inmaterial’. Con esta recomendación se buscaba el consenso para salvaguardar la diversidad cultural y abría las puertas a la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* (2001) donde se ponía el acento en la defensa de la diversidad cultural y la igualdad. La *Mesa Redonda de Turín* (2001) sobre las definiciones del patrimonio inmaterial y la posterior *Mesa redonda sobre el patrimonio inmaterial y la diversidad cultural*, que dio lugar a la *Declaración de Estambul* (2002), intentaron llegar a un acuerdo sobre los términos y mecanismos más apropiados para la futura convención del 2003. El resultado: el consenso<sup>22</sup> en detrimento de la complejidad y la ambigüedad.

<sup>19</sup> [http://www.esicomos.org/Nueva\\_carpeta/info\\_DOC\\_NARAesp.htm](http://www.esicomos.org/Nueva_carpeta/info_DOC_NARAesp.htm)

<sup>20</sup> No así las transnacionales, que eran ilimitadas.

<sup>21</sup> Ver <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001142/114238s.pdf>

<sup>22</sup> 120 Estados miembro votaron a favor, algunos se abstuvieron y ninguno votó en contra.

Desde nuestro punto de vista, todas estas recomendaciones, conferencias y declaraciones fueron las bases para el marco normativo de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (París, 2003) que entro en vigor en el 2006. En la misma se reconocía la asociación directa entre sitios, monumentos y museos con el patrimonio cultural y se subrayaba la necesidad de ver que “el patrimonio cultural comprende también el patrimonio inmaterial”. El patrimonio cultural inmaterial, según la convención, lo constituyen los “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (artículo 2.1.) No podemos detenernos en el análisis de la definición, aunque de ella se desprenden cambios importantes con respecto a la recomendación de 1989 (por ejemplo, la consideración del proceso frente a resultado, el acento en la identidad y la diversidad, el fomento al respeto o la relación entre los distintos patrimonios). Pero es interesante, al menos, atender a los tres rasgos que se asientan en la configuración final del patrimonio inmaterial de la humanidad en esta convención. El primero es la relación por oposición que se establece con el patrimonio material y natural (listas separadas), pese a la postura política mantenida de interdependencia, contenida incluso en la definición, se reafirma la disociación. El segundo es la indefinición (conjunto expresiones) a través de de características ambiguas (tradicional, oral e identitario). Y el tercero es su carácter frágil (fugaz), de ahí se supone la necesidad de protección. Mención aparte merece la polémica cláusula del ‘respeto mutuo’, que abría la caja de pandora. Cualquier bien para ser admitido en la lista debía cumplir unos requisitos: la sostenibilidad (paradójico, en cuanto no se sabe lo qué es y crea confusión sobre los criterios), observar los derechos humanos (complejo, no se sabía hasta dónde interpretar) y el respeto mutuo entre comunidades (difícil, en la medida de establecer para quién es ofensivo). Por último, la equidad fue un valor suprimido, quizás porque se pensó como imposible (la discriminación de género, por ejemplo, planteaba dudas). Estos requisitos nos devuelven al siempre complejo debate entre el relativismo extremo, el relativismo ético y el universalismo. No entraremos en él porque daría para mucho, preferimos cerrar observando algunos problemas conceptuales y prácticos de la convención.

Desde nuestro punto de vista, la convención establecía una imagen idealista y romántica de las praxis culturales, alejada de los procesos dinámicos de transformación, lucha y resistencia. Imagen, además, contradictoria porque se pretendía viva pero se instaba a congelarla<sup>23</sup>. La visión estática resultante, que recuerda a las viejas etnografías, niega o ataca, según se mire, a los propios cimientos de los sistemas culturales. Cabe preguntarse qué es lo que debe salvaguardarse, de forma forzosa, como vivo (¿auténtico?). Lo tradicional, bajo distintas versiones, vuelve a ser un comodín que permite amparar una disparidad de lógicas. Fórmulas como ‘culturas vivas o vivientes’ refuerzan el esquema de objetos

<sup>23</sup> Kurin (2004b) se pregunta, en ese debate sobre la salvaguardia del patrimonio inmaterial tras la convención, si los museos pueden realmente conservar ese patrimonio. Desde su punto de vista este es el gran reto para los museos del siglo XXI.



muerdos y nada más lejos bajo nuestra opinión. No hay ni culturas ni objetos muertos, hay transformación e intencionalidad.

#### 4. DEL OCCIDENTALISMO AL ORIENTALISMO

Antes de finalizar, nos gustaría acabar echando un vistazo a las declaraciones producidas para observar los deslizamientos producidos. Las primeras Obras de patrimonio inmaterial se declararon en marzo del 2001, fueron 19 espacios o formas de expresión relevantes, a los que se sumaron, en 2003, 28 obras. En el 2005, se produjo la tercera y última declaración bajo esta denominación incluyendo a 43 obras más<sup>24</sup>. Como vemos en cuatro años las declaraciones se doblaron, aunque en términos comparativos frente a la lista de patrimonio cultural, en 2005 el patrimonio inmaterial suponía tan sólo algo más del 10% del conjunto del patrimonio cultural de la humanidad. Hoy, tras el cambio de ser Obras a conformar Lista, los números no han variado en lo referido a la proporción<sup>25</sup>. En la actualidad la Lista de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad la conforman 232 bienes (las obras fueron integradas directamente y en el 2008 se incorporaron 90, en el 2009 otras 91 y en el 2010 las últimas 51).

Valdría la pena atender a los bienes declarados y a su distribución geográfica, porque nos hablan, más allá de las definiciones, de la praxis. Nos centraremos, de forma breve, en lo segundo. El mecanismo de la ubicación del patrimonio inmaterial es parecido al del patrimonio natural y cultural (concentración). Ahora bien, hay diferencias interesantes y notables en cuanto a confinación. Por ejemplo, tan sólo dos países, China (34 bienes) y Japón (18), concentran el 22,4 por ciento de los bienes inmateriales, o dicho de otra forma, China tiene más bienes inmateriales declarados que toda América. Si sumamos otros países orientales la representación de estos en la lista es de más del 50% (India, 8, Mongolia, 8, Indonesia 5, etcétera). La tan acusa y denunciada occidentalización de la hasta ahora lista del patrimonio de la humanidad parece que quiera compensarse con la orientalización del patrimonio inmaterial. Al final nos encontramos con un mapa claro de las distribuciones donde vemos como los distintos patrimonios aparecen especializados por zonas reforzándose los viejos desequilibrios imperialistas de otros tiempos.

1417

#### 5. CONCLUSIONES

¿Es posible una perspectiva no eurocéntrica sobre el patrimonio? Probablemente no, porque sólo en el seno de una ideología reduccionista es posible producir procesos de depuración epistemológicos, de objetos y sujetos, para garantizar marcos de inteligibilidad afines; y con ellos, de producción y reproducción de un orden instaurado en la exclusión y la desigualdad práctica y discursiva.

La distinción del patrimonio inmaterial es un paso en el plano formal. Hemos pasado del discurso nacionalista homogéneo del XIX, al discurso global de la necesidad de salvaguardar la heterogeneidad con el reconocimiento de las diferencias y la identidad; de los artefactos a los mentefactos<sup>26</sup>. En ese camino, si desvestimos lo inmaterial, descubriremos que bajo la nueva capa ceremonial se asoman los viejos ropajes de antaño. La ilusión

<sup>24</sup> En nuestro país se reconocieron dos, el Misteri d'Elx en 2003 y la Patum de Berga en el 2005.

<sup>25</sup> Hasta la fecha, hay declarados 911 bienes en la Lista de Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad, 704 culturales, 180 naturales y 27 mixtos (Ver <http://whc.unesco.org/en/list>).

<sup>26</sup> Tomo la distinción de Dubé (2004), pero añadido a ella las asociaciones semánticas que diferencian los artefactos de los objetos.

óptica nos devuelve a la realidad fragmentada, China sigue siendo exótica, Kenia seguirá siendo salvaje e Italia siempre será Cultura.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AHMAD, Yahaya (2006) "The Scope and Definitions of Heritage: From tangible to intangible", *International Journal of Heritage Studies*, 12: 292-300.
- AIKAWA, Noriko (2004) "Visión histórica de la Preparación de la Convención Internacional de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial", *Museum International*, 221:140-153.
- ARIZPE, Lourdes (2004) "El patrimonio inmaterial, la diversidad y la coherencia", *Museum International*, 221: 133-140.
- ARIZPE, Lourdes (2006) "Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial", *Cuicuilco*, 13: 13-27.
- ARRIETA, Iñaki (ed.) (2010) *Museos y parques naturales: Comunidades locales, administraciones públicas y patrimonialización de la cultura y la naturaleza*. Bilbao, UPV.
- BEDJAOU, Mohammed (2004) "La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: marco jurídico y principios universalmente reconocidos", *Museum International*, 221: 154-158.
- BOUCHENAKI, Mounir (2003) "The interdependency of the tangible and intangible cultural heritage", <http://www.international.icomos.org/victoriafalls2003/papers/2%20%20Allocution%20Bouchenaki.pdf>
- DEL MARMOL, Camila; FRIGOLE, Joan y NAROTZKY, Susana (eds) (2010) *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Barcelona, Icaria.
- DUBÉ, Philippe (2004) "La hermosura de lo vivo o el regreso de lo reprimido", *Museum International*, 221:125-132.
- FRIGOLÉ, Joan (2007) "Los modelos de lo rústico, lo salvaje y lo silvestre y la identidad de una valle del entorno de Cadí". En I. Vaccaro y O. Beltran (eds.), *Ecología política de los Pirineos. Estado, Historia y Paisaje*, Barcelona, Garsineu Edicions, pp. 157-171.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1993) "Los usos sociales del patrimonio cultural" En E. Florescano (comp.): *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, pp 41-62.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel (2004) "La desterritorialització del patrimoni cultural en la modernitat globalitzada", *El Contemporani*, pp. 41-47.
- HERNÁNDEZ, Gil, SANTAMARINA, Beatriz, MONCUSÍ, Albert y ALBERT, María (2005): *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. Valencia, Tirant Lo Blanch.
- KIRSHENBLATTGIMBLETT, Barbara (2004): "El patrimonio inmaterial como producción metacultural", *Museum International*, 221: 52-67.
- KURIN, Richard (2004a): "La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica", *Museum International*, 221:68-81.
- KURIN, Richard (2004b): "Museums and Intangible Heritage: Culture Deal or Alive?", *ICOM News*, 4:79.
- LACARRRIEU, Monica (2008) "¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión", *Boletín Gestión Cultural*, 17:226.
- MARTÍ, Javier (2010) "Turismos y museos en la ciudad de Valencia. ARRIETA, I (ed.) (2010) *Museos y parques naturales: Comunidades locales, administraciones públicas y patrimonialización de la cultura y la naturaleza*, Bilbao, UPV, pp.63-90.

- MONCUSÍ, Albert (2008) “La definició i l’activació del patrimoni immaterial. Algunes propostes des de l’Etnologia», *Revista Valenciana d’Etnologia*, 3: 73-86.
- MONTENEGRO, Mauricio (2010) “La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente”, *Revista Colombiana de Antropología*, 46: 115-131.
- MUNJERI, Dawson (2004) “Patrimonio Material e Inmaterial: de la Diferencia a la Convergencia, *Museum International*, 221: 98-109.
- SANTAMARINA, Beatriz (2005) “Una aproximación al patrimonio cultural” en, G. Hernández, B. Santamarina, A. Moncusí y M. Albert: *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*, Valencia, Tirant Lo Blanch, pp. 21-51.
- SANTAMARINA, Beatriz (2008) “De la educación a la interpretación patrimonial. Patrimonio, interpretación y antropología”. En X. Pereira, S. Prado y H. Takenaka: *Patrimonios culturales: educación e interpretación*, Donosti, Ankulegi, pp. 39-56.
- SANTAMARINA, Beatriz (2009) “De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos, *Dialectología y tradiciones populares*, LXIV: 297-324.
- VAN ZANTEN, Wim (2004) “La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial”, *Museum International*, 221: 36-43.



## EL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA Y LA CONVENCION DE 2003. (SUJETO Y PREDICADO EN EL PATRIMONIO CULTURAL ¿UNA CUESTION DE SINTAXIS?)

Gema Carrera Díaz

Antropóloga, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH)

Grupo de Investigación GEISA

Un ampliado concepto de patrimonio empieza a gestarse a mediados del siglo XX, con nuevas perspectivas teóricas y nuevos protagonistas a su campo de acción y reflexión. El patrimonio cultural como construcción social, empieza, lentamente, a abarcar el concepto antropológico de cultura, entre sus significados, haciendo converger tres movimientos que se dan de forma paralela en distintos ámbitos: el de la tutela patrimonial y las políticas culturales; el de las reivindicaciones identitarias y movimientos sociales; y el tercero, relacionado con la producción científica de determinadas ciencias sociales, fundamentalmente, la Antropología cultural.

La UNESCO, también de forma, progresivamente, más contundente, ha defendido la diversidad cultural y la identidad como “Patrimonio cultural”, frente al concepto decimonónico del patrimonio “artístico monumental” en sucesivas convenciones, informes y recomendaciones, desde 1982 hasta la actualidad, culminando en la, interesante y comprensiva, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO, 2003*<sup>1</sup>. Carrera (2005) Este documento, define el P.I. en su artículo 2.1, destacando entre sus características: la importancia de los procesos por encima de los objetos; la relación siempre presente entre lo material y lo inmaterial; la necesidad de reconocimiento, no solo por los especialistas de las diferentes disciplinas, sino especialmente, por los propios colectivos sociales protagonistas como parte de su identidad y como autorreferencia; la transmisión generacional y continuidad; el carácter vivo; la vinculación con la naturaleza, la historia y el entorno.

Ya en 1964, la teoría de los Bienes Culturales (Comisión Franceschini), señalaba que el valor de cualquier bien cultural, mueble o inmueble, realizado por el hombre como ser social y cultural, proviene de ser testimonio de una cultura presente o pasada. Pero, ahora bien, se referían solo a los objetos (muebles o inmuebles), y no a las actividades o procesos, como parte de los bienes culturales, sino como valores relacionados con los bienes materiales (objetos o artefactos).

Para abordar el interminable e interesante debate sobre la inseparable relación entre lo material y lo inmaterial del patrimonio cultural, me gustaría plantear una reflexión, a partir de un paralelismo entre el patrimonio cultural y la sintaxis gramatical. En el análisis de cualquier elemento del patrimonio cultural, como si se tratase de una oración transitiva o intransitiva, siempre podremos identificar un “sujeto” (ya sea individual o colectivo), y un “predicado” (con un verbo y sus complementos, directo o indirecto, de tiempo, de lugar, de modo: qué se hace, cómo se hace., cuándo y en qué lugar).

Las acciones que producen objetos considerados patrimoniales (un búcaro, un cuadro, un edificio, un objeto de cerámica, un alimento, un vestido, un instrumento musical, una escultura Etc), se pueden haber dado en el pasado o en el presente; lo “sujetos” que los

<sup>1</sup> En Andalucía, la legislación vigente denomina a este tipo de patrimonio cultural como “Actividad de Interés etnológico”.

producen, pueden ser individuales o colectivos, vivos o desaparecidos; los tiempos en los que se desarrollan pueden ser pretéritos o presentes, pudiendo estar aún vivas y en constante cambio. Los “lugares” en los que se generan, el “tiempo” y los sujetos que las realizan, nos hablan de culturas diferentes, que se van a plasmar en las distintas maneras de ejecutarse, en las diversas formas que adquieren y los varios significados que implican. Aún defendiendo esta visión holística para cualquier elemento patrimonial, en el caso del Patrimonio Inmaterial, el interés pasa del “objeto directo”, no forzosamente existente, (artefactos materiales producidos, con todos los valores inmateriales que se les atribuya según qué épocas y qué lugares) al propio “Proceso”, a la “Acción”, al “Verbo”. Es decir, en el ámbito del “patrimonio inmaterial”, interesan las acciones vivas y presentes, aunque vinculadas a todos los procesos históricos que la han hecho posible y que implican un concepto de “tradición” entendida como “proceso” y no como algo residual.

Los “sujetos” que producen la acción, también vivos, son a su vez herederos y transmisores de saberes y conocimientos, son fundamentalmente colectivos y excepcionalmente individuos que deben reconocer estas acciones y los objetos que le son inherentes, como parte de su identidad, más allá de los enfoques disciplinares, con los que muchas veces se acotan los elementos de la cultura.

Las fórmulas de Salvaguardia también se modifican: Deben participar los “Sujetos” para poder actuar sobre las “Acciones”, y consecuentemente sobre los “objetos” inherentes a las mismas. Por eso, dejan de denominarse “medidas de conservación y protección” (más relacionadas con al permanencia de las características formales de los objetos”, para dirigirse hacia las fórmulas de “transmisión y continuidad”.

Es decir, en términos de sintaxis, se trata de “acciones continuas” con “sujetos” colectivos, vivos y cambiantes, con formas y significados que, aunque basados en la tradición, se modifican y transforman continuamente, transmitiéndose de generación en generación, y radicando su salvaguardia en esta transmisión continua.

Más allá de la discusión terminológica, la novedad de este concepto (ya integrado en nuestra legislación con otra terminología, igualmente discutible), radica en hacer visibles a colectivos que antes permanecían silenciados como sujetos activos de la acción de patrimonialización y de la salvaguardia de su propia cultura. Algunos de los valores que caben destacar de este documento, son:

1. el nuevo concepto de salvaguardia aplicado a este tipo de patrimonio;
2. el valor de continuidad y transmisión frente al de “autenticidad”, más ligado a la salvaguardia entendida como permanencia y a la idea de creatividad individual;
3. la representatividad frente a la excelencia;
4. y por último, pero no menos importante, la importancia de la comunidad o colectivos sociales.

En cuanto a la idea de “salvaguardia” (art.2.3), entendida como fórmulas para garantizar o favorecer la transmisión y continuidad de las prácticas culturales, se trata de permitir la creación y reelaboración cultural. Frente a la Recomendación de 1989, dirigida a los expertos, la nueva convención se dirige a las instituciones para que promuevan la creatividad de los actores sociales. El inventario se convierte en un medio de identificación, que permite la transmisión y continuidad. En la Convención de 2003, principios y valores muy poderosos y profundamente asimilados por quienes se dedican a la gestión patrimonial, sobre todo, en el ámbito de la protección y conservación del patrimonio cultural

mueble e inmueble, como es el valor de “autenticidad” que propugnaba la Carta de Venecia (Icomos, 1964), dejan de tener vigencia. Su aplicación en el ámbito del P.I., no sería favorecedor de su salvaguardia, entendida como continuidad, sino todo lo contrario, sería contraproducente y le despojaría de sentido. El P.I. es por definición dinámico, y según sus propias lógicas, debe cambiar, modificarse y adaptarse para poder seguir existiendo, sin dejar de perder sentido para quienes lo expresan, lo sienten como parte de su identidad, lo modifican y lo transmiten. Esta perspectiva choca con la idea estática de permanencia perenne mediante la lucha contra la degradación, la destrucción o la desaparición que impera en el concepto tradicional de Patrimonio Histórico. El nuevo modelo de salvaguardia relacionado con el P.I., no afecta a los objetos sino a los procesos de reproducción y transmisión a las nuevas generaciones.

Por otro lado, destaca el valor de “representatividad” frente al valor de “excelencia” o singularidad, o genio creativo individual, tan importante en las “obras artísticas o maestras” que han atesorado los Estados, bajo la denominación de “bien cultural” en sus catálogos patrimoniales, deja de tener sentido en el campo del P.I.. Sin embargo, resulta muy difícil, despojarse de idea de excelencia tan bien radicada en el imaginario colectivo a través de términos como “tesoros” u “obras maestras”. Los primeros programas de UNESCO, dedicados al P.I., importaron la idea de la excelencia del genio creativo individual, a través de sus programas de Tesoros Humanos Vivientes; o el de Obras Maestras del Patrimonio Inmaterial. Actualmente, esta terminología, se considera inapropiada para la comprensión de expresiones culturales que son el producto de prácticas colectivas, muchas veces amenazadas por considerarse “ordinarias”, con escaso valor estético o de escasa. (Bortolotto, 2008:29).

En cuanto a la importancia de los “Agentes” o “Sujetos” relacionados, la propia definición del P.I. se hace en relación a la relevancia identitaria para la comunidad, grupos o individuos (art.2); la participación social en los procesos de identificación y definición (art. 11.b); el deber de Estado Parte de lograr una participación lo más amplia posible de quienes mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo (art 15). En marzo de 2006 una reunión de expertos en Tokio, definió la “comunidad” “como “redes de personas que comparten un lazo o un sentimiento de identidad a partir de una relación histórica compartida y que radica en la práctica y transmisión, o apego, a su patrimonio cultural inmaterial”; y “Grupos” como “personas, dentro de comunidades que comparten características como habilidades, experiencias y conocimientos especiales y pueden realizar funciones específicas en el presente y el futuro mediante la práctica, creación y/o transmisión de su patrimonio cultural inmaterial como, por ejemplo, preservando la cultura como profesionales o aprendices”.

Esta idea homogénea de comunidad tiene varias contrapartidas. Bortolotto (2008), y éste puede ser una de los problemas más importantes a la hora de aplicar la convención de 2003, por lo que será necesario reflexionar especialmente sobre la idea de “comunidad” y de “grupo” y su participación en los procesos de patrimonialización, pues la Convención entiende los Estados Nación como contenedores homogéneos y no reconoce la existencia en su interior de una pluralidad de comunidades culturales que sus estados no reconozcan; la politización de los procesos de patrimonialización puede terminar por instrumentalizar la cultura de la comunidad que la Convención pretende proteger.

La Convención fue ratificada por España el 25 de octubre de 2006, comprometiéndose, desde entonces, en calidad de Estado parte, a adoptar las medidas necesarias para garantizar la salvaguardia del P.I. En casi ninguna legislación autonómica, se vislumbran

las innovaciones que en materia de salvaguardia propone este texto, a pesar de que la ratificación supone adoptar la Convención como parte de nuestro ordenamiento interno, debiendo aplicarse de forma conjunta a las normativas sectoriales de patrimonio cultural. (Carrera, 2009 a).

En este artículo, intentaré analizar, la experiencia del IAPH con el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, y al que desde el año 2008 dedico mis esfuerzos desde la coordinación técnicocientífica, junto a un equipo muy amplio de antropólogos y antropólogas y otros especialistas, como proyecto o actividad que intenta poner en práctica en Andalucía, parte de los principios y objetivos de este texto, privilegiando a las acciones y a los sujetos del patrimonio por encima de los objetos.

## 1. ANTECEDENTES

El Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía es un proyecto de amplia cobertura funcional y territorial para el registro, documentación, difusión y salvaguardia del P.I. andaluz. Este proyecto es fruto de la confluencia de ese triple movimiento que destacábamos al inicio y que, en Andalucía, convive de forma especial.

El primero, ligado directamente con el patrimonio y las políticas culturales, en el que el IAPH y otras instituciones de la Consejería de Cultura, juegan un importante papel. En Andalucía, como en el resto de la comunidad internacional, ha sido muy lento el proceso por el cual se incorpora el Patrimonio Inmaterial (P.I) al ámbito de la gestión patrimonial, aún siendo una de las pioneras en introducir la figura de “Actividad de Interés Etnológico”, dentro de su primera ley de patrimonio histórico (Ley 1/1991 de Patrimonio Histórico de Andalucía).

El IAPH, responsable del proyecto, es una entidad científica de la Consejería de Cultura de Andalucía que dedica parte de sus esfuerzos a la investigación, reflexión y gestión de un concepto amplio Patrimonio. A través de sus especialistas en patrimonio etnológico junto a otros agentes, ha constatado, por un lado, que en Andalucía existen aún una gran cantidad de expresiones que podrían considerarse “P.I.”; y por otro, que en el momento en que se inicia el proyecto, existían muy pocos elementos culturales documentados de forma sistemática y a escala regional, por parte de las instituciones encargadas de la documentación y protección del patrimonio cultural en nuestra región. Además de esta realidad, se constata una demanda por conocer mejor y salvaguardar el P.I. de Andalucía, conscientes de la importancia que éste tiene para el desarrollo sostenible, la diversidad cultural y mantenimiento de la biodiversidad de las zonas rurales del territorio andaluz. A ello hay que sumarle que los procesos de globalización, la aceleración de las transformaciones sociales, y la patrimonialización, mal entendida, de este patrimonio, en absoluto, convergentes con este nuevo concepto de salvaguardia, sino todo lo contrario, comportan riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del P.I. de Andalucía. Por estos motivos, este proyecto se define como estrategia para salvaguardar el P.I. en Andalucía. La necesidad de llevarlo a cabo se ha incluido, entre otros instrumentos, en el Plan Estratégico de la Cultura de Andalucía.

Por otro lado, no sería posible ni tendría sentido este proyecto, sin basarse en la existencia de una rica y diversa cultura andaluza como evidencian sus múltiples manifestaciones culturales vivas y dinámicas a lo largo de todo el territorio andaluz y las muestras de esta conciencia identitaria en Andalucía. La cultura andaluza tiene algunas características que actúan como factor de resistencia ante los efectos homogeneizadores de la globalización, como el antropocentrismo, la capacidad de socialización y la tendencia a organizarse



colectivamente en redes sociales no institucionalizadas; la tendencia hacia el igualitarismo y la capacidad de relativizar constituyen algunos de estos valores. Isidoro Moreno Navarro (2000).

El tercer movimiento, uno de los más importantes, para desencadenar esta iniciativa, está relacionado con la propia producción científica de determinadas ciencias sociales, pero fundamentalmente, con la Antropología cultural. Este proyecto no parte de cero, parte del amplio recorrido realizado y aportaciones que desde diversos ámbitos de las ciencias sociales han realizado, para el mejor conocimiento de la cultura andaluza, muchos investigadores. En el diseño del proyecto se ha partido del marco teórico y metodológico compartido con el Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía –GEISA,<sup>2</sup>. No obstante, se han tenido en cuenta también otras aportaciones e investigaciones que se han realizado desde diferentes ámbitos de la Antropología.

## **2. OBJETIVOS Y MEDIDAS DEL SALVAGUARDIA DEL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA**

El objetivo general y principal del proyecto es la salvaguardia del P.I. de Andalucía, en el sentido amplio que entiende la Convención, a través de medidas dirigidas a la identificación, documentación, investigación, preservación, promoción, valorización, transmisión y revitalización del P.I. andaluz, en sus distintos aspectos. Los procedimientos de puesta en marcha de estas medidas, se hacen a partir de una metodología antropológica, con técnicas de trabajo participativas que puedan poner en marcha una Red de colaboradores que durante las fases de registro y en el futuro, participen en dichas acciones. De acuerdo con estos principios, las medidas de salvaguardia que se pretenden poner en marcha con este proyecto, son de tres tipos: de identificación y conocimiento; de difusión y transmisión; de protección y garantía de viabilidad.

1425

### **2.1. Para la identificación y conocimiento (art.12 y 15), las medidas planteadas son:**

a) desarrollar instrumentos de gestión, teóricos y metodológicos adaptados al P.I. que puedan ser aplicados a diferentes escalas y por múltiples agentes; b) identificar y definir los distintos elementos del P.I. de Andalucía; c) implicar al mayor número de agentes posibles en esta labor de documentación, haciendo posible, la actualización dinamismo y vivacidad de las acciones de identificación del P.I. andaluz. Un registro de alrededor de 2000 agentes sociales, informantes y colectivos implicados en las diferentes expresiones, permitirá al proyecto encontrar mecanismos consensuados para la viabilidad de expresiones especialmente amenazadas. C) crear un sistema de información del P.I. de Andalucía para la identificación, caracterización del P.I., para detectar sus amenazas y posibilidades de continuidad, que servirá de base para proponer planes de viabilidad de los elementos registrados. Esta base de datos debe posibilitar el acceso a la carga y consulta de la información a diferentes tipos de usuarios (expertos o protagonistas) como registradores y sujetos activos del P.I.. Este sistema se ha realizado, en colaboración con algunos colectivos para el intercambio de información y para su actualización en red. Está prevista la

---

<sup>2</sup> GEISA. Dirigido por Isidoro Moreno Navarro (Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla), destacando además de su propia trayectoria, en relación a este proyecto, la labor de Juan Agudo Torrico, Esther Fernández de Paz, Elodia Hernández León y Javier Hernández, en el ámbito del patrimonio etnológico; la de David Florido del Corral, en los estudios sobre pesca artesanal andaluza; o la de Cristina Cruces en relación al estudio del flamenco como seña de identidad andaluza.

adhesión de cuantos colectivos quieran adherirse; d) georreferenciar el P.I. de Andalucía, creando un modelo de datos adaptado al P.I., teniendo en cuenta el factor simbólico y el criterio temporal en su elaboración, así como transferir esta información a los organismos responsables de la planificación y ordenación territorial de Andalucía; e) documentar audiovisualmente para transmitir la diversidad y riqueza del P.I.; f) identificar territorios andaluces de valor ecológicocultural cuya sostenibilidad dependa de la continuidad de su P.I.

## **2.2. Para a la difusión, promoción y transmisión del P.I. de Andalucía (art.15), las medidas son:**

a) poner en valor y resaltar la función del P.I. en la sociedad mediante publicaciones (prensa regional y local, revistas científicas, monografías, WEB, etc.), así como programas de radiodifusión; documentales y microespacios televisivos. Esto ayudará a ampliar el número y diversidad de colectivos representados por el patrimonio cultural andaluz y comunicar la riqueza y pluralidad de la cultura andaluza, romper con algunos tópicos y banalizaciones de la misma generados por la falta de conocimiento y valorización de nuestras propias expresiones culturales y por las tendencias homogeneizadoras favorecidas en ocasiones por los medios de comunicación; b) promover la investigación en torno al P.I. andaluz mediante la participación en jornadas, congresos, seminarios talleres. Fomentar estudios científico técnicos y metodologías de investigación para la salvaguardia del P.I.; c) promover la enseñanza reglada e informal para la transmisión del P.I. y transferir la información registrada a los organismos responsables en educación, como medida de promoción y transmisión del conocimiento, involucrando a los protagonistas del P.I. en estos procesos de transmisión (artesanos..); d) sensibilizar en el ámbito local, nacional e internacional, mediante campañas de información, festivales, talleres y conferencias; crear programas especializados en escuelas y universidades; e) promover la creación de ámbitos participativos en los que los grupos protagonistas sean sujetos activos en la legitimación del P.I. andaluz; f) ampliar el fondo gráfico y audiovisual de las instituciones que participan para su adecuada transmisión a la sociedad.

1426

**2.3. Para la protección, entendida en sentido amplio, las medidas son:** a) adopción, junto a los organismos competentes, de medidas jurídicas de protección.; b) Identificar durante el registro las formas más adecuadas para su salvaguardia (fomento, transmisión de saber, organización comunitaria, facilitar materias primas..); d)mejorar el desarrollo local sostenible a través de la colaboración con los agentes sociales y los grupos de desarrollo local y comunidades afectadas.

## **3. COMUNIDADES Y GRUPOS QUE PARTICIPAN EN EL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA**

En el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, los colectivos y grupos que participan son:

A) Los Colectivos protagonistas de las expresiones culturales inmateriales registradas en el proyecto (asociaciones, colectivos de mujeres y hombres vinculados a la práctica, organización, transmisión y salvaguardia de diferentes expresiones culturales), por considerarlas parte de su patrimonio cultural, de su identidad y por ser protagonistas en la identificación, transmisión y continuidad de las mismas, atendiendo a las variables de etnia, género y clase social.



B) Instituciones, colectivos e individuos que han participado, de forma directa, o colaborado en el proceso de investigación, identificación, transmisión, promoción o salvaguarda de las mismas: IAPH, Centro de Estudios Andaluces, GDRs; Centro de Documentación Musical; Agencia para el Desarrollo del Flamenco; profesores del Departamento de Antropología de la Universidad de Sevilla y de Huelva; Alumnos de Antropología de las Universidades de Sevilla, Granada y Huelva; futura RED de Informantes y Registradores (Aplicación de una metodología participativa).

C) Profesorado y alumnado (desde educación infantil a postgrado) que han participado en procesos formativos o de transmisión del concepto de P.I. y su aplicación en Andalucía a través del Proyecto.

D) Instituciones que han participado en proyectos de cooperación Internacional con el IAPH, compartiendo metodologías y experiencias relacionadas con el proyecto.

#### **4. CRITERIOS Y METODOLOGÍA DE ESTUDIO DEL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA (Carrera Díaz, 2009 b)**

1427

##### **4.1. Clasificación, categorías, tipos**

En la convención de 2003 establece una serie de categorías dentro del concepto de P.I. (art.2.1). No obstante, en el Atlas del P.I. se aplica una clasificación reducida a cuatro grandes ámbitos o categorías: 01 Rituales festivos, 02 Oficios y Saberes, 03 Modos de Expresión, 04 Alimentación / Cocinas. Aunque el modelo descriptivo pensado para cada categoría sea diferente, las relaciones entre ellas son posibles de forma jerárquica y asociativa, así como entre el P.I. y el patrimonio material que le es inherente.

##### **4.2. Ámbito Territorial**

El ámbito territorial de actuación, son 62 zonas (comarcas) que agrupan a todo el territorio andaluz. Se ha utilizado una división de Andalucía que tiene en cuenta factores tanto geográficos e histórico culturales como de carácter funcional y de articulación y planificación territorial recientes. Esta zonificación apriorística, no pretende ser ni definitiva ni condicionante de los resultados del trabajo, sino servir de base de partida para la selección de una unidad territorial lógica y coherente, a partir de unas características territoriales y una trayectoria histórica más o menos homogénea, que las ha definido a lo largo de la historia hasta su configuración actual en la articulación del territorio andaluz.

##### **4.3. Criterios Metodológicos para la documentación**

Una vez realizado el trabajo previo de recopilación de fuentes y documentación de cada una de las comarcas a estudiar, un equipo de antropólogos y antropólogas, realiza el trabajo de campo en las comarcas que respectivamente se les asigne durante un año para abordar el ciclo productivo y festivo de cada territorio, teniendo en cuenta que se deben

establecer las redes en el territorio para contar con el mayor número de colaboradores en el proceso de identificación. Este equipo de investigación, debe aplicar las técnicas de trabajo de campo propias de la Antropología social. Además de las fuentes escritas y orales, el registro comporta también la generación y documentación gráfica, sonora, fotográfica y audiovisual, siguiendo los estándares de calidad que se han marcado en función de las recomendaciones internacionales.

La necesidad de entender el patrimonio como un conjunto relacionado e integrado de procesos, prácticas, expresiones y objetos como decantación de determinados procesos históricos y las características ecológicoculturales de los espacios socializados en los que se generan, nos hace analizar también los contextos territoriales, económicos, simbólicos, políticos donde se manifiestan cotidiana o cíclicamente estas prácticas. Debido a que la mayor parte de estas expresiones, sobre todos los rituales, están sujetas a una temporalidad concreta, y que cada antropólogo y antropóloga debe abordar un territorio amplio donde se dan coincidencias temporales, deberá hacerse una selección de expresiones a registrar, teniendo en cuenta los siguientes criterios:

- a) Criterio territorial: cada zona de trabajo es un marco de referencia contextual. Se tienen en cuenta características ecológicas, actividades económicas predominantes, articulación de los núcleos urbanos, situación fronteriza, estructura socioeconómica.
- b) Criterio de estudio valorativo: a partir del conocimiento in situ de las poblaciones, se registran tipologías dominantes y expresiones más significativas, atendiendo al valor identitario de las mismas, teniendo siempre en cuenta la valoración que se les otorga por parte de la población; privilegiando actividades sostenibles, culturalmente significativas y valoradas como “hechos sociales totales” es decir, prácticas culturales de varias dimensiones y altamente significativas por parte de la población.
- c) Criterio de estudio extensivo y abierto: la selección estará abierta a la incorporación constante de nuevos registros contando con los colectivos implicados y los agentes sociales como registradores e identificadores de su P.I.

#### **4.4. Descripción de los registros del P.I. en el Atlas:**

La descripción de cada registro ha de recoger las características inmateriales, los aspectos materiales de las expresiones y sus relaciones. Se describen sus características, modelos organizativos, modos de transmisión, fórmulas de continuidad, transformaciones, amenazas y posibilidades de continuidad. Todo ello, teniendo en cuenta la perspectiva de los protagonistas, la de los investigadores de campo, la coordinación técnica y científica del proyecto y cuanta información oral y escrita se haya podido recopilar. Se describen los agentes sociales y sus roles, atendiendo a variables socioeconómicas, de género, étnicas y de edad; y se analiza el modo en que hacen posible la continuidad de dichas expresiones y sus significados, para los diferentes grupos que participan. Las entrevistas y cuestionarios en profundidad se registran en formato digital, consultable. La información generada se vuelca en una base de datos como herramienta adaptada para recoger toda esta información, siendo ésta de diverso tipo: alfanumérica / gráfica /audiovisual / cartográfica / fuentes documentales. Esta base de datos, puede ser empleada por las instituciones que lo deseen, adaptándose a sus necesidades. Se emplea un SIG para el levantamiento de información geoespacial de todos los inmuebles y espacios relacionados con el P.I.. Durante el registro se emplean herramientas para producir documentación gráfica, sonora y audiovisual metadatada. A lo largo del proyecto debe recopilarse información y autorización

para crear una red de informadores y registradores del P.I. que garanticen la continuidad y actualización del registro y para hacer partícipes a las comunidades, los grupos y los agentes sociales en la definición, la localización y el inventario de su P.I..

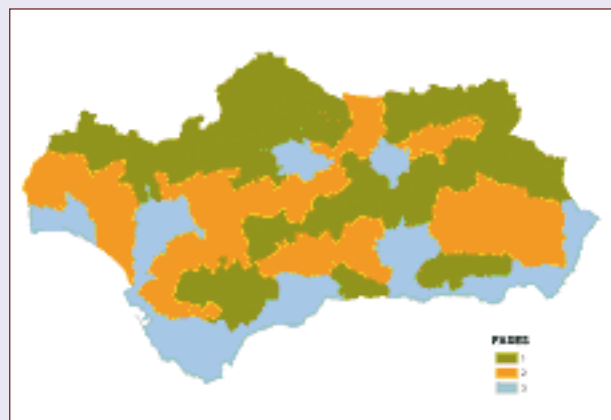
El sistema de Información (la base de datos creada, el modelo de datos y el software) pueden ser usados, por otras instituciones, locales, nacionales e internacionales. Permite una gestión integrada del P.I., siendo posible realizar constantes vínculos entre Territorio, muebles, inmuebles y actividades.



1429

#### 4.5. Fases y programación

Para la realización del Atlas se han trazado de acuerdo con los objetivos y la metodología de trabajo anteriormente indicados. La primera fase (Fase 0 (2008)) sirvió para recopilación de la documentación para la preparación de las fases siguientes. Las Fases de registro (2009, 2010, 20011), son anuales para abarcar todo el ciclo festivo y productivo de los territorios a estudiar.



Fases de Registro del Atlas del Patrimonio Inmaterial

Los resultados se publicarán en la WEB, con un acceso al catálogo completo, con permisos a determinados usuarios para la actualización del mismo. Se publicará un Atlas

Editorial y un Atlas audiovisual, respetando el método etnográfico, con difusión televisiva que diversificará las imágenes unívocas que sobre lo andaluz se transmiten en los mass media. Por último, al finalizar este proceso, y en coordinación con los interesados, se intentarán crear medidas especiales de salvaguardia para las expresiones especialmente amenazadas.

Se ha finalizado el proceso de registro inicial en 40 comarcas andaluzas con un total de 1500 registros recopilados. El número de registros; diversidad, calidad y magnitud de la información recopilada; los registros audiovisuales realizados, su difusión y aceptación social; los archivos sonoros; la documentación gráfica; los documentos cedidos por los entrevistados; la cantidad y variedad de agentes e informantes contactados y entrevistados; el patrimonio inmueble y mueble registrado y relacionado con el P.I.; la información sobre los territorios estudiados; la cartografía temática generada; las amenazas detectadas en los registros y medidas de salvaguardia planteadas son muestras de todo este esfuerzo. Queda pendiente el resto del territorio no abordado y los proyectos para aplicar los planes de salvaguardia.

## 5. CONCLUSIONES

El Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, intenta destacar varios valores en la definición, identificación, del patrimonio inmaterial andaluz:

A) Aplica un concepto amplio de patrimonio cultural donde está siempre presente la interdependencia entre lo material y lo inmaterial, entre las expresiones culturales estudiadas y los aspectos materiales de las mismas; así como la necesidad de salvaguardar procesos y expresiones culturales vivas para salvaguardar los objetos relacionados, y viceversa, aunque privilegiando a los procesos sobre los objetos. La base de datos para la documentación del P.I. de Andalucía es, por tanto, una base de datos del patrimonio cultural de Andalucía (territorios culturales, patrimonio mueble e inmueble y Actividades).

B) Privilegia el estudio de actividades que manifiestan una relación ecológica y sostenible entre el ser humano y el entorno en los territorios estudiados.

C) Destaca el valor identitario del P.I. para la comunidad, pero también, la función integradora que determinadas expresiones culturales, pueden tener para otros grupos sociales que conviven en Andalucía.

El proyecto es resultado de una preocupación compartida por salvaguardar el P.I. andaluz y persigue este objetivo prioritario. Ha protagonizado procesos y actividades de sensibilización sobre el P.I. en el plano local, nacional e internacional y no sería posible sin la colaboración y participación de las comunidades, grupos e individuos para su puesta en marcha, su desarrollo y su continuidad en el tiempo.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

BORTOLOTTI, C (2008): “Il proceso di definizione del concetto di “patrimonio culturale immateriale”. Elemento per una riflessione.” en Bortolotto, C (Coord) Il patrimonio immateriale secondo la UNESCO: analise e prospettive. Instituto Poligrafico e zecca dello stato. Roma.

CARRERA DIAZ G., DIETZ GUNTHER (2005): *Patrimonio Inmaterial y Gestión de la Diversidad. Sevilla.*

CARRERA DÍAZ, G. (2009 a) “Iniciativas para la salvaguardia del Patrimonio Inmaterial en e contexto de la Convención UNESCO, 2003: una propuesta desde Andalucía en MINISTERIO DE CULTURA *Patrimonio Cultural de España, 0. El Patrimonio Inmaterial a Debate*. Madrid. (pp. 179-200).

–(2009 b) “Atlas del patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de partida, objetivos y criterios técnicos y metodológicos”. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, nº 71. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla. (pp. 18-40) (723 KB).

CONSEJERÍA DE CULTURA (1991): Ley 1/1991 de 26 de noviembre de Patrimonio Histórico Andaluz. Junta de Andalucía. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

ICOMOS, (1964): Carta internacional para la conservación y restauración de monumentos y Sitios (Carta de Venecia, 1964).

MORENO NAVARRO, I (2000) “La Identidad Andaluza” (pp. 13-56) En CANO GARCÍA: Conocer Andalucía: Gran enciclopedia andaluza del siglo XXI / director, Gabriel Cano García. Sevilla: Tartessos, 20002002. 10 v.il. col; 32 cm. vol. VI: Cultura Andaluza. UNESCO.

–(1989) *Recomendaciones para la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*.

–(2003) *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París, Octubre de 2003.

–(2006) Reunión de expertos sobre la participación de las comunidades en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Tokio, Japón.





# EL VALOR DE LOS DISCURSOS EN EL PATRIMONIO INMATERIAL

Isabel Aguilar Majarón  
Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico (IAPH)<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

El proceso de construcción del patrimonio ha ido cambiando a través de la historia, así como la definición de los valores patrimoniales, porque el patrimonio es un concepto dinámico y cambiante. En su acepción cultural resulta imprescindible el papel protagonizado por la antropología, ya que forma parte de su núcleo central y objeto de estudio (Fernández de Paz, 2006). La antropología sigue indagando en el pasado común para traer a la luz del saber el valor simbólico, estos referentes patrimoniales para entender y analizar expresiones de identidad como referentes de una memoria colectiva. Esos referentes patrimoniales, se mueven en el ámbito de los significados y serán distintos para cada uno de los colectivos implicados; por eso, el ámbito del patrimonio se nos presenta como un espacio de debate y negociación. El patrimonio inmaterial forma parte del patrimonio etnológico, donde el grado de significación a preservar junto con el criterio de selección, será lo realmente importante. No todos los bienes culturales etnológicos son bienes patrimoniales, sino aquellos que estén dotados de significaciones referenciales que identifican a un grupo o colectivo social dado (de clase, género o étnico).

En la actualidad y después de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO (2003), el concepto de patrimonio inmaterial está sujeto a mayores medidas de protección, que han generado cambios en la forma de gestionar el patrimonio. El Texto de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial contempla que, para que el patrimonio cultural inmaterial se mantenga vivo, debe recrearse continuamente para su comunidad y transmitirse a las siguientes generaciones. Señalando que se corre el riesgo de que desaparezca si no se ayuda en su salvaguarda. Pero estas medidas de protección han de ir encaminadas a transferir conocimientos, técnicas y significados, no a fosilizarlos. Por eso, en esta convención se hace especial hincapié en las formas de transmisión de este patrimonio generacionalmente adquirido. No en la preservación de manifestaciones concretas, sino en reforzar las condiciones necesarias para la interpretación continua del mismo y su transmisión a las generaciones futuras.

En el pasado XI Congreso de Antropología, los coordinadores del simposio de museos nos recuerdan que: “Los museos deben ser lugares de preservación de la memoria y de transferencia del conocimiento, pero sobre todo instrumentos con políticas activas de cohesión social y respeto a la diversidad” (Roigé, Fernández de Paz y Arrieta, 2008: 2122).

Los valores patrimoniales etnológicos e inmateriales necesitan discursos para ser transmitidos y oídos dentro de los museos. Considero que las instituciones museísticas son las que mejor garantizan, de manera generalizada, estas formulas de difusión y continuidad.

---

<sup>1</sup> La base etnológica de esta comunicación está tomada de mis investigaciones, como miembro del equipo para el Atlas de Patrimonio Inmaterial de Andalucía del Instituto andaluz de Patrimonio histórico. Las zonas analizadas se centran en las Comarcas de la Sierra Sur en la provincia de Sevilla y las Comarcas de la Serranía de Ronda y algunas localidades de la Sierra de las Nieves, el Valle Alto del Genal. Y las subcomarcas; Nororiental, Guadalteba y Guadalhorce de la Comarca de Antequera en la provincia de Málaga.

## 2. REFLEXIONES METODOLÓGICAS

En el análisis del patrimonio inmaterial etnológico se dan unas variables específicas a tener en cuenta a nivel metodológico, tanto de observación y recogida de datos, como de análisis e interpretación de los resultados. Los soportes materiales de los bienes culturales etnológicos no están pensados para ser perdurables en el tiempo. Por eso para nosotros el concepto de intangibilidad se nos presenta doblemente interesante.

Los bienes etnológicos inmateriales no tienen soportes materiales que los “daten”, porque no están pensados para que perduren en las grandes edificaciones, ni en los elementos decorativos o artísticos de gran valor económico. Por eso, para su análisis, la elección de los informantes determina la posibilidad de construir discursos, con mayor o menor interés o acierto, dependiendo de la documentación oral recabada, y de la complejidad de los textos discursivos. El interés que nos muestran estos bienes culturales para su salvaguarda, como bien sabemos, estriba en reconocer los significados que poseen. Esta elección resulta más concluyente aún, si tenemos en cuenta que el valor de los significados lo podemos observar cuando tenemos unos bienes culturales bien contextualizados, que nos arrojen pistas sugestivas para crear discursos. En nuestros análisis nos encontramos con “hallazgos” culturales de un pasado que no podemos observar en los vestigios materiales del presente, pero que conforman nuestro presente actual.

Teniendo en cuenta que lo que se patrimonializa no son todos los bienes culturales, sino aquellos bienes a los que el colectivo otorga mayor representatividad, nos encontramos, a nivel metodológico, con que las actividades de las fiestas nos ofrecen contextos ideales porque nos muestran entramados socioculturales cargados de significados.

Los significados de los relatos “emic” en la descripción de estas actividades son muy significativos. Pero estos relatos por sí solos, como ya sabemos, son insuficientes si no van acompañados de la observación participante, el análisis etnológico y la contextualización de los datos. Indagando en el valor de los significados e incidiendo especialmente en la contextualización, resultará un discurso expositivo final de la actividad, que ayuda a visibiliza el valor de los discursos del patrimonio inmaterial etnológico.

Y ello sin menospreciar el patrimonio etnológico inmaterial presente en otros ámbitos culturales, a menudo relacionados también con los contextos festivosceremoniales, como las actividades productivas, la alimentación y otros modos de expresión como los juegos, los cantes, los bailes...

En el análisis del presente trabajo tomamos el valor de los discursos del patrimonio inmaterial utilizando un modelo clasificatorio de recogida de datos con cuatro ámbitos; fiestas y rituales, oficios y saberes, alimentación y cocinas y modos de expresión<sup>2</sup>. Dado que la extensión de esta comunicación es necesariamente limitada, para ilustrar los casos me remito a dos ejemplos, que considero significativos, en el ámbito de las fiestas rituales y algunos otros aspectos relacionados con sus actividades. Sin embargo, las fiestas rituales nos permiten enriquecer el análisis, porque en estos contextos se entremezclan muchos elementos culturales que nos permiten ir más allá de su propio ámbito.

## 3. ANÁLISIS Y CONSTRUCCIÓN DE LOS DICURSOS A TRAVÉS DE LAS ACTIVIDADES DE LOS BIENES CULTURALES ETNOLÓGICOS

La Romería de Jeva (25 de diciembre) es una recuperación a partir del año 1987. La Ermita de Jeva está situada en la pedanía de La Higuera al sur del “Paraje Natural El Torcal”

<sup>2</sup> Este modelo clasificatorio de recogida de datos ha sido elaborado para la recogida de datos del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

en lo que se conoce como el partido judicial del Jeva (o del Palmar), que comprende las pedanías de Jeva, la Joya, Pasteleros, la localidad de Villanueva de la Concepción..., en la Comarca de Antequera. En esta romería se dan cita “los festeros”, llamados así a las pandas de verdiales y grupos de pastorales, para encontrarse y cantarle a la Virgen de la Purificación, aunque la denominación local de la imagen es “la virgen de Jeva”.

Las actuaciones musicales de los grupos de pandas de verdiales y de pastorales se suceden desde su llegada delante de la ermita de la virgen, en una antigua era, a modo de explanada donde se instalan los grupos formando círculos, con el alcalde del grupo (panda o pastoral) en el centro. Aún se puede observar el redondel perimetral de la era. Sobre el medio día comienzan a repicar las campanas de la ermita, se inicia la salida de la virgen y comienza su pequeño recorrido por la era. Es el momento de mayor exaltación, cuando se produce el “choque de pandas”, esto es, que todos y cada uno de los grupos inician sus cantos a la vez con la intención de equivocar al grupo vecino.

Aunque el icono religioso sea de la virgen de la Purificación, es conocida por “la romería de la virgen de Jeva”, siendo así que el antiguo partido judicial de esta población dispersa es el que denomina la romería. La virgen tiene leyenda de aparición en el lugar de la ermita, bajo una encina. Se le atribuyen poderes curativos, y junto a la imagen en una pequeña sala continua están depositados los numerosos exvotos.

La construcción del inmueble se inicia en el año 1496, mediante un permiso concedido por los Reyes Católicos. Para su construcción se utilizan las piedras de la torre atalaya árabe del lugar, destruida durante la contienda de la conquista castellana. Se tiene constancia de que en el año 1820 la ermita se vuelve a restaurar. Posiblemente dando apariencia a la actual edificación, que vuelve a reformarse en el año 2000. La ermita es una humilde construcción de una sola planta rectangular, con la imagen de la virgen pintada en un lienzo, situada en el frontal del inmueble a modo de altar. La situación de la ermita es muy significativa, porque desde esta atalaya se observa la población diseminada de la zona.

Antequera fue la primera plaza conquistada antes del asedio final al Reino Nazarí de Granada por las tropas castellanas. La conquista de Antequera provoca que mucha población se congregue en los arrabales de la localidad o en las tierras limítrofes de montes y serranías, otros huyen a la vecina Archidona.

Observamos que lo importante en esta fiesta es el encuentro que se realiza entre la población dispersa de las barriadas, denominación local de las pedanías de Antequera y comarcas limítrofes. En la actualidad es un encuentro de Pandas de Verdiales y de grupos de Pastorales, que se reúnen en torno a la pequeña edificación. La mera observación nos permite comprobar la emotividad del encuentro.

En la actualidad la fecha de celebración de la Romería de Jeva es el 25 de diciembre, pero hasta hace una década se celebraba cada 28 de diciembre. El cambio de fecha se debe a que al día siguiente de esta romería se celebra el “día grande de las Pandas”, es un encuentro en Málaga. Y dos encuentros con fechas consecutivas supone mucho ajetreo para estas pandas, presentes en ambas actividades.

Si atendemos a la fecha inicial, el 28 de diciembre, “Día de los Santos Inocentes”, “Día de los Tontos” o “Fiesta de los Locos”, la celebración ya nos está indicando el tipo de naturaleza de la fiesta coincidente con el solsticio de invierno.

El cante por verdiales, se localiza en la zona de Málaga. Sus orígenes se remontan a épocas anteriores al flamenco; según Caballero Bonald (2000), son coplas de origen morisco. Son fandangos para ser bailados, donde el “cantaor” y la música se supeditan al baile.

Cuestión ésta que los diferencia de otros estilos del flamenco. Su origen es atribuido a las campesinas de las zonas de montes, de hecho los grupos que más destacan son los de los Montes de Málaga, los de VélezMálaga, los de Almogía y los de Comares. Parece que también se da una relación entre la variedad de aceituna verdial, variedad más dura de aceituna y propia de cultivos de zonas pedregosas de montes. Poseen una línea melódica breve y se cantan y bailan en grupos de 8 o 10 personas llamados “pandas”. El acompañamiento musical está compuesto por violines, laúd, guitarras, pandero y platillos. El grupo musical está presidido por el “alcalde de la panda”, que dirige al “cantaor” y decide cuando empieza y acaba la pieza musical.

El atuendo, es el traje de campesino, y a veces llevan una “capacha” colgada en bandolera. Es el morral de esparto, donde transportaban la comida los aceituneros, taladores... en general las personas que trabajaban el campo. Pero cuando tienen los encuentros, se visten con el traje oscuro, y los hombres van luciendo llamativos sombreros decorados con largas cintas y flores de múltiples colores. La espectacularidad de los sombreros les hace visiblemente reconocibles. Las mujeres generalmente son las que bailan, aunque también se dan grupos mixtos, sobre todo en los más jóvenes.

El grupo va precedido por una persona que porta la bandera, hombre o mujer. Son los “abanderados” o “abanderadas”. Las banderas pueden ser españolas, andaluzas o las que portan la imagen del patrón de la comarca. Esta figura va “bailando la bandera”, es decir, la bandera es tomada por el mástil y es agitada con grandes giros a ambos lados del cuerpo a cada paso que da al andar.

En el pasado era común que “los festeros” salieran a cantar desde los días 24 de diciembre al 28 del mismo mes, después volvían a sus casas. Iban por los cortijos cantando sus coplas y pidiendo dinero o comida a cambio.

En la provincia de Málaga se han extendido profusamente en las últimas décadas, a través de las Escuelas de Verdiales. Y los encontramos en muchas actividades festivas contratadas, generalmente por los Ayuntamientos. En los últimos años han sido declarados BIC. Las escuelas de pandas están cumpliendo un importante papel para su transmisión, y son muy numerosas las pandas salidas de estas escuelas. Muchas de ellas son organizadas por las instituciones políticas de Málaga y provincia.

Con respecto al ámbito de alimentación, en este encuentro observamos concentraciones de personas comiendo los alimentos de la zona, que hallamos también en otras comarcas de Andalucía: buñuelos, (“huñuelos” es la denominación local), mantecados caseros y roscos de vino. Siendo, los “huñuelos” los que tienen siempre una cola interminable, que se nutre con la llegada de nuevas pandas y grupos de pastorales o de personas asistentes a la romería. La hilera que congrega el lebrillo de barro que almacena los “huñuelos” es llamativa, llegándose a consumir unos 200 kg. en esta celebración. Los “huñuelos”, con la misma denominación local, los encontramos en Cartajima (Serranía de Ronda), Martín de la Jara (Sierra Sur de Sevilla), y en la comarca de Antequera; en localidades cercanas a agrocidades que cumplen un papel protagonista en la conquista del Reino de Granada: Ronda, Osuna y Antequera.

Tras estas observaciones, entiendo que la gastronomía, junto a la música, los instrumentos musicales, los cantos y los bailes, así como el comensalismo de los alimentos descritos son los verdaderos elementos convocantes. Por eso, y aunque la fiesta ha sido declarada de Interés Turístico Nacional, los agentes de la fiestas son personas procedentes de las zonas colindantes, y de pandas y pastorales Málaga.

En Andalucía son muy habituales las celebraciones campestres, donde el territorio está plagado de significados. En algunos casos, el día de campo se disfrutaba tras la celebración del santo, como en la fiesta patronal de la Virgen del Buensuceso en Los Corrales (Sierra Sur de Sevilla). En este espacio tiene lugar la actual romería con la misma titular. La importancia del comensalismo es muy visible también en estas celebraciones, pero no deja de llamar la atención que en pueblos de serranías y de poblaciones pequeñas, haya tantos festejos campestres (carnavales, partir la vieja, romerías,...). Una explicación a este fenómeno pudiera ser que, si estamos hablando de andalusíes, quisieran escapar de los controles institucionales y realizar sus celebraciones consumiendo sus platos, sus cantos, sus bailes y en definitiva sus símbolos culturales, que en contextos oficializados no podían exhibir. Considero que, inicialmente, era una manera de escapar al control de los poderes institucionales de represión, que sin embargo, ha creado costumbre.

Por los espacios de celebración del ritual y los recorridos realizados, podemos apreciar la importancia de las instituciones organizadoras de la fiesta, siendo especialmente relevantes los espacios donde se inicia y termina el ritual festivo. Las hermandades generalmente son las asociaciones encargadas de la organización de las romerías. Sin embargo, en algunas localidades pequeñas o de mediano tamaño, nos encontramos que son los Ayuntamientos los que organizan esta fiesta. La Romería de Alameda (Comarca de Antequera) se inicia el viernes antes de la romería con un concurso de calles, donde “se visten las calle”, actividad organizada por el Ayuntamiento. Se preparan a modo de escenografías, con toda la tramoya teatral, el decorado de la calle incluye los disfraces de los grupos participantes. Se reúnen por grupos de amigos o por grupos de vecinos. Terminado el concurso se retiran los decorados de las calles para que el sábado de romería queden abiertas al paso de las carrozas decoradas con flores como es lo habitual. En la noche del viernes, cuando están preparadas las calles se abre la fiesta con una verbena en la plaza de España, donde se encuentra el Ayuntamiento. De hecho, la caseta se instala muy próxima a la fachada de la institución. Los balcones de esta plaza se engalanan con mantones de manila y la plaza se decora con cintas y farolillos de colores.

El sábado de romería, la misa de salida se celebra por la mañana a las puertas por la iglesia, cantada por el coro de la localidad. Tras el rito se inicia el recorrido por las calles hasta la plaza de España, donde se instala el jurado para el concurso de carrozas. Las carrozas desfilan ante el jurado representando teatrillos relacionados con la temática del decorado de la carroza. Después del concurso se reanuda el recorrido hacia la Sierra de la Camorra, lugar del desarrollo de la fiesta, donde llegan alrededor del medio día. En el desfile romero se observan caballistas, romeras y romeros con trajes de flamenca y camperos, así como personas disfrazadas con la temática de las carrozas. La escolta va precedida por los caballistas, después los tres tamborileros. Tras ellos los titulares de la Hermandad de la Fuensanta y de la Agrupación de Cofradías de Alameda. A continuación la carreta de bueyes que porta a San Isidro con el bueyero y el coro de la hermandad. Después, las carrozas participantes y detrás los/as romeros/as a pie.

El espacio de celebración romero está muy próximo a la localidad, de hecho en él hay un parque urbano. El sitio tiene una especial significación, para Alameda y para las localidades del entorno. Es la Sierra de la Camorra, cuya denominación local es “El Camorrillo”. En el lugar hay un mirador (en el punto más alto de la sierra) y junto al mirador se ubica una gran cruz de hierro, que desde el primer domingo de mayo adornan con una gran bandera andaluza, visible desde cualquier punto de Alameda. Esta bandera se instala para

la fiesta de la “Cruz de Mayo” y queda enclavada en el lugar, hasta la celebración de la romería.

Por la tarde se inicia el regreso romero con el encierro de San Isidro, introducido por un párroco local, aunque se desconoce la fecha de introducción. La fiesta, sin embargo, “siempre ha existido” y siempre en la misma fecha, el 15 de mayo. La celebración continúa hasta el domingo y termina donde se inicia, en la plaza de España, a las puertas del Ayuntamiento, donde se instala la caseta municipal para el fin de fiesta.

#### 4. CONCLUSIÓN

En el pasado congreso, los coordinadores del simposio “El futuro de los museos etnológicos” Roigé, Fernández de Paz y Arrieta (2008), aportaban la cifra de que el 87% de los museos etnológicos se dan en los ámbitos locales o comarcales, respondiendo con ello a lo que Isidoro Moreno denomina “glocalización” (2010) para referirse a dos dinámicas paralelas actuales, la globalización y el incremento en los procesos identitarios.

El desarrollo de la noción de lo público unido al patrimonio va ligado a la patrimonialización de los bienes culturales, independientemente de su titular, y tienen que ser compartidos, mediante la garantía del poder público, que se convierte en el garante de esta propiedad dividida en términos jurídicos, a los que se les exige el compromiso de políticas culturales de conservación y salvaguarda (Sierra, 2006)<sup>3</sup>. Pero es evidente que para que los poderes públicos puedan preservar y poner medidas de salvaguarda, tienen que otorgar valor a esos bienes culturales.

Si, tal y como hemos señalado, la mayoría de los museos etnológicos se dan en el ámbito de lo local, las medidas de salvaguarda, tendrán que proceder de este primer nivel. Esto tiene mucho que ver con la percepción del patrimonio y también de la patrimonialización del patrimonio.

Los ayuntamientos y las iglesias son las instituciones de poder que más destacan en el ámbito local. Ambas instituciones rivalizan por la patrimonialización de las actividades festivas, pero los grandes protagonistas son las asociaciones que organizan la fiesta. En los discursos de las hermandades observamos la importancia que ellas dan a estas actividades. Generalmente, además, son los mejores informantes de la fiesta, tanto de su historia, de enseres, de los cambios y transformaciones, del desarrollo, del origen de las personas participantes... Por lo que generalmente se convierten en informantes de gran valor para nuestros registros. Personalmente, cuando realizo estas documentaciones, recorro a ellos en primer lugar porque sus dilatados saberes suelen ser de gran valor.

Por otra parte, desde la observación participante, los agentes organizadores de las hermandades son los que más disfrutan de la fiesta. Para ellos no es un acto protocolario estar presente en los rituales, sino todo lo contrario. Participan con gran honor y orgullo. Los cargos directivos cuidan hasta el detalle los elementos del ritual. El hecho de que las hermandades sean muy celosas a la hora de introducir cambios en sus actividades, ya sea en lo concerniente a recorridos, fechas de celebración, etc., nos permite observar en el presente elementos del ritual, introducidos en otro tiempo pero cargados de significados que, debidamente contextualizados, nos dan explicaciones de los simbolismos observados en la fiesta.

<sup>3</sup> Xose Carlos Sierra en las VIII Jornadas Técnicas sobre Patrimonio Etnológico, organizadas por ASANA y la Fundación Cultural del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla. Celebradas en Sevilla, del 6 al 9 de Noviembre de 2006.

Estos discursos se convierten en el reflejo del uso dado en el patrimonio inmaterial que, en ocasiones, genera conflictos entre las distintas instituciones locales de poder y las asociaciones y grupos que realizan estas actividades. Mientras para los unos el patrimonio inmaterial puede resultar invisible o es considerado un patrimonio “menor”, para los otros el patrimonio inmaterial está relacionado con las identificaciones (locales generalmente en el caso de Andalucía) y, en consecuencia, con los elementos que los identifica como colectivos socialmente diferenciado. En estos casos, el conflicto puede provocarse también por las políticas culturales que gestionan el patrimonio inmaterial, que en ocasiones copian los modelos de salvaguarda y difusión del patrimonio material.

Por otra parte, desgraciadamente aún tiene vigencia la vieja idea de identificar sólo como patrimonio a los bienes culturales históricos o artísticos. Mientras se contemplan los bienes culturales etnológicos únicamente como recursos económicos para reclamo del turismo.

Paradójicamente, muchos de estos proyectos museísticos etnológicos fracasan, porque son deficitarios tanto por el número de visitantes como por el interés que suscitan. Fernando Martín (2006)<sup>4</sup> señala que el museo debe tener cuatro pilares básicos para que funcione bien: una financiación autónoma propia, un equipo de profesionales, un buen producto cultural que ofrecer a la sociedad y una coyuntura política que facilite lo anterior, así como al diseño de su proyecto. Efectivamente, el museo es una empresa cultural sin perder de vista el lado social, siendo muy importante que las investigaciones sean rigurosas a la hora de ofrecer un buen relato al público. Las tecnologías de la información y la comunicación ayudan con nuevas posibilidades, haciendo posible la creación de discursos museológicos que contemplen esta nueva forma de entender el patrimonio, posibilitando la transformación del “sentido del lugar” con la de espacios compartidos (Solanilla, 2009). Con ello se amplían las posibilidades museológicas y del ámbito patrimonial local, porque estos discursos no tienen que ser “localistas”; muy al contrario, a partir su propia singularidad, compartir esos espacios para fomentar el respeto por la diversidad cultural, rentabilizar recursos y compartir conocimientos. Esto, al fin y al cabo, es lo que se viene defendiendo desde la creación de las redes de museos.

1439

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AGUDO TORRICO, Juan (2006) “Patrimonio cultural y discursos de identidad. Intervención y vínculo”. En K. FERNÁNDEZ DE LARRINOA (ed.) *Reconstrucción social y peritaje antropológico en la Administración Pública e Industria Cultural del Ocio*, 1. Navarra, pp. 61-85.

AGUDO TORRICO, Juan y FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2001) “Viejos y nuevos retos para el patrimonio cultural de Andalucía”. En (J. HURTADO y E. FERNÁNDEZ DE PAZ (eds.) *La Cultura Andaluza en el Umbral del Siglo XXI*. Sevilla, pp. 95-142.

AGUILAR MAJARÓN, Isabel (2006) “El discurso del Museo Etnológico de Osuna”, *Cuaderno de los Amigos de los Museos de Osuna*, 9: 82-85.

AGUILAR MAJARÓN, Isabel (2007) “Los rituales festivosceremoniales como marcadores de la identidad cultural andaluza en Catalunya”. En *Actas V Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*. Sevilla, ALER.

---

<sup>4</sup> III Jornadas de Patrimonio Histórico y Cultural organizadas por la Casa de la Provincia de Sevilla, celebradas el 27 y 28 de noviembre de 2006.

- AGUILAR MAJARÓN, Isabel (2008) “Museos etnológicos municipales; el caso del Museo Etnológico de Osuna (Sevilla)”. En (X. ROIGÉ, E. FERNÁNDEZ DE PAZ, I. ARRIETA) *El futuro de los museos etnológicos*. Donostia, Ankulegi, pp. 148-163.
- ARRIETA URTIZBEREA, Iñaki (ed.) (2007) *Patrimonio culturales y museos: más allá de la historia y del Arte*. Donostia, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- ARRIETA URTIZBEREA, Iñaki (ed.) (2008) *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos*. Donostia, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- ARRIETA URTIZBEREA, Iñaki (ed.) (2009) *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas: ¿Por quién? y ¿Para quién?* Donostia, San Sebastián Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- CARRERA DÍAZ, Gema (2009) “Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de partida, objetivos y criterios técnicos y metodológicos”, *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 71: 18-41.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther y AGUDO TORRICO, Juan (coord.) (1999) *Patrimonio cultural y museología. Significados y contenidos*. Santiago de Compostela, AGA.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2000) “Religiosidad popular andaluza. Testimonio de un patrimonio que nos identifica”, *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 33: 192-199.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2004) “Museos y patrimonio intangible. Una realidad material”, *MusA*, 4: 129-137.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2007) “Museos, Antropología y antropólogos: Una complicada relación”. En REINA MACÍAS y GARCÍA FERNÁNDEZ (eds.) *Patrimonio Histórico y Cultural de la Provincia de Sevilla*. Sevilla, Casa de la Provincia.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2008) “La religiosidad popular sevillana en sus manifestaciones de culto externo”, *Revista Destiempos*, 15: 299-319.
- I.A.P.H. (ed.) (2003) *Antropología y Patrimonio: Investigación, Documentación e Intervención*. Sevilla, Junta Andalucía.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste (2009) “La musealización del patrimonio etnológico”. En *La Musealización del Patrimonio*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, pp. 65-79.
- LEFRANC, Pierre (2000) *El Cante Jondo. Del territorio a los repertorios*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- MORENO, Isidoro: (1993) *Andalucía: Identidad y Cultura. Estudios de Antropología Andaluza*. Málaga, Ágora.
- MORENO, Isidoro (1999) *Las Hermandades Andaluzas: una Aproximación desde la Antropología*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- MORENO, Isidoro (2002) “Cultura andaluza, patrimonio cultural y políticas de patrimonio”. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional*, Tercera Época nº 1, pp. 71-87.
- MORENO, Isidoro (2008) “La Semana Santa andaluza como hecho social total: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones”. En J.L. ALONSO PONGA y otros (coords.) *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica*, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 193-205.
- MORENO, Isidoro (2010) *Rituales Festivos e Identidades Colectivas en Tiempos de Globalización*. Departamento de Publicaciones. Asamblea de Extremadura Vol. 2, pp. 725-748.
- ROIGÉ, X. (2007) “Museos etnológicos: entre la crisis y la redefinición”, *QuadernsE* <http://www.antropologia.cat/antiga/quadernse/09/Roige.htm>



SOLANILLA, Laura (2009) *Memoria oral, patrimoni immaterial i internet*. Girona, Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.



## LA TRADICIÓN PRIVATIZADA. REGISTRO DE PROPIEDAD Y DERECHOS COLECTIVOS

Juan Agudo Torrico  
Universidad de Sevilla. Grupo Investigación GEISA  
Aniceto Delgado Méndez  
Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

¿A quién o quienes pertenece la tradición? ¿Puede privatizarse y someterse a derechos de autoría bien por particulares o determinados colectivos? ¿Qué conlleva esta apropiación? ¿Qué se privatiza o se pretende controlar: la tradición en sí o los modos en que se manifiesta? ¿Qué diferencia hay entre estos aspectos indisociables de unas mismas prácticas culturales, entre lo material e inmaterial? ¿Qué ocurre cuando estas privatizaciones atañen a referentes culturales considerados señas de identidad colectivas?

Son preguntas que parten de una premisa en principio incuestionada: las tradiciones son el resultado de una experiencia colectiva y, por lo tanto, “pertenecen” a la colectividad que las mantiene y reproduce. Aunque hablar de “tradición” en sí no deja de ser una abstracción, dado que de hecho de lo que hablamos son de las manifestaciones de estas tradiciones. En realidad nos estamos refiriendo a un proceso inverso por el que una determinada práctica o manifestación (ritual, arquitectura, música, etc.) es legitimada en su valor cultural, en su uso y deseo de continuidad, por su anclaje en una colectividad y en su modo de transmisión intergeneracional.

Por lo tanto, la tradición propiamente no se puede privatizar al carecer de materialidad que lo permita. Pero sí hablamos de defender las expresiones en las que se manifiesta de los riesgos de una apropiación ilícita, con dos argumentaciones. La primera es evitar que se produzca una privatización de sus referentes identificatorios (denominaciones, indumentarias, música, etc.) que generen unos derechos de imagen o uso que puedan incluso limitar o condicionar su utilización por la propia colectividad. La segunda una defensa patrimonialista que pretende preservar la autenticidad de esta tradición recreada, evitando su manipulación por individuos o instituciones, tanto propias como ajenas a la comunidad.

En ambos casos esta fijación de la propiedad puede modificar el concepto de la propia tradición, y de los mecanismos que la han generado y por los que se ha transmitido de generación en generación: significa en gran medida “fijar”, hacer “sustantiva” esta tradición (sin la determinación precisa de qué proteger/privatizar no puede existir derechos reconocidos jurídicamente), y, en consecuencia, cabría preguntarse tanto por lo que puede ocurrir con la dinámica inherente a los procesos de transformación de esta misma tradición recreada, como al hecho de que ocurrirá con los derechos no reconocidos a los individuos y grupos sociales de la propia comunidad que quedan fuera, o no se relacionan directamente, con los sectores sociales o instituciones que se han apropiado en exclusiva de esta representatividad y derecho de uso y control jurídico.

### 1. EL PATRIMONIO CULTURAL “NO ES DE TODOS”

El concepto de “dominio público” ha sido ampliamente debatido en la teoría del derecho, interpretado como un derecho colectivo que limita la acotación privativa, individual, de los bienes sobre los que se ejerce; sólo la colectividad tendría derecho a utilizar y beneficiarse de dichos bienes a favor de los sujetos que la conforman: vecinos, ciudadanos de un país.

Sin embargo, en el ámbito patrimonial, y más en concreto en relación con lo que conocemos como patrimonio inmaterial, este “ser de todos” puede dar lugar a una cuestionable lectura si el “ser de todos” se identifica con “no ser de nadie”: pueden ser libremente utilizados por cualquier miembro del grupo social en tanto que se fundamentan en una tradición imprecisa, anónima. De este modo, desde el punto de vista jurídico, en relación con la propiedad intelectual, el “dominio público” se extiende a cualquier bien inmaterial que no es objeto de derechos exclusivos (registrados formalmente), y, en consecuencia, es de libre disposición por cualquier persona (OMPI. 2010).

La polémica suscitada en torno a esta apreciación, y en la medida en que se ha ido consolidando el reconocimiento del patrimonio inmaterial, sobre todo en su vinculación con la denominada cultura popular y tradicional (UNESCO. 1989,2003), es actualmente base de un amplio debate. Tomando como punto de partida el hecho de que estos conocimientos y expresiones culturales si tienen unos “propietarios” definidos: las comunidades en cuyo seno surgieron, las han mantenido, y siguen reproduciendo en el presente. En consecuencia, la regulación de este derecho no sólo pretende evitar que se apropien de estos bienes individuos ajenos a la comunidad, sino también su uso privativo, excluyente, por miembros de la propia colectividad.

El propio concepto de “propiedad” (desde una perspectiva jurídica) de lo que se han dado en llamar “conocimientos tradicionales” y “expresiones culturales tradicionales” carece con frecuencia de sentido en el contexto de las comunidades que las utilizan, sea cual sea la expresión concreta en la que se materialicen: actividades artesanales, rituales, conocimientos y prácticas relacionadas con el aprovechamiento del entorno natural. Lo que no implica que este uso compartido, común, carezca de limitaciones, acogidas a costumbres o reglamentaciones consuetudinarias que regulan su utilización o intervención en las prácticas con las que se asocian: adscripciones de género, derechos de vecindad, pertenencia a determinados grupos sociales. Buen ejemplo de ello son los rituales donde nos encontraremos, explícitas o más o menos sutiles, normativas que regulan quiénes y cómo se participa en los mismos.

En consecuencia, definir y dotar de sustantividad jurídica quiénes son los depositarios y dueños de estos bienes patrimoniales (conocimientos, prácticas y expresiones culturales tradicionales) ha sido, desde que en la década de los años ochenta del siglo pasado se generalizara la preocupación por su preservación, una temática recurrente. Si tomamos como referencia la documentación de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), en los debates habidos al respecto sobre que colectividades van a ser las depositarias y dueñas de los recursos genéticos, conocimientos y expresiones culturales tradicionales, se acordó establecer como norma el amplio enunciado acumulativo de los “pueblos indígenas y las comunidades tradicionales y demás comunidades culturales”<sup>1</sup>. En términos generales, el ámbito de las “comunidades”<sup>2</sup> abarcaría a las colectividades de menor entidad que las de “pueblo”, articulándose desde lo grupal/local a lo regional en

<sup>1</sup> Documento del 2006 “La protección de las expresiones culturales tradicionales/expresiones del folclore: proyecto de objetivos y principios”. Generado a partir de los borradores de dos documentos anteriores del 2004 y manteniendo como documento base. En el 2010 se modifica el anterior enunciado quedando: “pueblos y comunidades indígenas ....”.

<sup>2</sup> Término recurrentemente discutido por sus connotaciones sociopolíticas. Mientras que la denominación de “pueblos indígenas” se adopta sin más de la definición de la ONU, el término “comunidad” ha sido y es más polémico, proponiendo, además de las adjetivaciones citadas, otras como “comunidades locales”, “comunidades regionales”, etc.

realidades sociales más específicas, en las que tiene lugar la adaptación y desarrollo de las prácticas concretas de estos conocimientos, saberes y expresiones culturales.

Es interesante reseñar como la polémica sobre la definición, abarcabilidad social, y valores con los que se asocia, ha sido notablemente diferentes en las intervenciones de las delegaciones de los diferentes colectivos indígenas participantes (o representantes de estados en los que la presencia y creciente reconocimientos de estos colectivos es significativa) en las que se enfatiza y valora el uso de los términos pueblos indígenas y comunidades tradicionales, y en las promovidas por representantes de los países occidentales<sup>3</sup> con identidades étnicas más complejas y difusas, que se acogerán preferentemente al ámbito más ambiguo de comunidades culturales.

A tal efecto, cabría recordar la crítica que desde la antropología española se hizo al concepto de “comunidad” en los años setenta del siglo pasado, al estimar que tenía un fuerte contenido funcionalista, remitiendo a una falsa armonía e integración que ocultaba, o negaba, los conflictos y complejidades de las sociedades locales e incluso étnicas. Sin embargo, con el paso del tiempo es un término que vuelve a aflorar, sobre todo en la medida en que nos referimos a este patrimonio cultural que identifica e integra simbólicamente a un determinado colectivo, adscrito a un territorio concreto y con una experiencia histórica precisa, ya sea a través de los modos de vida y actividades específicas que desarrollan o expresiones simbólicas en las que se manifiesta: rituales, costumbres, manifestaciones musicales, etc. Así, el término de “comunidades culturales”, y aún el de “comunidades tradicionales”, tendría cabida como contenedor de estas sociedades (locales, comarcales, étnicas) en las que los referentes simbólicos a los que estamos haciendo referencia son el resultado de una tradición viva, y son instrumentalizados como potentes referentes identificatorios y diferenciadores de las colectividades históricamente conformadas.

Quedaría ahora por perfilar cuáles son los contenidos y soportes de estas comunidades simbólicas; las “expresiones culturales tradicionales” y las “expresiones del folclore” que las identifican y que han de ser protegidas. Dos cuestiones articularían fundamentalmente su reconocimiento y puesta en valor: los procesos por los que se han creado y transmitido (tradición) y los valores colectivos con los que actualmente se asocian (identidades).

En la primera cuestión se ha llegado a un notable consenso: formar parte de una experiencia compartida, fundamentada en la “tradición”. Concepto consabidamente ambiguo pero que frente a las suspicacias en su uso, delimitación y contenidos por parte de los países occidentales, será apoyado sin envagues por parte de los otros representantes de las poblaciones indígenas, defensores del valor de unos conocimientos y prácticas comunitarias basadas en una tradición que fundamenta el derecho a disponer de las mismas.

“La protección debe responder al carácter tradicional de las expresiones culturales tradicionales/expresiones del folclore, a saber, a su carácter colectivo, comunal e intergeneracional; a su relación con la identidad e integridad cultural y social, las creencias, la espiritualidad y los valores de la comunidad; a su calidad de vehículos de expresión religiosa y cultural; y a su carácter en constante evolución dentro de las comunidades. ... Las expresiones de la cultura tradicional, expresiones del folclore, no siempre son la expresión de identidades locales singulares; tampoco suelen ser enteramente originales,

<sup>3</sup> Con excepciones. Se hará oír la voz de las poblaciones indígenas que subsisten en EEUU y Canadá; y en Europa la del pueblo saami que habita el norte de Noruega, Suecia, Finlandia y noroeste de Rusia.

sino más bien producto de un intercambio e influencia entre distintas culturas o de un intercambio intracultural, es decir, dentro de un mismo y único pueblo cuyo nombre o denominación puede variar de un lado a otro de una frontera. La cultura es transportada y expresada por individuos que, aunque abandonan sus lugares de origen, siguen practicando y recreando las tradiciones y expresiones culturales de sus respectivas comunidades.” (OMPI: 2006).

Sobre este fundamento se seleccionan y valoran las denominadas “expresiones culturales tradicionales” y/o “expresiones del folclore”; términos que en los documentos de la OMPI se “emplean como sinónimos intercambiables”, si bien, como no podía ser de otro modo, también serán motivo de debate antes de ser consensuados. En el segundo caso porque en “determinados países, culturas y comunidades el término folclore tiene una connotación peyorativa”, aunque termina por ser aceptado dada la larga tradición en su uso y estar recogido en numerosas legislaciones nacionales. (OMPI: 2004).

Las expresiones del folclore se asimilan a las tradicionales, definidas acorde con las dos leyestipo auspiciadas por la UNESCO y OMPI: Ley tipo de Túnez sobre el Derecho de Autor (1976) en la que se entiende por folclore el conjunto de las obras literarias, artísticas y científicas creadas en el territorio nacional por autores que se presuman nacionales de estos países o de sus comunidades étnicas, y se transmitan de generación en generación constituyendo uno de los elementos fundamentales del patrimonio cultural tradicional (art. 18.iv); y Disposiciones tipo para la Leyes nacionales sobre la protección de las expresiones del Folklore contra la explotación ilícita y otras acciones lesivas (1982) en las que “se entiende por “expresiones del folclore” las producciones integradas por elementos característicos del patrimonio artístico tradicional desarrollado y perpetuado por una comunidad de [nombre del país], o por individuos que reflejen las expectativas artísticas tradicionales de esa comunidad”. (Art. 2).

Los contenidos, indicativos, a proteger de esta cultura tradicional nos recuerdan, en su enunciado, los recogidos en la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (UNESCO. 2003): expresiones verbales (relatos, gestos, leyendas, poesías, palabras, signos, nombres, símbolos, ...), expresiones musicales (canciones, música,..), expresiones corporales (danzas, representaciones escénicas, ceremonias, rituales, ...) y expresiones tangibles como obras de arte (pinturas, dibujos, tallas, esculturas,...), artesanías, obras arquitectónicas, etc. (OMPI: 2010. Materias protegidas).

La segunda cuestión nos remite a los criterios por los que estas manifestaciones han de ser protegidas, y que se resumen en tres factores determinantes: a) ser producto de la actividad intelectual creativa del individuo y la comunidad; b) ser características de la identidad cultural y social, así como del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades; y c) ser mantenidas, utilizadas y desarrolladas por estas comunidades o por individuos que tienen el derecho o responsabilidad de hacerlo, de conformidad con las prácticas de dicha comunidad.

El primer criterio refiere a la relación individuocolectividad, en un continuo proceso creativo que se retroalimenta: la tradición heredada no se reproduce sin más, sino que sigue inspirando las creaciones individuales de los sujetos que las activan, y cuyas aportaciones, a su vez, se reinsertan en este devenir colectivo. El segundo nos remite a su condición de ser referentes patrimoniales identificatorios de los colectivos que les dan vida. Vinculación crecientemente relacionada con el principio de autenticidad y/o condición de ser genuinos de la comunidad de referencia. Por último, el tercero, enfatizado en la

documentación que estamos analizando, es su condición de ser expresiones culturales en uso, que mantienen una funcionalidad socioeconómica o simbólica en estas comunidades y, en consecuencia, estarán sometidos a las lógicas de la evolución cultural.

La armonización de estos tres factores se considera fundamentales para determinar que manifestaciones se acogen a esta condición de ser expresiones significativas de la cultura tradicional; expresiones que han de seguir desempeñando un papel destacado tanto en el desarrollo socioeconómico de las comunidades, como en los procesos de reconocimiento y autoreproducción de sus identidades. De ahí la necesidad de su protección.

## **2. UN PATRIMONIO QUE SÍ TIENE “PROPIETARIOS”**

Dicho esto haremos referencia a varios casos ocurridos recientemente en Andalucía que ponen en evidencia la debilidad de las medidas legales con las que hoy contamos para proteger, sino las manifestaciones de esta cultura tradicional, si la apropiación espúrea que se está haciendo de algunos de sus elementos y los valores asociados con los mismos. Pero al mismo tiempo reflejan el creciente interés mercantilista que se está dando a este tipo de manifestaciones (rituales, fiestas, expresiones musicales, paisajes culturales, etc.): desde las instituciones públicas con un desafortado empleo economicista del término patrimonio como “recurso económico”, a los intereses privados en los que se busca la vinculación entre tradición y determinados valores de autenticidad, calidad, originalidad, etc. con los que se asocia, para transferirlos, como importante valor añadido, a cualquier otro tipo de producto comercial.

Es frecuente que, generalmente en ámbitos locales, se denomine a diferentes productos artesanales, locales comerciales, asociaciones, empresas, espacios urbanos, etc. con los nombres de destacados símbolos comunales (advocaciones patronales, personajes relacionados con actos festivos o rituales, etc.), sin que ello sea cuestionado al no suponer una “apropiación” excluyente, y responder a algunos de los valores citados de reconocimiento y uso compartido por parte de los miembros grupos de la comunidad de un bien común; es más, su utilización en este contexto supone simbólicamente la afirmación y exaltación de los valores con los que se relaciona.

Otra cosa distinta es usurpación excluyente y con fines mercantilistas de dicha denominación-símbolo, poniendo de manifiesto una importante laguna en relación a la defensa de nuestro patrimonio, al permitir, paradójicamente, la posibilidad de apropiación particular de unos símbolos cuyo valor y significado proviene precisamente de su carácter y uso colectivo. Es lo que ha ocurrido con el uso del término “Cascamorras” en las ciudades granadinas de Guadix y Baza.

La fiesta del Cascamorras tiene un origen desconocido y un pasado remoto. Según el mito de origen, en 1490 al derribar en Baza los restos de una antigua ermita mozárabe, uno de los albañiles moriscos, Juan Pedernal, vecino de Guadix, encontró milagrosamente la talla de la imagen de la Virgen de la Piedad. Las dos poblaciones, una por el derecho de vecindad del albañil que la halló, y la otra por la ubicación de la antigua ermita donde debió de ser ocultada la talla en la época musulmana, reclamaron la imagen. El conflicto se resuelve acordando compartir la devoción, permitiendo la celebración de festejos al cabildo accitano el 8 de septiembre. Aunque la imagen es asignada en propiedad a Baza, siendo con el tiempo proclamada copatrona oficial (si bien sentida popularmente como patrona) de la localidad.

Según la tradición, desde su origen, y basándose en una leyenda no corroborada documental pero aceptada por cierta por el pueblo de Guadix, si un representante de esta

población lograra llegar “limpio” el 8 de septiembre hasta el templo de la Merced en el que se custodia la imagen de la Virgen de la Piedad, ésta sería “devuelta” a los accitanos.

Sobre esta leyenda, con el paso del tiempo se ha ido estructurando un complejo y alegre ritual caracterizado por una amplia y distendida participación popular, hasta convertirse en una de las principales señas identitarias de las dos poblaciones. La fiesta se personifica en la figura simbólica del Cascamorras, personaje accitano que cada año, vestido con una colorista y singular indumentaria, ha de intentar recuperar la imagen.

El ritual, en diferentes fases, transcurre entre el 15 de agosto y el 9 de septiembre de cada año. Los días claves, en los que el Cascamorras adquiere pleno protagonismo, serán el 6 y 9 de septiembre. El primer día, a su llegada a Baza, el Cascamorras, “defendiéndose” con un bola de cuero rellena de trapos amarrada a un palo, correrá por las calles de la población hasta el templo de la Merced, mientras cientos de jóvenes bastetanos le embadurnan todo el cuerpo con pinturas y aceites para que no pueda llegar limpio al templo y así fracasar en su cometido. El día 8 se recompone el orden social y se simboliza la armonía entre ambas poblaciones en la procesión por las calles de Baza de la Virgen de la Piedad, en la que participan el Cascamorras y representantes del cabildo de Guadix.

Al día siguiente el Cascamorras regresa a su pueblo, siendo ahora “castigado” por los jóvenes accitanos y de nuevo manchado con todo tipo de pinturas y aceites, por haber fracasado en su cometido de recuperar la sagrada imagen, hasta que llega al templo de San Miguel con lo que concluye el festejo.

Actualmente la figura del Cascamorras no es un símbolo secundario, accesorio, del ritual, sino que comparte junto a la imagen la condición de símbolo dominante: identifica y singulariza este acontecimiento ritual. Se dan en él todas las variables aludidas para ser “protegido” como expresión relevante del folclore local: creación colectiva cuyo significado se ha ido modelando con el paso del tiempo; reúne los requisitos de autenticidad<sup>4</sup> y de símbolo genuino indisociable del ritual y localidades en las que se desarrolla; forma parte de las señas de identidad de ambas comunidades (tradicionales/culturales); y forma parte de un ritual vivo que se activa cada año.

De ahí que la pregunta que debemos plantearnos es que se entiende por protección, de qué modo habría que protegerlos, y aún porqué hay que proteger manifestaciones que por sí mismas se mantienen y reproducen cada año, reabsorbiendo y adaptándose a los nuevos hábitos y dinámicas sociales y con ello garantizando su propia continuidad. En consecuencia, en la medida que los colectivos sociales que los siguen reproduciendo, con la consiguiente autorregulación (cambios y permanencias adoptados desde el mismo discurso de la tradición) del proceso, cualquier medida de protección formal<sup>5</sup> puede llegar a ser absurda.

Pero parece ser que no es así. En el caso del Cascamorras, el detonante del conflicto ha sido el sorprendente registro como “marca” de la denominación “Cascamorras” por un

---

<sup>4</sup> Nos quedaríamos con la acepción que se establece en la Carta de Brasilia, (ICOMOS, 1995) sobre los contenidos del complejo concepto de autenticidad, valorando no tanto la permanencia inmutable de un determinado referente cultural como su vinculación con el mensaje que transmite y adaptación al contexto en el que se produce, con las consiguientes modificaciones a través del tiempo.

<sup>5</sup> Cuestión repetidamente planteadas en la deliberaciones de la OMPI: la difícil “formalización” de los medios de protección respecto a las expresiones culturales tradicionales, considerado incluso potencialmente contraproducentes al obligar a delimitar los contenidos precisos de los referentes a proteger. Algo del todo imposible en un ritual o festejo tradicional.



particular, natural de Baza. De este modo, la palabra/nombre se desvincula del signo/símbolo del personaje Cascamorras. La primera queda para uso comercial de un determinado personaje/propietario, mientras que la colectividad que genera el ritual en el que el símbolo del Cascamorras fundamenta y dan sentido a la palabra no puede disponer de la misma. La “lógica popular” de que rituales fiestas personajes símbolos terminología con la que se describen sus componentes, eran indisociables e inherentes al propio hecho del acto colectivo que los crea y recrea se ha roto.

El autor del registro, Santiago Valero, afirma que sólo registra la palabra, lo que nada tiene que ver con la fiesta y, por consiguiente, no obstaculiza el desarrollo de la misma. Ello es cierto pero si el registro de una marca (Ley 17/2001) supone el derecho de disponer en exclusiva de un signo susceptible de representación gráfica que sirva de distinción en el mercado de determinados productos o servicios, este hecho entra en contradicción con el origen de esta palabra, su significado simbólico, y su razón de ser para designar al personaje protagonista de la fiesta; siendo por lo tanto una apropiación sino ilegal si injusta.

La misma persona promueve la fundación de la Asociación Cultural Cascamorras de Baza en el 2006, de la que inicialmente es presidente, hecho que utilizará como argumento en su discurso para justificar su acción como “defensa” del patrimonio cultural que representa la Fiesta del Cascamorras. Seguidamente (2007) realiza un triple registro (Clasificación de Niza) de la marca Cascamorras: la de clase 41 (educación, formación, servicios de entretenimiento, actividades deportivas y culturales) a nombre de la Asociación, y las clases 35 (publicidad, gestión de negocios comerciales, administración comercial, trabajo de oficinas) y 43 (servicios de restauración –alimentación, hospedaje temporal) a título particular.

Conocido el hecho se producirá un gran malestar popular, canalizado institucionalmente por los concejos de Guadix y Baza y por la hermandad de la Virgen de la Piedad de Guadix, y que dará lugar en el transcurso del año 2009 a un abundante cruce de noticias y declaraciones entre todos los implicados, ampliamente recogido en la prensa (Información, Granada Hoy, El País, El economista, Noticias Radio Granada, Europapress).

Guadix llega en un momento dado a abanderar el conflicto, amenazando incluso el presidente de la Hermandad de la Virgen de la Piedad con no enviar al Cascamorras a Baza; reflejándose en las primeras declaraciones el resurgir de viejas suspicacias entre ambas poblaciones por ser el desencadenante del conflicto y la asociación que le apoya originarios de Baza. Al final se recompondrán las buenas relaciones entre ambos municipios<sup>6</sup> acordando adoptar las medidas que fueran necesarias en defensa del patrimonio común que representa la fiesta del Cascamorras; llegando a celebrarse en ambas localidades plenos extraordinarios de sus concejos dedicados a esta cuestión, recogiendo expresamente en el de Baza que el término Cascamorras “debe ser propio de la comunidad que celebra la fiesta, sin tener carácter privativo, evitando la apropiación en interés particular de dicho término” (Noticias Radio Granada: 3/09/2009). Los dos Ayuntamientos se comprometen a adoptar las medidas judiciales precisas si el autor del registro no cede a los concejos la propiedad de la marca.

Mientras, el malestar popular se expresa en el lema que lucirán, en camisas estampadas para la ocasión, los participantes en los rituales de ese año del 2009: “El Cascamorras es de todos”, de bastetanos y accitanos.

---

<sup>6</sup> Es significativa la recurrencia en las noticias de prensa a reseñar que las alcaldías estaban gestionadas por los partidos enfrentados del PP (Guadix) y PSOE (Baza), pese a lo cual habían adoptado una postura común en defensa de la fiesta.

Desde entonces la cuestión queda como estaba. La fiesta sigue celebrándose pero la denominación del personajésímbolo de la misma está registrada a nombre de un particular en beneficio propio. La solución para estos casos, recogida como posibilidad en las propuestas de OMPI cuando existen a nivel nacional recursos legales como es este del registro de marcas, es que sean las propias comunidades o grupos sociales implicados los que registren estas expresiones de la cultura tradicional, evitando su privatización. De hecho es una solución que han adoptado numerosas hermandades andaluzas, registrando denominaciones y derechos de uso de las imágenes de los iconos titulares, para “evitar” estas apropiaciones indebidas e incluso contrarias al significado social, religioso o, sencillamente, simbólico de los mismos. Pero también es verdad que no deja de ser una solución paradójica que supone otro tipo de apropiación “privativa”, controlada si no por un solo individuo sí por un grupo social o representación institucional, cuyos intereses no necesariamente han de ser siempre acordes con el sentir de la “comunidad” que sigue siendo, según venimos diciendo, la creadora y depositaria de este derecho. Que “pertenezca” a una hermandad o concejo no es lo mismo que “pertenezca” a la comunidad en sí.

El siguiente tema a tratar es el uso descontextualizado que se hace de estas expresiones culturales, sentido como un agravio por los colectivos depositarios de las mismas.

El 10 de abril del 2010 el grupo musical Trémolo presentó en el Gran Teatro de Huelva su disco “Tierra eterna”, con música “inspirada” en los toques de danzas y romerías de varias poblaciones onubenses y con una actuación en la que un grupo de mujeres bailaban un “fandango parao”.

La respuesta (Huelva Noticias: 11/06/2010) airada de las hermandades no se hizo esperar, reclamando a la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía que interviniera “para preservar la identidad cultural y costumbres de nuestros pueblos”, denunciando que “no es ético ni moral aprovecharse del bien ajeno para obtener beneficios de cualquier tipo”. Denuncian la apropiación indebida que este grupo hacía de música tradicional al fusionar “las notas musicales de nuestras danzas dándole un aire innovador con el objeto de impactar al mercado y conseguir el mayor lucro posible en su propio beneficio, olvidándose de la propiedad de la materia prima y sin el más mínimo detalle a la hora de pedir la autorización oportuna”. Pero también de las danzas en sí, con lo que denominan una imitación artificiosa del fandango parao característico de los Cascabeleros (danzantes) de la Hermandad de San Juan Bautista de Alosno, y que únicamente se representa en el contexto de los rituales del 24 de junio y sólo por hombres; mientras que este grupo la ha transformado en un “espectáculo” representado por mujeres, con lo que ha perdido por completo su significado. Con lo que esta imitación sería “una prueba más del ultraje e invasión de lo ajeno y a la par, pisotear y ningunear sus normas y costumbres, interpretando dicha danza por mujeres, cuando todos sabemos que en ella sólo participan hombres”.

Para conocer en detalle el alcance de este conflicto tendríamos que partir de la fuerza simbólica que actualmente tienen las danzas rituales que se conservan en 12 pueblos de provincia de Huelva, convertidas en importantes referentes patrimoniales identificatorios de estas comunidades. De ahí el especial sentimiento de agravio por lo que consideran una apropiación ilícita e irreverente.

La “inspiración” en esta cultura tradicional no puede ser excusa para “crear” nuevos productos culturales (en este caso “artísticos” y personales) cuando se hacen al margen de las comunidades “que las inspiran” y, sobre todo, como expresiones que contravienen los valores y contextos culturales en los que se desarrollan las “fuentes de inspiración” originales.

Lo ocurrido comparte con el caso del Cascamorras la mercantilización espúrea (registro de marcas, ediciones musicales, representaciones escénicas) de unos referentes culturales crecientemente valorados por ser testimonios relevantes de nuestro patrimonio cultural. Y en ambos casos estas expresiones de nuestra cultura tradicional forman parte de un cuestionable “dominio público” que se asocia a un de todos/de nadie, cuando, tal y como hemos analizado, forman parte indisoluble de un “nosotros” específico, de las comunidades que les dan vida.

### **3. DOCUMENTOS REFERENCIADOS**

ICOMOS. 1995. Carta de Brasilia, Documento regional del Cono Sur sobre autenticidad OMPI. Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos.

### **4. CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y FOLCLORE**

–2004. 6ª Sesión. [http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting\\_id=5412](http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting_id=5412)

–2006. 9ª Sesión. [http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting\\_id=9765](http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting_id=9765)

–2010. 17ª Sesión. Nota sobre los significados de la expresión “dominio público” en el sistema de propiedad intelectual, con referencia especial a la protección de los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales tradicionales/expresiones del folclore.

[http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting\\_id=20207](http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting_id=20207)

Santiago Valero. 16/03/2009 Comunicado. <http://www.cascamorras.org>

Tremolofandango para <http://www.youtube.com>

UNESCO:

–1989. Recomendación para la Salvaguarda de la cultura tradicional y popular.

–2003. Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.



# PROPUESTA METODOLÓGICA PARA UNA ETNOGRAFÍA SONORA EN EL TRABAJO PATRIMONIAL

Marc Ballester i Torrents  
Asociación Andaluza de Antropología

## 1. EL HECHO SONORO

“Los sonidos son referentes mnemotéticos extremadamente fuertes que día a día se reconstruyen ya que el ser humano no cuenta más que con filtros psicológicos para dejar de oír su entorno acústico” (Woodside, 2008).

Los sonidos, lo sonoro, procesos percibidos auditivamente, definen a su vez procesos sociales y culturales que transmiten una información al receptor. Referentes mnemotéticos tanto individuales como colectivos, referentes que permiten comprender y que se vuelven relevantes cuando hablamos de patrimonio.

Sonidos que precisan de una comprensión de su significado semiótico, de un contexto que defina e identifique. Contexto que puede ser una partitura musical, un paisaje sonoro, una interpretación artística o una etnografía. Será nuestra forma de escuchar la que definirá el contexto en el que trabajamos con lo sonoro. Algo previamente definido ya que no podemos omitir, que no existe una escucha universal, cada individuo, cada grupo, cada cultura tiene su forma de entender y escuchar.

Hablar de lo sonoro es hacer referencia a un campo hasta hoy poco investigado desde la antropología. En España se incide en lo que viene a llamarse Antropología Sonora desde grupos como Ciudad Sonora (ICA.). Éstos vienen abordando, desde una acción interdisciplinar el estudio del hecho sonoro, incidiendo principalmente en el ámbito urbano. A nivel internacional, a pesar de no haber una gran producción respecto a la materia, encontramos que Brasil, Carvalho y Veda si plantean el concepto de etnografía sonora desde el Banco de Imágenes y Efectos Visuales (BIEV). En el artículo “La representación imaginaria, los datos sensibles y los juegos de la memoria: los desafíos de campo en una etnografía sonora” (2009). Las autoras expresan que “Los sonidos se destacan aquí como la forma singular que adoptan las ciudades modernocontemporáneas como fenómeno de orden de lo sensible, en un proceso que une la expresión poética del antropólogoetnógrafo a su mirada concreta sobre los seres y las cosas que están allí presentes” (Carvalho, Vedana, 2009: 42).

Sin embargo y a pesar de esta concepción de los sonidos, como forma sensible de expresión de los colectivos y los espacios, no parece haber una incidencia mayor, en como trabajar con lo sonoro desde la antropología como herramienta, al igual que hacemos con la palabra o con la imagen, y no solo desde el análisis y comprensión.

Para abordar un trabajo con lo sonoro, debemos alejarnos un poco de la Antropología y acercarnos a otras disciplinas como la Música, la Acústica u otros como trabajos sobre el paisaje y el espacio. En España los referentes más cercanos a una intención etnográfica sin trabajar por ello desde la antropología las encontramos sobre todo en la red. Ciudad Sonora trabaja en la investigación socioacústica u otros portales como los de Escoita.org o el que realiza el Observatori de Paisatge de Catalunya, Escoltar.cat. Centrados en el paisaje sonoro están lejos de realizar etnografía y se vuelven almacenadores de sonidos que si por un lado caracterizan, por otro, son estáticos, ligados a espacios determinados. Proyectos en los que lo sonoro se relaciona principalmente al ámbito urbano o paisajístico. Concorde con esta línea crítica a estos trabajos con lo sonoro, Miguel Alonso Cambrón,

habla de Sociofonía, como alternativa al concepto de Paisaje Sonoro, al percibir las formas sonoras que toma la sociabilidad que hacen de los espacios elementos dinámicos y que permiten redefinirse a partir de estas formas sonoras o hechos sonoros.

Para tratar con lo sonoro como herramienta es necesario incidir en aquellas disciplinas que han estado ligadas anteriormente al mismo. Estudios de Comunicación Acústica, Musicología, la enseñanza musical o nuevas disciplinas como la Sonología que a lo largo del s. XX proponen nuevas concepciones y formas de entender lo sonoro y de trabajar con él.

En la evolución de lo sonoro, es principalmente desde la música y la composición musical que se muestran los cambios que posteriormente incidirán en las otras disciplinas. En la primera mitad del S. XX empiezan a plantearse las primeras propuestas musicales que trabajan con lo sonoro como sujeto. Uno de los compositores que no sólo trabaja con lo sonoro sino que rompe la concepción hasta el momento establecida de música será John Cage. En este caso Cage modifica las pautas de la composición musical al afirmar que “música es sonidos, sonidos alrededor nuestro, así estemos dentro o fuera de las salas de concierto” (Shafer, 1990: 13). Sin pretender incidir en la obra musical y artística de Cage, lo que nos interesa rescatar, es cómo lo sonoro toma protagonismo y empieza a tenerse en cuenta aspectos de la experiencia auditiva que configuran nuestra experiencia cotidiana. La conciencia de este “alrededor sonoro” lleva a Cage a introducirlo completamente en su obra creativa rompiendo las normas clásicas de la música tonal, algo que a nosotros, estableciendo un paralelismo, nos permite cuestionar las normas de una clásica etnografía.

Este planteamiento en nuestro ámbito, no solo incide en la relación del documento etnográfico sonoro con el receptor intelectual sino con la población creadora y receptora. El trabajo con los registros sonoros plantea una nueva posibilidad de relación con los reproductores y creadores de estos registros, ya que lo que para el investigador representa hechos socioculturales para el reproductor es identidad, valores y sentimientos.

En la línea de Cage, Murray Shafer propone desde Vancouver a finales de los '60 principios de los '70, el concepto de Paisaje Sonoro. En su propuesta, se detiene a observar y a registrar lo que concibe como Objetos Sonoros. “Objetos Sonoros que son los que configuran un Paisaje Sonoro” (Shafer, 1990: 65). Murray define Paisaje Sonoro como “cualquier campo acústico que pueda ser estudiado como un texto y que se construye por el conjunto de sonidos de un lugar específico”. (Shafer, 1977: 10).

Estos Paisajes se configuran de Sonidos Clave y Marcas Sonoras. Los Sonidos Clave, son los creados por la Geografía y el clima, relacionados con el contexto natural. Las Marcas Sonoras son los sonidos colectivos identificados por la gente de la comunidad. Las Marcas Sonoras hacen que la vida acústica de una comunidad sea algo único. Éstas nos permiten afirmar que a la vez que lo hacen único lo hacen continuamente mutable. Otra clasificación del autor diferencia a los sonidos según su origen: natural, animal, tecnológicos. Clasificación que permite definir, en base a la persistencia de unos u otros tipos de sonidos, diferentes desarrollos de las civilizaciones, Sin embargo su aportación es relevante, no solo por estas clasificaciones, sino por las aportaciones en el ámbito de la Ecología Sonora ligada al concepto de Paisaje Sonoro. El problema de la teoría de Murray Shafer, es el uso de conceptos como Objeto Sonoro o el mismo concepto de Paisaje Sonoro. Concepciones que reflejan una percepción estática de lo sonoro que son contradictorias si tenemos en cuenta la esencia del mismo hecho Sonoro.

M. De Certau en “Andar en la ciudad” (De Certau, 2008) incide en una concepción del espacio que varía entre el Concepto y la Práctica. Según ésta, lo sonoro tiene capacidad

definitoria. Plantea las prácticas cotidianas como acciones que alteran lo que se concibe como ciudad.

En la percepción del espacio como ente administrado, que transmite e impone conceptos establecidos y que definen límites territoriales que a la par se pretenden culturales, lo sonoro incide en el espacio como reformulador y permite redefinir y comprender límites e uniones. Esta capacidad definitoria del espacio no puede conllevar una percepción estática de lo sonoro sino que nos obliga a comprenderlo como algo dinámico en su vertiente semántica, que va más allá de la georeferenciación.

En este sentido lleva investigando el Centre de Recherche sur l'Espace Sonor et l'Environnement Urbain (CRESSOM). La Escuela de Arquitectura plantea una visión interdisciplinar centrando su atención en una vertiente de la acústica pero sin olvidar las dinámicas entre los hechos sonoros físicos, psíquicos, sociales, culturales y el agente oyente. Lo sonoro ya no solo define espacios y paisajes sino que nos permite plantear nuevas formas de trabajo que parten de la interdisciplinariedad que promulgan percepciones holísticas que inciden en las dinámicas que plantea el trabajo con el patrimonio.

Dinámicas que en lo sonoro precisan de una comprensión semiótica pero que a la vez pueden ser resignificados dependiendo del receptor y de cómo se transmitan. Dinámicas que permiten escuchar relaciones sociales, pervivencias, identificaciones, jerarquías, el contenido de un discurso etnográfico.

La etnografía sonora pretende dar a lo sonoro la función de narrador y no de acompañante. Registros que partiendo de una metodología de trabajo permita editar ensayos sonoros. Pretendiendo una antropología más completa y sensible a las prácticas y formas de sociabilidad que se reflejan en los hechos socioculturales.

1455

## 2. LA ETNOGRAFÍA SONORA

Nuestra propuesta se apoya en la premisa de que lo sonoro es para la etnografía una herramienta que facilita una percepción de las formas sensibles del hecho social y sus relaciones. Como fuente, es una herramienta transmisora de información que utiliza otros métodos de transmisión sustentados en la memoria auditiva y tiene capacidad narrativa.

Lo sonoro para la antropología, debe ser cualquier registro sonoro, que de manera explícita o implícita, transmita información que permita comprender el sujeto de estudio. El Hecho sonoro, transmite tanto identidad, como ausencia, representatividad o procesos de mimetismo. Presenta situaciones y emociones que no sólo muestran y describen sino que permiten comprender.

Para determinar una metodología que permita definir una forma de trabajo respecto al registro sonoro se debe proponer una clasificación del registro sonoro con el que se trabaje. Alonso Cambrón en "Sonido y sociabilidad: consistencia bioacústica en espacios públicos" nos dice que: "Augoyard defiende la existencia de cuatro tipos de sonido generales: naturales, animales, técnicos y humanos". (Alonso, 2005: 41).

Como la de Shafer, esta clasificación resulta carente para la etnografía. Principalmente porque no resulta útil frente al hecho social. Se vuelve inoperante si no le añadimos algún elemento que permita definirla respecto al sujeto de estudio.

Durante la observación participante, el antropólogo no sólo mira y observa sino que oye y escucha. Le llega información en diferentes registros, inputs que le ayudan a moverse, detenerse o callarse. Percibe señales sonoras, que le permiten actuar dentro del hecho social, que le permiten encontrar la pregunta, la imagen, el sonido. Inputs que modifican actitudes colectivas que llegan a través de los sentidos. El viento en una fragua, el repicar

de un almirez en una callejón, un relinche en una feria, el silencio de un viernes, una voz ambulante, sonidos que transmiten y que no sólo se definen por su origen sino por el papel que tiene en un momento determinado.

Por ello previa clasificación según su origen entendemos que se precisa otra clasificación por el papel, la relevancia que tienen en el hecho o elemento que se observa. Proponemos como primera clasificación (a la vez nómada): Hechos sonoros contextuales y Hechos sonoros Sujetos.

Como Hechos Sonoros Contextuales, entendemos aquellos que no llevan una carga de contenido para el hecho observado por sí mismo. No existe una intención directa relacionada con la reproducción del sujeto y remiten a hechos que ocurren paralelamente. Hechos que a la vez que definen un contexto pueden modificar de manera casual el sujeto observado. Pueden ser naturales, como la lluvia en una procesión, pueden ser animales si atendemos la presencia de un perro ladrando en unos juegos en la calle, humanos, como una manifestación antitaurina en un encierro de vaquillas o tecnomecánicos como la música de un diskjockey durante la matanza.

Por otra parte los Hechos Sonoros Sujetos son aquellos que definen y transmiten información explícita sobre el hecho observado. A pesar de que puede ser provocado o casual forman parte del todo explicativo. Estos tienen un carácter identificativo y son consensuados a pesar de poder ser impuestos o casuales en un primer momento. Definen colectivos a la vez que tiene su espacio de reproducción. Esto no implica que no puedan ser reproducidos en otros espacios pero pierden el sentido o lo modifican. Esta información es la que el antropólogo, entendemos, debe percibir. Porque no es lo mismo que suene el himno de España en la puerta de una iglesia o ermita que en una entrega de medallas olímpicas. Evidentemente representan lo mismo pero asumen un valor añadido diferente.

Esto implica que un mismo sonido, dependiendo de lo que trabajemos puede ser definido como Sonoro Contextual o Sonoro Sujeto, dependerá del sujeto de estudio.

Dentro de estos Hechos Sonoros Sujetos también encontramos la clasificación entre sonidos de carácter Natural, como puede ser el respirar del fuego de una calera, de carácter Animal, un rebuzno en una feria de Ganado, Humano, un llanto y TecnoMecánico, como el chirriar de una carreta en romería o el repicar en la bigonia del herrador.

Otro de los elementos o cualidades que definen sonidos y que se deben tener en cuenta son los conceptos de Ruidos y Silencio. Entendemos como Ruidos aquellos sonidos que ocurren en un contexto en el que los sujetos activos del mismo rechazan su presencia. En este caso un Hecho Sonoro Contextual puede volverse Ruido a pesar de ser un sonido apreciado socialmente en otro contexto.

El caso del Silencio, también es susceptible de la misma clasificación. Un silencio transmite información en el contexto en el que se desarrolla. Evidentemente no es lo mismo un silencio después de una actuación de una chirigota callejera, que el silencio en taller de bordado en oro. En el caso de la chirigota el silencio es la ausencia de una aprobación, sin embargo el silencio que ofrecen los hilos, dedales y agujas es ausencia de voz pero presencia de acción en la elaboración de algo tan delicado como realizar un punto de ladrillo.

Estas categorizaciones resultan nómadas. Al estar determinada por el significado que asume en el sujeto de observación. Obliga a definir estos registros dependiendo del protagonista, quien le otorga su carácter nómada. Es básico por ello entender que ninguno de los sonidos es de antemano contextual o sujeto. La clasificación se propone para poder



trabajar con ellos pero consciente que hablamos de categorizaciones que dependen del “oído antropológico” y del agente.

Esta clasificación nos predispone a un trabajo etnográfico donde se tengan en cuenta los diferentes elementos que interaccionan y que componen la realidad escuchada.

Un trabajo de escucha, una escucha que no es casual sino pretendida y metódica.

### **2.1. ¿Cómo se registra?**

El hecho sonoro puede ser registrado de varias maneras, sin embargo en cualquier de ellas, en un primer momento, es básico identificar que Hechos Sonoros son Contextuales y cuales son Sujetos.

La pretensión del registro sonoro debe conllevar la pretensión de información tanto si es Sujeto como Contextual. El caso de los rituales festivos pone de relevancia este hecho. En una sociedad que tiende a homogenizar formas rituales, se debe buscar también elementos que permitan identificar el Hecho Sonoro que de otra forma al ser común, pierde capacidad localizadora.

En este sentido es de merecer hacer referencia de nuevo al concepto Ruido. Lo que para un protagonista del hecho estudiado puede resultar un Ruido, para el antropólogo puede ser un dato informativo. Sonidos que no son ni creados ni procurados dentro del Hecho registrado y que al romper parte del proceso, resultan Ruidos. Éstos para el antropólogo pueden resultar explicativos con carácter contextual, dejan de ser Ruidos pasando a ser sujetos informativos. Por lo contrario en el registro sonoro la evidencia del antropólogo –el clic de una cámara, la sobreexposición de la propia voz– se consideran Ruidos. Ruidos que posiblemente pasen desapercibidos en el contexto en que se encuentra y que no incidan en el colectivo pero que en el registro se sobreponen a éste y para el investigador se vuelven Ruidos.

En otro sentido el Silencio o la ausencia de un Hecho Sonoro Sujeto hacen del mismo silencio un Hecho Sonoro Sujeto. Registros que dejan de ser simples Hechos Contextuales para en la ausencia, cargar el registro de información. Son registros que transmiten y permiten narrar y que debemos detenernos para la posterior edición.

Cada uno de los documentos sonoros que registremos debe llevar una carga informativa para la etnografía, sino, desde nuestra pretensión narrativa serán registros que se volverán Ruido. La previa identificación permitirá editar un discurso completo. Si sabemos que en una fragua el herrero el día que hace viento no puede temprar la hachuela, el viento aquí es registrado de fondo y nos aporta información. Como ocurre con el conjunto del trabajo etnográfico la identificación de los elementos en este caso sonoro es necesaria.

Junto a estos elementos se determinan las pautas que se deben seguir desde la percepción del contenido del registro, nos referimos a calidad. No lo hacemos en el sentido interpretativo sino en el sentido de que la información procurada no quede escondida por otros sonidos que se sobreponen y carecen de información. Ponerse al lado de los platillos en una panda de Verdiales te impedirá por completo escuchar tanto la voz o cualquier otro instrumento, por lo que el registro –siempre y cuando no se pretenda grabar exclusivamente estos platillos– no será válido como documento etnográfico al dejar inapreciables el conjunto en sí.

### **2.2. Trabajando con los registros**

Como punto de partida es precisa una sistematización de los registros que permita el trabajo posterior de interpretación. Esta sistematización pretende presentar un modelo

de categorías que lejos de ser estáticas representan diferentes miradas respecto al Hecho Sonoro.

Reconocido el nomadismo semántico, los Hechos Sonoros nos obligan a plantear una sistematización de los registros que facilite el trabajo de edición respecto al sujeto observado, que es lo que lo otorga este significado. Por ello deben plantearse dos tipos de sistematización: Según el objeto de estudio y según las características del registro.

Esta división implica dos maneras diferentes y complementarias de encarar el registro sonoro que a la vez definen los elementos que debemos tener en cuenta para una posterior interpretación, dónde se reproducen y cómo. En ambos casos debe haber un trabajo de clasificación de cada registro: Título, Duración, Espacio, Fecha, Ámbito contextual y circunstancias de registro.

Estos elementos representan la información identificativa del registro. Una vez planteada su identidad como registro veamos que implican los ámbitos de clasificación. Ámbitos que a pesar de presentarse diferenciados no reflejan exclusión sino que forman parte de procesos paralelos de sistematización.

Según el Objeto de Estudio. Los Hechos Sonoros que registramos se enmarcan en la búsqueda de información y descripción de un hecho sociocultural determinado que observamos y escuchamos. Los Hechos Sonoros que registramos se definen por ello dentro de una acción colectiva o individual que les da sentido y los ubica. Por lo tanto se resignifica dentro de la acción, del proceso o representación en los que son capturados. En este ámbito la sistematización de los registro debe estar en consonancia al objeto. Por ello retomamos la definición presentada anteriormente:

Hechos Sonoros Contextuales

Hechos Sonoros Sujetos.

Esta permite clasificar a partir de su función. Para ello seguiremos con la subclasificación planteada, en los dos tipos de Hechos Sonoros: natural, animal, humano y tecnomecánico.

Esta clasificación en un inicio no muestra las combinaciones posibles que presenta el registro de Hechos Sonoros y en los que se combinan dos o más aspectos como podría ser una entrevista a un gañán mientras en segundo planos se escucha el toro trabajando y en un tercer plano el tránsito de automóviles, estos casos posiblemente el registro podría ubicarse dentro del grupo de los Hechos Sonoros sujeto humano por la voz del entrevistado y a la vez como Hecho Sonoro contextual tecnomecánico por el tránsito de los automóviles que nos ubican en un espacio determinado. En este caso por la información que transmite sobre el hecho son viables las múltiples categorizaciones de un mismo registro. Hecho que corrobora las diferentes informaciones que un mismo registro puede ofrecernos para la creación de un discurso etnográfico sonoro.

Según las Características de registro. Un registro a parte de las características semánticas tiene unas atribuciones por si sólo como Hecho Sonoro registrado. Esta clasificación hace referencia a las características técnicas del registro sonoro. Su categorización incide directamente en la edición del ensayo sonoro, al permitirnos sistematizar Hechos Sonoros en los que se combinaran las diferentes características que inciden tanto técnicas como semánticas.

La sistematización técnica también evidencia los resultados del trabajo de campo. Se plantean tres tipos:

Orquesta: Sonidos generales o ambientales.

Solos. Sonidos protagonistas. Se sobreponen y que anulan la posibilidad de percibir los que ocurren paralelamente.

Orquesta y Solos. Uno que asume el papel de protagonista a la vez que no impiden la percepción de los sonidos que permiten ubicar al protagonista. Son por ello Hechos sonoros completos.

Así como en la clasificación según Objeto de Estudio, predomina el papel en la etnografía en este caso se define el cómo es. Una sirena pasando por una procesión que se sobrepone y anula los otros hechos sonoros según el tipo de registro se clasifica como Solos. Hecho que en la categorización según objeto se entendería como un Hecho Sonoro Contextual. Al no ser un hecho ni procurado ni creado para la reproducción de tal evento.

Esta clasificación facilitará el trabajo de edición en el que se trabaja con la sobreposición de diferentes pistas en la que se combinan la presencia de registros que deben componer el todo narrativo. Por ello la necesidad de sistematizar según características técnicas.

Una vez realizada esta sistematización de la información obtenida de la Observación Participante y del Trabajo de Campo, donde no sólo hay información sonora sino variada, es cuando se plantea la posibilidad de crear un discurso etnográfico sonoro. Veamos cual es la propuesta.

### **2.3. Creación de un Discurso Etnográfico Sonoro**

Dentro de la disciplina de la Antropología la creación del discurso etnográfico implica, una vez realizada la recogida y sistematización de información a partir de las diferentes técnicas, estructurar un discurso que tenga carácter descriptivo y a la vez interpretativo, sustentado en los datos empíricos.

El antropólogo y etnomusicólogo Steven Feld, trabaja siguiendo estas premisas con lo sonoro en su trabajo *Rainforest Soundwalks* (2001). Feld estructura lo que denomina “Paseos sonoros” donde a diferentes horas y espacios, registra lo que ocurre en el bosque Bosavi (Papua Nueva Guinea). Afirma con ello estar entre una composición musical y una composición abstracta, sin embargo lo presenta como antropología sonora porque pretende mostrar la relación entre los sonidos ambientales y la creación musical de los Bosavi.

Feld habla de Etnografía del Sonido, al investigar la realidad sociocultural comprendiendo sus sonidos. A pesar de que forma parte de la misma etnografía que se plantea, nuestro objetivo no es exclusivamente este. Nuestra propuesta incide en el trabajo etnográfico donde lo sonoro asuma significado como una herramienta discursiva sin que el sujeto de estudio sea lo sonoro.

En este sentido, no sólo hay que interpretar los hechos sonoros sino que también permiten configurar discursos con ellos que transmitan información y comprensión sobre un hecho sociocultural. Se trata de realizar una etnografía que más allá de la palabra y la imagen introduzca lo sonoro como herramienta discursiva e interpretativa.

Para ello la antropología debe sustentarse de un trabajo interdisciplinario. Así, la antropología sonora se nutre de las herramientas que ofrecen los etnomusicólogos, técnicos de sonido o sonólogos. Esto es porque a pesar de que la lógica discursiva se establece desde la disciplina de la antropología las herramientas y conceptos para trabajar con ella se aportan desde las disciplinas que trabajan con el sonido.

Por todo ello, basamos parte de nuestro trabajo en una propuesta de trabajo incida en el trabajo con el patrimonio desde la acción de interdisciplinar. Herramientas que ofrecen diferentes capacidades y líneas discursivas para la etnografía sonora o composición etno-sonora.

Barry Turrax, aporta en los principios para la composición del paisaje sonoro, elementos que nos sirven para la etnografía sonora. Reconoce la necesidad del conocimiento previo

del contexto ambiental y psicológico por parte del oyente. Un conocimiento que establece relaciones y estimula la comprensión del paisaje sonoro. Estos principios que Turrax describe en relación al Paisaje Sonoro resultan validos en la etnografía sonora. Es preciso tanto la receptividad del oyente como su capacidad de reconocimiento. La composición etnosonora es una herramienta de doble uso, tanto por la incidencia en la misma comunidad o colectivo reproductor como para un oyente que pueda reconocer cierto tipo de dinámicas sociales y culturales.

De todas estas dinámicas a tener en cuenta, las capacidades semióticas del patrimonio ocupan un espacio destacado. La composición etnosonora debe reflejar que los hechos sociales forman parte de un patrimonio dinámico, que no representan un elemento estático. Dinámicas que inciden en el patrimonio que deben reflejarse en el trabajo y edición de la etnografía sonora.

Partimos de conceptos tales como reverberación, intensidad, frecuencia, duración y timbre, que habitualmente describen las cualidades de sonidos pero que planteamos como descriptores del objeto de estudio patrimonial.

La realización de un discurso sonoro, al igual que la escritura, es un hecho de creación. Ello implica que deben plantearse estrategias comunes para que la percepción de un eco, la duración de un hecho sonoro o su intensidad nos transmitan no sólo una información auditiva sino contextual y semiótica. Así pues, hay que plantear pautas técnicas de edición y producción, de carácter temporal, espacial y descriptivo.

La narración sonora, puede ser descriptiva (Etnografía Sonoro) o interpretativa (Ensayo Sonoro). Esto implica pautas diferentes de edición. La Etnografía Sonora conlleva seguir unas pautas de edición que trabajan con los registros sonoros estableciendo analogías de carácter temporal y presencial que vienen definidas por el sujeto observado sin que exista interpretación. De este modo, se reproducen a escala temporal y espacial los Hechos Sonoros tal y como ocurre durante el hecho sociocultural.

Así pues, para la realización de la descripción etnográfica sonora deben entrar en juego principalmente la temporalidad y los registros (Hechos Sonoros Sujetos y Hechos Sonoros Contextuales) y deben mostrarse los diferentes elementos que confluyen en el hecho, tanto de carácter natural, animal, humano como tecnomecánico. En este proceso de edición es básico haber realizado un registro teniendo en cuenta la clasificación realizada y ser consciente de los diferentes hechos sonoros que interceden en el sujeto observado.

Algo clave en el trabajo de edición de la etnografía sonora son las posibilidades que los programas de edición permiten actualmente. Con ello las características temporales y narrativas de registro sonoro se trabajan permitiendo sobreponer, intercalar, aumentar o repetir, concluyendo en la realización de la Etnografía Sonora.

Debe plantearse una proporcionalidad temporal entre la duración del hecho y la edición. Dependiendo de la duración que se le quiera dar al documento sonoro producido hay que establecer presencias proporcionales de los hechos sonoros registrados. Así, antes de editar se define la duración del documento sonoro tomando como base la duración en tiempo real de cada uno de los Hechos Sonoros, y realizando una proporción a escala en el documento creado.

Finalmente mencionar la incidencia de conceptos como la intensidad, duración y frecuencia que vienen delimitados en este caso por el mismo hecho sociocultural. En la Etnografía Sonora, no existe un proceso de interpretación que modifique sus características. Esto implica que un Hecho Sonoro que desde un carácter interpretativo pueda resultar relevan-

te, en la reproducción de carácter descriptivo queda en segundo plano o anulado por otros Hechos Sonoros que a pesar de ser contextuales se superponen al Hecho Sonoro Sujeto.

### 3. SIN CONCLUIR, EL ENSAYO SONORO

La Etnografía sonora tiene carácter descriptivo y es en un segundo proceso de edición que se lleva a cabo el análisis que concluye con el Ensayo Sonoro. Un Ensayo de carácter interpretativo donde lo sonoro se vuelve herramienta de transmisión sin ser por ello el sujeto de estudio. Los parámetros definidos en la edición de la Etnografía Sonora aquí se modifican. La duración no funciona en relación al tiempo si no que es relativo al valor interpretativo y significativo de lo observado. Adjetivos de lo sonoro (frecuencia, intensidad, reverberación) que resignificados nos permiten plantear la posibilidad de una antropología que narre y se complemente con herramientas que se apoyen en nuevas tecnologías y retomen y activen la vertiente sonora de un patrimonio que parece cada vez más estático.

El trabajo con lo sonoro permite por ello, mediante otro sentido, el auditivo no solo una descripción sino la percepción de transformaciones, procesos, mimetismos. Percibir prestando atención a lo oído, aquellos mensajes que transmiten los sonidos en lo que se pone en acción la memoria auditiva. Entonces los referentes mnemotéticos se activan buscando la forma comprensiva, la sensación que transmite y no sólo el mensaje.

El Ensayo Sonoro debe ser e a la vez una herramienta recíproca que repercute en el sujeto colectivo creador de estos hechos sonoros. Espacios, caminos, momentos, lo sonoro puede ser una herramienta de recuperación del sujeto patrimonial, en todas sus vertientes. Una recuperación llevada a cabo por los propios protagonistas. El antropólogo no deja de ser un mediador que recauda información que se permite analizar, sin embargo esta información siempre debe seguir el camino de vuelta y por ello lo sonoro permitirá a la antropología alargar su tiempo de reverberación.

1461

### 4. BIBLIOGRAFÍA

AGOUYARD, JeanFrançois / TOUERGUE, Henry. (2006) *Sonic Experience. A guide to everyday sounds*. Quebec. Ed. JeanFrançois Augoyard and Henry Torgue.

ALONSO CAMBRÓN, Miguel. (2007) "Sonido y sociabilidad: consistencia bioacústica en espacios públicos". En ANTEBI Andrés, GONZÁLEZ Pablo, ALONSO CAMBRÓN Miguel, AYATS Jaume, BERENGUER José Manuel, DELGADO Manuel, GARCÍA LÓPEZ Noel, GARI Clara, LÓPEZ GÓMEZ Daniel Espacios sonoros, tecnopolítica y vida cotidiana. Aproximaciones a una Antropología sonora. Barcelona Ed. Orquesta del Caos y I.C.A. pp. 38-51.

CARVALHO DA ROCHA, A./VEDANA V. (2009) "La representación imaginaria, los datos y los juegos de la memoria: los desafíos de campo en una etnografía sonora". Revista Chilena de Antropología Visual, nº13 pp. 37-60.

DE CERTEAU, Michel. (2007) "Andar en la ciudad." Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos en. [http://www.bifurcaciones.cl/007/colerese/bifurcaciones\\_007\\_reserva.pdf](http://www.bifurcaciones.cl/007/colerese/bifurcaciones_007_reserva.pdf)

HARNONCOURT, N. (2006): *La Música como discurso sonoro. Hacia una nueva comprensión de la música*. Barcelona, Ed. Acantilado.

IMADA, T. (2005) "Acoustic Ecology considered as a Connotation: Semiotic, PostColonial and Educational views of Soundscape". Revista Soundscape Vol. 6 nº 2 pp. 13-20.

ANTEBI, Andrés, GONZÁLEZ Pablo, ALONSO CAMBRÓN Miguel, AYATS Jaume, BERENGUER José Manuel, DELGADO Manuel, GARCÍA LÓPEZ Noel, GARI Clara, LÓPEZ GÓMEZ Daniel (2007) *Espacios sonoros, tecnopolítica y vida cotidiana. Aproximaciones a una Antropología sonora*. Barcelona Ed. Orquesta del Caos / I.C.A.

SHAFFER, R. Murray. (1969) *El nuevo paisaje sonoro* Buenos Aires Ed. Ricordi.

PALOMBINI, Carlos. "Interview Steven Feld on Rainforest Soundwalks".  
<http://www.acousticecology.org/writings/palombini.html>

TRUAX, Barry (2001). *Acoustic Communication*. Westport: Ablex Publishing.

WOODSIDE, Julián. (2008) "La historicidad del Paisaje Sonoro y la música popular"

TRANS Revista transcultural de Música. Barcelona. Ed. Digital Sociedad de Etnomusicología, N 12 pp. 419-439.

## MEMORIA COLECTIVA Y GÉNERO: ATADURAS Y REFLEXIONES PARA EL ESTUDIO DEL PATRIMONIO INMATERIAL

Luz Maceira Ochoa  
Universidad del País Vasco/EHU

### 1. MEMORIA COLECTIVA Y PATRIMONIO

¿Qué ataduras pueden hacerse entre los estudios de memoria y el campo del patrimonio? “Memoria colectiva” es un término cuya definición alude a un debate en el que distintas disciplinas y tendencias han aportado varias visiones y versiones. En algunas, se hace sinónimo de la memoria social, y en otras se diferencia de ésta (ver Olick y Robbins, 1998; Candau, 2002; Climo y Cattell, 2002; Cuesta, 2008). Lo común a las diversas definiciones es que la memoria refiere a recuerdos y olvidos compartidos que produce cada cultura en cada tiempo y espacio, los cuales además de formar parte de esa cultura dada, orientan su construcción. La memoria se organiza y expresa de múltiples maneras y requiere repetición para su persistencia. Supone el compromiso o involucración de una sociedad con el pasado, la relación con éste y su interconexión con el presente, y crea marcos interpretativos que ayudan a hacer la experiencia comprensible y a reafirmar la identidad, entre otras funciones.

Las relaciones entre la memoria y el patrimonio son estrechas, en su núcleo están cuestiones como la identidad, el sentido de continuidad y los legados. “El patrimonio es el producto de un trabajo de la memoria que, con el correr del tiempo y según criterios muy variables, selecciona ciertos elementos heredados del pasado para incluirlos en la categoría de los objetos patrimoniales” (Candau, 2002: 8990). A la vez, dichos objetos alojarán o representarán y difundirán la memoria de esa sociedad.

En el contexto actual la noción misma de patrimonio se transforma, lo que cada grupo puede considerar “su” herencia y el sentido de ésta varían. En los últimos años se ha desarrollado una idea del patrimonio en la que “todo es patrimonio”, multiplicándose sus dimensiones a fin de evitar omisiones, inventariando aspectos materiales, culturales, naturales, inmateriales, genéticos e incluso éticos (Hartog, 2005).

Este movimiento patrimonializante favorece, en muchos casos, oportunidades para el diálogo social. Esto abre otra puerta a la relación patrimoniomemoria. Entre los conceptos que se asocian a esta última están también los de “memoria alternativa”, “popular”, “local” o “regional”, que intentan dar especificidad a ese término que en cada caso asocia al pasado y a las sociedades. ¿Qué contenidos tienen? Infinidad, pero pueden ofrecer versiones distintas o “contramemorias”, que incluyen saberes, conocimientos y tradiciones que no siempre suelen formar parte del patrimonio consagrado como tal sino que se constituyen de esa extraña sustancia “inmaterial” que alude a contenidos éticos, culturales o de otra índole que desde hace poco tienen carta de existencia como bienes patrimoniales (y que son objeto de múltiples discusiones, *cf.* Arrieta, 2009).

### 2. MEMORIA Y PATRIMONIO: LECTURAS FEMINISTAS

Introducir la perspectiva de género en lo recién planteado permite identificar aristas en la relación entre patrimonio y memoria. Patrimonio, etimológicamente, es “lo que se hereda del padre”. Cuando se habla del patrimonio de un pueblo se hace referencia a unos bienes (materiales o simbólicos) heredados del pasado y alrededor de los cuales se desarrollan vínculos identitarios.

En gran parte de lo que se considera patrimonio de las naciones hay pocos o nulos bienes heredados que correspondan a las diferentes realidades y lugares sociohistóricos de las mujeres. Margaret Anderson y Kylie Winkworth han dicho: “el trabajo doméstico no deja monumentos” (1991). Esta frase sintetiza una serie de dificultades para integrar las aportaciones, creaciones y trazos de las mujeres en el pasado y en los bienes heredables para nuestras sociedades.

Por ejemplo, en las prácticas de coleccionismo de los museos ha predominado la formación de colecciones de los museos a partir de objetos recolectados/donados/seleccionados por hombres, habiendo un desbalance en las exhibiciones de los productos de la humanidad en su conjunto, prevaleciendo objetos que representan, están relacionados con o son utilizados por los hombres e ignorando objetos vinculados a las experiencias de las mujeres o a su representación (Robinson y Barnard, 2007). Pero, cuando se intenta equilibrar en colecciones y exhibiciones la representación de los dos sexos a partir de objetos asociados a cada uno de ellos, se encuentra que las actividades de las mujeres rara vez están plasmadas en piedras preciosas o monumentales, y además, muchos de los objetos que podrían asociárseles suponen grandes dificultades de conservación por el tipo de materiales de los que están hechos —o por ser parte de un patrimonio intangible, por lo que no suelen ser considerados. Más, cuando su carácter doméstico-femenino les resta valor en sí mismos, pues están disociados de los marcadores y símbolos de poder y prestigio que predominan en la sociedad.

Si las mujeres hemos sido culturalmente las depositarias de una memoria vinculada a saberes y acontecimientos relacionados con el ámbito doméstico cuya valoración, reconocimiento y prestigio son escasos, no es de extrañar que haya algunas pautas y contenidos principales en sus formas de recuerdo, lo que Teresa del Valle ha llamado “actividad memorística de las mujeres” (1995a: 14), que tampoco son reconocidas. Se puede afirmar que las mujeres, como grupo social, han estado excluidas del poder y de los recursos para instalarse en la memoria colectiva o que favorezca, incluso, la formación de una memoria como colectivo; por lo que aún queda un trecho que recorrer para la inclusión de sus memorias como parte del patrimonio.

El campo del patrimonio se perfila potente para articular la reflexión sobre género y memoria, y para visibilizar las aportaciones y actuaciones femeninas en distintas esferas de la sociedad pues en el contexto actual se releva la importancia del patrimonio intangible y junto con él, de la función primordial de las mujeres en su conservación, transmisión, reelaboración (ver *Museum International*, 2007).

### **3. MEMORIA, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE OBJETO DE INVESTIGACIÓN**

A partir de fuentes primarias y secundarias sobre trabajos empíricos que describen o analizan prácticas sociales de la memoria colectiva en su relación con el género, plantearé algunas reflexiones de carácter teórico o metodológico sobre la memoria social como objeto de investigación. Estas reflexiones se presentan como tentativas, a reserva de una merecida discusión amplia y del contraste con muchos otros referentes, pues los aquí considerados son un universo acotado. Recortaré aún más dicho universo a los trabajos que asumen una perspectiva de género o tienen un interés feminista<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Tratan tanto de proyectos de investigación y de documentación, como de iniciativas de memorialización y de homenaje, acciones de reparación o restitución, o proyectos de visibilización y de reivindicación.

Las fuentes primarias se refieren al material de campo documentado en mi investigación doctoral (en dos museos mexicano) y la investigación postdoctoral (en Euskadi), que incluye el estudio de caso del proyecto



La primera interrogante es si es posible hablar de memoria colectiva de mujeres. Ésta podría responderse desde distintos ángulos; y habría un “no” como primera respuesta en tanto que las mujeres son tantas y tan diversas, que difícilmente podrían tener algún referente compartido que recordar y que sirviera de pivote identitario. De hecho, el carácter colectivo de la memoria “ha suscitado un profundo debate” (Cuesta, 2008: 68).

No obstante, se puede plantear esa idea porque la memoria, como actividad social que es, está marcada por el género. Varios análisis han mostrado que la actividad memorística no la ejercen igual hombres y mujeres, o personas de grupos sociales diferentes. En las formas de percibir, de experimentar, de representar y de “registrar” la realidad (misma que será memorada o memorializada) hay “filtros” pautados no sólo por la diferencia genérica, sino también por diferencias étnicas, religiosas, de clase, de generación, etc. que suponen a nivel individual y colectivo memorias divergentes entre sujetos y también ciertas afinidades o hilos comunes de memorias. Hay elementos sociales que pautan la actividad memorística que no están al margen de las relaciones de poder y de género de cada sociedad. Los grupos subordinados guardan memorias asociadas a ciertos ámbitos y saberes diferentes de los de los grupos poderosos. Asimismo, se acude a mecanismos distintos para transmitir dichas memorias.

Desde la perspectiva de las políticas de la identidad, valdría apostar por la idea de memoria colectiva femenina, no porque exista una base ontológica que suponga comunidad o identificación, sino porque la memoria social se trata de trabajos (recuerdos, olvidos, nostalgias, representaciones, ritos, etc.) que son parte de la sociabilidad, de la propia historia y de las relaciones sociales de las sociedades, porque se trata del poder: recursos para nombrar, para visibilizar, para cimentar o derrumbar relaciones de la sociedad con el tiempo (presente, pasado y futuro), de recursos que legar, de recursos para establecer comunidades de pertenencia e identificación colectiva, de recursos para promover modelos de futuro colectivo.

El análisis sensible al género en los estudios de memoria social es aún incipiente (Maceira y Rayas, 2011; Paletschek y Schraut, 2008). Aunque feministas que estudian temas como el abuso sexual, la literatura autobiográfica, la migración o la esclavitud han asumido la necesidad de dialogar con la memoria como proceso y producto generizado, los estudios de memoria apenas comienzan a comprometerse con las teorías feministas y los análisis de género y sexualidad (Hirsch y Smith, 2002). De un tipo de análisis inicial sobre experiencias traumáticas como las arriba señaladas y sobre las dificultades, oportunidades y medios para su elaboración y transmisión primero familiar y luego transgeneracional surgido de autobiografías, aproximaciones literarias, psicoanalíticas y sociológicas feministas se ha transitado a estudios sobre memoria social con perspectiva de género. Es decir, de protagonistas individuales y espacios íntimos, a la visibilización del carácter

---

“Huellas genéricas del feminismo y de las mujeres en el espacio urbano”, desarrollado por Zaida Fernández y las Áreas de Igualdad de los municipios de Ondarroa y Basauri, en el que se convoca la participación directa de las mujeres y de manera procesual sensibiliza, forma y recupera memorias en cada uno de los municipios para generar propuestas de memorialización significativas para cada uno de ellos; y de la campaña “Memoria violencia” coordinada por la Asamblea de Mujeres de Bizkaia para instaurar en Bilbao una plaza que visibilice y recuerde a las mujeres víctimas de la violencia sexista; así como la documentación de otras iniciativas, sitios web, publicaciones, becas de investigación y otros trabajos en torno a la memoria en el contexto vasco. Entre las fuentes secundarias se incluye principal, más no exclusivamente, el material relativo a 15 artículos producidos en el último año y para el contexto mexicano, que conforman el volumen Subversiones, coordinado por mí y Lucía Rayas; así como otras publicaciones.

social y estructural de esos hechos, y su ubicación como asuntos públicos, como decía el viejo eslogan: “lo personal es político”. La memoria social con perspectiva de género supone asumir la relación dialéctica entre las experiencias individuales de las mujeres (y otros grupos subordinados) y la memoria colectiva, ambas influyéndose e implicándose, desafiar olvidos y evidenciar los efectos negativos de éstos, instalar en el ámbito público recuerdos que dan cuenta de su protagonismo y vivencias.

En los estudios de memoria es relativamente nuevo el uso de técnicas que atiendan a lo micro y a las y los sujetos (*cf.* Climo y Cattell, 2002), y para la articulación entre género y memoria parecieran ser clave las aproximaciones antropológicas, particularmente aquéllas de tipo etnográfico, y también otras como la semiótica o la antropología visual, pues la lente feminista procura mirar a las y los actores de los hechos que se memoran, los ejercicios de poder y resistencia, los conflictos, los matices, todo aquello que da a la memoria social su carácter de construcción y práctica social.

Así, aunque el fin sería lograr una generización de la memoria colectiva para que ésta fuera plural e integrara las diversas memorias de distintos grupos, las memorias de mujeres, con sus experiencias como grupos social que son, sus ámbitos de experiencia y saber (siempre situados y en relación con sus posiciones en la sociedad), sus propósitos, intereses, valores y autopercepciones, podrían irse configurando.

#### 4. NUDOS FINES E HILOS POR ATAR EN LAS INVESTIGACIONES

##### 4.1. Ejes temáticos

Usualmente, las investigaciones sobre los trabajos de la memoria trazan grandes líneas que resultan de luchas por la memoria de larga data o ya concluidas y relativas a comunidades amplias o incluso nacionales (*cf.* Jelin, 2002). En estos aparecen muchos factores políticos y sociohistóricos y se analizan sus resultados, pero se pierden dimensiones subjetivas, emotivas, personales y los muchos matices que los microestudios aportan.

Algunos trabajos, como el libro de Sylvia Paletscheck y Sylvia Schraut (2008) se concentran en tópicos como la representación de las mujeres –y en menor medida de los hombres en las memorias nacionales, la violencia y la guerra en las memorias familiares y estatales, y la reflexión incipiente sobre conceptos o aspectos metodológicos para el análisis de género de la memoria.

En otros más cercanos, me refiero a aquéllos producidos en el contexto iberoamericano (del Valle, 1995, 1997 a y b, y 2000; Jelin, 2002b, Di Liscia, 2007; Rayas, 2008; Llona, 2009; Maceira, 2009; Fernández, 2010; Maceira y Rayas, 2011; y los referentes empíricos de mi actual investigación), al introducir una perspectiva feminista, se atan reflexiones en torno a tres grandes ejes temáticos: a) el orden de género como estructurador de la memoria, en donde se incluyen trabajos sobre las pautas diferenciadas de recuerdo y olvido, o aspectos vinculados a la identidad de género y su relación con la memoria. b) la memoria colectiva como proceso y como producto de un orden de género, abordando aspectos sobre qué se recuerda, qué se omite, qué se silencia; los sesgos sexistas de diversos artefactos culturales y representaciones; los recursos y actividades mnemónicas; y los efectos o implicaciones educativos de éstos. c) la memoria social como arena política, en donde encuentro dos núcleos, uno, alrededor de la gestación de comunidades de memoria y la negociación de su relato entre actores y actoras con posiciones e intereses diversos, así como los conflictos en dichos procesos; y otro en torno a la reivindicación y la lucha por reconocimiento, así como al ejercicio de la ciudadanía.

Desde estos ejes, que suelen entrecruzarse, se reflexiona en torno a las posibilidades interpretativas y reinterpretativas de los grupos excluidos de la memoria dominante, a las formas y recursos de representación de esas “contramemorias”, y al aprendizaje de lecciones del pasado y la construcción de legados para las futuras generaciones, entre otros asuntos.

La cantidad de espacios o puntos de referencia en que se anclan estos estudios para analizar los cruces entre género y memoria son muchísimos: algunos son de carácter muy amplio, como pueden ser los movimientos sociales o los instrumentos jurídicos y otros tan concretos como la geografía del propio cuerpo. Se pueden centrar en uno o varios ámbitos de la vida social, y el tipo de contenidos de las memorias estudiadas también es amplio: perjuicios o formas de participación de las mujeres durante las guerras; actividades de subempleo y oficios femeninos; organización colectiva; partos y abortos; reivindicación de derechos humanos, etc.

#### **4.2. Nudos conceptuales**

El listado sobre anclajes y tópicos de los estudios sobre género y memoria es inmenso pues podrían abordar toda la variedad de productos y aspectos de la vida social, por lo que me concentro en enfatizar que los distintos ejes temáticos suponen trabajar algunos elementos que, en mayor o menor medida, están ya anudados:

- a) Las tensiones entre agencia y estructura, en términos de poder dar cuenta de cómo el orden de género predominante orienta la estructuración de ciertos recuerdos y de su significación individual y social, pero también tienen cabida apreciaciones divergentes, individualísimas, disrupciones o subversiones –voluntarias o no así como reacomodos y cambios a lo largo del tiempo, incluyendo el momento mismo en el que se elabora el recuerdo.
- b) El mundo de los afectos y de las emociones como parte de la dinámica individual y social de construcción y significación de los relatos mnemónicos. Aunque los estudios de memoria centrados en la memoria del horror han elaborado ya sobre la subjetividad, narración y memoria; analizar otro tipo de memorias no necesariamente insertas en el trauma y duelo sumamente afectivas por tratarse de formas de recuerdo feminizadas (ver adelante) supone atender no sólo a la emoción que puede suscitar una evocación, sino también a los afectos entretejidos en el recuerdo mismo o incluso en su estructuración y significación.
- c) La centralidad del cuerpo en los procesos de memoria. Paul Connerton (1989) abrió una veta al analizar la dimensión performativa de la memoria, y los trabajos sobre ésta y la memoria corporal no son pocos. No obstante, el cuerpo ha sido también un eje que vertebra la teoría feminista, y es desde ambos referentes que se entrecruzan productivamente el cuerpo y la memoria. Se trabaja sobre el cuerpo sexuado, el cuerpo vivido, el cuerpo como contenedor, productor, contenido y como archivo de la memoria individual y también colectiva; así como se explora la dimensión sensorial del recuerdo.
- d) La diversidad de ámbitos de la vida social y su interrelación dinámica. Traer a colación recuerdos sobre aspectos íntimos y domésticos, construir memorias que visibilicen interrelaciones entre situaciones de carácter personal, subjetivo, familiar, económico, histórico, cultural, político, ritual, social, recreativo, afectivo, simbólico, etc., supone no sólo romper la tradicional división entre lo público y lo doméstico sino entretejer memorias como fenómenos complejos y multicausales en donde se anudan y desatan de manera

variable actividades que trascienden las fronteras analíticas para el estudio de la vida social.

### 4.3. Aspectos teóricometodológicos por anudar

Existen aún muchos elementos que carecen de un abordaje efectivo o una solución productiva en los estudios aquí revisados sobre género y memoria social. Enunciaré los que se relacionan más directamente con la reflexión sobre el patrimonio.

a) La tensión entre agencia y estructura presenta un dilema en términos de la producción y estudio de memorias colectivas y género cuando se trata del asunto de la victimización. Las memorias de las mujeres incluyen una serie de sufrimientos y vejaciones. Una memoria de las mujeres –al igual que la de otros grupos subordinados puede convertirse en un compendio de oprobios. Esto supone un difícil trabajo entre la posición de víctima y de agente –objeto también de las discusiones feministas pero que en términos de memoria alude fundamentalmente a la representación de las mujeres como objeto de agresiones y como sujetas activas. El juego dialéctico entre víctima y protagonista, entre un lugar denostado y a pesar de todo o más allá de esto, como protagonista, sea en la exigencia de reparación de esa victimización o en otros ámbitos de actuación ajenos a éste<sup>2</sup> requiere un debate conceptual, epistemológico y metodológico. Más, si pretende incluirse como parte de un legado. Evidentemente la resistencia, la dignidad, las luchas, son contenidos éticos, políticos y simbólicos transmisibles, pero las memorias del horror son un tipo de contenido difícil de patrimonializar. Tal vez valdría la pena mirar los trabajos realizados en “museos de la memoria” que representan el lado dramático, terrible, o conflictivo de los avatares de la humanidad y analizar los tratamientos y sentidos de esos legados.

b) El debate feminista traslada al campo de los estudios de memoria una de sus preguntas irresueltas: ¿pueden hablar las subalternas?, ¿cómo hacerse un lugar donde se posible la enunciación, primero, y la interlocución, después? Cuando se trata de la recuperación, visibilización pública y representación de las memorias de comunidades subalternas quedan aún en el aire preguntas teóricas con aplicación política y metodológica inmediata. Sus implicaciones para el patrimonio las abordo adelante.

c) En algunos trabajos se confunde recuerdo y memoria, y “con ello, mutilamos fundamental ésta, pues el recuerdo no es más que uno de los `trabajos` o de los usos de la memoria” (Cuesta, 2008: 74), que también supone silencios, olvidos, amnesias, amnistías, cambios, sustituciones, mitos, restituciones, nostalgias, entre otros procesos de memoria. Además de la aclaración conceptual, el desarrollo de herramientas para su documentación y análisis es una cuestión clave en los estudios de memoria. Si se pretende construir la memoria como patrimonio, y si se piensa ésta como una “red” de bienes que legar, debemos asegurar que esa red tenga más nudos que huecos. Lo olvidado y lo silenciado no pueden transmitirse.

d) La distinción de las memorias de, sobre y para una sociedad es una cuestión que atañe a un criterio epistemológico, metodológico y también político referido no solo al estudio de los trabajos de la memoria, sino también a su desarrollo mismo. Incluye aspectos sobre la construcción de comunidades y relatos mnemónicos, su significación y su sustentabilidad. Se relaciona además con el análisis aún pendiente sobre los factores que favorecen en la sociedad la pervivencia o incluso, parafraseando a Josefina Cuesta, el “enquista-

1468

<sup>2</sup> Agradezco a Xabier Etxeberria las reflexiones al respecto (entrevista, enero 2011).

miento” de recuerdos y hábitos en la memoria que “suplantán” a la evidencia histórica (2008: 17), o viceversa, de ideas incrustadas en una versión de la historia oficial o en la memoria colectiva que suplantán y obliteran muchas otras versiones y memorias. Estos asuntos merecerían un debate serio pues muchas de las disputas para la gestión, simbolización o difusión de la memoria –y del patrimonio intangible pueden encontrar aquí un punto ciego.

##### 5. NOTAS METODOLÓGICAS Y SOBRE LOS APORTES DEL PATRIMONIO CON PERSPECTIVA FEMINISTA

Los enfoques predominantes en las investigaciones revisadas incluyen la observación participante, entrevistas, historias de vida, estudios de caso y análisis de fotografías entre las principales herramientas para la recolección de información. El trabajo de archivo también es otra fuente, aunque en la mayoría de los casos aquí analizados, menos frecuente.

Para el análisis predominan aproximaciones antropológicas, pero se incluyen también otras de tipo semiótico y en varios trabajos se recurre también al análisis político del discurso (con clara influencia de la escuela de Essex, al respecto ver Olivera, 2002). Rara vez se hacen estudios centrados en una sola perspectiva sino que es usual la aproximación *ad hoc*, es decir, sensible a cada realidad empírica, flexible y creativa para la combinación de herramientas y reflexiones de distintos campos.

Desde éstas es posible dar cuenta del contenido de las interacciones en las que hay un sinnúmero de referencias a saberes, expresiones y relatos que pueden ser o son material “patrimonializable”, así como desarrollar una comprensión de la memoria y del patrimonio como procesos de diálogo entre actores y sujetos diversos acerca de todos los ámbitos de la vida social, la cual pueda sustentar reflexiones y políticas de “gestión” y recuperación de los bienes y sus significados para distintas comunidades.

¿Importan igual las recetas de un platillo tradicional y el archivo hacendario de una localidad? ¿Cómo los avatares de las mujeres en la economía cotidiana de un pequeño pueblo pesquero, sus valientes luchas sindicales en una ciudad industrial, las formas de organización colectiva y saberes relativos a la reproducción y crianza, o los procesos jurídicos que han llevado en torno al acto “tan íntimo y tan público” como abortar en tal o cual sitio, pueden adquirir un estatuto de bien patrimonial? ¿Cómo, los haceres, memorias y aportes de las mujeres pueden ser motivo de orgullo o tener valía dentro del conjunto de la sociedad, es decir como patrimonio de un pueblo o nación?

Mostrar lo tangible, sensible y relevante de las memorias de las mujeres (u otros grupos silenciados) o de otros artefactos culturales que las representan o cuyos contenidos transmiten, sería una tarea apropiada para el conflictivo campo del patrimonio inmaterial. La tarea que se enfrenta es grande pues la dificultad sigue siendo lo que representa: a las excluidas, a las invisibles, a las subordinadas, a lo carente de prestigio. De ahí que se deba de trabajar para que sus productos o saberes dejen de ser una pieza rara dentro de un museo o una voz marginal dentro de la memoria de la sociedad.

Desde una perspectiva feminista, hablar de “prácticas memorísticas de las mujeres” no debe implicar una lectura simplista que suponga que las actividades y contenidos memorísticos “de las mujeres” sean, *per se*, de menor valor.<sup>3</sup> Las mujeres individualizan sus recuerdos más que los hombres, así como incluyen una raíz más personalizada y subjetiva

<sup>3</sup> La apreciación del potencial y riqueza de la memoria femenina no excluye el reconocer el valor social, histórico y político desigual del que aún gozan unas y otras memorias, unas y otros sujetos y espacios.

(Jelin, 2002b; Di Liscia, 2007 y Schraut y Paletschek, 2008). Esto no puede reducirse a la dicotomía de femeninoprivado y masculino público, la memoria femenina puede ampliar la mirada sobre la familia para pensarla como un sitio de contradicción, de creación de tradiciones más allá del Estado y de lo que puede considerarse deseable por la política o lo público (Schraut y Paletschek, 2008: 273). Estas memorias ancladas en sitios diferentes, con contenidos personalizados, con saberes y prácticas variados, pasadas por la propia experiencia y por los afectos, pueden mirarse como posibilidad para integrar una visión más amplia de la memoria y para sumar elementos ricos a aquello que se puede y debe heredar a las sucesivas generaciones.

Ahora bien, cabe decir que pocos trabajos de memoria y género aluden explícitamente al campo del patrimonio. A pesar de que las relaciones entre patrimonio y memoria podrían ser muchas, y aunque en las investigaciones se analizan artefactos culturales, sitios u objetos patrimoniales, no se discute desde o con los estudios patrimoniales. El único trabajo que he encontrado hasta ahora que toma la memoria como un objeto patrimonial en sí mismo y perfila una discusión sobre los conflictos y significados patrimoniales, trata de un legado de padres indígenas migrantes (Hernández, 2011). Que se trate de un grupo étnico es sugerente pues pareciera que la idea de patrimonio intangible sigue ligándose, al menos en México, a grupos o contenidos “tradicionales” (folclorizados). Romper estas barreras y repensar a los grupos que “portan” o “delegan” bagajes patrimoniales –memorias, así como revisar los sentidos y contextos donde se ponen en juego, parece ser una veta a explorar.

Hay argumentos para que las investigaciones sobre género y memoria pudieran apoyarse en los avances o en los debates para develar o replantear los intereses, valores, criterios, instrumentos y mecanismos de producción de los bienes culturales, pero hasta ahora no han acudido o concurrido con las argumentaciones, conceptos, propósitos, discursos y recursos de los estudios del patrimonio, ni tampoco han interpelado a las élites ni a los diversos grupos promotores que actúan en el terreno de las activaciones patrimoniales.

Ante este hecho retomo la cuestión sobre la posibilidad de una memoria pronunciada por las subalternas (¿tienen voz?, ¿se escucha?) para pensar si el fragmentario y disputado campo del patrimonio es un lugar adecuado para ensayar respuestas y emprender las luchas en este sentido. ¿Si las memorias de las mujeres se reconocen como patrimonio –de sustancia intangible, habría mayor legitimación sociopolítica?, ¿qué canales se abrirían?, ¿qué implicaciones se plantearían? ¿La lucha por insertarse en esa compleja arena de disputa que es el campo del patrimonio supondría una doble lucha y un derroche de energía o más bien una palanca? La amplitud de objetivos y las dificultades para la construcción y valoración del “patrimonio desde abajo” no son pocas (*cf.* Arrieta, 2009) por lo que responder esas cuestiones requiere ponderaciones para cada caso.

He sugerido algunos desafíos y lagunas, también algunos avances que nos orientan para problematizar y anudar los debates sobre la investigación, la gestión, la simbolización, la valoración y difusión de la memoria colectiva de las mujeres como patrimonio intangible, aunque quedan muchas preguntas en el aire, y mucho tramo por recorrer.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Margaret y K. WINKK WORTH (1991) “Una crítica australiana”, *Museum*, 171: 147-151.

ARRIETA, Iñaki (2009) “Comunidades, científicos y especialistas en los proyectos patrimoniales y museísticos: de ‘arribaabajo’, de ‘abajoarriba’”. En I. ARRIETA (ed.) *Activa-*

- ciones patrimoniales e iniciativas museísticas: ¿por quién? Y ¿para qué? Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 11-19.
- CANDAU, Joël (2002) *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- CLIMO, Jacob y M. CATTEL (2002) *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*. Nueva York y Oxford, AltaMira Press.
- CONNERTON, Paul (1989) *How societies remember*. Nueva York, Cambridge University Press.
- CUESTA, Josefina (2008) *La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España. Siglo XX*. Madrid, Alianza.
- DEL VALLE, Teresa (2000) “Procesos de la memoria: Cronotopos genéricos”. En T. DEL VALLE (ed.) *Perspectivas Feministas desde la Antropología Social*. Barcelona, Ariel, pp. 243-265.
- (1997a) *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid, Cátedra.
- (1997b) “La memoria del cuerpo”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 4: 59-74.
- (1995) “Identidad, memoria, juegos de poder”, *Deva*, 2: 14-20.
- DI LISCIA, María Herminia (2007) “Memorias de las mujeres. Un trabajo de empoderamiento”, *Política y Cultura*, 28: 43-69.
- FERNÁNDEZ, Zaida (2010) “Género, mujeres y feminismo en Basauri”, Basauri, documento inédito.
- HARTOG, Francois (2005) “Tiempo y patrimonio”, *Museum Internacional*, 227: 415.
- HERNÁNDEZ, Ernesto (2011) “Senderos de lo incierto: la constitución de la memoria en una comunidad indígena transnacional”. En L. MACEIRA y L. RAYAS (eds.) *Subversiones. Memoria social y género. Ataduras y reflexiones*. México. Juan Pablos, Escuela Nacional de Antropología e Historia y Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- HIRSCH, Marianne y V. Smith (2002) “Feminism and Cultural Memory: An Introduction”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28: 119.
- JELIN, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI.
- (2002b) “El género en las memorias” en *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI, pp. 99-115.
- LLONA, Miren. “Memoria histórica y feminismo”, comunicación presentada en las Jornadas Feministas Estatales. Granada. Diciembre de 2009. Disponible en: <<http://www.feministas.org/IMG/pdf/Llonamemoriafeminismo.pdf>>.
- MACEIRA OCHOA, Luz (2009) “Educación, género y memoria social: un análisis sociocultural de las interacciones de los públicos en museos antropológicos mexicanos”. Tesis de doctorado, México, Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional.
- (2011) Entrevista a Xavier Etxebarria (audio). Bilbao. 17 de enero.
- MACEIRA OCHOA, Luz y L. RAYAS (eds.) (2011) *Subversiones. Memoria social y género. Ataduras y reflexiones*. México. Juan Pablos, Escuela Nacional de Antropología e Historia y Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Museum International* (2007), 236, UNESCO, Paris.
- OLICK, Jeffrey K. y J. ROBBINS (1998) “Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”, *Annual Review of Sociology*, 24: 105-140.
- OLIVERA, Guillermo (2002) “El análisis político del discurso: entre la teoría de la hegemonía y la retórica. Entrevista a Ernesto Laclau”, *Designis*, 2: 359-365.

PALETSCHEK, Sylvia y S. SCHRAUT (eds.) (2008) *The Gender of Memory. Cultures of Remembrance in Nineteenth and Twentieth Century Europe*. Frankfurt y Nueva York, Campus Verlag.

RAYAS, Lucía (2008) “Subyugar a la nación. Cuando el cuerpo femenino es territorio de tortura a manos del estado” Ponencia presentada en el Foro Itinerante Mujeres, Violencia e Impunidad: Diálogos entre la academia y la sociedad civil. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F. 20 de mayo.

ROBINSON, Olivia y T. BARNARD (2007) “Women’s approaches to cultural heritage and museums”, *Museum International*, 236: 34-52.

SCHRAUT, Sylvia y S. PALETSCHEK (2008) “Remembrance and Gender: Making Gender Visible and Inscribing Women into Memory Culture”. En S. PALETSCHEK y S. SCHRAUT (eds.) *The Gender of Memory. Cultures of Remembrance in Nineteenth and Twentieth Century Europe*. Frankfurt y Nueva York, Campus Verlag, pp. 267-287.



## CONSTRUYENDO EL PATRIMONIO: ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN ENTRE LOS AGENTES DEL FLAMENCO EN BRUSELAS Y FLANDES

Fernando C. Ruiz Morales  
Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)

La emigración de los años sesenta generó en los lugares de destino la presencia del flamenco de forma cotidiana. A lo largo de los años, y a través de dos y hasta tres generaciones, tal presencia ha ido calando, incluyendo la integración a ese mundo de personas sin ningún vínculo previo con los lugares de procedencia de los emigrantes. Todos estos agentes son actores del flamenco que están en la periferia, pero tejen un entramado cultural de gran interés.

En esta comunicación, basada en un trabajo etnográfico realizado durante dos campañas en Bruselas y en Flandes<sup>1</sup>, se muestran los principales argumentos que los artistas emplean para dotarse de una legitimidad mediante la que ganar espacios en este campo. Aunque el panorama es complejo, se apuntan de manera sintética los aspectos más relevantes de sus posiciones e intereses en la definición y apropiación de este patrimonio.

### 1. UN CAMPO CONFLICTIVO

Escuchemos a un cantaor andaluz, ya retirado y retornado:

“Con Louis Quiévreux tuve palabras un día. Era periodista. Un día me dijo que ‘Vino Amargo’ no era flamenco, sino derivaciones de Sudamérica. Él estaba acostumbrado a que nadie le contradijera, y me dijo: ‘¿Usted qué sabe?’. ‘Yo sabré más que usted porque soy cantaor. Usted escribe, pero yo digo, o sea, que yo, diciendo, tengo más poder que usted, y más conocimiento, porque muchas veces los de la pluma escribís de lo que ustedes escuchan a los que saben. Yo sé lo que estoy diciendo, y usted al Niño de la Huerta no lo ha escuchado nunca, y yo el primer cigarro que me fumé me lo dio él’”.<sup>2</sup>

1473

Dejando a un lado las consideraciones “flamencológicas”, y desde luego también el espléndido mensaje que lanza a “los de la pluma”, estas palabras sintetizan varios aspectos relacionados con los procesos de patrimonialización.

El cantaor afirma su conocimiento, basándose en que él, como tal, es el que *dice*, y ser capaz de decir es disponer del saber y del poder. Vale más el decir del cantaor que el del que escribe, que al fin y al cabo es de segunda mano y que no vale nada sin nutrirse de lo que dice quien sabe. Más aún: el que sabe tiene vivencias directas del flamenco, vivencias que son físicas, tangibles, corporales, sensibles, y que se conectan además con otros que a su vez pertenecen a la “gran tradición”, que son importantes en la historia del flamenco, y que física y espiritualmente vinculan a este cantaor a la misma.

<sup>1</sup> Financiado por la DG de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y por la Agencia Andaluza para el Desarrollo del Flamenco.

<sup>2</sup> Louis Quiévreux fue un prestigioso periodista y flamencólogo belga, que además había publicado un tratado de flamenco en fecha muy temprana: sólo cuatro años después que la obra fundacional de González Climent (Quiévreux, 1959). Por su parte, *Vino Amargo* es el título de una milonga (un cante flamenco de la familia de los llamados “de ida y vuelta”) que en su día popularizó Rafael Farina. El Niño de la Huerta (1907-1964) fue un notorio y popular cantaor.

Tenemos pues en escena a dos agentes del mundo del flamenco: un varón andaluz, de clase trabajadora, emigrante, cantaor; y otro varón, belga francófono, nativo, con buena posición socioeconómica, “intelectual” que escribe, analiza, interpreta y que campa con poder en este terreno (“acostumbrado a que nadie le contradijera”). Dos agentes de distinto mundo, pero que se mueven en torno a un mismo bien patrimonial, que confluyen en este campo que está constantemente construyéndose, y que por tanto es definido de diversa manera según los agentes que convergen y los intereses, valores y culturas que portan.

A ese patrimonio (el flamenco) se adscriben ambos. En el momento en que ocurre el caso, en los años sesenta, los dos tienen reconocida presencia y prestigio, cada uno en su faceta. Pero entran en pugna, con cuerpos de valores que discrepan: según el cantaor, la vivencia frente a lo leído, la capacidad de decir de primera mano y de decir el flamenco frente al hablar bastardo de los de la pluma, la fuerza decisiva de los sentidos frente a la construcción de castillos en el aire. Claro que, para el flamencólogo, probablemente se trataría del discernir meditado y del conocer científico frente a la limitación del conocimiento iletrado, del decir acreditado de la alta cultura frente al del discernimiento fragmentario basado sólo en la experiencia directa, de la búsqueda de la verdad frente al imperio de las pulsiones primarias, de la luz de la distancia frente a la ceguera de lo inmediato. Como vemos, pues, se ponen sobre el tapete valores que pueden llegar a funcionar como antagónicos. Hay aquí una clara toma de posición ante el flamenco, con apropiación de atributos de diferentes tradiciones en cada caso.<sup>3</sup> Las lógicas que cada uno utiliza, la legitimación que cada uno se otorga, se ponen en juego en el mismo “escenario”, en torno a la construcción de un mismo patrimonio entendido y abordado desde posiciones muy distintas.

El cantaor andaluz reivindica, usando palabras de Ulf Hannerz, “la experiencia cotidiana, la del cara a cara, la de la primera etapa y la de la formación, la del cuerpo y la de los sentidos”, que son razones a favor de la importancia de lo local (Hannerz, 1998:49). Pero el flamencólogo belga tiene las armas de los que este autor llama “cosmopolitas”: la “competencia cultural”, que permite recoger elementos de una cultura ajena con “una actitud intelectual y estética abierta a las experiencias culturales divergentes” (1998:168), en un contexto caracterizado por “una organización de la diversidad, una creciente interconexión entre diversas culturas locales, a la vez que un desarrollo de las culturas que no están ancladas en un territorio concreto” (165166).

El cantaor, aunque emigrante y por ello “transnacional”, no es sin embargo “cosmopolita”, sino “local”, pero ubicado en un escenario que él mismo contribuye a hacer global, y por tanto propicio para esos “cosmopolitas”. Tal dialéctica, que no deja de tener una carga de ironía al igual que otros componentes del mundo flamenco (véase William Washabauh, 2005), está muy presente en las relaciones y posiciones de “flamencos” y “no flamencos”, “artistas” y “no artistas”, “españoles” y “belgas”, “puras” y “jóvenes”,... Esto nos conduce a considerar la patrimonialización como un proceso, y los bienes patrimoniales como espacios de confluencia y de conflicto social (Victoria Quintero, 2009). En este sentido, las pertenencias generacional y étnica constituyen espacios especialmente conflictivos, que se llenan de argumentos.

---

<sup>3</sup> Véase, en aplicación del esquema de Bourdieu al campo del flamenco, el sugerente trabajo de Francisco Aix (2002), quien sin embargo no considera el patrimonio flamenco asociado a la identidad andaluza sino sólo al concepto de “usos del patrimonio”, con lo que entiendo que se pierden dimensiones muy importantes del fenómeno cultural a favor de una concepción sólo instrumentalista.

## 2. LAS GENERACIONES

Los artistas de la generación que se inicia desde los años ochenta y noventa son descendientes de emigrantes (la mayoría), nuevos emigrantes (pocos pero muy significativos) o “belgas”. Los dos primeros grupos han venido luchando frente a sus mayores por ocupar parcelas de mayor prestigio y poder simbólico, económico, político, social y cultural. Escenarios con especial significación en este sentido lo han constituido tanto los hábitos de sociabilidad como los aspectos musicales.

Veamos, en seguimiento del discurso de los propios agentes sobre este tema, la versión de uno de los principales protagonistas, guitarrista andaluz profesional nacido en Valonia y residente en Bruselas:

“Porque los viejos llegaban y claro, el viejo quería tocar más fuerte que el joven: ‘porque tú a mí no me vas a comer, que yo llevo viviendo de esto veinticinco años, y tú de qué vas, hombre’. Y claro, tú llegabas tocando más que él. Y respetándolo. Pero el respeto no era recíproco [...]. Luego con el tiempo ellos se han dado cuenta de que sí, pero en ese momento no, en ese momento ‘no me vengas aquí a comer el terreno’. [...] La generación de los puretas”.

El posicionamiento, militante y triunfador, denota una fuerte conciencia de lo que ha ocurrido: una pugna entre quienes ocupaban el campo y los que intentan entrar y ganar posiciones, y que van pertrechados con recursos culturales suficientes para combatir el capital simbólico de sus mayores. Manejando un código en el que el valor del respeto es primordial, y que se abroga el joven frente a la actitud que denuncia por parte de los mayores, intentando así ganar legitimidad y hacérsela perder a los otros.

Por su parte, los mayores veían esto, en general, como una intrusión cuando menos indiscreta:

“Actuábamos en la Universidad de Lovaina, y vino un chaval, X ‘el Camarón’, que el padre es de Sevilla, y vino con una caja y digo: ‘¿tú dónde vas con esto?’. ‘Para acompañar’. ‘No, no, eso me suena a tambores de feria, tú te sientas allí y toca las palmas, pero eso no’” (cantaor andaluz retirado).

La vivencia expresada por este veterano cantaor es de intrusismo por parte del joven, que va acompañado de la penetración de elementos considerados extraños a la “tradición”, de la que el hablante se considera depositario. Entiende que, por ello, tiene tanta razón que no es necesario más que hacer valer su autoridad y poner al “chaval” en su sitio. El “chaval” en cuestión, andaluz nacido en Bruselas que es hoy cantaor semiprofesional, es llamado con el apelativo “Camarón”, lo que remarca su encuadramiento en las tendencias “modernas” pero que puede también llevar una carga de deslegitimación, puesto que el “camaronero” es un recién llegado que sólo sabe cantar por un tipo o estilo y que ignora la tradición. Hay también una interesante ambigüedad, que proporciona la ubicación del “chaval” como “hijo de” uno de Sevilla. Por una parte, lo encuadra en esa “tradición” al menos por herencia paterna; pero por otra, la legitimación que pueda tener no procede de él como individuo, sino de su acervo familiar. Es precisamente el sentido comunitario y familista uno de los que chocan con el más individualista de la generación más joven, que no obstante tiene bien presente, llegado el caso y como parte de sus estrategias, ese tipo de referencias.

Volvamos a la palabra del guitarrista de la generación joven. En la siguiente exposición introduce más elementos componentes de esta pugna intergeneracional:

“El problema fue terrible. Hubo riñas, no nos hablábamos, y... bueno, ellos no nos hablaban, pero nosotros pasábamos del tema, nosotros íbamos y sabíamos el nivel que teníamos y lo que estábamos haciendo, y sabíamos lo que ellos sabían hacer también. Que lo tocaban todo mucho más tradicional, y nosotros estábamos en una onda más moderna”.

Insiste en la legitimidad porque eran los otros los que no querían compartir (los que de alguna manera, por tanto, no se comportaban como “flamencos”), y en el capital cultural esgrimido por los jóvenes en esa conciencia de posesión de conocimiento. Pero además entra en aspectos más “técnicos”: la concepción artística, esto es, lo “tradicional” frente a lo “moderno”. Esto supone una auténtica ruptura (aunque siempre dentro del código) y una poderosa arma en el proceso de lucha por la capacidad de “decir”, por la legitimidad y por la renuncia a la tutela de los mayores, en un contexto cada vez más determinado por el mercado. Un arma definitiva.

### 3. LA ETNICIDAD

La adscripción étnica es muy importante en el contexto belga por la problemática etno-lingüística local, pero también por la importancia demográfica de la inmigración, sobre todo en Bruselas. A su vez, constituye un recurso muy importante para la ganancia de prestigio, legitimidad y poder dentro del flamenco.

Cuando los flamencos residentes en Bruselas o Flandes acuden a Andalucía o a España, o bien cuando van hacia allá artistas desde Andalucía o España, esta procedencia suele ponerse en primer plano en las relaciones mutuas: “El grupo flamenco de aquí y el de allí<sup>4</sup> no estaban abiertos, son un muro. Allí sentimos que no somos ‘auténticos’. [...] Cuando voy para allá [...], dicen: ‘¿Qué va a tocar, un guiri aquí?’” (percusionista andaluz nacido en Flandes). Esto ocurre con cierta frecuencia cuando comparten escenario (que no escena) en Bélgica con artistas de prestigio internacional que proceden de la “cuna”. Sufren a veces una descalificación por parte de estos, quienes se muestran expresamente como legítimos, “auténticos”, autorizados, frente a estos “guiris”, independientemente de que sean en realidad andaluces nacidos en la emigración.

A veces esto provoca una actitud de rechazo, como ilustra la postura de una bailaora andaluza profesional nacida en Holanda: “Esas cosas de que vas a saludar y te desprecian, te miran por encima del hombro... Es que yo ni saludo porque sé de qué rollo va. Para pegarme el corte no, porque no valen más que yo como persona”. Este valor de la “persona”, que no admite inferioridad simbólica de ningún tipo, lo encontramos a menudo como importante componente ideológico y relacional en los artistas andaluces. Tales experiencias les resultan muy duras porque implican un cuestionamiento radical de sus recursos simbólicos, además de un etiquetaje con el que los propios implicados están en completo desacuerdo. Este puede reflejarse no sólo en el plano emocional, sino pasar al racional e implicar además todo un proyecto entendido como más abierto y menos anclado en lo que se concibe como ataduras de la tradición y del localismo. Así, muchos introducen otros

1476

<sup>4</sup> Se refiere al de un guitarrista gitano andaluz de renombre internacional.

valores sobre los caminos del flamenco y la legitimidad y apropiación del mismo. En la construcción social de la realidad, en la que es determinante la hegemonía de determinados sectores (en este caso, los artistas residentes en “la cuna del flamenco”), es básica la recontextualización de los elementos que la componen, y ese otro punto de vista, sostenido por los jóvenes frente a los mayores, por los residentes allí frente a los que vienen de la “cuna”, y por los extranjeros frente a los españoles residentes, implica todo un proyecto, que incluye entre sus componentes legitimadores el estudio, la voluntad y la capacidad de moverse en más campos.

Aunque con excepciones notables, a menudo los artistas gitanos procedentes de Andalucía o de España suelen ser más combativos en el establecimiento de fronteras y el señalamiento del flamenco como patrimonio suyo frente a los “guiris” que encima casi todos son “payos”, con lo que es doble el criterio de segmentación étnico utilizado para ganar legitimidad y para restársela a otros. En una juerga en Bruselas después de una actuación, un joven artista gitano, de una familia jerezana de enorme tradición flamenca, decía a un cantaor andaluz local, en medio de la fiesta, pero en privado: “Ya te llamaré para que sepas lo que es una fiesta gitana”. Esto puede entenderse como abrir una puerta especial y vetada a los que no están en el “centro” de la “tradicción” flamenca, de su “autenticidad”, y por tanto también reafirma la carencia en este sentido de su interlocutor, que ha de sentirse privilegiado, se supone, ante tal gesto. Ese atavismo, esas vivencias desde la cuna, esa “naturalización”, constituyen valores de enorme poder simbólico esgrimidos por estos sectores.<sup>5</sup> Tal extensión de elementos que están más allá evoca el recurso a la metonimia que refiere Llorenç Prats (1997) respecto a la construcción del patrimonio.

La cercanía a la “autenticidad” funciona también entre los propios artistas residentes en Bruselas y Flandes que son de origen andaluz o español. No se observa en ellos, aunque sí en buen número de los no españoles (si bien con matices que no se pueden tratar aquí), un desplazamiento en la concepción de la misma desde la particularidad de los colectivos étnicos hacia la capacidad del virtuoso de evocar sentimientos universalistas al público, como sugiere Gerhard Steingress (2007). Por el contrario, mientras que los de la “cuna” se valen de la concepción típica señalada como arma muy eficaz para pujar en el mercado, los residentes allí de origen andaluz o español, interesados en abrir el campo de significados de este valor de cara a la ganancia de público, también lo utilizan en el interior de las relaciones en este campo, para ganar legitimidad y capital simbólico.

Ser español (y más ser andaluz, y más ser por ejemplo de Triana) se considera un capital importante porque el patrimonio del flamenco sería, por definición, propio. Veamos un ejemplo con la apreciación que hace un guitarrista de origen andaluz, que a su vez es tremendamente crítico con la periferalización a la que los artistas de la “cuna” les someten:

“Los flamencos no españoles están en Amberes, y esa gente, no sé por qué, nunca se han querido juntar con nosotros. [...] Pienso que no es por desinterés, sino por no enfrentarse a una situación en la que ellos no se encuentran a gusto, a la situación de fiesta como la del otro día aquí”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Véase Maria Papapavlou (2003) para el caso de Jerez.

<sup>6</sup> La situación que menciona ocurrió un par de días antes de la conversación.

Apunta pues directamente a la cultura étnica, en esa situación de “fiesta” que para los no españoles sería incómoda porque no refiere a sus costumbres ni valores. A menudo los propios artistas no españoles inciden en eso, aunque con otra perspectiva desde la que reivindican su espacio: “No tengo mucho contacto, porque trabajo mucho” (bailaora de Flandes).

He aquí un nuevo componente para la ganancia de prestigio y poder dentro de este campo, desde una lógica completamente distinta a la anterior: el trabajo, el esfuerzo. Los andaluces y españoles siguen los criterios relacionados con la “autenticidad” y demás, podríase decir con la “gran tradición”. Con tales criterios se hallan en posición periférica respecto a los residentes en Andalucía y España pero construyendo respuestas, y a su vez en posición central en Bruselas y Flandes. Incluso la “sangre”, aunque no es un argumento demandado, a veces sale a colación. La “naturaleza” por nacimiento es un valor que se aplica a la capacidad interpretativa, a la ejecución, al “tener arte”: “Hay cuarenta mil en España que no son nada y solamente con que se muevan tienen mucho más arte [...]. ¡Cómo va a tener una persona Flamenca<sup>7</sup> el mismo arte que una de allí!” (cantaor andaluz). Desde este planteamiento, ese “arte” se “lleva”, no podría aprenderse más que en sus elementos más formales y quizás superficiales.

Los artistas no españoles también reaccionan construyendo sus pautas de legitimación, como la mencionada anteriormente. La constatación de un guitarrista no español residente en Flandes es bien significativa: “Los españoles piensan que tienen más derecho que yo o X, nunca me van a llamar, tienen otra mentalidad. Son españoles y viven en Bruselas. El único español que me sigue es Y”<sup>8</sup>.

Los no españoles reclaman su justificación y su papel en la construcción de este patrimonio: “Yo quiero tocar y disfrutar, y encontrar músicos que quieran hacer música, no competición” (guitarrista no español residente en Flandes). Esa no participación en las fiestas, o no sacar la guitarra cuando se encuentran en contextos informales, que es considerado un gesto de falta de flamenquismo por parte de los andaluces y españoles, es resignificado por los no españoles, enviando la referencia a otros niveles: el estrictamente musical, que ponen en primer plano.

En las reuniones y juergas en las que he estado, en efecto, no había guitarristas no españoles. Es muy probable que en efecto, ante la eventualidad de tal presencia, los andaluces y españoles intenten afirmar su poder simbólico en coherencia con esta cultura de segmentaciones, tan característica del flamenco (Cristina Cruces, 2002/03).<sup>9</sup> Pero también es probable que, desde otras culturas étnicas más integradas al mercado,<sup>10</sup> y dada la fuerza del mismo en este campo, el valor de la competitividad se encuentre en primer plano en las relaciones de sociabilidad. Estamos ante otro choque cultural dentro del mismo proceso de construcción patrimonial.

También es muy representativa otra postura de este colectivo, que puede ejemplificarse con las siguientes palabras de una bailaora de Flandes: los contactos que mantiene y prefiere dentro del flamenco son “con la gente más abierta para otro arte y con sentido

---

<sup>7</sup> De Flandes.

<sup>8</sup> “X” es un guitarrista de Flandes; “Y” un artista de origen andaluz residente en Flandes.

<sup>9</sup> He tratado en otro lugar este rasgo, incluyendo la segmentación según sexo/género (Fernando C. Ruiz, 2010).

<sup>10</sup> Sobre la cultura andaluza y sus tendencias no acordes con los principios del mercado, véase Isidoro Moreno (2002).

del humor”. He aquí otros dos potentes argumentos en liza: esa apertura, que implica un sentido más “universalista” y especializado acerca del “arte”; y ese sentido del humor que en el fondo es una reclamación y puesta en valor de cierto relativismo respecto a lo propio y lo ajeno, respecto a los dictados de la tradición, respecto a las propias identidades: el arma del cosmopolitismo.

En resumidas cuentas, podemos distinguir a muy grandes rasgos tres colectivos que participan como tales en los procesos de patrimonialización, en base a criterios étnicos: el de los flamencos de la “cuna”, en beligerante afirmación de su centralidad sobre todo en el caso de los gitanos; el de los andaluces y españoles residentes en Bruselas y Flandes; y el de los no españoles residentes en las citadas Regiones. Estos grupos no son homogéneos ni actúan como bloque, puesto que internamente los intereses, objetivos, etc. también se encuentran en pugna. Pero en el establecimiento de estrategias, y en el posicionamiento en la definición y apropiación del patrimonio flamenco, funcionan con fuerza desde valores y pautas en los que la adscripción étnica posee una relevancia decisiva.

Los dos primeros grupos, en notable medida jerarquizados como se ha visto, comparten los valores de la “autenticidad”, “naturalización”, etc., que otorgan preeminencia a los primeros frente a los segundos, pero que estos utilizan a su vez ante los no españoles para obtener centralidad y legitimación en el contexto local. Sin embargo, también disponen, los flamencos andaluces y españoles de Bruselas y Flandes, de una amplia experiencia moviéndose entre comunidades, participando de distintas claves culturales. “Extranjeros” en su tierra de origen y en Bélgica, conocen bien las fronteras y el dolor consiguiente, pero igualmente la ubicuidad que ello implica. Por consiguiente, también se valen de estrategias que puedan proporcionarles ventajas prácticas: formándose musicalmente, extendiendo sus redes más allá de los límites locales incluyendo Europa, realizando los valores de la “modernidad” y el cosmopolitismo, experimentando con otros músicos y estilos, etc., lo que aparece como un activo frente a los primeros en el contexto mercantil en el que ocurren estos procesos.

Los no españoles oponen a los valores anteriores el de la importancia del trabajo sistemático, la recontextualización del flamenco entendiéndolo como una expresión musical de profunda carga espiritual y emocional, en la que por tanto alguien con suficientes dotes y pasión, y con trabajo y dedicación, puede expresarse al menos en sus dimensiones coreográficas e instrumentales. Como una manifestación artística, liberada del peso de la historia y sujeta a la creatividad personal. Tal es el repertorio principal que ponen en escena, aunque (insisto) tampoco forman bloque en este sentido.

A los aspectos anteriores, que relacionan el patrimonio con la identidad y la cultura étnica, se unen otros componentes básicos aunque sin el anterior valor simbólico. El flamenco en Bélgica es una música ajena, lo que significa que, aunque hay gran afición, no es prioritaria para los programadores de los teatros o para quienes deciden las subvenciones. El gobierno de Flandes, en aplicación de su política etnolingüística, apoya a artistas que llevan su sello, lo que deja a buen número de flamencos, sobre todo los residentes en Bruselas (si no hablan neerlandés, como suele ser el caso), con menos recursos prácticos.

Esta situación, en la que hay una ventaja de partida para los artistas de Flandes, y que posee dimensiones de clase, contribuye a remarcar los fronteras entre ambos grupos, y por tanto hay que contar con ello al enfocar la patrimonialización del flamenco. El panorama que encontramos coincide en alto grado, aunque con muchos matices que hacer, con el que dibuja Néstor García Canclini (2003) cuando habla de la “hibridación”. Según este autor, en el contexto actual las etnias, clases y naciones, se reestructuran en conjuntos

transétnicos, transclasistas y transnacionales, de modo que la gente se apropia de repertorios heterogéneos de bienes y de mensajes disponibles en tal contexto. Pero esto, a su vez, genera en el campo del flamenco contrastes y pugnas, y nuevas formas de segmentación. De modo que, a pesar de la “internacionalización” y de la “hibridación”, se acentúa un rasgo tradicionalmente característico del mundo flamenco (la fuerte segmentación), y además se refuerza el valor de la etnicidad, muy presente en las luchas por su patrimonialización.

#### 4. LEGITIMACIONES

Me he centrado en sólo uno de los sectores implicados: el de los artistas. Intelectuales como el citado al principio, técnicos culturales, políticos, propietarios de locales, agentes de asociaciones y peñas, etc., también pueblan activamente este campo. Cada sector, en función del tipo de intereses que posea y de papeles que juega en el mundo del flamenco, necesita contar con una fuente de legitimación para el acceso, la ganancia de espacio y la extensión de su versión sobre la naturaleza de ese patrimonio, que refuerce su posición. Entre los artistas, la “familiaridad”, la pertenencia “natural” en cualquiera de sus niveles, así como el trabajo sistemático, la capacidad de “apertura”, la recontextualización del flamenco como “arte”, etc., son empleados para ello en relación con el grupo de adscripción. Pero hay dos constantes en los procesos de legitimación que atraviesan tanto generaciones como grupos étnicos y situaciones ocupacionales. Son la apelación a conocidos muy relevantes dentro del flamenco, y las “vivencias” que ya nos apuntara el veterano ex cantaor al principio.

El conocimiento de actores centrales como medio para la legitimación no se refiere sólo a los grandes artistas (Fosforito, Esperanza Fernández,...), sino también a los lugares que podemos considerar emblemáticos, impregnados, por decirlo así, de “gracia”, de ángel: emblemáticas peñas de Jerez, Granada o Almería, escenarios de gran prestigio en Bruselas o en Amberes donde también han actuado grandes figuras,...

La apoyatura en conocidos de relevancia también se extiende a mundos ajenos al del flamenco. Políticos españoles y belgas, gente de la diplomacia, representantes políticos de la Junta de Andalucía, aparecen también en el discurso legitimador que construyen muchos agentes en diversa situación dentro de este campo.

Ese mismo papel legitimador juega a veces la experiencia de inmersión en un ambiente considerado genuino, en el que la estética más valorada se guía por la “autenticidad” y la identificación con la tradición (José Vergillos, 1997), como ilustra esta afirmación: “En Jerez siempre me han dicho: ‘Tú eres del barrio de Santiago’. ¡Más quisiera yo!” (ex bailaora madrileña retornada). Esto otorga una legitimidad excepcional y consensuada por parte de todos los sectores.

Las “vivencias” apoyan cada gesto, cada acción, cada rasgo del agente en los que este se posiciona poniendo en escena, como señalara Pierre Bourdieu (1995), elementos de pertenencia a este patrimonio y de apropiación del mismo, formando parte, por tanto, de las principales estrategias de los sujetos en el proceso de patrimonialización.

Las vivencias se relacionan directamente con el lugar de nacimiento y/o, más aún, con la infancia. Si ese nacimiento o esa infancia han ocurrido en un sitio emblemático, el agente dispone de un buen repertorio de argumentos que mostrar a los demás para su afirmación en este campo. La experiencia básica y primera, de forma especial para los andaluces y los españoles, es la que marca la infancia.



Pero hay vivencias que no apelan a esto sino que buscan tal familiarización con la “autenticidad” mediante el estudio, la apertura, la multiplicación de sensibilidades y el tesón. Este tipo de criterios, como otros que se han visto, los utilizan, con diversidad de posturas y de énfasis, todos los artistas.

Como se ha dicho, hay más actores, que ponen en juego otras estrategias de patrimonialización. Aquí sólo se ha pretendido ofrecer una panorámica sobre las de los artistas, resaltando los puntos en común y las divergencias. Hay un código compartido a pesar de la diversidad de intereses y de la heterogeneidad cultural. Y ese código traspasa las fronteras, puesto que, aunque aún no hay mucha etnografía sobre el flamenco como para poder hacer las pertinentes comparaciones sistemáticas, se aprecian referencias, tensiones y construcciones similares a las que observamos allí.

Estos grupos de artistas vienen construyendo flamenco de forma cotidiana en el corazón de Europa. Se definen y posicionan en torno a un patrimonio cultural del que también forman parte, y lo hacen activamente, aunque desde aquí los invisibilizamos. Sus definiciones del patrimonio, y con ellas la ocupación de este campo, se sitúan en un continuo que va desde el localismo, en un extremo, al pleno cosmopolitismo en el otro. Estos procesos tienen lugar en un contexto transnacional y transétnico, y altamente mercantilizado, que hace más propicia la postura cosmopolita. Sin embargo, en contra de lo que algunos plantean, la etnicidad no sólo no se diluye sino que, por el contrario, se convierte en un instrumento de referencia central en sus respectivas estrategias de legitimación y construcción de un patrimonio del que ellos, a dos mil kilómetros de distancia en el espacio pero muy cerca en la memoria y en el deseo, también forman parte.

## 5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

AIX GRACIA, Francisco (2002) “El arte flamenco como campo de producción cultural. Aproximación a sus aspectos sociales”, Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales, 1: 109-125.

BOURDIEU, Pierre (1995) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama.

CRUCES ROLDÁN, Cristina (2002, 2003) *Antropología y flamenco. Más allá de la música* (2 vols.). Sevilla, Signatura Ediciones.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2003) “Noticias recientes sobre la hibridación”, Revista Transcultural de Música, 7.) [En línea]:

<http://www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm>. Accedido el 3 de diciembre de 2008.

HANNERZ, Ulf (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid, Cátedra.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2002) *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla, Mergablum.

PAPAPAVLOU, Maria (2003) “Flamenco y Jerez de las fronteras socioculturales”, Revista de Antropología Social, 12: 143-157.

PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona, Ariel.

QUIÉVREUX, Louis (1959) *Art Flamenco*. Bruselas, Edición del Autor.

QUINTERO MORÓN, Victoria (2009) *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

RUIZ MORALES, Fernando C. (2010) “Distinciones sociales entre los artistas flamencos en Bélgica”. En J.M. DÍAZ y F.J. ESCOBAR (eds.) *Actas del II Congreso Interdisciplinar Investigación y Flamenco*. Universidad de Sevilla, pp. 213-220.

- STEINGRESS, Gerhard (2007) *Flamenco postmoderno: Entre tradición y heterodoxia*. Sevilla, Signatura Ediciones.
- VERGILLOS, José (1997) “Apuntes para una estética sintética”, *Revista de Flamencología*, 5: 31-42.
- WASHABAUGH, William (2005) *Flamenco. Pasión, política y cultura popular*. Barcelona, Paidós.

## HACIA LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO

Enric Miró Cuberes  
Museu Etnològic de Barcelona

Presento dos tipos de experiencia en relación al patrimonio inmaterial, concretamente sobre patrimonio oral.

La primera motivación es dar testimonio del trabajo realizado desde 1996, tanto en el ámbito lúdico como en el ámbito etnológico y museológico y, muy importante, de las interacciones entre ambos entornos. Unos testimonios que presento como material de análisis en este congreso.

Cronológicamente primero fueron los Contes i cuentos a El Harlem Jazz Club (en Barcelona, desde 1997 a 2011<sup>1</sup>). Después, en 1998, se inició el papel sistemático del patrimonio oral en el Museu Etnològic de Barcelona (MEB)<sup>2</sup>, aunque ya había habido alguna sesión de cuentos desde el año 1992 en el Museu d'Arts, Industries i Tradicions Populars, fusionado con el MEB desde 1998.

### 1. LA EXPERIENCIA EN EL HARLEM JAZZ CLUB: 1996 A 2004

El Harlem Jazz Club de Barcelona tuvo la primera programación estable de narración oral para adultos de Catalunya desde la llamada “transición política”. Los proyectos tienen vida a partir de la dedicación especial de personas muy concretas. En este caso, Alexander Hernández trajo y desarrolló este virus desde Maracaibo, Venezuela, donde trabajaba desde principios de los años noventa con el patrimonio oral desde posicionamientos universitarios teatrales y haciendo trabajo de campo en territorios indígenas wayúu, añú y barí del estado Zulia. Además de la utilización en escenarios, este material era publicado de su propio bolsillo y repartido por las escuelas de Maracaibo y zona metropolitana, con la intención de dar visibilidad al patrimonio de estas sociedades. En Barcelona era alumno de postgrado desde 1996. Martha Escudero, mexicana radicada en Barcelona, educadora de arte y pintora de inspiración tradicional, coincidió con él en la Escola Municipal d'Expressió i Psicomotricitat en el 96 y reorganizó su conciencia, su bagaje cultural y sus actividades creativas. Ambos idearon los Contes i Cuentos. De algunos bolos en escuelas y bibliotecas amigas pasaron a la trascendental etapa de narración para adultos. Otros narradores importantes de la época son Roser Ros, Joan Solé, InongoviMakomé, Albert Estengre, entre otros, que mantenían viva y reinventaban la narración oral en propuestas muy vinculadas entonces al ámbito educativo<sup>3</sup>.

1483

<sup>1</sup> Hasta 2004 tuve responsabilidad directa en el proyecto, y es la experiencia que presento al Congreso. En la actualidad los Contes i cuentos tienen su XIVª temporada.

<sup>2</sup> Perteneciente al Institut de Cultura de Barcelona, del Ayuntamiento de Barcelona.

<sup>3</sup> A partir de la propuesta Harlem, todos ellos frecuentan también bares, centros cívicos, universidades... además de escuelas e institutos.



¿Mi papel en ese proyecto de Contes i cuentos? Empecé como amigo y chófer para los bolos en bares, bibliotecas y semanas culturales; luego hice un poco de mánager para asuntos de idiosincrasia administrativa hispana y un mucho para discutir sobre la idoneidad de las propuestas para ese entorno sociocultural de idiosincrasia catalana, y sobre todo fui observador privilegiado! La fascinación por el mundo que acababa de descubrir y la facilidad de acceso a las personas me llevó a filmar todas las sesiones que pude. Luego la visiónmisión de testimoniar el fenómeno me llevó a filmar también a todos los narradores que fui conociendo en sus distintos nichos laborales<sup>4</sup>. También filmé muchos de los ensayos como material de aprendizaje para ellos dos, Alexander y Martha.

Por último Dani Negro, dueño y corazón del Harlem. Él acogió el proyecto por la novedad, por las posibilidades comerciales y porque podía darle una nueva imagen pública con un cierto prestigio cultural. El local era lugar emblemático del jazz y de las músicas creativas en Barcelona y apostó por aprovechar unas horas muertas que tenía de 9 a 11 de la noche los fines de semana. Tal vez había también una cierta solidaridad latina hacia el proyecto, al ser él argentino.

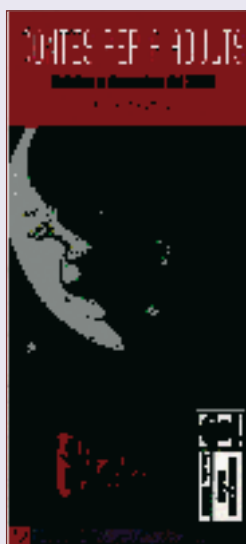
Alexander y Martha fueron la base en la creación del grupo Corazones Zurcidos. Tenían el proyecto como una experiencia de recreación artística, como una fuente de ingresos complementaria y al mismo tiempo era una forma de cobijarse como latinoamericanos que vivían en la distancia de su entorno habitual. Igualmente disfrutaban mucho reviviendo su patrimonio oral que venía de cuando niños en casa y en el barrio, remirándolo ahora desde la óptica del entorno alternativo catalán. Más tarde aplicaron estas experiencias a sus estudios de postgrado, participando en la fundación de la ANIN y desarrollando proyectos de formación de profesorado, de difusión del patrimonio en el MEB y en el Museu BarbierMuller entre otros, viajando por Catalunya, el País Vasco, Guadalajara, etc.

1484



<sup>4</sup> Filmaciones que son consultables en la biblioteca del MEB.

Los propios narradores y sus amigos promovieron espacios donde presentarse, cobrando o sin cobrar; una iniciativa con mucho de testimonial, fruto del momento sociocultural. Más tarde fueron empresas de servicios culturales, ayuntamientos, diputaciones, bares y locales nocturnos y grandes almacenes los que se interesaron por el fenómeno hasta incluirlo en sus programas de actividades. Actualmente la narración oral tiene una buena presencia en la vida social catalana: prestigia eventos interculturales y cenas de empresa multinacional y complementa proyectos de cooperación y desarrollo.



1485

En esta utilización del patrimonio oral hay un interés por la actividad económica, acompañado por la necesaria recolección, difusión y el estudio de este patrimonio. Hay interés por buscar el material más auténtico entrevistando personas y leyendo etnografías y compilaciones para así tener un buen repertorio que tenga el reconocimiento de colegas, entidades y público. Otro aspecto es la acción testimonial de lucha por el patrimonio identitario.

## **2. LAS EXPERIENCIAS DEL MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA (MEB) DESDE 1998**

Detallaré en este apartado algunas iniciativas del MEB o desde el MEB que responden a conceptos y objetivos ahora revisables en este marco del Congreso. Presento estos casos por ser relevantes o por ser ejemplos de actualidad; experiencias que pueden ser explicativas de los objetivos, de los logros o de errores en cuanto a la utilización del patrimonio inmaterial. Cincuenta y dos de ellas son consultables en la web del MEB (Multimedia) en formato de videoclip.

El MEB fue el primer museo de la ciudad en sistematizar el papel etnológico y museológico del patrimonio intangible. Tradición oral, música y gastronomía fueron las expresiones que iniciaron el camino, no sin resistencias internas y críticas externas, pero con una gran respuesta positiva de los usuarios; después vendría la valiosa incorporación de los juegos tradicionales<sup>5</sup>. Cuentos, leyendas y mitologías, recogidas y presentadas de viva voz, pasaron a la categoría habitual de material museológico y museográfico. La

<sup>5</sup> De la mano de Oriol Ripoll. Obtiene gran parte de su material en entrevistas etnográficas y trabajo de campo. Tiene editados cinco libros del tema juegos tradicionales y sus aspectos sociales.

música en directo era una vitrina más de las exposiciones. Los talleres de alimentación vinculados al ámbito Japón permitían entrar en la filosofía de Confucio y de Buda y en el porqué de los vegetales verdes y crujientes de la comida japonesa; en el ámbito América se llevan a cabo los talleres Cultura del maíz y Cultura de la patata detallando aspectos alimentarios, religiosos, económicos, simbólicos y políticos. Los juegos tradicionales son los que hacen entrar el cuerpo en las culturas. Pasaron de ser cosas curiosas y divertidas a ser material científico objeto de investigación y motivo de reflexión. A ello ayuda que en la difusión impresa de las programaciones, y ahora en la web, se explica el por qué de ese ciclo de narración y a qué exposición o ámbito está vinculado.



Las degustaciones de las inauguraciones de exposiciones son siempre de gastronomía tradicional, y muchas veces comida de pobre, como pan con chocolate, pan con vino y azúcar, café de pota (café de olla en mexicano). Muchos de los asistentes recuerdan con ello viejos tiempos y los jóvenes conectan con la memoria de los mayores, y ambos se sorprenden de verlo y probarlo en un museo. Alguna de las asociaciones con las que colaboramos elaboran para estos eventos arepas<sup>6</sup> o agua de frutas, o buñuelos de plátano<sup>7</sup> o de viento<sup>8</sup>, con lo cual las costumbres tradicionales y cotidianas tienen una aplicación clara y directa en la vida cultural oficial, siendo un reconocimiento y una pequeña fuente de ingresos. Todos estos ejemplos vinculados a la alimentación son ocasiones en las que se habla de los préstamos culturales, de los viajes que ha hecho y promovido la cultura gastronómica, como los viajes de Marco Polo o de Colón, y de las muchas costumbres compartidas en la vida cotidiana “de allá y de aquí” desde hace mucho tiempo.

<sup>6</sup> Una especie de torta o panecillo muy popular en todo el Caribe, hecho con harina de maíz, que se abre por la mitad y rellena con queso, o huevo revuelto o pollo desmechado, etc.

<sup>7</sup> Tradicionales de Filipinas.

<sup>8</sup> Típicos de los gitanos en Catalunya y de los payos en Semana Santa.

El Museu Etnològic de Barcelona colabora con el Museu de l'Acordió d'Arsèguel (Alt Urgell, Catalunya) desde el 2006, cuando asesoramos durante su creación en aspectos de museología y museografía. Su archivo de canción tradicional de montaña, construido tras cuarenta años de trabajo de campo en grabación de audio y el archivo de imagen etnográfica, son otro aspecto de la colaboración. Artur Blasco, su fundador, puso otra vez en funcionamiento el acordeón diatónico en Catalunya promoviendo desde el inicio las XXXVI Trobades amb els Acordionistes del Pirineu, la Escola d'acordió diatònic y los Tallers de música tradicional d'Arsèguel. Gracias a esta colaboración la exposición permanente del MEB tiene desde entonces material de audio sonando en el ámbito Catalunya, con canciones y músicas de diatónico de los mismos años y de los pueblos y comarcas de donde provienen los objetos expuestos en las vitrinas; es como oír cantar a los objetos o a las personas que los utilizaron. En las visitas guiadas explicamos que “las personas que han utilizado esta camisa, estos zuecos, estas vasijas, estos juguetes que ustedes ven son los oyen cantar... objetos y personas son de los años veinte, treinta y cuarenta!”. Con la colaboración de Artur Blasco hemos abierto el programa de actividades 2011 con un encuentro de rabeles de Catalunya<sup>9</sup>, León<sup>10</sup> y el Magreb<sup>11</sup>.

El patrimonio inmaterial presentado al público desde las distintas programaciones del MEB se ha vinculado siempre a las colecciones materiales, en una complementariedad dinámica entre ambos, ganando en profundidad, en emoción, en contextualización, estudio<sup>12</sup> y difusión. Ahora prestamos piezas de las colecciones materiales e informamos y asesoramos sobre buenos narradores, buenos comunicadores verbales del patrimonio o sobre nuestro archivo de filmaciones y de los fondos del Museu de l'Acordió.

Las políticas de salvaguarda del patrimonio inmaterial que lleva a cabo el MEB pasan por la recolección filmada de todo tipo de sesiones de cuentos en escuelas, institutos, universidades, museos, bares, plazas públicas, centros cívicos, semanas culturales, actos de solidaridad y difusión intercultural y acciones de turismo cultural. Filmamos todas las actividades de todo tipo que se llevan a cabo en el museo como material para el archivo general y para editar videoclips para la web, donde tenemos actualmente cincuenta y dos. También se procura filmar fuera del museo los eventos de cuentos y de música que tienen una clara raíz tradicional. Priorizamos las filmaciones que dan continuidad a anteriores trabajos y las que se pueden vincular a las colecciones materiales. El trabajo de campo se lleva a cabo en gran medida durante los meses de preparación de los contenidos de las exposiciones temporales y también para las remodelaciones y mejoras de la exposición permanente. Luego la museografía lleva hasta las salas, en las pantallas de gran formato, los resúmenes específicos de las filmaciones de campo; filmaciones que también se utilizan en las actividades externas del MEB<sup>13</sup>.

La gestión de esta información audiovisual está muy condicionada por la limitación presupuestaria, de personal y de medios. Filmar es la parte más fácil de llevar a cabo. La etapa de estudio y análisis de los voltajes, del montaje de clips o de resúmenes específicos

<sup>9</sup> Representada por Artur Blasco, que ahora trabaja por revitalizar el “rabec”.

<sup>10</sup> Representado por Chema González de Lozoyo.

<sup>11</sup> Ernesto Briseño ha puesto en solfa todo su bagaje profesional de estudiar e interpretar con músicos autóctonos los diversos géneros etnomusicales de toda esta zona geocultural del norte de África.

<sup>12</sup> La narración oral se trabaja en colaboración con la Associació de Narradors i Narradors ANIN y otros especialistas. La música de raíz tradicional con las personas vinculas al Museu de l'Acordió, al Centre Artesà Tradicionàrius y con personas y entidades vinculadas especialmente con determinados materiales.

<sup>13</sup> Conferencias, cursos, talleres, seminarios, asesoramientos.

o el trabajo de organizar archivos no produce lo que el material obtenido en el trabajo de campo se merece. Se optimizan los recursos y los productos gracias a la colaboración, entre otros, con el postgrado de antropología visual de la Universidad de Barcelona, de Tanios Films, de El Tinter, de Can Boada y de algunas personas a título personal.

La musealización es otra de las actuaciones. El MEB incorpora el patrimonio inmaterial en las elaboraciones museológicas. También lo promueve en sus participaciones externas, ya sea en la cooperación internacional (en el 2007 con el CEDRICAT<sup>14</sup> para el proyecto La PrimaveraMéxico de patrimonio y turismo y en el acompañamiento para la creación del Museo Etnográfico de Oulad M'Táa, Marrakech, Marruecos), o en el acompañamiento al colectivo liones Albentistate, residente en Barcelona.

Otra colaboración, esta vez con el Petit Musée de Oulad Idriss (Zagora, Marruecos 2007). Allí experimentamos y demostramos que el Sr.Hasan, dueño del único colmado del pueblo, podía ser también un agente cultural y turístico gracias a ser el narrador habitual de las tardes de su pueblo, en el portal del colmado. La sesión de cuentos que nos dedicó después de cenar (octubre 2007) le reportó ganar cien dirhams (diez €) en unos cincuenta minutos; sugerimos a los responsables del Petit Musée que enriquecieran la visita de turistas a su pequeño y encantador museo con sesiones de cuentos para así tener un valor añadido que no tienen los museos de Zagora o Marrakech; también para dar salida a sus luchas identitarias de gentes tamasergh y no árabes, tener unos ingresos complementarios y una emoción añadida a la degustación de té que ya ofrecían.

La dinamización sociocultural del patrimonio inmaterial que el MEB promueve pasa por acoger y colaborar, en otras propuestas, con la Associació de Narradors i Narradors; igualmente acompañamos las labores de recoger y difundir patrimonio de los colectivos residentes en Catalunya y con los que se colabora habitualmente, en los ámbitos catalán, castellano, galego, euskera, caló, liones, inglés, japonés, amazigh, árabe, ndowé, wolof, tártaro y ruso. Colaboramos en proyectos internacionales para incorporar el patrimonio oral en proyectos museológicos y de turismo cultural en Marruecos, México, Guatemala, Colombia y Venezuela; un asesoramiento sobre gestión del patrimonio etnográfico donde el patrimonio inmaterial debe tener siempre su espacio. Es muy importante que todas estas iniciativas de acción internacional incidan igualmente en las correspondientes comunidades residentes en Catalunya. Entrevistar oficialmente, filmar científicamente en estos destinos representa por sí sólo un reconocimiento y una motivación para el filmado y para los responsables locales del evento o proyecto; al mismo tiempo es material de investigación y de museografía<sup>15</sup> para el MEB.

En la colaboración con colectivos residentes en Barcelona, contando con la participación de la Asociación de Amigos del Etnológico, el MEB ha aportado unos referentes antropológicos para que los miembros de dichos colectivos profundizaran en sus actividades de salvaguarda, pasando de ser solamente bailadores en los fines de semana a grabar patrimonio tradicional basado en la memoria de la emigración. Así se miran a sí mismos de otra manera y producen gran cantidad y calidad de información, como archivos de fotos de familia que incorporan al Archivo de cuarenta y siete mil imágenes del MEB, y las entrevistas que realizan cuando van a visitar a sus familias. Estas actividades en Barce-

<sup>14</sup> Centre de Desenvolupament Rural Integrat de Catalunya Copca Generalitat de Catalunya.

<sup>15</sup> En los distintos ámbitos de la exposición permanente y en las exposiciones temporales hay pantallas de televisión de gran formato donde se presentan una selección de filmaciones de campo vinculadas al tema de cada ámbito.



lona han provocado el interés de personas y entidades en diversos lugares de los países de origen. La Troba KungFú y Sabor de Gràcia han presentado sus discos del 2008 en el MEB. Al museo le interesaba conectar con un perfil de público de veinte a treinta años y aprovechamos la ocasión y la amistad. La Troba utilizaba canciones tradicionales catalanas para componer sus bailables caribemediterráneos, y Sabor de Gràcia traían la última producción de los gitanos del barrio de Gràcia, que relacionamos con nuestra exposición temporal “Gitanos. 660 anys de cultura rom a Catalunya”.

### **3. ALGUNAS REFLEXIONES**

Personalizo las reflexiones en casos concretos porque son los que conozco por dentro, y si es el caso poder dar más detalles; no quisiera que se interpretara como ganas de presumir o de promoción encubierta de nada ni nadie. Son pequeñas muestras de la metodología general que a veces ha promovido efectos positivos importantes.

#### **3.1. Nuevos espacios de comunicación**

La incorporación del patrimonio inmaterial a la cotidianidad científica del MEB ha significado, entre otras novedades, desarrollar distintas formas de investir el espacio museístico. El patrimonio oral ha promovido el diálogo entre coleccioness y usuarios, entre especialistas clásicos y antropólogos de proximidad, encontrando nuevas dimensiones a las colecciones materiales; así el patrimonio llega personalmente a los oídos y a las emociones de los asistentes; el visitante puede sentir el patrimonio sentándose o paseando con el narrador o con el músico por las salas, como los conciertos itinerantes de La Tresca i la Verdesca siguiendo un itinerario conceptual, patrimonial y espacial detalladamente estudiado. La circulación por las salas deviene en los momentos inmateriales en espacio de encuentro, sentados en proximidad, en alfombras, cojines y sillas bajas. Hace diez o doce años esta fue una nueva situación museológica, voz y cuerpo de participantes toman dimensiones que deberían ser más frecuentes.

Si hace unas décadas los cuentos tenían su espacio en hogares, plazas y tabernas de la península, ahora lo tienen también en bares, pero está la novedad de las bibliotecas, museos y universidades donde siguen promoviendo una relación humana una comunicación de primera calidad. Los clientes de esos momentos más tradicionales eran todos paisanos del pueblo; ahora vienen de la capital a disfrutar de esos momentos de comunicación patrimonial, como en los meses turísticos pasa en la Jemáa El Fná de Marrakech o el Genarín de Semana Santa de León.

El fenómeno del patrimonio inmaterial sigue con fuerza. Otro ejemplo: el día 23 de febrero de 2011, ha llegado al MEB una propuesta de colaboración con la fundación Contes pel món, que trabaja en la inserción social de inmigrantes. Entre otros objetivos la fundación promueve y sistematiza la recogida de patrimonio oral entre sus integrantes para que sea materia prima de espectáculos étnicos y presentaciones interculturales. La fundación tiene como currículum oculto la valoración del patrimonio oral como fortalecimiento de la autoestima y para hacer visible en la sociedad de acogida la riqueza cultural de estos colectivos. Es bajo esta perspectiva que solicita el asesoramiento del MEB. En este caso también aprovecharemos las experiencias anteriores, ajustándolas al presente perfil. También como dato de actualidad, el 28 de febrero el director marcha a Barranquilla (Colombia) para participar en la obertura y el simposio del encuentro internacional de estudiosos de la fiesta.

Las propuestas de puesta en sociedad del patrimonio inmaterial nos han llevado a relaciones institucionales muy rentables. Los Contes amb gust (Cuentos con gusto), una propuesta desde la ANIN, abrió una época de tres cursos de colaboraciones con el Institut de la Dona (Instituto de la Mujer), de la Diputación de Barcelona. Las sesiones de patrimonio oral se desarrollaban en el aula de cocina práctica del Institut, a manos de narradores que iban cocinando un plato relacionado con el contenido del cuento, como puede verse en el folleto adjunto. De aquí se pasó a llevar parte de la programación del MEB a los espacios y público del Institut participando de sus planes de formación.



### 3.2. Preocupaciones

Uno de los desafíos para los responsables del MEB es presentar este patrimonio llamado inmaterial de forma atractiva, emotiva, cercana, viva para el público: “un divertimento de connotaciones científicas” podríamos llamarle. Aspecto lúdico que debe estar estrechamente acompañado de la faceta antropológica, para que un público no acostumbrado a valorar suficientemente este material amplíe la visión superficial, teatral, infantil<sup>16</sup>. Los narradores y los músicos con los que colaboramos comparten estos presupuestos; la selección del repertorio de cada sesión es tan delicada como el discurso museográfico de las vitrinas... y así ambos discurren armonizados.

1490

### 3.3. Patrimonio dinámico

Igualmente importante es presentar este material oral como algo vivo dinámico pues también lo es la cultura a la que pertenece. No es material que recogemos y presentamos por bonito, antiguo o pasado. En nuestro caso es una expresión cultural que muestra determinados aspectos de un sistema cultural más o menos distante del nuestro en geografía, pero con el que tenemos aspectos compartidos, a veces muchos más de lo que pensábamos, en proximidad de comportamientos y de códigos, más allá de las evidentes y a veces tópicas particularidades. Lo interesante de los cuentos del Sr. Hasan, en el pueblito marroquí a orillas del Sáhara, que los contaba sólo a sus paisanos cada tarde en su colmado, es que ahora, además, puede ponerlos al servicio del proyecto colectivo de nuevos recursos rurales, creando nuevos espacios y usos comunicativos, igual que sus cuentos llegaron un día

<sup>16</sup> En el estrecho concepto de “...los cuentos son para niños...”.

hace tiempo gracias a las caravanas comerciales, a los trabajadores temporeros o cuando él iba al mercado semanal comarcal. Las experiencias del Harlem Jazz Club influyeron las iniciativas del MEB; las conceptualizaciones del MEB sobre patrimonio oral han influido a su vez en los planteamientos de los narradores y los músicos. Los cuentos, al ser narrados y no leídos, se adaptan a la sesión, al público, al momento, crecen, se encogen un poco. Como en cualquier otro intercambio o influencia humana, el patrimonio inmaterial recibe y proyecta, si está vivo; si está vivo implica que es dinámico. La ANIN, además de promover los aspectos de difusión y velar por ciertos aspectos profesionales de la narración, edita una revista semestral desde el 2000 de análisis y reflexión del hecho narrativo contemporáneo, y aporta sus experiencias en formaciones universitarias; publicación ésta que también es de debate, de amplia participación de socios y no socios, de especialistas y de enamorados de la narración, en un circuito dinámico.

### **3.4. Patrimonio y cuerpo**

Este patrimonio inmaterial se sustenta en el cuerpo. Es el gesto, la voz, la memoria, la emoción, la mirada, las hormonas, la intención, la adrenalina; la antropología del cuerpo debería ayudarnos en la reflexión y redefinición. El cuerpo recibe de otros cuerpos ese 70% de no verbal que dicen los especialistas en comunicación<sup>17</sup>, desde la experiencia cotidiana de familia nuclear y/o extensa, de la vida de barrio, de clan de edad o de ideas. Y es el cuerpo el que emite códigos y personalidad. Delante del patrimonio inmaterial el cuerpo responde de un modo particular, sobre todo el oyente, ya que entra en un tiempo y un espacio igualmente particular, un oasis de la inercia cotidiana, ya sea en el museo o en un bar<sup>18</sup>.

1491

### **3.5. Procesos de comercialización**

Cuando el patrimonio inmaterial entra en procesos para su utilización comercial moviliza conceptos, personas... Según las experiencias que presento, los planteamientos comerciales han llevado a un ajustamiento del material oral a los posibles públicos para facilitar el entendimiento, la empatía, el disfrute, el éxito comercial. Cada público un repertorio y diversos repertorios para distintos públicos, y sobre todo un repertorio flexible, adaptando registros, códigos, recursos. Estos narradores y músicos también se han preocupado mucho de separar en lo posible comercialización y prostitución. Hacer que la propuesta fuera cercana y digerible no debía implicar rebajar unos mínimos de calidad etnográfica, de valores socioculturales, de dignidad cultural. Por otro lado entrar en ciertos circuitos comerciales daba la posibilidad de un reconocimiento y prestigio así como visibilizar posicionamientos ideológico-identitarios respecto al patrimonio empleado.

También está el hecho de dar formato de CD de audio a unos cuantos cuentos y canciones, de los que hay ya en el mercado para niños. Este caso de Corazones Zurcidos es un CD de narraciones para adultos, con pretensiones de testimoniar un trabajo etnoartístico y de hacerse un lugar en los circuitos comerciales. Hay también comercialización ética, narradores y músicos que destinan un % de los ingresos anuales (más del 0'7% institucional) para remitirlo a entidades de las culturas de origen que han facilitado el patrimonio comercializable. En las sesiones se debe hacer constar la fuente de los cuentos o de las

<sup>17</sup> Sebastià Serrano, semiólogo y comunicólogo de la Universidad de Barcelona.

<sup>18</sup> Con un silencio y unos gestos muchas veces monacales.

músicas tradicionales; en situaciones educativas también se hace constar la etnografía o compilación tradicional que nos facilitaba ese material.

Una anécdota mexicana que tal vez dé luz al tema. Estando en los ejidos del bosque La Primavera (Jalisco, México 2007), ante la duda de si era comprensible el mensaje teórico valorizador de su patrimonio oral para sus proyectos de nuevas actividades rurales, y después de algunos discursos antropológicos les dije: “Miren, con su patrimonio pueden hacer lo que crean oportuno, dejarlo dormir como en los últimos años, dejarlo morir definitivamente, o grabarlo en un cd como este y conseguir diez euros por cada uno”. Les enseñé el disco de Corazones Zurcidos de cuentos mexicanos grabado y vendido en Barcelona en el 2003. Y concluí: “Además, cada cd que se va con un turista es un recuerdo con el que revivirá su estancia aquí, siendo un agente divulgador; y también es una tarjeta de visita para posible nuevos clientes...”. Querían comprarme los pocos cd’s que llevaba! Al rato les razoné que los jóvenes de los ejidos, con los medios técnicos actuales, pueden fácilmente hacer entrevistas y grabar el patrimonio que todavía vive (durante los catorce días de mi estancia grabé doce horas de video para el MEB), y así hacerlo suyo, darle nueva vida y nuevos usos a su acervo cultural, y organizar encuentros como aquí en la península, etc, etc. Resumiendo, que tuvieran otra mirada hacia su patrimonio cultural. En la Jemáa El Fná de Marrakech los narradores paran a mitad de la narración para pedir dinero a todo el corro que los envuelve, sino no hay final de cuento. Otro narrador habitual y famoso de la plaza, ubicado siempre delante del Café du France con sus dos músicos, vende sus cd’s en copia casera.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ALCOVER, Antoni M. (2006) *Dietari de l’excursió filològica 1906*. Barcelona, Proa Alí Bei.
- APALATEGI, Joxemartin (1987) *Introducció a la història oral*. Barcelona, Anthropos.
- BARDON, Cayetano A (1996) *Cuentos en dialecto leonés*. León, Lancia.
- BASSOLS, Mireia. OLIVERAS, Alba (Compiladoras) (1993) *Joc dramàtic i educació, entorn, art i cultura*. Barcelona, Domènec edicions.
- CALVO, Lluís, ROQUE, MariaÀngels (2004) *Literatures orals i nous espais de comunicació a la Mediterrània*. Barcelona, Residència d’Investigadors. CSICGeneralitat de Catalunya.
- DIRECCIÓN DE EDUCACIÓN INDÍGENA (1999) *Literatura infantil en lengua tsotsi-lespañol*. Chiapas, Talleres Gráficos del Estado.
- DDAA (2005) *La cultura del cos*. Barcelona, Televisió de Catalunya.
- FRIGOLÉ, Joan (1995) *Un etnólogo en el teatro*. Barcelona, Munchnik.
- GONZÁLEZ ÑAÑEZ, Omar (1980) *Mitología Guarequena*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- GUERRERO, Àfrica. MUT, Rosa (1995) *Cap a una educació intercultural*. Barcelona, IMEB Institut Municipal d’Educació de Barcelona.
- JORDÁN, José Antonio (Coord.) (1998) *Multiculturalisme i educació*. Barcelona, Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya.
- LE BRETON, David (Coord.) (1992) *Intercultures. Corps et cultures*. Paris, SIETAR-FRANCE.
- ROS, Roser (Dir.) (2010) *Tantàgora*. Barcelona, Tantàgora Serveis Culturals.
- RUZ, Mario Humberto (1991) *Historias domésticas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

TORRAS, Rosa. ALFARO, Cecilia. (2003) *La recuperación de la historia desde una perspectiva indígena*. Caracas, Federación Internacional Fe y Alegría.

## **5. IMÁGENES**

Todas ellas son folletos de actividades con patrimonio intangible, tanto del MEB como del Harlem Jazz Club, Escola de la Dona i ANIN.



## EL RELATO DEL PASTOR: ESTRUCTURA NARRATIVA, ESTRUCTURA VITAL

Raquel Sánchez Padilla  
Instituto Universitario Valenciano de Etnología  
Universidad Católica de Valencia

### 1. ¿CÓMO CUENTAN SU VIDA LOS PASTORES TRASHUMANTES?

La trashumancia, además de ser una de las actividades socioeconómicas más ancestrales de la Península Ibérica, es sin duda una auténtica realidad cultural que implica un modo de conocer concreto, un sistema de leyes particular, formas singulares de expresión artística, fiestas, comidas, dichos, refranes, costumbres, canciones y hasta un determinado modo de perfilar el paisaje a través de las vías, fuentes, corrales y refugios propios de la actividad trashumante.

La investigación con relatos de vida de pastores trashumantes se nos presenta como una forma infalible de acceder a esta realidad vital y cultural tan peculiar. A través de sus narraciones podemos adentrarnos en el mundo de la experiencia, de los recuerdos y de la percepción particular de los hechos de dichos trashumantes. Sin duda, cada relato aporta nuevos contenidos y enriquece el corpus de información recopilada. Los datos aportados por cada uno de los narradores permiten conocer mejor un estilo de vida que está sometido actualmente a un profundo proceso de cambio y que puede derivar en transformación o extinción.

Ahora bien, sin denostar la importancia del “dato” que aporta lo que cuenta el pastor, nosotros centraremos nuestro análisis en la forma que emplea para narrar su vida. Consideramos que el estudio de un ámbito que está sumergido en un proceso dinámico de cambio, como es el del pastoreo trashumante y que, por lo tanto, puede ser afectado por cuestionamientos que aluden directamente al tema de la identidad, puede verse ciertamente enriquecido por un estudio que se centre en los rasgos constitutivos del relato.

Así, partimos desde la concepción de que la forma de construir el relato con su trama específica refleja, de alguna manera, la identidad social del narrador. En palabras de Roca y Martínez (2006: 89):

“nunca sabemos hasta qué punto “yo” habla, hasta qué punto “yo” realiza un discurso personal y autónomo o hasta qué punto, bajo la apariencia de creerse personal y autónomo, uno sólo repite ideas impresas en él”.

Los pastores que hemos entrevistado nos cuentan su vida, es decir, no tanto lo que han visto u oído, sino lo que han vivido, lo que han experimentado. Por este motivo resulta de total importancia tener en cuenta no sólo las palabras pronunciadas, sino todo aquello que las acompaña: el brillo en los ojos, la velocidad con que se narra, las risas y sonrisas, el énfasis que se pone, los semblantes entristecidos, la entonación y el ritmo, etc.

Además de los aspectos directamente relacionados con la fuerza expresiva del relato, debemos tener en cuenta otras dimensiones que configuran el cómo de la narración. Tomando como ejemplo la propuesta de Dante Duero y Gilberto Limón (2007) atenderemos, por un lado, a los tópicos temático-narrativos, es decir, aquellos temas que aparecen de forma recurrente a lo largo del relato y que sirven de ejes articuladores del discurso. Y por otro,

analizaremos el lugar ocupado por el autor en referencia a sus reflexiones, autoconocimiento y autoconstrucción de su identidad.

Las tres dimensiones o categorías de análisis, esto es, los aspectos expresivos del relato, los ejes temáticos y la construcción del rol de autor, nos dan acceso al mundo de las representaciones de la realidad, que no son sino las herramientas a partir de las que actuamos en la vida cotidiana, y que normalmente van más allá de la realidad propiamente dicha.

A pesar de que hemos entrevistado a pastores de diversas características y talentos, a solteros y casados, ganaderos y jornaleros, amantes y no amantes de su trabajo, y un sinfín de diferencias más, la forma empleada por todos para narrar su vida atiende a estructuras surgidas del propio contexto cultural y que, lógicamente, se hallan plenamente difundidas en su ámbito social. En ese sentido, afirmamos con Rosenthal (1991: 17) que:

“El orden que se puede descubrir en una historia de vida no es una consecución subjetiva del individuo, ni un simple producto de modelos sociales prefigurados objetivos, ni está causado por ideas o hechos, sino que es ocasionado por la “vida de experiencia del mundo” (...) Es el orden de la interrelación primordial del “mundo” y el “yo”.

## 2. UN ITINERARIO VITAL DIFERENTE

Efectivamente, las trayectorias de vida características de la trashumancia, y por lo tanto, la forma como se narran dichas trayectorias, contrastan con las estructuras típicas del relato autobiográfico que, normalmente, responde al modelo de narración histórica articulada en torno a un eje cronológico.

El pastor trashumante de nuestros días presenta un itinerario vital que está irremediablemente ligado al “subir y bajar” a los pastos de invierno o verano; y a la oscilación temporal del “antes y el ahora”, sumido hoy en día en una profunda decadencia de su estilo de vida.

Otro de los hilos conductores básicos en la narración del trashumante es el que alude directamente a su trabajo, a su labor como pastor. El pastornarrador suele construir su relato desarrollando un eje temático a partir de tres focos de posicionamiento distintos y relacionados entre sí, el “yo” que elabora el discurso, el “nosotros” que identifica al narrador con un colectivo, y un tercer foco que hace referencia a “los otros”, y que intenta captar la mirada de los otros sobre su propio ser particular y colectivo, es decir, “lo que se dice del pastor”.

En el relato de pastores se aprecia la visión que el pastor tiene de su propio trabajo: “yo hago..., yo pienso..., yo siento...”; de lo que debe ser, y de cómo se debe llevar a cabo su trabajo, en el sentido de universalizar dichas acciones: “nosotros los pastores hacemos..., pensamos..., sentimos...”; y aquello que los ajenos, los que no son pastores, dicen sobre la labor del pastor: “la gente dice que los pastores...”, “la gente cree que los pastores...”.

Aproximarse al estudio de los relatos biográficos desde esta perspectiva, implica aceptar que la construcción de dichos relatos es en sí mismo un acto social y cultural que pone de manifiesto la fisonomía esencial del contexto en el que se lleva a cabo y que genera un proceso de retroalimentación entre “lo que es” y “lo que debe ser”. Analizando el modo de construir el relato no sólo podemos aprehender los rasgos característicos de la vida del pastor trashumante sino que alcanzamos una comprensión más completa de su cosmovisión.



### 3. ANTES Y AHORA. ARRIBA Y ABAJO

“Cuando yo bajaba que era joven y se me quedaban todos mis amigos y amigas allí, y se quedaban mis padres que bajaba solo, bajaba con los orejas gachas y casi depresivo y para subir al revés, subías con una alegría... ahora no, ahora como bajas con la familia y es otra edad...” Pastor trashumante.

En la medida en que uno va realizando entrevistas a pastores trashumantes, es fácil percibir cómo aparecen a lo largo de los relatos y con carácter redundante los términos “antes”, “ahora”, “arriba” y “abajo”. Se trata de conceptos que sin duda, articulan el discurso. Según Thompson (1993:65), “por la propia naturaleza empírica de la historia de vida”, la explicitación de la dimensión temporal en los relatos de vida es algo frecuente e incluso, podríamos afirmar, que natural. En el caso de relatos de pastores, dicha dimensión temporal se evidencia a través del binomio “tradicición/cambio”. El estilo de vida trashumante se halla en un irrevocable proceso de transformación, nos atrevemos a decir que la actividad pastoril tradicional ligada a los cambios espaciales estacionales se halla en peligro de extinción (al menos en nuestro territorio, en el mediterráneo).

“La trashumancia se está perdiendo. El futuro lo veo mal, hoy por hoy mal, (...)” Pastor trashumante.

Efectivamente, el mundo que rodea a la actividad de los pastores que trashuman a pie ha variado profundamente. Como ejemplificación de estos cambios a los que hacemos alusión, debemos resaltar la transformación del paisaje, concretamente la pérdida de las veredas, la destrucción de los corrales de los que ya nadie se ocupa, la soledad de los campos y el abandono de las masías.

“En esas montañas ya no quedan caminos ni nada, que antes bajábamos por Batet y ahora damos la vuelta lo más cómodo aunque andemos más lo mas llano y lo más limpio. (...) Esos caminos se han perdido (...) y ahora que no los transita nadie a los pocos años no hay quien pase por ahí”. Pastor trashumante.

Al deterioro del espacio trashumante, se suman los cambios en el orden socioeconómico. El pastor actual se ve obligado a cuidar de atajos mucho más grandes que los que se llevaban antes. La tendencia a la baja del valor de la carne en la venta a los intermediarios, provoca la necesidad de muchas más cabezas para poder sacar algo de rentabilidad a la actividad ganadera. Esto supone más trabajo y más dificultad para el trashumante, especialmente en los desplazamientos. La mayoría de los pastores provenientes de zonas cuya climatología obliga a trashumar, trasladan ya necesariamente el ganado en camiones, de manera que realizan en unas horas, lo que los trashumantes a pie hacían en varios días. Sin duda, resulta pertinente articular el relato en torno a los conceptos de “antes” y “ahora”. El pastor se encuentra en una situación de absoluto desajuste entre los requerimientos de un oficio que atiende a formas ancestrales y el devenir del mundo actual. Además, el “antes” coincide con la juventud del pastor, son dos tiempos que en su relato siempre se superponen, “antes” y “cuando era joven/niño,” son sinónimos y significan que hubo un tiempo diferente al actual, donde la tarea de trashumar formaba parte de la cotidianidad de

un época, sirviendo de puente entre espacios alejados. Así, en los relatos percibimos que ese “antes/ahora” manifiesta cierta añoranza por un tiempo pasado. Sin ser necesariamente mejor en lo que a variables económicas se refiere, aquel periodo otorgaba un espacio vital ad hoc al pastor trashumante.

“Ahora no somos ni pastores ni nada, otras veces, bueno, si como se juntaban tanto y la juventud la pasaban en una caseta pues a lo mejor cuatro o cinco todos... pues sí, a tocar la flauta y unos cantaban... bueno, bueno... (...) en una caseta ahí vivían unos cuantos pastores, ¡tú fíjate!, una casetilla más pequeño que esto, pues ellos allí que... pues en este tiempo ¿qué harían?... contar chistes y jugar a su manera y hacer torta de pastor, (...) yo he comido y...!bueno!” Pastor trashumante.

La liminaridad temporal en la que se halla el trashumante, va acompañada de un espacio fronterizo en el que siempre ha estado inmerso y que deriva directamente de su propia tarea trashumante. De ahí el ahínco por modular la narración en torno a otro par conceptual, esto es “arriba/abajo” o lo que es lo mismo, “subir/bajar”.

En palabras de Agulló (2009:82), “la forma de vida del pastor guarda relación intrínseca con su movilidad estacional”. El pastor trashumante sube/baja a los pastos de invierno/verano, por lo que necesariamente, al narrar necesita ubicar su relato en uno de ambos lugares. Pero también pasa un periodo en el que ocupa un espacio intermedio, no está ni en los pastos de invierno ni en los de verano sino que “va de bajada” o “va de subida”.

De esta forma, el narrador realiza un ejercicio de memoria ligada al espacio. Podríamos hablar de dos tipos de memoria espacial, la circular que alude a los ciclos constantes de subida y bajada, y la que se refiere a “la reconstrucción del tiempo pasado a través de los lugares recordados” (Velasco, 2004:38). En las narraciones podemos hallar, además del abundante binomio “arriba/abajo”, los nombres de los lugares por los que los pastores han trashumado a lo largo de su vida. De esta manera, y pese a la tendencia circular hacia la que apunta todo el tiempo el relato, aparece otra lógica de orden geográfico que conecta el transcurrir del tiempo con la fragmentación espacial característica de la vida del trashumante.

“Bajo yo solo por la vereda unas veces y otras no, yo bajo por la ruta de Penyagolosa, otros bajan por Barracas, yo bajo por la vereda que salgo de allá arriba (...) y en unos sitios voy y en otros no, (...) pero en otros sitios no bajo porque por otros sitios me salieron los guardias y me dijeron: “aquí no va la vereda”. Por aquí porque han hecho huertos y va...pasamos por donde podemos, (...) Y yo digo: “¿y en tal sitio? ¿Aquello es vereda o qué?” Pastor trashumante.

Como decíamos más arriba, la trashumancia se convertía en puente y conexión de lugares apartados y diferentes. Montañas y valles, pueblos y ciudades, ganadería y agricultura se vinculaban en la figura del pastor trashumante.

Puesto que el movimiento es el fenómeno fundamental, el eje en torno al cual gira la vida del trashumante, en su relato abundan los topónimos que aluden a las distintas poblaciones en las que ha habitado, pero también a zonas o términos que frecuentan o que orientan su trasiego.

Los adverbios de lugar que manifiestan los constantes cambios de posición junto con los verbos de movimiento, también ocupan un lugar primordial en la construcción del relato. Los verbos estativos locativos como habitar en un sitio, hallarse, permanecer, quedar, vivir, etc., y los verbos de movimiento continuos tales como andar, caminar, correr, vagar, acercarse, alejarse, arribar, entrar, llegar, partir y salir, se convierten en los núcleos verbales más habituales de las frases del relato.

Además de la ubicación temporal y espacial que implica la construcción de un relato y que constituye el marco experiencial de las relaciones sociales, el pastor recrea su identidad a través de la propia narrativa de los acontecimientos de su vida.

#### **4. SER PASTOR TRASHUMANTE**

La cuestión del espacio en la vida del trashumante ocupa un capítulo fundamental a la vez que problemático y confuso. Frecuentemente, el lugar de nacimiento suele ser un acontecimiento decisivo en la configuración de la identidad de las personas, pero, como se percibe con absoluta nitidez al estudiar los relatos de pastores trashumantes, no es este el caso en nuestra investigación. Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que el lugar de nacimiento no define la identidad del pastor. El espacio en general, no le sirve al pastor como vínculo identificativo puesto que este espacio resulta para él volátil e inestable. Es precisamente el estado de “no lugar”, el viaje, el desplazarse, el que iguala, el que agrupa a los miembros de un mismo colectivo convirtiéndose, junto con la actividad en sí misma, el cuidado del ganado, en el punto de encuentro de la identidad colectiva.

##### **4.1. El “yo” que elabora el discurso**

A lo largo del discurso, el narrador ejerce, casi inconscientemente, varias tareas para poder construir su relato. Una de ellas atiende a la necesidad de impregnar de sentido aquello que narra, por lo que se embarca en un constante ejercicio de razonamiento que justifique el porqué de los acontecimientos de su vida. Normalmente las razones se debaten entre lo que es así porque viene determinado por causas ajenas como el entorno, la cultura, etc., y lo que es así porque no puede ser de otra manera, aquello que está determinado por la biología, el carácter, es decir, lo interno e intrínseco. En palabras de Roca y Martínez (2006: 105):

“La tensión entre el azar y la determinación o voluntad propia, entre el “yo soy así” y el “yo me he hecho así” y el “a mí me han hecho así”, planea de manera más o menos explícita en la casi totalidad de los relatos analizados.”

La propia razón de ser pastor se presenta en los relatos no tanto como una causa individual, sino más bien apelando a causas externas que son, a la vez, colectivas. Uno se hace pastor como consecuencia de una época y una situación concreta. Esta realidad se traduce en la estrategia narrativa con el empleo de frases pasivas e impersonales como “se pasaba hambre” o “se vivía así”, etc.

“Porque entonces no estaban las cosas como están ahora, no había tantos jornales como hay ahora, no había tantas cosas, no había coches para bajar de arriba (...) aquí no había esas cosas, dinero tampoco teníamos (...), y en nuestra tierra, allí se había de vivir de las ovejas, no había otra cosa”. Pastor trashumante.

Otro de los esfuerzos acometidos por un relator es el memorístico. A través de la selección de sus recuerdos, selección que, dependiendo del recuerdo, puede ser voluntaria o involuntaria, el narrador va reconstruyendo los episodios de su vida que él considera significativos, propios y característicos. Podemos afirmar con Joutard (1999:160) que “la memoria es un elemento constitutivo de la identidad”, puesto que en este ejercicio de exposición de los hechos que el pastor selecciona, manifiestan la autoconcepción que el propio pastor posee de sí mismo. Es decir: “como yo soy así (la idea que el pastor tiene de sí mismo), te cuento esto y esto y no aquello”. Y también: “te cuento esto y esto porque refleja bien lo que yo considero que soy y que es mi vida”.

Así pues, arribamos a otra de las tareas ejercidas por el narrador a lo largo de su relato, la reflexión sobre la propia vida, la propia existencia y el propio ser. Algunas de estas reflexiones se llevan a cabo por vez primera en el curso de la entrevista, son ciertos aspectos que hasta ese momento se habían obviado o dejado de lado, pero que se hacen presentes en el discurso del pastor por el mero hecho de estar llevándolo a cabo. Esta faceta del trabajo con relatos de vida demuestra que dicha metodología deja huella en la persona que participa de éste. El narrador, tras pasar por la experiencia de relatar su vida, ha cambiado necesariamente, pues se ha enfrentado a una nueva realidad social que reclama la implicación de los ámbitos más personales en su participación.

“Lo que más me hubiera *gustao* es escribir. Sí, escribir siempre me ha *gustao*. (...) yo es que no fui a escuela tampoco. *Pa* ser de mi edad seré el único ya de mi edad que no habrá ido a escuela”. Pastor trashumante.

A lo largo del discurso se presentan muchas oportunidades para detectar aquellos ámbitos que el pastor reconoce con rotundidad como inherentes a su vida, la soledad, el amor a las ovejas y el interés de que coman, la necesidad de silencio, la vida social austera y el final de su actividad trashumante, entre otros.

1500

#### 4.2. El “nosotros” colectivo

Cuando el pastor describe las actividades propias de su trabajo, con frecuencia cambia el sujeto de la acción que deja de ser expresado en primera persona del singular para pasar a ser una primera persona del plural. Así, y siempre que se refiere a saberes compartidos específicos, como en este caso, las labores propias de la trashumancia, el “yo” individual pasa a ser un “yo” colectivo que alude a un “nosotros”.

“Hacemos una fiesta los pastores allá arriba...”. Pastor trashumante.

Esta identificación con el ámbito social del que forma parte, se puede llevar a cabo a través de distintos mecanismos. El primero, que ya hemos desarrollado más arriba alude al hecho de compartir un espacio y un tiempo liminal. Todos los pastores trashumantes de nuestras tierras coinciden en esto. Otro de los mecanismos es el de la afinidad y la comunión de pareceres a través de los que se establece el sentido del deber.

El pastor comparte con los demás pastores una idea de lo que está bien y es bueno en relación a acciones concretas de su trabajo. Este conocimiento se cimienta en un conjunto de saberes compartidos que posee la fuerza moral de lo que es necesariamente lógico en su quehacer cotidiano. Así, el buen hacer que se manifiesta en una serie de prácticas concretas, se convierte en una obligación moral que es a su vez el sello de pertenencia al

colectivo. El pastor se ve sujeto a la necesidad de respuesta constante que es provocada por dicho nivel de exigencia y que le impide “acomodarse” y relajarse en sus prácticas diarias. Cuanto más fuerte es el sentido de pertenencia, cuanto más identificado está el individuo con el colectivo del que forma parte, más poder coercitivo poseen estos valores sobre él. A lo largo del discurso encontramos expresiones que sintetizan juicios de valor tales como “El pastor que es aseado...”, “hay que...” que ponen de manifiesto esa interiorización del sentido del deber.

“Al llegar contamos las ovejas. El deber del pastor es saber si ha perdido alguna”. Pastor trashumante.

Existe aún un elemento más que sirve para la identificación con el perfil del grupo social y que es precisamente el de la distinción. El pastor cuenta aquello que le diferencia de otros pastores, no porque quiera desmarcarse, sino porque aquellos de los que se diferencia no llegan al “ideal” de lo que significa ser pastor trashumante con todas sus consecuencias. De esta manera, al discrepar se recalcan los rasgos identitarios y se da a conocer el nivel de asimilación e identificación con los mismos.

“Me decía: “¿tú has visto? ¿A cuántos pastores has visto aquí con la frente blanca como nosotros?” Allí en Zaragoza, son ganaderos, pero ganaderos de mil, dos mil ovejas y la gente que les lleva el *ganao* pues son la mayoría gente de, de... ¡allí no estaban!, allí eran dueños de ovejas pero con la cara... ¡la llevaban toda blanca!, ¡parecían banqueros, coño! (...) ¡¡¡si no van a guardar!!!”  
Pastor trashumante.

1501

Otra de las categorías temáticas recurrentes en los relatos de pastores trashumantes y que está muy vinculada con el par antes/ahora es el de la decadencia de “su” mundo. En esa constante comparación entre el antes y el ahora de la trashumancia se plasma el declinar de esta forma de vida. En todos los relatos recogidos se insiste en la caducidad de cada una de las acciones propias de la actividad pastoril. Se habla de un final inminente que pone en guardia a los propios pastores y que les hace reflexionar irremediabilmente sobre el sentido de su vida. Esta revelación de su propia extinción provoca una predisposición a la solidaridad que surge de la adversidad. Así, el trashumante se adhiere más al hecho de ser trashumante, quedando fortalecido el sentimiento de pertenencia al colectivo.

“Antes había muchos animales, todo el mundo tenía animales en casa (...) a lo mejor uno cincuenta, el otro treinta, el otro menos, o una cabra atada para la leche, ¡pero la tenían!, ahora no hay nada, lo cortijos están todos caídos, están cerrados” Pastor trashumante.

### 4.3. Lo que se dice del pastor

¿Y qué dicen los demás, los que no son pastores, de los pastores? O mejor, ¿qué cuenta el pastor que dicen los demás de él? ¿Cómo considera el pastor que es percibido por los otros? ¿Se identifica el pastor con aquello que se dice de él? Lo que se dice del pastor constituye otro de los ejes temáticos que forman parte de la construcción del relato. El pastor es consciente de que su figura no deja impasible al imaginario social, conoce los dichos y los mitos que giran en torno a su imagen. Esta alusión a los mitos sobre su per-

sona imprime de sentido la propia tarea de narrar su vida. El pastor trashumante parece muy consciente de lo que los demás piensan sobre él, y esto le otorga un lugar específico dentro del mundo social al que pertenece. ChanfraultDuchet (1996: 13) lo expresa de la siguiente manera:

“la utilización de los mitos permite al narrador convertirse en actor social, en sujeto inscrito en la Historia. Pero precisaré que todas estas operaciones escapan a la clara consciencia del narrador, que se efectúa a sus espaldas”.

Existe un mito sobre los pastores que se repite en varios de los relatos que hemos recogido, sirva la siguiente cita como ejemplo ilustrativo:

“También hay alguno que dice que las liebres bajan con las ovejas, aquí en Artana, el otro año le dije a un cazador, digo: “en tal sitio hay una liebre y en tal sitio otra”, y me dijo: “esas liebres las has *bajao* tú” “¿qué voy a bajarlas yo!” “Tú no, pero con las ovejas,”. Pero yo las he visto eh, no sé si bajarían o no bajarían, yo casi no me lo creo, ¿eh? de que bajaran con las ovejas... pero hay gente que dice que sí.” Pastor trashumante.

Nosotros partimos de la idea de que la trashumancia es un ente cultural en sí mismo, de ahí que nos propongamos rastrear aquellos rasgos del relato que apuntan hacia un sentido de pertenencia del pastor a su grupo social particular, el de los pastores trashumantes. No estamos muy seguros de que el pastor sea demasiado consciente de participar de dicha identidad, pero de lo que estamos convencidos es del poder que posee el relato para provocar ese efecto en el narrador.

1502

“Lo que es indudable es que en la entrevista, el pastor se reencuentra consigo mismo, hace un importante ejercicio de autoobservación, de introspección y de memoria. (...) Necesariamente, el pastor, en la medida en que va construyendo su relato, también va descubriendo su propia identidad, y se convierte en la voz individual de un colectivo social con el que comparte su estilo de vida, sus experiencias, lugares, mitos, tradiciones, en definitiva, su pasado, presente y futuro.”<sup>1</sup> SánchezPadilla (2009:102-104).

#### 4.4. La fuerza expresiva del relato

Como ocurre normalmente en toda narración, en ciertos momentos es necesario reproducir las palabras de las personas que intervienen en ella. En el caso de los relatos de pastores, hallamos que lo habitual es reproducir los diálogos atendiendo al estilo directo. Consideramos que el narrador, que está inmerso en la construcción de su relato empleando la primera persona, se encuentra más cómodo continuando en esta posición y reproduciendo de forma literal las palabras que otros dijeron.

Así, el relato se colma de expresividad y se enriquece con la variedad de matices emocionales que dicha estrategia aporta. Reproducir los diálogos en los que el pastor es uno de los interlocutores aporta veracidad, fuerza y actualidad a la narración. Permite captar

<sup>1</sup> Traducción personal del original en inglés.

la tensión de la interacción, y trae a primer plano al pastor en los momentos en los que se relaciona y comunica con otros.

A continuación mostramos un buen ejemplo de este esfuerzo que realiza el pastor por poner voz a los personajes cuando narra. Se trata de una reflexión acerca del ambiente que el pastor va encontrando en los pueblos por donde pasa con su ganado. En su discurso, nuestro pastor reproduce varias voces, convirtiéndose casi en un ejercicio de contrapunto musical. Para que sea más sencillo percibir la multiplicidad de voces que interpreta el narrador, marcamos cada una de ellas con una fuente distinta. En la reproducción digital del relato se capta perfectamente las distintas modulaciones de voz que realiza el narrador para que podamos distinguir los distintos personajes:

“Yo una vez... subió uno de Rabudo conmigo... subía a Villaroea, y claro, aquella zona es diferente pasaba por el pueblo el *ganao* y a lo mejor molestas más... a lo mejor...” ¡¡¡eh borregos por aquí en medio!!!” (*esto lo dice alguien del pueblo por el que pasan*) Y pasaba por Rubielos y dice: “¡jolín, aquí sale toda la gente y aún...! (*lo dice su compañero de Rabudo*) “¡hola que qué tal! ¿qué? ¿se van *pa* arriba? ¿Ande va usted?, ¿de dónde es? (*son las distintas voces de las gentes de los pueblos por los que pasa*) y a él le llamaba la atención porque es otro ambiente, es otra...” Pastor trashumante.

El relato oral permite al investigador escuchar la fuerza y rotundidad con la que se expresan ciertas ideas y el silencio revelador que a veces se intercala entre las palabras y frases del narrador. Así, cuando los pastores se refieren a temas de vital importancia para ellos, a asuntos que afectan directamente el quehacer cotidiano, se expresan con firmeza y ardor. De esta forma es más fácil captar, por ejemplo, la seria importancia que tiene para el pastor la carencia de agua, su enfrentamiento a ella en el trayecto de bajada a los pastos de invierno. Los matices expresivos que más abundan en los relatos registrados, apuntan hacia el desencanto y la desilusión que, como ya hemos dicho anteriormente, son fruto de la aceptación de hallarse ante el ocaso de su estilo de vida.

Pero el tono del relato de pastores trashumantes no es únicamente trágico, está salpicado en buena medida de giros jocosos y asuntos cómicos. Los pastores poseen un ánimo infalible cultivado a través de las dificultades y las carencias que le ha llevado a saber reírse de sí mismo y de sus penalidades.

Cuando narran alguna de estas situaciones, su risa invita a reír con ellos. Se trata de una risa social que también tiene su razón de ser dentro del relato, pues lo erige de igual manera que lo erigían los ejes temáticos antes aludidos. La risa se hace omnipresente en cada uno de los relatos de pastores y esto, indudablemente significa algo.

La risa del pastor nos puede hablar de cierto nerviosismo causado por la situación de la entrevista. Esta risa se detecta con relativa sencillez pues se trata de una acción fuera de lugar, realmente no hay nada que haga gracia, pero el pastor se ríe a destiempo y de forma intermitente.

También está la risa que sirve como escudo de algo que realmente causa dolor, tristeza o incluso vergüenza cuando se cuenta. Los pastores ríen cuando describen las miserias vividas, las injusticias recibidas y los errores cometidos. Moore (2005: 34) afirma que:

“La risa no es necesariamente un índice de humor o un reflejo incontrolable de emoción. (...) este tipo de risa puede servir como mecanismo mitigador

que señala a la naturaleza problemática del acontecimiento que se está narrando. Puede transmitir incomodidad, tensión o incongruencia entre el mundo que percibe el que habla en este momento y el que está reconstruyendo”.

Esta risa tiene un efecto catártico ligado al que ejerce el mismo hecho de narrar esos aspectos de la vida. Y sin duda, también hay risa y risas que son fruto de la evocación de momentos divertidos y felices que el trashumante revive durante el transcurso de su relato.

## **5. CONCLUSIÓN**

El relato del pastor trashumante nos instala de lleno en su mundo. Un mundo particular que se caracteriza por una actividad incesante y muy exigente, que requiere de una dedicación total por parte del pastor. Cuidar el ganado, procurar su alimentación y trasladarlo de las tierras altas a las bajas y viceversa, implica un estilo de vida peculiar y distinto al que se da en otros ámbitos de la vida rural o urbana.

El pastor trashumante se mueve entre espacios y tiempos de frontera. Los márgenes son su hábitat por lo que el tipo de relaciones sociales que vive y el lugar que ocupa dentro del sistema es, sin duda, distintivo. Todas estas peculiaridades se trasladan a la forma que el pastor emplea para construir su relato.

El hecho de narrar una vida favorece la autorreflexión y el encuentro con uno mismo, de manera que se revisan implícitamente los rasgos fundamentales que configuran la propia identidad. Convencidos de que estos rasgos se manifiestan en estructuras narrativas concretas, hemos querido delinear nuestro estudio desde tres ámbitos narrativos concretos. El primero hace referencia a los ejes temáticos que en el caso de la vida de los trashumantes se articulan en torno a los conceptos espaciales de arriba/abajo y los temporales de antes/ahora. El segundo ámbito se refiere a las estrategias que el pastor desarrolla cuando profundiza en el sentido del “ser pastor”, para ello, hemos querido recorrer los distintos puntos de vista en los que él se sitúa, esto es, el “yo” narrativo, el “nosotros” colectivo, y el punto de vista de los “otros” que no pertenecen al “nosotros”.

Para terminar hemos querido atender a los elementos constitutivos del relato que aportan fuerza y vitalidad al mismo. Son las expresiones, los gestos, los silencios y las risas las que convierten la narración en una materia viva e inmediata que está constantemente sujeta a un proceso de reinterpretación continuo.

La escucha de los relatos de vida se convierte en un vehículo que favorece el acceso directo a la imagen del mundo que poseen los pastores. La imagen de la realidad, es el trampolín desde el que hacemos el salto a la interpretación de nuestra propia naturaleza y de todo lo que nos rodea. El discurso que el pastor crea acerca de su propia vida nos acerca a la esfera de su experiencia intelectual, emocional y moral, nos abre el recinto de su cosmovisión.

## **6. BIBLIOGRAFÍA**

- AGULLÓ, José Enrique (2009) “El espacio antropológico del pastor trashumante”, *Revista Ager*, 8: 75-93.
- DUERO, Dante y LIMÓN, Gilberto (2007) “Relato Autobiográfico e Identidad Personal”, *Revista de Antropología Iberoamericana*. Volumen 2, Número 2: 232-275.
- CHANFRAULTDUCHET, Marie Françoise. (1996) “Mitos y estructuras narrativas en la historia de vida: la expresión de las relaciones sociales en el medio rural”, *Revista Historia y Fuente oral*, 4: 11-22.



- JOUTARD, Philippe (1999) “Algunos retos que se le plantean a la Historia Oral del siglo XXI”, *Revista Historia, Antropología y Fuente oral*, 21: 149-162.
- MOORE, Kate (2005) “Aspectos de la risa en la historia oral”, *Revista Historia, Antropología y Fuente oral*, 33: 27-36.
- ROCA, Jordi y MARTÍNEZ, Lidia (2006) “Relatar la vida, delatar la identidad”, *Revista Historia, Antropología y Fuente oral*, 36: 89-112.
- SÁNCHEZPADILLA, Raquel (2009) “The oral method applied to research with transhumant shepherds” *Revista Ager*, 8: 95-109.
- ROSENTHAL, Gabriele (1996) “La estructura y la “gestalt” de las autobiografías y sus consecuencias metodológicas”, *Revista Historia y Fuente oral*, 5: 105-110.
- THOMPSON, Paul (1993) “Historias de vida en el análisis de cambio social” En J. M. MARINAS y C. SANTAMARINA (eds.) *La Historia Oral: Métodos y experiencias*. Madrid. Debate, pp. 65-80.
- VELASCO, Laura (2005) “Identidad y migración. Relato de vida”, *Revista Historia, Antropología y Fuente oral*, 31: 75-98.

Nota: Los fragmentos de relatos transcritos pertenecen a pastores trashumantes de Teruel a los que hemos querido preservar su anonimato.



## **LAS PARADOJAS DE LA PATRIMONIALIZACIÓN. EL CASO DE LAS CRUCES DE MAYO EN HUELVA**

Celeste Jiménez de Madariaga  
Universidad de Huelva

En este escrito propongo una reflexión sobre las paradojas y conflictos que pueden surgir en la gestión del patrimonio inmaterial, centrándome especialmente en Andalucía, y ejemplificando estas realidades con el caso de las cruces de mayo de Huelva. Comenzaré planteando las dificultades que conlleva la patrimonialización de lo inmaterial, tanto por la indefinición en los contextos legislativos como por la aplicabilidad de medidas de protección; para continuar descubriendo la situación actual de los bienes etnológicos inmateriales andaluces catalogados; y finalmente, con el ejemplo de las cruces de mayo, mostrar las incoherencias de los gestores y políticos ante esta modalidad patrimonial frente a la activación y dinamización de este patrimonio por parte de los grupos y actores sociales.

### **1. LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LO INMATERIAL EN ANDALUCÍA**

En el año 1985, la Ley del Patrimonio Histórico Español reconocía el Patrimonio Etnológico como una de las modalidades de patrimonio con entidad propia. Su Título VI, dedicado al patrimonio etnográfico, contiene una definición de éste, acertada y novedosa en su momento, en la que se incluye no sólo el patrimonio material (mueble e inmueble) sino también el inmaterial (actividades y conocimientos). Sin embargo, no se establecen figuras específicas de tutela para las “actividades y conocimientos” ni aparecen reflejadas en el Reglamento de desarrollo de esta Ley (R.D. 111/1986 de 10 de Enero), por lo que no se llegan a aplicar medidas de protección. Al igual que en otras comunidades autónomas, posteriormente, en 1991, se erige la Ley de Patrimonio andaluza donde se ratificaba la relevancia de este patrimonio dedicándole un apartadotítulo específico. La ley española de 1985 pero, sobre todo, la ley andaluza, sentaban las bases jurídico-legislativas para el desarrollo de acciones de tutela del patrimonio etnológico en Andalucía y la obligación de las administraciones públicas de actuar sobre él.

Desde el punto de vista del patrimonio etnológico, la Ley del Patrimonio Histórico de Andalucía supuso un paso adelante hacia una concepción holística del patrimonio cultural y una verdadera valorización de los bienes etnológicos andaluces. La primera aportación relevante reside en la propia definición del patrimonio etnográfico andaluz: «Lugares, bienes y actividades que alberguen o constituyan formas relevantes de expresión de la cultura y modos de vida propios del pueblo andaluz» (art. 61). Así pues, el patrimonio etnológico incluiría bienes inmuebles y muebles, pero también lugares y actividades, introduciendo el entorno y lo inmaterial como elementos de patrimonialización. Además, respecto a la ley española, introducía dos novedades significativas para el patrimonio etnológico: la incorporación de los “lugares de interés etnológicos” como una nueva tipología de bienes inmuebles, y la figura de “actividades de interés etnológico” que abría la posibilidad de proteger bienes inmateriales de la cultura andaluza. A pesar del importante avance que supuso esta ley en materia de protección del patrimonio etnológico, este texto legislativo y su desarrollo reglamentario han dejado al descubierto importantes desaciertos y carencias, de las que, al menos, citaré dos: una, la insuficiente regulación, pues no se establecen medidas concretas de protección ni conservación de los valores etnológicos más aún a lo que actividades se refiere; y la otra, la preeminencia de la dimensión mate-

rial del patrimonio sobre la inmaterial, algo que encontramos de manera transversal en la propia ley y, en mayor medida, en la reglamentación y puesta en práctica.

En el año 2007, se aprobó una nueva Ley de Patrimonio Histórico en Andalucía. A lo que patrimonio etnológico se refiere, esta ley, actualmente en vigor, no ha supuesto grandes cambios respecto a la anterior: la unificación terminológica; una nueva definición que, en mi opinión, empeora a su precedente; y, en todo caso, introduce algunas precisiones sobre la protección del ámbito territorial y de los bienes muebles vinculados a las actividades de interés etnológico, que aún causando mejoras siguen siendo insuficientes. Nuevamente, se aprecia la tendencia a materializar, a ubicar, a emplazar, a delimitar en el espacio..., como única fórmula constatable asociada a la protección del patrimonio inmaterial.

Sin duda, las inscripciones en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía y las declaraciones de bienes de interés cultural han constituido el principal instrumento jurídicotécnico de protección y tutela de los bienes patrimoniales, incluidos los de carácter etnológico, a lo que hay que añadir el Inventario de Bienes Reconocidos del Patrimonio Histórico Andaluz recogido en la Ley de Patrimonio Histórico Andaluz de 2007. Sin embargo, si observamos los bienes catalogados comprobaremos el reducido número de bienes específicamente etnológicos o con valores etnológicos en comparación con otras tipologías. Después de veinte años disponiendo en Andalucía de una figura específicamente etnológica entre los bienes inmuebles, los “lugares de interés etnológicos”, sólo se han inscrito en el Catálogo un total de catorce bienes teniendo en cuenta que algunos constituyen un conjunto de inmuebles. Pero si nos detenemos a examinar lo ocurrido con el patrimonio etnológico inmaterial, la situación es aún más lamentable. En estos veinte años con la figura específica de “actividades de interés etnológico”, por el momento, únicamente hay cuatro actividades ya inscritas y una en proceso de incoación, siendo, además, que de los cinco casos, sólo uno se tramita en régimen de protección BIC, mientras que el resto se hace como Catalogación General. Su escasez nos permite citarlas sobre todo para que el lector pueda percatarse de las temáticas y fechas<sup>1</sup>: Carpintería de Ribera, Coria del Rio, Sevilla (12/09/2003); Carpintería de Ribera, Pedregalejo, Málaga (19/02/2008); Cabalgata de Reyes Magos, Higuera de la Sierra, Huelva (10/06/2010); Fiesta de los Verdiales, varios municipios de Málaga (21/12/2010); y Danzas Rituales, varios municipios de Huelva (aún solo incoado, 12/04/2010). Como vemos, de las cinco actividades, tres han sido muy recientemente instruidas en este último año.

La problemática no sólo se ciñe a una desigualdad cuantitativa, sino a la inadecuación de las figuras y tipologías jurídicas utilizadas, y la falta de garantías que conlleva la inscripción en el Catálogo puesto que no asegura la ejecución de las oportunas medidas de protección, al menos en los bienes específicamente etnológicos o en el tratamiento de los valores etnológicos que otros bienes de otras tipologías puedan tener. A nivel general, las declaraciones e inscripciones en el Catálogo de bienes etnológicos parecen llevarse a cabo más por condicionantes circunstanciales que por una política institucional programada, no responden a una planificación previa basada en unos criterios y prioridades, ni son el resultado de un diagnóstico, ni se han tenido en cuenta las distintas provincias y comarcas andaluzas. Y aunque, sin duda, en algunos aspectos han habido importantes mejoras, en la mayoría de las ocasiones han dependido de la sensibilidad del político de turno, la profesionalidad y posibilidades de decisión de los técnicos, y las iniciativas locales o presiones de colectivos sociales y académicos.

---

<sup>1</sup> Todas fechas que se indican refieren a las disposiciones y órdenes de inscripción en cada caso, salvo las “Danzas Rituales” que refiere a la fecha de incoación siendo previsible su inscripción en este año 2011.

Si el patrimonio etnológico ha sido visiblemente desatendido, el patrimonio inmaterial aún ha tenido menos presencia. No obstante, me atrevo a insinuar que, en el momento actual, parece que se presta algo más de atención al patrimonio inmaterial, sobre todo desde que, en 2006, España ratificara su condición de Estado Parte en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO (Paris, 2003). Hay que reconocer el impulso dado desde la UNESCO con la elaboración de la Lista del Patrimonio Inmaterial, y el interés suscitado la reciente inclusión en ésta de la Dieta Mediterránea y, más aún, en Andalucía, del Flamenco. Todo ello está animando a que se tomen algunas iniciativas interesantes en torno al patrimonio inmaterial, entre las que destacamos el desarrollo del proyecto iniciado en el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH) sobre el “Atlas de Patrimonio Inmaterial de Andalucía”.

En definitiva, podemos sintetizar las problemáticas y dificultades en torno a la tutela del patrimonio inmaterial en Andalucía, concretando algunos planteamientos:

–La indefinición del concepto de patrimonio inmaterial en la legislación y la indeterminación de los ámbitos que abarca, provocan desidia a la par que “confusiones” entre patrimonio etnológico y patrimonio inmaterial por parte de los gestores públicos.

–La adecuada presencia del patrimonio etnológico en la legislación andaluza contrasta y se contrarresta con la ausencia de una apropiada reglamentación, y aún más a lo que patrimonio inmaterial se refiere.

–La inclusión de una actividad etnológica en el Catálogo del Patrimonio Andaluz (propuesto como máximo instrumento de tutela), no garantiza su protección. Los ejemplos de abandono y destrucción de bienes etnológicos catalogados, tanto lugares como actividades, son visibles, y eso a pesar de su reducido número.

–Existe un gran desconocimiento acerca de las medidas apropiadas en el tratamiento del patrimonio inmaterial, sobre el que a menudo se aplican criterios utilizados para otros bienes patrimoniales más frecuentemente gestionados y de carácter material, con el intento de aprehender, objetualizar y localizar lo que es intangible, vivo y cambiante. La idea sería no tanto la protección con medidas a modo de instrucciones particulares como la salvaguarda entendida en los términos que recoge la Unesco. Además de la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción y valorización, resulta especialmente importante la transmisión ya sea a través de la enseñanza formal o no formal, y la revitalización de este patrimonio con la intervención de los agentes protagonistas.

–En raras ocasiones, se ha tenido en cuenta a la ciudadanía, a los movimientos colectivos, vecinales y asociativos, que han actuado en defensa del patrimonio. Habría que fomentar la participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y agentes sociales implicados, lo que garantizaría no solo su salvaguarda sino una mayor implicación y concienciación identitaria de la ciudadanía con “su” patrimonio.

Podríamos señalar algunas cuestiones más, sobre todo respecto a los inconvenientes que surgen en la práctica y a cómo se afronta –o no la salvaguarda de los bienes inmateriales. Pero mejor mostrar esa realidad, sus contradicciones y paradojas, mediante un ejemplo evidenciado.

## **2. EL CASO DE LAS CRUCES DE MAYO, COMO EJEMPLO**

En el año 2001, la Delegación Provincial de Cultura de Huelva inició el proceso de documentar las cruces de mayo de la provincia con el fin de proponer su inscripción en el

Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz. Se trataba del primer bien etnológico de carácter inmaterial que se emprendía en la provincia (y en todo el territorio andaluz casi a la vez que la carpintería de ribera de Coria del Río) y, asimismo, el primer ritual festivo que como patrimonio inmaterial se abordaba en Andalucía. Siguiendo la Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía de 1991, entonces en vigor, la propuesta de patrimonialización se realizaría bajo la figura de “actividad de interés etnológico” que estaba especialmente destinada al patrimonio inmaterial; y con la modalidad de inscripción “genérica” y “colectiva”. Esto último significaba que el propósito era identificar las cruces de mayo como integrante del Patrimonio Andaluz, y que lo es conformando un conjunto o colectivo, en este caso, localizado en distintos municipios de la provincia.

En los inicios del mes de mayo de ese año, contactaron conmigo para realizar los trabajos de investigación y documentación, y la posterior elaboración de la memoria informe, cuando nunca antes hubo colaboración alguna, a lo que patrimonio etnológico se refiere, entre la Delegación Provincial de Cultura y la Universidad de Huelva donde ejerzo mi labor docente e investigadora. Por la fecha en que requirieron mi colaboración y las conversaciones habidas, era más que evidente que el personal responsable de su ejecución, jefe/a de servicio, no contemplaba la necesidad de realizar trabajo de campo y observación participante en las celebraciones rituales de mayo que se iniciaban de manera inminente. Para documentar esta actividad, se me indicó que, sencillamente, debía cumplimentar un cuestionario sin tener en cuenta que el bien patrimonial a estudiar era una “actividad”, que transcurre en un tiempo determinado, el ritual, y sólo puede observarse en ese tiempo en que se desarrolla. Dado a lo que habitualmente estaban acostumbrados (inscripciones de edificios, monumentos, yacimientos arqueológicos, bienes muebles...), los argumentos para inscribir las “cruces de mayo” se vinculaban más a los objetos e inmuebles (posibles capillas, maderos, etc.), que sí pueden ser examinados en cualquier tiempo. O sea, de inicio, me transmitían la primera incongruencia al pretender o, más bien, considerar la posibilidad de que documentara una “actividad” sin observa la “actividad”.

Como he indicado, la inscripción de las “Fiestas de las Cruces de la provincia de Huelva” se proponía bajo la figura de “genérica colectiva” de acuerdo con el art. 7.1 de Ley de Patrimonio andaluza. Por tanto, lo que se pretendía era “únicamente identificar un bien conjunto de bienes como parte integrante del Patrimonio”. El “colectivo” seleccionado incluía únicamente cuatro casos decididos por la propia Delegación sin que se me indicara los criterios de selección utilizados; estos eran: Almonaster La Real, Alosno, Berrocal y Bonares. No puse la menor objeción al respecto porque, sin la menor duda, estos cuatro casos son verdaderamente significativos. Pero existen otras localidades con fiestas de cruces muy importantes y relevantes, con rasgos peculiares que no hallamos en las elegidas. La pregunta era por qué estos casos y no otros. Mi objeción fue que este reducido número no conforma un conjunto completo y representativo de esta actividad en la provincia de Huelva, faltaba al menos otro de los modelos de ritual festivo que, en mi opinión, se ejemplificaba en la localidad de La Palma del Condado. Tras caer el velo de mi ingenuidad, reparé en que la corporación municipal de La Palma era de distinto signo político que la Delegación. Definitivamente, se realizarían solo los cuatro casos citados.

En el momento en que se me encargó la documentación técnica necesaria para su propuesta de inscripción, no había ningún precedente en Andalucía de actividades etnológicas, de hecho, el citado cuestionario ficha que se me proporcionó para cumplimentar era el mismo que aparece en el Reglamento del Patrimonio Histórico de Andalucía<sup>2</sup>, con un esque-

<sup>2</sup> Anexo II del Decreto 19/1995, de 7 de febrero, por el que se Aprueba el Reglamento de Protección y Fo-

ma estándar para cualquier tipo de bien cultural: localización, denominación, código de identificación, tipología, justificación de la inscripción del bien en el catálogo G.P.H.A., descripción del bien, delimitación del inmueble o espacio objeto de inscripción, bienes muebles vinculados al inmueble o espacio, datos etnológicos, estado de conservación, descripción y análisis del planeamiento municipal y territorial, fuentes documentales y/o bibliográficas, situación jurídica, observaciones, datos administrativos, documentos gráficos, e instrucciones particulares. Lo único que cambia de esta ficha respecto a la detallada en el Reglamento es el punto nueve, al sustituir “datos históricoartísticos” por “datos etnológicos”, como vemos en tono de ironía toda una concesión.

La simplicidad de este esquemaficha, su inadecuación respecto al carácter inmaterial de estos bienes, y la imposibilidad de plasmar debidamente su diversidad y especificidades, implicó la necesidad de diseñar un nuevo esquemaficha, como no, a partir de los contenidos estándares reglamentados. Es evidente que el patrimonio inmaterial requiere unos procedimientos específicos y un tratamiento especial que se adecuen a la condición de intangibilidad, siendo además que, por definición, el “interés” y valor de los bienes etnológicos exceden la territorialidad y lo objetual. El primer reto fue convencer a las personas pertinentes de la Delegación de la necesidad de adaptar el tratamiento que requería las actividades de interés etnológico respecto a los proporcionados a otros bienes patrimoniales. En ello, por fortuna, contaba con un aliado de excepción, el etnólogo que entró en la Delegación a raíz del acuerdo tomado para la contratación de un etnólogo/a en cada delegación provincial<sup>3</sup>.

En el informe aporté una propuesta de ficha de trabajo que pudiera servir para documentar actividades etnológicas, y se empleó en este caso concreto de las Fiestas de las Cruces de la provincia de Huelva demostrando así su aplicabilidad. En realidad se trataba de dos cuestionariosficha, una “general” que serviría para justificar el bien en su globalidad, y otra “específica” con mayor nivel de detalle en la que se distinguía cada elemento en concreto. Hay que tener en cuenta que consistía en un conjunto de bienes que como tal se proponía a modo de “colectivo”, lo cual suponía, por un lado, argumentar los valores de las “cruces de mayo de Huelva” que justifican su inclusión en el Catálogo del Patrimonio, pero a la vez –o así yo lo entendía conveniente, había que documentar cada elemento que compone el bien: los rituales festivos de cada localidad escogida y, más complejo aún, cada una de las cruces que incluía.

La forma en que se estructuró la documentación, nos facilitó poder observar que en la provincia de Huelva, las Fiestas de las Cruces se diferenciaban posibles variantes, lo cual implicó la aplicación también de las fichascuestionarios en dos niveles de concreción:

–Fiestas desarrolladas por dos cruces y los colectivoshernandades que las conforman, actuando de manera independiente, por separado, con sus propios elementos y repitiendo las mismas actividades. En Almonaster y Berrocal existen dos cruces claramente diferenciadas y con actuaciones paralelas y separadas, es por ello que tanto en el proceso de

---

mento del Patrimonio Histórico de Andalucía.

<sup>3</sup> En el año 2001, se acuerda la incorporación de un etnólogo a cada una de las Delegaciones Provinciales de Cultura de la Junta de Andalucía, mediante contratos de asesoría y consultoría técnica. Tras un periodo inicial de vicisitudes en el que quedaron sin cubrir algunos puestos, a fecha de hoy, todas las Delegaciones de Cultura cuentan con un etnólogo contratado, lo que ha supuesto un importante impulso en la tutela del patrimonio etnológico sobre todo en lo relativo a las inscripciones de bienes etnológicos en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz.

documentación como en el informememoria también se diferenciaron, de manera que a la “ficha específica” global donde se trata el ritual festivo de la localidad en su globalidad, le sigue una por cada cruz concretando sus actividades, secuencias, elementos, protagonistas, etc.

–Fiestas desarrolladas por múltiples cruces y los colectivos que las conforman, claramente diferenciadas y poseyendo sus propios elementos distintivos, como por ejemplo las doce cruces de Bonares y de Alosno. Ahora bien, todas simultáneamente integran la fiesta, o sea, actúan conjuntamente, es por ello que fueron tratadas conjuntamente y en el informememoria aparecen en una misma ficha específica, si bien distinguiendo cada una de las cruces y sus particularidades.

En definitiva, y en defensa de la idea de que cada tipología de patrimonio requiere un procedimiento adecuado al caso, la aplicación de la ficha o esquema propuesta debe tener asimismo cierto margen de flexibilidad para adaptarse a cada situación. Como vemos, cada ritual festivo de las cruces precisaba un tratamiento acorde a sus características. En algunos la duplicidad de la actividad festiva necesitaba un segundo nivel de concreción, mientras que otros, en cambio, implicaban un análisis global.

El desarrollo del trabajo de campo y la búsqueda de documentación en las distintas localidades, extendió la noticia de que algunas fiestas de las cruces estaban siendo estudiadas “como patrimonio” de Andalucía. En el trato directo constaté la falta de información que por parte de muchos gestores locales (técnicos e incluso concejales de cultura) existe sobre los procesos de patrimonialización, ignorando el procedimiento, su interés y confundiendo, por ejemplo, con la mención de fiesta de interés turístico. Una vez terminado el trabajo y entregado el informememoria, la propuesta de inclusión de las Fiestas de las Cruces de la Provincia de Huelva, pasó la aprobación de la delegación provincial y hubo una comparecencia pública hacia los medios de comunicación en la que se anunció la iniciativa. El hecho fue acogido con gran expectación y entusiasmo, lo cual mostró el rédito que implicaba la intervención de bienes etnológicos a la par que se abrió una etapa de expansión del patrimonio etnológico en Huelva.

No obstante, las expectativas eran contradictorias a niveles locales. En contraste con la satisfacción de los ayuntamientos de los cuatro municipios elegidos, estaba el descontento de aquellos otros que no habían sido incluidos. Como ya se ha dicho, las fiestas de las cruces resaltan por su extensión territorial a nivel provincial siendo una modalidad festiva de gran relevancia en muchos pueblos onubenses. Como no, en el informe se hizo constar –hice constar que el carácter genérico colectivo de esta actividad etnológica abarcaba otros importantes casos de fiestas de otras localidades de la provincia además de las elegidas, y que documentar sólo cuatro fiestas era insuficiente para comprender en su totalidad la trascendencia de esta actividad etnológica en la provincia de Huelva. La justificación fue que se consideraría una primera fase de documentación que sería ampliada después, un argumento en principio bastante razonable. Pero una vez acabada esta “primera fase”, al año siguiente, cuando volvieron a contactar conmigo (pensaba que para la segunda fase), no se planteó su continuación, sino, por el contrario, me propusieron documentar algo tan amplio y complejo como “las principales romerías de Huelva”, de una manera muy arbitraria y sin tener claro ningún criterio de selección. Paralelamente, se iniciaron procesos de documentación de otros bienes etnológicos, algunos también relacionados con rituales festivos, mientras las fiestas de las cruces quedaban en “el cajón”.



Sin embargo, lo más interesante de toda esta trama fueron las reacciones de los políticos locales, dirigentes de las agrupaciones cruceras y ciudadanía en general. El inicio de este proceso de patrimonialización, despertó en las localidades donde se destacan las cruces de mayo, una reconceptualización de este ritual festivo, definiéndolo desde el patrimonio cultural. Se intensifica la atención prestada a esta fiesta, no solo por parte de los ayuntamientos y políticos locales que constatan su potencial como referente identitario y recurso turístico, sino por la sociedad civil en general que empieza a ponerlas en valor. En este proceso comienzan a producirse tensiones entre los distintos grupos implicados: las corporaciones municipales y la propia Delegación Provincial de Cultura debido a la consabida inclusión de unos y las omisiones de otros; y por otro lado, entre pueblos e internamente entre agrupaciones cruceras siguiendo la dinámica rivalidad que caracteriza esta fiesta. Todo ello provocó una revitalización de las fiestas de las cruces, que si bien podemos enmarcarla en el auge experimentado por los rituales festivos en los últimos tiempos, cierto es que en este caso adquiere una reinterpretación desde el patrimonio, de manera que los grupos locales y protagonistas han activado intensamente el reconocimiento patrimonial de la fiesta con diversas medidas de actuación como exposiciones, jornadas anuales, recopilaciones de documentos gráficos, publicaciones, etc.

Una de las primeras iniciativas de crear un espacio de encuentro donde se intercambiaran conocimientos y experiencias sobre el tema específico de las fiestas de las cruces de mayo, se realizó en Almonte, una localidad con una ínfima repercusión crucera, al menos en la actualidad. En 2003, el ayuntamiento almonteño en colaboración con la Universidad de Huelva organizaron la “I Jornada Las Cruces de Mayo en España: tradición y ritual festivo”, cuyas ponencias se publicaron con posterioridad. Aunque el tema se trataba desde un enfoque fundamentalmente histórico y abarcando otros puntos de geografía española, fue una primera muestra de interés sobre todo porque, paralelamente, se instaló una exposición titulada “La exaltación de mayo en la provincia de Huelva” con enseres que cedieron algunas agrupaciones cruceras de otras localidades de la provincia. Esta jornada no tuvo mucha repercusión ni continuidad.

Sin embargo, a raíz de hacerse pública la propuesta de inscripción de las Fiestas de las Cruces en el Catálogo Andaluz del Patrimonio Histórico, se intensificaron las iniciativas ciudadanas que fomentaban la participación entre localidades y agrupaciones cruceras, por ejemplo para celebrar algún aniversario importante. Pero la mayor reacción en este proceso de patrimonialización se inició en La Palma del Condado, una localidad de importantísima tradición crucera y que, como dijimos, no se incluyó en la “primera fase” de documentación. En febrero de 2006, el ayuntamiento de La Palma del Condado organizó la “I Jornada de Cruces de Mayo” con gran repercusión y participación de responsables municipales y agrupaciones cruceras de otras localidades, a la par que colaboraron en la exposición: “La Cruz de Mayo en la provincia de Huelva”. En el transcurso de esta jornada, se convocó una reunión de representantes de hermandades y agrupaciones cruceras y de los consistorios municipales; en esta reunión se trataron, entre otras cuestiones, la situación en que se encontraba este “bien etnológico” respecto a su inclusión en el Catálogo del Patrimonio, se asumió la importancia de interactuar conjuntamente a nivel provincial, y se acordó sobre la posible continuidad de estas jornadas con carácter anual<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Estas han sido las únicas jornadas cuyas ponencias han sido publicadas en 2007 por el mismo ayuntamiento de La Palma del Condado, con el título de “La Cruz de Mayo en la provincia de Huelva. Actas I Jornadas de Cruces de Mayo”.

Pocos meses después, en mayo, la Delegación Provincial de Cultura contactó conmigo para iniciar una segunda fase para la propuesta de inclusión de las Cruces de Mayo en el Catálogo del Patrimonio, tras cinco años de espera e insistencia sobre la necesidad de ampliar y concluir la documentación técnica. En esta ocasión, se incluyeron cuatro localidades más: La Palma del Condado, Rociana, Paterna del Campo y Villarrasa. La documentación y entrega de la memoria informe se realizó en el plazo estipulado antes de que concluyera el año 2006. En este informe se señaló que, aún cuando con los ocho casos seleccionados puedan ser suficientes para “identificar el bien”, siendo lo que se pretendía con la tipología de “genérico”, existen en la provincia de Huelva otras interesantes muestras de cruces de mayo. Tras todo ello, se paralizó el proceso. De modo que, diez años después, a día de hoy sigue –utilizando una expresión muy gráfica en el cajón. Esta lentitud y desidia por parte de la Delegación Provincial hace que la documentación haya quedado obsoleta, sobre todo la primera fase, tras todo un decenio, habiendo aparecido una nueva Ley de Patrimonio en 2007 que, por lo pronto, sustituye las inscripciones “genéricas” (planteada en la propuesta), por su incorporación en un Inventario.

Sin embargo esta desidia en el proceso “oficial” o “normativo” de patrimonialización por parte de los gestores públicos pertinentes, contrasta con el movimiento de los agentes sociales y protagonistas de las fiestas de las cruces, quienes al margen de su catalogación están realmente salvaguardando este bien etnológico. Las Jornadas Provinciales de las Cruces de Mayo han seguido celebrándose año tras año, siendo un acontecimiento cada vez más conocido, extendido y ampliando la participación de entidades cruceras y municipios. Las segundas jornadas se repitieron al siguiente año en La Palma del Condado (2007) y, después, fueron alternándose en distintas localidades: Bonares (2008), Alosno (2009), Rociana (2010), y Almonaster la Real (2011). En tres ocasiones han coincidido, además, con la celebración de cursos de extensión universitaria de la Universidad de Huelva sobre esta misma temática. También se han desarrollado en el mismo contexto exposiciones, a veces centradas en un elemento específico de las cruces, como la indumentaria de sus protagonistas o los maderos. Cada año, igualmente, se reunían los representantes de las agrupaciones y hermandades cruceras de la provincia y de algunos ayuntamientos, intercambiaban noticias y experiencias, debatían sobre posibles estrategias para el reconocimiento de la fiesta como patrimonio onubense, y se concretaba el lugar de celebración de la siguiente jornada. De manera que las jornadas anuales, después de seis años de celebración, se han convertido en un espacio común de intercambio y diálogo, una oportunidad para el conocimiento sobre las características de las cruces de otras localidades (los propios asistentes confesaban el desconocimiento de la existencia de esta fiesta y de sus características en poblaciones más o menos cercanas, entre otras razones por la coincidencia con las propias fiestas), y el establecimiento o reforzamiento de contactos y hermanamientos (se han potenciado las visitas e invitaciones de unas agrupaciones o hermandades a otras de distintos lugares).

En conclusión, los propios agentes protagonistas de las fiestas de las cruces de la provincia de Huelva, han ido tomando conciencia de la relevancia de este ritual festivo reinterpretándolo como patrimonio y entendiéndolo como bien etnológico del que son poseedores y responsables. En muchos casos, están realizando una encomiable labor de protección y difusión, a veces enfrentándose a sus propias carencias en conocimientos, técnicas e infraestructuras adecuadas: creación de archivos, recopilaciones de documentos y fotografías, diseños de páginas web, foros, publicaciones, etc., en ocasiones con el apoyo de los ayuntamientos más sensibles al patrimonio etnológico, con ejemplos como señalar en

los carteles y dípticos de las fiestas que se trata de un bien de interés etnológico, o incluir la especial protección de las capillas de las cruces y los espacios públicos donde se desarrolla la actividad en sus Planes Generales de Ordenación Urbanística (PGOU)<sup>5</sup> por sus valores como patrimonio etnológico.

Frente a estas acciones de salvaguarda de este patrimonio inmaterial, las instituciones y organismos responsables de su tutela permanecen inmóviles... son, las paradojas de la patrimonialización.

### 3. BIBLIOGRAFÍA

AGUDO TORRICO, Juan (2005) "Patrimonio Etnológico: recreación de identidades y cuestiones de mercado". En Patrimonio Inmaterial y gestión de la diversidad, PH Cuadernos nº 17. Sevilla, I.A.P.H., pp. 196-213.

CAMPO TEJEDOR, Alberto del y CORPAS, Ana (2005) *El mayo festero: ritual y religión en el triunfo fe la primavera*. Sevilla, Fundación José Manuel Lara.

DELGADO MÉNDEZ, Aniceto (2007) "Las fiestas de las Cruces de Mayo". En La Cruz de Mayo en la provincia de Huelva. Actas I Jornadas de Cruces de mayo. La Palma del Condado, Ayuntamiento de la Palma del Condado, pp. 132-9.

CARRERA DÍAZ, Gema (2005) "La evolución del patrimonio (inter) cultural: políticas culturales para la diversidad". En Patrimonio Inmaterial y gestión de la diversidad, PH Cuadernos nº 17. Sevilla, I. A. P.H., pp. 15-29.

FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (1996) "La cruces de Mayo en Berrocal", Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, 19: 101-112.

GONZÁLEZ CRUZ, David (ed.) (2004). *Las Cruces de Mayo en España*. Huelva, Universidad de Huelva.

JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste (2004) "Las Fiestas de las Cruces en la provincia de Huelva." En D. GONZÁLEZ CRUZ (ed.), *Las Cruces de Mayo en España*. Huelva, Universidad de Huelva, pp. 96-116.

JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste (2007) "Las Fiestas de las Cruces como Patrimonio Cultural". En *La Cruz de Mayo en la provincia de Huelva*. Actas I Jornadas de Cruces de mayo. Palma del Condado, Ayuntamiento de la Palma del Condado, pp. 31-51.

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, en el Avance del Plan General de Ordenación Urbanística de Alosno aprobado por el Pleno Municipal en 2010.



# TRANSFORMACIONES CULTURALES Y PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN UN RITUAL FESTIVO: EL CASO DEL CASCAMORRAS (GRANADA)

Juan de Dios López López  
Universidad de Granada  
José Francisco Ruiz Ruiz  
Consejería de Cultura. Junta de Andalucía

## 1. INTRODUCCIÓN

El Cascamorras es uno de los rituales festivos más importantes de la provincia de Granada. Tiene lugar entre los días 6 y 9 de septiembre en las localidades de Guadix y Baza, las cuales guardan entre sí cierta rivalidad histórica que cada año alcanza su máxima expresión con la celebración del Cascamorras. Aspectos como el arraigo histórico de la fiesta, así como los mecanismos identitarios que subyacen a su celebración, entre otros, convierten al Cascamorras en uno de los elementos más sobresalientes del patrimonio inmaterial granadino y andaluz. Por ello, el ritual ha sido motivo de interés de numerosos autores y administraciones, como la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, que actualmente realiza los trámites necesarios para la inscripción del ritual en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz (CGPHA), con la figura de Actividad de Interés Etnológico.

El objeto de la presente comunicación es analizar el Cascamorras como ritual festivo, así como el proceso mismo de patrimonialización institucional en el que se haya incurrido, al amparo de la Ley 14/2007 de Patrimonio Histórico de Andalucía. Se pretende analizar especialmente las implicaciones de dicho reconocimiento sobre la propia actividad, así como la idoneidad del régimen de tutela que establece la ley 14/2007 para la preservación de este elemento del patrimonio inmaterial. Para ello se expone a continuación un breve repaso del contexto jurídico del patrimonio inmaterial en Andalucía, que aclare el momento en el que se encuentra la cuestión. Después se aportan algunos datos etnográficos sobre el Cascamorras, que justifican su reconocimiento como parte del patrimonio inmaterial andaluz. Finalmente, se presentan algunas reflexiones sobre los efectos prácticos de la inscripción en el CGPHA de elementos del patrimonio inmaterial, y sobre la adecuación de las herramientas legales actuales para la preservación de dicho patrimonio.

1517

## 2. EL MARCO JURÍDICO DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA. EVOLUCIÓN Y ESTADO ACTUAL

La primera referencia al patrimonio inmaterial que aparece en los textos legales de aplicación en Andalucía es en la Ley 16/1985, de 25 de Junio, de Patrimonio Histórico Español. En ella la cuestión del patrimonio inmaterial aún no aparece con esta denominación, aunque se reconoce que existen ciertas prácticas y costumbres dignas de consideración patrimonial. De hecho este tipo de elementos se entienden en el texto legal estrechamente vinculados al Patrimonio Etnográfico, y no como una entidad en sí misma. En su título VI sobre el Patrimonio Etnográfico, el artículo 46 establece que “forman parte del Patrimonio Histórico Español los bienes muebles e inmuebles y los conocimientos y actividades que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo español en sus aspectos materiales, sociales o espirituales”. El artículo siguiente afirma que dichas prácticas podrán gozar de protección administrativa, priorizando aquellas en peligro de desaparecer.

Aunque la ley estatal no define mucho más en cuanto a la materialización práctica de la protección de las actividades, y tampoco llega a definir una figura específica para este tipo de bienes, sí supone un primer reconocimiento de las mismas como elementos patrimoniales, que servirá como punto de referencia para las legislaciones venideras.

Seis años después es aprobada la Ley 1/1991, de 3 de Julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía, que en relación al patrimonio inmaterial introducirá pocas variaciones con respecto a la ley 16/1985, tanto a nivel de concepto como en lo relativo a la prioridad que tendrán las actividades declaradas de cara a su estudio, difusión y obtención de subvenciones, así como la necesidad de atender aquellas que se encuentren en peligro de desaparición.

El Reglamento de Protección y Fomento del Patrimonio Histórico de Andalucía de 1995, que desarrolla la ley anterior, sí aporta algunos avances interesantes en relación al patrimonio inmaterial, y cómo es posible establecer ciertas estrategias de preservación. Por una parte, se establece la figura de Actividad de Interés Etnológico como una de las que componen el CGPHA, especialmente habilitada para la catalogación de las actividades relevantes del pueblo andaluz. Por otra parte, define la necesidad de que los espacios que sirvan de soporte a las actividades sean considerados como parte de la misma, así como los bienes muebles que formen parte de la propia actividad. Además, el artículo 86.2 establece que “el planeamiento urbanístico deberá permitir, y en lo posible fomentar, la continuidad de actividades y manifestaciones de interés etnológico, a través de la adecuada calificación de terrenos, la regulación de usos, la creación de dotaciones públicas, así como cualquier otra medida que estime necesaria”. Con ello se consigue establecer una serie de normas y conceptos, cada vez más concretos, que pretenden aprehender la especial casuística que presenta el patrimonio inmaterial.

La vigente ley 14/2007, de 26 de Noviembre, de Patrimonio Histórico de Andalucía, continúa considerando las actividades y otras expresiones culturales como parte del Patrimonio Etnológico. Introduce algunas novedades como la posibilidad de incluir los espacios donde éstas tienen lugar en el Inventario de Bienes Reconocidos del Patrimonio Histórico Andaluz<sup>1</sup> aunque no se encuentren declaradas (artículo 13). También define algunos aspectos sobre los trámites a realizar durante la instrucción del procedimiento de inscripción de las actividades en el CGPHA (artículo 9), así como la aplicación del régimen de tutela de las actividades declaradas a los espacios y bienes muebles donde se desarrollan (artículo 61). No obstante, los cambios que introduce la ley 14/2007 con respecto a la ley del 1991 y al reglamento de 1995 son pocos. Actualmente está en redacción el reglamento correspondiente a la nueva ley, que deberá concretar muchos de sus aspectos, entre ellos los relacionados con el patrimonio inmaterial.

Al amparo de la legislación anteriormente citada se han declarado por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, un total de cinco Actividades de Interés Etnológico en Andalucía. La más antigua, la “Carpintería de Ribera de Coria del Río” (Sevilla), se declaró en el año 2003. Después fue la “Carpintería de Ribera de la playa de Pedregalejo” (Málaga), en el 2006. Durante el año 2010, han sido declaradas las “Danzas Rituales Masculinas” y la “Cabalgata de Reyes de Higuera de la Sierra”, ambas en Huelva, así como la “Fiesta de los Verdiales” en Málaga.

---

<sup>1</sup> El Inventario de Bienes Reconocidos tiene por objeto identificar los elementos integrantes del patrimonio histórico andaluz que no se encuentren inscritos en el CGPHA pero tengan ciertos valores patrimoniales. Su régimen de tutela deberá ser desarrollado reglamentariamente.

Actualmente se encuentran en estudio otros muchos oficios, rituales, romerías y fiestas de Andalucía que poseen destacados valores patrimoniales. En la provincia de Granada se están documentando las “Fiestas de Moros y Cristianos de la Comarca de Baza”, los “Mosqueteros del Santísimo Sacramento de Béznar”, así como las romerías más importantes de cinco comarcas granadinas. El Cascamorras es otra de las actividades documentadas en Granada y, a partir de ahora, será nuestro caso de análisis.

### 3. ESTUDIO DE CASO: EL CASCAMORRAS

#### 3.1. Descripción del ritual

El Cascamorras es una fiesta que se celebra en los municipios de Guadix y Baza y cuyo motivo es la disputa, entre ambas ciudades, por la propiedad de una imagen de la Virgen de la Piedad, ubicada en una iglesia de Baza. Si el Cascamorras consiguiese llegar limpio hasta el templo, tendría derecho a llevarse la imagen de la Virgen a Guadix. De modo que cada seis de septiembre, un joven accitano encarna a Cascamorras y emprende una carrera por las calles de Baza hacia el Templo de Nuestra Señora de la Piedad, siendo perseguido por una multitud que le arroja diversos tipos de pintura. El día nueve de septiembre, Cascamorras, que ha fallado en su misión, vuelve a Guadix y sus conciudadanos lo reciben de la misma forma, manchándolo con pinturas, hasta que se refugia en la iglesia de San Miguel.

Desde un punto de vista etnográfico, es evidente que la carrera es el momento más importante de la fiesta y en el que más participan las poblaciones de ambas ciudades. El resto de actividades organizadas en torno a la fiesta suelen tener un carácter más ceremonial<sup>2</sup> o institucional, la participación es menos espontánea y el protagonismo suele recaer en las autoridades municipales y en las entidades civiles o religiosas. Si bien la participación en estas actividades, es menos masiva que durante las carreras, no dejan de tener importancia en la vida política local y en tanto que instrumentos para el fomento y la difusión de la fiesta.

##### 3.1.1 Designación de Cascamorras y presentación pública

La Hermandad de la Virgen de la Piedad en Guadix es la encargada de designar a la persona que encarnará a Cascamorras cada año. En las últimas décadas, por distintos motivos, como se verá más adelante, dicha Hermandad recibe bastantes solicitudes de accitanos que desean representar ese papel durante las fiestas. Una vez designada la persona que encarnará a Cascamorras, a mediados del mes de agosto, se celebra un acto de presentación en Guadix, con la presencia de las Hermandades de ambas ciudades y las dos corporaciones municipales.

---

<sup>2</sup> González Alcantud distingue entre rito y ceremonia: “en la ceremonia se procura imponer un sistema cultural, social y político al inferior estructural”, mientras que a través del rito “el inferior estructural” trata de alcanzar una posición superior en la estructura mediante la acción simbólica (González 1998:9).



Ilustración 1. Despedida de Guadix, Cascamorras 2009. Autor: José Francisco Ruiz

### 3.1.2 *Petición de donativos*

Tras la presentación, generalmente durante la última semana de agosto y la primera de septiembre, Cascamorras, vestido con el conocido como “traje de gala o de limpio”, sale por las calles de Guadix para solicitar el tradicional donativo, acompañado de un tamborilero y dos niños que van pidiendo “algo para El Cascamorras”.

1520

### 3.1.3 *Carrera en Baza*

Tras la despedida de Cascamorras de Guadix, se celebra el día grande de la fiesta en Baza, cuando el Cascamorras emprenderá una carrera por las calles de la ciudad hasta el Convento de la Merced rodeado por miles de bastetanos y visitantes embadurnados de pintura negra. El 6 de septiembre, Cascamorras llega al Cerro de San Pedro, armado con su porra y vestido con el traje de sucio: un pantalón fino y ligero con los colores rojo, amarillo y verde, y una sencilla camiseta. A las 18.00 h. da comienzo la carrera. Uno de los momentos álgidos sucede cuando el Cascamorras, se introduce en La Fuente de los Caños Dorados. Allí, a petición de los participantes ondea su bandera. En ese instante, se deja de arrojar pintura y los corredores se agachan para ponerse “bajo protección de la Virgen de la Piedad”. Cuando el Cascamorras devuelve la bandera a uno de sus acompañantes y vuelve a blandir la porra, se renueva la carrera.





Ilustración 2. Cascamorra 2009, Baza. Autor: José Francisco Ruiz

En la Plaza Mayor, donde se encuentra el ayuntamiento de la ciudad, el alcalde suele esperar la llegada de Cascamorra para saludarle y unirse a la fiesta. En la plaza el Cascamorra corre de un sitio a otro y juega con su porra, asustando a los participantes de la carrera. Al llegar al Convento de la Merced (actualmente Templo de Nuestra Señora de la Piedad), se dará por concluida la carrera en Baza con un baile de la bandera y “vivas” a la Virgen de la Piedad y el Cascamorra. Una vez en el interior del templo, Cascamorra, asistido por miembros de las Hermandades, se lava y se viste con su típico traje multicolor. Después se dirige hacia la imagen de la Virgen de la Piedad para orar o dar gracias por el éxito de la carrera.

1521

### 3.1.4 *Procesión de la Virgen de la Piedad*

El día 8 de septiembre se celebra la festividad de la “copatrona”<sup>3</sup> de Baza, la Virgen de la Piedad. Por la mañana tiene lugar una función religiosa en la Iglesia de la Merced, presidida por el obispo de la diócesis de GuadixBaza, a la que acuden las Hermandades de Baza y Guadix y, habitualmente, las corporaciones municipales de ambas ciudades. Por la tarde, las dos Hermandades y las dos corporaciones acompañan a la imagen de la Virgen en procesión, donde el Cascamorra ocupa también un lugar destacado.

### 3.1.5 *Carrera de Guadix*

La carrera de Guadix se celebra el día 9 de septiembre. El Cascamorra vuelve a su ciudad con las manos vacías y sus convecinos se disponen a recriminárselo con pintura y agua en

<sup>3</sup> Oficialmente la patrona de la ciudad es Santa Bárbara, cuya festividad se celebra el cuatro de diciembre, día en el que Baza fue conquistada por los Reyes Católicos. Sin embargo, según algunos de nuestros informantes, miembros de la Hermandad de la Virgen de la Piedad de Baza, esa fue una fecha impuesta. Mientras que el pueblo bastetano, con su devoción, ha erigido a la Virgen de la Piedad en la verdadera patrona de la ciudad.

otra carrera urbana. La pintura que se utiliza en Guadix suele ser almagra, lo que le da un colorido distinto, más rojizo que el predominante negro de Baza.



1522

Ilustración 3. Cascamorra 2009, Guadix. Autor: Juan de Dios López

La carrera comienza a las 18.00 y suele durar una hora y media aproximadamente. Cuando la carrera llega al Puente del Río Verde, El Cascamorra baila la bandera y, como ocurre en Baza, el resto de los participantes se agacha en señal de respeto. En el parque Pedro Antonio de Alarcón espera un camión de bomberos, desde el que se lanzará agua y espuma a la comitiva, lo cual volverá a ocurrir en la Plaza de las Palomas. Desde hace unos años, el obispo de la diócesis sale a una ventana del palacio episcopal para saludar al Cascamorra. La carrera concluye cuando Cascamorra se introduce en la parroquia de San Miguel.

### 3.2. Carácter patrimonial de la fiesta

#### 3.2.1 Mito e historia

El origen de la fiesta de “El Cascamorra” no está claro desde el punto de vista historiográfico. Algunos investigadores apuntan que posiblemente tenga antecedentes en la antigüedad clásica (Andrés y Granados, 1990), otros señalan que puede tratarse de una fiesta de origen morisco vinculada a la vendimia (Asenjo, 1990).

En cualquier caso, las pruebas documentales más antiguas que acreditan la celebración de la fiesta, con su denominación actual y con características muy similares a las que hoy pueden observarse, datan del siglo XIX (Andrés y Granados, 1990).

La versión más extendida entre quienes organizan la fiesta y quienes participan en ella, es una narración de carácter mítico que se refiere al hallazgo por parte de un trabajador

accitano de una imagen de la Virgen de la Piedad en Baza en 1490<sup>4</sup>. Según esta versión, un obrero accitano, llamado Juan Pedernal, estaba trabajando en las obras de una antigua ermita mozárabe (sobre la que se construiría el Convento de la Merced) cuando, al picar sobre uno de los muros, escuchó: “¡Piedad, piedad!”. Al extraer los restos de muro, descubrió la imagen de la Virgen de la Piedad. Siendo Juan Pedernal accitano, quiso llevar la imagen hasta Guadix. Sin embargo, el pueblo de Baza se opuso, alegando que la imagen se hallaba en esta ciudad. Tras un tiempo de litigios entre bastetanos y accitanos se acordó que la imagen quedaría en Baza, pero que si alguna vez un comisionado accitano fuese capaz de llegar limpio hasta la imagen, podría llevársela a Guadix.

Otra interpretación acerca de la figura y el origen de Cascamorras se refiere a la peregrinación que las autoridades civiles y religiosas de Guadix hacían, en romería, hasta Baza para celebrar la festividad de la Virgen de la Piedad. En el camino, iban acompañados de un bufón que, al entrar en Baza, se dedicaba a jugar con la chiquillería y a provocar a los jóvenes con una vejiga amarrada a un palo. El actual Cascamorras sería la evolución de este bufón.

### *3.2.2 Carácter compartido del ritual*

Una de las características más singulares de Cascamorras es, sin duda, que se trata de una fiesta compartida por dos ciudades. Más aún, no sólo es que la fiesta del Cascamorras se comparta entre Guadix y Baza, sino que es la relación entre las dos ciudades la que da sentido a la fiesta.

Guadix y Baza son dos ciudades del norte de la provincia de Granada con características similares, separadas apenas por 45 kilómetros. Ambas cuentan con una población aproximada de 20.000 habitantes y son un importante centro administrativo y comercial en sus respectivas comarcas. Por otro lado, pertenecen a una diócesis episcopal diferenciada del resto de la provincia, cuya sede se encuentra en la ciudad de Guadix. Estos factores han provocado que las dos ciudades se hayan disputado siempre la consideración de ciudad más importante del norte de la provincia de Granada<sup>5</sup>.

La fiesta de El Cascamorras ha sido interpretada por diversos autores (Brisset, 1983; Andrés y Granados, 1990) como un modo simbólico de escenificar y dirimir esta rivalidad, que termina resolviéndose con la defensa conjunta de Cascamorras por parte de unos y otros.

### *3.2.3 Práctica festiva y formas de participación*

Otro de los elementos que explican el carácter patrimonial de la fiesta es que se trata de una práctica festiva no fosilizada, sujeta a transformaciones y eminentemente participativa. Si bien existen determinadas instituciones y entidades que adquieren un papel preponderante en determinados momentos, durante el acto central de la fiesta tanto en Guadix como en Baza, la carrera del Cascamorras, es el conjunto del pueblo bastetano y accitano quien se erige en protagonista.

<sup>4</sup> Esta leyenda tiene muchas similitudes con otros relatos similares sobre hallazgos de imágenes religiosas en la península ibérica (cfr. Velasco, 1999).

<sup>5</sup> En las últimas décadas ha habido dos momentos donde dicha rivalidad ha quedado de manifiesto: uno de ellos fue la disputa por albergar una sede de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED); pero hay que señalar, sobre todo, el interés de ambas ciudades en 1986 por que se construyese en su municipio un hospital comarcal. Tanto la sede de la UNED, como el hospital comarcal, fueron finalmente instalados en Baza. A partir de la decisión de construir en Baza este hospital, se sucedieron en Guadix diversos actos de protesta que provocaron la dimisión del alcalde accitano.

A pesar de la evidente vinculación entre la fiesta del Cascamorras y la festividad de la Virgen de la Piedad y de la importancia que en la preparación, en la organización y en el fomento de la fiesta han adquirido las Hermandades, Cascamorras no es una fiesta controlada por instituciones religiosas, ni tampoco civiles. La participación en la fiesta es muy amplia en ambas ciudades, aunque suele ser mucho más multitudinaria en Baza, puesto que se celebra en un día festivo al coincidir con la feria de la ciudad.

Las formas de participación son diversas en función de variables tales como la edad, el género, etc., aunque no existen reglas prefijadas y estas diversas formas de participación se vienen transformando en el tiempo. Por lo general, los varones jóvenes suelen realizar la carrera cerca de Cascamorras, sobre todo si forman parte del grupo de amistad de la persona que encarna al personaje. En la actualidad, es cada vez más frecuente observar también a mujeres jóvenes en estas posiciones. Los niños y niñas suelen situarse por delante de este grupo principal e intentan no ser alcanzados por Cascamorras. Quienes participan directamente en la carrera inevitablemente quedarán cubiertos por entero de pintura. En los laterales del recorrido, se sitúan las personas de edad más avanzada y quienes no desean mancharse, aunque el riesgo está siempre presente.



**Ilustración 4. Cascamorras 2005, Guadix. Autor: Ramón Sánchez "Picaro"**

Por último, no se debe de obviar el carácter lúdico de la fiesta. "El Cascamorras" es una fiesta eminentemente lúdica y es precisamente el juego y sus componentes humorísticos lo que permite que el conflicto entre las dos ciudades sea escenificado y, al mismo tiempo, resuelto en la propia escena (cfr. González, 1993: 89).

### 3.2.4 Capacidad expresiva en torno al proceso identitario local

Es un lugar común afirmar que la mayor parte de las fiestas que acontecen en Andalucía constituyen un contexto espaciotemporal de gran importancia para la expresión y representación de identificaciones colectivas, especialmente las vinculadas a elementos territoriales de carácter local. Esta vinculación al territorio se realiza habitualmente a través de símbolos e imágenes de carácter religioso. La conexión existente entre la imaginería cristiana y las identidades locales se hace patente en la celebración de las festividades patronales, de las que las Fiestas en Honor a Nuestra Sra. de la Piedad en Baza son un buen ejemplo. Esta conexión, entre la imagen religiosa y el proceso identitario local, vincula a un territorio específico, por periférico que éste sea, con una iglesia con pretensión universal y centralizada, y viceversa (Velasco, 1999).

Si bien la relación de Cascamorras con la Virgen de la Piedad y las iglesias de Guadix y Baza es obvia, la fiesta trasciende lo religioso, lo que no disminuye su capacidad expresiva sobre el fenómeno identitario. En cualquier caso, es fundamental señalar que las fiestas no generan identidad, sino que ésta debe entenderse como un proceso mediante el cual unos actores sociales se distinguen de otros en contextos específicos a partir de determinados repertorios y prácticas culturales. En este sentido, los rituales festivos constituyen una práctica privilegiada para la escenificación de identificaciones colectivas, puesto que además de tratarse de acontecimientos en los que el fenómeno identitario se expresa y se pone de manifiesto, están formados por un nutrido conjunto de elementos culturales de fuerte carga simbólica con los que dichas identidades se construyen.

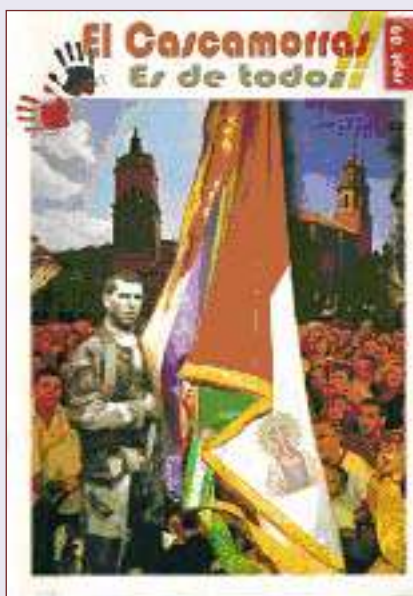


Ilustración 5. El Cascamorra es de todos. Fuente: Portada de la revista editada por la Hermandad de Guadix en 2009

En el caso de Cascamorras, nos encontramos ante la práctica festiva más importante de las ciudades de Guadix y Baza. Si bien, Cascamorras ha sido un instrumento importante para vehicular las complejas relaciones entre ambas ciudades, la fiesta ha trascendido la simple confrontación identitaria entre accitanos y bastetanos y ha servido para escenificar

otro tipo de identificaciones grupales e inframunicipales<sup>6</sup>. En la actualidad, Cascamorras es uno de los principales elementos culturales mediante el que las sociedades accitana y bastetana se dan a conocer al exterior, representando así un foco de atracción turística y patrimonial del norte de la provincia.

### 3.3. Transformaciones culturales

El Cascamorras es una fiesta con plena vigencia y en permanente transformación. Sea cual sea el origen de la fiesta, estas transformaciones pueden apreciarse en el presente. Varios aspectos son de interés en este sentido: la evolución en torno a la consideración del personaje y de la persona que lo encarna; los cambios en la intensidad de la acción y la ampliación de las formas de participación.

En cuanto a la primera cuestión, hasta la primera mitad de la década de los 80, el personaje de Cascamorras había sido encarnado por personas pertenecientes a los grupos más desfavorecidos de la ciudad de Guadix, y eran retribuidos por representar este papel central durante las fiestas, además de recibir alimentos y otros enseres básicos durante la petición de donativos. Tras la polémica suscitada en 1976 por el programa televisivo “Raíces”<sup>7</sup>, un nutrido grupo de personas, encuadradas en las clases medias de ambas ciudades, comenzaron a reivindicar los valores patrimoniales de la fiesta. La Hermandad de la Virgen de la Piedad de Guadix comenzó a recibir solicitudes por parte de numerosos jóvenes que deseaban encarnar al personaje de “Juan Pedernal”. Personificar la figura del Cascamorras se considera desde entonces un privilegio y un motivo de orgullo.

Junto a esta transformación en la consideración del personaje y muy relacionado con la imagen distorsionada de la fiesta que se dio en los medios de comunicación, ha habido un cambio en el grado de intensidad de la carrera. Si bien la mayoría de las personas que participan en la fiesta niegan la existencia de componentes violentos en la misma, sí que reconocen que no está exenta de riesgos, en tanto que siempre existe la posibilidad de recibir algún golpe o sufrir una caída. Aun así, son los propios participantes en la fiesta quienes, de forma autoorganizada, cuidan de que no suceda percance alguno. Sin embargo, continúa existiendo un temor a que se hagan interpretaciones erróneas de la fiesta y se la represente como un acontecimiento violento.

Por estas razones, en los últimos años se ha producido una atenuación en el grado de acción festiva y se censuran comportamientos que en el pasado fueron habituales como, por ejemplo, arrojar frutas maduras durante el recorrido. Esta atenuación de la acción festiva ha favorecido la ampliación de las formas de participación en la fiesta. Si en el pasado en la carrera de Cascamorras participaban sobre todo los varones jóvenes de la ciudad, en la actualidad es cada vez más frecuente observar a mujeres en las posiciones más cercanas al Cascamorras. Estas posiciones cercanas al personaje son las que más esfuerzo físico requieren puesto que mucha gente intenta alcanzarlo, tocarlo y jugar a esquivar su porra. Aunque hasta la fecha no ha habido ninguna mujer que represente el papel de “Juan Pedernal”, son muchos los vecinos de ambas ciudades quienes opinan que no tardará en aparecer la primera mujer Cascamorras.

<sup>6</sup> A lo largo del trabajo de campo en Guadix, algunos informantes han afirmado que Cascamorras era sobre todo una fiesta de los “sanmigueleros” (en referencia a San Miguel, el barrio donde concluye la carrera en Guadix) y de la gente de la Estación (barrio en el que la carrera tiene comienzo).

<sup>7</sup> En el programa se presentaba la fiesta como un acto bárbaro que consistía en el simple apaleamiento de un pobre, cuestión que motivó la movilización de los vecinos de Baza y Guadix para dignificar la fiesta.

#### 4. CONCLUSIONES

La inscripción del Cascamorras en el CGPHA supondrá el reconocimiento institucional de la fiesta como Patrimonio Histórico de Andalucía, al mismo tiempo que otorgará un grado de protección física a los espacios centrales en los que la fiesta tiene lugar, y también a los bienes muebles asociados<sup>8</sup>. No obstante, cabría plantearse si el alcance de estas medidas, adoptadas de un modelo de tutela concebido para la protección de los bienes inmuebles y muebles, es suficiente para la preservación de la actividad, o si por el contrario éstas demandan un abordaje de otro tipo. Si el objetivo es la preservación de la fiesta, es decir, su mantenimiento y salvaguarda a lo largo de los años, es obvio que proteger los espacios tradicionales donde ésta tiene lugar, es algo totalmente necesario. Sin embargo, quedarse en este punto parece no cubrir todo el abanico de necesidades que la preservación de una actividad demanda. Partiendo de que el mejor mecanismo de salvaguarda del patrimonio inmaterial es su continuidad, es decir, que las personas que le dan vida sigan haciéndolo, es lógico pensar que una protección eficaz debe pasar necesariamente por fomentar dicha participación, a través de mecanismos más cercanos a la dinamización social que a la conservación entendida en su sentido más tradicional. En este sentido, las instrucciones particulares que se redactaran para la declaración como BIC de una actividad, podrían incluir, además de directrices para la conservación física de los espacios, otras encaminadas a conseguir, por ejemplo, que las nuevas generaciones participen de la actividad, que los currículos escolares locales incluyan temas específicos sobre la cuestión, que se creen aulas municipales dedicadas a la difusión de la actividad, y otras más que puedan fomentar la participación y el arraigo social de la actividad entre sus propios creadores. Estas medidas, por ajenas que parezcan al ámbito de la protección patrimonial tradicional, gozan de total sentido si el objeto de patrimonialización es lo intangible. El futuro reglamento de la Ley 14/2007 deberá atender a todas estas cuestiones, y tener muy presente que los modelos proteccionistas tradicionales necesitan reciclarse para lograr una salvaguarda del patrimonio inmaterial efectiva y completa.

En este sentido, el reconocimiento institucional del carácter patrimonial de un determinado ritual festivo no debiera, en ningún caso, contribuir a la fosilización de sus formas, impidiendo las transformaciones culturales propias de cualquier ritual. Como hemos visto en el caso del Cascamorras, la renovación de algunos protocolos, la incorporación de nuevos actos, la transformación de los significados asociados al personaje protagonista y otros múltiples cambios, forman parte de la propia fiesta. Si se pretende preservarla, ha de permitirse que los legítimos propietarios de la misma, las personas concelebrantes, continúen decidiendo cuál es la mejor forma de hacerlo. La patrimonialización institucional puede ser una herramienta útil en este sentido, permitiendo a las administraciones públicas preservar esas formas de organización local frente a otros intentos de apropiación externos y/o de carácter particular<sup>9</sup>.

Por otra parte, si como en el caso del Cascamorras, un ritual festivo es patrimonializado constantemente por todos aquellos que participan en él, su reconocimiento institucional como patrimonio posibilita la inserción de la fiesta en un nuevo circuito de existencia.

<sup>8</sup> El CGPHA permite otorgar dos niveles de protección: Bien de Interés Cultural o Bien de Catalogación General. El primero otorga un grado de protección más elevado y permite establecer una serie de instrucciones particulares que concretan cómo materializar la protección en todos sus aspectos.

<sup>9</sup> En el año 2009, un vecino de Baza registró la denominación “Casacamorras” con el intento de cobrar los derechos de autor cada vez que el nombre fuera usado. La polémica social fue considerable y el asunto está en manos de la justicia.

La fiesta, para seguir siendo fiesta, no necesita de este reconocimiento institucional, pero su patrimonialización posibilita que tenga un recorrido más allá de la propia comunidad local. Son los dos circuitos de existencia del patrimonio inmaterial, “uno hacia adentro, para continuar creando identidad propia; y uno hacia afuera, para relacionarse con el mundo externo, mercados incluidos” (Amodio, 2006: 69). El proceso de patrimonialización de un ritual festivo debería ir encaminado a posibilitar la convivencia práctica de ambos circuitos de existencia, salvaguardando la fiesta del encerramiento identitario, así como de la mercantilización de sus formas.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AMODIO, Emanuele (2006) “Bienes inmateriales y procesos culturales: definiciones y contradicciones”. En *VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Gestión del Patrimonio Inmaterial y la Diversidad Cultural*. Bogotá, Marcela Giraldo, pp: 61-70.

ANDRÉS, Salud y GRANADOS, Ana (1990) *Antropología de una fiesta granadina. <<El Cascamorras>>*. Granada, Universidad de Granada.

ASENJO, Carlos (1990) *Las cuevas. Un insólito hábitat del sur*. Sevilla, Muñoz Moya y Montraveta.

BRISSET, Demetrio (1983) “El encierro del Cascamorras. Análisis de las fiestas de Granada (2)”. *Gazeta de Antropología*, nº2. Recuperado el 10 de mayo de 2009, de [http://www.ugr.es/~pwlac/G02\\_04DemetrioE\\_Brisset\\_Martin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G02_04DemetrioE_Brisset_Martin.html)

GONZÁLEZ, José A. (1993) *Agresión y rito. Y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada, Diputación Provincial de Granada.

GONZÁLEZ, José A. (1998) “Estudio preliminar”. En GARRIDO ATIENZA, M. *Las fiestas de la Toma*. Granada, Universidad de Granada, pp: 7-56.

LEY 16/1985, de 25 de junio, de Patrimonio Histórico Español.

LEY 1/1991, de 3 de julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía.

LEY 14/2007, de 26 de noviembre, de Patrimonio Histórico de Andalucía.

VELASCO, Honorio (1999) “Imágenes y santuarios. Una aproximación desde los relieves y las sombras de los relatos históricolegendarios”. En RODRÍGUEZ, Salvador (coord.) *Religión y cultura*. Vol. 2. Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado, pp: 13-28.



## DEL FOLCLORE AL PATRIMONIO INMATERIAL. LOS ESTUDIOS DE ETNOLOGÍA EN CATALUÑA

Rafel Folch Monclús y Roger Costa Solé  
Servei de Patrimoni Etnològic  
Centre de Promoció de la Cultura popular i Tradicional Catalana  
Generalitat de Catalunya

Presentamos en esta comunicación una reflexión entorno la evolución de los estudios de etnología en Cataluña y el proceso que ha llevado a la aparición de un concepto de patrimonio inmaterial institucionalizado y aceptado. La reflexión parte de la investigación que se ha venido llevando a cabo en el marco del Inventario del Patrimonio Etnológico de Cataluña y del marco normativo sobre el patrimonio cultural catalán en el que se inscribe este programa.

### 1. EL INVENTARIO DEL PATRIMONIO ETNOLÓGICO DE CATALUÑA

El Inventario del Patrimonio Etnológico de Cataluña (IPEC) es un programa de investigación, recuperación y difusión del patrimonio etnológico catalán, que forma parte orgánica del Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana (CPCPTC), del Departamento de Cultura de la Generalitat de Catalunya. El CPCPTC se creó el año 1993 en virtud de la Ley 2/1993, de Fomento y protección de la cultura popular y tradicional y del asociacionismo cultural.

Fue en este contexto y a partir del impulso de la nueva ley que se armó el IPEC. Con el fin de desarrollar estos objetivos, el IPEC saca a concurso anualmente diversas convocatorias de investigación, abiertas a nivel temático y geográfico. Una comisión de expertos de diferentes universidades y procedencias geográficas valoran de forma especial el interés científico de la investigación, su grado de aplicabilidad, el impacto esperado en el ámbito territorial objeto de estudio, y la colaboración entre equipos de investigación del territorio y de la academia. A parte del IPEC, el Servei de Patrimoni Etnològic (unidad del CPCPTC a la que está adscrito) también acoge el Centro de Documentación (biblioteca y archivo), el cual tiene entre sus misiones reunir y ordenar adecuadamente los resultados de los trabajos de investigación en sus diversos formatos, así como la Fonoteca de Música Tradicional Catalana, programa de investigación etnomusicológica y de inventario y conservación de materiales de música popular y tradicional. Cabe destacar además que desde el CPCPTC se desarrolla también el Catálogo del Patrimonio Festivo de Cataluña, cuya función es documentar, investigar, mantener o recuperar y difundir todas aquellas manifestaciones y celebraciones festivas susceptibles de integrarse dentro de este patrimonio.

#### 1.1. El marco normativo del patrimonio cultural catalán y el patrimonio etnológico

La introducción de la ley del Patrimonio Cultural Catalán<sup>1</sup> parte de un concepto de patrimonio cultural global: “el patrimonio mueble, el patrimonio inmueble y el patrimonio

<sup>1</sup> Esta ley establece las diferentes categorías existentes en lo referente a la protección de bienes patrimoniales: los bienes culturales de interés nacional, los bienes nacionales de interés local, y el resto de bienes integrantes del concepto de patrimonio cultural definido en dicha ley. Cabe señalar que aunque la ley contempla el patrimonio inmaterial como parte del conjunto del patrimonio cultural catalán, este patrimonio no queda definido con un mínimo de precisión ni está asociado a ninguna categoría de protección específica.

inmaterial [...], y las manifestaciones de la cultura tradicional y popular”. La ley define en el artículo 1 el patrimonio cultural catalán como :

[...] todos los bienes muebles o inmuebles relacionados con la historia y la cultura de Cataluña que por su valor histórico, artístico, arquitectónico, arqueológico, paleontológico, etnológico, documental, bibliográfico, científico o técnico merecen una protección y una defensa especiales. [...] También forman parte del patrimonio cultural catalán los bienes inmateriales integrantes de la cultura popular y tradicional y las particularidades lingüísticas, de acuerdo con la Ley 2/1993, de 5 de marzo, de Fomento y Protección de la Cultura Popular y Tradicional y del Asociacionismo Cultural.

Como puede observarse, la ley de patrimonio cultural catalán remite a la ley de fomento y protección de la cultura popular cuando se refiere a los bienes inmateriales que pueden ser considerados parte del patrimonio cultural en su conjunto.

Veamos brevemente cómo aparece el concepto de patrimonio inmaterial en el sí de la ley 2/1993 sobre la cultura popular y tradicional. El capítulo primero, que define el “Concepto de cultura popular y tradicional”, reza:

La cultura popular y tradicional incluye todo cuanto se refiere al conjunto de manifestaciones culturales, tanto materiales como inmateriales, como son las fiestas y las costumbres, la música y los instrumentos, los bailes y las representaciones, las tradiciones festivas, las creaciones literarias, las técnicas y los oficios y todas aquellas otras manifestaciones que tienen carácter popular y tradicional [...].

1530

Mientras que el capítulo 5 sobre el patrimonio etnológico dice que éste está formado por:

- a) Los inmuebles y las instalaciones utilizados consuetudinariamente en Cataluña cuyas características arquitectónicas sean representativas de formas tradicionales.
- b) Los bienes muebles que constituyen una manifestación de las tradiciones culturales catalanas o de actividades socioeconómicas tradicionales.
- c) Las actividades, conocimientos y demás elementos inmateriales que son expresión de técnicas, oficios o formas de vida tradicionales.

El mismo hecho de que a inicios de la década de 1990 se aprobasen en Cataluña dos leyes, una sobre el patrimonio cultural en general y otra para el patrimonio etnológico específicamente, y de que se creara una institución para gestionar este último, es más que significativo. Así, por un lado está el patrimonio en general, especialmente el histórico, el arqueológico y el artístico y/o monumental, que ha gozado ampliamente y desde hace más de un siglo de un alto reconocimiento y consenso social. Y por el otro, uno muy particular, el patrimonio etnológico, que ha sido incorporado más recientemente a la lista general de los bienes patrimoniales y que ha necesitado, y todavía necesita hoy, de justificaciones y argumentaciones teóricas constantes sobre su existencia y validez.

Tal y como aparece reflejado en los textos legales que acabamos de citar, se establece una relación teórica directa entre la parte inmaterial de la cultura catalana actual o pasada

y las manifestaciones culturales que se definen como de signo popular y tradicional, y al mismo tiempo éstas con el patrimonio etnológico. Así pues, según la normativa citada, el patrimonio etnológico deriva directamente de la cultura tradicional y de las formas de vida tradicionales.

Como hemos apuntado, la aparición y consolidación del Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana se hizo al margen de las actuaciones que comportaron la creación de una dirección general de patrimonio cultural. Esta división administrativa venía a reflejar la separación conceptual entre la gestión del patrimonio etnológico y la del resto del patrimonio cultural. En nuestra opinión, esta segregación es fruto de una herencia con mucho peso histórico, y que tiene su origen en la aparición del concepto de “cultura popular” (en oposición al de “alta cultura”) a mediados del siglo XIX, y de la asociación posterior entre cultura popular y *tradicional* y patrimonio etnológico, asociación que ha comportado la habitual consideración de rango inferior del patrimonio etnológico respecto al resto de ámbitos del patrimonio. Pero lo que es interesante remarcar en los planteamientos teóricos de los textos legales catalanes sobre patrimonio es la existencia de una maraña conceptual y terminológica que se deriva de la identificación casi como sinónimos entre diversos términos: cultura popular, cultura tradicional, patrimonio inmaterial, patrimonio etnológico... Incluso cuando se habla de patrimonio festivo, muchas veces es tratado como un casisinónimo de patrimonio inmaterial.

Creemos que se pueden encontrar las posibles causas de esta confusión en la evolución del concepto de patrimonio etnológico, al que se debe añadir ahora la reciente aparición de la noción “oficial” de patrimonio inmaterial, recogida en la Convención de la Unesco del año 2003. Tal noción, si bien ya existía previamente como correlato o derivación del concepto de “patrimonio material”, se ha difundido extraordinariamente en todos los ámbitos dedicados a la gestión y difusión del patrimonio a partir de la aprobación de la Convención. Si se compara la definición que la normativa catalana estableció a inicios de la década de 1990 en relación a la cultura popular y tradicional con los ámbitos específicos donde según la Convención de la Unesco el patrimonio inmaterial se manifiesta con mayor intensidad<sup>2</sup>, encontraremos parecidos y puntos de contacto, especialmente en el énfasis que estos redactados ponen en el carácter “tradicional” de las expresiones, conocimientos, usos, artes y técnicas populares.

## 2. DEL FOLKLORE AL PATRIMONIO INMATERIAL

Los orígenes y la evolución del folklore, entendido como un conjunto determinado de manifestaciones culturales de carácter popular y como ámbito de estudio, son ampliamente reconocidos y no vamos a detenernos en ello. No obstante es interesante resaltar que el concepto de cultura o saber popular aparecido durante el siglo XIX venía a culminar la idea burguesa de “cultura” establecida por las clases acomodadas y urbanas de aquel momento. Según éstas, la “cultura rural” conservaba una cierta pureza original, y de aquí que fuera caracterizada como una cultura conservadora, amable, sin tensiones. Éste ha sido un prejuicio histórico que ha perdurado hasta prácticamente nuestros días. La idea de que el cambio, la crítica, la experimentación, florecieron en las ciudades y emanaron de ellas es una clara manifestación de este prejuicio. El vínculo entre aquella supuesta

---

<sup>2</sup> Éstos son, según la Convención, las tradiciones y expresiones orales, las artes del espectáculo, los usos sociales, rituales y actos festivos, los conocimientos relacionados con la naturaleza y el universo y las técnicas artesanales tradicionales.

cultura rural y el pasado que ésta recrea –motivo por el que se suponía que representaba un cuadro diáfano y cristalino del pasado como una supervivencia del origen de nuestras sociedades quedó definido y mediatizado por la “tradición”, que vendría a ser todo aquello que el paso del tiempo de algún modo acumula y entrega a la sociedad en el momento presente. Según la mentalidad romántica de la época, todos los pueblos tienen y provienen de una tradición que por definición es perenne y original, y que se transmite de generación en generación. Fue a partir de estos planteamientos que la cultura popular devino también tradicional.

La aparición de la ciencia del folklore tuvo en esta formulación de la cultura popular como tradicional su objeto preeminente de estudio y trabajo. Los primeros folkloristas catalanes centraron su interés en las manifestaciones inmateriales de la cultura popular recientemente “descubierta”, principalmente en la literatura, la poesía y el cancionero popular. Evidentemente, durante la primera mitad del siglo pasado el campo del folklore fue ampliándose y evolucionando hacia concepciones más integrales de la producción social y cultural –tanto de carácter material como inmaterial de las clases populares. La museografía del siglo xx, que había estado orientada hacia el ámbito del patrimonio cultural histórico y artístico, bajo el influjo de las corrientes de la etnología y la etnografía europeas colonizó también el campo de la cultura popular, erigiéndose por doquier proyectos museológicos a semejanza de los museos de arte o arqueología, que –con variaciones fueron llamados con los términos generales de museos de arte o industrias populares. Por aquella época se fue conformando la división conceptual entre la parte material y la inmaterial de las manifestaciones culturales de signo popular, división que, a nuestro parecer, no se ha producido en ningún otro ámbito de la cultura de los que alimentan la producción patrimonial de nuestro país. Es por este motivo que cuando hoy hablamos de patrimonio inmaterial rápidamente se asocia al campo de la cultura popular y tradicional que ha ido configurándose a lo largo de más de un siglo.

La aparición de la etnología y la antropología académicas o oficiales, junto a la irrupción de las políticas patrimoniales de las últimas décadas, propiciaron el acuñamiento de un nuevo concepto, el de “patrimonio etnológico”. El término nació con la intención de priorizar la visión holística de la cultura, es decir, intentaba superar la artificialidad de la separación entre cultura material y inmaterial, y al mismo tiempo conllevaba unas connotaciones de carácter más académico, técnicas y precisas, que el de “cultura popular”. La adaptación y el encaje de la versión hegemónica del patrimonio cultural, –tradicionalmente de carácter material y ubicado en elementos y conjuntos móviles o fijados en el paisaje– en todo aquello que estudia la etnología –generalmente fenómenos vivos de naturaleza efímera y/o cambiante no podía ser una tarea fácil. Fue así como la categoría de patrimonio etnológico vino a matizar, ampliar y superar los conceptos clásicos de cultura popular y tradicional<sup>3</sup>.

## **2.1. La institucionalización del patrimonio inmaterial**

La inmaterialidad de la cultura ha estado siempre reconocida por parte de las ciencias sociales y humanas como un elemento constitutivo de sí misma. La cultura es un conjunto

---

<sup>3</sup> Debemos preguntarnos si, propiamente, las formas de vida tradicionales existen como tales. Toda forma de vida humana forma parte de una tradición; dicho así, todo modo de vida es de una manera u otra tradicional. Y la tradición, al igual que el patrimonio que pueda derivarse o de la identidad que pretende fijar, no es algo estático y acabado, sino que está sujeta a cambios y transformaciones históricas y sociales.

de elementos de naturaleza material y inmaterial que se interrelacionan y se significan mutuamente. Marcel Mauss afirmó que el objeto, en muchos casos, puede convertirse en la mejor prueba de un hecho social, o que en él mismo podemos admirar y reconocer el hecho social, y es en y por éste que de alguna manera podemos descubrir la totalidad del sistema social. Hoy, el hecho de que una parte de la inmaterialidad de la cultura se llegue a instituir como patrimonio puede ser debido, a grandes rasgos, a dos procesos que transcurren de forma paralela. El primero, que hemos tratado de sintetizar en los apartados anteriores, tiene que ver con la evolución de los estudios de folklore y cultura popular, con la gestación y aparición de nuevos conceptos y aparejos teóricos y metodológicos de estudio, y con la gestión de la cultura como producción popular mediatizada por la tradición. Como hemos visto, la categoría de patrimonio inmaterial debe situarse en el sí de unas coordenadas temporales o *continuum* histórico que ha vinculado diversas nociones (folklore, tradición, patrimonio etnológico o etnográfico...) a la cultura popular, que con su institucionalización como cultura específica adquiriría una dinámica propia o diferente del resto de la cultura. En virtud de ello, buena parte de aquello que a finales del siglo XIX y principios del XX se consideró folklore ha sido actualmente recuperado, “reciclado” e institucionalizado por la Unesco como patrimonio inmaterial. El segundo elemento determinante en el reconocimiento de la existencia de este patrimonio ha sido sin duda el aumento reciente de los procesos de patrimonialización y el creciente interés político y económico en el campo de la creación de nuevos patrimonios culturales. Pocos campos de la ciencia no disponen hoy de su correlato patrimonial. De este modo, actualmente hemos creado y tenemos al alcance los patrimonios histórico, arqueológico, artístico, etnológico, educativo, industrial, rural, natural, paisajístico, literario, etc.

Lo que consideramos importante destacar es el hecho de que, teniendo todos estos ámbitos sus dimensiones materiales e inmateriales, el patrimonio inmaterial, definido como tal, de carácter genérico y no temático, está asociado directamente a los imprecisos y antiguos conceptos de “cultura popular” y “tradición” tal y como surgieron durante el siglo XIX, pero separado de ellos por más de cien años. No se trata sólo de si estamos o no hablando de lo mismo, sino de saber –a partir de esta separación temporal qué connotaciones tiene referirse al mismo objeto de estudio con aparejos conceptuales y teóricos diferentes. Las clases populares de los tiempos pasados son hoy las comunidades culturales, los indígenas y sus variantes si utilizamos la terminología que predomina en la Convención de la Unesco, y lo que antiguamente habían sido la cultura popular y el folklore es hoy la diversidad y la singularidad cultural en un mundo cada vez más uniforme. En parte, esto mismo explica el éxito de las políticas patrimoniales de los últimos años: los procesos de homogeneización cultural y ambiental son proporcionales al crecimiento de los recursos destinados a identificar, definir y proteger las diferencias<sup>4</sup>. La Convención de la Unesco para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del año 2003 no es ajena ni a la dinámica patrimonializadora –que, a su vez convive, o malvive, con la dinámica depreda-

1533

---

<sup>4</sup> En este sentido Claude LéviStrauss, en un artículo de 1998 titulado *Retours en arrière*, recuperado en una publicación reciente del Institut Català d'Antropologia, se pregunta si nuestra propia sociedad, debido al vínculo renaciente con el patrimonio y el contacto que retomamos con nuestras raíces, contraviniendo el curso de la historia y suspendiendo –simbólicamente el tiempo, no mostrará señales perceptibles de “enfriamiento”. Recordemos que las categorías, establecidas por LéviStrauss, sobre sociedades “frías” y “calientes”, se refieren a la relación que cada sociedad establece con la historia, entre aquellas que “acarician el sueño de permanecer como habían imaginado haber sido creadas en el origen de los tiempos” y las que “encuentran en la idea que se hacen de la historia el motor de su desarrollo” (LéviStrauss, 2008: 18).

dora de nuestros días, ni a la historia del patrimonio en general ni a la del patrimonio de la cultura popular en particular.

### **3. EL PATRIMONIO INMATERIAL EN EL MARCO DE LA INVESTIGACIÓN DEL PATRIMONIO ETNOLÓGICO DE CATALUÑA**

La evolución desde los inicios de la década de 1990 hasta hoy del programa del Inventario del Patrimonio Etnológico de Cataluña se enmarca también en dichas dinámicas y procesos. Inicialmente, el peso del concepto de inventario fue clave, pues los trabajos de investigación iniciados en aquella época proponían la realización de inventarios del conjunto del patrimonio etnológico de un área geográfica determinada o de un ámbito temático concreto, y partieron de una clara influencia de los trabajos de gestión patrimonial de los bienes inmuebles: delimitar un territorio y identificar el patrimonio cultural que mostrara tener un signo popular o tradicional. Este impulso partía de unos planteamientos que implicaban una cierta cosificación y reduccionismo de los elementos que conforman el patrimonio etnológico y la cultura popular. Posteriormente, y fruto de un proceso de revisión, se consideró que los principales puntos débiles se encontraban en la dispersión territorial y temática de los programas y en la indefinición de los formatos de presentación de los resultados. Se percibía así mismo una cierta confusión disciplinaria, pues no quedaba claro si la pretensión era inventariar patrimonio, realizar investigación etnológica, o bien ambas cosas, a la vez que se observaba una cierta ambivalencia en el discurso político respecto al concepto antropológico de cultura y en los términos “tradicional” y “popular”.

A partir de esta reflexión se introdujeron algunos cambios que se comenzaron a implementar a partir del año 2000. En virtud de estos cambios se equiparaba completamente el concepto de “patrimonio etnológico” con el de “cultura”, en el sentido antropológico y actualizado del término. Se apostaba por un tipo de investigación orientada a su aplicación y reversión en la comunidad, en lugar de un modelo de análisis de elementos sin más objetivo que su mero listado y descripción. Hoy, intentamos operar con una noción de patrimonio etnológico lo más abierta posible a las corrientes actuales de la antropología social y cultural, y a las nuevas tendencias patrimoniales.

Queremos destacar a continuación, no obstante, tres espacios o ámbitos conceptuales que consideramos fundamentales atender en la construcción de aquello que llamamos patrimonio etnológico y así tratar de mejorar y ajustar la noción de patrimonio inmaterial, la cual podríamos definir como una categoría “etic”, a la significación “emic” de la realidad social por parte de quien la experimenta. Nos referimos al contexto social y cultural, a los procesos de cambio y a la memoria.

#### **3.1. El contexto social y cultural**

La noción de contexto social y/o cultural es y ha sido central en el desarrollo teórico y metodológico de las ciencias sociales, y en particular de la antropología. El contexto nos remite a la idea de conjunto, a partir del cual podemos determinar el sentido de un elemento que forma parte de dicho conjunto. Sabemos que para interpretar bien un determinado elemento o manifestación social debe observarse ubicado en su contexto situacional, temporal y geográfico o espacial. Si no se hace así, sucede que dicho elemento o manifestación se malinterpreta o directamente no se entiende.

Esta premisa nos obliga, pues, ante cualquier propuesta de investigación etnográfica o ante un proceso de activación patrimonial, a atender de manera central el contexto local

y global de la cuestión a tratar. La investigación etnográfica y etnológica habitualmente pone el énfasis precisamente en el contexto, o en una manifestación “tangible” de este contexto. Ahora bien, incluso en aquellos estudios que tienen como objetivo el inventario y documentación de bienes muebles o inmuebles, adquieren su sentido, más allá de su plasticidad, en el momento en el que los investigadores nos desvelan el contexto en el que eran o son utilizados, o la finalidad para la que fueron fabricados. Esto, que parece una obviedad, no lo es tanto cuando se observa la creciente veneración de que gozan *per se* muchos elementos patrimoniales. Los museos –sobre todo los grandes museos, y en particular los de arte están repletos de visitantes que no entienden aquello que ven, pero que admiran las obras porque están untadas con una pátina de respetabilidad que las hace venerables por sí mismas. En el campo del patrimonio etnológico –al menos esto es lo que se fomenta desde el IPEC– lo que se tiende a patrimonializar es el contexto, la actividad. Los objetos que se documentan son, en un principio, un mero testimonio de lo que es importante, de lo que es central. El patrimonio etnológico patrimonializa, pues, sistemas de relaciones entre personas, universos de ideas interrelacionadas. A estas dos cosas nos referimos cuando hablamos de dirigir la idea del patrimonio hacia la inmaterialidad cultural: a poner en valor los “contextos” y la cultura (en el sentido antropológico del término, naturalmente).

### **3.2. Procesos de cambio**

Como hemos podido observar, el concepto actual de patrimonio etnológico es heredero de la producción teórica y de los estudios de cultura popular y folklore. Se debe a ambas cosas, pero ya es algo diferente; los conceptos que forman parte de él se han ampliado y transformado considerablemente. Porque el tratamiento y el contenido mismo del concepto de cultura popular ha estado en constante evolución y revisión a lo largo de las décadas pasadas, de forma paralela a los procesos de transformación ocurridos en nuestra sociedad. Nuestra sociedad se caracteriza por su creciente complejidad a todos los niveles, y en este contexto la definición y la identificación de los objetos de trabajo propios de la etnología no pueden permanecer al margen de los procesos de globalización y complejización creciente de las sociedades mundiales en general. La cultura, pues, está sometida rutinariamente a procesos de transformación. Ello no implica, no obstante, que en la misma actualidad de la cultura ésta pueda desprenderse del legado acumulado por las generaciones anteriores, es decir, de la tradición. Pero debemos no olvidar que la tradición se recrea, se interpreta y se adapta a los requerimientos del momento presente. Como afirma Walter Benjamin, es el presente el que escoge su propio pasado. Es pues en este sentido que debemos proceder a percibir la cultura como un proceso de comunicación, abierto y dinámico, que hace posible la interacción social entre los diferentes miembros de un grupo y de éste con el resto de grupos que conforman la sociedad, y entre ésta y su pasado.

El elenco de investigaciones realizadas en el marco del IPEC, tanto a nivel temático como metodológico y territorial, ha sido y es muy amplio. Nos encontramos, por ejemplo, con trabajos de investigación sobre la industrialización desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad en las comarcas interiores de Cataluña, sobre la evolución y la transformación de la economía, el poblamiento y las sociedades en zonas rurales, las transformaciones alimentarias en las comarcas pirenaicas, el análisis de las leyendas urbanas como una versión renovada del folklore narrativo, el análisis del uso del espacio público urbano, el estudio de fiestas y celebraciones –y de sus transformaciones, las prácticas musicales de

determinados colectivos, la realidad de la trashumancia actual, las modificaciones urbanísticas y las transformaciones sociales y culturales que conllevan, la prostitución, la evolución del paisaje, la documentación de procesos económicos y de oficios desaparecidos o en vías de transformación, las nuevas prácticas culturales asociadas a la inmigración, etc. Lo que nos muestra esta diversidad es que la investigación que pretendemos promover está orientada al análisis de la heterogeneidad social y cultural imperante en nuestra sociedad, dando cuenta de los procesos de cambio social acaecidos en los niveles local y general, sin cuya comprensión no es posible entender las dinámicas sociales actuales. Ya no se trata únicamente de documentar manifestaciones concretas, elementos materiales o inmateriales y su interrelación, sino, además —o en primer lugar— de documentar procesos sociales, en los que la cultura deviene una realidad viva y vivida, sea amena, afable o dolorosa, una realidad cambiante sometida a las fluctuaciones del sistema social local, regional y global.

Esta apreciación nos conduce a considerar el cambio social como un ámbito patrimonial en sí mismo. ¿No sería esta dinámica social una manifestación del patrimonio inmaterial? En nuestra opinión, este enfoque otorga una dimensión más abierta y plural a un patrimonio sometido a las interpretaciones y reinterpretaciones necesarias para situarlo en el contexto social desde el que se identifica, se analiza y se valora o, en su defecto, se menosprecia. Veamos, brevemente, un ejemplo. El año 2005 se publicó el resultado de un proyecto acerca de las trementineras del valle de la Vansa y Tuixent, en el Pirineo leridano, llevada a cabo entre los años 2002 y 2003<sup>5</sup>. La investigación abordó el estudio de la “trementinera” en el sí de la organización social y de la economía local de la zona: sus conocimientos y prácticas, las relaciones sociales, los aspectos económicos asociados a su actividad y la interrelación entre las comarcas de montaña y las comarcas del llano de Cataluña. El análisis no podía ser completo si no hacía referencia a todo el proceso por el que esta actividad acabó desapareciendo, pero también cómo esta ha sido capaz de reaparecer en la actualidad bajo la forma de discurso patrimonial y identitario y como bien cultural local y regional. En cierta forma, pues, las trementineras siguen “presentes” no tan sólo como recuerdo en la memoria de la gente, o como memoria reescrita por los estudiosos de la historia local, sino en la realidad del presente. Es en este sentido que consideramos más adecuado la interpretación de las dinámicas y los procesos de cambio como parte inherente de un patrimonio cultural vivo y vivido, en lugar de identificar ciertos elementos de la cultura como una antigüalla que debe conservarse como una “forma de vida”, una vez que ya no tiene más función útil que la de connotar una cierta idea de pasado y de tradición.

### **3.3. La memoria**

Últimamente, las iniciativas sobre la memoria personal y la memoria colectiva se han erigido como un potente generador de patrimonio cultural. También en este campo han emergido un conjunto de ideas y de conceptos que a menudo se confunden entre sí, y que pueden tener significados difusos y no siempre equivalentes: memoria histórica, memoria colectiva, memoria biográfica, memoria oral, memoria personal... La memoria ha sido

---

<sup>5</sup> Las “trementineras” (“trementinaires”, en catalán) eran mujeres que giraban por diferentes sitios, recorriendo grandes distancias vendiendo hierbas medicinales, trementina y otros productos como remedios para la gente y el ganado. La palabra “trementinaira” era con la que eran conocidas fuera del valle de donde procedían.



motivo de regulación jurídica (recordemos la ley de la Memoria Histórica aprobada por el congreso en 2007) y quizá por ello han proliferado los proyectos de revisión y recuperación de la memoria, así como “memoriales” como lugares de conmemoración donde mantenerla viva. Lo que las personas hemos vivido, lo que recordamos, y la interpretación que de ello hacemos, deviene una vertiente del patrimonio que definimos como memoria personal, colectiva o histórica.

Ahora bien, no ha sido hasta fechas relativamente recientes que el recurso a la técnica de la entrevista ha ocupado un lugar central en la investigación social. Ciertamente, en la actualidad aparece como un modo de aproximación a la realidad muy popular y extendido por casi todas las disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Fruto de este impulso se han creado en muchos lugares archivos y fondos sonoros con documentación histórica y antropológica de gran valor científico y cultural a partir de biografías, historias de vida y relatos de testimonios orales. El “rescate” de la memoria ha seguido planteamientos similares a los que veíamos anteriormente cuando hablábamos de los inicios de los estudios de cultura popular y de la gestión del patrimonio material: considerar el patrimonio etnológico como un yacimiento arqueológico inmaterial esperando a ser excavado. La memoria adquiere de este modo un valor documental y testimonial implícito, pues la misma narración oral de la memoria se convierte en la expresión de una cultura desaparecida o en proceso de transformación, o, mediante un acto de concentración simbólica, se convierte en la cultura misma. Es así como conseguimos recuperar y fijar el pasado, como documentamos actividades y sus aspectos técnicos, como reunimos conocimientos y/o prácticas relacionadas con la organización social y/o familiar, o como reconstruimos la respuesta individual o colectiva ante, por ejemplo, el hecho migratorio. Pero ultra su carácter testimonial, la investigación oral valora el relato que realiza una persona sobre sí misma o sobre un acontecimiento en el que ha participado como un documento único y singular,preciado en sí mismo. Es decir, considerar las fuentes orales como método y objeto de estudio al mismo tiempo. Con todo, o precisamente por ello, la investigación oral sigue siendo muy valiosa e indispensable, ya sea para reconstruir el pasado o bien sea para entender el presente. Por este motivo, ya no es posible hoy separar la memoria de cualquier actividad que tenga por objetivo reflexionar y actuar sobre el valor patrimonial del vertiente inmaterial de la cultura.

1537

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

A grandes rasgos, los antiguos objetos de estudio del folklore están siendo hoy objeto de patrimonilización bajo el epíteto de “patrimonio inmaterial”. Sin embargo, este proceso está chocando con la realidad: la cultura es cambiante e incluso conflictiva. Intentar aislar un elemento inmaterial del contexto cultural que lo genera es prácticamente imposible. ¿Nos encontramos ante un nuevo proceso de folklorización de la cultura? ¿Es la investigación antropológica el antídoto a este riesgo?

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, Walter (2007) *Tesis sobre la filosofía de la història*. Valencia, l'Ateneu de Benimaçlet.
- CALVO, Lluís (1993) *Aportacions a la història de l'antropologia catalana i hispànica*. Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.
- CATALÀ, Manel; COSTA, Roger; FOLCH, Rafel (2008) “Balanz de catorze anys de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya”, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 33:118-141

<http://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/122991/170736>

CATALÀ, Manel (ed.) (2010) *Metodologia de recerca etnològica*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació.

<http://ves.cat/awFR>

CONTRERAS, Jesús (2003) “La recerca etnològica en el marc de l’Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 22:131-152.

FOLCH, Rafel (2009) *Cultura popular, patrimoni i etnologia. La recerca en el marc de l’Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya* [en línia]. Girona, Institut Català de Recerca de Patrimoni Cultural.

<http://www.icrpc.cat/arxiu/Papers%20de%20I%27ICRPC%20I.pdf>

LÉVISTRAUSS, Claude (2008) “Retorns enrere”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 24.

MAUSS, Marcel (1991) *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.

PRAT, Joan (1993) “Antigalles, relíquies i essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 3: 122-131.

PRAT, Joan (Coord.) (2004) *I... això és la meva vida: relats biogràfics i societat*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

PUJADAS, Joan J. (2007) “Històries de vida”, *Plecs d’història local*, 127.

PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona, Ariel.

SOLANILLA, Laura (2009) *En primera persona: memòria oral, patrimoni immaterial i Internet*. Girona, Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.

UNESCO. Patrimonio inmaterial [en línia]. 2008.

<<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011>>.

## **NO TODO EL MONTE ES ORÉGANO. PATRIMONIO Y RECURSOS EN LA GESTIÓN DE LA NATURALEZA**

Félix Talego Vázquez. GEISA  
Universidad de Sevilla  
Agustín Coca Pérez. GISAP<sup>1</sup>  
Universidad Pablo de Olavide  
Ángel del Río Sánchez. GISAP  
Universidad de Sevilla

El objetivo central de este ensayo es analizar los conceptos patrimonio y recurso en el diseño de las políticas ambientales. Esta distinción contribuye de manera esencial a explicar los términos en que se plantea la lucha del movimiento ecologista Y conservacionista, y los presupuestos ideológicos que subyacen y nutren la legislación en materia de protección de “espacios naturales”. La legislación ha ido desarrollándose en los últimos años en respuesta a una demanda creciente de colectivos y grupos de intereses (entidades conservacionistas, ecologistas, cinegéticas, etc.), para proteger entornos considerados como “naturales”. La concepción dualista cultura-naturaleza ha separado los elementos que se asignan al patrimonio natural y al cultural. Por ello nos interesa el tratamiento legislativo, la particularidad de los bienes referidos, en uno y otro caso, así como el análisis de las contradicciones que esto provoca en los tres contextos socioambientales de Andalucía seleccionados<sup>2</sup>.

### **1. EN TORNO AL PATRIMONIO. PATRIMONIO NATURAL, PATRIMONIO CULTURAL**

Conviene comenzar recordando algunas ideas que, aunque pueden encontrarse en la literatura relativa a los estudios de patrimonio, quizá no con la claridad o el énfasis debido: aquello que es considerado patrimonio por cualquier entidad es un tipo singular de propiedad, para esa entidad al menos: una propiedad no enajenable, o vale también decir, una propiedad vinculada y, por ello, inherente a la entidad que la invoca. Esto supone que la entidad se reconoce en lo patrimoniado o, más aún, es lo patrimoniado; que el menoscabo, perturbación o enajenación de lo patrimoniado sería menoscabo, perturbación o enajenación de la entidad; en definitiva, que la entidad es su patrimonio y que, en el límite, la propia existencia de la entidad está inherentemente unida a la existencia de su patrimonio. La esencia de este tipo de propiedad patrimonial es radicalmente diferente a la propiedad privada mercantil, pues ésta es, definitoriamente, no vinculada y enajenable y, por ende, no cifra cualidades definitorias del sujeto que –transitoria y eventualmente– posee una mercancía: la abundancia o escasez de mercancía en poder de un sujeto o entidad suponen diferencias de riqueza, que son diferencias de grado, todo lo decisivas que se quiera,

---

<sup>1</sup> GEISA: Grupo de Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía. GISAP: Grupo de Investigación Social de Acción Participativa.

<sup>2</sup> Son las primeras aportaciones de un estudio financiado por la Junta de Andalucía tras concurso público. Pretendemos analizar las prácticas y discursos cambiantes de los actores sociales que disputan por la hegemonía de intereses en espacios de enorme significación simbólica por sus valores ambientales. Pretendemos analizar los conflictos generados como consecuencia de ello en las percepciones colectivas y la gestión que se hace en tres puntos emblemáticos de Andalucía: el Parque Natural de los Alcornocales en Cádiz (Coca, 2008), el valle del río Castril en Granada (del Río, 2006) y el Paraje Natural de Sierra Pelada en Huelva (Talego, 1996).

pero de grado; no categoriales, o identitarias, que son las que se derivan de la propiedad patrimonial.

Los dos tipos de propiedad, las que llamamos patrimonial y mercantil, han existido en todas las sociedades conocidas y en todas han operado diferentes mecanismos de transferencia y transacción entre ellas, si bien nunca hasta confundirlas. La propiedad mercantil ha alcanzado una importancia sin igual en las sociedades modernas y contemporáneas, pero no es de ningún modo marginal la importancia que en ellas continúa teniendo la propiedad patrimonial: aquella determina la riqueza (mercantil), ésta determina la identidad, y la identidad de una entidad, sea del tipo que sea, no es reductible –aunque haya transacciones o mutaciones– a su riqueza (mercantil) o poder económico. Dos autores de distinta trayectoria han dado sin embargo gran importancia a la distinción de estos dos tipos de propiedad y han pretendido dar cuenta de las implicaciones tan dispares que cada una de ellas tiene: Hanna Arendt y Karl Polanyi. Arendt se fija en la diferencia que se mantuvo en el mundo antiguo entre propietarios (patrimoniales) y ricos (propiedad mercantil); en cómo la propiedad patrimonial significaba tener un sitio en la comunidad y, en razón de ello, pertenecer al cuerpo político. Según ella, el significado original de familia en el mundo romano se confunde con el de propiedad (patrimonial) y tanto estaba vinculada la propiedad a la familia como la familia a la propiedad, entendiendo ésta en el sentido más amplio, como patrimonio material e inmaterial<sup>3</sup> (Arendt, 1996). Por su parte, Polanyi subraya que en la historia occidental, hasta la modernidad, fue más importante la propiedad patrimonial que la mercantil, centrando precisamente su análisis en la gran transformación que ha supuesto en la modernidad que dos recursos básicos para la vida, la tierra y el trabajo, hayan pasado a considerarse mercancías (Polanyi, 1989).

Pues bien, así como en la premodernidad, preservar y legar el patrimonio a los herederos era el objetivo central de las familias linajudas, así, en la modernidad, la valorización y preservación de algún tipo de bienes como patrimonio es la condición para tener un lugar en el mundo, para ser. De una u otra forma, todas las estrategias por la identidad se sustentan en luchas por hacer valer algún tipo de patrimonio. El factor que determina el patrimonio es “su carácter simbólico, su capacidad para representar simbólicamente una identidad”... Por ello “el patrimonio, en la medida en que pretende representar una identidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable” (Prats, 1997: 2238).

La analogía entre los antiguos linajes y las modernas entidades que pugnan por ser vale también en otro sentido: se trata siempre de entidades y de identidades colectivas: estas entidades, como aquellas familias, son concebidas para permanecer, para trascender, y es definitoria del sujeto individual su condición pasajera. En aquellas familias la propiedad no pertenecía al individuo, sino al contrario: el individuo pertenecía a la propiedad y a la memoria a ella vinculada. Así también las identidades modernas y sus patrimonios, sean de la clase que sean, o son colectivos o no son<sup>4</sup>.

El patrimonio, para serlo, ha de ser asumido por los colectivos a los que representa o convoca. Porque los temas y objetos del patrimonio son proyecciones, referentes que cifran la realidad de comunidades y que informan de las cualidades y perfiles de las mismas. A

---

<sup>3</sup> Esta forma de vinculación de casa, familia y propiedades ha persistido en Europa hasta fechas recientes, pues las familias troncales del siglo XX responden en algún grado a esa tendencia (Lisón, 1980).

<sup>4</sup> Esto es válido también para el ideal del individualismo burgués por “llegar a ser alguien” y permanecer más allá de la desaparición física: la memoria de los próceres requiere de algún colectivo que se reconozca en ella, recomponiéndola, legendarizándola, colectivizándola.

este respecto, fundamental, lo mismo da que sean materiales como inmatrimoniales, tangibles o intangibles. Esta diferencia sólo cobra peso para los especialistas en el cuidado de los bienes patrimoniales, pues han de ser distintas las técnicas si son distintos los soportes que vehiculan los significados identitarios. Sólo entonces resalta la diferencia entre una especie de flor endémica y una línea de costa, por ejemplo. Eso sí, como ha planteado Clifford Geertz, el referente es vital a la idea porque es su sustentación<sup>5</sup>. Es esto lo que afirma atinadamente Antonio Ariño respecto a la dimensión patrimonial: que “no consiste en ningún rasgo o propiedad intrínseca de los objetos, sino en una atribución que efectúan los sujetos” (Ariño, 2004: 60). O también lo que se deduce de los análisis de Juan Agudo o Esther Fernández de Paz sobre la evolución y cambios de importancia de los referentes que han sido patrimonializados desde el siglo XIX al presente (Agudo, 1999; Fernández de Paz, 2006). Por su parte, Llorenç Prats considera que los elementos que se patrimonializan en la modernidad aluden a la idea de Naturaleza, de Historia o de Genio creativo. Un triángulo en el que se encuentran todos los referentes patrimonializados en nuestras sociedades. Cada uno de esos tres vértices del triángulo se concibe en las sociedades occidentales como lo que no es fruto de convención, es decir, algo extracultural y sacralizado. Los tres elementos pueden ser atribuidos a fuentes de origen divino o humano, aunque lo decisivo es “su ubicación más allá de los límites de la cultura, porque sólo lo que se concibe... por encima del orden y las reglas de nuestro mundo, puede conferir un principio de autoridad absoluta a los elementos tocados de su fuerza” (Prats: 1997:24).

## 2. DE MEDIOS Y FINES. PATRIMONIO O RECURSO

Venimos utilizando de manera indistinta los términos entidad, identidad, comunidad. Aún podríamos remitirnos a otros que con significados más o menos –confusamente– parecidos son empleados recurrentemente en la literatura sobre las fronteras sociales y políticas. El propio término “sociedad” es irritantemente ambiguo. A esto alude otra vez Arendt, que nos recuerda cómo en tiempos de Aristóteles y en general en la antigüedad grecolatina la acepción moderna de sociedad, o no existía, o significaba lo que llamaríamos hoy turbas o masas incontroladas (Arendt, 1977: 6870). Los antiguos distinguían sólo estructuras de encuadramiento, instituciones, fuera con base territorial –polis o imperios– o parental –gens– (Hintze, 1968; García Pelayo, 1991).

Partimos de la consideración de que los individuos, con independencia de las entidades a las que crean pertenecer, están encuadrados en instituciones, entendiéndose por tales procedimientos pautados y sancionados normativamente que los categorizan, les asignan papeles, definen recursos y regulan los procedimientos de circulación y concentración de los mismos. (Berger y Luckmann, 1986; Powell y DiMaggio, 1999). Cualquier ordenamiento institucional es una trama significativa, es decir, algo que los sujetos imaginan, creen, y es sólo por ello que la institución cobra vida, regula y explica el mundo o, al menos, su mundo. Al respecto, conviene explicitar algo que se deriva de esta consideración de institución. Y es que los recursos –todo lo materiales que quepa concebir– no son algo externo y dado a la institución: es el orden significativo que la institución instaaura el que define algunas clases de objetos o ideas como recursos. No hay ninguna propiedad inherente a los que son definidos como recursos en cada mundo significativo que permita fundar una

<sup>5</sup> Símbolo es para Geertz “...todo acto u objeto físico, social o cultural que sirva como vehículo de una concepción” (Geertz, 1992: 182).

definición sustantiva de “recurso”<sup>6</sup>. Por tanto, con carácter general sólo puede decirse de “recurso” que es todo aquello que es considerado un medio para un fin. Pero es la institución la que provee el fin y señala los medios adecuados para alcanzarlo. Por tanto, tan arbitrario es considerar recurso el petróleo o el uranio como las conchas del Kula, el tabernáculo de los israelitas, la virginidad de las núbiles, el pubis de las meretrices, el desnudamiento espiritual del místico, el oro del mercader y el oro de los dioses<sup>7</sup>, etc.

Para entender las concepciones contemporáneas sobre el medioambiente y su plasmación jurídica, así como la significación de los movimientos conservacionistas y ecologistas, es clave caracterizar adecuadamente la diferencia teórica entre recurso y patrimonio. Recurso es todo aquello que una institución signa como medio para alcanzar los fines que se da. Y, como sostiene Max Weber (1993: 170), toda institución requiere legitimidad, como efecto de la necesidad humana de un objeto de veneración (Fromm, 1975: 234235), es decir, de sentido, de fin, que la haga aparecer no sólo como estructura operativa, sino como buena, necesaria, conveniente, etc. La legitimidad lograda de la institución crea sentido de anuencia y obediencia, o de pertenencia a la misma, de hermandad de sus integrantes, de diferencia respecto a los otros y de prestigio compartido. La legitimidad es un elemento de enorme importancia para la solidez de la institución, aunque la resolución de rutinas y la organización de conjunto sean por sí mismas fuerzas inerciales nada desdeñables, puesto que el poder institucional se legitima también por su propio funcionamiento (Bourdieu, 1991: 224).

La legitimidad religa, crea religión. Pero religión debe ser entendido no en el sentido que mayoritariamente se le da en la academia y fuera de la academia, es decir, creencia en el más allá, o creencia en fuerzas sobrenaturales que son administradas por una élite que las sistematiza. Religión es ante todo ligazón, creación o recreación de vínculos susten-

---

<sup>6</sup> Un mito central de la modernidad sostiene la creencia en el crecimiento y concibe que el fin de la humanidad es el logro de su propio sostenimiento, entendido como bienestar material, y que todo lo demás debe supeditarse a ello (ser un “recurso” para ello) o no estorbarlo. Según el mito, el ser humano está motivado centralmente para satisfacer una serie egoísta de necesidades, entre las cuales hay unas fundamentales, que son llamadas primarias o materiales: el impulso nutricional y el reproductivo. Es una concepción etológica, ya que no reconoce diferencia categorial entre el ser humano y el reino animal (Scheler, 2000:116119). Según la lógica del mito, subsecuentemente, todas las instituciones y culturas se orientan, “en última instancia” en esa dirección. La dirección del “crecimiento”, o aumento de la “productividad”. Todo aquello que se interprete útil a ese fin es tenido como recurso fundamental: así el petróleo o el uranio y todo lo que aumente la energía disponible. Pero todos éstos son recursos, no fines, por lo que pueden ser sustituidos sin que ello socave la solidez del mito. Lo que no puede sustituirse es la idea de crecimiento, aunque sea “sostenible”, porque el supuesto crecimiento es fundamento de legitimidad de la Corporación Lucrativa y del Estado Capitalista. Leer al respecto el análisis de la imagen moderna del hombre como Creador de Arendt (1996). O también al economista herético José M. Naredo (1995).

<sup>7</sup> Se sostiene del oro que reúne propiedades intrínsecas y que todas las sociedades lo han requerido por tales propiedades. Ello ignora que, para Moctezuma por ejemplo, el oro de los objetos que simbolizaban su condición de semidios era un recurso equiparable al que podía representar el mármol de Carrara para Miguel Ángel. Para Miguel Ángel el mármol y para Moctezuma el oro eran materias cuyo único valor era expresar, convenientemente moldeadas, belleza y majestad. Otra cosa completamente distinta a lo que era el oro para los aventureros del viejo mundo que conocieron a Moctezuma, que cuando vieron las piezas doradas que representaban su majestad calcularon casi automáticamente su peso: para éstos el oro era la mercancía de las mercancías, la cambiabilidad absoluta. Hoy diríamos que los aztecas veían en el oro que rodeaba a su huey Tlatoani un patrimonio mientras que Cortés y los suyos veían un recurso. De hecho, refieren los cronistas que los aztecas no tuvieron reparos en mostrar a los de Cortés yacimientos de oro y otros metales, o de ofrecérselo por contrapartidas que eran irrisorias para los conquistadores. Pero el oro del Tlatoani era otra cosa para aquellos “salvajes”. Al apropiárselo, los de Cortés cometieron el crimen más horrendo: la profanación.

tadores de un sentimiento y una creencia de comunidad en base a un fin. Religión como fundamento de la comunidad es uno de los temas fundamentales en la obra de Émile Durkheim. Aunque no es común articular los argumentos weberianos y durkheimianos, nos parece pertinente para un extremo concreto al menos: no es posible la legitimidad sin invocar algún tipo de sacralidad. Según Durkheim, lo sagrado y sus manifestaciones son la proyección simbólica de la colectividad (Durkheim, 1986: 9293)<sup>8</sup>. Mucho después, Roy Rappaport vuelve al tema cuando afirma que “una comunidad humana es una asociación de personas que se apoyan en una base común. Quienes mantienen Postulados Sagrados Fundamentales [naciones de lo sagrado] en común constituyen por ello comunidades” (Rappaport, 2001: 454).

Nosotros pensamos que los bienes patrimoniales son esto: manifestaciones de lo sagrado o epifanías. Es decir, proyección simbólica de las instituciones modernas y sus valores sacros (Moreno, 2003). Lo representado en ciertos tipos de bienes patrimoniales puede ser una cierta idea de comunidad y sus atributos, que, como se sostiene frecuentemente es inventada. Ciertamente, pero admitiendo que la comunidad evocada no es más inventada, es decir, esencialmente semiótica, que cualesquiera otros elementos articulados institucionalmente: también los recursos y la clasificación de personas, espacios y tiempos es esencialmente semiótica, aunque los materiales del entorno hayan sido moldeados de modo radical conforme a esa trama de significados (el entorno o medio convertido en mundo) que la legitimidad de la institución dota de sentido<sup>9</sup>. Por tanto, los temas y luchas sobre patrimonio constituyen las formas modernas de iconolatría o iconoclastia. En tal sentido, es certera la aseveración de Ariño de que “si puede decirse que la nación es el dios de la modernidad también puede afirmarse que en el patrimonio cultural celebra aquélla su liturgia autorreferente. Los museos le sirven de templos y los monumentos y obras artísticas de iconos sagrados, que le permiten reivindicar un lugar en la historia” (Ariño, 2004: 334). Eso sí, matizándola en un sentido que él aceptaría, según deducimos del conjunto de su texto: el nacionalismo, aunque poderoso, es uno de los dioses de la modernidad, no el único. Siguiendo con la analogía, nada forzada, se puede sostener que otra deidad tan imponente, enorme y tremenda (Otto, 2007) como la anterior es el Crecimiento, que ya hemos caracterizado.

Pero hay más, pues el panorama es complejo y polifónico, en especial en lo que a formas y motivos de culto se refiere. Uno de los factores generador de tensiones y luchas es la discrepancia entre instituciones, o sectores dentro de instituciones, a cerca de qué son recursos y qué patrimonios. En lo referente a los movimientos conservacionista y ecologista que nos ocupan, nuestra hipótesis es que vienen a proponer una resignificación profunda de qué son recursos y qué patrimonio; más concretamente, fundan su sentido en

---

<sup>8</sup> El término iglesia al que recurre Durkheim en las páginas citadas de su obra debe ser entendido en su sentido genérico y etimológico de *ecclesia*. De hecho, más adelante, afirma que toda sociedad debe revalidar sus sentimientos colectivos. Y con respecto al mundo que conoció, afirmaba que se reconstituirían, seguro, creencias colectivas (Durkheim, 1986: 641643). Por tanto, en la propia obra de Durkheim se encuentran los argumentos contra la consideración de lo sagrado como vinculado necesariamente a una concepción chata y eurocéntrica de religión.

<sup>9</sup> La diferencia entre lo que una institución define como patrimonio y lo que define como recurso es puramente semiológica, lo que no es poco. Baudrillard denuncia la falacia de la dualidad significante/significado y, en paralelo, de la dualidad infra y superestructura, correlativas de la también falaz distinción jerárquica de “valor de uso” y “valor de cambio” (Baudrillard, 1974: 180187). La tensión agónica entre patrimonio y mercado que plantea Franquesa va en esta misma línea (Franquesa, 2010).

considerar patrimonio muchos de los bienes del entorno natural que el Estado y el Capital (organizaciones lucrativas) definen como recursos para el Crecimiento. Y a la inversa, o niegan la noción misma de crecimiento o la consideran un recurso supeditado a otros fines (Latouche, 2008; Taibo, 2009). Son portadores de un nuevo paradigma, aunque la realidad a menudo ofrezca ejemplos de transacciones y ententes. Sea como sea, una parte esencial de esa lucha se despliega en el ámbito de la manipulación de símbolos mediante ritos y discursos que oscilan entre lo iconólatra y lo iconoclasta. El Estado y la Corporación Multinacional son las instituciones más directamente interpeladas cuando no directamente cuestionadas. Pero no son las únicas: estos movimientos apelan también a esa “comunidad inventada” que es la comunidad de Estados residenciada en la UNESCO. Si bien, para ellos, como para otros diversos movimientos de cultos patrimoniales, UNESCO ya no es sólo una instancia de la diplomacia internacional, sino algo que, a falta de una instancia mejor, representa a un sujeto colectivo que actúa como referente moral: la humanidad (Ariño, 2002; Fernández de Paz, 2006).

### **3. VALLAS EN EL CAMPO. LA CONCEPCIÓN INSULAR DEL “PATRIMONIO NATURAL”**

Un elemento central en nuestra investigación es dilucidar de qué forma se sancionan legalmente los discursos sobre los elementos constitutivos del patrimonio natural. Y desde ahí definir quiénes son los invocados y de qué forma. Se trata de analizar los objetos que se patrimonializan y la forma de llevarlo a cabo, para atender a los actores sociales y cómo se perfilan las comunidades. Es indispensable la revisión de distintas normativas de ámbitos y escalas diversas: desde la internacional hasta la autonómica, analizando de manera procesual los hitos más significativos. Con ánimo sintético trataremos algunas de las cuestiones que creemos relevantes a la hora de abordar este estudio.

Lo primero a destacar es la consideración dualista que tienen las normativas ambientales de la realidad, al entender la cultura desligada de la naturaleza. Es un viejo y repetido tema en la antropología ambiental que no debe dejar de abordarse. Hay que remontarse a la Europa ilustrada para entender la dualidad que existe en el pensamiento occidental entre cultura y naturaleza. Descartes, Rousseau –y mucho antes, Aristóteles o Demócrito como predecesores– plantean, desde posicionamientos antropocéntricos, heredados del humanismo renacentista, la existencia separada de la cultura (donde cabe todo lo humano) y la naturaleza (lo externo a la cultura). Se ponen las bases para convertir el entorno en un objeto, en un recurso de la humanidad separada, definida desde la lógica del progreso basado en el Crecimiento. Por otra parte, se obvian otras formas de relación humanoambientales, como lo pone de manifiesto Gislíi Pálsson (2001) y se pone fin a prácticas más inclusivas que estuvieron vigentes en la Europa premoderna, donde, por ejemplo, especies de animales eran objeto de derecho (Ferry, 1994). El modelo de acumulación capitalista alentado tras la revolución industrial hará especialmente útil la consideración dualista que comentamos. La visión de la naturaleza como fuente inagotable de “recursos” a disposición de la humanidad, su concepción fragmentada para la explotación, es fundamental para entender la mayor revolución energética habida desde el neolítico. Todo acompañado de un “tecnocentrismo” que asegura la dominación basándose en la ciencia como forma de guiarla.

Una observación se impone en relación con ello: tanto los redactores de las Convenciones y Recomendaciones de la UNESCO, como los legisladores europeos, españoles y andaluces trasladan a sus principios y códigos legales la consideración como cosa distinta de unos espacios rurales considerados como “naturales”, de otros espacios considerados



como agrícolas. Lo que popularmente se ha llamado de forma comprensiva y unitaria “campo”, los responsables públicos lo seccionan en dos clases o categorías: tierras que se preservan, de manera más o menos rígida, del ámbito mercantil, o para las que se establecen al menos ciertas limitaciones de uso (“espacios protegidos” o “patrimonio natural”) y tierras que, aparte de su uso agrario (“espacio agrario” o “agro”), no tienen más limitación<sup>10</sup>. Por eso aquéllos tienen limitaciones productivas o mercantiles y éstos prácticamente ninguna. Esto conlleva, entre otros muchos hechos llamativos, que muy cerca de un “espacio protegido” en el que hay incluso restricciones a la entrada de personas para preservar especies endémicas, un agricultor puede sembrar transgénicos o inundar de sustancias químicas su propiedad. Tal es la radicalidad de la separación que los responsables públicos asignan a ministerios o departamentos distintos la gestión de los “patrimonios naturales” (...de Medio Ambiente) y la del “agro” (...de Agricultura y Ganadería). Y por supuesto, que sean distintas e inconexas en lo fundamental las normas de rango legal y todas las menores que se ocupan de lo uno y de lo otro. Es decir, hay una concepción no sólo fragmentaria sino insular del campo, aunque, por supuesto, las islas son los “espacios naturales”, rodeadas por mares de plantaciones cada vez más industrializadas, por las que discurren si acaso pasillos o “corredores ecológicos” con sus correspondientes túneles bajo las autopistas para que pasen los “animales salvajes”. Las que hemos llamado islas son patrimonio, los mares agrícolas industrializados son recurso.

Veamos pues qué legislación específica regula esas islas. No es posible aquí analizar pormenorizadamente los significados e implícitos que subyacen y alimentan el ordenamiento. Nos limitaremos por tanto a señalar algunos hechos que, a nuestro juicio, permiten plantear un cierto paralelismo entre las concepciones y legislación referente a Patrimonio Cultural con la referida a Patrimonio Natural: por ejemplo, la concepción museística o como “monumento”.

En el caso del Estado español, desde la primera Ley de 1916 de Parques Nacionales hasta las últimas, está presente de una u otra forma la concepción de espacios determinados como “monumentos naturales” aislados del entorno, con independencia de la nomenclatura adoptada en sucesivas leyes. Lo que se valoraba y valora en ellos no es tanto el significado ecológico sino el ser incorporado al “Patrimonio Nacional” como “símbolo de la historia, el carácter y prestigio nacional” (Coca, 2008: 341). En la Directiva Hábitat, que ha servido de referencia a las leyes sobre la materia en la Unión Europea desde 1992, define los hábitats naturales como “zonas terrestres o acuáticas diferenciadas por sus características geográficas, abióticas y bióticas, tanto si son enteramente naturales como seminaturales”. Al considerar esos espacios como “diferenciados” se mantiene la concepción monumentalista, aunque incorpora ideas de defensa de la biodiversidad.

También la sacralización del saber científico y la visión dualista de la realidad son columna vertebral de los diversos reglamentos y normativas ambientales. Volvemos a citar la primera Ley de Parques Nacionales de 1916, porque los reglamentos que la desarrollaron ya contienen el reconocimiento de superioridad del saber científico y faculta a los expertos a dictaminar sobre la gestión de los espacios protegidos, mientras ignora el conocimiento local: se entiende en ellos que la acción entrópica es causante de deterioro medioambiental. En consecuencia, quedan limitadas diversas actividades de los colectivos locales y en

---

<sup>10</sup> La Convención de la Unesco de 1972 trata en paralelo patrimonio natural y patrimonio cultural, pero sin cuestionar la dualidad naturaleza cultura y, para ambos tipos, haciendo prevalecer una concepción museística.

leyes posteriores se han establecido incluso políticas para su reeducación. A través de estos presupuestos se puede deducir el papel que el Estado otorga a los diversos colectivos que han mantenido relaciones con estos bienes.

Otro ejemplo ilustrativo es lo que ocurre con la incorporación de propuestas innovadoras como las derivadas del Convenio Europeo Sobre el Paisaje del año 2000. Las partes firmantes se comprometen a integrar el paisaje en las políticas medioambientales, entendiendo paisaje como “cualquier parte del territorio tal como lo percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos” (art.1.a). Esta definición cuestiona, o relativiza al menos, el dualismo cultura-naturaleza y la preponderancia del saber científicotécnico a la hora de definir los paisajes. Abre la puerta al entendimiento de los ecosistemas como socioecosistemas, permitiendo la participación de otras voces y sus saberes a la hora de entender la realidad y diagnosticar la gestión de los bienes que se patrimonializan. Sin embargo, la Ley española de 2007, aún asumiendo el mandato (art.34), y planteando la relevancia del conocimiento tradicional para la conservación de la biodiversidad (art.70), en el preámbulo advierte que “no pretende (...) la presente ley ser un instrumento a través el cual se implantarán en España, de manera generalizada las políticas de protección del paisaje” remitiendo a su incorporación “en la política ambiental española en un momento posterior” (Ley 42/2007). De esta forma, el nuevo acercamiento que propone el Convenio Europeo del Paisaje queda matizado y reducido.

La insistente labor de los movimientos ecologistas y conservacionistas ha logrado incidirse socialmente e influir en las nuevas legislaciones. A este hecho hay que atribuir que se incorporen conceptos como biodiversidad, una consideración más integral de los problemas, la interrelación de patrimonio cultural y ambiental, la apelación a la humanidad y a las generaciones futuras, etc. La máxima ecologista “piensa en global, actúa en local” está en la base de una nueva concepción socioecosistémica que viene abriéndose camino.

1546

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO, Juan (1999) “Cultura, patrimonio etnológico e identidad, *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, nº 18, Sevilla, Junta de Andalucía.
- ARENDT, Hanna (1977) *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hanna (1996) *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- ARIÑO, A. (2002). “La patrimonialización de la cultura y sus paradojas en la sociedad del riesgo”, García Blanco, J. M., Navarro, P. (Ed.), *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- ARIÑO, A. (2004). “La promoción del patrimonio y la cultura popular”, *Cultura e participación. Actas dos III Encontros Cultura e Concellos*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, pp. 51-78.
- BAUDRILLARD, Jean (1974) *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. (1986) *La construcción social de la realidad*, Madrid, AmorrortuMurguía.
- BOURDIEU, Pierre. (1991) *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- COCA, Agustín (2008). *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un “espacio natural” andaluz*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

- COMAS, Dolors (1998) *Antropología Económica*. Barcelona, Ariel.
- DEL RÍO, Ángel (2006) “Castril y los castrileños. Identidad, paisaje y memoria de un pueblo andaluz”. En Teruel, A (Ed.) *Castril. Visiones de un paisaje*. Castril, Ayuntamiento de Castril.
- DURKHEIM, Emile (1986) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2006) “De tesoro ilustrado a recurso turístico: el cambiante significado del patrimonio natural”, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol 4, n 1: 112.
- FRANQUESA, Jaume (2010) “Una aproximación al patrimonio desde la antropología económica: la patrimonialización como guardar” en del Mármol, C., Frigolé, J. y Narotzky, S. (eds.) *Las lindes del Patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Barcelona, Icaria. Pp. 39-60.
- FERRY, Luq. (1994) *El nuevo orden ecológico*. Barcelona, Tusquets E.
- FROMM, Eric. (1975) *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid, Siglo XXI.
- GARCÍA PELAYO, Manuel (1991) “Las formas políticas del antiguo Oriente”, *Obras Completas*, Vol. I, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- GEERTZ, Clifford (1992) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GEERTZ, Clifford (1994) *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós.
- HINTZE, Otto (1968) *Historia de las formas políticas*, Madrid, Revista de Occidente.
- LATOUCHE, Serge (2008) *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Barcelona, Icaria.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1980) *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid, Akal.
- MORENO, Isidoro (2003) “La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión”, *Revista Española de Antropología Americana*, Volumen Extraordinario, pp. 13-26.
- NAREDO, José Manuel (1995) *La economía en evolución: Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Madrid, Siglo XXI.
- OTTO, Rudolf (2007) *Lo santo*, Madrid, Alianza.
- PALSSON, Gísli 2001, “Relaciones humano ambientales: *orientalismo*, paternalismo y comunalismo” en. *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (coordinadores) Siglo XXI Editores, México, 2001, pp. 85-98.
- POLANYI, Karl (1989) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta.
- POWELL, W., DIMAGGIO, P. (1999) *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México, FCE.
- PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y Patrimonio*. Ariel, Barcelona.
- RAPPAPORT, Roy A. (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHELER, Max (2000 [1928]) *El puesto del hombre en el Cosmos*, Barcelona, Alba Editorial.
- TAIBO, Carlos (2009) *En defensa del decrecimiento*, Madrid, Libros de la Catarata.
- TALEGO, Félix. (1996): “El «hambre de tierras» en Aroche y su reflejo en la explotación de la Contienda (1920-1980)”, *Actas de las I Jornadas transfronterizas sobre las Contendas hispanoportuguesas. Ao Encontro da Contenda*, Universidad de Huelva y Nova de Lisboa, pp. 159-187.

WEBER, M. (1993). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, FCE.

#### **5. LEGISLACIÓN REFERIDA**

Convenio Europeo del Paisaje, de 10 de octubre de 2000.

Directiva Habitat 1992/43/CEE.

Ley de Parques Nacionales de 1916, de 8 de diciembre.

Ley 42/2007, de 13 de diciembre, del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad.

# TRADICIÓN, MODERNIDAD Y ENTORNO NATURAL COMO ESTRATEGIAS DE ATRACCIÓN: EL SECTOR PRIVADO EN ETXAURI (NAVARRA)

Ana Isabel Cárcar Irujo  
Universidad Pública de Navarra

## 1. INTRODUCCIÓN

El etnodesarrollo constituye una alternativa a los modelos económicos capitalistas, y ha sido estudiado especialmente en América Latina. En Europa los conceptos de etnicidad y grupo étnico, del que parte el etnodesarrollo, pueden no ser apropiados en algunos contextos, por lo que se hace necesaria una transmutación hacia el término de la identidad local, definida a partir del propio concepto de etnodesarrollo, y por lo tanto dando prioridad a los elementos o recursos puestos en valor por los habitantes nativos y foráneos.

En el siguiente trabajo se ha analizado el concepto y su aplicación dentro de Etxauri, una pequeña localidad rural de Navarra, que por su cercanía a la capital, Pamplona, ha experimentado un crecimiento lento y continuado durante la última década. La revalorización de la identidad ha favorecido la cohesión interna, que se ha manifestado en la creación de nuevas asociaciones, la reinención de las fiestas, la diversificación de actividades económicas y la participación ciudadana en la toma de decisiones.

## 2. EL CONTROL CULTURAL EN EL DESARROLLO LOCAL

El etnodesarrollo es un planteamiento teórico elaborado en los años ochenta que se inserta actualmente en los modelos de desarrollo económico alternativos al capitalismo, y que engloban el desarrollo endógeno, las teorías feministas, el desarrollo integral y sostenible. Palenzuela (2009) formula una definición de desarrollo en la que introduce los elementos más significativos de los modelos alternativos:

“Nosotros entendemos el desarrollo como un proceso planificado de transformación social integral que un grupo social decide<sup>1</sup> poner en marcha a partir de la definición endógena de prioridades y objetivos, activando los recursos internos e incorporando los externos apropiados, teniendo en cuenta la especificidad de los procesos históricoculturales y la sustentabilidad de los ecosistemas” (Palenzuela, 2009: 134).

Históricamente se ha definido el desarrollo según el Producto Interior Bruto de cada país y región. No obstante, y después de comprobar en repetidas ocasiones la imprecisión de dicho índice en relación al desarrollo, diversos organismos internacionales proponen otros marcadores que definan con más precisión la situación de cada país. Incluso países como Francia y Japón han admitido la vaguedad en la que se incurre con las mediciones en torno al PIB.

Por otro lado, en los contextos europeos, los programas de desarrollo local se elaboran y se implantan dentro de las premisas del neoliberalismo, sin tener presentes los problemas

---

<sup>1</sup> O no decide, puesto que la opción del “nodesarrollo” es tan legítima como la decisión de transformación social planificada (nota del autor).

internos, los deseos y las expectativas de las poblaciones afectadas, y esta es una de las razones de los numerosos fracasos. En 1982 Bonfil Batalla define el etnodesarrollo como

“El ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil Batalla, 1982: 133).

El etnodesarrollo ha sido generalmente aplicado en América Latina, teniendo como referentes algunos marcadores étnicos tales como la lengua y las características morfológicas de sus habitantes, pero igualmente puede ser aplicado en Europa, analizando el desarrollo desde la identidad social a nivel local. La identidad social viene definida por los recursos propios, que junto con el control cultural sobre los ajenos, ejercido desde las administraciones locales, genera una cultura propia, compuesta de una cultura autónoma en la que los recursos y las decisiones son propias; y una cultura apropiada en la que los recursos ajenos son gestionados mediante las propias decisiones.

El etnodesarrollo a nivel local exige igualmente una cultura propia que se obtiene a partir de los recursos propios, y los servicios ofrecidos por la administración local, que pueden ser elaborados por la propia localidad o provenir de la administración territorial. En cualquier caso, corresponde a decisiones políticas el ejercicio del control cultural sobre los recursos ajenos, siempre con la participación ciudadana en la toma de decisiones.

“El etnodesarrollo consiste en un cambio de la correlación de fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza –hoy favorable a los intereses que impulsan los procesos de imposición y enajenación cultural– a favor de los grupos sociales que pugnan por el desarrollo de su cultura propia (etnias, regiones, localidades)” (Bonfil Batalla, 1988: 136).

1550

Las instituciones políticas a nivel territorial deben ser las que ejerzan el control cultural, y trasladado a nivel local serán las administraciones locales las encargadas de satisfacer necesidades, resolver problemas y cumplir aspiraciones, actuando de mediadores para la obtención de los recursos externos. Pero para elaborar proyectos de desarrollo a nivel local es necesario analizar los recursos tangibles e intangibles, así como profundizar en las culturas de los protagonistas, siendo éstos partícipes en la toma de decisiones y no meros observadores. El desarrollo se ha identificado con crecimiento económico, sin embargo, la cultura con sus normas, valores y elementos intangibles constituye un factor primordial en todos los sectores relacionados con las actividades económicas, ya sean del sector público o privado.

El concepto de identidad asociado al modelo de desarrollo aporta numerosas ventajas. En primer lugar la identificación del individuo con su territorio aporta a éste un sentido de pertenencia que refuerza los lazos de solidaridad y el sentido de colectividad. En segundo lugar intensifica la implicación de los habitantes en el proyecto de desarrollo incrementando el sentimiento de arraigo y de autoidentificación. En tercer lugar fomenta la participación activa de la población, transformándose en motor del cambio estructural (Precedo Ledo, 2004). Y en cuarto lugar proporciona un sentido de cohesión social que favorece el desarrollo integral.

El dinamismo de la identidad se ha manifestado en las últimas décadas de una forma particular en la relación entre lo rural y lo urbano y ha sido convenientemente estudiado en el marco europeo.

### **3. EL MUNDO RURAL: ETXAURI UN EJEMPLO DE ZONA PERIURBANA**

Desde la década de los 70 del siglo XX se produce un cambio sustancial en las formas de entender el espacio rural, convirtiéndose en territorio multifuncional. La explosión urbana, el desorganizado crecimiento de las ciudades, los cambios en el sistema productivo internacional, los avances tecnológicos, y el encarecimiento de la vivienda en las ciudades provoca una vuelta migratoria al campo. Por otro lado, se invierte la escala de valores que primaban a la hora de decidir el lugar de residencia. Las formas de vida del pasado adquieren un nuevo significado, los espacios verdes, la producción de los propios alimentos, la tranquilidad que se respira en ambientes rurales, son ahora deseados por los urbanitas. Sin embargo, no existe una clara distinción entre lo rural y lo urbano y, por otra parte, la elaboración de tipologías tiende a simplificar y deformar la realidad (García García, 2007). Las transformaciones sucedidas en estas últimas décadas han supuesto también cambios en los modelos teóricos, mezclándose ahora las estructuras internas de lo rural y lo urbano, y han mostrado así mismo, la imposibilidad de definirlos como un continuum. La creación de un nuevo espacio cultural produce nuevas identidades territoriales, parentales, lúdicas y étnicas (Martínez Montoya, 2002).

Vallina Izquierdo (2002) recoge la clasificación que J. F. Donzier (1989) realiza sobre las categorías del medio rural para Francia, y que también son válidas para el territorio que nos ocupa:

- Las zonas rurales periurbanas. La cercanía a los centros urbanos favorecerá la diversificación de actividades, las explotaciones agrarias y ganaderas intensivas y el crecimiento demográfico procedente de la ciudad. Por otro lado, sufrirán los problemas derivados del rápido crecimiento, como la ordenación del territorio y el déficit de infraestructuras públicas.
- Las zonas agrícolas dinámicas. Son áreas estructuradas y competitivas caracterizadas por una agricultura moderna que asume con éxito los retos de la internalización de los mercados.
- Zonas rurales frágiles. Son regiones en decadencia rural, con pérdida de población activa y de explotaciones agrarias por la escasa rentabilidad. Se caracterizan por el aislamiento y la escasez de infraestructuras y servicios. Las principales opciones para recuperar el dinamismo socioeconómico se centran en la aplicación de una política de orientación agroambiental que fomente el turismo de alta calidad.

El gobierno de Navarra, según la Ley Foral 15/5/2002<sup>2</sup> realiza una clasificación de las zonas de montaña y desfavorecidas para el Fondo Europeo de Orientación y de Garantía Agrícola (FEOGA) con el objetivo de adaptarse a la normativa europea en cuanto a la recepción de ayudas para el desarrollo rural en torno a la agricultura, la ganadería y la alimentación. Esta clasificación provoca el abandono por parte de la administración de pequeñas poblaciones periurbanas, que aunque la cercanía a la capital les proporciona

<sup>2</sup> B.O.N. número 63 de 2402-2002.

ciertas ventajas, la competitividad de los mercados y las características propias del mundo rural producen situaciones desventajosas respecto al resto de poblaciones. Etxauri está situado en las cuencas prepirenaicas, a una distancia de 14 kilómetros de Pamplona. Debido al éxodo rural motivado por la industrialización y la revalorización de la vida en la ciudad la población disminuyó considerablemente desde los años sesenta, invirtiéndose la situación a partir de 1999, cuando comienza un crecimiento prolongado que duplica la población hasta alcanzar aproximadamente setecientos habitantes<sup>3</sup>. A pesar de pertenecer a la cuenca prepirenaica el Gobierno de Navarra no lo ha incluido como zona de montaña ni como zona desfavorecida, lo que imposibilita el acceso a determinadas subvenciones. Por otro lado el municipio y el valle<sup>4</sup> tienen la posibilidad de adherirse a los programas LEADER, sin embargo todavía no se ha tomado ninguna iniciativa en este sentido, alegando falta de personal, tanto contratado como con disposición temporal para dedicarse a dichos asuntos.

Según la clasificación de Vallina Izquierdo (2002) Etxauri se considera zona rural periurbana debido en primer lugar a su cercanía a Pamplona. No obstante, las características incluidas en este área definen las ciudades dormitorio, bastante generalizadas en las áreas circundantes a las ciudades. Etxauri ha mantenido un crecimiento demográfico continuado pero moderado, lo que ha permitido una integración social<sup>5</sup> paulatina de los nuevos residentes.

El cambio significativo que supone el abandono de la ciudad para establecer el hogar familiar en un entorno rural ha sido estudiado por Rivera Escribano en el área metropolitana de Pamplona, mediante entrevistas en las que los propios ciudadanos son los que expresan sus motivos y preferencias. Los discursos de los ciudadanos se centran en la noción de calidad de vida, construyendo este concepto sobre tres dimensiones interrelacionadas e incluso imaginadas idílicamente: la naturaleza entendida como el espacio vital, la libertad, la tranquilidad o la recreación estética; el pueblo o localidad rural entendido como el medioambiente físico y social, con relaciones interpersonales espontáneas, caracterizadas por la honestidad y la confianza, y también como espacio apropiado para la convivencia vecinal, y en particular para la crianza de los hijos; y por último la casa de pueblo identificada con independencia, intimidad y mayor espacio, con elementos tales como chimeneas, vigas de madera, la piedra, o el fuego bajo, que permiten un acercamiento del pasado al presente para conformar nuevas identidades y pertenencias simbólicas. (Rivera Escribano, 2007).

Los nuevos residentes de las áreas metropolitanas a menudo son jóvenes que deciden su integración social o no. La residencia física puede expandirse y convertirse en vecindad social. A menudo los jóvenes afirman sentirse atraídos por localidades rurales cercanas a la capital, primando su cercanía para las actividades lúdico-recreativas, además de ser considerada como espacio laboral. Sin embargo, si el pueblo ofrece una mínima cantidad de actividades culturales y festivas los jóvenes optan por disfrutar del tiempo de ocio en la localidad y las relaciones interpersonales se intensifican.

<sup>3</sup> Según las estadísticas del INE el 1 de enero del 2009 contaba con 583 habitantes empadronados, la cifra aumenta si consideramos las familias o personas que viven en la localidad, pero que continúan empadronados en Pamplona o en su lugar de residencia anterior.

<sup>4</sup> El valle de Etxauri está compuesto por ocho localidades, siendo Etxauri la cabecera del valle y el pueblo con mayor número de habitantes.

<sup>5</sup> No todos los habitantes foráneos desean la integración en la localidad. Algunas familias continúan realizando todas sus actividades, tanto sociales como profesionales, en la capital, utilizando Etxauri como ciudad dormitorio. Tanto nativos como foráneos integrados muestran cierto rechazo por dicha actitud.



Los motivos que han inducido a los nuevos residentes a vivir en Etxauri son diversos, pero sólo la mínima población que utiliza la localidad como ciudad dormitorio argumenta las tres dimensiones expuestas por M<sup>a</sup> Jesús Rivera (2007). Las razones principales expuestas por los informantes se basan en primer lugar en la crianza de los hijos en un ambiente rural, en el que la interacción con otros niños ha provocado la integración de las nuevas familias. Antes de tomar la decisión de adquirir la vivienda se han interesado por conocer la oferta educativa institucional. La posibilidad de escolarizar a sus hijos en un entorno de socialización diferente al que ofrece la gran ciudad, caracterizado por el euskera y la vinculación con la naturaleza, se constituye en importante factor de decisión que además fomenta un estilo de vida concreto. Como tercer estímulo se distingue la oferta de servicios en Etxauri por constituirse como cabecera de valle. Otro grupo importante de nuevos residentes son familias que emigraron a las capitales durante las décadas de los setenta y ochenta, y cuyos descendientes han formado sus propios hogares en la localidad. Generalmente estas familias siempre permanecieron vinculadas a la localidad, con visitas asiduas y vacaciones.

Etxauri es especialmente conocido por la calidad de la cereza, cuyas plantaciones se encuentran mayoritariamente en la ladera de la montaña. Las peñas de Etxauri constituyen un factor importante de atracción puesto que se ellas se encuentra una de las mejores escuelas de esalda de Europa. Los habitantes nativos y foráneos, en entrevistas realizadas en 2008 y 2009, manifestaban su simpatía por los escaladores que la mayor parte del año visitan las peñas y la localidad para practicar su deporte. No obstante se mostraban reticentes a un aumento masivo de turismo, así como también a un prolongado crecimiento del municipio. Por esta y otras razones nunca se ha diseñado un proyecto de desarrollo local como tal, sino que a partir las transformaciones sociales generadas con el crecimiento demográfico la administración local ha ido adaptándose a las nuevas demandas.

1553

#### **4. LA ADMINISTRACIÓN LOCAL Y EL SECTOR PRIVADO**

Las actuaciones de la administración local comprenden dos ámbitos: la oferta de servicios comunes que son demandados por todos los habitantes, y que algunos de ellos se encuentran exclusivamente en Etxauri por ser cabecera de valle; y las actuaciones particulares, muchas de ellas directamente relacionadas con el etnodesarrollo a partir de la identidad local. El etnodesarrollo en comunidades locales, debe emerger del capital simbólico para fomentar la identidad y el bienestar sociales. Las administraciones locales deben gestionar los recursos propios y ejercer un control cultural sobre los recursos ajenos, para crear una cultura propia. Para ello debe ejercer de mediador entre los productores locales y la administración territorial, informando de subvenciones y ayudas y colaborando en la coordinación de los pequeños empresarios locales.

Un ejemplo de mediación entre el ayuntamiento y la ganadería SatSarvil comenzó en 2008 y el acuerdo todavía se mantiene. En el año 2001 existían subvenciones de la PAC (Política Agraria Común de la Unión Europea) que son modificadas en el 2003 con el objetivo de liberalizar el mercado agrario, consiguiendo aumentar la competitividad y para que los gobiernos de cada país reduzcan las subvenciones a los productos agrícolas. Con esta nueva normativa que comienza a aplicarse en 2006 en lugar de dar ayudas por la producción las subvenciones se adjudican en función del número de hectáreas y de la actividad que se realizó en 2000, 2001 y 2002. El ayuntamiento cultivó cereal durante dichos años y en el año 2008 negocia con la ganadería SatSarvil que cuenta con las hectáreas suficientes para solicitar la subvención. SatSarvil se ubica en las peñas de Etxauri, y la ga-

nadería tiene catalogados todos los terrenos como tierra ecológica<sup>6</sup>, por lo que no pueden abonar con productos químicos; como prestación reciben subvenciones por mantener la producción ecológica. El ayuntamiento hizo las gestiones pertinentes para solicitar ambas ayudas conjuntamente con SatSarvil, las cuales han sido aprobadas.

En los últimos años la función de coordinación ha consistido en el aprovechamiento de las fiestas locales para la promoción de los productos mediante la colocación de stands. Ante el descontento de los productores de cereza de los ocho pueblos que componen el valle por el descenso en el precio y la falta de promoción, los alcaldes propusieron la realización de una feria de la cereza. Paradójicamente los propios productores se negaron a trabajar para su realización, razón por la que no se ha llevado a cabo ninguna iniciativa para su promoción y lo que ha traído como consecuencia que algunos agricultores hayan decidido cambiar de cultivos.

Por otro lado la administración local ha alentado a bares y restaurantes a comercializar los productos de la zona, con el objetivo de optimizar la proyección de la imagen de la localidad y con ello revalorizar la identidad local. Coordinar la publicidad oral entre los trabajadores y propietarios del sector privado, y especialmente del sector servicios, ha potenciado la creación de una red de relaciones utilizada para la transferencia de clientes de un negocio a otro.

## **5. UTILIZACIÓN DEL PATRIMONIO INTANGIBLE COMO ESTRATEGIA PARA EL AUMENTO DE LA PRODUCCIÓN Y LA ATRACCIÓN**

Dentro de las estrategias del sector privado para el mantenimiento de la empresa destaca la conjunción entre tradición y modernidad, la venta o promoción de productos a través del paisaje y combinado, en ocasiones, con la publicidad en general.

1554

### **5.1. Tradición y modernidad**

Algunas de las empresas que utilizan esta estrategia como principal fuente de marketing son Forjas Arbizu, taller fundado en 1928; el negocio de cuatro familias consistente en el pastoreo, la elaboración y venta de productos de la gastronomía tradicional, carne ovina y algunos productos básicos y Bodegas Otazu, con la elaboración de vinos de alta calidad. La atracción que genera el sector privado proviene mayoritariamente de negocios tradicionales, que con los años se han adaptado a las nuevas necesidades del mercado tanto local como el procedente del exterior.

Compaginar elaboración tradicional con herramientas o diseños modernos ha supuesto una de las estrategias de supervivencia en un mercado excesivamente competitivo. La carnicería continúa elaborando productos de gastronomía tradicional tales como txistorra, relleno y morcilla para lo cual continúa utilizando la receta de la abuela, fundadora de la carnicería, pero ahora con tecnología moderna. Paradójicamente pertenecen a la denominación de origen “ternera de Navarra” desde hace unos quince años, sin embargo, el producto estrella es el cordero autóctono producido por la misma familia y hasta el momento no han tramitado la denominación de origen. Los cambios de los últimos años les han llevado a compaginar el pastoreo con la estabulación, así como la fecundación artificial con la natural y las ovejas autóctonas con híbridas. La revalorización de la tradición ha

---

<sup>6</sup> De las 1.400 hectáreas que comprende el municipio de Etxauri, 790 se encuentran registradas como agricultura ecológica, lo que supone el 56 % del total. Están situadas en la planicie de las peñas de Etxauri y destinadas al pasto y la ganadería.

sido utilizada como estrategia para aumentar las ventas, pero las formas de armonizar modernidad y tradición pueden ser muy variadas.

Bodegas Otazu se ha servido de la historia vitivinícola del Señorío para ofrecer la imagen de un vino tradicional elaborado con las técnicas más modernas y dentro de una arquitectura vernácula y moderna al mismo tiempo. Hacia los años sesenta se abandonó la elaboración de vino en la antigua bodega, que dejó de utilizarse para tal fin. En la página web, así como en las visitas guiadas, es significativa la insistencia en la relación de la calidad de los vinos con la historia de la bodega, que se remonta a la Edad Media, el consumo de los mismos por la corte de Carlos III el Noble de Navarra (1411-1425), la arquitectura vernácula, la vinculación de las gentes del lugar al cultivo de la vid, y por supuesto, el entorno geográfico y las condiciones climáticas favorables para su cultivo.

## **5.2. El entorno**

El paisaje del valle es la segunda estrategia utilizada por los empresarios y los propios habitantes para el desarrollo de la economía local. Todos los que utilizan internet como medio de publicidad exhiben fotografías del entorno, siendo las peñas y las cerezas los elementos más característicos del valle, y por ello los más representados en la web. A la peluquería acuden personas de Pamplona y su comarca, especialmente parejas de cierta edad, y mientras la señora se engalana su pareja pasea por los alrededores. Así lo explicaba la peluquera:

“Todo el boca a boca. Nosotras somos las primeras que preguntamos “pero ¿cómo te vienes hasta aquí?” Chica, pues me trae el marido y, mientras se da un paseo, pues me peino. Pues no hay problemas para aparcar, los precios son más baratos que en Pamplona, a no ser que vayas a una academia” (N. J. 31 años).

1555

No es una estrategia de promoción en sí misma, pero los paseos por los alrededores son un reclamo para las actividades más variadas. Otro indicador de la importancia del entorno es la diferencia de número de clientes en la mayoría de los negocios, que desciende significativamente en invierno, exceptuando la Navidad.

## **5.3. Redefinición y proyección de la imagen de la localidad**

Además de las páginas web, los entrevistados enfatizan el “boca a boca” como estrategia de atracción de clientes. Algunos trabajadores autónomos insisten en que el trabajo bien hecho ha sido para ellos la mejor publicidad, pero por falta de tiempo o de capital no cumplen su expectativa de acercarse al mundo publicitario.

Bodegas Otazu modificó su política de exclusivismo de clientes con una apertura hacia el valle para crear un sentimiento de identificación con el Señorío de Otazu. Para ello desde 2008 realiza varias visitas guiadas gratuitamente en la celebración del “Día del Valle”.

Actualmente la ganadería SatSarvil ha comenzado a comercializar la carne ecológica vendiendo directamente al consumidor, tratando de evitar, en la medida de lo posible, a los intermediarios que obtienen los mayores beneficios. Los propietarios afirman que el consumo de los productos locales y ecológicos está en auge. SatSarvil pretende comenzar en la primavera a realizar visitas guiadas, aprovechando la revalorización del entorno natural para comercializar su carne directamente al consumidor.

Forjas Arbizu, ante la falta de promoción turística del valle de Etxauri tomó la iniciativa de inscribirse en el Consorcio del Plazaola, en Lekumberri, y aunque la distancia es importante reciben turistas que han conocido su trabajo a través de este medio.

La mayoría de las empresas privadas tradicionales y algunas de reciente creación comienzan a formar redes de relaciones incrustándose en las ya existentes.

#### **5.4. La ayuda mutua y la reciprocidad en el del sector público**

La acción social presenta dos planos diferentes de la realidad: los fundamentos normativos, como son normas o reglas que orientan la acción social de los individuos; y los fundamentos ideales y simbólicos destacando el plano primordial de los valores, en los que las normas de una sociedad se basan para iniciar el proceso de la acción social de sus miembros (Blanco Gregory y González Pozuelo, 2007). Éstos últimos constituyen uno de los elementos intangibles que subyacen al individuo y la colectividad.

La diversificación y el mantenimiento de los productos y negocios locales se hace posible por la obligación moral que sienten los habitantes de adquirir los productos locales, que se convierte en reciprocidad al extenderse en el tiempo y ser correspondida de la misma manera. Al confiar un encargo a un trabajador por cuenta propia o al utilizar un establecimiento de tipo comercial, el solicitado adquiere una deuda moral con el solicitante. Este sistema de intercambio continuo adquiere un carácter circular basado en redes de confianza y desarrollado durante años a través de las relaciones sociales entre parientes, vecinos y amigos, fomentando la cohesión social. En Etxauri las redes creadas por los oriundos son utilizadas por los nuevos residentes como una vía más de integración modificando las redes existentes y creando nuevos vínculos.

“Los lazos particulares producen confianza y por lo tanto protección. Los deberes y derechos van a circunscribirse a órdenes morales particulares y a distanciarse de las órdenes universales y abstractas de la ciudadanía liberal. Y esto, en la realidad misma del día a día” (Narotzky, 2001: 407).

Los actos recíprocos adquieren diferente significado según el contexto de producción, que puede ser de amistad, de arraigo y apego, de identidad, de fiesta, de ritual, de ocio, de cuidado a niños o enfermos, de sociabilidad, de mercado local, etc. Frente al modelo racional hegemónico en el que el individuo despersonalizado ocupa el lugar central en las relaciones contractuales, en los modelos alternativos de desarrollo las relaciones son personalizadas, emocionales y concretas. En el primer modelo la familia recurre a la contratación de servicios para solucionar los problemas, sin embargo las familias monoparentales no poseen suficiente poder adquisitivo para la contratación, por lo que recurren al modelo alternativo, en el que la ayuda mutua permite un intercambio de servicios que no transita por las relaciones contractuales. Se constituyen así dos tipos de relaciones en los que prima la colaboración y el encuentro, son estructuras que se configuran a través de las relaciones personales y sociales.

El crecimiento demográfico paulatino ha propiciado la extensión de las redes sociales, la utilización de los establecimientos públicos para la integración social de los nuevos vecinos, y la creación de nuevas asociaciones. Así mismo, la revalorización del entorno natural y de los productos locales, la reinención de las fiestas, las variaciones en los mercados que han favorecido un cambio de hábitos hacia los productos ecológicos y tradicionales han provocado una demanda exterior de productos y servicios.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- BLANCO GREGORY, Rocio y GONZÁLEZ POZUELO, Fernando (2007) “Formas de socialización y perspectivas de los jóvenes ante el desarrollo rural”. En J. A. PÉREZ RUBIO (eds.) *Los intangibles en el desarrollo rural. Estrategias y orientaciones de los jóvenes y la población ante los cambios en las zonas rurales en Extremadura*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1982) “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica, Flacso, pp. 133-145.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1988) “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, *Anuario Antropológico*, 86: 13-53.
- DONZIER, Jean Francois (1989) “Quelles perspectives pour la gestion de l’espace rural?”. Paris, Institute Nationale de Recherche Agricole, *Revista Fourrages* 118: 199-217.
- GARCÍA GARCÍA, Yolanda. (2007) “Consideraciones metodológicas en torno a “lo rural”: la complejidad de su definición”. En J. A. PÉREZ RUBIO (eds) *Los intangibles en el desarrollo rural. Estrategias y orientaciones de los jóvenes y la población ante los cambios en las zonas rurales en Extremadura*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu (2002) *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. VitoriaGazteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- NAROTZKY, Susana (2001) “El afecto y el trabajo: la nueva economía, entre la reciprocidad y el capital social”. En P. MORENO FELIÚ (2004) (eds): *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología económica*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- PALENZUELA CHAMORRO, Pablo (2009) “Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa”. Ecuador, Flacso *Iconos*, 33: 127-140.
- PRECEDO LEDO, Andrés (2004) *Nuevas realidades territoriales para el siglo XXI. Desarrollo local, identidad territorial y ciudad difusa*. Madrid, Síntesis.
- RIVERA ESCRIBANO, M<sup>a</sup> Jesús (2007) *La ciudad no era mi lugar. Los significados residenciales de la vuelta al campo en Navarra*. Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- VALLINA IZQUIERDO, Jaime (2002) *Manual para agentes de desarrollo rural. Ideas y propuestas para moverse entre la conservación del patrimonio y el desarrollo local*. Madrid, Instituto de Desarrollo Rural, Consejería de Medio Rural y Pesca, Gobierno del Principado de Asturias, Ediciones MundiPrensa.



# DESPATRIMONIALIZACIÓN. CRISIS Y AMBIGÜEDADES EN LA POLÍTICA RITUAL EN TORNO A LAS ALMADRABAS GADITANAS<sup>1</sup>

David Florido del Corral

Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla

Grupo de Investigación para el Estudio de las Identidades

SocioCulturales en Andalucía

## 1. INTRODUCCIÓN

Pretendemos reflexionar, por una parte, sobre la fiesta que los trabajadores de la almadraba de Zahara de los Atunes (Barbate, Cádiz) organizan con ocasión de la fiesta de San Juan; por otra, sobre las iniciativas que desde las agencias de la Administración se están llevando a cabo para promocionar eventos festivos, gastronómicos y comerciales usando como objeto de atracción los valores etnológicos de la almadraba (ferias del atún, verbi-gracia), en la provincia de Cádiz.

El trasfondo de economía política de este episodio es i) la crisis ecosistémica de la pesca del atún rojo, producto de la intensificación capitalista de la pesquería, que ha puesto en almoneda la continuidad de la misma; ii) las transformaciones sociolaborales en las almadrabas como resultado de aquella crisis de sostenibilidad; y iii) la activación de estrategias de mercantilización de determinados aspectos de la cultura de la pesca desde el poder local y autonómico, en el marco de estrategias de diversificación económica local, ligadas al turismo.

Concebimos la celebración de San Juan como referente de una práctica ceremonial sostenida por familias de trabajadores procedentes de la localidad onubense de Isla Cristina, entre otras. Nuestra hipótesis es que este ritual que cierra la temporada con el solsticio de verano –la “Quema de Juan y Juana” es una fiesta de resistencia, apegada a la trama social del lugar y a la cultura vernácula. Por su parte, los eventos promocionales en relación con el atún serán teorizados como estrategias de mercantilización que abusan de los valores culturales inmateriales de la almadraba, convirtiendo a los mismos en meros objetos para activar el mercado turístico. El desarrollo de la Quema de Juan y Juana al margen del interés político nos permite plantear que se trataría de un fenómeno despatrimonializado y en crisis –a pesar de su profunda raigambre histórica y territorial, que encaja sólo conflictivamente en relación con las iniciativas feriales claramente situadas en la senda de la patrimonialización mercantilista.

## 2. DEBATES SOBRE PATRIMONIO Y SOBRE LA TRADICIÓN

Nuestro enfoque quiere problematizar la relación entre las prácticas culturales –y especialmente aquellas que suelen definirse en el marco de la tradición y la construcción social del patrimonio cultural. La fiesta de Juan y Juana es un exponente de patrimonio etnológico con valores inmateriales, si nos atenemos a la definición de la UNESCO. Se

<sup>1</sup> Esta investigación se inscribe en el proyecto Las almadrabas suratlánticas: valores etnológicos y posibilidades de patrimonialización, financiado por la Comisión Andaluza de Etnología de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en la campaña de 2010. En ella han participado Antonio Santos, Juan M. Ruiz, José A. López y Víctor Gañán, cuya participación en el trabajo de campo entre los almadraberos de Zahara de los Atunes (Barbate) ha sido clave para desarrollar la etnografía necesaria para este trabajo. Así mismo forma parte del proyecto PESUM (Patrimonio Etnológico, Sociedad y Cultura Marítima) del programa I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR201015566).

trata de una práctica festiva vinculada a modelos de explotación pesquera que se caracterizan por su continuidad histórica (las almadrabas); además, porque tales prácticas son singulares, en el sentido que la captura de atún rojo mediante almadrabas es un unicvm en todo el mundo occidental.<sup>2</sup> Diversos procesos sociales contemporáneos apuntan en la misma dirección: desarrollo de una conciencia, tanto cívica como política, patrimonialista, aplicación al ámbito patrimonial de una noción del concepto cultura antropológico (Carrera, 2009). Según este concepto, hay que atender a la articulación de procesos materiales, sociales e ideáticos; a la trama simbólica, cambiante, que le sirve de sustento; así como a la continuidad histórica y a los diversos procesos de apropiación, reapropiación o impugnación que los diversos actores sociales relacionados con los objetos patrimoniales, que ya no forman los colectivos homogéneos a los que se aspiraba durante la consolidación de los modelos políticos nacionales. Sin embargo, intentaremos mostrar por qué seguimos considerando más apropiado referirnos a esta fiesta como sistema ceremonial o como tradición festiva.

Tampoco deja de ser problemática la concepción como eventos patrimoniales de las ferias, certámenes y acontecimientos festivos organizados a propósito de la gastronomía del atún en la zona de estudio. Aquí la dificultad radica en el carácter netamente instrumental, que tales eventos disfrutan, en los que los elementos culturales que los sustentan parecen meros pretextos. La modernidad reflexiva se caracteriza por revalorización del patrimonio cultural, cuando se convierte en un recurso económico para el aprovechamiento de la industria turística. En el mismo sentido, se puede plantear que la revaloración del patrimonio cultural ha favorecido la incentivación de los sistemas productivos primarios, ya atrapados en un agudo proceso crítico, pues la industria turística demanda producción de materias primas, por ejemplo para especialidades culinarias –atún rojo en nuestro caso. Más aún, la diseminación del discurso de la sostenibilidad puede fomentar la puesta en valor de determinadas prácticas culturales –la almadraba que entran con facilidad en los circuitos políticos y académicos de la patrimonialización (Kockel, 2007: 19). Así, en el trabajo de campo pudimos comprobar una desconcertante ambivalencia: si nos ajustamos a la letra de las declaraciones patrimonialistas al uso, o al contenido conceptual de las aportaciones teóricas (Agudo, 1999; Fernández de Paz, 2006; HernándezMartí, 2008; Ariño; 2002a, 2002b), estas prácticas sociales –fuesen festivas, fuesen económicas, o en un sentido lato, sociales bien podrían calificarse como plenamente patrimoniales. Ahora bien, esta definición no deja de ser ambivalente: el objeto patrimonializado –la cultura del atún descansaba en un tejido productivo, en una trama de relaciones sociales, en una urdimbre simbólica que tiende a su desleimiento, pues las resultantes de las nuevas dinámicas socioeconómicas no hacen sino avanzar en la línea de la insostenibilidad de la pesquería.

Para responder a estas inquietudes, partimos de la distinción entre ‘tradición’ y ‘patrimonio’. La ‘tradición’ hace referencia a ‘modelos culturales, prácticas y artefactos que son transmitidos a lo largo del tiempo y el espacio’, formas de hacer, pensar y relacionarse que siguen siendo apropiados, en el uso, por nuevas generaciones (Kockel, 2007: 2021). El patrimonio, por su parte, es compatible con una reapropiación que ya no es resultado de la transmisión simbólica cotidiana, implícita; sino que ha sido alienada, ha pasado a manos expertas para usos descontextualizados como por ejemplo escribir un texto aca-

---

<sup>2</sup> Sólo en los dos últimos años se han recuperado sendas almadrabas en el Algarbe, queda alguna en el mediterráneo central (Cerdeña) y se mantienen diversas almadrabas en la costa noroccidental africana.



démico sobre estos asuntos. Por tanto, las prácticas culturales devienen en patrimonio en el momento en que dejan de ser vitales, de tener usos, de generar valores, significados y relaciones sociales —o de tenerlos y generarlos de un modo completamente nuevo, desde ‘fuera’, como resultado de procesos de apropiación reflexiva por parte de intelectuales, agentes sociales o agencias de la administración.

En la búsqueda de un lugar en el nuevo espacio geoeconómico —el mercado globalizado, y en particular la industria turística, las agencias locales desarrollan iniciativas que ponen su mirada en recursos vernáculos. ‘Cultura’, ‘identidad cultural’, ‘tradición’... aparecen así como categorías intercambiables que sirven como materia prima para el discurso de la sostenibilidad, el desarrollo patrimonial local. Pero el conflicto surge cuando las prácticas que se invocan para esta revitalización entran en contradicción con las nuevas relaciones, significados y supuestos económicos y políticos del desarrollo local. La fiesta de San Juan que celebran los almadraberos coexiste con las ferias gastronómicas del atún que se organizan en el sur de Cádiz a propósito de la milenaria cultura del atún, pero estructuralmente pueden considerarse conflictivas, y sus valores pueden ser no intercambiables ni traducibles.

Es cierto que el concepto de patrimonio cultural ha conocido una transformación cualitativa de gran calado.<sup>3</sup> Pero desde esta otra perspectiva ya no se trata de analizar, como resultado de la extensión del concepto de cultura antropológico, el contenido de la noción de patrimonio, sino de poner el énfasis: i) en los actores y agencias que lo ponen en movimiento; ii) en los colectivos —si es que se pueden delimitar que estarían representados por los procesos de patrimonialización;<sup>4</sup> y, cómo no, iii) en el entramado socioeconómico y político que nos ayuda a entender los procesos de selección de la activación patrimonial. Desde esta otra perspectiva es desde la que nos parece pertinente la distinción aludida entre tradición (en tanto que trama cultural) y patrimonio (en tanto que proceso de objetivación de la cultura para usos que trascienden el sentido de las prácticas culturales que le sirven de soporte); o, como lo expresa José Luis García, la distinción entre la cultura como patrimonio y el patrimonio cultural (García, 1998). Esta precisión permite ver con claridad la fragmentación de las experiencias, las desigualdades sociales y diferencias culturales que tienden a quedar veladas cuando se invoca el patrimonio cultural. La invocación y no la experiencia interna y directa de la memoria es rasgo característico del tradicionalismo como ideología y política contemporáneas (Philips, 2004). Por ello, esta propuesta sólo es admisible si no entendemos la tradición en relación antagónica con la modernidad.<sup>5</sup> Y si, por el contrario, somos capaces de entender que los nuevos eventos

<sup>3</sup> Fernández de Paz (2006) ya señaló el avance del patrimonio como tesoro al patrimonio como cultura, como identidad o como recurso. Por su parte, Ariño (2002a) destacó entre los atributos que se iban incorporando a la nueva noción de patrimonio —desde el monumento al bien cultural los de inmaterialidad, ruralidad, naturaleza, cultura popular, oralidad. Gema Carrera (2009) plantea un continuum diverso para reflejar esta evolución: ‘continuidad’ versus ‘autenticidad’; ‘representatividad’ versus ‘excelencia’, o la importancia de la participación de las comunidades y los grupos.

<sup>4</sup> El propio Ariño (2002a) señala con acierto el problema de la multiplicidad de sujetos del patrimonio cultural en una sociedad plural, así como el de la comunidad imaginada que serviría de referencia sociológica de los bienes seleccionados.

<sup>5</sup> Así, Ariño se refiere al mundo contemporáneo como sistema postradicional, en el que “ya no puede haber tradición como forma de reproducción social, porque se ha producido una ruptura con el pasado, se inventa al patrimonio cultural para asegurar laA continuidad y conectividad intertemporal (...); es decir, se convoca la memoria al servicio de la identidad colectiva” (Ariño, 2002b: 332-333). A la tradición, base cultural de la premodernidad, se opone una sociedad globalizada, individualizada y con nuevos artificios de comunica-

festivos patrimonialistas producen tejido social, nuevos valores y significados que sirven como recurso cultural a las nuevas generaciones. Se trata entonces de llamar la atención sobre las ambivalencias del impulso patrimonialista, las paradojas de la política de patrimonio que puede conducir a la institucionalización del olvido de las prácticas que se pretendían rescatar.

### 3. LA FIESTA DE SAN JUAN EN EL CONTEXTO FESTIVO LOCAL

#### 3.1. Las fiestas locales

La fiesta de San Juan viene a sumarse a las ya existentes en la localidad de Barbate, cuyo ámbito ritual está conociendo significativas transformaciones en las últimas décadas, como consecuencia de las transformaciones sociales resultantes de los vaivenes de su actividad pesquera. Así, la festividad del Carmen se ha consolidado como proceso ritual de alcance global, como fiesta local capaz de aglutinar al conjunto de la población –incluyendo los turistas, tengan o no relación directa con el mar (Corbacho, 2000). Una evolución regresiva durante toda la segunda mitad del siglo XX ha tenido la festividad de mayo de la Virgen de la Oliva, patrona local hasta que se produjo la segregación municipal de Vejer de la Frontera en 1938. Esta romería, antaño de gran importancia para los barbateños, ha ido perdiendo su centralidad, hasta el punto que incluso uno de los barrios de Barbate viene organizando una romería en el mes de mayo con una imagen de la Virgen de Fátima, desde mediados de los años noventa, que tiene su destino en el Pinar de la Breña (Parque Natural del entorno de Barbate) y que suscita ya un mayor movimiento de población local.

Pero lo más llamativo en estos últimos años en el sistema festivo local ha sido la fulgurante irrupción de la ‘Semana Gastronómica del Atún’, conocida popularmente como ‘Feria del Atún’, que se celebra a finales del mes de mayo. En 2010 ha cumplido su tercera edición, instituyéndose como feria primaveral, hasta ahora inexistente, de fuerte implantación social –que no simbólica, aún. La iniciativa cuenta con el apoyo del ayuntamiento local y de la Administración Autonómica, en el marco de estrategias de diversificación de la economía local.<sup>6</sup> El modelo se repite por doquier: se organizan eventos feriales, con actividades de difusión patrimonial (exposiciones, vídeos, rutas marítimas y gastronómicas), y talleres y demostraciones que recrean una actividad en situación de crisis estructural. Las iniciativas se presentan como alternativa de diversificación ante el estrangulamiento de las actividades pesqueras –entre otros factores por el avance del turismo de masas.

Su parte más formalizada se organiza en el interior de una carpa de grandes dimensiones en la explanada que cierra el recinto urbano por el sureste, frente a la zona portuaria, por parte de IFECA (Institución Ferial de Cádiz). La dimensión comercial del evento viene reseñada porque en la carpa –a la que se accede previo abono de una entrada había diversas actividades y stands para mostrar marcas, tanto de producción pesquera como agropecuaria de otros lugares –quesos, aceites chacinas..., además de casi cualquier producto de consumo característico de la televenta –electrodomésticos, por ejemplo.

---

ción intergeneracional, que no se basan en la tradición.

<sup>6</sup> Paralelamente, en Conil y en Zahara de los Atunes, pedanía de Barbate, se celebra la Semana Gastronómica del Atún, que consiste en la publicación de un itinerario por diferentes bares locales para degustar diversas recetas basadas en atún y otras producciones de la almadraba. El precio de las tapas y las bebidas es prácticamente simbólico, un euro.

En su interior se desarrollan actividades diversas, unas relacionadas con la pesca del atún y otras no. Entre las primeras, podemos destacar una demostración del ronqueo (despiece) de un atún; presentaciones de recetas, ya populares, ya más sofisticadas y de autor; u otras actividades de recreación patrimonialista, como la celebración de rutas en barco –un barco de la almadraba para visitar el entorno natural, dando así a conocer las actividades del Centro de Interpretación del Atún recientemente inaugurado. La Empresa Pública de Desarrollo Agrario y Pesquero (Junta de Andalucía) organizaba, en un local ubicado en casco urbano, una exposición de fotografías de época de tema pesquero sobre documentos antiguos: ‘Imágenes Tradicionales de la Pesca’, al tiempo que se proyectaba un documental, también antiguo, sobre la almadraba del lugar<sup>7</sup>.

Pero lo verdaderamente sorprendente, en tanto que movimiento social, es lo que viene aconteciendo en los últimos tres años a continuación de esta instalación: el recinto ferial. A partir de la carpa la explanada es ocupada por casetas que componían un recinto ferial ‘ex novo’ en estas fechas, incluyendo atracciones y puestos feriales convencionales. El atún seguía estando presente de la mano de una oferta gastronómica muy centrada en la especie en las diversas casetas; pero la gente acudía a esta nueva feria, independientemente de su pretexto comercial. Así, en la situación actual podemos dar por hecho que ha pasado a convertirse en una feria primaveral que sigue el arquetipo de las ferias andaluzas modernas, con un fuerte impacto del modelo de la feria de Sevilla en cuanto a la estética: casetas y trajes de flamenca.<sup>8</sup> Resulta llamativo cómo ha prendido la dimensión festiva, antes que la comercial, entre la población local, que acude en dos visitas, una coincidente con el mediodía, utilizada para el almuerzo en grupos familiares y de amigos, y otra segunda que coincide con la noche. La población, de todas las edades, acude entonces al calor de la música de discoteca.

1563



**El recinto ferial de la III Semana Gastronómica del Atún, Barbate.  
Fuente: Elaboración propia**

<sup>7</sup> Nos referimos al documental de Carlos Vela ‘Almadrabas’ (1935), un trabajo que se ha convertido en objeto de culto para los interesados en la modalidad pesquera, y que circula en VHS por el pueblo desde hace un par de décadas. La exposición fue un éxito de público, como lo muestra el que el catálogo de la misma acabase rápidamente agotado, pues el público guardaba largas colas antes de la apertura para hacerse con un ejemplar. Esta exposición es itinerante, creando un catálogo específico para diversos sitios pesqueros, y ya se había celebrado en Tarifa (Cádiz), Carboneras (Almería), Motril (Granada); posteriormente lo haría en Isla Cristina (Huelva) y Conil (Cádiz).

<sup>8</sup> Aunque es de reseñar la ausencia de la estampa de caballos y caballistas... por ahora.

### 3.2. Hacia una interpretación de la fiesta de San Juan

La Quema de Juan y Juana en Barbate es organizada por un grupo de familias de origen onubense (Isla Cristina, Lepe, Cartaya) que trabajan en la almadraba de Zahara de los Atunes desde 1976, gracias a la remozada importancia económica de la almadraba a partir de los años ochenta.<sup>9</sup> Sin embargo, podemos aseverar que su alcance, más allá del círculo vecinal (territorial) y sociolaboral (las familias almadraberías) es limitado.

Que una fiesta de raigambre levantina se celebre en el suroeste andaluz se explica por el trasiego histórico de trabajadores de almadrabas desde el levante a este territorio. Isla Cristina, La Higuera, es fundada por pescadores y pescaderos catalanes en el siglo XVIII, y los higuereños han venido trabajando en las almadrabas gaditanas desde entonces, y a los efectos que nos interesa ahora durante todo el siglo XX. En las entrevistas se hace referencia al ‘mastro’, palo de grandes dimensiones que se adornaba con follaje y con muñecos para quemar, en cuyo entorno los jóvenes bailaban y cantaban durante la noche. La memoria de los informantes recoge el mismo solapamiento al que hace referencia Julio Caro Baroja (1979): que durante el mes de mayo se coloca el ‘mayo’, o el ‘mastro’, que servía de punto de encuentro para cuentos, bailes y danzas en la noche, una festividad que se cristianiza como ‘cruces de mayo’; pero que en la noche del 23 de junio también se elevaba un mastro, con monigotes, a cuyo derredor se organizaban candelas. Tanto una como otra festividad se celebraban en los reales de almadraba de la zona onubense, y cuando los trabajadores de la zona se desplazaron hacia el sur, a las almadrabas del Estrecho, con el Consorcio Nacional, llevaron las candelas y los peleles para quemar con ellos: así está atestiguado en Barbate y Tarifa.<sup>10</sup> Caro Baroja remarca la gran importancia de esta fiesta en la costa levantina, particularmente en Alicante, en cuyas hogueras se queman ‘juanes’ y ‘juanas’ (Caro Baroja, 1979: 148), lo que concuerda bien con la importancia de técnicos y capitanes benidormenses que desembarcaron en el Sur desde antaño (Oliver Narbona, 1982).

La fiesta viene a significar el fin de la temporada de ‘derecho’<sup>11</sup>, en el ‘Puerto Viejo’, pues es aquí donde habitan los ‘leperos’ –etiqueta con la que los barbateños se refieren a estos

<sup>9</sup> La importancia de las almadrabas de todo el arco suratlántico es un hecho históricocultural de gran envergadura desde la Antigüedad. A partir de la Baja Edad Media se convertirá en el factor cultural más importante de la zona, con dimensiones defensivas, territoriales, económicas y sociopolíticas fundamentales, al punto que podemos aseverar que el todo el ese arco se articula, en buena medida, a partir de las almadrabas, tanto en el período señorial (siglos XIV a principios del XIX), como en la industrialización marítima, desde el tercer tercio del siglo XIX a los años ochenta del siglo XX. Entre 1928-1971 las almadrabas estuvieron gestionadas desde el Consorcio Nacional Almadradero, organización monopolista que aglutinaba al Estado y a un lobby empresarial del ramo. Cuando se pensaba que la decadencia económica del aprovechamiento comercial y conservero daba al traste con la pesquería, desde los ochenta resurge gracias a la demanda japonesa (Florido, 2005). Este resurgimiento de la pesquería es el telón de fondo más próximo de la festividad de San Juan, si bien su presencia entre los trabajadores de las almadrabas más occidentales se constata desde mucho tiempo atrás.

<sup>10</sup> Con todo, también en la población de Conil se queman muebles y maderas en la noche de San Juan, como en otras partes de Andalucía, aunque sin una relación directa con los trabajadores y familias del mar. El hecho de que en la almadraba de Conil no hayamos recabado noticias acerca de la celebración de la fiesta puede ser resultado de que ésta no se caló desde 1934 a 1986, y de que en este entorno los trabajadores de Poniente hayan sido minoritarios.

<sup>11</sup> Antiguamente, por estas fechas se cerraba la temporada de ‘derecho’, la del paso de atunes hacia el Mediterráneo. Se reiniciaba, pasado un mes, con la temporada de ‘revés’. De las cuatro almadrabas activas de Cádiz, ninguna trabaja para recoger atunes que regresan al Atlántico, aunque la de Barbate ha utilizado este sistema hasta hace pocos años.

almadraberos estacionalmente (febrero-julio), en las instalaciones que el Consorcio tenía en el primer puerto de Barbate, junto a la desembocadura del río homónimo. Su organización se extiende durante semanas, hasta su consumación final, en la noche del 23 de junio, en la que tiene lugar la quema de los monigotes y un banquete ofrecido por los organizadores a todos los que acuden a la ceremonia. La secuencia de actividades, protagonistas y espacios se representa en el siguiente cuadro.

**Cuadro 1. Fases, actores y escenarios de la ‘Quema de Juan y Juana’**

Tiempo	Acciones	Espacio y protagonistas
Semanas anteriores	<p>Acopio de atún. De los atunes que se reparten entre los trabajadores se va apartando una cantidad para el día de la fiesta.</p> <p>Recopilación de camisetas, medallas, mecheros, camisetas, gorras, etc. para repartir el día de la fiesta.</p> <p>Recopilación del dinero. Los organizadores recolectan una aportación per cápita voluntaria (20 €) y organizan una rifa.</p> <p>Gestiones en el ayuntamiento para conseguir las aportaciones de éste y los permisos correspondientes: bebidas, vallas, luminotecnia.</p>	<p>Núcleo de varias familias de Isla Cristina, todas vinculadas a la almadraba. El centro de operaciones es el ‘Abelardo’ (bar de Presenta), lugar de encuentro en la zona de los almadraberos</p>
Días Previos	<p>En domicilio particular se hacen los muñecos, en dos o tres días.</p> <p>Adquisición del resto de comida: gambas, carne, papas aliñadas, golosinas y chucherías para las piñatas...</p>	<p>Domicilio particular de uno de los organizadores. Papel destacado de las mujeres (“nosotras, las almadraberas”)</p>
Día 23		
Durante la mañana	<p>Acopio de palés para quemar, se alquilan las atracciones hinchables, se dispone la comida para su última preparación.</p>	<p>En la zona del puerto antiguo donde tiene lugar la fogata. Organizadores</p>
18.30-20.00	<p>Se sujetan los monigotes a la pira. Se hacen los últimos preparativos para la comida (aliños, hielo para bebidas, se cuecen las gambas y se preparan la carne y el atún para la plancha)</p>	<p>En el entorno inmediato de la fogata y en el almacén de la empresa. Sólo asisten los organizadores y su círculo social inmediato</p>

20.0022.00	Concursos, bromas, piñatas: carreras de sacos, carreras de mujeres, piñatas de niños y de mujeres, toro mecánico.	En el entorno del bar de Presenta, en la misma calle. Ya está presente el grueso de almadraberos con sus familias, y algunos foráneos curiosos (presencia testimonial). Protagonismo de los líderes, que actúan disfrazados. Carnavalización. El gestor empresarial comparte la fiesta con los trabajadores.
22.0024.00	Distribución de comida y bebida. Momento de comensalismo colectivo, organizado en pequeños grupos siguiendo relaciones familiares, vecinales, de amistad. Hay una incorporación paulatina de gente del pueblo	En el espacio entre la barra y la pira, junto a la lonja vieja. En un primer momento, son las familias de almadraberos los que participan, para unirse a ellos todos los visitantes que se van acercando.
24.00 02.00	Quema de muñecos. Música y barra. Consumición de bebidas.	En todo el espacio festivo: barra y escenario. Se alcanza el máximo número de participantes en el momento de la quema (24.00 h). Son cientos los visitantes del pueblo que se acercan. Una vez pasada la quema, el número de participantes que quedan vuelve progresivamente al número inicial, al núcleo de los almadraberos y sus familias.
Madrugada	Cante y baile. Consumición de bebidas.	Normalmente en el bar de Presenta. Cuando el bar cierra se reúne en alguna de las casas de los almadraberos el grupo organizador. El resto de la población acude a la playa para mojarse los pies

Caro Baroja entendía que las fiestas de San Juan tenían un sentido preservativo para personas, relaciones y animales, de modo que su celebración garantizaba la renovación vital, finalidad a la que se sumaba un sentido ‘expulsivo’, representado por la combustión de los peles (1979: 242). De este sentido ceremonial siguen estando presentes las relaciones comunitarias según el modelo de Víctor Turner, en el momento álgido del comensalismo colectivo, el banquete en el que se destruyen los recursos acumulados previamente. Es de-

cir, se produce la coyuntural disolución de atributos y relaciones estructurales ordinarias, para crear la ilusión de un contrato social emergente donde igualdad, la espontaneidad y la camaradería se convierten en los atributos y elementos predominantes. Los juegos y chanzas que ocupan la tarde son la mejor expresión de esta dimensión<sup>12</sup>.

Pero es necesario recordar la estrecha vinculación entre el tiempoespacio de trabajo y el tiempoespacio de fiesta. El ritual está anclado en el mundo del trabajo, marca el fin de la temporada, y sobre todo se sustenta sobre sus actores y relaciones. El mismo sistema de reparto de provechos y regalías para los marineros se utiliza para detraer progresivamente recursos para la fiesta. La solidaridad y colaboración entre trabajadores, una de las bases de la cultura de trabajo, también sirven en la organización. Es teniendo en cuenta toda esta íntima imbricación entre fiesta y tejido social cuando podemos aplicar el concepto de tradición: lo implicado en la vida social cotidiana, la gramática inconsciente de reglas tácitas que se expresan flexiblemente en hábitos, cosmovisiones, relaciones personificadas (McKeon, 2004). Estamos ante una tradición local, vernácula, de un lugar y unos personajes cuya trayectoria histórica es tempoespacialmente delimitable –incluso se puede etnografiar, donde los foráneos y especialistas, o no están, o son intercambiables. Si esta ceremonia no ha cesado, se debe en gran medida a que no ha sido sometida a un proceso de patrimonialización. El ayuntamiento apenas participa en la organización –otorga permisos, gestiona la presencia de un retén de bomberos y aporta bombillas para una pobre iluminación, de la que está ausente cualquier otra institución ajena a los propios protagonistas, a sus prácticas, a sus valores y expectativas.



<sup>12</sup> A este respecto cabe destacar la presencia del empresario durante toda la tarde y la noche: compartiendo, bebiendo, haciendo fotografías con el ipod. Explicando que ‘aquello es una familia’, a pesar de la jerarquía del sistema sociolaboral, y de la tensión creciente entre trabajadores y empresas, como consecuencia del progresivo estrangulamiento de la pesquería y el empeoramiento de las condiciones laborales.



Diversos momentos de la 'Quema de Juan y Juana', en el 'puerto viejo' de Barbate.  
Fuente: Elaboración propia

Ahora bien, las tradiciones se van transformando y adaptando a las exigencias circunstanciales. Es posible que el sentido del potlatch igualitario ya no sea suficiente, aunque siga siendo necesario, para explicar esta fiesta. Es fundamental incluir el concepto de deuda, la que contrajeron los organizadores, veinte años ha, con sus predecesores, que fueron sus organizadores en su momento. Y aquí es donde el ritual adquiere toda su dimensión política novedosa –cualquier tradición en una sociedad postradicional tiene una irreducible dimensión política (McKeon, 2004). La deuda que los almadraberos de hoy sirven con delectación y afán expresa una reacción a las dinámicas globales que amenazan su continuidad, no sólo su memoria; es una respuesta, siquiera inconsciente, a las fracturas, heterogeneidades y riesgos del marco contemporáneo. Los leperos, como se les etiqueta en Barbate, logran gracias al ritual conseguir, aunque sea por una noche, el lugar que la historia local les ha venido negando como minoría extraña en la memoria ¿colectiva? en este confín de la tierra, la periferia de la periferia que es este rincón del viejo puerto abandonado.

Queremos llamar la atención sobre la cuestión territorial, aplicando lo que Paul Conner-ton denomina un 'memorial place' (Connerton, 2009: 13): lugar al que quedan anclados biografías, personas, eventos, tramas relacionales, edificios, etc. una parte de los cuales está oculto, pero que pueden ser evocados fragmentariamente, por ejemplo, mediante el ritual. La fiesta se puede entender entonces como la colonización efímera del espacio segregado del puerto 'viejo'. Se trata de un espacio segmentado, poco usado en las transacciones cotidianas, prácticamente abandonado: por aquí andurrean mujeres en sus paseos



invernales; a estos muelles hoy en desuso acuden pescadores de caña a matar el tiempo y a charlar; aquí vivaquean, entre los edificios semiderruidos que todavía existen y entre las dunas que cierran la calle, grupos de jóvenes para sus trapicheos. Es un territorio más de la memoria que del presente, tal es la impresión de fondo de saco urbano desarraigado. Y sin embargo, es un territorio reconquistado por los almadraberos, de febrero a julio, y es el escenario de la fiesta con cuyas hogueras logran recobran los latidos de su esplendoroso ayer industrial. Las líneas de filiación han servido para transmitir no sólo el saber hacer en el trabajo, sino también canalizaron la celebración de la fiesta de San Juan en el puerto ‘viejo’.

#### 4. REFLEXIONES FINALES

José Luis García lo manifestaba con rotundidad: “el patrimonio cultural es una construcción que no tiene que ver con la cultura en sentido estricto” (García, 1998: 10). Al acercarnos a las acciones patrimonialistas queda relativizada la mística de lo colectivo, de la representatividad, del carácter homogéneo de las comunidades de referencia y queda bajo sospecha el supuesto de la ancestralidad (García, 1998: 15). La fiesta, sin embargo, se ha mantenido como un modo de movilizar recursos heredados para reivindicar una identidad socioprofesional puesta en peligro. Más que mirando al pasado como recuperación conservadora, se activa, y cada vez con más sentido, como una práctica de recreación de identidad resistencia que se nuclea en torno a un grupo definido de trabajadores, cuyo horizonte vital es el de lograr la supervivencia de prácticas, espacios, modelos y relaciones que dotan de sentido a su vida (una tradición cultural) en un entorno de crisis<sup>13</sup>.

Las familias que organizan y participan en el ritual pretenden conservar sus tradiciones, sus formas de vida, reutilizándolas, pero no para su puesta en valor patrimonial, ni siquiera para crear una ‘comunidad’. Se trata de una fiesta tradicional despatrimonializada, con una orientación plenamente moderna: reclamar los derechos de una identidad amenazada en sus bases sociales y económicas. Actualizan cada año un paisaje cultural, cuya reproducción social está condenada a desvanecerse. Los nuevos enfoques del análisis de las fiestas coinciden en que éstas ya no recrean la comunidad; a lo sumo, “llegar a la ilusión de la ‘commvnitas’” (Ariño, 2006). Esta ilusión deviene en reivindicación política cuando estas familias reclaman su posición en una clara situación de liminalidad. Se trata de una fiesta ajena al turismo, ajena a los medios de comunicación, que no es soportada por tanto por ninguna ‘comunidad escópica’ (Ariño y García Pilán, 2006: 20; García Pilán, 2006), ni por consumidores posindustriales en su tiempo de ocio. Por ello es ajena a las iniciativas patrimonialistas, y no aparece en los itinerarios diseñados.

Este aspecto es para nosotros crucial, pues es a partir de la toma en consideración de la trama de relaciones desiguales, jerárquicas, del lugar cuando planteamos que la política patrimonial del atún está desconectada de la reproducción de la cultura que pretende valorar, coadyuvando por tanto a su despatrimonialización. Si los almadraberos isleños se esfuerzan durante la temporada en movilizar recursos, aprovechando las prácticas socioeconómicas vernáculas, para organizar la fiesta, las agencias políticas y económicas,

<sup>13</sup> Para valorar en toda su dimensión el carácter trágico del despilfarro festivo, hay que tener en cuenta que las autoridades ya han firmado el acta de defunción de la continuidad intergeneracional de los higuereños en las almadrabas gaditanas, pues entre las condiciones pactadas para las concesiones administrativas de la explotación ya se establece que las nuevas altas laborales deben corresponder a trabajadores locales (viene ocurriendo así desde 1997).

por su parte, actúan en nombre de una cultura del pasado y de un referente colectivo que han hipostasiado, reificado.

¿Debemos por ello abominar de estas prácticas? No necesariamente. A pesar de la constatación de que el patrimonio cultural como construcción social es susceptible de manipulación política y económica, y de profundizar en desigualdades que afectan a colectivos que aparecen como comunidades de referencia, ello no implica necesariamente que la política patrimonial conduzca a la disolución de la cultura. Una vez que se pone en marcha la activación patrimonialista crea tejidos, relaciones y experiencias (cultura), como hemos podido comprobar en la Feria del Atún. Javier Escalera (1996) entiende que hay actividades rituales que bien podrían categorizarse como antifiesta, en atención a su organización por instancias ajenas a la sociedad local y sin contar con la población del lugar. No parece que sea el caso aquí, pues la población local –también los turistas van dotando de contenido a la feria.

Para garantizar la continuidad de tales prácticas es imprescindible que la política de patrimonio no sea contradicha por la política económica, por ejemplo, o que aquélla no quede al servicio de un economicismo ramplón y reduccionista (Fernández de Paz, 2006; Moreno, 2002). Sólo así la pulsión patrimonialista podrá ponerse al servicio de la difusión y el conocimiento de otras formas de vida, de otros modos de tradición cultural alternativos a los convencionales desde los que se construye el patrimonio (Prott, 2001). La acción patrimonialista se podrá así decantar antes por la memoria en construcción que por el olvido.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUDO TORRICO, Juan (1999) “Cultura, Patrimonio Etnológico e Identidad”, Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 29: 36-45.
- ARIÑO, Antonio (2002a) “La expansión del patrimonio cultural”, Revista de Occidente, 250: 129-150.
- ARIÑO, Antonio (2002b) “La patrimonialización de la cultura y sus paradojas en la sociedad del riesgo”. En JM<sup>a</sup> García Blanco y P. Navarro (eds.) *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 329-350.
- ARIÑO, A y P GARCÍA PILÁN (2006) “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales, 6: 13-28.
- CARO BAROJA, Julio (1979) *La estación del amor. Fiestas populares de Mayo a San Juan*. Barcelona, Taurus.
- CARRERA, Gema (2009) “Iniciativas para la salvaguardia del Patrimonio Inmaterial en el contexto de la convención Unesco, 2003: una propuesta desde Andalucía”, Patrimonio Cultural de España, 0: 179-200.
- CONNERTON, Paul (2009) *How Modernity Forgets*. Cambridge University Press.
- CORBACHO, M<sup>a</sup> Ángeles (2000) “La pesca en Barbate: culturas del trabajo, sistemas de poder y modelos de identificación local”. En *Anuario Etnológico de Andalucía (1998-1999)*. Sevilla. Consejería de Cultura, pp.69-82.
- ESCALERA, Javier (1996) “Sevilla en fiestasfiestas en Sevilla; fiesta y antifiesta en la Ciudad de la Gracia”, Antropología, 11: 99-119.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (2006) “De tesoro ilustrado a recurso turístico: el cambiante significado del patrimonio cultural”, Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 4 (1): 112.

- FLORIDO DEL CORRAL, David (2005) *Evolución Histórica y Cultural de las Almadrabas en el Litoral Atlántico Meridional (Siglos XVIII)*. Girona, Càtedra D'estudis Marítims (Universitat Girona, Ajuntament Palamós) y Museo de la Pesca.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis (1998) "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural", *Política y Sociedad*, 27: 9-20.
- GARCÍA PILÁN, Pedro "Sociabilidad festera: retradicionalización selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada", *Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 6: 77-91.
- HERNANDEZ MARTI, Gil Manuel (2008). "Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites", *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 5: 27-38.
- KOCKEL, Ullrich (2007) "Reflexive Traditions and Heritage Production". En U. KOCKEL & M. NIC CRAITH (eds.) *Cultural Heritages as Reflexive Traditions*. New York, Palgrave MacMillan, pp.19-32.
- McKEON, Michael (2004) "Tacit knowledge: Tradition and its Aftermath". In PHILIPS, M. S. & G. SCHOCHET (Eds.). *Questions of Tradition*. University of Toronto Press, pp. 171-202
- MORENO NAVARRO, Isidoro (2002) "Cultura Andaluza, Patrimonio Cultural y Políticas del Patrimonio", *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, 1: 71-87.
- OLIVER NARBONA, Manuel (1982) *Almadrabas de la costa alicantina*. Alicante, Universidad de Alicante y Caja Provincial de Alicante.
- PHILIPS, Mark Salber (2004) "What is Tradition when it is not invented? A Historiographical Introduction". In PHILIPS, M. S. & G. SCHOCHET (Eds.). *Questions of Tradition*. University of Toronto Press, pp. 3-29.
- PROTT, Lyndell. (2001) "Definición del concepto del 'patrimonio intangible': retos y perspectivas". En *Informe Mundial sobre la Cultura 2000-2001. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Madrid, MundiPrensa Libros, pp. 156-160.



## **LAS ASOCIACIONES DE AMIGOS DEL CAMINO Y LA PEREGRINACIÓN COMO PATRIMONIO INMATERIAL**

Nieves Herrero Pérez  
Universidad de Santiago de Compostela  
Sandra de Sá Carneiro  
Universidad de Estado de Rio de Janeiro

### **1. NUESTRO PUNTO DE PARTIDA**

Partimos del supuesto de que la recuperación de la peregrinación jacobea que se ha iniciado a mediados de los años ochenta del siglo pasado ha sido resultado de la patrimonialización del Camino de Santiago que se expresa en declaraciones como las de Primer Itinerario Cultural Europeo en 1987 y Patrimonio de la Humanidad en 1993<sup>1</sup>.

Se trata de un caso en el que podemos observar la intervención de los tres ámbitos institucionales públicos de la modernidad a los que se refiere la presentación de este simposio, el estado, el mercado y la sociedad civil, que progresivamente han desplazado a la Iglesia Católica de su papel central en la administración de este ritual.

Entre los diferentes agentes que intervienen en la patrimonialización se producen relaciones a la vez de cooperación y de conflicto. Todos ellos contribuyen con sus iniciativas a la recuperación del Camino y colaboran en organismos para la protección y gestión de este patrimonio, pero a menudo les enfrentan también sus diferentes intereses, interpretaciones y propuestas.

El patrimonio del Camino de Santiago se identificó en las primeras iniciativas para su protección, que se remontan al régimen de Franco (que veía en el Apóstol el símbolo de la unidad de España), con los grandes monumentos y los cascos históricos de las ciudades del norte de España situados en el Camino Francés. Sin embargo la promoción que se inició a partir de mediados de los ochenta del siglo pasado, impulsada directamente por las Asociaciones de Amigos del Camino, se orientó a la rehabilitación de los Caminos históricos y a la adopción de toda una serie de medidas dirigidas a hacer posible la recuperación de la práctica de la peregrinación a pie y de su sentido tradicional.

Podemos introducir aquí la distinción entre patrimonio material e inmaterial de la que partimos en este simposio y afirmar por tanto que, mientras las primeras acciones de patrimonialización del Camino se centraron exclusivamente en el patrimonio material, las iniciativas de las Asociaciones incorporaron también la recuperación del patrimonio inmaterial vinculado al Camino: el ritual de la peregrinación y sus sentidos.

Hablamos de un ritual religioso cuyo sentido procede del marco de creencias del cristianismo y de su institucionalización en la Edad Media por la Iglesia Católica. Pero como sabemos bien, las manifestaciones culturales patrimonializadas son realidades metaculturales (García García, 1998), en cuya producción intervienen nuevos agentes y que se someten a nuevos procesos de interpretación y de valoración en función de los nuevos valores que los elementos del pasado adquieren en el presente. En el caso del Camino esta reinterpretación supone la incorporación de sentidos que no pueden ser calificados

---

<sup>1</sup> Estas declaraciones se refieren al Camino Francés que fue el primero en ser recuperado. Aunque la valoración patrimonializadora afecta a los diferentes caminos por los que llegaban los peregrinos medievales que han sido progresivamente habilitados para ser recorridos. En la actualidad el gobierno de Galicia reconoce como caminos oficiales nueve rutas.

de religiosos y que son los que hoy en día dan sentido a la experiencia de muchos peregrinos. Nos referimos por ejemplo a los asociados al contacto con la naturaleza, al viaje al pasado, al cuerpo y sus relaciones actuales la subjetividad, etc. (Herrero, 2008; Carneiro, 2007).

Como se ha afirmado, estamos asistiendo a una segunda ola de construcción patrimonial vinculada a los procesos de globalización y en la que la “ecuación patrimonio-identidad nacional se ve remplazada por la de “patrimonio-venta-consuno” guiada por una lógica de mercados y en la que el patrimonio se asocia cada vez más a turismo y a los medios masivos de comunicación (Rosas Mantecón, 1999:49). El patrimonio inmaterial ofrece al mercado sentidos o narrativas que permite diferenciar productos y experiencias de viaje. En el caso del Camino, el peregrino que recorre el camino a pie y pernocta en los albergues no tiene por sí mismo un gran interés para el negocio turístico, dado su reducido número y su bajo nivel de gasto, pero si lo tiene su imagen y los sentidos que pueden trasladarse a través de ella en la sociedad mediática al consumo turístico y a todo tipo de productos. Esto es precisamente lo que han perseguido las campañas de promoción turística impulsadas por el gobierno de Galicia denominadas Xacobeos<sup>2</sup>, basadas fundamentalmente en el Camino de Santiago y la peregrinación que se han venido celebrando durante los años 1993,1999, 2004 y 2010.

A lo largo de estos años la comercialización ha ido convirtiendo en productos cada vez más y más elementos asociados a la peregrinación a pie en un proceso que parece no tener fin. Elementos tan simples como las flechas amarillas con las que las Asociaciones de Amigos del Camino empezaron a señalar el camino, expresivas de sus escasos recursos y de la poca atención que recibían de la administración, se venden ahora decorando camisetas, broches, posavasos, bolígrafos, mecheros y un largo etcétera. Se abren negocios hoteleros a imitación de los refugios que promovieron igualmente las asociaciones con carácter gratuito para recuperar y promover la hospitalidad asociada a la peregrinación. Hasta la realización de pequeños tramos del camino a pie se incorporan actualmente con más frecuencia a los paquetes turísticos que ofrecen los turoperadores.

De este modo y paradójicamente, las medidas patrimonializadoras y supuestamente protectoras parecen contribuir a su comercialización y consiguiente reducción de sentido. Podríamos decir así que la propia especificación y difusión de los aspectos inmateriales del camino como valores patrimoniales resulta ser ventajosa para el mercado en la medida en que aporta más recursos comercializables. Esto puede observarse en el caso de los caminos de Santiago en Brasil<sup>3</sup> estudiados por Carlos Steil & Sandra de Sá Carneiro (2010) en los que lo que se reproduce es la peregrinación jacobea fuera del espacio del Camino de Santiago.

El reconocimiento del Camino como Patrimonio de la Humanidad lo convierte en un patrimonio globalizado, abierto al mundo entero y a múltiples usos e interpretaciones me-

---

<sup>2</sup> El proyecto de desarrollo para Galicia por medio del turismo se inició principalmente a partir de 1990, año en el que asumió la presidencia de la Xunta de Galicia Manuel Fraga Iribarne. En su gobierno fue elaborado el primer Plan Xacobeo con ocasión del Año Santo de 1993.

<sup>3</sup> Los llamados Caminos de Santiago en Brasil surgieron a principios del año 2000 y constituyen un conjunto de iniciativas turísticas y religiosas que fueron creadas en diversas regiones del país y que se encuentran hoy en expansión. Son caminos o rutas que fueron ideados teniendo como modelo o inspiración el Camino de Santiago.

diados por el consumo, como puede observarse en la procedencia de turistas y peregrinos que reciben a Compostela y en la localización de las asociaciones.<sup>4</sup>

Como hemos defendido en otro lugar (Herrero, 2010) en el contexto de la desdiferenciación característica del régimen de significación posmoderno la religión se convierte en un recurso cultural y como tal queda sometido a las reglas de la cultura del consumo descrita por Mikel Featherstone (2007). El carácter metacultural del patrimonio (García, 1998) se refleja en la propia peregrinación que debe ser entendida como “una peregrinación de una peregrinación”. La peregrinación adquiere ella misma un carácter metacultural y se hace necesario establecer nuevas reglas para “reproducir el modo en el que se hacía en el pasado” y legitimar así su “autenticidad” o validez actual. La pregunta entonces que nos planteamos es: ¿quién puede o debe establecer ahora ese modo y quien puede ser considerado y quien no peregrino?

Nos situamos en la línea de reflexión sugerida por la coordinación de este simposio acerca de la Convención de la Unesco. En el caso del Camino de Santiago podemos constatar la dificultad de aplicar sus principios y terminología y de contestar preguntas como las siguientes: ¿quiénes son los “portadores” de este patrimonio?, ¿de qué “comunidad” es expresión?, ¿quiénes tienen legitimidad para “intervenir” y de qué modo habría que hacerlo?, ¿sería necesario fijar límites a la transformación de la peregrinación y en este caso cuales serían?

Por decirlo con las palabras de Lourdes Arizpe, directora general adjunta de cultura de la Unesco:

“Debido a la rapidez con que es preciso rellenar los nuevos ámbitos creados por las comunicaciones y la prensa, y ofrecer representaciones novedosas de la realidad, el nuevo enemigo es la trivialización cultural. Este fenómeno resulta evidente cuando un elemento muy visible de la actividad cultural se saca de contexto y se vacía de contenido. Se convierte entonces, efectivamente, en un objeto de consumo más, cuyo significado se agota prácticamente en el momento mismo de adquirirlo. Esta es una faceta importante del asunto, que debe examinarse en los debates sobre el patrimonio inmaterial y la diversidad cultural” (2004).

1575

En esta comunicación nos centraremos en las propuestas e interpretaciones de las Asociaciones de Amigos del Camino respecto a lo que hemos considerado el patrimonio inmaterial del Camino de Santiago. Nos centraremos por tanto en el análisis de las condiciones de las que depende, según estas asociaciones, la continuidad con el pasado de la peregrinación contemporánea y la experimentación por parte del peregrino del “verdadero sentido de la peregrinación”.

Como veremos, el establecimiento y la promoción de estas condiciones sitúa a las asociaciones en una posición de tensión constante tanto con la Iglesia como con las administraciones, así como de contradicción entre la intención promotora de muchas de sus iniciativas y los efectos negativos que éstas acaban teniendo sobre la peregrinación al ser absorbidas por la dinámica de la cultura del consumo.

---

<sup>4</sup> En el Año Santo de 2010 recibieron la Compostela 272.135 personas provenientes de 139 países y la red de asociaciones de amigos existentes hoy abarca varios países y continentes diferentes, lo que atestigua la dimensión globalizada que esta peregrinación posee hoy.

La comunicación se enmarca en investigaciones en curso, por lo que nuestras formulaciones tienen un carácter abierto, provisional y de hipótesis. El asociacionismo en torno al Camino es amplio y diverso, como lo es también el movimiento de las Asociaciones de Amigos. Nuestro trabajo de campo se basa en el estudio de un amplio material publicado por estas asociaciones y sus miembros, libros, revistas, páginas web, noticias en los medios sobre sus actuaciones, entrevistas con sus miembros y directivos y observación participativa en sus reuniones y actos públicos. Los lugares de trabajo y residencia de las autoras condiciona el hecho de que sean la Asociación Brasileira de Amigos del Camino de Santiago y la Asociación Gallega de Amigos del Camino de Santiago nuestros referentes fundamentales. Se trata dos modelos muy diferentes, situados en contextos socio-culturales y religiosos diversos, que han resultado ser muy enriquecedores para el trabajo comparativo y la articulación de las perspectivas global y local<sup>5</sup>.

El caso de la Asociación Gallega de Amigos del Camino de Santiago es especialmente significativo por su ubicación en Galicia, Comunidad Autónoma española en la que este patrimonio se concibe como “la locomotora del turismo” y éste, a su vez, como una salida para la crisis económica y demográfica que le afecta. Podríamos decir entonces que esta asociación está situada en el ojo de huracán de las tensiones y discrepancias entre los diversos agentes patrimonializadores que en este caso se concretan en la Oficina de Acogida al peregrino de la Catedral de Santiago y la Xunta de Galicia y sus diversos niveles administrativos. Por otra parte, la creación de esta asociación fue impulsada por Elías Valiña, el carismático cura de O Cebreiro, reconocido por todos como el impulsor de la revitalización a partir de 1980, de cuya concepción de la peregrinación se sienten sus miembros continuadores.

1576

## 2. LAS CONDICIONES PARA LA REALIZACIÓN DE LA PEREGRINACIÓN ACTUAL

Como afirmábamos más arriba, el movimiento asociativo en torno al Camino es muy amplio y diverso. De manera general podemos distinguir entre las cofradías, más próximas a la Iglesia, que declaran entre sus objetivos explícitamente el culto al Apóstol y la promoción de la fe cristiana y las Asociaciones de Amigos que entre sus objetivos por lo general señalan la promoción de los valores culturales y espirituales del Camino. Aunque este movimiento asociativo<sup>6</sup> surge vinculado a la Iglesia Católica, progresivamente irá liberándose de su tutela al dar entrada a muchas personas a las que no mueven motivos estrictamente religiosos sino la defensa de los valores espirituales del Camino.

En Antropología abordamos los rituales como procedimientos formales (una gramática) para, a partir de elementos simbólicos, elaborar mensajes y representaciones que persiguen una transformación de la persona sometida intensivamente a ellos durante el proceso ritual. Obviamente en el caso de la peregrinación jacobea, tanto la gramática, como los elementos simbólicos y sus sentidos, proceden del marco teológico del cristianismo y

---

<sup>5</sup> Aunque nos estemos refiriendo a dos países que tienen una cultura radicada en una base católica muy fuerte, tienen situaciones bastante distintas. Desde finales de 1990, los brasileños han tenido una participación intensa en la peregrinación jacobea. Pero, aunque el escritor Paulo Coelho haya sido un gran divulgador del Camino en Brasil, hoy existen más de cien libros escritos por brasileños que hicieron el Camino. Estos libros, así como las diversas webs de numerosas Asociaciones de Amigos del Camino que existen por todo el país, también han contribuido a su divulgación.

<sup>6</sup> Actualmente, en el registro de las entidades jacobeanas figuran más de 100, 28 de las cuales están vinculadas a la Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, aunque no todas pertenecen a la Federación y más de 30 asociaciones tienen su sede en otros países.



están directamente relacionados con la concepción de la vida humana como un camino, un lugar de tránsito hacia la vida eterna.

En el primer congreso de las Asociaciones de Amigos del Camino (1987) se establecieron las condiciones de realización actuales. Estas consisten en una selección de procedimientos y elementos rituales para elaborar “el sentido de continuidad con el pasado”.

Estos elementos son básicamente: recorrer los caminos históricos, hacerlo caminando o, en todo caso, de un modo que implique al cuerpo y su esfuerzo y el ejercicio de la hospitalidad que se ejerce en los refugios. Estas dos últimas condiciones, el esfuerzo y la hospitalidad, remiten directamente a la concepción cristiana de la vida como sacrificio y ascesis y del ser humano como “homo viator”, en camino en esta vida hacia la vida eterna. De ahí el desprendimiento y la renuncia a los bienes del mundo, la indigencia propia del peregrino que es todo ser humano según el cristianismo. El correlato de la indigencia y del desprendimiento es precisamente la hospitalidad hacia el peregrino a la que está obligado todo buen cristiano y que se ejerce en los refugios. Por otra parte, los caminos históricos son espacios simbólicos configurados históricamente por estos sentidos asociados a la peregrinación, los cuales se expresan también en la propia simbología de la arquitectura y escultura de muchos de los edificios que los jalonan.

Estos procedimientos y elementos seleccionados, en el contexto de la sociedad actual y liberados del control de la interpretación doctrinal de la Iglesia, se convierten en elementos abiertos y polivalentes, agregadores al mismo tiempo de nuevos sentidos y significaciones. Así por ejemplo la experiencia del contacto constante con la naturaleza se hace muy relevante y añade las nuevas significaciones asociadas al paradigma ecológico. El cuerpo, asociado a la renuncia y al sacrificio en el ritual cristiano se abre aquí a las significaciones propias de la modernidad y a sus asociaciones con la identidad y la subjetividad.

La importancia que los distintos agentes de patrimonialización conceden a cada uno de estos elementos es expresiva de sus distintas versiones acerca de la “auténtica” peregrinación y el “verdadero” peregrino.

La Iglesia atribuye una gran importancia a la meta, es decir, a la llegada a la tumba del Apóstol, el elemento central que sustenta la marca religiosa de la peregrinación. Por ello concede la Compostela a los que acreditan, mediante una credencial que se va sellando durante el camino, haber llegado caminando al menos los últimos cien kilómetros. Se trata de un documento antiguo, escrito en latín que se entrega en la Oficina de Acogida al peregrino una vez que éste consigna en una encuesta que los motivos que le han llevado a Santiago son de tipo religioso. La Compostela es muy valorada por los peregrinos en la medida en que, además de servir de certificación y recuerdo, forma parte del “sentido tradicional” del viaje. Para obtenerla los peregrinos hacen largas colas y marcan la casilla que saben que les permitirá obtenerla aunque no responda a sus auténticas motivaciones. La Asociación Galega de Amigos del Camino de Santiago ha criticado reiteradamente el uso que la Iglesia hace de la Compostela al que se refiere como “Compostela todo a cien”, y cuestiona la fiabilidad de las estadísticas que ésta obtiene como resultado de las encuestas que realiza<sup>7</sup>.

A diferencia de la Iglesia las Asociaciones conceden más importancia al camino y a la experiencia que brota de la realización de la peregrinación. Por ello una de sus actividades

---

<sup>7</sup> Con relación a los motivos de la peregrinación, en 2010: Religioso (54,74%), Religioso y otros (40,19%) y No religioso 13791 (5,07%).

fundamentales se centra en establecer las condiciones de esa experiencia a través de la hospitalidad ejercida en los refugios de la que hablaremos en el próximo apartado.

Con respecto a las administraciones, las asociaciones consideran que sus actuaciones propician el turismo y la masificación del camino. Términos como “turigrino” describe a los que hacen la peregrinación beneficiándose de sus servicios e infraestructuras y que no solamente son ajenos al verdadero sentido de la peregrinación sino que además destruyen las condiciones en las que es posible encontrarlo.

En general podemos situar la diferencia que las Asociaciones mantienen tanto con la Iglesia como con la administración, en relación con la oposición entre el interés centrado en “la experiencia del peregrino” de las Asociaciones y el interés centrado en su “imagen” que manifiestan tanto la Iglesia como las administraciones.

Para las administraciones el peregrino ofrece una “imagen de marca” para potenciar Galicia como destino turístico a través de los programas Xacobeos. Las asociaciones han puesto de relieve este interés meramente propagandístico denunciando el incumplimiento de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial de 1972 y denuncian los continuos atentados y agresiones que viene sufriendo el patrimonio del Camino Francés. Así, el 18 de diciembre de 2010 solicitaron públicamente la inclusión de esta ruta en la lista del Patrimonio Mundial en Peligro de la Unesco.

Por lo que respecta a la Iglesia, en el contexto de la construcción de la identidad europea, la imagen del Camino de Santiago, que también es usado como símbolo por las propias instancias políticas, le permite a ésta afirmar la impronta del cristianismo en esa misma identidad y legitimar su espacio en el proyecto europeo. Al mismo tiempo, las cifras de peregrinos que reciben la Compostela, en ascenso año a año, son presentadas por la Iglesia como ejemplos de las inquietudes religiosas en el mundo actual a las que ella da respuesta.

Otro hecho en el que se evidencia la falta de atención de la Iglesia hacia el peregrino de a pie es que ésta no desarrolla un programa de acción pastoral dirigido a él y no establece una diferenciación entre éstos y los que llegan ante el Apóstol movidos por la fe haciendo uso de los medios modernos de locomoción.

### **3. LOS REFUGIOS, ESPACIOS PARA EL EJERCICIO DE LA HOSPITALIDAD Y CENTROS DE INTERPRETACIÓN DEL CAMINO**

Como ya vimos, los refugios fueron incorporados a las condiciones establecidas para la realización de la peregrinación como expresión de la hospitalidad tradicional. En la actualidad los refugios que existen a lo largo del camino tienen distinta titularidad y administración. Algunos son de las propias Asociaciones y son atendidos por voluntarios denominados hospitaleros, otros son propiedad de las administraciones y otros responden a la iniciativa privada.

En los refugios que gestionan las asociaciones la práctica de la hospitalidad es un elemento fundamental para transmitir el sentido que éstas atribuyen a la peregrinación. Algunas asociaciones organizan cursillos específicos para preparar a los hospitaleros para atender a los peregrinos y crear un clima apropiado en los refugios. La Asociación de Amigos de Galicia establece como requisito para desempeñar esta labor el haber hecho el camino. Esto por una parte, permite al hospitalero comprender cómo se siente el peregrino cuando llega cansado al refugio y entender qué necesita. Pero además esta condición se convierte en el engranaje que teje la sociabilidad en torno al camino por medio del mecanismo del don (Mauss, 1989). El discurso de las asociaciones insiste en la idea de que el peregrino

debe devolver al camino lo que éste le ha dado y transmitir a otros lo que le ha enseñado. Además esto no se puede aprender, hay que vivirlo para saber de qué se trata.

Mientras que la Iglesia se concentra en la meta que es al fin una meta religiosa marcada por el culto al Apóstol, las Asociaciones se centran en el Camino y la espiritualidad asociada al esfuerzo, a la reflexión y a la superación, a las experiencias de compartir y de ayudarse.

Las asociaciones defienden los valores que consideran como los principios básicos de la “peregrinación auténtica”, un proceso reflexivo sobre el sentido de la vida, de la amistad, el compañerismo, la hospitalidad, la solidaridad y la fraternidad que son experiencias vividas durante el recorrido. La peregrinación es entendida en un doble sentido – es una experiencia de encuentro con uno mismo y de autoconocimiento que se alcanza a través del esfuerzo y la superación personal, que rompe la dicotomía cuerpo/espíritu. Dicho de otra forma, lo que enfatiza el discurso de las asociaciones es la valorización de principios básicos que fundan las relaciones sociales entre personas distintas desde el punto de vista social, político o religioso. La apuesta está en las alianzas en detrimento del individualismo y las leyes del mercado. La moneda de intercambio en este universo no es el dinero, el lujo ni el mercado.

Desde la perspectiva de la antropología social y de la gestión del patrimonio podríamos decir que, por medio de los refugios y los hospitaleros, las asociaciones ejercen una labor de difusión del patrimonio cercana a las consignas de las propuestas interpretativas emanadas de la nueva museología. Desde estos planteamientos la interpretación no es mera información (como la que obtenemos en un museo tradicional), sino que ofrece claves para una lectura del patrimonio que proporcione un significado y una vivencia. La interpretación es una forma de “revelación” (incluso de provocación) basada en la información (Morales Miranda, 1998).

1579

#### **4. LAS ASOCIACIONES, EL CAMINO Y LA EXPERIENCIA DE UNA ESPIRITUALIDAD GLOBALIZADA**

Desde nuestro punto de vista, las asociaciones propician una interpretación secularizada del lenguaje simbólico ritual de la peregrinación sobre la base de la búsqueda de una “coherencia cultural” (Arizpe, 2004). Más específicamente, efectúan una traducción del lenguaje religioso de la peregrinación a un lenguaje espiritual acorde con las formas de espiritualidad y de construcción de sentido que son propias de las sociedades secularizadas en que la institución eclesial ha perdido su autoridad para fijar los significados y ésta se traslada a los individuos.

¿Cómo podemos entender el adjetivo de “espiritual” que tantos peregrinos utilizan hoy para calificar su experiencia y las asociaciones incluyen también en sus estatutos para referirse a la promoción de la dimensión espiritual de la peregrinación como uno de sus objetivos. Peter Beyer (2009: 673) afirma que “in the late twentieth there emerged a unique meaning to spirituality that places it in opposition to religion”. Según este mismo autor, en muchas sociedades occidentales al menos una tercera parte de la población se define a sí misma como espiritual pero no religiosa y se refiere a un sentido de interconexión, combinado con un sentido de asombro ontológico y misterio. Esta espiritualidad no religiosa enlaza y mezcla conceptos de varias tradiciones, produciendo una amalgama sincrética de conceptos que fueron alguna vez dominio de los teólogos. Según este autor se trata de una “transcendencia horizontal” (Beyer, 2009:675) que algunos autores han identificado en los movimientos ecológicos y que se expresa en términos de ser parte de un orden natural pero que ignora cualquier pretensión de transcendencia vertical o de autoridad

de una institución religiosa. En este mismo sentido Peter Clarke, citando a Ronald Robertson (1992), uno de los teóricos de la globalización, afirma que la globalización tiene una dimensión religiosa en el sentido de que plantea cuestiones acerca de la identidad y el significado del ser humano, las cuales son cada vez más consideradas en el marco de una humanidad compartida y no desde la perspectiva de religiones particulares (Clarke, 2006: 6). Clarke entiende el fenómeno de los denominados “nuevos movimientos religiosos” o lo que denomina una “internally focused spirituality” que da lugar a la “religion of the true self” como parte de esta búsqueda de la identidad del yo (selfidentity) y de la autocomprensión y como parte del proyecto de construir estándares globales respecto a la ética y a los derechos humanos y de la preocupación ecológica por el futuro del planeta. Consideramos que las propuestas de las asociaciones acerca del sentido actual de la peregrinación se sitúan en el contexto de esta espiritualidad globalizada. Conciben la peregrinación como un ámbito para la transmisión y experimentación de esta espiritualidad, así como de estos valores globales necesarios para el siglo XXI, que se contraponen a los que son dominantes en la sociedad y que tienen un efecto transformador de la persona. Podemos ejemplificar esta preocupación por la ecología o los derechos humanos en dos situaciones protagonizadas por las asociaciones. Una de ellas tiene que ver con el desastre del Prestige<sup>8</sup> (2002) y el papel de protagonista que asumió la Asociación Gallega organizando a la red de peregrinos y de Asociaciones de Amigos del Camino en todo el mundo para las labores de trabajo y limpieza en las áreas afectadas por el vertido de petróleo. Por otro lado, recientemente (sept./2010) un grupo de personas ligadas al International Solidarity for Human Rights propuso una alianza con la Asociación Brasileña para promover una peregrinación a Santiago centrada en la defensa de los derechos humanos, la educación, la cultura y la espiritualidad.

1580

Es justamente por su papel de constructores de una nueva espiritualidad más global que las asociaciones rechazan la consideración de la peregrinación como turismo religioso, como lo hace la Iglesia Católica (que tiene una agencia vinculada a Vaticano para promover este tipo de turismo consistente en la visita a centros de peregrinación católicos) o del estado que crea un plan turístico (Xacobeo) de desarrollo autonómico apoyado en la imagen del Camino, particularmente en los Años Santos.

Entendemos que por reconocer y valorar el Camino como patrimonio cultural de la humanidad es por lo que las asociaciones asumen el papel de “guardianes”, de defenderlo de su deterioro tanto material como simbólico. Por eso, su discurso está marcado por la diferencia que establece entre sus formas de actuación y las de la Iglesia y los gobiernos.

## 5. CONCLUSIÓN

Como hemos visto, las asociaciones de Amigos del Camino de Santiago valoran como patrimonio inmaterial del Camino el marco simbólico ritual de la peregrinación y efectúan una traducción de su lenguaje religioso al lenguaje propio de una espiritualidad globalizada no religiosa referida a valores y sentidos que se considera que pueden fundar la convivencia y las relaciones personales en el mundo actual.

---

<sup>8</sup> En noviembre de 2002, el petrolero Prestige, que transportaba 77.000 toneladas de petróleo, sufrió una avería en medio de un temporal y días después acabó hundiéndose cerca de la costa gallega, a la altura de Finisterre, produciendo una inmensa marea negra, que afectó a una amplia zona comprendida entre el norte de Portugal y Galicia. Se considera la mayor catástrofe medioambiental acaecida en la costa gallega.

La peregrinación es para ellas un espacio ritual para vivir y experimentar intensivamente estos valores y sentidos. Pero como afirmaba Durkheim el sentido debe renovarse “a intervalos regulares” (1982:397) pues de lo contrario desaparecería; no existe sociedad o grupo sin iglesia, entendida aquí como estructura de plausibilidad y espacio para la ritualización. Al contrario de las fuertes estructuras propias de las iglesias tradicionales las asociaciones ofrecen una estructura de sociabilidad débil pero cuentan también con mecanismos y recursos para alimentar y mantener esos sentidos fuera del espacio de la peregrinación. Para mantener vivo “el espíritu del camino” las asociaciones desarrollan un conjunto de acciones y divulgan un sistema de ideas y patrones de comportamiento a través de los libros, boletines, páginas web, foros de discusión, en fin, de una compleja red de información e intercambios apoyados actualmente de manera fundamental en la comunicación a través de la red la cual permite hoy en día el sostenimiento de comunidades virtuales en el espacio global.

Utilizando la terminología de Berger y Thomas Luckmann (1997:103) podríamos referirnos a las asociaciones como de “comunidades de sentido” y más concretamente como instituciones intermedias, que pretenden trasladar los sentidos a la sociedad para transformarla, proporcionando un conjunto de referencias fundamentales y haciendo que el individuo se sienta parte de una comunidad que actúa como estructura de plausibilidad de sus ideas.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIZPE, Lourdes (2004) “El patrimonio cultural inmaterial, la diversidad y la coherencia”, *Museum International*, 221-222.
- BEYER, Peter (2006) *Religions in Global Society*. London, Routledge.
- BEYER, Peter; BEAMAN, Lori (2009) *Globalization, Religion and Culture*. Leiden, Brill.
- BEYER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1997) *Modernidad, Pluralismo y Crisis de sentido*. Barcelona, Novagràfik.
- CARNEIRO, Sandra de Sá (2007) *A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo, Attar.
- CLARKE, Peter (2006) *New religion in global perspective*. New York, Routledge.
- FEATHERSTONE, Mikel (2007) *Consumer culture and postmodernism*. London, Sage.
- GARCIA GARCIA, José Luis (1998) “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”, *Política y Sociedad*. El Patrimonio Cultural, Madrid, Universidad Complutense, 27: 9-20.
- HERRERO, Nieves (2008) “La recuperación de la peregrinación jacobea: aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación”. En M. CORNEJO, M. CANTÓN y R. LLERA (coords.) *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, XI Congreso de Antropología, vol. 10 Ankulegui antropología elkarte, 2008, pp.123-138.
- HERRERO, Nieves (2010) “Patrimonialización y movilidad posmoderna: la reconfiguración de la peregrinación jacobea”. En C. del MÁRMOL, J. FRIGOLÉ y S. NAROTZKY (coords). *Los lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado*, Barcelona, Icaria, pp. 127-145.
- MAUSS, Marcel (1974) “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. En M. MAUSS *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo, Edusp.

MORALES MIRANDA, Jorge F. (1998) *Guía para la interpretación del patrimonio*. Sevilla, Junta de AndalucíaConsejería de cultura.

ROBERTSON, Ronald (1992) *Globalization: Social Theory and Global culture*. London, Sage.

ROSAS MANTECÓN, Ana (1999) “La participación social en las nuevas políticas para el patrimonio cultural”. En E. AGUILAR CRIADO (coord.) *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*, Sevilla, Consejería de CulturaJunta de Andalucía, 32-1.

STEIL, Carlos Alberto, CARNEIRO, Sandra de SÃ (org.) (2010) *Caminhos de Santiago no Brasil: Interfaces entre Turismo e Religiao*. Rio de Janeiro, Contracapa.

# EN TORNO A LAS AUSENCIAS Y PRESENCIAS DEL CONCEPTO DE “PATRIMONIO”. PRÁCTICAS Y DISCURSOS PATRIMONIALIZADORES EN EL CAMINO DE SANTIAGO A FISTERRA<sup>1</sup>

Paula Ballesteros Arias  
LaPa, CSIC  
Cristina Sánchez Carretero  
LaPa, CSIC

A través del caso de la remodelación de la aldea de Olveiroa en el concello de Dumbría (A Coruña), este ensayo analiza los usos que diferentes agentes sociales vinculados al camino de Santiago a su paso por Olveiroa hacen del concepto de “patrimonio”. Las ausencias y presencias de este concepto en los discursos y las acciones de los diversos agentes sociales implicados en el camino, nos permiten analizar para qué se usa el patrimonio, cómo se usa, las lógicas que hay detrás de sus usos y los procesos de naturalización implicados en la patrimonialización del camino, destacando la ausencia del término “patrimonio inmaterial”.

La aldea de Olveiroa acoge desde el año 2001 un albergue para peregrinos promovido por el ayuntamiento y construido a raíz de la compra de varias casas de piedra en estado de abandono que se rehabilitaron, convirtiendo Olveiroa en una “aldeaalbergue”<sup>2</sup>. Esta valoración intrínseca de la construcción tradicional sirvió para recrear de nuevo una aldea, que estaba en proceso de abandono. El nuevo valor arquitectónico de lo antiguo vino de la mano de iniciativas vinculadas al sector terciario, orientadas a la explotación turística de este territorio. Ahora en la aldea hay además un bar, un restaurantepensión, y una pensión.

En antropología, se ha dado hace más de una década el paso de una concepción de patrimonio como algo estático, centrada en los elementos patrimoniales, a una visión dinámica, centrada en los procesos de patrimonialización, en los procesos políticos y simbólicos mediante los que se construye el patrimonio (Cantwell 1993; KirshenblattGimblett 1998; Prats 2004). Utilizamos el término “procesos de patrimonialización” para referirnos a la construcción del patrimonio, a los procesos por los que “algo” (entendiendo ese “algo” como cualquier práctica o “bien patrimonial”) llega a ser considerado valioso y percibido como “propio”. Como señalan Juan Agudo y Esther Fernández de Paz, los bienes que se patrimonializan son los que se reseñan como de especial significación dentro de cada contexto cultural (1999: 7).

## 1. INTRODUCCIÓN A OLVEIROA, CONCELLO DE DUMBRÍA

La aldea de Olveiroa sufrió un proceso de abandono muy similar al que acusaron la mayor parte de las aldeas gallegas en las últimas décadas. Así, aunque el abandono de la aldea y de las prácticas sociales y económicas se empezara a constatar a principios del siglo XX, es a partir de la década de los 60 cuando este abandono se hace patente. En esos momen-

<sup>1</sup> Esta comunicación es parte del proyecto de investigación “Procesos de Patrimonialización del Camino de Santiago: tramo SantiagoFisterraMuxía” (Xunta de Galicia: Incite09606181PR) que analiza los efectos de la peregrinación en las poblaciones por las que pasa en este tramo del camino.

<sup>2</sup> En el año 2010 durmieron en esta aldea de unos cien habitantes, alrededor de 8000 peregrinos (registro de pernoctaciones del Albergue).

tos, el núcleo de Olveiroa se abandona, sus habitantes emigran, sobre todo, a Suiza pero también a otras capitales de España fundamentalmente al País Vasco donde una industria en crecimiento demandaba abundante mano de obra. A su vuelta, estacional o ya permanente, estos emigrantes concibieron una vivienda distinta, en un espacio también distinto. Dejó de tener sentido vivir en el antiguo núcleo, no había servicios, estaba lejos de la carretera, de la comunicación. Introdujeron el concepto “moderno” en sus aldeas, mejor dicho, fuera de ellas. Con lo cual, no restauraban la antigua casa sino que levantaron una nueva en el margen de la carretera principal. Nuevos materiales de construcción, nueva estética, nueva organización interna de la vivienda. Como señala Puri, la hospitalera del albergue de Olveiroa, nacida allí,

“O emigrante de volta de Suiza facía outra casa, abandonado la casa de la aldea” (GR005)<sup>3</sup>. Se diferenciaba entonces, la zona vieja (abandonada, descuidada y envejecida, de la zona nueva, con nuevas casas y algo más dinámica: “Antes había a zona vella (...) e a zona nova, dicían: non é que é moito máis *jet* vivir ao lado da carretera que na zona vella que era esto? agora é ao revés”. Nos encontramos entonces, a finales del siglo XX, con el núcleo de Olveiroa abandonado, despoblado y deslocalizado ahora en la carretera general de Dumbría, como arteria principal de comunicación.

Pero es precisamente la recuperación de una vía de comunicación histórica que atraviesa la aldea de Olveiroa, el Camiño de Santiago FisterraMuxía, la que va a ser el principal elemento que promoverá la recuperación y valorización de la antigua aldea de Olveiroa a finales del siglo XX y a una vuelta a la estética “tradicional gallega”.

La aldea de Olveiroa pertenece al ayuntamiento de Dumbría, provincia de A Coruña, dentro de la comarca de Fisterra, en la Costa da Morte. Según Francisco Río (2009) desde 1960 se inicia una fuerte y continua pérdida de población en el concello. En un primer momento se debió a las salidas hacia países europeos y hacia las ciudades industriales españolas. En la década de los 80, el flujo migratorio se le sumó el envejecimiento de la población, elemento que agudizó el problema de la baja natalidad y de la alta mortalidad. En este contexto resulta significativa la evolución de los primeros años del siglo XXI. Entre 2000 y 2007 Dumbría perdió 639 habitantes; por cada 100 menores de 20 años había 159,5 mayores de 65. La densidad de la población es de 31,2 habitantes por km<sup>2</sup>, cifra menor a la media provincial y a la autonómica (Río 2009: 108). En cuanto a la distribución de la población, se concentra en los valles fluviales y en la pequeña franja costera, en Ézaro, donde vive la mayoría de los habitantes.

Desde el punto de vista de la explotación del medio, las laderas y los valles pequeños se destinan al labradío y a prados, dedicados a cultivos forrajeros para alimento del ganado vacuno. Los montes se repueblan con especies foráneas de pinos y eucaliptos encaminados a la explotación forestal que ha dejado de estar en auge. El paisaje agrario, se focaliza en torno a las zonas de valle con el mantenimiento de pequeñas explotaciones agrarias familiares y cuyos escasos excedentes se venden, ocasionalmente, en los mercados locales. Los cultivos más característicos son el maíz, patatas, habas y demás cultivos de huerta. Complementariamente, una importante vía de ingresos económicos procede de la cría del ganado vacuno con la instalación de granjas destinadas a la explotación láctea, en la ac-

---

<sup>3</sup> Después de las citas textuales de los informantes, se indica la grabación a la que corresponden. Se ha mantenido el nombre y apellidos de los informantes si así lo han escogido. En el resto de los casos, se han utilizado pseudónimos.



tualidad se encuentra continuo descenso debido a la grave crisis que acusa a este sector<sup>4</sup>. El lugar de Olveiroa comparte todas estas características que nos sirvieron para contextualizar el municipio de Dumbria, pero con el agravante de que ésta es una de las parroquias menos pobladas.

Por la disposición de los ríos Xallas y Santa Lucía, la orografía del propio territorio, por la organización del espacio y la cadena de uso del suelo y por las diferentes vías de comunicación que organizan el territorio, el valle de Olveiroa se caracteriza por su organización circular, de formas concéntricas a partir del cual se fue conformando un espacio y una sociedad a lo largo del tiempo. Así las viviendas se sitúan en el centro de ese micro paisaje. En torno a las mismas se sitúan los huertos. En sus inmediaciones, y ampliando este círculo, están los terrenos de labradío o tierras de cultivo intensivo, denominadas “agras” y que según fuera la presión de la población, estas se fueron ampliando roturando nuevos terrenos de monte. Esta morfología circular es atravesada radialmente por diferentes ejes como son los caminos que comunican la aldea con las tierras de labor y demás espacios comunitarios así como con la carretera general (CP3404 de Serra de Outes a Dumbría), actualmente la vía de tránsito principal que organiza el territorio y que bordea semicircularmente la aldea lo que refuerza ese carácter concéntrico al que hacemos mención.

## **2. AUSENCIAS Y PRESENCIAS DEL CONCEPTO DE “PATRIMONIO”**

Las ausencias y las presencias del concepto (o los conceptos) de patrimonio las trataremos tanto en el plano del discurso, a través de las entrevistas con diversos agentes sociales, como en el plano de las prácticas que se han observado a través del trabajo de campo en Olveiroa. Es decir, por una parte se atiende a los contextos de utilización del término “patrimonio” en el curso de las entrevistas que mantuvimos y, en caso de que no se utilice este término se ve si se usa un concepto equivalente. Por otra parte, además de los discursos sobre patrimonio, hemos analizado en qué prácticas se ven reflejados los procesos de patrimonialización que se están llevando a cabo. El objetivo que guía este trabajo es comprender en qué medida las nociones que del término patrimonio se usan desde diferentes administraciones han permeado los discursos usados en la vida diaria de los habitantes de Olveiroa.

Los agentes sociales con los que se ha realizado trabajo de campo hasta ahora en Olveiroa son: en primer lugar, la población local de Olveiroa; además, se han realizado entrevistas en el ayuntamiento de Dumbría, con su alcalde, José Manuel Pequeño, que es la persona que ha puesto en marcha las iniciativas para la construcción del albergue en Olveiroa y que ha diseñado una “política patrimonial” –usando sus palabras– para el desarrollo de la zona y con la concejala de cultura María Agulleiro del mismo ayuntamiento. También se han realizado entrevistas con la Asociación Neria Costa da Morte. Esta asociación, según consta en su memoria de actividades, tiene como objetivo principal promover y coordinar el desarrollo rural, mejorar las condiciones de vida y contribuir a frenar la despoblación

---

<sup>4</sup> Además, en el entorno se explotan varias canteras que abastecen al sector de la construcción. En industria destaca una fábrica dedicada a la transformación química y metálica que explota la sílice y una industria láctea. En Dumbría además hay cuatro embalses hidroeléctricos e instalaciones eólicas en las cumbres de los montes de Buxantes. No obstante sus beneficios apenas repercuten en el municipio ni generan puestos de trabajo (Río, 2009).

del territorio rural mediante la aplicación, planificación y gestión del programa europeo Leader+ y otros programas comunitarios (Asociación Neria 2010: 4)<sup>5</sup>.

En relación con los usos del término “patrimonio”, entre los habitantes de Olveiroa, no escuchamos utilizar esta palabra para referirse a lo que se da valor y es sentido como propio por “los de Olveiroa”. Sin embargo, al hablar de las transformaciones que ha sufrido la aldea, es destacable las veces que la palabra “alcalde” aparece vinculada a las conversaciones sobre el tema, señalando a José Manuel Pequeño, alcalde de Dumbría desde 1983, como responsable de estos cambios. Expresiones como “todo esto se lo debemos al alcalde” (Xurxo), “[Olveiroa] fixolo cambiar o Alcalde, antes era una pista estreitiña, saían as silvas para a carretera e él fixo moito” (María), “estaba esto que metía medo hasta que entrou o alcalde; non andaban nin as cobras” (Pedro). “Escucha a la gente, sus ideas y enseguida las pone en marcha” (Pepe), “No hay alcalde como él” (Xurxo), “Olveiroa cambiou moito desde que temos este alcalde pero os peregrinos dan moita vida a esta xentiña: comen, beben...” (Pedro).

La ausencia de la palabra “patrimonio”, entre los habitantes de Olveiroa destaca aún más, si se contrasta con las veces que la utiliza el alcalde de Dumbría. Para este último, el patrimonio es el concepto que estructura las líneas directrices de su política. José Manuel Pequeño tiene un discurso muy elaborado sobre la importancia del patrimonio para la promoción de su concello. De las tres líneas que potencian (educación, el camino y el río Xallas) dos tienen que ver con el patrimonio. Además, el plan de empleo está también vinculado al patrimonio. La estrategia política del concello es impulsar un modelo de turismo cultural con la consiguiente terciarización del sector rural convirtiendo en oferta las características que han hecho de esta zona un enclave de emigración y marginación, como son la inaccesibilidad, lo que ha permitido conservar paisajes, tradiciones o historia (Aguilar, 2003; Bendix 2000; Herrero, 2005).

Hay dos lógicas en los discursos sobre el patrimonio comunes en los representantes del concello y de la Asociación Neria: la lógica del mercado, que hace que se vea el patrimonio como recurso para potenciar económicamente la zona; y la lógica política de creación de sentido de pertenencia, que llamaremos “lógica políticoidentitaria”. Las dos lógicas se ven ejemplificadas en los siguientes fragmentos de entrevista:

“Con respecto do camiño de Santiago, pois a primeira decisión é a recuperación patrimonial do camiño (...) para recuperar patrimonialmente o camiño, dúas cousas temos que facer: actuacións desde o concello e actuacións desde as institucións. Falase de que interézanos por parte de... facer un albergue, necesitamos que paren os peregrinos aquí, necesitamos recuperar as iglesias, necesitamos recuperarlo camiño y, por outro lado, cómo facémos, bueno pues facémolo, vamos a ver si somos capaz de sacar obradoiros do emprego, vamos a ver si somos capaces facer planes de emprego y que a xente sea partícipe da recuperación, a población, para que ela mesma a cuide e o siente como seu. E

---

<sup>5</sup> El Xacobeo y las Asociaciones de Amigos del Camino no se han incluido en esta comunicación. Se hará en una fase posterior. Como se señala en la introducción, aquí se presentan resultados preliminares de un trabajo en curso. Entre la población de Olveiroa, se ha realizado observación participante en otoño de 2010 y se ha recorrido a pie el camino en dos ocasiones en la fase preliminar del trabajo de campo (mayo a septiembre de 2010) para la selección de los lugares en los que se está realizando la observación participante (Olveiroa, Vilserío y Fisterra).

ese é o gran éxito. O gran éxito foi de que, en ese momento, a xente o reconece e algo deles, cuidao, porque participou” (José Manuel Pequeño, GR011).

“Hai que involucrar máis á sociedade do territorio. É dicir, a os habitantes do territorio teñen que ver o camiño como un ben un ben patrimonial, un ben cultural, un ben histórico, que ese camiño reflexa a nosa historia os nosos antepasados pero tamén como un elemento generador de riqueza (...) e, polo tanto, o compromiso de protexer o camiño, non de destruílo, senón de protexelo porque é algo noso, algo que nos identifica co resto do mundo, é unha arteria que a lo largo da historia nos identificou co resto do mundo e que ademais genera riqueza... polo tanto temos que protexelo e esa é unha labor que temos que facer, por suposto Neria, pero todas as institucións, os concellos e involucrar a sociedade. E si a lo largo del Camino se pueden montar albergues privados, pequenas pensións, casas de comidas, pois moi ben pero facelo sempre con criterios que respectan historia, cultura, patrimonio, generador de riqueza... pero dacordo co que é o camiño en si... eso é fundamental” (Xan García, secretario de Neria, GR014).

La idea que subyace en estos testimonios es que para que “algo” sea sentido como propio debe involucrarse a la gente en la recuperación de “su” patrimonio. Este objetivo se intenta lograr a través de los *obradoiros* de empleo público, repartidos en turnos de tres meses para que la mayoría de los desempleados del concello tengan accesos a unos meses de trabajo al año. Así se promueve institucionalmente un sentido de pertenencia a los diferentes lugares del concello. Es decir, se ejecuta en prácticas concretas la lógica políticoidentitaria.

La otra lógica, la del mercado se ve reflejada en el énfasis en el desarrollo a través del modelo del turismo rural. En parte, la promoción de este sector hace que no se contemplen alternativas a la implementación de políticas que desarrollen otros –como el primario–. Así, no se promueve el que ciertas formas de producción agraria puedan ser competitivas. Es decir, el enfoque en el turismo (entiéndase aquí, sector servicios para peregrinos) deja fuera otras posibilidades que sí son reclamadas por los habitantes de Olveiroa: “si el campo diera para vivir, yo me quedaría” es una expresión repetida.

### 2.1. Activaciones patrimoniales

La recuperación de los caminos comienza como una iniciativa de las Asociaciones de Camino de Santiago (Herrero, 2005: 126) y luego es progresivamente asumida por las diferentes administraciones. A partir de 1993, la Xunta de Galicia inicia los programas Xacobeos y el camino a FisterraMuxía<sup>6</sup> se incluye dentro de los caminos de Santiago, si bien la iglesia católica sigue sin reconocerlo para el cómputo de los kilómetros con los que se consigue la certificación de haber hecho el camino y no participa de la promoción de este camino que muchos peregrinos llaman “el camino de los ateos”.

En este fragmento de una entrevista al secretario de la Asociación Neria se mencionan acciones concretas como señalar el camino, concientizar a la población, a los alcaldes y al

---

<sup>6</sup> El tema sobre el final del camino y la rivalidad entre los municipios de Fisterra y Muxía excede los objetivos de este artículo. Sirva como muestra de la importancia local del tema, la creación de una asociación en Fisterra llamada “Asociación Fin do Camiño”. Para un estudio sobre ambos destinos, véase Vilar Álvarez (2010).

clero: “hay que seguir señalizado o camino, cunha señalización clara, hai que seguir concienciando á población, hai que involucrar aos alcaldes, ao Xacobeo, Neria, aos curas... eso é unha labor que hai que seguir concienciado á xente no sentido de que é algo positivo para o territorio desde un punto de vista histórico, desde un punto de vista cultural, desde un punto de vista patrimonial (...). Pero o importante é que se vexa como un elemento generador de riqueza no presente e no futuro” (GR014). Para el secretario de Neria, ha habido dos “batallas” que se han librado institucionalmente, asentar la marca “Costa da Morte”<sup>7</sup> y la activación del camino. En cuanto al camino, como claramente indica, se trata de que el peregrino sea visto como fuente de riqueza, “como un elemento generador de riqueza no presente e no futuro”.

Parte de la promoción de Olveiroa como lugar de pernoctación de peregrinos ha consistido en activar diferentes elementos patrimoniales, que implican la rehabilitación del centro de la aldea y el acondicionamiento de los caminos que conducen hacia ese centro, así como del tramo del Camino Santiago Fisterra\_Muxía que cruza Olveiroa.

### 2.1.1 Casas

El alcalde narra de la siguiente forma el papel que ha jugado la restauración de las casas del centro de Olveiroa para construir el albergue: “Nos chegamos a conseguir as cuatro casas que hai ahí por 400.000 o 500.000 pelas daquela época, casi... foi un regalo, porque estaban as casas en ruinas e todo esto. O que fas, a miña idea también a nivel arquitectónico, que se fixera un edificio de recuperación... de recuperación dos edificios rurales, que fuera unha rehabilitación en vez de facer una construción nova, entonces vamos a esa rehabilitación y generamos que a xente se dea cuenta que sí podía vivir nas casas antigas, tan confortables como as casas que se estaban facendo. Entonces era unha procesión, cuando había funerales o había tal, a xente da zona, da zona, era chegar e visitar cómo era posible que aquelas casas fueran tan bonitas e a o mesmo tempo tuvieran confort (...). E ahí empieza a recuperación do núcleo de Olveiroa” (José Manuel Pequeño GR011).

La rehabilitación del albergue, manteniendo la arquitectura tradicional de la zona, motivó que de repente se activara el mecanismo de la valoración de la construcción tradicional, dando lugar a que surgieran, a corto plazo, iniciativas individuales de rehabilitación de viviendas. Además contamos con otro factor influyente en estos procesos y es el que ahora hay mucha gente extranjera que visita la aldea y por lo tanto hay un sentimiento de que la gente vea bonito el lugar donde vive para que el peregrino se lleve un buen recuerdo del donde ha estado. La palabra “orgullo” también aparece repetidamente tanto en los discursos de los representantes de las instituciones como en la población local de Olveiroa.

### 2.1.2 Hórreos

Como sucede con los caminos, que fueron habilitados aquellos por los que pasa el visitante, con los hórreos ocurre algo similar. Fueron rehabilitados aquellos hórreos que se encuentran a lo largo de esos tramos de caminos y los que hay en torno al albergue, poten-

---

<sup>7</sup> La Costa da Morte, como explica Nieves Herrero se trata de “una identidad territorial aún imprecisa y emergente vinculada directamente a los procesos de globalización y, en particular, a la construcción europea” (2005: 121). A través de la Asociación Neria se gestionaron varios programas Leader para esta zona y se delimitó el territorio de actuación a una gran mayoría de municipios de la Costa da Morte. Para una revisión del impacto del programa Leader en la activación turística del mundo rural en España, véase Aguilar et al (2003).

ciendo la imagen de la vida “tradicional rural” a la vista del peregrino o del turista. Se ha intervenido únicamente en los hórreos del albergue y el resto se han dejado tal y como estaban pues son de propiedad de los vecinos. Pero tanto en los primeros como en muchos de los segundos se ha puesto un sistema de iluminación que los convierte, al anochecer, en elementos singulares del paisaje, produciendo un efecto de “aldeaalbergue para peregrinos”.

Los informantes de la aldea con los que hemos hablado consideran la iluminación de los hórreos como algo que queda bien y un signo de modernidad. Si bien algunos, como Clara, que trabaja limpiando en el restaurantehostal de Olveiroa explica que le gustan mucho los hórreos así “pero lo hacen para los peregrinos, no para los de aquí”. Esa intervención busca activar mecanismos de valorización de lo propio y, al mismo tiempo, de identidad simbólica utilizando el hórreo como marcador identitario de “lo gallego tradicional”.

### 3. CONCLUSIONES

En el caso de los procesos de patrimonialización en Olveiroa, no se están dando iniciativas de “abajo arriba” del tipo que menciona Iñaki Arrieta (2010: 13). Arrieta insiste en la importancia de comunicar el *modus operandi* (y no sólo el *opus operatum*) de las acciones patrimoniales para que las poblaciones puedan ser agentes en ese *modus operandi* y que se den procesos de patrimonialización de abajo arriba.

Cabe destacar un doble objetivo para las activaciones del patrimonio en Olveiroa: las que están enfocadas a potenciar lazos identitarios que legitimen ciertos sentimientos de pertenencia entre la población; y activaciones dirigidas al visitante para promover el turismo y potenciar el patrimonio como recurso, donde la lógica del mercado es la que estaría actuando (Jiménez, 2005: 2527). En el caso de Olveiroa, la lógica del mercado se aplica para fomentar la llegada de peregrinos, pero la lógica políticoidentitaria también está presente en las explicaciones del alcalde. Ambas lógicas están relacionadas al utilizarse el plan de empleo público como elemento vertebrador para “dar valor a lo nuestro”, siendo el objetivo de “dar valor” la piedra angular de los procesos de patrimonialización que se están dando.

La lógica identitaria actúa simultáneamente con la lógica del mercado, porque, como dice el alcalde, “¿qué concello no quisiera que lo atravesaran 8000 personas al año?” y Dumbria, donde el camino se bifurca hacia Fisterra y Muxía, ha escogido –o, mejor dicho, su concello ha escogido– ser atravesado por el camino. Victor y Edith Turner (1978) al comienzo de su clásico libro sobre peregrinaciones mencionan que se puede considerar que el turista es mitad peregrino, si el peregrino es mitad turista. Para la promoción de la zona, turista y peregrino son lo mismo: un recurso que posibilita el desarrollo rural.

El “monocultivo turístico” (Hernández, 2005) está muy presente en los discursos de promoción de la Costa da Morte en general y de Olveiroa en particular y no existen de momento planes para hacer sostenible el sector primario, a pesar de ser el sector que más índice ocupacional tiene. Potenciar económicamente la zona, para las administraciones locales es sinónimo de potenciar el turismo y, dentro de esta potenciación la peregrinación se presenta como uno de los dos ejes vertebradores de las políticas de desarrollo económico, junto con el otro camino, el fluvial, el formado por el río Xallas y las actividades deportivas que posibilita.

Las relaciones entre las ausencias/presencias y entre los ejes discurso/prácticas dan unos conjuntos de relaciones de los que es posible extraer algunas conclusiones. Por ejemplo, las narrativas sobre el patrimonio, ampliamente usadas desde las administraciones loca-

les, tienen una ausencia completa entre la población de Olveiroa. Otra conclusión es que la ausencia del patrimonio “inmaterial” en los discursos del alcalde y Neria, no implica que no haya prácticas relacionadas con el mismo. El camino de Santiago (el recorrido denominado “Camino Francés”) –incluido en la lista de lugares patrimonio de la Humanidad en 1993 y en 1987 proclamado por la UNESCO el “primer itinerario cultural europeo”– es un ejemplo de patrimonio “inmaterial”, pero, sin embargo, en ninguna de las entrevistas se ha usado este término. Cuando llegó el momento de que el alcalde de Dumbría nos comentara las iniciativas en torno a lo que la UNESCO llama el “patrimonio inmaterial” obtuvimos un rotundo “no, no está en marcha nada” posteriormente matizado con un “hicimos algo de memoria histórica”. La explicación para esta ausencia es que la directriz general del ayuntamiento es no emprender acciones si antes no hay una infraestructura que les dé continuidad. Así mismo, en el plano del discurso también desaparece cualquier mención a este concepto.

En los discursos y las prácticas patrimonializadoras de las instituciones incluidas en esta comunicación, se ha producido la naturalización de un concepto de patrimonio limitado a lo material. Hecho que se visibiliza al notar la ausencia de otros aspectos performativos como las fiestas, que, sin embargo, son un elemento clave cuando se pregunta a los habitantes sobre qué consideran valioso en su aldea, qué es lo mejor que tiene su aldea o qué es lo que valoran más. La naturalización, tanto en el eje discursivo como en el de las acciones, del patrimonio como “objetos” por parte de las instituciones, no ha permeado en los discursos de los habitantes de Olveiroa que tienen una visión más holística añadiendo a los elementos constructivos como hórreos o casas, otras prácticas performativas como fiestas.

Este testimonio de la hospitalera del albergue y vecina de Olveiroa muestra que aquello a lo esta persona “da más valor” de su aldea son precisamente elementos relativos a prácticas que tienen que ver con el patrimonio etnológico. Según Puri, “A xente de aquí o que mais valora. O valor mais común aquí e o que se mira, por exemplo os muíños de auga, aqueles olvidados que sustentaron un montón de familias, coa fariña, os hórreos, nos sabemos que ten o seu valor defeito agora a xente estanos conservando, os arrollos por exemplo os riachuelos, que están intactos, os lavaderos pequeniños que había que lavar de rodillas cando non había auga, os sombreiros de palla... as vistas... son bonitas”. Si rastreamos en nuestros diarios de campo, esta ausencia del patrimonio etnológico es sólo aparente. Lo que ha sucedido en Olveiroa es que el proceso patrimonializador se ha producido y se ha concebido desde arriba hacia abajo, como se apunta al principio. ¿Y qué sucede si buscamos en sentido inverso? Evidentemente, en Olveiroa, existen prácticas sociales relacionadas con el patrimonio etnológico, aunque no se nombre, se exprese, ni se adjudique la etiqueta de “patrimonio”, ni desde afuera ni desde dentro de la comunidad. Por ejemplo, Puri, la hospitalera, nos habla de la singular cooperación entre vecinos que conlleva la organización de los diversos acontecimientos que rigen la vida comunitaria de la aldea. Puri lo narra con satisfacción por haber recordado una función vecinal de organización grupal y, sobre todo, con la nostalgia que suele producir el recuerdo del tiempo pasado. Esta práctica consiste en un sistema colectivo en el que se establece un turno anual rotatorio entre los matrimonios de la parroquia por orden de casamiento. Durante todo el año el matrimonio de turno ejerce una serie de obligaciones que tiene que ver con la organización de los diversos acontecimientos civiles y religiosos de la parroquia además del cuidado y mantenimiento de la propia iglesia y cuya transmisión de conocimiento están en manos de las madres de ese matrimonio porque antes les tocó a ellas:

“Hai unha verbena o 25 de xullo e resulta de que se conserva esa tradición aínda viva, de facer a festa e todo eso, porque lle toca a cada matrimonio por orden de casamento (...), limpar a igrexa, lavar roupa do cura, poñer as flores, ir pedir os cartos polos veciños xa facemos unhas cuotas para poder ter un presuposto para unha orquesta (...). As cuotas dependen da cantidade de monte que teña cada casa. Os que ten máis monte, ten que pagar máis” (Puri, GR005).

En definitiva, esta organización comunal de la actividad pública posibilita el mantenimiento de un orden dentro de la comunidad, manteniendo los lazos comunitarios, y que gobierna tanto los espacios y actos religiosos (misas) como civiles (carnaval)<sup>8</sup>. Esta organización aporta una mayor cohesión al grupo al tiempo que son ellos mismos, los integrantes de la comunidad, los que tiene el deber y la obligación (por haberse casado en esa parroquia) de organizarlas. Prácticas y espacios que forman parte de la vida cotidiana y que son considerados como elementos constitutivos de lo que valoriza como “propio”. Según Llorenç Prats, la naturaleza, la historia –junto con las tradiciones– y la inspiración creativa “vienen a ser como los lados de un triángulo dentro del cual se integran todos los elementos potencialmente patrimonializables en el contexto de una dinámica de inclusión y exclusión considerablemente rígida” (Prats, 2004: 27). El conjunto virtual de referentes simbólicos en el caso del Camino de Santiago a FisterraMuxía lo constituyen aspectos de estos tres lados del triángulo: el propio camino, su paisaje, su historia, la restauración de parte del patrimonio arquitectónico y, en el caso concreto de Olveiroa, por ejemplo, el cuadromural pintado en septiembre de 2010 por el pintor de Cangas, Raúl Velloso. Son espacios y arquitectura del pasado y del presente, que la gente de la aldea valora porque es a través de estas acciones patrimonializadores como entienden que están expresando hacia el exterior algo sobre su aldea y sobre ellos mismos. Queda pendiente explorar las vías para que se produzca una bidireccionalidad entre las instituciones y la sociedad civil para que estos procesos de patrimonización no tengan lugar exclusivamente de “arribaabajo”.

1591

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Encarna (2003) “La cultura como recurso en el ámbito de la globalización”. En C. BUENO y E. AGUILAR (Coords.). *Las expresiones locales de la globalización: México y España*. CIESAS: Universidad Iberoamericana, Ed.Porrúa, pp. 405-423.
- ARRIETA URTIZBEREA, Iñaki (2010) “Comunidades, científicos y especialistas en los proyectos patrimoniales y museísticos”. En I. ARRIETA URTIZBEREA (Ed.). *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas*. Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 11-19.
- Asociación Neria Costa da Morte (2010) *Memoria de actividades*. Inédita.
- BENDIX, Regina (2000) “Heredity, Hybridity and Heritage from One Fin de Siècle to the Next”. En J. ANTTONEN et al. (ed.) *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity*. Sweden, Multicultural Centre, pp. 37-54.

<sup>8</sup> Esto mismo sucede en otros lugares de Galicia. La antropóloga Sharon R. Roseman (2008), en su estudio realizado en Santiaguño de Carreira, en Zas (A Coruña), señala que el compromiso comunitario vecinal fue esencial para el mantenimiento de esta comunidad y que funciona como elemento integrador entre los vecinos de la parroquia asegurando la solidaridad entre las distintas casas y generaciones.

- CANTWELL, Robert (1993) *Ethnomimesis. Folklife and the Representation of Culture*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther y Juan AGUDO TORRICO (Eds.) (1999) *Patrimonio cultural y museología*. Santiago de Compostela, FAAEEAsociación Galega de Antropoloxía.
- HERRERO, Nieves (2005) “La Costa de Morte (Galicia): Localización de un modelo de turismo cultural”. En A. SANTANA TALAVEREA y LL. PRATS CANALS (eds.). *Encuentros del turismo con el patrimonio cultural*. Sevilla, FAAEEFundación El Monte, pp. 117-130.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste (2005) “Patrimonio etnológico e instrumentalización política”. En X.C. SIERRA RODRÍGUEZ y X. PEREIRO PÉREZ (eds.). *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*. Sevilla, FAAEEFundación El Monte, pp. 25-36.
- KIRSHENBLATTGIMBLETT, Barbara (1998) *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, University of California Press.
- PRATS, Llorenç (2004 [1997]) *Antropología y Patrimonio*. Barcelona, Ariel.
- RÍO BARJA, Francisco J. (Dir.) (2009) *Diccionario Xeográfico Ilustrado de Galicia*. Xeogal Publicacións.
- ROSEMAN, Sharon R. (2008) *O rexurdimento dunha base no rual no concello de Zas. O Santiaguíño de Carreira*. A Coruña, Baía Edicions.
- TURNER, Victor y TUNER, Edith (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York, Columbia University Press.
- VILAR ÁLVAREZ, Manuel (2010) *El camino al fin de la tierra*. Santiago de Compostela, Cámaras Caminos Jacobeos.



**SIMPOSIO**  
**RE-CONSTRUYENDO EL TERRITORIO:**  
**DE LAS FORMAS DE APROPIACIÓN LOCAL A LA PARTICIPACIÓN**  
**EN LAS NUEVAS POLÍTICAS PÚBLICAS**

Coordinadores:  
José J. Pascual Fernández  
Universidad de La Laguna, ACA  
Javier Escalera Reyes  
Universidad Pablo Olavide, ASANA

ÍNDICE

**DE LAS FORMAS DE APROPIACIÓN LOCAL A LA PARTICIPACIÓN EN LAS NUEVAS POLÍTICAS PÚBLICAS**

José J. Pascual Fernández y Javier Escalera Reyes

**LOS HOMBRES DEL CORCHO EN LA RESERVA INTERCONTINENTAL DE LA BIOSFERA ANDALUCÍA-MARRUECOS: MEDIOS AUDIOVISUALES Y ETNOGRAFÍA**

Manuel Trillo y Agustín Coca Pérez

**LOS PLANES RECTORES DE USO Y GESTIÓN DE ÁREAS PROTEGIDAS ANTE LOS CRITERIOS DE SOSTENIBILIDAD**

Alberto Jonay Rodríguez Darias, Pablo Díaz Rodríguez y Agustín Santana Talavera

**LA CIUDAD ENTRE VIEJOS USOS Y NUEVAS PROPUESTAS DE GESTIÓN DEL ESPACIO URBANO. EL CASO DEL HUERTO DEL REY MORO DE SEVILLA**

Alessandra Olivi

**LA IMPLICACIÓN DE LAS POBLACIONES LOCALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS COMARCAS CULTURALES. COMPARACIÓN DE CASOS EN TIERRAS FRONTERIZAS EXTREMEÑO-ANDALUZAS**

Antonio Luís Díaz Aguilar y Elodia Hernández León

**DE LA IMPOSICIÓN A LA SEDUCCIÓN. NUEVAS FORMAS DE PARTICIPAR EN LOS PROCESOS POLÍTICOS DE REINVENCIÓN VERSUS INTERVENCIÓN DEL TERRITORIO**

Beatriz Santamarina Campos y Aida Vizcaino Estevan

**TERRITORIOS MARINOS PROTEGIDOS EN EL CARIBE MEXICANO Y LA DIMENSIÓN SOCIOAMBIENTAL: EL CASO DEL PARQUE NACIONAL ARRECIFES DE XCALAK**

Julia Fraga y Wady Hadad

**RETOS Y AMENAZAS DE LA VEGA DE GRAADA EN EL SIGLO XXI: ETNOGRAFÍA DE LOS REGADÍOS DEL RÍO VELILLOS**

José Francisco Ruiz Ruiz

**ARTES EN CONFLICTO TERRITORIO EN DISPUTA: ¿LAS ÁREAS MARINAS COMO UNA SOLUCIÓN?**  
Raquel De la Cruz Modino y José J. Pascual Fernández

**ECOLOGÍA POLÍTICA, ESPACIO SOCIAL Y RELACIONES HUMANOAMBIENTALES ENTRE LOS PESCADORES DEL PARQUE NATURAL CABO DE GATAÑÍJAR**  
José Antonio Cortés Vázquez

**LA “PEQUEÑA ÁFRICA”: CONFLICTO Y RESOLUCIONES SOBRE LOS USOS DEL ESPACIO NATURAL DE L’ESTARTIT. CAÍDA Y RENACER DE LA COFRADÍA**  
Begoña Vendrell Simón y Raquel de la Cruz Modino

**TIERRAS COMUNALES EN NAVARRA: DE BINES DEL COMÚN DE LOS VECINOS, A MONTES DE UTILIDAD PÚBLICA**  
Lidia Montesinos Llinares

**CONSTRUYENDO UNA NUEVA IDENTIDAD. LOS PUEBLO DEL PARQUE NATURAL DE LA SIERRA DE ESPADÁN (CASTELLÓN)**  
Pablo Vidal González

**LA SIGNIFICACIÓN DE LO COTIDIANO: LAS POBLACIONES LOCALES ANTE EL DISCURSO PATRIMONIALISTA**  
Pablo Díaz Rodríguez, Agustín Santana Talavera y Alberto Jonay Rodríguez Darías

**CREACIÓN Y RECREACIÓN DEL TERRITORIO A PARTIR DE UNA CELEBRACIÓN FESTIVA: LA FIESTA DE LA TRASHUMANCIA EN EL PARQUE NATURAL SIERRA DE CEBOLLERA (LA RIOJA)**  
Roberto Sánchez Garrido

## DE LAS FORMAS DE APROPIACIÓN LOCAL A LA PARTICIPACIÓN EN LAS NUEVAS POLÍTICAS PÚBLICAS

José J. Pascual Fernández  
Universidad de La Laguna  
Javier Escalera Reyes  
Universidad Pablo Olavide

Las formas cambiantes en las que se concibe el territorio, entendido como un espacio sobre el que se proyectan *imágenes*, se establecen relaciones y levantan formas de apropiación de muy diversa índole, pueden ser interpretadas de maneras muy diversas incluso en la misma sociedad. Constituyen aspectos profundamente enraizados en la cultura, pero como muchos otros elementos culturales, distribuidos de manera no homogénea en los grupos humanos, se encuentran sujetos a debate, en ocasiones, sobre la base del conflicto.

Las poblaciones humanas se han relacionado con los espacios terrestres y marinos de manera muy variable en el tiempo, desarrollando patrones de apropiación y control extremadamente dispares, tanto físicos como simbólicos (Trillo, Coca, e.v.; Sánchez, e.v.; Díaz, Santana, Rodríguez, e.v.). Tales estrategias se han convertido en esenciales para las adaptaciones humanas a través de la historia, dando forma a mecanismos de propiedad que van desde la propiedad individual a la comunal o la estatal (Ruiz e.v.; Montesinos, e.v.), a veces superpuestos y contradictorios (Olivi, e.v.). El comportamiento territorial no sólo implica la defensa de un perímetro espacial. También puede concretarse en el control de elementos específicos dentro de un área delimitada con mayor o menor precisión por parte de un individuo, un grupo humano o una institución (Montesinos, e.v.; Cortés, e.v.). Este último caso depende con mucha frecuencia del conocimiento ecológico local, convertido en instrumento para las estrategias de apropiación. Ese conocimiento local se ha visto en las últimas décadas, quizás con demasiada frecuencia, sustituido por el conocimiento científico, el cual construye e institucionaliza nuevos discursos tanto sobre los espacios como sobre esos elementos de la naturaleza que ahora llamamos recursos (Cortés, e.v.; Vendrell, De la Cruz, e.v.). El conocimiento experto se ha implicado también en la construcción de nuevas formas de apropiación de aquellos, elaborando nuevas maneras de interpretar el territorio, nuevos discursos sobre cómo debe de ser la relación de los humanos con los espacios que nos han acogido a través de la historia (Vidal, e.v.). Durante este proceso, con demasiada frecuencia se olvidan los efectos que los nuevos discursos y las medidas, muchas de ellas legales, que les acompañan, tienen sobre las poblaciones que ocupan los espacios a los que se enfocan (Rodríguez, Díaz, Santana, e.v.).

Los espacios protegidos constituyen un ejemplo de este cambio de discursos, aunque no sean los únicos. Los territorios que se protegen no son otra cosa que espacios humanizados (Trillo, Coca, e.v.), pero que frecuentemente se han interpretado como reductos de naturaleza salvaje, por este nuevo discurso y por aquellos que lo han vehiculado —haciendo gala de una supina ignorancia. Cabe resaltar que los discursos no surgen de la nada, son elaborados por determinados actores partiendo de premisas que podemos relacionar con marcos conceptuales concretos, incluso con algunas disciplinas científicas. En estos discursos subyacen visiones del mundo que nos sirven para interpretar la realidad, para convertirla en inteligible, y se configuran nuevas *imágenes*, desde el punto de vista de la gobernanza interactiva. Desde este planteamiento, las *imágenes* pueden ser entendidas

como juicios y suposiciones sobre cuestiones fundamentales como la relación entre la sociedad y la naturaleza o la función del gobierno (Kooiman, Bavinck, Jentoft, & Pullin, 2005, p. 20). Son relevantes ya que las personas tienden a actuar asumiendo sus imágenes de cómo funciona el mundo, o de cómo debería funcionar. Con frecuencia, “es la hipótesis sobre cómo debería ser el sistema la que determina qué cuestiones son percibidas como problemas” (Jentoft, Chuenpagdee, Bundy, & Mahon, 2010, p. 1315), y por lo tanto moldea lo que pueden entenderse como soluciones. Pues bien, cómo se han definido las *imágenes*, los problemas y las soluciones en torno a determinados aspectos de la realidad no es un asunto baladí, es precisamente uno de los elementos clave en el análisis de cómo y bajo qué circunstancias nacen los espacios protegidos.

En un determinado momento histórico determinados actores —con poder— deciden que la naturaleza, específicamente ciertos ámbitos de una naturaleza idealizada, deben ser protegidos de los humanos —de algunos en especial—, entre otros, precisamente de aquellos que a través del tiempo habían conseguido que tales espacios mantuvieran unas condiciones que “desde fuera” eran juzgadas como ideales. Sobre estas poblaciones locales se proyecta, durante mucho tiempo, la culpa genérica de la degradación medioambiental, olvidando cuán dependientes podían ser de los territorios y recursos ahora protegidos, cómo sus actividades se engarzaban en unos territorios a los que precisamente habían contribuido a dar forma y a preservar. Las restricciones de muchas de las actividades tradicionales en estos espacios dependen precisamente de estas *imágenes* impuestas desde fuera, globalizadas progresivamente, y en cuya gestación, difusión e imposición determinados actores, quizás incluso disciplinas científicas, han tenido mucho que ver (Vidal, e.v.). Como plantean West et al, “Our contention is that protected areas matter because they are a way of seeing, understanding, and (re)producing the world. As such, they are rich sites of social production and social interaction” (2006, p. 252). Con frecuencia estas imágenes se han impuesto sobre las realidades locales, dando forma a figuras de ordenamiento o protección simplemente incomprensibles para los locales. A veces, las menos, se han negociado o han incluso tenido los locales mucho que decir en su gestación (Pascual, De la Cruz e.v.). Otras veces, si bien el conflicto ha estado muy presente en sus inicios, con el tiempo las *imágenes* han ido convergiendo en mayor o menor medida (Santamarina, Vizcaíno, e.v.; Vidal, e.v.; Vendrell, De la Cruz, e.v.). En muchas se idealiza el proceso o el pasado, generando identidades o debilitándolas en torno a significados que van cobrando un nuevo valor (Sánchez, e.v.).

Tras el cambio de status, los espacios ahora protegidos han visto como muchas de las prácticas económicas tradicionales, que frecuentemente han facilitado que llegaran hasta nuestros días de la manera en que los conocemos, eran sustituidas por otras más relacionadas con la contemplación y el disfrute de aquellos, urbanitas o turistas, ajenos históricamente a esos contextos. Con el desplazamiento de las prácticas tradicionales, y a veces de las mismas poblaciones que las habían construido, se han marginado también conocimientos ecológicos de enorme valor. Sobre esos espacios los locales habían desarrollado a través del tiempo formas de apropiación que se tejían sobre conocimientos fruto del acopio de generaciones. No siempre los procesos siguen este guión. Es posible hallar también —aunque estos casos sean relativamente excepcionales— situaciones en las que grupos de usuarios hacen uso de figuras legales de protección para alcanzar un nivel de control de ciertos espacios que previamente les habría resultado imposible (Pascual, De la Cruz, e.v.). En estos casos, las áreas protegidas se levantan a partir de organizaciones locales, potenciando el conocimiento local y la interacción con el conocimiento experto,

influyendo de manera clara en la gestión e incluso en el diseño de los órganos de gobierno en un diálogo —no exento de conflicto, a veces— con la administración. En casi todos los casos nuevas actividades relacionadas con el turismo o los servicios van a aparecer, para en ocasiones complementar o sustituir a las actividades tradicionales (Díaz, Santana, Rodríguez, e.v.; Fraga, Hadad, e.v.). El seguimiento que se hace de estos fenómenos suele ser inexistente.

El proceso descrito, generalmente ha ido a la par con un incremento de la capacidad de control por parte del Estado, sobre las actividades realizadas en unos u otros espacios, o sobre nuestra mera capacidad de apropiarnos de ellos o transformarlos. Ese control ha estado asignado a especialistas, con frecuencia distantes de las circunstancias y poblaciones concretas que habían ido construyendo, poco a poco, tales escenarios locales. El planeamiento urbano o rural es un elemento clave a la hora de definir y configurar el uso del territorio, e igual ocurre con los planes rectores de uso y gestión de los espacios protegidos. Con demasiada frecuencia estos planes se realizan con una escasa implicación de las poblaciones afectadas, generando problemas y conflictos de diverso tipo. Cada vez son mayores las demandas de escrutinio público sobre la gestación de los instrumentos de planeamiento, reclamando a la vez mayor participación e implicación de los locales en los procesos de toma de decisiones que les afectan. Se exigen, en suma, nuevas formas de gobernanza sobre estos espacios. Gobernanza, al contrario que gobierno, hace referencia a un planteamiento de gestión de los problemas económicos y sociales en el que se parte de tomar muy en cuenta a la sociedad civil y sus organizaciones, además del Estado y los mercados. Este planteamiento de la gobernanza deriva tanto de nuevas demandas sobre las formas de resolver los problemas por parte de la sociedad civil, como de una visión del mundo más complejo, dinámico y diverso respecto a lo que se reconocía hasta hace poco. Desde tales planteamientos se afirma que las aproximaciones *top-down* al gobierno de los asuntos públicos tienen muchas limitaciones, por las dificultades para la toma de decisiones unilaterales con información imperfecta, así como por las resistencias de la sociedad civil a que las decisiones se basen en el principio de jerarquía y no en otros principios como la participación, la negociación o el consenso. Esto efectivamente presupone una modificación de las relaciones entre el Estado y la sociedad, facilitando que se preste atención a los intereses, imágenes de la realidad, o posturas de los diferentes actores en los escenarios públicos (Santamarina, Vizcaíno, e.v.; Olivi, e.v.; Díaz, Hernández, e.v.; Fraga, Hadad, e.v.). Por desgracia, encontraremos muchos más casos en los que la participación de los locales es prácticamente inexistente, realizándose los procesos de declaración de hecho a sus espaldas (Vidal, e.v.; Rodríguez, Díaz, Santana, e.v.). No siempre su participación resultará sencilla o efectiva y la misma identificación o no de la población local con el territorio puede actuar como facilitador u obstáculo de su implicación en los procesos de gobernanza; rara vez hablamos de procesos sencillos (Díaz, Hernández, e.v.; Fraga, Hadad, e.v.).

Contrariamente al prejuicio negativo que sigue predominando en la práctica con respecto al papel de las poblaciones locales en la conservación de los espacios naturales, los seres humanos forman parte de los ecosistemas que los constituyen, y su implicación aparece como un factor fundamental, ya sea negativa o positivamente, para el mantenimiento de su integridad ecológica, de sus funciones y de los servicios ambientales que proporcionan. El alejamiento de la población respecto a los espacios, que se produce generalmente como consecuencia de los procesos de establecimiento de la conservación y de los modelos de gestión aparejados, conlleva con frecuencia el empobrecimiento de los ecosiste-

mas y el debilitamiento de su resiliencia, haciéndolos más frágiles y vulnerables ante los cambios. Ello conduce a la necesidad de poner en primer plano las cuestiones relativas a la identificación de la gente que habita un espacio con el mismo y a la trascendencia que ello tiene con respecto a su participación e implicación activa y efectiva en su conservación y gestión.

En el discurso oficial de muchas instituciones estas ideas cobran cada vez más fuerza. Por ejemplo, desde la Comisión Europea se plantea claramente la necesidad de adoptar una visión integral en la gestión, por ejemplo, de las zonas costeras de nuestro continente: “No existe ninguna solución legislativa sencilla a estos problemas complejos. Habida cuenta de la diversidad de las condiciones físicas, económicas, culturales e institucionales, la respuesta ha de ser una estrategia flexible centrada en los problemas reales de cada lugar. Por consiguiente, se necesita un enfoque territorial integrado y participativo para garantizar que la gestión de las zonas costeras europeas sea sostenible desde un punto de vista ambiental y económico, además de fomentar la cohesión y la justicia social” (Comisión de las Comunidades Europeas, 2000). Esto que afirmaba la Comisión Europea hace unos años, y que se han planteado también diversos organismos de otro nivel, genera retos metodológicos y teóricos significativos para la Antropología. ¿Debemos implicarnos en estos procesos? ¿Cómo, de qué manera, bajo qué condiciones?

Nuestro planteamiento en este simposio se ha centrado en el análisis de experiencias en las que se ha usado la Antropología para abordar, de una manera u otra, esta problemática de la “re-construcción” del territorio, y los dilemas teóricos y metodológicos a los que nos enfrentamos en este campo de investigación.

## 1. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS (2000). “Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo sobre la Gestión Integrada de las Zonas Costeras: una estrategia para Europa”, from [http://europa.eu.int/eur-lex/es/com/cnc/2000/com2000\\_0547es01.pdf](http://europa.eu.int/eur-lex/es/com/cnc/2000/com2000_0547es01.pdf)

JENTOFT, S., CHUENPAGDEE, R., BUNDY, A., y MAHON, R. (2010). “Pyramids and Roses: Alternative Images for the Governance of Fisheries Systems”. *Marine Policy*, 34(6), 1315-1321.

KOOIMAN, J., BAVINCK, M., JENTOFT, S., y PULLIN, R. (Eds.). (2005). *Fish for Life: Interactive Governance for Fisheries*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

WEST, P., IGOE, J., y BROCKINGTON, D. (2006). “Parks and peoples: The social impact of protected areas”. *Annual Review of Anthropology*, 35, 251-277.

# LOS HOMBRES DEL CORCHO EN LA RESERVA INTERCONTINENTAL DE LA BIOSFERA ANDALUCÍA-MARRUECOS: MEDIOS AUDIOVISUALES Y ETNOGRAFÍA

Manuel Trillo  
Biólogo y Fotoperiodista  
Agustín Coca  
U. Pablo Olavide, GISAP

La Reserva Intercontinental de la Biosfera Andalucía-Marruecos contiene enormes masas de alcornoques que de forma diferente han sido apropiados por los hombres y mujeres allí asentados. Son el producto, de la modelación desde el saber y el sudor de colectivos que han construidos estos socioecosistemas tan diferentes y afines a una y otra orilla del estrecho de Gibraltar. En la actualidad se está desarrollando un proyecto de investigación que trata de ahondar sobre estos procesos de apropiación, íntimamente ligados a las formas que tienen sus moradores de percibir, entender y representar el entorno. Esta comunicación trata de las metodologías, estrategias y técnicas de investigación puestas en juego para aprehender una realidad desde campos tan diferentes y a la vez afines y complementarios como son la etnografía y el tratamiento audiovisual de la realidad. Esta comunicación pretende servir de reflexión sobre la metodología del lenguaje audiovisual en la antropología, desde la experiencia concreta y el ejemplo que aporta un trabajo de investigación en marcha.

## 1. LAS INTENCIONES

Cuando decidimos escribir esta comunicación en Julio del presente año pensábamos que este congreso y este simposio en concreto era una buena plataforma para reflexionar sobre el proyecto en el que estamos embarcados desde hace ya algunos años. Teníamos el propósito de contar cómo ha sido hasta el momento nuestra relación profesional desde la pertenencia a disciplinas y formas de mirar y de aprehender la realidad de forma diferente. Queríamos pararnos –en este mundo tan acelerado en el que vivimos– y pensar sobre nuestro propio trabajo, desde los inicios hace ahora casi cuatro años, hasta el presente, centrándonos en cómo se estructura una investigación que parte con importantes obstáculos a superar tanto por los contextos en los que se desarrolla, la disponibilidad del personal investigador, las posibilidades financieras o las derivadas de la ambición de organizar un trabajo desde la revisión y la definición constante de productos.

Al antropólogo con este proyecto se le abría la posibilidad de continuar con el análisis de los socioecosistemas existentes al otro lado del estrecho de Gibraltar, de comenzar a investigar las dehesas con alcornocal del norte magrebí y ponerlas en relación con las existentes en Andalucía. Las preguntas se formulaban en torno a las razones por las que dos contextos geológicamente similares –las areniscas del aljibe tiene su continuidad en la Reserva Natural Jbel Bouhachen– con parecidos climas, con especies botánicas similares, pero con contextos culturales distintos –¿tan distintos?– engendraran ecosistemas –socioecosistemas– diferentes. Se trataba de apuntar esas divergencias y analizarlas. A este objetivo inicial de la investigación, se le unía el interés del antropólogo por trabajar con un profesional de los medios gráficos, experimentado documentalista e interesado a su vez por los contextos rurales y los hombres y mujeres que construyen el medio.

Este artículo trata sobre el encuentro de dos formas de aprehender la realidad de dos profesionales, con concretas trayectorias y experiencias. O de los inicios de esta confluencia, ya que es al fin y al cabo el lugar y momento en el que nos encontramos. En el principio. La confluencia de miradas del antropólogo y el documentalista gráfico sobre la forma de abordar lo que la tradición científica ha llamado el objeto de investigación –como si esto fuera posible definirlo lejos de intersubjetividades– nos llevará a plantear algunas cuestiones técnicas y metodológicas que de forma accidental ha hecho pensar al antropólogo sobre las posibilidades de las técnicas de filmación mientras se desarrolla el trabajo de campo. También sobre las actitudes y formas de relación que permite determinado aborde de la realidad cámara en mano.

A continuación, y antes que nada, se definen sintéticamente los planteamientos teóricos de los que partimos a la hora de abordar los contextos concretos que estudiamos. Los presupuestos básicos, los convencimientos teóricos que hasta el momento nos hace partir con cierta ideología sobre el terreno, con cierta forma de predeterminedar la interpretación que haremos de los hechos y episodios que registremos. Se plantea cómo comenzamos a trabajar sobre el campo y porqué elegimos una actividad como el descorche para enfocar el objeto de estudio. Para seguir con la reflexión sobre el encuentro ya anunciado y unas reflexiones finales. Hay por último, una parte que es imposible aportar en este escrito y que sí haremos en la ponencia –o mejor dicho eso es lo que principalmente haremos en esos minutos expositivos que tendremos– que es la presentación de parte del trabajo realizado.

## 2. LOS PRESUPUESTOS DE PARTIDA

Cuando se aborda cualquier realidad partimos de determinados presupuestos teóricos iniciales que sin lugar a dudas determinan la forma de enfocar la investigación. En este caso abordamos contextos serranos concretos como los que forman el alcornocal existente a uno y otro lado del estrecho. Este ámbito queda enmarcado desde la aproximación que se realice a conceptos tales como territorio y socioecosistema.

Cualquier contexto territorial es el resultado de la apropiación llevada a cabo por diferentes colectivos y grupos de intereses que lo determinan de forma continua. Una apropiación que se produce a lo largo del tiempo y que es a la vez física y simbólica<sup>1</sup>. Los territorios son espacios sociales en los que se ocasionan procesos de apropiación e identificación, siendo ellos mismos el producto de estas prácticas. Se trata de contextos reivindicados de forma no siempre coincidente, convirtiéndose por ello mismo en lugares de conflicto. Cada tesela del territorio es el resultado de la historia de las tensiones pasadas, de las actuales y de las propuestas políticas de futuro. Sobre ellos se generan lecturas, percepciones e interpretaciones por parte de los colectivos y grupos de intereses que lo reivindican que se relacionan con las formas diferentes de ser apropiado. Por ello, cualquier aproximación al territorio tendrá en cuenta tanto las tramas en las que estos conflictos se han desenvuelto como las diversas percepciones y representación.

Al hablar de socioecosistema estamos ubicando a los territorios en el mundo biofísico. Es decir, si el territorio sitúa en primer plano el conflicto y la reivindicación, los socioecosistemas perfilan sus características biofísicas, climáticas, geológicas, sociales e históricas. Concretizan realidades territoriales particulares y las perfilan y las ubican en un lugar del

---

<sup>1</sup> Véase los trabajos en torno al territorio de Maurice Godelier, Assumpta Sabuco; José María Valcuen-de...



mundo. Así cuando por ejemplo hablamos de dehesas mediterráneas estamos designando a determinadas formaciones boscosas mediterráneas y con ellos aludiendo no sólo a un contexto espacial y climático, sino también a un conjunto de procesos biofísicos y químicos determinados por la relación concreta que se establece entre los distintos elementos que configuran y determinan a los territorios en socioecosistemas concretos. El prefijo “socio” se vincula al término y a la designación de lo que sin duda deberíamos llamar ecosistema sin más. Sin embargo, subraya, por un lado, la denuncia de muchas de las llamadas ciencias experimentales al considerar la “naturaleza” como un ente desvinculado de lo “social” o lo “cultural”. Por otro, recalca la idea de que los territorios no sólo aluden a la historia, a los procesos de apropiación, a las relaciones de poder entre colectivos y grupos de intereses, sino también a los elementos que interaccionan en esos ámbitos biofísicos concretos. Para ser entendidos hemos de posicionar estos contextos bajo la lente o zoom que implica manejar las escalas de lo local y lo global, ya que sólo con este ejercicio podremos entender los procesos que se investiguen. Sólo así enfocaremos a estos socioecosistemas desde una mirada compleja y dinámica. Con ello nos estamos posicionando junto a autores que plantean lo necesario de este ejercicio. Es el caso de Javier Escalera que considera que “El funcionamiento de los ecosistemas (socioecosistemas) y los fenómenos que en ellos se producen, especialmente los cambios, no pueden ser entendidos sin tomar en consideración la presencia y la actividad humanas, organizadas socialmente e implementadas culturalmente. Ninguna acción que pretenda preservar los procesos ecosistémicos fundamentales, proteger la diversidad biológica o lograr la sostenibilidad, podrá alcanzar sus objetivos si no se aborda de manera integral, contemplando al mismo tiempo y con la misma profundidad la dimensión biofísica y la sociocultural, y estableciendo estrategias y mecanismos que lo hagan factible.” (Escalera, 2010). La derivación de asumir estos presupuestos parten del principio de que “el medio ambiente siempre es producto de los procesos sociales históricos”(Narotzki 2004:23) ubicados en contextos biofísicos concretos por lo que es indispensable analizar las distintas formas de apropiación del mismo para entenderlos<sup>2</sup>.

1601

### 3. LOS ENTORNOS ELEGIDOS, LAS TÉCNICAS CRUZADAS: APRENDER TRABAJANDO

El hecho de elegir los alcornocales de una y otra orilla del Estrecho de Gibraltar, se realiza como consecuencia de la trayectoria e interés científico de los investigadores. Por un lado el análisis de cómo el Parque Natural Los Alcornocales, su biodiversidad, es fruto de los procesos de apropiación habidos a lo largo de la historia, fue uno de los aspectos

---

<sup>2</sup> Es cierto que hay otros elementos a tener en cuenta, entre ellos los procesos de patrimonialización natural en los que se hallan inmersos los socioecosistemas elegidos. Las dos áreas de estudio se acogen a la figura de Parque Natural, en el caso del Parque Natural Los Alcornocales (PNA) y en el caso magrebí al Sitio de Interés Ecológico y Biológico de JbelBouhachem. Ambos espacios se encuentran incluidas en un proyecto de protección interfronterizo: la Reserva de la Biosfera Transfronteriza Andalucía Marruecos (CRBT). De Andalucía participan los Parques Naturales de Grazalema, Sierra de las Nieves Reservas de la Biosfera, El Estrecho y Alcornocales. Además de los Parajes Naturales de la Playa de las Lances, Sierra Crestellina y los Reales de Sierra Bermeja). A esto hay que añadir seis Lugares de Interés Comunitario y tres Monumentos Naturales. En cuanto a Marruecos se incluye el Parque Nacional Talassentane, y los Sitios de Interés Biológico y Ecológico de JbelBouhachem, Ben Karrich, JbelMoussa, KoudietTaifour, CôteGhomara, Cirque de Jebha y Lagune de Smir (Provincias de Tánger, Tetuán, Larache y Asilah). En otra sesión de este congreso hemos polemizado junto a otros colegas sobre las dificultades semióticas de las que habría que precaverse a la hora de abordar la patrimonialización natural (Talego,F., Coca A. y Del Río, A., 2011) y no vamos a insistir en los presupuestos allí enunciados.

tratados en una profusa investigación realizada en la década de los noventa y principios de este siglo (Coca, 2008). En ella se proponía la importancia de tener en cuenta las diferentes formas de gestión como elementos imprescindibles para entender las problemáticas ambientales existentes en el PNA. Se llevó a cabo un análisis procesual de los procesos de trabajo agrarios, de las diversas etapas vividas en cuanto a la inserción de estos territorios en fenómenos globalizadores pautados por el mercado –desde los años cuarenta, pasando por el desarrollismo franquista hasta la entrada en la Unión Europea o la creación del PNA–, de las percepciones y representaciones que los colectivos agrarios tenían sobre éstos procesos, etc. Que supuso reconstruir la historia sociolaboral, política y económica de estos lugares. Las relaciones existentes entre la conservación del medio, el estado fitosanitario de las masas forestales por ejemplo y las prácticas clientelistas al hora de definir los accesos al trabajo en tareas especialistas; los cambios sufridos en los procesos de aprendizaje; o por poner otro ejemplo la sustitución de determinadas cargas ganaderas por el aprovechamiento cinegético intensivo nos remitía a la importancia del análisis socioecosistémico a la hora de abordar los fenómenos ambientales. Lo que nos situaba a su vez con mucha información sobre las prácticas y las percepciones que tenían distintos grupos de intereses convocados en este Parque Natural.

Además de las fuentes documentales esta información se obtuvo desde la aplicación de distintas técnicas de investigación antropológicas –observación participante, entrevistas, foros de discusión, etc.– que permitieron el acercamiento a las cotidianidades de los hombres y mujeres que se relacionan con estos territorios. La etnografía sirvió para describir procesos de apropiación, distintas prácticas relacionales, interpretaciones de personas, etc. La pretensión holística que aporta la disciplina antropológica, desde la cercanía, posibilita el entendimiento cualitativo de los fenómenos que ocurren en estos contextos. Lo que era indispensable, en un momento en el que se privilegian discursos desde los ámbitos científico técnico, aparentemente alejados de todo centro de poder, que intentan atajar los problemas que afectan a estos territorios desde una asepsia que invisibiliza las relaciones de estos colectivos con el entorno.

Además de las entrevistas formales, fueron las otras, las informales, las que surgían a la hora de ir por el pan, en un bar o en el “tajo...”, en las que se obtuvo la mayor y más fiable información. Mientras se descorchaba y se recogían las corchas, tras el cigarro, o mientras el rancho, o en las veladas. Mientras se furtiveaba en un coto entre ganado bravo y ocultos en el lentiscal oyendo alejarse el trotar del caballo del guarda; andando entre los espesos montes, buscando hongos para el día, junto a tres compañeros en horas y horas de caminata; mientras se recolectaban cepas con las bestias cargadas y el mulato aprendiendo, alternando el brezo con el “roalito” de setas; arrimando troncos para el horno de carbón que el rancho aún hace, o tomando café relajadamente en las tardes de invierno junto a la candela. Aquí fue donde además de encontrar los espacios para realizar la descripción rigurosa, directamente observable de los procesos productivos en los que en la actualidad se insertan los trabajadores agrarios, donde posibilitó a su vez, participar y vivir la cotidianidad de estos sectores locales.

En esta investigación el uso de los medios gráficos fue muy parco. No hubo un empleo ni tan siquiera lateral del vídeo. Tan sólo la fotografía de forma tímida ya que en ningún momento tuvo el protagonismo del que más tarde hemos sido consciente que tiene este medio para representar la realidad y hablar de ella. Tan sólo a la hora de describir algunos procesos de trabajo (serie de fotos sobre el descepe del brezo, el descorche, los rozos, las recolecciones de tagarninas, chumbos, espárragos...) o de realizar algún retrato de

personas individuales o de cuadrillas posando, se empleó la fotografía. Por supuesto el antropólogo si bien se había adiestrado en las técnicas atrás descritas para la realización de una buena entrevista, la recolección de datos para el cuaderno de campo, o la conducción de un grupo de discusión o una entrevista grupal, apenas tenía conocimiento de la importancia de la fotografía y de las técnicas asociadas a este medio de comunicación. Ni de luces, ni de encuadres, ni de enfoques... En la actualidad es una asignatura pendiente en la formación de los antropólogos andaluces<sup>3</sup>.

El fotógrafo es licenciado en biología y comenzó su trayectoria profesional con publicaciones –fotos– en revistas como National Geographic. Esa primera etapa la fue dejando por proyectos documentales centrados en temas sociales. Coreógrafos en Barcelona, pescadores en Barbate, Cuba en los momentos de mayor incertidumbre por el estado de salud de Fidel, boxeadores en Sevilla, fueron apartando a este fotógrafo de sus orígenes en el campo. Tras topar con la noticia en un periódico de la creación de la Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo Andalucía (España) Marruecos (RBI) quedó impresionado por la magnitud del proyecto. La idea le sedujo: una reserva que reconociera las fronteras que por encima de todo nos marca “la naturaleza”.

Con estos antecedentes se embarca en junio de 2007 en un proyecto que lo traslada a sus inicios como fotógrafo de “la naturaleza” pero con unas intenciones y un abordaje radicalmente distinto. Su noción de ecosistema ha cambiado y se marca como objetivo poner en valor el potencial humano de dicha Reserva, como juego de espejos de dos poblaciones con un pasado común –y no tan lejano en el tiempo– y numerosas divergencias y convergencias culturales, en un contexto global donde considera el entendimiento entre los pueblos como elemento prioritario.

Su proyecto sobre la Reserva de la Biosfera, aún en desarrollo, no termina de ser entendido en toda su dimensión por las instituciones públicas relacionadas con dicha reserva, más preocupada en mostrar a modo de escaparate un lugar lleno de cualidades –zoológicas, botánicas y paisajísticas– desde un concepto uniforme y estático del paisaje. Pese a que tanto sus objetivos generales como específicos están estrechamente relacionados con los dictados por el Proyecto MaB (Man and Biosphere de la UNESCO) dentro del cual está adherida dicha reserva. Entre estos sus objetivos generales destacan fortalecer la relación entre la diversidad cultural y biológica; difundir los valores de la RBI y difundir sus valores culturales. Entre los objetivos específicos resaltan la necesidad de difundir los valores ambientales de la Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo Andalucía (España) Marruecos y establecer el entendimiento entre ambas orillas del Mediterráneo por medios del conocimiento.

En este momento se produce el encuentro entre el fotógrafo y el antropólogo resultando enormemente fructífero. Tras la lectura del libro de “Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio “natural” andaluz” (Coca, 2008), el fotógrafo es

---

<sup>3</sup> La falta de formación de los antropólogos andaluces sobre la fotografía hace que se tenga un gran desconocimiento sobre la importancia de plasmar la realidad desde un sentido estético y visual. Hay una actitud precavida cuando no defensiva a la hora de tomar al fotógrafo o al cámara como alguien que se entromete en la vida de las personas. De hecho, el tan a veces merecidamente vapuleado oficio de periodista generalista sabelotodo, que sin complejos y como elefante en cacharrería entra en las intimidades de los informantes, es el que se asocia a todo aquel que lleve una cámara y pregunte cosas. Hay quien a la defensiva habla de la “ética profesional de los fotógrafos” y “cómo pedir permiso para hacer” las fotos. Una ética que de forma general había que pedir a cualquier profesional que llegue a contextos privativos. Por supuesto al antropólogo no hay que presuponerlo.

atrapado por cientos de imágenes sugeridas desde la lectura y que describen de manera narrativa lo que él quiere transmitir con la fotografía. Su concepto de ecosistema, abordado como biólogo, encuentra en el planteamiento del antropólogo, una explicación que se adapta exactamente a sus objetivos como documentalista. No habla ya de ecosistemas sino de socioecosistemas.

En este contexto, fotógrafo y antropólogo se sumergen en el año de 2008 en los trabajos que realiza una cuadrilla de corcheros en los montes de Los Barrios en el PNA. A partir de este momento comienza una relación de seducción profesional. Cruzándose conversaciones sobre técnicas de investigación y enfoques metodológicos que desembocan en un proyecto de investigación que trata de analizar contrastivamente los procesos de trabajo asociados a la extracción del corcho a uno y otro lado del estrecho. Es un primer acercamiento al análisis de estos socioecosistemas. Un acercamiento que toma como protagonistas a los colectivos especialistas forestales asociados a estas tareas.

En el verano de 2010 se produce de forma más sistemática el trabajo de campo a uno y otro lado del Estrecho desde la observación directa de los procesos productivos en la Reserva nacional de Jbel Bouhachem y en el Parque Natural de los Alcornocales. Y se produce una intensa comunicación dialogada, discutida... Confrontada a la hora de plasmar las realidades. El lenguaje visual, la prestancia en el campo de uno y otro, la lectura sobre los materiales recogidos, las formas de comunicar desde lenguajes diferentes, se mezclan, no siempre de forma compatible con los ritmos distintos de trabajo, las prioridades personales y los desencuentros.

En esta investigación uno de los momentos críticos se produce en el 2008. Es la primera vez que comenzamos un trabajo de campo juntos. El antropólogo conoce a los miembros de la cuadrilla y con algunos tiene una relación personal más estrecha. Tras las presentaciones precisas el fotógrafo desaparece. Se diluye de las conversaciones y preguntas que el antropólogo realiza para verificar hipótesis y recopilar datos. De vez en cuando como si se tratase de un animal del monte, huidizo y desafiante y con una dosis de curiosidad intensa aparece. Ahora en lo alto de la rama de un árbol sonrío y dispara ráfagas desde una distancia corta. O se introduce de tal forma y tan cerca del filo del hacha, que sorprende a la collera que avisa no vaya a romper el cristal del foco. Y suda cómplice con los sudores de los corcheros que lo adaptan como elemento vivo, nuevo y atractivo, de este día de trabajo. A la vez las conversaciones entre el antropólogo y el fotógrafo se centran en las distancias físicas que han de guardarse para dejar hacer el trabajo con la imagen.

El antropólogo contamina la imagen que nunca es neutra poniendo los ojos del fotógrafo en escenarios de interés para el etnógrafo. Surgen las conversaciones entre los corcheros, el antropólogo, el fotógrafo. Y los núcleos de interés conversacionales que llevan a unir elementos aparentemente dispersos sobre el territorio... sobre las herramientas. El destajo, las políticas de protección, la especialización en el trabajo, los rozos, los nuevos y los viejos corcheros, las diferencias de antes, el corcho, la botella, el vino... y los temas van entrando en las fotos, en la grabadora de sonido, en el cuaderno de campo, en la retahíla de preguntas que hay tras cada foto una vez revelada.

Podría decirse que la primera prueba de fuego ha sido todo un éxito. Lo que lo corrobora la lectura detenida de cada una de las imágenes sacadas. Hay un paralelismo entre el trabajo de campo del fotógrafo y del antropólogo. El segundo tras la descripción a granel que vertimos en el cuaderno y que luego ordenamos; tras esos momentos de ordalía informativa... viene la reflexión y las preguntas que, de nuevo, nos vuelve a enfocar el trabajo, el sujetoobjeto de la investigación, la nueva estrategia que abordara la realidad. El fotó-

grafo se implica en un proceso selectivo de fotografías... luego surge su colección: imágenes sustantivas llenas de fuerza, de expresividad... que sirve de previos para introducir nuevos enfoques con los que volver al tajo para preguntar –¿aprehender? ¿representar? Análisis, descarte, selección, nuevas estrategias...–.

Entre el antropólogo y el fotógrafo hay discusiones conceptuales. Folclorizar la realidad es un riesgo que nunca hemos de correr. La contextualización de los elementos es fundamental. Cuidado con el misticismo, o el esencialismo que se pueda desprender de una mala narración etnofotográfica... estética, llena de elementos que no contengan contextos y sean pasto del mercado voraz. Porque el producto ha de ser riguroso y que adhiera a todo aquel que se acerque, para que le de mensaje... y las discusiones pasan por el análisis de la historia, desde AlAndalus, el 4D, Algeciras o Estambul... de los contextos sociales que exploramos, de las cotidianeidades de nuestros protagonistas: los hombres del corcho. Primer consenso.

De nuevo la foto atrapa al antropólogo que una tarde de julio entra en las imágenes que la pantalla del ordenador proyecta. Han sido sacadas en las sierras magrebíes e interpreta elementos que el fotógrafo capta desde ángulos y luces estremecedores... Las preguntas del antropólogo se suceden: ¿y el recorte se lo hacen al chaparro?... ¿A ver las sogas como las trae los arrecogedores? ¿Y no hay mulos en Marruecos? ¿Qué son niños los que trabajan? ¿Cuadrillas de recogedores? ¿Y van por colleras? ¿Y qué hacen con esa hacha tan gruesa y esas hurdas de madroño? ¿Y los suelos de los chaparros? ¿Hay cabrias?...

Preguntas, porqués que se agolpan y no tienen respuestas sino cruzando el estrecho. Y yendo a la cuadrilla, ahora de la mano del fotógrafo que ya tejió complicidades intensas. Que se reúne junto al fogarín de Agosto y reparte los retratos que ya hizo entre los miembros de la cuadrilla. No hay palabras, no hay formas de comunicarse ni de establecer una conversación más allá de las risas y las gesticulaciones. Difícil entrevistar a nadie, difícil preguntar sobre nada que no esté presente. Y a la vez hay complicidad con estos hombres que han dado su confianza al fotógrafo y que parecen estar cómodos con la presencia de los intrusos.

En este primer viaje juntos el fotógrafo pide al antropólogo que no exista contaminación durante el trabajo de campo. Antropólogo y fotógrafo ya han llegado a un entendimiento sobre los objetivos del trabajo por lo que la contaminación es inevitable, ambos comparten la misma sensibilidad ante la realidad a la que se enfrentan, pero el fotógrafo lo remarca basándose en estar acostumbrado a hacer el trabajo de campo en solitario, por lo que el acercamiento al sujeto lo controla desde esta relación; la necesidad que tiene el fotógrafo de estimularse visualmente con lo que está viviendo, tratando de dejar limpia la mente de interferencias, para evitar caer en una fotografía puramente descriptiva.

Amanece en un bujeo sembrado de kifi. Pan, aceite y té verde. Y luego tras ellos a mirar las formas tan distintas técnicamente de sacar el corcho. La vista trabaja, el antropólogo no pierde detalle. Centra la atención en lo nuevo. En el uso del hacha, de la paletilla, de la hurda, en la sincronización de la collera, en las tareas del capataz, del carpintero, del aguador. Trata de captar las miradas, las formas de tantear el calibre de la corcha, la organización de la cuadrilla... y mientras como en los alcornocales sigue apareciendo y desapareciendo una cámara diminuta en un pesado trípode verde que no deja ángulo muerto y conversa sudosa con el trajín que conlleva el descorche. Una vez, a este lado del estrecho, esa cámara esta vez con una producción videográfica mucho mayor que fotográfica, servirá de ojos al antropólogo que aún tiene que revisar cada minuto para extraer

la enorme información descriptiva que ha sido capaz de captar el ¿fotógrafo? Una tarea ingente sólo posible desde el diálogo y la presencia común en espacios comunes.

Los contextos territoriales tan diferentes ponen de relieve realidades contrastivas semejantes y radicalmente diversas... Aparentemente las 76.150 hectáreas de la Reserva Nacional de JbelBouhachem presenta sintonías con el Parque Natural Los Alcornocales. Se trata de suelos de areniscas con alturas no muy pronunciadas: 1092m. en el PNA y una altura máxima de 1658 m. en Jbel Bouhachem. De densidades poblacionales parecidas, la concentración de la población en el PNA contrasta con el hábitat disperso, de adobe y piedra de los *aduares* de la zona. Y es sólo el principio de las diferencias: los servicios, infraestructuras sanitarias, educacionales, acceso, de uno y otro lugar ilustran las diferencias de la pertenencia del PNA a los estados del norte europeo. En el norte africano de Bouhachem la población que vive en sus bosques de alcornoques son agricultores y ganaderos que se dedican al cultivo de cereales, hortalizas, frutales, olivos y cannabis en pequeñas parcelas minifundistas. La ganadería (cabras y ovejas) la apicultura, y la dedicación a actividades recolectivas (leñas, cepas de brezo) elaborativas (carbón vegetal), la apicultura o la inserción en trabajos asalariados en el sector agrario –como la recolección de corcho– o fuera de él –servicios, construcción, etc.– completan unos ingresos escasos. En Andalucía los jornaleros de las sierras, los corcheros y ceperos, los hijos de los carboneros, los algodóneros y remolacheros que no emigraron a los países de la Europa central o a las zonas industrializadas del Estado –Cataluña y País Vasco–, aquellos que no se integraron en los polos petroquímicos del Campo de Gibraltar o emigraron a la Bahía Gaditana en busca del tan ansiado jornal, se integraron desde los setentas y hasta hace apenas dos años en los puestos laborales que propició el boom inmobiliario. De jornaleros eventuales a albañiles. Y con las crisis de la primera década del siglo XXI, de nuevo al paro y al desempleo... también a las actividades forestales que aprendieron en sus contextos territoriales. Al descorche en verano.

1606

#### 4. PRODUCTOS Y PROYECTOS. REFLEXIONES FINALES

“Los hombres del corcho” se perfila como producto y aparece un primer artículo periodístico desde la traducción de lenguajes y estilos que sirve también de arena de conflicto. Al final se pare hasta el momento oportuno de ser publicado. Trata sobre ellos, sobre los hombres del corcho:

“Los hombres sacan el corcho durante dos o tres meses al año: desde junio a septiembre. Luego cavan sus tierras y sus huertos africanos; llenan las tabernas y las plazas de Andalucía en los días de paro, azotados por una crisis que nunca se fue; entran de albañiles y camareros en las ciudades marroquíes y andaluzas como anónimos migrantes o se emplean de temporeros en las vegas...hasta volver a ser hombres del corcho.” (Manutrillo, Coca A., 2010).

También surge el proyecto de un documental que ponga en contacto estas dos realidades.

Y un proyecto que conjugue la descripción densa por escrito y la monografía antropológica con los aspectos visuales que derive a un proyecto expositivo fotográfico y su publicación. En este sentido se han tomado algunas decisiones en cuanto a estructura y objetivos y otras decisiones estéticas que unifique entornos tan cercanos y tan distantes: “pasar el reportaje a Blanco y Negro (...) Por un lado al pasarlo a B/N unifico a nivel cromático

el reportaje, ya que las luces son distintas a ambas orillas, no son las mejores por existir mucho contraste bajo la foresta. Y además los magrebíes a veces usan ropa deportiva, con colores chillones que “revientan” el nivel compositivo las fotos (...) haciendo las pruebas me doy cuenta que se equilibra mucho más todo, el intercambio visual es mayor, no hay tanto desfase, y eso ayuda a ver más allá que el primer impacto visual (...) Pues eso, color/bn, todo tiene su porqué en fotografía y se le dan mil vueltas, ya lo irás comprobando, de hecho lo próximo que estoy pensando hacer es darle una textura de grano analógico, como si estuvieran hechas con carretes de los antiguos, eso da más una sensación de perdurabilidad y antigüedad... en pleno siglo XXI.” Y la estética entra en el diálogo con la etnografía y viceversa.

Como primera conclusión, en este proceso y viaje recién empezado, hemos comprobado que no es incompatible la rigurosidad científica con la calidad estética y narrativa, tan sólo es cuestión de modular bien los productos finales y tener en cuenta los objetivos. Nos movemos en tres niveles interconectados e inseparables: el periodístico, el documental y el científico, si bien los formatos variarán ya se trate con la academia, una editorial, una empresa corchera, una televisión pública... adaptando los formatos y no renunciando a la rigurosidad, ni a los objetivos de este proyecto. Se parte de un volumen de información recogida en el campo que hace posible dicho objetivo. Filmaciones o fotografías descartadas en el proceso de edición por el fotógrafo servirán como notas de campo para el antropólogo en su proceso de construcción monográfica y este a su vez dará pilares (rigurosidad periodística o valor documental) a los procesos narrativos que necesita el fotógrafo.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, John y MOHR, Jean (2007) *Another Way to Telling*. Editorial Gustavo Gili.
- COCA, Agustín (2008). *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un “espacio natural” andaluz*. Fundación Blas Infante, Sevilla.
- ESCALERA, Francisco Javier (2010): *Socioecological resilience, collective identifications and anthropology*. Ponencia presentada en la “Mesa de Trabajo: Natures and Societies” en “International Conference on the Occasion of the 70th Anniversary of the Department of Ethnology and Cultural Anthropology”, Faculty of Arts, University of Ljubljana. Eslovenia.
- GODELIER, Maurice: (1989) *Lo ideal y lo material*. Ed.Taurus. Madrid.
- LEDO ANDIÓN, Margarita (2005) *Cine de fotógrafos*. Editorial Gustavo Gili.
- LUGON, Olivier (2001) *Le style documentaire*. Editions Macula. Paris.
- NAROTSKY Susana (2004) *Antropología Económica*. Nuevas tendencias. E. Mulesina S.L. Barcelona.
- SABUCO, Assumpta (2004) *La Isla del Arroz Amargo*. Fundación Blas Infante. Sevilla.
- SONTAG, Susan (1973) *On Photography*. Susan Sontag y Herederos de Susan Sontag.
- SONTAG, Susan (2003) *Regarding The Pain of Others*. Santillana Ediciones Generales,.
- TALEGO, Félix, COCA, Agustín, DEL RÍO, Ángel (2011): No todo el monte es orégano. Patrimonio y recurso en la gestión de la Naturaleza. Ponencia presentada en el Simposio “Hacia la inmaterialidad del patrimonio. Política, cultura y conflicto en la producción del patrimonio inmaterial”. XII Congreso de Antropología. Lugares, Tiempo y Memoria. León 2011. En prensa.

VALCUENDE, José María (1998) *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas : interacción social, discursos políticos y procesos identitarios en la frontera sur hispanoportuguesa*. Fundación Blas Infante. Sevilla.



# LOS PLANES RECTORES DE USO Y GESTIÓN DE ÁREAS PROTEGIDAS ANTE LOS CRITERIOS DE SOSTENIBILIDAD

Alberto Jonay Rodríguez Darías  
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna  
Pablo Díaz Rodríguez  
Universidad Complutense de Madrid  
Agustín Santana Talavera  
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna

## 1. INTRODUCCIÓN

En el ámbito Español, los Planes Rectores de Uso y Gestión (PRUG) se han impuesto como los instrumentos administrativos de referencia para la gestión de áreas protegidas. Constituyen reglamentos que exponen los objetivos, directrices y normas que deben regir los posibles usos para el área protegida en cuestión y que, normalmente, han sido elaborados a partir de las principales conclusiones de los Planes de Ordenación de los Recursos Naturales (PORN), específicos para cada entorno. Este hecho suele dotar al documento de un halo de objetividad avalado por las investigaciones científicas necesarias para la elaboración de los PORN que, unido al objetivo general de conservación de la naturaleza, facilita que sean presentados y percibidos como instrumentos imparciales y adecuados *per se* a los criterios de sostenibilidad y responsabilidad social, razón por la que no suelen ser analizados desde una perspectiva crítica. Sin embargo, desde la postura en la que se enmarca el presente trabajo, se entiende que este proceso de declaración no puede ser considerado inocente, sino que responde a determinados paradigmas, cosmovisiones e intereses científicopolíticos.

Es por ello que se presentan algunas reflexiones que ha suscitado el análisis de la sostenibilidad de los PRUG de los parques rurales de Teno, en la isla de Tenerife, y Betancuria, en Fuerteventura (figura 1). Declarados ‘Parque Natural’ en 1987 (en base a la *Ley 12/1987, de 19 de junio, de declaración de Espacios Naturales de Canarias*) y redefinidos bajo la categoría administrativa que ostentan en la actualidad a través de la *Ley 12/1994 de declaración de Espacios Naturales Protegidos*.

1609

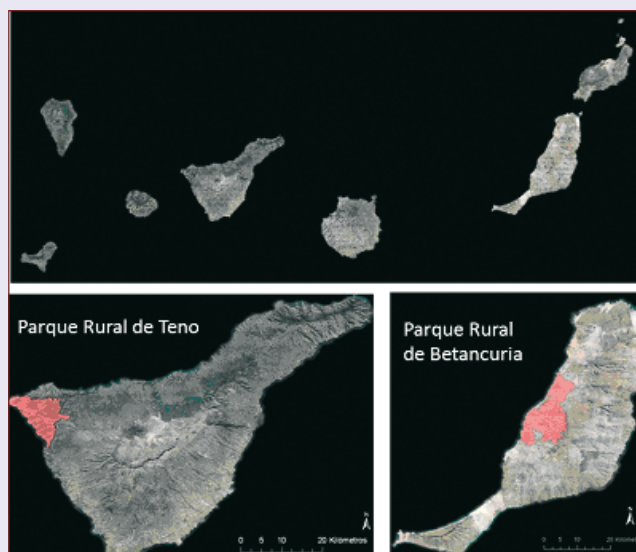


Figura 1. Localización de los parques rurales de Teno y Betancuria. Fuente: elaboración propia a partir de datos de Grafcan

## 2. ANÁLISIS DE LOS PRUG DE LOS PARQUES RURALES DE TENO Y BETANCURIA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA SOSTENIBILIDAD

Aunque existe un conjunto importante de sistemas de indicadores de sostenibilidad, éstos suelen desarrollarse desde la perspectiva dicotómica entre espacios *naturales* y *culturales* que se ha venido consolidando desde el siglo XVIII (Arrieta Urtizberea, 2010). De forma que la concepción imperante de la sostenibilidad en los entornos identificados como *naturales* (y especialmente las áreas protegidas), así como los indicadores construidos para medirla (Guimarães, 2001; Manteiga, 2000; Winograd, 1995), suelen obviar los aspectos socioeconómicos y socioculturales.

A diferencia de los anteriores, los acercamientos a la evaluación de la sostenibilidad en ámbitos considerados *culturales* suelen mantener su enfoque ambiental incluyendo aspectos relacionados con los usos sociales del espacio. Así, se considera coherente con los objetivos de este trabajo acomodar modelos planteados para la evaluación de la sostenibilidad del planeamiento urbanístico a las características de los Planes Rectores de Uso y Gestión de áreas protegidas.

En este caso, con el fin evaluar el grado de sostenibilidad de los PRUG de los parques Rurales de Teno y Betancuria se ha adaptado el modelo planteado por Montalvo (2007) para la evaluación de la sostenibilidad del planeamiento urbanístico. Prestando atención al grado de cumplimiento de los principios de precaución, equidad social, participación, integración ambiental, corrección de daños y conservación del medio rural (tabla 1).

Principio	Criterios de evaluación de sostenibilidad
Precaución	¿Se han identificado con rigor los efectos sobre el territorio y los ecosistemas en las principales actuaciones del plan?
Equidad social	¿Se han identificado con rigor los efectos sobre la población?
Participación	¿Ha habido un proceso de participación pública apropiado y completo en la elaboración del plan?
Integración ambiental	¿Contribuye el plan a prevenir o solucionar la pérdida de biodiversidad? ¿Se prevé la integración del área en territorios más amplios a los que pertenece?
Corrección de daños	¿El plan contiene medidas apropiadas de restauración de los ecosistemas y corrección de daños sobre la población y el medio ambiente?
Conservación del medio rural	¿El plan sirve para proteger el paisaje tradicional y mejorar el nivel de vida de la población local?

**Tabla 1. Criterios de evaluación de la sostenibilidad de planes de ordenación urbanística. Fuente: elaboración propia a partir de Montalvo, 2007**

## 2.1. Principio de precaución

En primer lugar, es importante destacar que el proceso de declaración de los parques rurales de Teno y Betancuria se desarrolló sin la realización de informes (al menos de carácter público) que previeran los impactos generados por la declaración sobre el territorio y los ecosistemas. Con lo que las referidas activaciones patrimoniales no cumplieron con este principio.

El caso del PRUG del Parque Rural de Betancuria, incluye un apartado dedicado específicamente a la previsión de los efectos positivos y negativos derivados de la aplicación del plan. En relación con los ecosistemas y el territorio y en correspondencia con los diferentes grupos de recursos identificados con dicho plan, los efectos previstos se dividen en (a) geológicos y geomorfológicos, (b) relacionados con el suelo, (c) los recursos hídricos, (d) la flora y vegetación, (e) la fauna y (f) el paisaje. Asimismo, en la memoria ambiental de este PRUG se incluyen medidas específicas para abordar los efectos negativos previstos e *indicadores objetivamente verificables* para analizar su evolución. Sin embargo, en el PRUG del Parque Rural de Teno no encontramos referencia explícita a la previsión de posibles efectos generados por su aplicación. Con lo que no puede certificarse que este criterio no se cumple, al menos de manera patente.

## 2.2. Equidad social

Como quedó patente tras el congreso IV Congreso Mundial de Parques, celebrado en Caracas en 1992, el principio de equidad social, esto es, que se identifiquen y tengan en cuenta los efectos sobre los habitantes, supone una reivindicación básica y reiterada sobre los procesos de declaración y gestión de áreas protegidas a nivel mundial. De hecho, existe corriente de opinión y reivindicación ligada a las poblaciones locales de las áreas patrimonializadas que consideran la declaración de áreas protegidas como una “acción autoritaria en beneficio de las poblaciones urbanizadas” (Diegues, 2005: 8).

Teniendo en cuenta que la declaración de los macizos de Teno y Betancuria como Parque Natural obvió la existencia centenaria de poblaciones humanas ligadas a los entornos en cuestión, y aunque la redefinición de estos espacios como Parque Rural supuso un paso simbólico importante (pues este cambio de figura administrativa incorporó el objetivo de facilitar el desarrollo de la población local), puede afirmarse que los impactos sobre la población no fueron tenidos en cuenta en la declaración, con lo que este criterio no se satisfizo.

En lo referente a los PRUG, en el caso de Betancuria, se hace referencia a posibles efectos ligados a (a) la población, (b) las actividades económicas, (c) los núcleos de población, (d) las infraestructuras y equipamientos y (d) el patrimonio cultural. Así como medidas para afrontarlos e indicadores para diagnosticar su situación. De manera que, en este caso, el requisito de equidad social, en los términos planteados, queda correspondido. Mientras que en el PRUG del Parque Rural de Teno no se hace referencia a posibles efectos sobre las poblaciones.

## 2.3. Participación

La participación de la población en la declaración y gestión de áreas protegidas constituye uno de los principales requisitos para la consecución efectiva de los objetivos de conservación y desarrollo local en el interior de áreas protegidas (Bushell y Eagles, 2007).

En el proceso de declaración de los entornos objeto de este trabajo, si bien determinados estamentos de la población ejercieron unos niveles aceptables de participación a través de

determinadas asociaciones de carácter ecologista, el grueso de las poblaciones residentes en el interior de ambas áreas quedó al margen. Así, puede afirmarse que el principio de participación no se tuvo en cuenta a la hora de la declaración.

El PRUG del Parque Rural de Betancuria, por su parte, si bien se desarrolló con la participación del Ayuntamiento de Betancuria, el municipio más afectado (con más del 90% de su superficie bajo protección), no gozó de participación pública activa más allá de los prescriptivos trámites de exposición pública. La población residente en el macizo de Teno, a diferencia de la de Betancuria, sí contó con niveles relativamente altos de posibilidades de participación en lo que respecta a la redacción de su PRUG.

Por otro lado, más allá de los procesos de declaración y formulación, son destacables dos características inherentes a los instrumentos de gestión de ambos parques que dificultan la participación de la población, a saber: (a) los criterios de zonificación en ambas áreas no tienen en cuenta cómo la población local entiende su territorio, esto es, los mapas cognitivos de los residentes (basados principalmente en criterios orográficos), obstaculizando de manera clara el adecuado entendimiento de los límites y, por tanto, de la normativa en general y la participación y (b) la adopción por un modelo de gestión coercitiva que se limita a determinar usos prohibidos, permitidos y autorizables, obviando toda una serie de medidas para incentivar o estimular usos sostenibles (Rodríguez Darías, 2009).

#### 2.4. Integración ambiental

Conservar la biodiversidad constituye uno de los principales objetivos de las áreas protegidas a nivel mundial (Buckley, 2002; Bushell y Eagles, 2007; Diegues, 2005; Pereira de Lima, 2000; Shultis y Way, 2006; Simancas, 2007; Vidaurreta Campillo, 2003). En el caso que nos ocupa, este principio se refleja con gran protagonismo tanto los objetivos expuestos en la declaración como en sus respectivos PRUG (en los que se detallan acciones destinadas a él).

Si bien la integración de estos planes en la planificación de los territorios insulares es prácticamente nula. La ordenación de los parques se circunscribe únicamente a sus límites, obviando los principios de conectividad ambiental de estos territorios con su contexto. Como ejemplo de ello, puede observarse como la zona sur del Parque Rural de Teno limita directamente con un área turística densa (figura 2).



Figura 2. Detalle de límite sur del Parque Rural de Teno. Fuente: Grafcan

## 2.5. Corrección de daños

La corrección de daños ambientales se integra en el objetivo general de la gestión activa y la conservación, que a diferencia de la preservación admite la intervención humana en los procesos de protección de lo natural (Belshaw, 2005). Tanto la declaración de los parques objeto de este estudio como sus respectivos PRUG parten desde esta perspectiva y apuestan por la restauración de ecosistemas y elementos del patrimonio natural.

Sin embargo, se encuentra profundamente arraigada entre los miembros de la población local la reivindicación de que tanto la declaración como la gestión efectuada en ambos parques les han supuesto importantes daños de carácter socioeconómico ligados a la limitación de determinados usos que no han sido corregidos. Especialmente en relación con la posibilidad de reproducción de las estrategias tradicionales de urbanización (basadas en la construcción de viviendas en parcelas de origen familiar al contraer matrimonio y abandonar el hogar compartido con la familia nuclear) y las posibilidades de rehabilitación y modernización de los domicilios (que en algunos casos cuentan con deficiencias estructurales tales como no contar con urinarios en su interior). Llegando incluso a implantarse un discurso que atribuye a la patrimonialización el intento de expulsarlos del área; del que la siguiente manifestación es un claro ejemplo:

*“lo que querían era que nos fuéramos y lo que quieren es que nos vayamos... no nos dejan construir, así que... qué nos están diciendo... quieren esto para la foto”*

(Vecino de Masca, Parque Rural de Teno).

Así pues, a nivel medioambiental el principio de previsión de daños parece cumplirse adecuadamente, pero no sucede lo mismo en relación con el ámbito socioeconómico.

1613

## 2.6. Conservación del medio rural

De acuerdo con la definición de la figura administrativa ‘Parque Rural’, la protección del paisaje tradicional y la potenciación del nivel de vida de la población local constituyen objetivos principales. Sin embargo, en los PRUG de ambos parques no se establecen medidas concretas y de suficiente calado como para garantizar altos niveles de calidad de vida ni la reproducción de la actividad rural que ha facilitado la configuración del paisaje característico de los entornos en cuestión. De hecho, el referido sistema de gestión coercitiva (que se limita a castigar prácticas consideradas inapropiadas sin incentivar otras) ha supuesto un obstáculo para la reproducción de las actividades rurales tradicionales.

Resulta complicado determinar si la declaración y la gestión realizada hasta ahora han servido para aumentar el nivel de vida que disfruta la población residente en ambas áreas. Para tratar de afrontar esta cuestión, se ha diseñado un índice a partir de determinadas variables disponibles en base a la explotación desarrollada por el Instituto Nacional de Estadística (INE) del censo de población y viviendas del año 2001 (el más reciente).

Su determinación ha consistido en la selección de las variables y la otorgación de diferentes puntuaciones máximas o mínimas para cada una de ellas (tabla 2); las cuales han sido determinadas en base a su importancia para la población local determinada a través de un grupos de discusión organizados para tal fin. Tras lo que se calcularon los valores relativos para cada variable ponderando con los respectivos valores máximos o mínimos.

<b>Variables</b>	<b>Puntuación máxima/ mínima</b>
Parados por hogar (V1)	4
Superficie útil media (V2)	3
Porcentaje de vivienda en propiedad (V3)	3
Porcentaje de hogares en los que se quejan de ruidos (V4)	2
Porcentaje de hogares en los que se quejan de malos olores (V5)	2
Porcentaje de hogares en los que se quejan de poca limpieza calles (V6)	2
Porcentaje de hogares en los que se quejan de malas comunicaciones (V7)	2
Porcentaje de hogares en los que se quejan de pocas zonas verdes (V8)	2
Porcentaje de hogares en los que se quejan de vandalismo (V9)	2
Porcentaje de hogares sin aseo en la vivienda (V10)	4
Porcentaje de hogares sin calefacción (V11)	0,5
Porcentaje de hogares sin refrigeración (V12)	0,5
Porcentaje de viviendas en estado ruinoso, malo o deficiente (V13)	4
Porcentaje de hogares sin garaje (V14)	0,7
Porcentaje de hogares sin tendido telefónico (V15)	2
Porcentaje de hogares sin agua corriente pública (V16)	2
Porcentaje de hogares sin alcantarillado (V17)	2
Porcentaje de individuos sin estudios o sólo primarios (V18)	3
Porcentaje de individuos con estudios terciarios (V19)	4
Número de vehículos por vivienda (V20)	3
Porcentaje de individuos que dispone de 2ª vivienda (V21)	2,5

**Tabla 2. Variables seleccionadas para la determinación del índice de nivel de vida y puntuación máxima para ellas. Fuente: elaboración propia a partir de variables de la explotación del INE del censo de población y viviendas del año 2001**

A partir de estas variables y su puntuación máxima se calculó el índice de nivel de vida (*INV*) de cada uno de los ámbitos de análisis detallados en la tabla 6 de acuerdo con la siguiente ecuación:

$$INV = \sum_{n=1}^{21} \frac{P_n}{Max(V_n)}$$

Donde  $P_n$  indica la puntuación obtenida en cada una de las variables referidas en la tabla 2 y  $Max(V_n)$  la puntuación máxima o mínima definida para estas variables.

Los resultados del cálculo de este índice (tabla 3) dan cuenta de un menor nivel de vida de los residentes de ambos parques, especialmente en el de Teno, respecto a aquellos más directamente comparables (su área de influencia socioeconómica). Lo que induce a afirmar que la gestión no ha cumplido el objetivo de promocionar el nivel de vida de los residentes.

Detallando algo más los resultados, puede observarse en el caso del Parque Rural de Teno que las variables que más explican esta diferencia son: (a) el estado de la vivienda, ya si se suman las caracterizadas en el censo como en estado ruinoso, malo o deficiente llegan a representar el 51,76 % del total de viviendas del interior del parque (frente al 10,77% de su área de influencia socioeconómica), (b) la no disponibilidad de agua corriente de abastecimiento público en el 18,82% de las viviendas frente al 2,54 del su área de influencia socioeconómica y (c) el nivel de estudios de la población, ya que el 76,47% de las personas censadas en el interior del Parque Rural de Teno o bien no cuentan con estudios o sólo con el nivel primario, frente al 52,88 del resto del área de influencia socioeconómica.

Mientras que en el caso del Parque Rural de Betancuria, las diferencias con su área de influencia socioeconómica se deben principalmente al nivel de estudios; en este caso, el porcentaje de personas que en el mejor de los casos ha obtenido estudios primarios es de 76,97 (mientras que en el área de influencia socioeconómica es del 32,92%).

Área	Resultado del índice
Zona de influencia socioeconómica del Parque Rural de Teno	3,26
Parque Rural de Teno	5,70
Zona de influencia socioeconómica del Parque Rural de Betancuria	4,39
Parque Rural de Betancuria	4,30
Total en ambos parques rurales	5,00
Total en áreas de influencia socioeconómica	3,94

**Tabla 3. Resultados del índice de nivel de vida para las entidades de población en el interior de los parques rurales de Teno y Betancuria, así como en sus respectivas**

**áreas de influencia socioeconómica. Fuente: elaboración propia a partir de la explotación del INE del censo de población y viviendas del año 2001**

Teniendo en cuenta lo anterior, puede afirmarse que la declaración de los parques rurales de Teno y Betancuria, así como sus respectivos PRUG no han logrado cumplir suficientemente con el principio de conservación del medio rural en los términos aquí planteados (esto es, conservación del paisaje tradicional y mejora del nivel de vida de la población local).

**3. CONCLUSIONES**

En términos generales, no puede considerarse que los instrumentos de gestión con que cuentan los parques rurales de Teno y Betancuria sean sostenibles. Si bien existen ciertas diferencias relevantes entre la planificación de uno y otro (tabla 4), ambos coinciden en dar protagonismo a la sostenibilidad ambiental frente a la de procesos socioeconómicos y socioculturales.

<b>Principio</b>	<b>Proceso de declaración</b>	<b>PRUG del Parque Rural de Betancuria</b>	<b>PRUG del Parque Rural de Teno</b>
Precaución	No	Sí	No
Equidad social	No	Sí	No
Participación	No	No	Sí
Integración ambiental	Sí conservación de biodiversidad/ no respecto a la conectividad	Sí conservación de biodiversidad/ no respecto a la conectividad	Sí conservación de biodiversidad/ no respecto a la conectividad
Corrección de daños	Sí en el ámbito medioambiental / No respecto a la población	Sí en el ámbito medioambiental / No respecto a la población	Sí en el ámbito medioambiental / No respecto a la población
Conservación del medio rural	No	No	No

**Tabla 4. Cumplimiento o no de los diferentes criterios de sostenibilidad y responsabilidad por parte de la declaración y de ambos parques rurales y sus respectivos PRUG. Fuente: elaboración propia**



Determinados resultados del análisis realizado resultan especialmente relevantes. Puede destacarse el hecho de que no tenga en cuenta la conectividad de los procesos ecológicos del área con su entorno. La apuesta por la conservación de la biodiversidad aparece de manera decidida en los objetivos y reglamentaciones de los parques rurales de Teno y Betancuria, pero parece no apreciarse que las especies que se pretende proteger dependen de ecosistemas que, a su vez, existen debido a interacciones que no respetan las demarcaciones establecidos por el área protegida. Especialmente en el caso del Parque Rural de Teno, el límite entre aquello que ha sido declarado patrimonio y lo que no supone una frontera clara entre un espacio *natural* (a proteger) y otro *cultural* (en este caso, a explotar a través de formas de turismo masivo).

Asimismo, resulta reseñable que aun tratándose de *parques rurales*, esto es, áreas en las que se reconoce la existencia de un paisaje rural (fruto de unas determinadas prácticas humanas) suficientemente valioso como para justificar los costes de su conservación, se haya actuado limitando más que incentivando la reproducción de aquellas prácticas productivas tradicionales que lo han conformado.

En definitiva, los resultados expuestos deben servir para reavivar el debate en torno a los paradigmas de lo *natural versus cultural* que persisten en nuestra cultura, reproduciéndose a través de mitos, obras literarias, cinematográficas, modelos teóricos, ideales de vida, prensa, blogs de internet, etc. extendiéndose hasta los contenidos y procesos de configuración de los instrumentos de gestión y planificación ambiental –y urbanística–.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ARRIETA URIZBEREA, I. (2010). Patrimonialización cultural y natural: Un proceso, múltiples aproximaciones. En Arrieta Urizberera, I. (Ed.), *Museos y parques naturales: Comunidades locales y patrimonialización de la cultura y la naturaleza* (pp. 11-18). Bilbao: Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco.
- BELSHAW, C. (2005). *Filosofía del medio ambiente*. Madrid: Tecnos.
- BUCKLEY, Ralf. (2002). Public and private partnerships between tourism and protected areas: The Australian situation. *The Journal of Tourism Studies*, Vol 13, n° 1, 26-38.
- BUSHELL, R., & EAGLES, P. E. J. (2007). *Tourism and protected areas. Benefits beyond boundaries*. UK: IUCN.
- DIEGUES, A. C. (2005). *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Sao Paulo: NUPAUB.
- GUIMARÃES, R. P. (2001). *Fundamentos territoriales y biorregionales de la planificación*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- MANTEIGA, D. (2000). Los indicadores ambientales como instrumento para el desarrollo de la política ambiental y su integración en otras políticas. *Estadística y medio ambiente* (pp. 75-87). Sevilla: Instituto de Estadística de Andalucía.
- MONTALVO, J. (2007). Evaluación de la sostenibilidad del planeamiento urbanístico. En *VII Conferencia Atlántica de Medioambiente*. Fuerteventura.
- PEREIRA DE LIMA, R. A. (2000). Paisaje e innovación: El proyecto ecoturístico en el área de protección ambiental de Curiaú (Amapá, Brasil). *Scripta Nova*, N° 69 (58), 58-69.
- RODRÍGUEZ DARIAS, A. J. (2007). Desarrollo, gestión de áreas protegidas y población local. El Parque Rural de Anaga (Tenerife, España). *Pasos, Revista De Turismo y Patrimonio Cultural*. 5 (1), 17-29.

- RODRÍGUEZ DARIAS, A. J. (2009). ¿Áreas protegidas frente a la presión territorial más allá de sus límites? La patrimonialización de los macizos de Anaga y Teno (Tenerife, Islas Canarias, España). *Estudios y Perspectivas en Turismo*. 18(3), 341-356.
- SHULTIS, J., & WAY, P. (2006). Changing conceptions of protected areas and conservation: Linking conservation, ecological integrity and tourism management. *Journal of Sustainable Tourism*, Vol 14, n° 3, 223-237.
- SIMANCAS CRUZ, M. R. (2007). *Las áreas protegidas de canarias. Cincuenta años de protección ambiental del territorio en espacios naturales*. Tenerife: Ediciones Idea.
- VIDAURRETA CAMPILLO. (2003). *Conservación. Ecosistemas, áreas protegidas y factores socioculturales*. Madrid: UNED.
- WINOGRAD, M. (1995). *Indicadores ambientales para latinoamérica y el caribe: Hacia la sustentabilidad en el uso de tierras*. San José, Costa Rica: InterAmerican Institute for Cooperation on Agriculture, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Organization of American States, World Resources Institute.

# LA CIUDAD ENTRE VIEJOS USOS Y NUEVAS PROPUESTAS DE GESTIÓN DEL ESPACIO URBANO. EL CASO DEL HUERTO DEL REY MORO DE SEVILLA

Alessandra Olivi

Grupo de Investigación GEISA. Universidad de Sevilla

## 1. INTRODUCCIÓN: LA CIUDAD ENTRE ESPACIO Y LUGAR

En la actualidad la mitad de la población mundial vive en ciudades y más del 70% de la población europea, norteamericana y latinoamericana es urbana. Se prevé, además, que la tasa de urbanización aumentará drásticamente en los próximos 40 años a nivel global (UNHABITAT, 2009). Los procesos de transformación que intervienen en el espacio urbano requieren, por lo tanto, de un renovado esfuerzo analítico capaz de captar los múltiples repertorios de significados que configuran la ciudad como principal lugar de vida de individuos y grupos sociales.

Las teorías de la globalización se han enfocado principalmente al análisis de los procesos socioeconómicos que intervienen en las metrópolis. Las primeras aproximaciones teóricas a la ciudad global han contribuido a radicar la visión de la ciudad como espacio, produciendo una erosión discursiva del lugar (Dirlik, 2001). Así la ciudad ha sido interpretada como espacio de flujos donde se diluyen los lugares de vida (Castells, 1998), o como entidad autónoma (Sassen, 1991) conquistada por la retórica del mercado (Harvey, 2003).

Estas visiones, que consideran la ciudad como la suma de espacios anónimos, han colocado el lugar en una posición de neta subordinación. Pese a ello, los lugares siguen siendo importantes en y para la vida de la mayoría de la población. El concepto de lugar, en su dúplice valencia empírica y analítica, es aquí entendido como categoría de pensamiento y constructo de la realidad (Casey, 1993), que remite a la producción de un determinado espacio mediante la experiencia del arraigo/desarraigo, la definición de sus límites y de sus intrínsecas conexiones con las prácticas cotidianas de vida y el imaginario colectivo de quienes lo habitan. Las múltiples fuerzas que intervienen en el proceso de construcción del lugar hacen que su identidad no sea nunca definitiva. Se establece, de tal manera, una relación de reciprocidad entre la identidad de las personas y de los lugares que nos permite todavía hablar de los lugares de las personas y de las personas de los lugares.

El lugar, socialmente construido y culturalmente definido, asume entonces la estructura del proceso en el cual se sobreponen aspectos subjetivos y objetivos, así como locales y globales. Las ciencias sociales, estimuladas por la convicción que tanto los espacios como los lugares, los dominios de poder como aquellos de resistencia, son elementos indispensables para la comprensión de las dinámicas urbanas contemporáneas, parecen haber optado en los últimos años por un gradual repatrío del concepto de lugar. El rescate del concepto de lugar parece restar peso a la contraposición entre global y local, reforzando la visión de que todos los fenómenos son contemporáneamente locales y globales, pero nunca solo globales o locales (Dirlik, 2001).

La presente ponencia se enmarca en el análisis de los procesos de defensa y construcción del lugar en la ciudad contemporánea, cuyas implicaciones remiten a procesos experimentales basados en modelos alternativos de cultura, naturaleza y política. Los lugares devienen laboratorios donde experimentar proyectos colectivos orientados a la defensa del territorio y a la reactivación de la facultad del habitar. Frente a la pretensa validez

universal de la producción mercantilista del espacio urbano, asistimos a la eclosión de grupos sociales que contraponen prácticas locales de organización y significación del espacio.

En las sociedades contemporáneas los poderes globales, encarnados por el capital, el Estado y la tecnología, se apropian de las estrategias de localización para negociar la producción de los lugares in función del propio beneficio (Escobar, 2001). A nivel urbano, sus efectos más visibles se manifiestan en los procesos de especulación inmobiliaria incontrolada, en los conexos fenómenos de gentrificación, desterritorialización, exclusión social, suburbanización y contracción del espacio público, para citar los más elocuentes. Como reacción a estos procesos, surgen estrategias subalternas de localización puesta en marcha por comunidades locales y movimientos sociales, que se caracterizan por la complementariedad de estrategia de arraigo territorial con estrategias glocales de producción del lugar, establecidas a partir de la participación de movimientos y grupos sociales en redes transnacionales. Se establece, de tal manera, un complejo mecanismo de rechazo y aceptación de fuerzas globales y locales con el propósito de reformular vínculos territoriales. La experiencia del lugar, su pérdida o la aspiración a ella, puede estimular la reivindicación política dando vida a complejos procesos sociales.

## **2. MOVIMIENTOS URBANOS, DERECHO A LA CIUDAD Y ESPACIO PÚBLICO**

El modelo de ciudad promovido por el urbanismo neoliberal<sup>1</sup> (Brenner e Theodore, 2004) ha perjudicado drásticamente la vida urbana y la reproducción de las múltiples identidades que la componen. Abriendo la propia producción, el comercio y los servicios al mercado global, la ciudad misma se transforma en mercancía fomentando la apropiación privada tanto de sus atributos físicos como simbólicos<sup>2</sup>. En este contexto, se valoriza la estética por encima del contenido de los lugares. Las ciudades son objetos de programas de recalificación con el propósito de proyectar una imagen de sí mismas creativa y distintiva. Aumenta el control del espacio público para mostrar una ciudad pacificada y segura capaz de atraer nuevos inversores (Madden, 2010). Crecen así los grandes espacios de estética global: centros comerciales, parques temáticos, centros históricos museizados, urbanizaciones residenciales cerradas. Las ciudades tienden a asumir una fisonomía clónica que amenaza seriamente la capacidad de identificación personal y cultural de los residentes (Muxí, 2004). Este malestar típicamente urbano estimula la respuesta organizada de grupos sociales, fomentando nuevas formas de asociacionismo (Ariño, 2004), de participación cívica y resistencia organizada (Borja, 2003). Estos grupos son portadores de visiones e interpretaciones de la ciudad contemporánea, cuyas repercusiones han despertado el interés de las ciencias sociales así como de los gobiernos locales.

Pese a que las teorías de la globalización y la retórica a estas asociada han tendido a deslegitimar las demandas de los movimientos urbanos, registrando únicamente sus efectos más notables o liquidándolos como categoría residual, asistimos en los últimos años a un renovado interés hacia los procesos y los mecanismos que estimulan la configuración de nuevas entidades sociales que reivindican lo que Lefebvre (1970) ha definido como dere-

<sup>1</sup> Con urbanismo neoliberal se entiende un modelo de desarrollo urbano adaptado a las demandas de la economía global donde el Estado, mediante la promoción de nuevas formas de gobierno local, garantiza las condiciones legales, políticas y económicas propicias.

<sup>2</sup> “Las imágenes del escenario urbano repiten el imaginario del mercado y el mercado es, prácticamente, el único que tiene la potencia de decidir cómo debe verse lo que la ciudad muestra” (Sarlo, 1997: 50).

cho a la ciudad. Interpretando el pensamiento de Lefebvre, Peter Marcuse (2009) sostiene que quienes reivindican el derecho a la ciudad son, por un lado, los que se encuentran excluidos de los beneficios materiales que esta ofrece, así como aquellos grupos que ven limitado su potencial de crecimiento y creatividad social por la estructura contemporánea de la ciudad, para los cuales la ciudad representa una aspiración más que una necesidad. Marcuse contrapone, de tal manera, reivindicación y aspiración, privación y descontento.

La visión de una ciudad futura capaz de responder tanto a las necesidades así como a las aspiraciones de sus habitantes se transforma en el motor de la acción colectiva. El espacio público, donde se condensan los significados de la ciudad y se hace visible su entramado social (Delgado, 2000), se vuelve objeto de conflicto. Pese a que el derecho moderno determina y protege el carácter público del espacio, en cada sociedad esto adquiere significado en función de los valores y de las necesidades de cada sociedad en las distintas épocas históricas. Contra el proclamado fin del espacio público en la ciudad mercado (Harvey, 2003; Smith e Low, 2006), parece al contrario imponerse un nuevo modelo de espacio público, pacificado, consumible y fácilmente asimilable, depurado de la carga política e ideológica de la que fue investido en épocas precedentes. Se trata de un espacio público más controlado e inocuo, luego de encuentro, de convite y consumo más que de socialización, que no obstante continúa desempeñando su función como dispositivo de reproducción de los códigos de la conducta cívica (Amin, 2008). En definitiva, se observa que el tipo de beneficio colectivo que deriva del espacio público depende en larga medida del tipo de proyecto político que lo sustenta. Por esta razón, en la ciudad contemporánea el proceso de negociación del significado del espacio público se vuelve escenario de la confrontación de ideas y fuerzas distintas.

El caso que proponemos a continuación se inserta en el análisis de los procesos de producción e construcción del espacio público en la ciudad contemporánea (Amin y Thrift, 2002). En particular, nos interesa aquí analizar los elementos que favorecen la transformación de un espacio urbano en un lugar de conflicto y construcción social (Herzog, 2006).

### **3. DE ESPACIO ABANDONADO A LABORATORIO URBANO: EL ANTIGUO HUERO DEL REY MORO DE SEVILLA**

El espacio conocido como *Huerto del Rey Moro*<sup>3</sup> consiste en un terreno de 4500 m<sup>2</sup> situado en el barrio San Julián, en la zona noroeste del casco histórico de Sevilla. El terreno pertenece al complejo residencial denominado Casa del Rey Moro, edificio doméstico de estilo *mudèjar* del siglo XV. El terreno, tradicionalmente destinado a huerta y jardín doméstico, cayó en estado de abandono en 1970 cuando el entero complejo fue expropiado por la Dirección General de Bellas Artes. El complejo, sin embargo, había ya sufrido profundas modificaciones. A principio del siglo pasado, las familias señoriales empezaron a abandonar el casco norte de la ciudad por efecto de la creciente proletarización de toda la zona. Las antiguas casas señoriales fueron ocupadas por la clase trabajadora y transformadas en *corrales de vecinos*, complejos habitacionales organizados alrededor de un patio central y subdivididos en pequeñas viviendas ocupadas cada una por unidades familiares. El mismo destino tuvo la Casa del Rey Moro, que fue así transformada de casa patronal en residencia popular.

---

<sup>3</sup> A continuación utilizaremos en acrónimo HRM para designar el espacio en cuestión.

Cuando la administración pública decidió expropiar el entero complejo para sustraerlo al degrado, decisión motivada por el reconocimiento del alto valor patrimonial del bien, solamente la casa fue objeto de restauración, mientras que el solar, correspondiente a la antigua huerta, fue dejado en estado de abandono y transformado al poco tiempo en vertedero ‘espontáneo’. No obstante, en 2001, el entero complejo, casa y huerta, fue declarado Bien de Interés Cultural por parte del gobierno español en la categoría de monumento.

Pese a que los primeros pasos del expediente para el reconocimiento patrimonial del bien comenzaron a principio de los años 80, y que el Plan General de Ordenamiento Urbano (PGOU) reconoce como área verde el terreno correspondiente al denominado huerto del Rey Moro, en el PGOU de 1987 se plantea el parcial desarrollo inmobiliario del terreno, planteamiento ratificado sucesivamente por el PGOU de 2006. Aquí, el gobierno local contempla la construcción de vivienda de protección oficial (VPO), estacionamientos e infraestructuras comunitarias destinadas a un borroso uso públicoprivado. Para comprender la aparente contradicción entre el reconocimiento del carácter patrimonial y funcional (área verde) del espacio en cuestión y su inserción en la lógica del desarrollo inmobiliario hay que enmarcar la entera dinámica en los procesos de producción del espacio urbano de la ciudad de Sevilla.

La zona norte del casco histórico de Sevilla, donde se ubica el barrio San Julián que alberga el terreno del HRM, se caracteriza desde finales del siglo XIX por la presencia de fábricas y talleres artesanales, asumiendo tempranamente un carácter marcadamente obrero y atrayendo la población que abandonaba las áreas rurales tras la crisis del modelo agrícola tradicional. El progresivo crecimiento de la población ha sido acompañado por la depreciación del suelo, congelando el entero sector, hasta los años 70-80, en una situación de fuerte degrado.

Tras la restauración de la democracia, la ciudad de Sevilla experimenta un progresivo despertar del mercado inmobiliario. El bajo valor del suelo, especialmente en las áreas más deprimidas y en los sectores más peligrosos del casco histórico, comienza a suscitar el interés de inversores y constructores, que adquieren grandes porciones de terreno. La administración pública entrega la responsabilidad de la planificación urbana a la empresa privada. Al gobierno local se le pide que vuelva seguras las zonas más conflictivas del casco histórico para que sean atractivas para las nuevas élites y la clase media con poder adquisitivo. La Exposición Universal de 1992 reforzará la alianza entre gobierno local y empresa privada, inyectando considerables fondos para la renovación urbana, vía obras de infraestructura. Pese a que las intervenciones realizadas en vista de la Expo 92 no han involucrado directamente el área norte de la ciudad, han consolidado una lógica económica-territorial que encontrará plena realización con la aprobación del Plan Urban en 1994, financiado al 70% con fondos de la Unión Europea y destinado a dinamizar la zona norte del casco histórico. La evidente mejora del sector, financiada con capital público, favorece el rápido aumento del precio del suelo activando la inversión privada para la creación de nuevos edificios residenciales y comerciales. Las consecuencias para los habitantes de la zona han sido nefastas. Los estratos económicos más vulnerables son rápidamente expulsados, mientras que una nueva población de renta medioalta se apropia del legado histórico del barrio, depurado de sus atributos más incómodos.

La respuesta social al nuevo modelo de gestión urbana no tarda en manifestarse. También en Sevilla, como en otras ciudades españolas y europeas, cobra vida un heterogéneo movimiento urbano que aprendiendo de las experiencias anteriores demuestra una notable capacidad de organización interna y articulación con otros segmentos de la sociedad.

Es en este contexto que surge lo que puede ser definido como el laboratorio urbano del HRM. Se trata de un caso denso de la realidad, en la acepción propuesta por Geertz (1987), a saber un contexto en el que los eventos sociales, los comportamientos, las acciones y los discursos de los sujetos que intervienen permiten reconstruir significados latentes de la ciudad contemporánea. En este sentido, el proyecto del HRM se configura como un escenario en el cual la sociedad, adquiriendo visibilidad, se vuelve inteligible, aspectos que transforman el espacio en un perfecto lugar antropológico.

### **3.1. La evolución del movimiento del HRM**

El descubrimiento del terreno correspondiente al HRM sucede de manera casi fortuita, pero no desproveída.

“Una compañera se había mudado hace poco en el barrio y desde la azotea vio este parque abandonado, estaba lleno de árboles y plantas...nadie tenía idea de que existiera un parque en el centro de Sevilla, aquí casi no hay parques. Entonces nos activamos y descubrimos que sí era un parque, es decir que también para la administración pública aquello era un parque. Estaba abandonado hace mucho...los vecinos lo habían visto siempre allí, pero no se habían preocupado mucho.” (Activista HRM).

El descubrimiento del terreno suscita inmediatamente el interés de un grupo de residentes, cuya relación se basa en la que ellos mismos definen como “una conciencia urbana general”. Empiezan a recopilar información (planos del terreno, decretos administrativos, etc.) y comienzan a movilizarse sin tener todavía muy claro que tipo de iniciativa emprender.

“Había cierta agitación, claro que no sucede todos los días que uno se encuentre con un espacio así, grande, verde, de todos y de nadie y sobre todo abandonado. No había nada solo basura, árboles y pasto. Así que hemos pensado –¿Porqué no lo ocupamos?–.No éramos mucho en un comienzo pero la idea nos gustaba así que no lo hemos pensado más y hemos entrado.” (Activista HRM).

El estado de abandono del área parece ser el factor que desencadena el interés sobre el espacio. Con respecto a ello, Rebecca Solnit nos recuerda que las ruinas, los espacios incultos son “una construcción humana abandonada a la naturaleza, y una de las características de la ruinas en la ciudad es su aspecto salvaje: son lugares llenos de promesas y de incógnitas, con todas sus epifanías y sus peligros” (Solnit, 2005: 90). Es la promesa que emana del espacio abandonado la condición que, en febrero de 2004, conduce a “la inauguración de la ocupación del espacio para el uso y disfrute de los vecinos”.

Los activistas emprenden acciones de rehabilitación del espacio, limpiando los desechos, improvisando bancos y mesas y pintando murales. El espacio abandonado es así transformado en lugar. A la organización del espacio corresponde la organización del grupo. Los ocupantes se dotan de una estructura organizativa interna que toma el nombre de Plataforma “La Noria” de Amig@s de la Huerta del Rey Moro. Se trata de una organización en forma asamblearia, abierta y flexible, condiciones que le permite activarse con prontitud. Pese a que no existe una jerarquía interna, son los integrantes más motivados, que en la

mayoría de los casos han participado previamente en acciones de movilización urbana, quienes guían los primeros pasos de la asamblea.

“Todos en la asamblea tenemos los mismos derechos y los mismos deberes, no se obliga nada a hacer nada, es decir que quien hace es porque cree en el proyecto. Hay personas que apoyan cuando sirve o que colaboran de vez en cuando o que simplemente disfrutan del espacio. Hay personas que tienen ya experiencia y otros que nada más le gusta lo que hacemos y el lugar.” (Activista HRM).

Tras dotarse de una estructura interna, el paso sucesivo consiste en dar visibilidad hacia el externo y para ello es necesario contar con un proyecto, una idea que pueda captar adhesiones y apoyos y sobre todo que pueda inducir la administración pública a tomarla en consideración. A tal fin, resulta indispensable que se produzca cierta convergencia entre las interpretaciones de los sujetos involucrados. En un primer momento el proyecto se limita a la defensa del espacio como tal en oposición a su posible desarrollo inmobiliario. La asamblea reclama un espacio verde autogestionado para el barrio. Comienza así una campaña de sensibilización mediante la organización de jornadas de trabajo comunitario, de eventos festivos y comidas colectivas con el propósito de dar a conocer el espacio y el problema involucrando a un mayor número de personas. Las adhesiones comienzan a aumentar, circunstancia que produce cierta visibilidad en la prensa local y en los circuitos locales y nacionales afines a este tipo de problemáticas. Tanto las relaciones internas como las externas resultan fundamentales para consolidar la iniciativa (Nicholls, 2008). Conscientes de que si la acción de reivindicación no es acompañada por un proyecto concreto puede fácilmente perder interés, corriendo el riesgo de ser manipulada por la opinión pública, la asamblea comienza un proceso de consulta interna para definir que tipo de usos emprender en el espacio ocupado.

1624

“Había que hacer algo, el espacio ya estaba ocupado, teníamos gente y entonces no podíamos seguir diciendo ¡Aquí no se construye! porque nos podían decir Bueno, no vamos a construir y vosotros os vais. Había que hacer algo para continuar a estar allí, había que negociar la gestión del espacio. Entonces hemos pensado de hacer una huerta, como siempre había sido. Toda la zona norte era una zona muy popular y antes había bastantes huertas. A todos nos gustó la idea pese a que no sabíamos mucho de huertos. En Sevilla ya habían habido otras experiencias exitosas de huertos urbanos, pero en pleno centro es otra cosa, aquí el terreno es muy caro... bueno pensamos que podía funcionar.” (Activista HRM).

Pese a que la idea de crear huertos urbanos ha sido dictada en un principio por la intuición, con el tiempo ha demostrado su valor estratégico. Para dotar el proyecto de mayor fuerza y facilitar su aceptación por parte de la administración pública, la asamblea propone la creación de huertos escolares en colaboración con los dos colegios públicos del barrio. Los huertos escolares consolidan el vínculo del HRM con el barrio y sus instituciones, volviendo más creíble el proyecto que se pretende implementar en el espacio. El proyecto de los huertos escolares, que es además financiado con los fondos públicos de los Presupuestos Participativos, inaugura una peculiar relación con el gobierno local.



### 3.2. La relación con el gobierno local y la comunidad

Desde los primeros pasos del movimiento del HRM, el gobierno local asume una postura orientada a evitar el conflicto directo y a desactivar la carga subversiva propia de las acciones de ocupación. De hecho, tras la ocupación del solar del HRM, el gobierno local realiza acciones de rehabilitación del espacio, declarando a través de la prensa local su disponibilidad a conceder permisos de uso del recinto a las entidades ciudadanas que los requieran. Un tentativo de rebobinar la película, volviendo a empezar de una posición más aventajada. En la misma dirección van las tentativas de manipular el proyecto reivindicativo del movimiento, utilizando como argumento central el hecho que los alojamientos que se pretenden construir estarían destinados a las clases económicas más vulnerables. No obstante las presiones, el movimiento se mantiene firme en su consigna ¡Basta pisos! En esta coyuntura, el proyecto de los huertos escolares permite poner raíces físicosimbólicas en el terreno, zanjando temporalmente el debate sobre el desarrollo inmobiliario del HRM y sentando las bases de una relación híbrida con el gobierno local.

“Lo que pasa es que los que estamos aquí entendemos de planes, de leyes y decretos. Cuando presentamos el proyecto de los huertos escolares recuerdo que se dio el debate sobre si era correcto pedir fondos públicos. Entre todos decidimos que era mejor priorizar la defensa del espacio en sí y los huertos escolares nos servían para ello. Al fin y al cabo nos han ayudado a sembrar la primera semilla, que les guste o menos.” (Activista HRM).

Siguiendo el esquema de Marcuse (2009), resulta evidente que en el caso de los integrantes del movimiento del HRM el derecho al uso del espacio constituye una aspiración más que una necesidad primaria. Por lo general, se trata de personas con un alto nivel educativo, con condiciones económicas estables y sujetas a tiempos de trabajo relativamente flexible, condiciones que parecen conciliar el activismo social.

Si por un lado, el perfil socioeconómico del movimiento resulta funcional a la causa que reivindican, por otro lado, suscita la disidencia o el rechazo por una parte de la comunidad local. Los residentes históricos del barrio, las personas mayores pero no sólo ellas, no siempre ven de buen ojo la presencia de personas ajenas al barrio, porque pese a que los integrantes del movimientos se identifican como vecinos, en muchos casos son ellos mismos producto de la gentrificación contra la cual luchan. La misma fisonomía que va asumiendo el huerto, no sujeto a la rígida estructura del parque urbano, contribuye a crear cierta resistencia por parte de los residentes. De estos aspectos parecen estar concientes los integrantes del proyecto del HRM pese a que consideran que liberar la organización del espacio de estereotipos preconstituidos es un componente fundamental del proyecto que reivindican, sin que esto signifique ausencia de normas comunes.

“Si aquí hubiese más orden, las flores plantadas, los bancos todos iguales, muchas reglas y todo lo demás, hasta mi madre vendría más, no solo los vecinos! Pero bueno esto es otro tipo de proyecto, no es el típico parque pero es un espacio abierto, todos pueden venir y participar respetando las normas comunes de la asamblea.” (Activista HRM).

### 3.3. Las huertas crecen

Pese a que el proceso de realización del proyecto de huertos escolares ha sido constelado de acciones de protesta por el retraso de la financiación, con los fondos desembolsados se

compran finalmente herramientas, tierra y semillas y se dota el terreno de un sistema de irrigación y de una estructura prefabricada donde guardar los materiales. En poco tiempo, se construyen una decena de bancales donde más de 800 escolares, de entre 3 y 12 años, comienzan a desarrollar actividades formativas. El proyecto contribuye a refrescar la imagen del HRM, que ya no es visto solo como espacio ocupado o lugar de contestación. Producto de esta primera experiencia de huertos escolares, se crean intercambios con otras experiencias de huertos urbanos en Sevilla y en pocos años la superficie cultivada aumenta notablemente. Nuevos bancales de tierra se elevan sobre el suelo atrayendo nuevos participantes y rompiendo el círculo de los “conocidos de siempre”. Se trata de personas entre los 20 y 50 años, que en la mayoría de los casos viven en el vecindario o cuyos hijos participan en el proyecto de huertos escolares. Muchas veces varias personas comparten el mismo huerto, circunstancia que contribuye a la socialización. La estrategia del huerto, adoptada inicialmente como una apuesta, logra detonar en el transcurso de cinco años un verdadero proyecto de huertos urbanos autogestionados. La iniciativa responde a los principios del agrocivismo, neologismo creado para designar iniciativas de carácter agrícola en ámbito urbano dirigidas a la recalificación ambientalpaisajística, a la producción agrícola para el autoconsumo y a la creación de lazos sociales basados en la apropiación colectiva de los recursos locales (Ingersoll, 2004). El giro agrocívico del proyecto, lejos de disminuir su carga reivindicativa y política, resulta determinante para el logro del objetivo principal del movimiento.

“Para algunos de nosotros el huerto tiene más relación con la política que con las verduras, para otros la política no existe, le gusta cultivar y aprovechan la oportunidad de tener un huerto cerca de donde viven... todo va junto, los procesos son largos y hay que tener paciencia, pero la mayoría de los que ahora están allí, pese a que no saben mucho de todo el movimiento, no dejaría su huerto, es decir se han sumado al proyecto pero de otra manera”. (Activista HRM).

1626

El éxito de la iniciativa ha dotado el espacio de un nuevo significado, creando además un paisaje urbano innovador. La imposibilidad de desconocer los efectos positivos del proceso, además de la continuidad y tenacidad mostradas por el movimiento, ha hecho desistir al gobierno del plan de desarrollo inmobiliario del terreno. En octubre de 2009, la Gerencia de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla ha declarado públicamente que todo el solar será destinado a área verde y cuyo proyecto será determinado en base a un proceso participativo. Pese a que ya ha pasado más de un año desde esta declaración, todavía no ha empezado el proceso de consulta participativa para la definición del destino funcional del espacio así como no ha sido modificado el Plan General de Ordenamiento Urbano, donde todavía se contempla el desarrollo inmobiliarios de una parte del terreno. Por esta razón, los integrantes del movimiento siguen defendiendo su proyecto hasta que la modificación sea recogida en el nuevo PGOU. Pese a que por el momento el proyecto del HRM parece destinado a continuar, resulta evidente que existe desconfianza hacia la intención de la administración pública así como se teme que la recalificación del área pueda alterar el sentido del proyecto desarrollado

#### 4. CONCLUSIONES

En Sevilla, como en muchas ciudades a nivel mundial, los proyectos de planificación urbana regidos por los principios del urbanismo neoliberal han producido, durante la

última década, el crecimiento de episodios de resistencia urbana. No obstante, el redescubrimiento de la dimensión local por parte de las ciencias sociales se ha concentrado sobre todo en los contextos urbanos donde el impacto de los flujos de la economía global ha sido de mayor envergadura. Bell y Jayne (2009) definen como ‘sizism’ la propensión a centralizar la atención sobre las ciudades globales, circunstancia que ha perjudicado el abordaje de la heterogeneidad urbana y la comprensión de los procesos que intervienen en las ciudades pequeñas y medianas donde vive más de la mitad de la población urbana mundial. En este contexto, el caso de estudio presentado pretende romper con esta tendencia contribuyendo a la constitución de un corpus teórico que aporte a la comprensión de la evolución de los movimientos urbanos en ciudades no centrales, evidenciando las inevitables conexiones que se establecen entre los procesos globales y las dinámicas locales.

El desarrollo urbanístico que ha conocido la ciudad de Sevilla en época contemporánea, como otras ciudades caracterizadas por cierto retraso con respecto al estándar de la modernidad urbana europea, ha sido fuertemente influenciado por decisiones maduradas en el seno de la economía global. La imposibilidad de intervenir en las decisiones sobre el destino de la ciudad ha hecho crecer un sentimiento de frustración en la población local que ha visto seriamente comprometido el potencial relacional y creativo del espacio urbano sometido a las leyes del mercado inmobiliario.

El caso analizado muestra cierta evolución comparativamente a los primeros embriones del movimiento urbano sevillano. Mientras que los primeros movimientos han desarrollado sobre todo acciones de resistencia organizada, en el caso del HRM la resistencia se conyuga con un proyecto concreto adquiriendo de tal manera una connotación marcadamente política, expresión de una renovada conciencia cívica (Clement, 2004).

El movimiento que surge alrededor del antiguo huerto del Rey Moro no solamente se opone al desarrollo inmobiliario del área, sino que se empeña en la producción colectiva de un espacio abandonado atribuyéndole nuevos valores y significados. El espacio contestado se transforma de tal manera en un laboratorio urbano donde toman forma reflexiones e ideas que desbordan los límites del espacio llegando a cuestionar la gestión urbana. Lo que en definitiva reivindica el movimiento del HRM es la posibilidad de seguir viviendo la ciudad de manera creativa, liberando la acción de los estereotipos y de las restricciones impuestas por la normalización del espacio. El huerto urbano se configura, en este ámbito, como un dominio de la alteridad capaz de plasmar nuevos paisajes urbanos que alimentan los valores y los significados de una ciudad diversa.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AMIN, Ash (2008) “Collective culture and urban public space”, *City*, 12:1, pp. 52-4.
- AMIN, Ash y THRIFT, Nigel (2002) *Cities. Reimagining the Urban*. Cambridge, Polity Press.
- ARIÑO, Antonio (2004) “Asociacionismo, ciudadanía y bienestar social”, *Papers: revista de sociología*, 74, pp. 851-10.
- BELL, David y JAYNE, Mark (2009) “Small cities? Towards a research agenda”, *International Journal of Urban Regional Research*, 33:3, pp. 68-399.
- BORJA, Jordi (2003) *La ciudad conquistada*. Madrid, Alianza Editorial.
- BRENNER, Neil y THEODORE, Nik (Eds.) (2004) *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*. Oxford, Blackwell Publishers.
- CASEY, Edward (1993) *Getting back into place: howard a renewed understanding of the place World*. Bloomington, Indiana University Press.

- CASTELLS, Manuel (1998), *La era de la información, Tomo I*. Madrid, Alianza Editorial.
- CLEMENT, Gil (2004) *Manifiesto del terzo paesaggio*. Macerata, Quodlibet.
- DELGADO, Manuel (2000) “Etnografía de los espacios públicos”. En D. Provansal (Coord.) *Espacio y territorio: miradas antropológicas*. Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 45-54.
- DIRLIK, Arif (2001) “PlaceBased Imagination: Globalism and the Politics of Place”. En R. Prazniak y A. Dirlik (Eds.) *Places and Politics in an Age of Globalization*. Lanham, Rowman and Litterfield, pp. 15-52.
- ESCOBAR, Arturo (2001) “Culture sits in places: Reflections on globalism and subaltern strategies of localization.”, *Political Geography* 20:2, pp. 139-174.
- GEERTZ, Clifford (1987) *Interpretazione di culture*. Bologna, Il Mulino.
- HARVEY, David (2003) *Espacios de esperanza*. Madrid, Ed. Akal.
- HERZOG, Lawrence (2006) *Return to the center. Culture, public space and city building in the global era*. Austin, University Texas Press.
- INGERSOLL, Richard (2004) *Sprawltown*. Roma, Meltemi.
- LEFEBVRE, Henri (1970) *Il diritto alla città*. Padova, Marsilio Editore.
- (2003 [1970]) *The Urban Revolution*. Minneapolis, Minnesota University Press.
- MADDEN, David (2010) “Revisiting the end of public space: assembling the public in an urban park”, *City & Community*, 9:2, pp. 187-207.
- MARCUSE, Peter (2009) “From critical urban theory to the right to the city”, *City*, 13:2, pp. 185-197.
- MUXÍ, Zaida (2004) *La arquitectura de la ciudad global*. Barcelona, Gustavo Gili.
- NICHOLLS, Walter (2008) “The urban question revisited: the importance of cities for social movement”, *International Journal of Urban Regional Research*, 32:4, pp. 841-859.
- PICKVANCE, Chris (2003) “From urban social movements to urban movements: a review and introduction to a symposium on Urban Movements”, *International Journal of Urban Regional Research*, 27:1, pp. 102-109.
- SARLO, Beatriz (1997) *Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*. Buenos Aires, Ariel.
- SASSEN, Saskia (1991) *The global city: New York, London, Tokyo*. New York, Princeton University Press.
- SMITH, Neil y LOW, Setha (2006) (Eds.) *The politics of public space*. New York, Routledge.
- UNITED NATIONSHABITAT (2009) *Planning sustainable cities: global report on human settlements*. London, Earthscan.
- SOLNIT, Rebeca (2005) *A field guide to getting lost*. New York, Viking.
- WILLIAMS, Brett (2006) “The paradox of parks”, *Identities*, 13:1, pp. 139-171.
- SARLO, Beatriz (1997) *Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*. Buenos Aires, Ariel.
- SASSEN, Saskia (1991) *The global city: New York, London, Tokyo*. New York, Princeton University Press.
- SMITH, Neil y LOW, Setha (2006) (Eds.) *The politics of public space*. New York, Routledge.
- UNITED NATIONSHABITAT (2009) *Planning sustainable cities: global report on human settlements*. London, Earthscan.
- SOLNIT, Rebeca (2005) *A field guide to getting lost*. New York, Viking.

# LA IMPLICACIÓN DE LAS POBLACIONES LOCALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS COMARCAS CULTURALES. COMPARACIÓN DE CASOS EN TIERRAS FRONTERIZAS EXTEMEÑOANDALUZAS

Antonio Luis Díaz Aguilar  
Universidad Pablo de Olavide  
Elodia Hernández León  
Universidad Pablo de Olavide

## 1. ANTROPOLOGÍA, TERRITORIO Y GOBERNANZA

La antropología cuenta con un gran bagaje en los estudios que abordan la vinculación entre identidades socioculturales y territorio. La apropiación material y simbólica del espacio es objeto de análisis en numerosos ámbitos de los que incluso se han derivado “acuñaciones” de denominaciones sectoriales: Antropología de la frontera (Lisón Tolosana, 1994), Antropología del territorio (García García, 1976)... Pero más allá de la excesiva segmentación con la que a menudo tratamos a nuestra disciplina, es indudable la amplitud de trabajos que han abordado el estudio de las fronteras y de las delimitaciones y adscripciones territoriales<sup>1</sup>. Esta tradición temática y la perspectiva cualitativa de la mirada antropológica (Jociles Rubio, 2002), esto es, el “conocimiento profundo del terreno”, pensamos que ubican a la antropología en una situación privilegiada<sup>2</sup> para el acercamiento y profundización en la gobernanza de los territorios.

En esta comunicación no sólo partimos de este convencimiento que, seguro, será compartido por los antropólogos participantes en este simposium, sino que más concretamente hacemos nuestra la máxima “a mayor identificación de la población con un territorio, mayor es la posibilidad de construir nuevas formas de gobernanza participativa” (Escalera Reyes, 2008: 249) y la argumentamos como hipótesis a demostrar a partir del análisis de los territorios fronterizos del Valle de los Pedroches (Andalucía) y la “comarca” de Tentudía (Extremadura).

Son muchos los fenómenos de reordenación territorial que están teniendo incidencia en las últimas décadas en el estado español. Muchos y de diferentes niveles que producen efectos yuxtapuestos en los espacios locales. A la importante reorganización que supone la creación del estado de las autonomías, con la definición de nuevas fronteras sobre los antiguos límites provinciales, se suma la incidencia de la entrada en la Unión Europea y sus efectos trascendentales en el caso de los territorios cuya actividad principal es la agropecuaria. En relación con estos fenómenos se están dando procesos de comarcalización, de constitución de mancomunidades intermunicipales de servicios y de creación de Grupos de Desarrollo Rural para la obtención y gestión de fondos europeos.

Procesos políticoadministrativos que implican, en su mayoría, la generación de nuevas adscripciones y apropiaciones territoriales puesto que la instauración de estas nuevas delimitaciones, va acompañada de propuestas de identificación con el nuevo “orden” territorial. No obstante, se desarrollan en territorios sobre los que también existen lógicas,

<sup>1</sup> Los que suscriben este artículo pertenecen a grupos de investigación, GEISA (Grupo de Investigación para el estudio de las identidades Socioculturales en Andalucía) y GISAP (Grupo de Investigación Social y Acción Participativa), que tienen entre sus líneas de estudio prioritarias las fronteras y límites políticos y culturales y las identidades territoriales.

<sup>2</sup> Aunque desgraciadamente la antropología en el estado español no goce del reconocimiento y la fama de otras ciencias sociales como la geografía o la sociología.

intereses y definiciones diversas de los grupos sociales locales que los habitan. En consecuencia, podemos encontrar casos donde estas nuevas delimitaciones espaciales, casen con territorios conformados histórica y socialmente o, por el contrario, lugares en los que el dibujo de estos nuevos espacios no coincida con los territorios articulados socialmente y sean espacios con los cuales no se identifiquen sus pobladores. Y por tanto encontramos espacios donde se manifiesta una total disonancia entre la fijación de límites políticos y límites culturales, con la consecuente quiebra de legitimidad del primero y la restricción en el modelo de nueva gobernanza si entendemos que la participación real de la población sólo se produce cuando existe un sentimiento colectivo de pertenencia a una comunidad (Escalera, 2008: 250).

La aproximación en esta comunicación a dos casos de estudios de Sierra Morena nos permitirá ahondar en esta cuestión a partir de la comparación de los territorios situados a ambos lados del límite extremeñoandaluz. Comparten los dos procesos históricos, socioeconómicos y políticoadministrativos similares y, sin embargo, presentan notables diferencias desde el punto de vista de su actual “realidad” territorial: la primera ha ido conformándose como comarca en un proceso sociohistórico que en los últimos años se ha consolidado (Hernández León, 2005) y la segunda es, por ahora, un proyecto de “comarca” creada y definida por el Grupo de Desarrollo Comarcal de Tentudía que no encuentra un respaldo mayoritario (Díaz Aguilar, 2010). Por tanto, a partir del análisis de estos contextos expondremos hasta qué punto se ha conseguido la participación de los sujetos en estos proyectos y si se la puede considerar como una participación activa, resultado de la implicación. En este sentido, nos preguntamos sobre el papel que ha jugado y juega la propia demarcación territorial en los procesos de participación ciudadana que se proponen en estas nuevas políticas públicas. Todo ello para concluir, a partir del análisis realizado, demostrando la “funcionalidad” del referente territorial compartido en la implementación y profundización de la gobernanza.

1630

## 2. TIERRAS DE FRONTERAS

Sierra Morena ha sido históricamente una zona fronteriza, bien con respecto a unidades jurídicoadministrativas cuyos núcleos centrales han estado en el Valle del Guadalquivir, en el Valle del Guadiana o en la Meseta, bien como barrera que se constituye en límite de organizaciones políticas más amplias<sup>3</sup>. Una historia fronteriza que se consolidará con la provincialización decimonónica que la hace área de confluencia de los límites provinciales de Huelva, Sevilla y Badajoz y en la actualidad entre Extremadura y Andalucía para el caso de Tentudía y de los de Córdoba, Badajoz y Ciudad Real para el del Valle de Los

---

<sup>3</sup> Así, Tentudía fue el área fronteriza entre la Beturia Céltica y la Túrdula, en época romana se integró en la provincia senatorial de la Bética pero con dependencias conventuales diferentes, fue el lugar por donde se marcaron los límites en época califal de las coras de Firris (en la actual Sierra Norte de Sevilla), Beja (Portugal) y Sevilla, así como entre los reinos taifas de Badajoz y Sevilla y del territorio almohade. Con la conquista castellanoleonesa, la zona fue repartida entre la Orden del Temple, la de Santiago y el Reino de Sevilla (Morales Recio, 2001). Por su parte, el Valle de los Pedroches, tierra lejana del centro cordobés se ubica en un límite que destaca por su estabilidad entre los límites de por sí estables andaluces (Cano, 1990: 2364). La historia de su poblamiento, desde la legendaria Cora Fash al Ballut está marcada por su situación limítrofe y la necesidad de control de éstos por parte de la capital. No obstante esta estabilidad con la que se caracteriza a los límites andaluces tiene en las poblaciones limítrofes del valle una historia de ambigüedades de inclusiones (desde lo que hoy es Andalucía a Extremadura y viceversa) que no hace sino subrayar su carácter fronterizo (Hernández, 2005).

Pedroches. En definitiva, a nivel políticoadministrativo ha sido una zona fronteriza, de límites, constituyéndose esta cadena montañosa en una especie de “*murallón*” en diversas etapas de la Historia (Cano, 2001: 22). Murallón convertido en periferia políticoinstitucional, alejada y desasistida por los centros de poder, como todavía hoy se puede ver en infraestructuras o servicios.

Pero también comparten otras características, estamos ante dos zonas de sierra, con áreas de pendientes medias, clima mediterráneo de lluvias irregulares y fuerte estiaje, y suelos pobres con escasa capacidad de retención de agua. El paisaje dominante es la dehesa, un agroecosistema que en ambas zonas sufrió la “modernización económica” de los años 60 y sus efectos de quiebra del sistema agropecuario tradicional y de éxodo rural. Y a partir de entonces detentarán los indicadores precisos para su clasificación como áreas de montaña desfavorecidas y necesitadas de urgentes medidas que frenen su continuo despoblamiento (Hernández, 2005; Díaz, 2010).

Como era de esperar, también ambas son partícipes de los procesos de reconversión derivados de la Política Agrícola Comunitaria, que en un principio aceleró el proceso de intensificación productiva y especialización ganaderas (en Tentudía en carne de cerdo ibérico y vacas de carne y en el Valle de los Pedroches en carne de ibérico y vaca de leche). Sin embargo, una vez agotado el modelo costoso de protección de precios en relación con el crecimiento del liberalismo en el sistema global, aterriza el precepto de la diversificación económica como estrategia. De hecho en la reformulación del modelo de desarrollo rural (antes agrario) europeo, son pilares básicos (Pérez, 2004: 5): la diversificación de las rentas, lo endógeno, la sustentabilidad, lo local (el territorio como recurso) y sus agentes como protagonistas.

Y es esta filosofía la que rige las diferentes convocatorias LEADER Y PRODER, de las que nuestras áreas son partícipes. Aunque la apuesta por la diversificación en la práctica resulta un eufemismo: diversificación es equivalente a terciarización de las áreas rurales aún muy dependientes del primer sector para ser “europeas”. De hecho, la aplicabilidad del modelo que se instrumentalizará a través de estos programas se ha puesto en duda por algunos de sus efectos que actúan en sentido contrario a lo proclamado y que nosotros podremos resumir, para el caso de las áreas andaluzas y extremeñas, en una equivalencia de facto entre la promulgada diversificación y el monocultivo turístico<sup>4</sup>.

### 3. LOS REFERENTES TERRITORIALES Y LOS GRUPOS DE DESARROLLO RURAL

A pesar de lo afirmado más arriba, no son sólo estrictamente económicos los efectos de la intervención de los Fondos Europeos en nuestras áreas de estudio sino que se dan otras cuestiones de carácter sociopolítico a tener en cuenta. Entre los aspectos que resultan más innovadores de las metodologías LEADER, destacamos la premisa de establecer un

---

<sup>4</sup> El modelo está diseñado a partir de las zonas rurales del norte europeo, en las que la agricultura ya se ha adecuado a los nuevos contextos y ritmos. Se trata de sociedades más dinámicas en las que la pluralidad de actividades añade valor y no se manifiesta como la panacea de salvación. Así, en economías agrarias más debilitadas el fomento del turismo ha desacreditado la esperada diversificación. Por otro lado no es mucha la dotación presupuestaria para los objetivos tan ambiciosos de reconversión del medio agrario en rural, existiendo además una obligación de cofinanciación de las entidades estatales, autonómicas y locales que puede resultar excesiva. Y finalmente, en relación con uno de los elementos que consideramos más interesante en este proceso de transformación inducida, podemos añadir que la entrada de nuevos agentes locales es más dificultosa precisamente en estas áreas en las que la crisis del sistema agrario desestructuró las sociedades locales (Pérez, 2004: 20).

enfoque desde el territorio (Pérez, 2004: 10) en la planificación de los proyectos y programas acogidos a estas financiaciones. Se identifican en este programa como perfiles de los solicitantes a los agentes socioeconómicos locales asociados y articulados en un territorio. La caracterización de las áreas potenciales para la iniciativa europea tiene un claro referente de adecuación en las comarcas. De hecho, los grupos de acción local promueven en la ejecución de los programas, la identificación del ámbito de actuación con comarcas, usando esta denominación como referente del territorio objeto de las iniciativas europeas. Lo cual es especialmente significativo en el caso de Andalucía por el fracaso del proyecto de comarcalización de los años 80 y el total abandono de la intencionalidad de ponerlo en marcha por parte del gobierno andaluz y en el caso extremeño porque, más allá de alguna propuesta desde el ámbito académico, no se había planteado ningún proyecto autonómico de comarcalización hasta ahora<sup>5</sup>.

En Andalucía han sido muchos los obstáculos y dificultades (reconocidas o no) con las que se han encontrado los proyectos de división comarcal del territorio autonómico, a pesar de que se pensó como necesaria en un principio una delimitación administrativa entre el municipio, demasiado pequeño, y la provincia, demasiado grande, para la descentralización de los servicios. La defensa del orden provincial (esto es de las diputaciones) y el terror a una descentralización y pérdida de los poderes municipales y autonómicos explican el “definitivo carpetazo” que se le da a la cuestión comarcal como proyecto autonómico preferente. En Extremadura no ha habido ni siquiera carpetazo, en cuanto que no se han planteado proyectos institucionales al respecto, hasta que en 2008 se constituyeron las Mancomunidades Integrales de Servicios, en las cuales tienen que coincidir forzosamente las mancomunidades y los GDR y a las que ahora se vinculan los servicios, inversiones, planes de desarrollo y programas de todo tipo de las diputaciones y la Junta de Extremadura, las cuales, en su mayoría no coinciden con territorios históricos.

Más nos interesa destacar aquí que en los debates y polémicas que se han producido sobre la cuestión comarcal, a las que no son ajenas las teorizaciones de los científicos sociales, se traduce una muy diferente concepción de las delimitaciones territoriales y por tanto de la significación de estos espacios. Desde las posiciones que entienden a las comarcas como áreas funcionales que se generan a partir de la planificación territorial (comarcas a la carta), hasta las que consideran que la comarcalización es adecuada para el reconocimiento de territorios que tuvieron una articulación socioeconómica histórica y van perdiendo relevancia a partir de la provincialización<sup>6</sup>. Y nos parece importante subrayarlo porque pensamos que en unas y otras comarcas (comarcas de nueva creación o reconocimiento de territorios con vocación cultural) la identificación y la adscripción con el territorio son diferentes y ello tendrá consecuencias en el momento de la implicación de la población en procesos de goberna

---

<sup>5</sup> En ambas comunidades el cuarteo sectorial del territorio ha sido la pauta dominante.

<sup>6</sup> Esta consideración entronca con la Cuestión Nacional en España. La comarca ha sido reivindicada por nacionalismos como el catalán que considera a la provincia un instrumento de centralización del estado español que ignora la organización histórico-cultural del territorio. En Andalucía, el partido que más ha defendido y reclamado la comarca como unidad territorial sobre la que ordenar las actuaciones políticoadministrativas ha sido el partido andalucista. En Extremadura tímidamente Izquierda Unida.



#### 4. LOS GRUPOS DE DESARROLLO RURAL Y LAS IDENTIFICACIONES COMARCALES

La comparación del proceso de instauración de la organización territorial acorde con las directrices LEADER en un ámbito y otro resulta especialmente esclarecedor al hilo de lo que en estas páginas estamos planteando.

El proceso de gestación de los grupos de acción local (denominados por ambas autonomías grupos de desarrollo rural –GDR–) y la puesta en marcha de los programas LEADER siguen caminos paralelos. Así, en la zona de Tentudía, el GDR se creó en 1994 para poder optar al LEADER II, a la que le siguió el LEADER Plus, implementándose en la actualidad, en el marco del Programa de Desarrollo Rural de Extremadura 2007/2013, a través del Fondo Europeo Agrícola de Desarrollo Rural, el Programa de Desarrollo Rural Enfoque Leader para la Comarca de Tentudía. El espacio delimitado fue el que desde 1976 conformaba la Mancomunidad Turística y de Servicios de Tentudía, la más antigua de Extremadura, aprovechando el soporte institucional que ésta le brindaba. En el caso del Valle de los Pedroches, el GDR Adroches se creó un año después de la Mancomunidad de los Pedroches que se constituye en 1993, “la turística”, como se la conocía dado que existían otras mancomunidades de servicios cuya composición municipal era distinta. El GDR Adroches participará, como en el caso extremeño, en el LEADER II, el LEADER PLUS y finalmente en el Plan de Actuación Global (LIDERA) puesto en marcha por la Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía, con enfoque Leader, en el marco del fondo europeo citado con anterioridad.

Ambas mancomunidades crecieron en servicios y actividades<sup>7</sup> y siguieron el mismo patrón de ampliación hacia proyectos de dinamización “sociocultural”, entre los que destaca la celebración de los días de la Mancomunidad de Tentudía y de la de Los Pedroches, respectivamente, y la edición de revistas y publicaciones sobre el patrimonio de la mancomunidad. Sin embargo hay una diferencia entre ambas, mientras que en el primer caso no se han generado discursos de identificación del espacio con una comarca, excepto en alguna ocasión esporádica, en el segundo la vocación comarcal es fundamental; en palabras del que fuera su presidente durante casi dos décadas: “Siempre hemos tenido claro los municipios que habían de formar parte la mancomunidad: comarca natural y mancomunidad coinciden, en Córdoba donde la mancomunización, está muy avanzada”<sup>8</sup>. De forma que las acciones de construcción/creación de una comarca en Tentudía se tornan en el Valle de los Pedroches en motivos para la reafirmación de la pertenencia comarcal.

Es evidente que en ambas mancomunidades el municipio tiene importancia como referencia básica a la hora de pensar y actuar políticamente, sin embargo en el caso de los Pedroches existe un proyecto comarcal intenso cara a obtener beneficios<sup>9</sup> para un área que

<sup>7</sup> En el caso de la Mancomunidad de Tentudía, desde que se estableció el abastecimiento de agua con la inauguración del pantano de Tentudía, los servicios han aumentado considerablemente: recogida de basuras, servicio de maquinaria para obras municipales, oficina de gestión urbanística, programa de dinamización deportiva, de gestión cultural, agentes de desarrollo de nuevas tecnologías... bien como parte de los servicios propios, bien a través de la participación de programas de otras administraciones, principalmente de la Diputación de Badajoz y la Junta de Extremadura.

<sup>8</sup> La identificación de la comarca con una unidad natural se esgrime como el argumento incuestionable de la existencia de un territorio cultural.

<sup>9</sup> De hecho esta mancomunidad es de creación más tardía, cuando los servicios de abastecimiento ya los gestionaban otras mancomunidades más pequeñas, y tras las manifestaciones y protestas que se llevaron a cabo en el Valle de Los Pedroches en solicitud de la instauración de un hospital en Pozoblanco, tras “hacerse la comarca famosa” por haber encontrado la muerte el torero Paquirri cuando era trasladado a Córdoba para su hospitalización. En estas jornadas de lucha los pueblos que más tarde conformarán la mancomuni-

se considera relegada históricamente en las actuaciones de los centros políticos siempre muy lejanos. Existe por tanto entre los pedrocheños la estrategia de trasladar a un segundo plano las divisiones internas en los momentos en que se cuestione el liderazgo territorial de la mitad norte de la provincia cordobesa. Frente a esto, los políticos extremeños no proyectan en sus discursos la Mancomunidad como territorio, como comarca, porque no la piensan y no la sienten.

Sin embargo, desde la creación del GDR, el Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía ha llevado a cabo cuantiosas inversiones para la puesta en marcha de numerosos programas y actividades bajo el paraguas de la “comarca”. Como lo ha hecho también la mancomunidad de los Pedroches y el posterior GDR Adroches, aunque quizás no con tanta vehemencia. En cualquier caso siguiendo la pauta de este tipo de grupos creados para la gestión de los fondos europeos, se ha actuado en el fomento del turismo con el apoyo a iniciativas de hospedaje rural, a restauración... y sobre todo en ambos casos se ha buscado y potenciado la promoción de empresas de elaboración de productos agroalimentarios que se identifiquen con el territorio, con lo natural y auténtico.

También se ha realizado una ingente labor de dinamización social, de encuentro entre las gentes de la zona: con reuniones donde se explicaba el LEADER y la propuesta de desarrollo comarcal, con cursos diversos, con talleres participativos sobre diferentes aspectos de la realidad de la zona, con reuniones sectoriales de empresarios, de asociaciones, de cooperativas... Encuentros donde se ha planteado la idea de “comarca”, donde se ha propuesto la adhesión a este proyecto de construcción “comarcal”, donde se ha procurado, en suma, la participación, la relación, la asociación de la gente que comparte esta delimitación espacial, este espacio LEADER<sup>10</sup>. A lo que hay que sumar la intensa labor de investigación y difusión, de presentación de las “comarcas” de Tentudía y El Valle de los Pedroches, de su naturaleza, su historia, su cultura, su patrimonio. De sus potencialidades turísticas, paisajísticas, gastronómicas... Con libros, publicaciones periódicas, conferencias, videos, charlas, folletos, guías, señalización urbana... tanto en la propia “comarca” (ayuntamientos, bibliotecas, bares, periódicos regionales, en alguna fiesta local...) como en el exterior: ferias agroganaderas, de turismo, internet... Por tanto para el caso de Tentudía si desde la Mancomunidad no se ha impulsado un modelo de identificación comarcal, desde el Centro de Desarrollo la propuesta de construcción y de identificación “comarcal” ha sido contundente, intensa y continuada.

Pero la identificación entre las diferentes poblaciones y grupos con la comarca es más que cuestionable. En franca diferencia con el caso de los Pedroches, el espacio elegido no coincide con los territorios construidos histórica y socialmente. Los once pueblos que integran la actual Mancomunidad Integral de Tentudía, la “comarca” de Tentudía, se articulan en espacios de relaciones económicas, sociales, devocionales y festivas diferentes y diferenciados<sup>11</sup>.

---

dad apuestan por la construcción de éste en Pozoblanco frente a otros municipios externos que antes fueran centros de referencia.

<sup>10</sup> En el caso de Tentudía la intensa labor efectuada durante los dos primeros años en este ámbito se presentó en la candidatura a la adjudicación del programa LEADER como argumento para cumplir con los requisitos de participación y vinculación de la gente con el territorio expuesto en las directrices de esta iniciativa comunitaria.

<sup>11</sup> El área occidental de la misma, junto a las poblaciones onubenses linderas con Extremadura, está articulada en torno a Fregenal de la Sierra, nudo económico y comercial, y en parte políticoadministrativo para las poblaciones pacenses, en cuanto que es cabeza de partido judicial de dicha área. Además, unas y

Obviamente toda la labor realizada por el Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía ha tenido consecuencias, la difusión del nombre es evidente, las relaciones y el conocimiento mutuo de los pueblos que integran la Mancomunidad va en aumento, Tentudía como marca asociada a productos de la tierra, artesanías, hoteles, restaurantes o gastronomía se abre paso –sólo en los pueblos del macizo señalado y con advocación hacia esa Virgen– pero no podemos hablar de que Tentudía como comarca haya fraguado, de la existencia de la “comarca” de Tentudía. Y ello es así porque, insistimos, estamos ante territorios distintos.

Mientras que las diferencias entre las distintas “subcomarcas”<sup>12</sup> de los Pedroches, lo son al interior, refieren a unidades más pequeñas que se articulan entre sí pero cuyo segundo nivel de proyección es la unidad más amplia comarcal, es decir ninguna de éstas poblaciones está articulada o polarizada hacia otros centros de rango medio externos al comarcal. El territorio comarcal está claramente delimitado, no por ser un área homogénea sino antes al contrario por estar muy polarizada hacia Pozoblanco que hace las veces del centro de mayor actividad económica (el principal agente económico de la comarca, la afamada COVAP, se ubica en Pozoblanco), con unos agentes políticos y sociales cuyos ámbitos de actuación son en primera instancia comarcales y desde luego con una trayectoria histórica<sup>13</sup>, cuyos puntos claves no podemos exponer aquí pero que dan sentido a la articulación del Valle de los Pedroches como una comarca.

Como podemos ver, estamos ante dos contextos territoriales muy diferentes, lo que explica que en el caso de Tentudía existen serias dificultades para la implementación de procesos de gobernanza, dándose, por el contrario, en el caso de los Pedroches, las condiciones adecuadas.

En Tentudía la dinamización social, si bien al principio tuvo una correspondencia por parte de la población, ésta ha respondido más al empeño de los técnicos y agentes locales implicados y a la novedad de un programa que venía acompañado de financiación, que a una dinámica propia de participación real y que con el paso del tiempo ha ido diluyéndose puesto que los ámbitos de relaciones de los habitantes de la zona son otros. A su vez, la adhesión a un proyecto de desarrollo vinculado a un territorio carece de sentido para

1635

---

otras participan de un ciclo festivo, folclórico y devocional supracomunal compartido, todo ello vinculado a relaciones laborales, familiares y de amistad que se retroalimentan mutuamente. Por su parte, en la zona oriental observamos otras dos áreas de relaciones socioeconómicas y simbólicas, una que integra junto a Fuente de Cantos, antigua cabecera judicial, a otros pueblos de la penillanura pacense, de dentro y fuera de la Mancomunidad –la zona norte de la “comarca” de Tentudía no participa, por tanto, de las características agroganaderas del conjunto serrano, y otra articulada en torno a Monesterio, población vecina de Calera de León, en cuyo término se encuentra el monasterio de Tentudía. En este sentido es significativo cómo unas y otras poblaciones tienen focos festivos y devocionales distintos y, sobre todo, cómo a la a la romería de Tentudía sólo acuden y tienen devoción las poblaciones ubicadas en torno a este macizo (Cala y Arroyomolinos de León, de Huelva, y las pacenses Cabeza la Vaca, Calera y Monesterio) pero ninguna del resto de la “comarca” que toma el nombre de este emblemático lugar.

<sup>12</sup> Nos referimos a las esgrimidas diferencias entre el oriente vaquero y el occidente agrícola de los Pedroches o a las áreas históricas que partieron la comarca entre las tierras de realengo al oriente y los señoríos al occidente o entre las poblaciones que giran en torno a Pozoblanco, la capital de la comarca y el otro núcleo de relevancia, Hinojosa del Duque.

<sup>13</sup> Por ejemplo la existencia de amplias dehesas de uso comunal, anteriores a la desamortización, se correspondió con una apropiación simbólica y de sacralización de los derechos de uso reflejado en la riqueza de los santuarios y fiestas supracomunales (Agudo Torrico, 1990) o también, en la guerra civil fueron estas 17 poblaciones las que lograron neutralizar el levantamiento nacional, manteniéndose republicana hasta el final de la guerra.

la mayoría de la gente que no lo considera como propio. Mientras que en el caso de los Pedroches, aunque a veces las actividades de participación y promoción de los programas europeos haya obedecido también a la funcionalidad de “cubrir el expediente”, el sentido comarcal es una idea fuerza capaz de aglutinar distintos intereses en pos del desarrollo de la comarca: “aquí la gente no se implica mucho con las cosas que apoyan uno u otro partido, aunque sí, cuando..como en Fuenteovejuna, todos van a una, cuando está claro que algo va en contra de la comarca, entonces sí la gente se moviliza” (político IU). Así cuando el territorio comarcal se ve amenazado, como en el caso del riesgo de instalación del cementerio nuclear, la participación de los diferentes agentes socioeconómicos y de la población en general resulta sorprendente y “ejemplar”. De hecho el número de asociaciones de empresarios, cooperativas y asociaciones socioculturales es alto y su capacidad de movilización en momentos críticos (aquellos en los que el territorio se encuentra amenazado) también<sup>14</sup>. Por tanto se dan las condiciones para que se produzca una activa participación social, otra cosa es que los programas LEADER con su lema turismo y diversificación hayan conseguido una participación real de esos poderosos agentes locales que son los vaqueros y ganaderos pedrocheños.

Por tanto, si se busca la participación social y la iniciativa civil, como la propia filosofía LEADER planteaba, no puede hacerse con la creación de nuevos “territorios”, máxime si estos acaban siendo exclusivamente funcionales a los intereses políticos, partidarios y clientelares<sup>15</sup>. Resulta entonces, que la nueva etapa de articulación territorial institucional a la que nos venimos refiriendo, no sólo no intenta integrar la participación ciudadana, sino que dicha “participación” acaba siendo meramente un proceso con el que cumplir con los “méritos”, en este caso para una iniciativa comunitaria, a partir de unas estructuras políticoadministrativas que bloquean la implicación de la gente en éstas y otras actividades públicas subsumidas por el poder autonómico.

Así pues, es claro que la identificación de las gentes con un territorio es fundamental para la profundización en la gobernanza de esos territorios. Y si para posibilitar el desarrollo local desde los recursos y agentes endógenos es importante una imagen comarcal que promueva el turismo y sus productos, aún más lo es un clima de confianza en las posibilidades de éste, y en este sentido la identidad y la participación se convierten, desde nuestro punto de vista, en factores fundamentales para la puesta en marcha de acciones y proyectos de base local.

Es obvio que los técnicos y políticos encargados de implementar programas y políticas de desarrollo rural saben de la importancia de la imagen y la confianza territoriales. Si bien no parecen ser del todo conscientes que la construcción de “territorios a la carta”, sin tener en cuenta la coincidencia entre límites políticos y culturales, puede llevar a la obstaculización cuando no al fracaso de las iniciativas emprendidas. Y, por supuesto, difícilmente pueden activarse procesos de participación real, de gobernanza, donde los habitantes de estos lugares se impliquen y hagan suyo los cacareados proyectos de desarrollo comarcales.

---

<sup>14</sup> En la zona de Tentudía no hay asociaciones “comarcales” y las impulsadas por el Centro de Desarrollo carecen de actividad. Las cooperativas agroganaderas, al contrario que la COVAP, integran a poblaciones que rompen el espacio delimitado por el GDR y que reproducen en buena medida los establecidos por los vínculos y relaciones sociales antes mencionadas.

<sup>15</sup> Como se ha visto claramente en el caso extremeño con la creación de las recientes Mancomunidades Integrales de Municipios.

Las apropiaciones económicas y simbólicas del espacio, las coincidencias y superposiciones de límites políticos y culturales, las articulaciones socioespaciales, las “realidades” territoriales, en definitiva, responden a procesos temporales amplios y complejos y, si de desarrollo territorial endógeno y participativo hablamos, éste no puede implementarse sin tener en cuenta dicha realidad.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- CANO, Gabriel (2001) “Situación, límites y percepción del territorio”. En G. CANO (Dir.) Conocer Andalucía. Gran Enciclopedia de Andalucía. Sevilla, Ediciones Tartessos. Vol. VIII, pp. 21-61.
- CANO, Gabriel (1990) “Evolución de los límites de Andalucía y percepción del territorio” en *Geografía de Andalucía I*. Ediciones Tartessos. Cádiz, pp. 49-118.
- DÍAZ, Antonio Luis (2010) La creación de una comarca. Ordenación del territorio, espacios sociales e identidades. El caso de Tentudía. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla. Sevilla, S. P.
- ESCALERA, Javier. y PORRAH, Huan (2008). “Antropología, diagnósticos participativos y planificación estratégica deliberativa”. En AITZPEA LEIZAOLA y JONE MIREN HERÁNDEZ (Coords.) Miradas, encuentros y críticas antropológicas. XI Congreso de Antropología. San Sebastián, Ankulegi Antropologia Elkarte, pp. 249-252.
- GARCÍA, Jose Luis (1976) *Antropología del Territorio* Taller ediciones JB.
- HERNANDEZ, Elodia (2005) *Fronteras Culturales: la construcción de los límites culturales en el Valle de los Pedroches*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla. Sevilla, S. P.
- JOCILES, M<sup>a</sup> Isabel (2002) “Contexto etnográfico y uso de las técnicas en investigación en antropología” en *Introducción a la antropología para la intervención social*. Tirant lo Blanch (pp 85-120).
- LISON, Carmelo (1994): “Antropología de la Frontera” en *Revista de Antropología Social* n<sup>o</sup>3. Ed Complutense, pp. 75-104.
- MORALES, Antonio (Coord.) (2001) *Actas del I Congreso de la Memoria Colectiva de Tentudía*. Monesterio, Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía.
- PÉREZ, María del Mar (2004) “La Iniciativa Comunitaria LEADER en el marco teórico de la Política Agraria”, *Revista Galega de Economía*, 13: 123.



# DE LA IMPOSICIÓN A LA SEDUCCIÓN. NUEVAS FÓRMULAS DE PARTICIPACIÓN EN LOS PROCESOS POLÍTICOS DE REINVENCION VERSUS INTERVENCIÓN DEL TERRITORIO

Beatriz Santamarina Campos Aida Vizcaíno Estevan  
Departamento de Sociología y Antropología Social, Universidad de Valencia

## 1. INTRODUCCIÓN

El humedal de la Albufera fue declarado Parque Natural en 1986 iniciándose con él un intenso proceso de patrimonialización natural en la Comunidad Valenciana. Asimismo, fue incorporado en 1990 a la lista de Zonas Húmedas de Importancia Internacional (Conferencia de Ramsar) y cuenta con figuras de protección como LIC (Lugar de Interés Comunitario) y Zona ZEPA (Zona Especial Protección para las Aves). Tras su declaración se introdujeron nuevos usos en el espacio y una recalificación simbólica, económica y jurídica del territorio que acabo de tomar forma, veinte años después, con la aprobación del Plan de Ordenación de los Recursos Naturales (1995) y del Plan Rector de Uso y Gestión (2004). El modelo de implementación seguido respondió a una política articulada en el conocimiento tecnocientífico de lo que debía ser conservado (cómo, para qué y para quién). El resultado fue el conflicto y la resistencia de los locales hacia una gestión excluyente que era percibida como una expropiación de su espacio, a semejanza del patrón seguido en otros procesos similares de patrimonialización natural/cultural (Santamarina, 2009). De hecho, en los primeros compases la batalla librada por los locales tuvo algunos episodios violentos como la agresión a instalaciones (la quema del embarcadero y de la oficina municipal), a propiedades de técnicos municipales (con el destrozo de algunos vehículos particulares) o la aparición de pintadas amenazantes (pintadas donde se podía leer ‘biólogos muertos’).

Ahora bien, si, en un primer momento, podemos constatar que se producen reticencias de los locales hacia los técnicos (denominados, de forma global y muy significativa, como los ‘biólogos’) y de los técnicos hacia los locales, observamos cómo, con el paso del tiempo, estos celos se han ido limando por ambas partes. Los técnicos, en cierta medida, han ‘redescubierto’ a los autóctonos, creándose nuevas redes de comunicación y acción participativa<sup>1</sup>. Y esta nueva voluntad política de contar con los vecinos, a través de programas específicos de participación, ha conllevado a una nueva visión sobre la gestión del espacio por parte de los locales.

En esta comunicación, analizamos el cambio experimentado en algunas de las políticas medioambientales llevadas a cabo en el parque de la Albufera. En concreto atenderemos a las desplegadas por el gobierno municipal, el Ayuntamiento de Valencia<sup>2</sup>, propietaria del lago y de la Devesa desde su cesión por el Estado en 1911<sup>3</sup>. Desde el Servicio DevesaAl-

<sup>1</sup> En este sentido, es significativa la voluntad de los técnicos por recuperar y conservar los conocimientos locales. Fruto de ese interés han sido dos Contratos de Investigación firmados entre la Universitat de València y el Ayuntamiento de Valencia (2008-2010, 20102-011). Esta comunicación recoge parte de los resultados de dichas investigaciones.

<sup>2</sup> El Parque engloba, en su conjunto de hábitats (el marjal, el lago y la restinga), los términos municipales de Valencia, Alfafar, Sedaví, Catarroja, Massanassa, Albal, Beniparrell, Silla, Sollana, Sueca, Cullera, Albalat de la Ribera y Algemesí.

<sup>3</sup> El 23 de junio de 1911 se aprueba la ley por la que se cede la Albufera y el Monte de la Dehesa al Ayuntamiento de Valencia. El 28 de mayo de 1927 se promulga una Real Orden que autoriza la entrega del lago

bufera, el ayuntamiento trabaja en el Parque con las pedanías de Pinedo, CastellarOlive-  
ral, El Saler, El Perellonet y El Palmar. Nuestro análisis se centrará en la última de estas  
poblaciones por su particular posición en el lago (centralidad), por su especial vincula-  
ción con la pesca (organización), por su especial relación, de tira y afloja, con los técnicos  
(tensiones) y por haber sido escogida para iniciar el programa de participación. En las  
políticas iniciadas por dicho servicio podemos observar un giro en el planteamiento po-  
lítico del Parque, al contemplarse, por primera vez, la necesidad de hacer participar a los  
habitantes en su gestión. Al respecto, es significativo el lanzamiento en 2009 del proyecto  
*Life Seducción Ambiental* (impulsado por el Ayuntamiento de Valencia y cofinanciado por  
la Unión Europea). Junto a él, destacaría la puesta en marcha desde la Oficina de Gestión  
Técnica del Parque Natural, dependiente de la Conselleria de Medi Ambient, Aigua, Ur-  
banisme i Habitatge de la Generalitat Valenciana, de la consulta pública para la redacción  
del plan de uso público del Parque<sup>4</sup>.

En realidad, ambos proyectos recogen las nuevas demandas y directrices internacionales,  
marcadas por el V Congreso Mundial de Parques de la UICN (Durban, 2003) donde se  
impulsó una nueva concepción de la gestión en áreas protegidas. En las actas de la cum-  
bre, se recoge la necesidad de implementar modelos participativos en la creación, decla-  
ración y gestión de los espacios naturales. La nueva visión buscaba fórmulas de equidad,  
integración y participación donde la (buena) gobernanza devolviera empoderamiento a  
los habitantes de las áreas afectadas. Estas aspiraciones recogían la demanda y presión  
de las comunidades locales, con una presencia y un protagonismo considerable en la  
reunión, que pedían un reconocimiento y una implicación real en la política de sus terri-  
torios. Este viraje supuso, al menos, la confesión pública de la exclusión y expulsión de  
las poblaciones en los procesos de definición de las áreas protegidas (UICN, 2005). Hoy  
la bibliografía sobre participación, gobernanza y espacios naturales ha crecido de forma  
exponencial y algunos gobiernos han adaptado, en la propia denominación de sus órganos  
de gestión, este giro en las políticas de redefinición territorial<sup>5</sup>.

Para nuestro análisis comenzaremos dando unas pinceladas sobre el espacio donde se  
desarrolla nuestro trabajo, la Albufera y la pedanía de El Palmar, atendiendo a las profun-  
das transformaciones que se han venido dando en él en los últimos cincuenta años. Tras  
ello veremos la problemática iniciada tras la declaración del Parque y la elaboración de  
los lugareños sobre la misma. Por último, nuestro análisis se centrará en el proyecto *Life  
Seducción Ambiental* viendo tanto su propuesta de acción como las posibilidades y limi-  
taciones del programa desplegado.

## **2. CONTEXTUALIZACIÓN: EL PARQUE DE LA ALBUFERA Y EL PALMAR**

El Parque Natural de la Albufera (Decreto 89/1986 del Consell de la Generalitat Va-  
lenciana) es uno de los humedales más importantes de Comunidad Valenciana no sólo  
por el carácter excepcional del ecosistema sino también por ser un importante referente  
identitario valenciano. No en vano el Parque Natural de la Albufera fue el primer espacio  
protegido de la Comunidad Valenciana. De forma breve, la Albufera forma un sistema

---

y la Dehesa de la Albufera al Ayuntamiento, y el 3 de junio de ese mismo año se realiza el acta oficial de entrega por el rey Alfonso XIII (Mombloch, 1960; Caruana, 1954).

<sup>4</sup> Esta consulta ha quedado hasta el momento reducida a una encuesta de opinión.

<sup>5</sup> Por ejemplo, la Junta de Andalucía dispone de una Dirección General de Espacios Naturales y Participación Ciudadana.



ecológico único, situado a unos 12 Km al sur de la ciudad de Valencia. Su origen se sitúa hace 6.000 años, momento en el que se forma la restinga arenosa, Devesa, que se extiende a lo largo de 27 Km entre la desembocadura del río Turia y la Montaña de Cullera. La sedimentación de los materiales transportados por los ríos Túria y Xúquer fue acumulándose hasta aislar la Albufera del mar, comunicada únicamente con la Gola del Perelló (Benavent, 1998). En sus orígenes, la superficie del lago de La Albufera se acercaría a las 30.000 ha., aunque hoy la superficie es de 2.320 hectáreas, con una forma casi circular y un diámetro de unos 8 km. Además, está comunicada con el mar por tres golas (Soria y Vicente, 2002).

La abundancia de recursos naturales en el lago, el marjal y la dehesa y su explotación han ido variando, de la misma manera, que ha ido cambiando la percepción sobre el humedal (de un lugar agreste a conquistar en el pasado, a un paisaje rico en biodiversidad a conservar en el presente). En cualquier caso, ha sido un espacio especialmente fructífero para distintos aprovechamientos agropecuarios y forestales. De entre ellos la pesca ha sido uno de principales recursos y en épocas pasadas, del siglo XIII al XVI, constituyó, la actividad principal gracias a las condiciones del ecosistema albufereño (agua salada) y a la regulación y la concesión de privilegios reales (Caruana, 1954; Momblanch, 1960; Sanchis Ibor, 2001). Tras la importante crisis ecológica del XVII<sup>6</sup> (Sanchis Ibor, 1998) y la expansión demográfica y agraria del XVIII (Mira, 1976; Sanmartín, 1982; Castelló, 1991), asistimos a la consolidación progresiva de la Albufera de los arrozeros.

Pese a esta transformación de los aprovechamientos en el humedal, los habitantes de El Palmar al ostentar el derecho medieval del redolí (puesto de pesca fijo en el lago) siguieron manteniendo la centralidad de la actividad pesquera. Es importante reseñar que la expansión del cultivo del arroz por toda la Albufera, de forma especial en el siglo XIX, supondrá la pérdida, en tan sólo dos siglos, del 85% de la extensión del lago. *Els aterra-ments* tendrán importantes repercusiones ecológicas y socioeconómicas y generará constantes tensiones<sup>7</sup> entre agricultores y pescadores por el control del agua. El resultado fue la pérdida progresiva del peso de los pescadores en la gestión del lago y su adaptación a los nuevos usos. Con todo, en El Palmar, podemos decir que hasta la primera mitad del siglo XX, existió una complementariedad de actividades entre pesca y arroz<sup>8</sup>. Junto con ellas, destaca la caza no sólo como práctica para el autoconsumo sino como actividad lúdica de la burguesía valenciana que se convertiría en una fuente más de ingresos en las temporadas de cacería. Por último, se pueden señalar otras actividades económicas menores como la recogida de leña, la recolección de enea y palmas o la venta de la paja del arroz, etc.

Durante las décadas de los años 60 y 70 del siglo XX, este modelo económico basado en el aprovechamiento de los recursos tradicionales sufrirá una fuerte transformación al iniciarse, en los alrededores de la Albufera, un importante proceso industrializador. Éste provocará dos procesos interrelacionados. Por un lado, los habitantes de las poblaciones circundantes sufrirán una reconversión de sus actividades pasando del sector agrario

<sup>6</sup> Los intereses agrícolas y la expansión del regadío; la mala gestión de la gola; y un periodo intenso de precipitaciones, provocaron la progresiva dulcificación de sus aguas. Esto llevara a la reducción drástica de las capturas pesqueras y a la desaparición de la producción.

<sup>7</sup> Blasco Ibáñez, escritor naturalista valenciano, reflejará, de forma magistral, estas tensiones en su obra *Cañas y Barro*, retratando El Palmar de finales XIX y principios del XX.

<sup>8</sup> La temporada de la pesca se inicia en el mes de octubre y finaliza en el mes de abril, y el arroz tiene su periodo entre los meses de mayo y septiembre.

al industrial y de servicios. Además se producirá una especialización en el humedal: la cuenca oeste de la Albufera quedará definida por su industrialización y el litoral se convertirá en un importante núcleo turístico. Por otro, el fuerte tejido industrial implantado, la extensión de la agricultura intensiva y la fuerte urbanización del litoral provocarán una crisis ecológica que afectará gravemente al lago y a su entorno. En el caso concreto de El Palmar se produce un claro desplazamiento de las actividades tradicionales, forzada por las nuevas condiciones socioeconómicas y ecológicas. La pesca y el arroz pasarán a ser actividades complementarias mientras que la población comienza a emplearse en los sectores secundario y terciario.

En síntesis, hasta los años 60 del pasado siglo, los habitantes de El Palmar vivían en y de la Albufera obteniendo casi todos sus recursos del lago y manteniendo una estrecha relación con su medio. Tras el proceso industrializador este equilibrio se altera provocando no sólo el abandono de las actividades tradicionales sino también importantes movimientos migratorios. Poco a poco, se ha ido produciendo una terciarización de su población, iniciada en la década de los setenta con la apertura de varios restaurantes, una tendencia consolidada en la actualidad<sup>9</sup>. La patrimonialización natural, con la declaración del Parque, y la patrimonialización cultural, con la reinención del folklore valenciano y la gastronomía local (*all i pebre*) son hoy en día el eje sobre el que se sustenta la economía local. Su ubicación en pleno centro del Parque Natural y su cercanía a la ciudad de Valencia han contribuido, junto con las mediaciones de un lugar sobresaturado, a consolidar El Palmar como visita turística obligada.

### 3. LA PERCEPCIÓN DE LA DECLARACIÓN DEL PARQUE

La declaración del Parque Natural de la Albufera trajo a las habitantes de El Palmar, según nos han relatado, incertidumbres que con el paso del tiempo se convirtieron en decepciones. En principio, la llegada del Parque, se vivió tanto con reticencias “molt de gent no estava conforme”<sup>10</sup> como con múltiples miedos, “de polèmica [no] de por!”. El sector que se sintió más amenazado fue el pesquero “la por dels peixcaors era: a vore si mos fan parc nacional i mos lleven la peixquera”. Muchos pescadores vieron en la creación del parque un peligro más para su sector, muy tocado por la fuerte disminución de las capturas más valoradas en el mercado (lubina y anguilas) tras el desastre ecológico iniciado con el ya señalado desarrollismo. Los debates más encendidos en la Comunidad de Pescadores se articulaban sobre la pérdida simbólica del control del lago, ya que la real se había perdido mucho antes: “perquè, eh, pues Parque Natural, pues a lo millor no podies fer lo que volies”. Más tarde el Parque fue asumido como una necesidad apremiante ante el estado de las aguas y se vio como la única esperanza para poder recuperar el lago: “[dèiem] Pues a lo millor mos convé, a lo millor no mos convé”.

Después de veinticinco años, podemos decir que la gestión del Parque se percibe como ineficiente, en parte, porque se creía que con la protección el agua de la Albufera se recuperaría en un corto periodo de tiempo. De ahí el pesimismo: “porque eso no sirve para

<sup>9</sup> Según datos del Ayuntamiento de Valencia están censados un total de 46 establecimientos relacionados con el comercio o la hostelería para un total de 788 habitantes, lo que supone un ratio de 17 personas por cada restaurante. El número de restaurantes creció a un ritmo vertiginoso, casi a uno por año, aunque en la primera década del siglo XXI se estanca debido a la saturación del mercado gastronómico local.

<sup>10</sup> Todas las citas pertenecen a varones mayores de 70 años, de El Palmar, que durante un prolongado periodo de tiempo de su vida se dedicaron exclusivamente a la pesca. En la transcripción se ha respetado la literalidad de los informantes. Las entrevistas fueron realizadas entre 2008 y 2010.

nada, en el Parque Natural, porque no han hecho nada”. Además, la indignación es mayor porque la entrada del Parque ha supuesto una nueva regulación (usos y espacios) donde sus intereses han quedado marginados: “Entonces no han hecho nada, no han hecho nada y, entonces, sí que han hecho prohibirnos cosas. Encima de que no han hecho nada de las aguas, prohibirnos cosas”. Como ya hemos señalado en otras ocasiones este lamento se repite en numerosos espacios naturales (Santamarina, 2005, 2009), en gran medida porque las declaraciones responden a intereses gubernamentales y a diseños institucionales (Pascual y Florido, 2005; Vaccaro y Beltran, 2007; Beltrán *et al.*, 2008).

Entre los palmaristas las quejas más repetidas tienen que ver con la regulación de las actividades y con las normativas que limitan recursos, prohibiendo en algunos casos prácticas locales, definidas por ellos mismos como tradicionales. Al respecto cabe reseñar que lo tradicional equivaldría a lo sagrado y daría pie a la legitimación de muchas prácticas basadas, en el discurso circular, de lo tradicional. Así, en primer lugar, aparece la queja generalizada de que la declaración del Parque ha supuesto una restricción de sus movimientos, lo que se vive como una expropiación de su territorio. Donde antes se podía circular libremente, ahora existen zonas acotadas: “Ara la Devesa com diuen que és un Parque Natural... pues serà natural! Però el que passa és que estàs acostumat a passejar per ahí i ara ho intente i no puc anar”. En segundo lugar, se hacen referencias a las restricciones que tiene que ver con los aprovechamientos tradicionales del lago. No sólo la pesca se ve trastocada por la delimitación del lago, otras actividades como la caza se han visto, de la misma forma, afectadas. De hecho, la prohibición de la caza es la actividad más señalada:

“[l’Albufera] s’ha tirat tota la vida en la escopeta... des de que se declarà Parque Natural els caçadors ja no poden tirar”.

1643

Tras las quejas mostradas existe visión enfrentada entre expertos y locales sobre conocimientos e intereses que suponen el desplazamiento en la regulación tradicional del lago, que hasta ese momento, reglaban los locales gracias a los privilegios históricos (Carauna, 1955, Sanmartín, 1982). Las normas de la Comunidad de Pescadores de El Palmar<sup>11</sup>, edificadas a partir de un profundo conocimiento del medio y adoptadas a través del consenso de todos sus miembros fueron obviadas. En este sentido, a lo largo de los Libros de Actas de la Comunidad podemos encontrarnos numerosas referencias sobre la toma de medidas para garantizar la sostenibilidad de los recursos del lago. La falta de interlocución y la exclusión de la Comunidad, por ende de la pedanía, junto con las restricciones impuestas generaron una fuerte posición al parque (prohibición de paso en algunas zonas, limitación de la construcción, regulación de actividades tradicionales, etcétera). En gran medida, eso fue así, porque la administración no mostró excesivo interés por exponer a los afectados lo que suponía la llegada del parque, ni busco formulas de participación real, lo que provocó no sólo malestar sino que también circularan ‘leyendas urbanas’ al respecto. En este contexto de percepción de amenaza externa y de falta de comunicación se explican la gravedad de los incidentes antes reseñados. La justificación de las políticas emprendidas por criterios tecnoecológicos y la negación de los locales acabó de dinamitar los puentes.

---

<sup>11</sup> La Comunidad de Pescadores ha funcionado en El Palmar como la institución que ha regulado no sólo la pesca sino también toda la organización social (Sanmartín, 1982). Además, es junto con el Tribunal de las Aguas, la institución más antigua valenciana, regida por Derecho Consuetudinario. De ahí su importancia.

La contraposición entre la visión del Parque y de los pescadores queda muy bien definida por el siguiente informante. ‘Los biólogos’, como denominan irónicamente la gente de El Palmar a la mayoría de los técnicos de la administración, no tienen el conocimiento del medio adquirido por la socialización en la Albufera. Frente a los criterios científicos se reivindican las prácticas locales basadas en el contexto y la sabiduría acumulada: “L’hem cuidat mosatros més que ningú... tota la vida, els que més han cuidat l’Albufera han sigut els pescadors! No ha hagut ningú que volguera l’Albufera com els pescadors, mai en la vida, l’hem cuidat més que ningú... ni biólogos, ni biologues, ni ningú, res... i els biologos lo que saben de l’Albufera se lo hem ansenyat moatros!”. No es extraño encontrarse frases contundentes sobre el parque y sus técnicos: “inconvenientes para algunos y sueldos para otros”.

#### 4. NUEVAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN EL PARQUE NATURAL DE L’ALBUFERA

Poco a poco estas tensiones han ido limándose y se han creado espacios de encuentro formales e informales entre locales y gestores. Además, la acción paulatina de los técnicos para la recuperación de los diferentes ecosistemas ha ido modificando la visión que los habitantes tienen sobre la función de los ‘biólogos’. Pese a que entre los locales se constata la idea de que la acción administrativa ha sido casi ineficaz, es cierto, que también reconocen algunas mejoras, “han ficat les depuraores, ha canviat, perquè es va posar molt malament (...) no és lo que era ni serà mai de la via (...) però progressivament van arreglantse i s’ha arreglat”. Junto con este cambio, en los últimos años, como hemos avanzado, se constata un giro en la política administrativa del Parque, iniciándose un interés por buscar fórmulas de gestión participativas de acuerdo a las nuevas directrices globales marcadas por la UICN. En este sentido, el proyecto *Life Seducción Ambiental*<sup>12</sup> se presenta y basa toda su propuesta en la participación ciudadana. Para ello establece, por primera vez y aunque sea sólo en el plano teórico, que los canales para implementar las acciones tendrán una dimensión participativa. Hasta tal punto que la participación ciudadana es el elemento articulador en este proyecto contemplando una doble participación, la de los locales, y la de los visitantes al parque. Tal y como se indica “Seducción Ambiental pretende promover la participación de todas y todos para aumentar el número de personas comprometidas en la conservación de l’Albufera. Para ello la Oficina de Promoción Ambiental dinamizará reuniones y mediará con las administraciones encargadas de gestionar el espacio, para que siempre se cuente con la opinión de los habitantes y visitantes”.

No obstante, aunque la filosofía sea esa, entre sus objetivos explícitos está informar, concienciar y sensibilizar sobre el impacto de la presión antrópica, la importancia del ecosistema y la necesidad de protegerlo. Por tanto, no estamos ante un proyecto que utiliza la participación ciudadana como herramienta para la gestión política. La mayoría de las acciones llevadas a cabo tienen más que ver con la difusión (campañas de concienciación) que con la participación (creación de una oficina de promoción ambiental, establecimiento de diferentes puntos de información, elaboración de una guía normativa del Parque, colocación de carteles, uso de audioguía en los itinerarios, publicaciones periódicas). Aunque se dice, de forma expresa, que para la difusión “se promoverá la participación de la población, empezando por la gestión del propio proyecto Seducción Ambiental. El diseño de todas las acciones del Proyecto llevará implícito un proceso de consulta, para que

<sup>12</sup> Con un presupuesto de 1.812.129 euros (44% cofinanciado por la Comisión Europea).

todo el mundo pueda opinar sobre: el contenido de los carteles, ubicación de los puntos de información, temática de los concursos...”.

De todas las actividades diseñadas por el proyecto, solamente dos podemos considerar que responden a criterios de participación ciudadana: la edición de una revista elaborada entre ciudadanos y administración y la consulta pública en pedanías afectadas por el Parque. Por lo que respecta a la primera, la *Revista Seducción Ambiental, la revista de participació ciutadana de l'Albufera de València*, tiene como objetivo difundir la realidad del Parque. Su diseño estaba pensado para que cada edición tuviera un tema central que vertebrara la publicación y sobre el cual se construyeran las diferentes secciones, a través de breves artículos que permitieran dar a conocer diferentes visiones sobre una temática. Todas las ediciones debían contar con el mismo formato variando la cuestión tratada y con un 50% de participación ciudadana (un buzón donde los ciudadanos expresaran sus opiniones; un artículo sobre el pasado y el presente; una sección de acciones que desarrollan las diferentes administraciones en el Parque; un artículo sobre la Red Natura2000 para la difusión de dicha red; una propuesta para la realización de un itinerario del Parque; una entrevista con un actor o agente destacable de la Albufera; y, por último, un espacio reservado a las asociaciones y algunas actividades de educación ambiental enfocadas para menores). La revista, en teoría de publicación trimestral, se edita en valenciano y castellano conjuntamente. A día de hoy sólo se ha editado el primer número<sup>13</sup> en 2010, pese a que es una herramienta interesante para favorecer la participación tanto local como foránea (se está a las espera de publicar los dos números siguientes).

La segunda de las actividades diseñadas es la consulta pública en cada uno de los municipios del Parque bajo jurisprudencia del Ayuntamiento de Valencia. Estas reuniones tienen como objetivo la difusión de todas sus actividades del *Life* y al tiempo que los locales expresan sus demandas y necesidades. La idea era que gracias a este proyecto, se creara una red que conectara a todos los agentes intervinientes del Parque (habitantes, asociaciones, empresarios, usuarios) y favoreciera la comunicación entre administración y ciudadanía en lo referido a la vida cotidiana del Parque. Por ahora sólo se han realizado dos consultas en El Palmar y en El Saler.

Las consultas públicas se han estructurado en dos bloques. En la primera parte, los técnicos explican el proyecto y las actividades que se van a desarrollar en el Parque, pidiendo a los participantes que opinen sobre elementos de difusión. Por ejemplo, en la reunión de El Palmar se mostraron los nuevos carteles para colocar en el Parque y los locales al opinar sobre los mismos indicaron que no había ninguna referencia al proceso del cultivo del arroz, idea que fue recogida y materializada. Y en la segunda se abre el debate a los participantes. En la reunión llevada a cabo en El Palmar<sup>14</sup> se pusieron de manifiesto al menos tres ideas que vale la pena señalar.

1. “Se nos transmite un sentimiento general de que no se les escucha y que sus demandas se quedan sólo en papel” (Actas de la Consulta de El Palmar, 6-11-2009)<sup>15</sup>. Es interesante observar que cuando los técnicos realizan la pregunta abierta sobre lo que preocupa del

<sup>13</sup> Es interesante notar que el entrevistado, en este primer número, es un pescador de la Comunidad de El Palmar.

<sup>14</sup> En El Saler los resultados fueron semejantes.

<sup>15</sup> Agradecemos a los técnicos tanto del Servicio DevesaAlbufera como del Proyecto su voluntad de colaborar con nosotras facilitándonos todo tipo de materiales y atendiendo a nuestras preguntas.

Parque, la primera idea que se recoge es la invisibilidad de los locales. Esto entronca con lo dicho anteriormente y expresa, de forma clara, el sentimiento de desplazamiento de los locales en la toma de decisiones. Los habitantes sienten que la comunicación con la administración y sus expertos es unidireccional (ni se les escucha, ni se les toma en cuenta).

2. Aparece la demanda de mejora de infraestructuras y de mobiliario urbano, es decir, aparcamientos, alumbrado, aseos públicos, etc. Esta demanda de equipamiento responde a una lógica urbana y se relaciona con las exigencias del mercado turístico (recordemos que la mayoría vive de los que visitan el lugar). Esta lógica podría aplicarse a todo proceso de patrimonialización de la naturaleza, en el que el espacio en cuestión se urbaniza para adecuarlo al consumo urbanita, pese a que, paradójicamente, su valor reside en su origen de naturaleza ‘salvaje’ (Roigé 2006; Frigolé 2006; Santamarina, 2009).

3. Finalmente, aparece una reivindicación clara: la demanda y la recuperación de la historia y las actividades tradicionales (pesca, arroz y caza) desarrolladas en la Albufera. Los habitantes muestran la necesidad de recuperar los conocimientos locales e incluso “venden” a los técnicos la necesidad de tener una imagen tradicional de la Albufera (su visión y vivencia) de cara al visitante. Detrás de esta idea, subyace tanto la restitución y revalorización de sus conocimientos y valores culturales, como un conocimiento claro de las demandas de consumo patrimonial del turismo.

## 5. CONCLUSIONES

Como acabamos de ver, hasta la fecha de la redacción de esta comunicación, no se había realizado una participación abierta sino que han llevado a cabo meras consultas relacionadas con el proceso de ejecución del proyecto. Es decir, la presencia de los locales en el proceso de propuestas, creación y diseño es inexistente aunque sí se permite una participación (controlada) en la fase de ejecución. La voluntad política de abrir canales para los nuevos procesos de intervención, como el proyecto Seducción Ambiental, debe ser revisada ya que estamos ante una participación reglada y acotada, donde los técnicos limitan el campo y permiten un nivel de participación mínimo y controlado. El campo decisonal sigue estando al servicio de la administración, por lo que, estos primeros tímidos pasos, en realidad, no representan un cambio real. De tal forma que es posible concluir que la relación entre la administración y la ciudadanía sigue basada en un modelo clásico y bien asentado de gestión vertical.

Desde nuestra consideración, la voluntad de ir de abajo arriba debe plasmarse en procesos reales de participación social, bidireccionales, donde haya cabida para el diseño y la toma de decisiones conjuntas. Mientras esto no suceda seguiremos asistiendo a formas teatralizadas para silenciar voces. Con todo, la ejecución de *Life Seducción Ambiental* parece indicarnos que ha comenzado un giro necesario en las políticas de los espacios naturales que esperemos no se quede en la mera voluntad discursiva, más que práctica, de lo políticamente correcto. Las bases futuras de participación ciudadana en el Parque Natural de la Albufera pasan por trazar puentes que hasta este momento no existen. El nuevo contexto de acercamiento entre técnicos y locales debería aprovecharse, como una oportunidad única, para establecer un nuevo modelo de gobernanza ecológica basado en el reconocimiento y conocimiento de una pluralidad de voces.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

BELTRÁN, O., J. PASCUAL, y I. VACCARO (Coord.) (2008) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donosti, Ankulegi.

- BENAVENT, J. M., et al (1998) “Origen y evolución de la Albufera de Valencia”, Servicio DevesaAlbufera, Valencia.
- BLASCO IBÁÑEZ, V. [1902] (2005) *Cañas y barro*. Valencia, Alianza editorial.
- CARUANA ROMÁS, C. (1954) *Estudio históricojurídico de la Albufera de Valencia su régimen y aprovechamientos desde la Reconquista hasta nuestros días*. Valencia, Vives Mora.
- CASTELLÓ, J. V (1991) *Pescadors, caçadors i ramaders. Un estudi de les economies complementàries a l’HortaAlbufera (1761-1846)*. Catarroja, Ajuntament de Catarroja
- FRIGOLÉ, J. (2007) “Los modelos de lo rústico, lo salvaje y lo silvestre y la identidad de una valle del entorno de Cadí” en Vaccaro, I y Beltran, O. (eds.), *Ecología política de los Pirineos. Estado, Historia y Paisaje*. Barcelona: Garsineu Edicions, pp. 1571-71.
- FRIGOLÉ, J. y ROIGÉ, X. (Coord.) (2006) *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona, UB.
- GARCÍA MONERRIS, C. (1982) *La Albufera de Valencia (1761-1836): naturaleza, evolución e historia del real patrimonio en el País Valenciano, desde la Monarquía Absoluta al Régimen Constitucional*. Valencia, Universidad de Valencia.
- MIRA, J. F. (1978): *Els valencians i la terra*, València: Eliseu Climent.
- MOMBLANCH Y GONZÁLBEZ, F. DE P (1960) *Historia de la Albufera de Valencia*. Valencia, Ayuntamiento de Valencia.
- PASCUAL FERNÁNDEZ, J. y D. FLORIDO DEL CORRAL (2005) *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla, Fundación Monte.
- ROIGÉ, X. (2006) “Identidad, frontera y turismo en el Valle de Arán” Frigolé, J. y Roigé, X. (eds), *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona, UB, pp. 33-60.
- SANCHIS IBOR, C. (1998) *De la gola a les goles. Canvi ambiental secular a l’Albufera de València*. Fundació Bancaixa, Valencia.
- SANCHIS IBOR, C. (2001) *Regadiu i canvi ambiental a l’Albufera de València*. PUV, Valencia.
- SANMARTÍN ARCE, R. (1982) *La Albufera y sus hombres*. Madrid, Akal/Universia.
- SANTAMARINA CAMPOS, B. (2005) “La patrimonialización de la naturaleza: figuras y discursos” en PASCUAL, J. y FLORIDO, D. (eds.), *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla, Fundación Monte, pp. 944.
- SANTAMARINA CAMPOS, B. (2009) “De Parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos”, *Revista Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXIV, nº1, 297: 324.
- UICN (2005) *Beneficios más allá de las fronteras*. Actas del V Congreso Mundial de Parques de la UICN. Gland, Suiza, y Cambridge, UICN.
- VACCARO, I. y BELTRAN, O. (Eds.) (2007) *Ecología política de los Pirineos. Estado, Historia y Paisaje*. Barcelona: Garsineu Edicions.





# TERRITORIOS MARINOS PROTEGIDOS EN EL CARIBE MEXICANO Y LA DIMENSIÓN SOCIOAMBIENTAL: EL CASO DEL PARQUE NACIONAL ARRECIFES DE XCALAK<sup>1</sup>

Julia Fraga

M en C. Wady Hadad

Departamento Ecología Humana del Centro de Investigación y de Estudios  
Avanzados. Dirección del Parque Nacional Arrecifes de Xcalak (México)

## 1. INTRODUCCIÓN

Las áreas marinas protegidas son instrumentos valiosos de protección y conservación de hábitats marinos y ecosistemas que bajo un manejo eficiente pueden convertirse en medios de vida sostenibles para las poblaciones locales. La historia de estas áreas marinas bajo regímenes de protección son relativamente recientes comparada con las áreas terrestres.

Xcalak es una pequeña comunidad localizada en el sur del estado de Quintana Roo en México que actualmente tiene 354 habitantes (INEGI, Censo del 2010) perteneciente a la alcaldía de Mahajual y al municipio de Othon P. Blanco. La historia de Xcalak está relacionada al uso de los recursos costeros (copra y pesca), a su posición de frontera con el país vecino de Belice, y recientemente vinculada a la nueva mirada hacia el turismo en una región cuya marca se extiende en las rutas del Caribe: Gran Costa Maya, cuyo emplazamiento mayor es el puerto de cruceros llamado Puerto Maya ubicado en Mahajual a 66 kilómetros de distancia con Xcalak. La riqueza de arrecifes coralinos dentro de la segunda barrera arrecifal más grande del mundo (Sistema Arrecifal Mesoamericano), coloca al territorio de Xcalak en un espacio valorado tanto socioeconómicamente como ecológicamente.

La población de Xcalak está consciente de los nuevos escenarios socioeconómicos que se avecinan, y lo perciben como parte de la historia de los impactos tanto humanos como naturales. Viven de cara a la legalidad y a la ilegalidad para proseguir con los modos de vida que de antemano saben que no son del todo sostenibles, pero que pueden apostarle a ello si las condiciones se presentan. Esto permitió la creación de un área marina protegida decretada en noviembre del 2000 como Parque Nacional Arrecifes de Xcalak. Esta ponencia trata sobre el proceso de esta área marina bajo el enfoque de la gobernanza donde los autores vinculan los procesos locales y globales con las nuevas formas de recolonización del territorio costero. En el centro de nuestro interés está el análisis de la intervención comunitaria que permitió forjar una esperanza hacia la protección y conservación de sus recursos, la apuesta a un ecoturismo que sigue vigente aunque es la pesca el principal medio de sustento de los pobladores. La apuesta a un turismo de bajo impacto desde 1998 es otra posibilidad de ganarse la vida: ser guías de turistas para aquellos que vienen de otras latitudes en busca de paraísos marinos con el fin de snorquelear, bucear en los arrecifes, pescar con cordeles o pesca con mosca. ¿Cómo los pobladores locales

1649

<sup>1</sup> Parte de la información de esta ponencia proviene básicamente de dos fuentes, la primera de un diagnóstico socioeconómico de la comunidad de Xcalak para el Comité Comunitario de la misma localidad realizado en el segundo semestre del 2010, y de la tesis de Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo de Wady Hadad de la Universidad Iberoamericana Campus Puebla, tesis defendida el 11 de marzo del 2011 bajo la dirección de la Dra. Julia Fraga. Ambos autores agradecen a la Dirección del Parque administrado por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas las facilidades otorgadas para el trabajo de investigación.

han percibido este proceso de creación de un área marina protegida y a doce años de iniciativa? ¿Cuáles son los puntos críticos para la Dirección de la Reserva quien administra el Parque después de seis años de entrada en vigor del Programa de Manejo? ¿Cómo se ha presentado el manejo de base comunitaria de los recursos marinos y costeros desde la declaración del parque? ¿Cómo gobernar estos espacios dinámicos desde la perspectiva de lo global y lo local?

La presente ponencia tiene el objetivo de caracterizar el proceso de creación y fortalecimiento del Parque Nacional Arrecifes de Xcalak (PNAX) desde una posición crítica bajo el enfoque de la gobernanza y gobernabilidad de las áreas marinas protegidas teniendo en cuenta a las poblaciones locales que hacen uso de los recursos pesqueros y paisajísticos de la región en un constante construir y reconstruir del territorio marino-costero.

## **2. EL TERRITORIO COSTERO-MARINO: DE LA COPRA A LA PESCA**

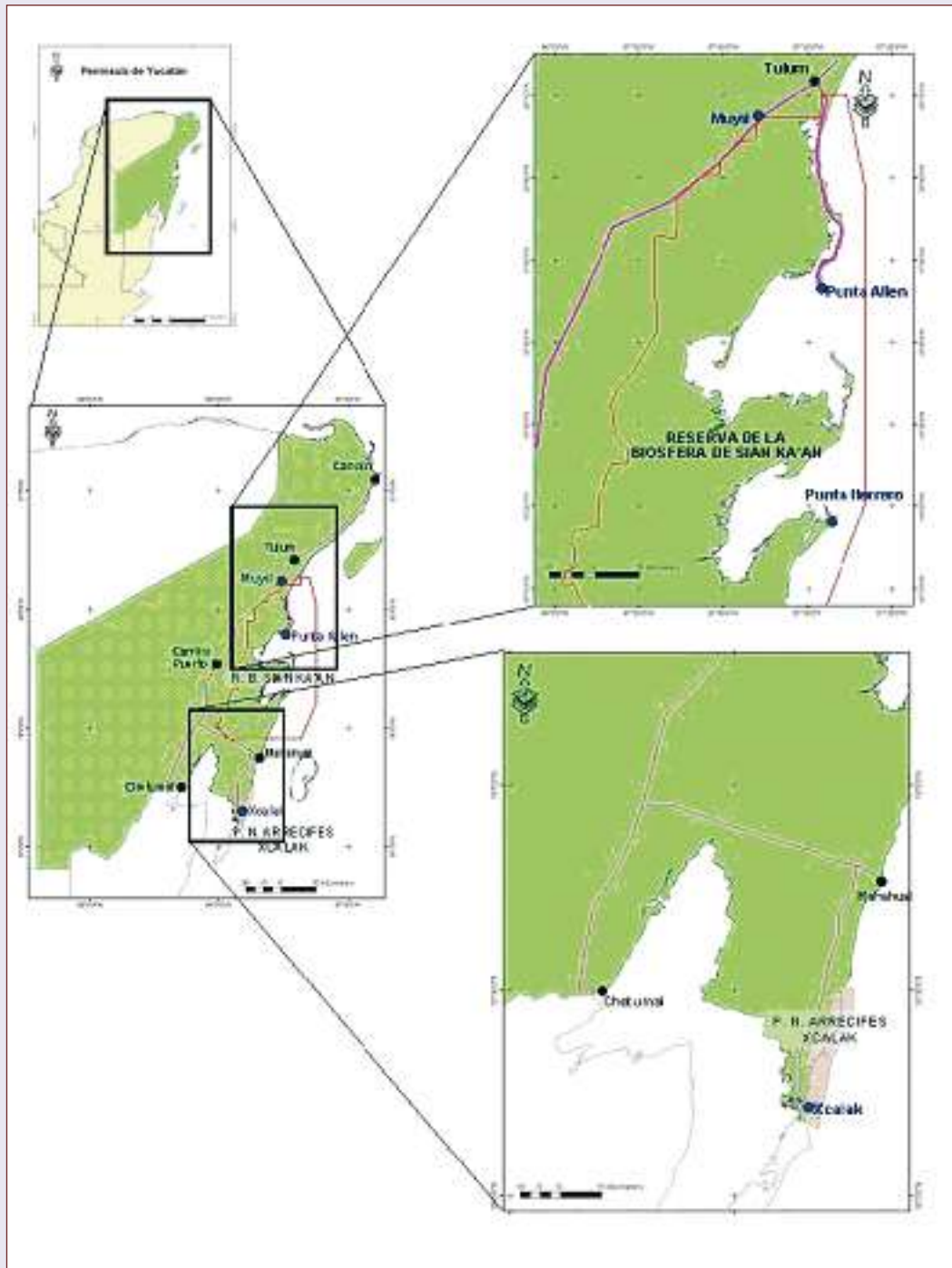
Después del paso del huracán Janet en septiembre de 1955 que devastó la población local, la historia de Xcalak se reescribe con las pocas familias que apostaron quedarse y reconstruir sus vidas. El sitio fue repoblando nuevamente con gente proveniente de San Pedro y Sartenejas, Belice, Honduras y el Salvador<sup>2</sup>. Con la caída del precio de la copra y la apertura del mercado de la langosta espinosa del Caribe (*Panulirus argus*) se transformó la actividad comercial de los habitantes de Xcalak. Todos los nuevos habitantes encontraron en la pesca de langosta una opción para satisfacer sus necesidades, resurgiendo así Xcalak como un puerto pesquero a finales de la década de 1950 y cobrando auge en 1960 y 1970. Como resultado de la emergencia de la actividad pesquera, se establecieron mecanismos de organización social con la creación el 25 de octubre de 1959 de la Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera “Andrés Quintana Roo” con 49 socios. Con ello comienza la transformación de las artes de pesca, que se expresa con la aparición de los primeros motores de base, marca Calipso y Lister, que fueron muy bien recibidos por los pescadores, ya que les daba mayor velocidad y seguridad (Arnaiz y Dachary, 1986; Dachary *et al*, 1993a). Al año 2010 la Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera cuenta con 37 socios que poseen 15 embarcaciones registradas con 6 motores de 60 HP, 5 motores de 40 HP, 3 motores de 15 HP, 1 motor de 48 HP y una embarcación nodriza con motor de 250 HP. Existen alrededor de 80 pescadores libres. En tanto a la actividad pesquera, la explotación del caracol está prohibido dentro de todo el polígono del Parque. La pesca de langosta está autorizada únicamente para la cooperativa. La pesca de escama la pueden realizar los pescadores cooperativados además de cuatro permisionarios privados y los cinco permisionarios que utilizan trampas de atajo. Los permisionarios privados que tienen permisos para pesca de escama son cuatro, la luz de maya mínima para estos permisos es de 15 x 15 cm; dos de los permisos abarcan el área desde el ejido José María Morelos hasta Punta Gavilán, un tercero abarca desde Río Huache hasta Bacalar Chico y el cuarto de Xcalak a Mahahual (Ver mapa).

## **3. EL TERRITORIO PROTEGIDO: DE LA PESCA A LA NECESIDAD DE LA CONSERVACIÓN MARINA CON LA CREACIÓN DE UN PARQUE (PNAX)**

A mediados de la década de 1990 la comunidad de Xcalak empezó a preocuparse por el declive que sufrieron las pesquerías a lo largo de su costa incluyendo uno de los Atolones

<sup>2</sup> Más recientemente en la década de 1980 los nuevos pobladores provienen de Noh-bec, Quintana Roo; Veracruz y Tabasco y en los últimos años gente proveniente de España y los Estados Unidos.

o bancos de peces más prolíferos, el Banco Chinchorro ubicado a sesenta kilómetros frente al poblado. Los pescadores se dieron cuenta que para continuar obteniendo las mismas capturas que en años anteriores, debían pescar por un periodo de tiempo más prolongado (McCann, Rubinnoff, 1997). La disminución de la pesca fue atribuida al incremento en el número de pescadores en el área y el uso de técnicas pesqueras inadecuadas. En ese mismo tiempo, el gobierno del Estado informó a la comunidad que la zona estaba destinada a convertirse en un importante desarrollo turístico lo que se denominó en 1993 el “Corredor Turístico Costa Maya” con 160 kilómetros que abarca desde Punta Herrero en la Bahía del Espíritu Santo, Mahajual y Xcalak.



Entre el año 1995 y el 2000 los pescadores de Xcalak observaron el transitar de actores externos para la delicada apuesta a la conservación de los recursos marinos desde un enfoque integral. Los primeros actores externos fueron un grupo de personas de una Asociación Amigos de Sian K'an y profesores-investigadores de la Universidad de Rhode Island con fondos de la Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos de Norteamérica (USAID). En este puente se unieron una cantidad de otros actores provenientes de la academia como la Universidad de Quintana Roo, El Colegio de la Frontera Sur, el Cinvestav entre otros.

### **3.1. Propuesta comunitaria para el establecimiento del Parque**

Esta inquietud de conservación fue manifestada tanto al gobierno del Estado, como al Instituto Nacional de Ecología de la entonces SEMARNAP por medio de un escrito que fue enviado por parte del Delegado Municipal de Xcalak en el año 1995.

El Instituto Nacional de Ecología envió su respuesta donde comunicaba que se encontraban en la mejor disposición de apoyar este tipo de proyectos que redundaran en la conservación de los recursos y en el mejoramiento ambiental del país.

En dicho oficio también se especificaba que el procedimiento para la declaratoria de ANP's tanto a nivel federal, estatal y municipal, y debería considerar lo estipulado en el Título Segundo Capítulos I y II de la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LGEEPA), contando con los elementos técnicos que permitieran definir el tipo y carácter del régimen de protección, que debería ser asignado al área propuesta.

Con base a lo anterior, la Comunidad de Xcalak a través de su Delegado y el Presidente de la Cooperativa Pesquera Andrés Quintana Roo, solicitan a Amigos de Sian Ka'an A.C, el apoyo para la elaboración de los estudios técnicos justificativos y la elaboración de los términos de referencia para el establecimiento de un área protegida. Los objetivos que quedan estipulados por la comunidad de Xcalak fueron los siguientes: 1.- Conservar sus recursos naturales y promover el desarrollo turístico compatible con la conservación. 2. Establecer un Área Natural Protegida Marina. 3. Regular las actividades pesqueras en las lagunas y el uso de algunas artes de pesca. 4. Formar una cooperativa de prestadores de servicios turísticos con miembros de la Comunidad (Estrategia Comunitaria para el Manejo de la Zona Costera de Xcalak, Quintana Roo, México, 1997). Por otra parte la Asociación Civil Amigos de Sian Ka'an iniciaba un proyecto de Manejo Integrado de Recursos Costeros, con la filosofía de ser un medio integrador que permitiera un manejo sustentable de los recursos naturales que permitiera la preservación de los mismos y a su vez mejorara la calidad de vida de los habitantes (Mc Cann, Rubinoff, 1997).

Es importante señalar que el Banco Chinchorro como sitio de faena de pesca (langosta y caracol), se decretó el 19 de julio de 1996 como Reserva de la Biosfera y el 3 de febrero del año 2000 se decreto el Programa de Manejo. Pescadores de Xcalak, Majahual y Chetumal tiene al Banco Chinchorro como sitio privilegiado de pesca. Las iniciativas de conservación y manejo de ambas declaratorias (PNAX y Reserva Banco Chinchorro) y los procesos socioambientales presentes y futuros requiere una mirada holística del contexto local y regional.

### **3.2. El comité comunitario para el manejo de los recursos costeros y el territorio intervenido**

A principios de 1996 comenzó el trabajo de los diferentes actores externos con los pobladores locales de acuerdo con la metodología del Manejo Integrado de Recursos Costeros

(MIRC), realizando reuniones comunitarias para identificar las iniciativas e inquietudes, así como las principales problemáticas presentes y así poder determinar las zonas para el levantamiento de información técnica. En 1996 y a través del marco del proyecto MIRC se realiza una visita a la Reserva Marina Holchan en Belice, lo que permitió a los Xcalakeños observar los impactos positivos y negativos derivados del desarrollo e implementación de las actividades pueblo vecino, así como discutir los asuntos de manejo con el personal de la Reserva. Este viaje tuvo un gran impacto por lo que los asistentes vieron la oportunidad de organizarse. Es así que el 17 de septiembre de 1996 los diferentes sectores de la comunidad (pesquero, turístico, delegado municipal y miembros de la comunidad en general) se integran para formar un Comité Comunitario para la Protección y Manejo de los Recursos Costeros de Xcalak, con el objetivo de tener un foro donde se diseñaran y se propusieran acciones de manejo, y ser los encargados de promover y negociar el decreto del área natural protegida con la categoría de Parque Nacional. (Mc Cann, Rubinoff, 1997). Es importante señalar los objetivos que perseguían el establecimiento de un Comité Comunitario: 1.- Participar y proponer acciones de manejo; 2.- Solicitar y organizar diferentes cursos para la capacitación de la comunidad; 3.- Convocar a reuniones de trabajo a diferentes instituciones gubernamentales y no gubernamentales, universidades y la comunidad para el manejo y desarrollo de Xcalak; 4.- Que los beneficios que genere este desarrollo ecoturístico sea para las generaciones presentes y futuras de los Xcalaqueños (Ibid).

La prioridad de los Xcalakeños en este proceso era el de tener una zona marina donde pudieran realizar actividades de turismo de bajo impacto que sirvieran de complemento a las actividades pesqueras del caracol rosado (*Strombus gigas*) y la langosta espinosa del caribe (*Panulirus argus*); es así como deciden el establecimiento de un área natural protegida de carácter federal con categoría de parque nacional. (López, 2003). A partir de febrero a septiembre de ese año se realizaron los estudios de diagnóstico de fauna, vegetación, caracterización del arrecife, hidrología, geología y socioeconómico, que sustentaban la propuesta del decreto.

Después de una serie de movilizaciones, en noviembre del año 2000 el Gobierno Federal decretó el área como Parque Nacional Arrecifes de Xcalak con una superficie de 17,377 Ha. de las cuales 13,340 Ha. corresponden a ecosistemas marinos y 4,037 Ha. a humedales incluyendo lagunas perennes e intermitentes. La selección de la categoría de manejo de Parque Nacional obedece al uso turístico y pesquero que se llevará a cabo dentro del marco de una representación biogeográfica a nivel nacional, que se significa por su belleza escénica, su valor científico, de recreo, por la existencia de flora y fauna y por su aptitud para el desarrollo del turismo.

El proceso no fue fácil ya que en Quintana Roo y en México no era muy común un proceso comunitario en el ámbito marino. A su vez el gobierno estatal había comenzado la Elaboración del Programa de Ordenamiento Ecológico de la Región Costa Maya (POET). La iniciativa de desarrollo de la zona sur de Quintana Roo impulsada por el gobierno del estado veía como un obstáculo la propuesta de la comunidad de Xcalak del establecimiento de una nueva Área Natural Protegida en virtud que las regulaciones en materia ambiental serían más estrictas e interferirían con las densidades planteadas por el POET y los intereses de desarrollo. La opción planteada fue desestimar de entrada la propuesta de la comunidad y plantear que a través del Ordenamiento Ecológico podrían tener los beneficios de aprovechar sus recursos naturales. Esta posición llevo al desarrollo de reuniones muy fuertes en donde la comunidad defendió su propuesta. (López, 2003).

Como estrategia el gobierno estatal optó por alargar el proceso por cerca de tres años (de 1997 al 2000) considerando que con el paso del tiempo habría un desistimiento de parte de la comunidad de Xcalak. A través de diversas negociaciones entre las tres entidades de gobierno se accede al decreto del ANP, con tres condicionantes:

- Que el POET y el Decreto del PNAX se complementaran y no se antepusieran evitando con ello limitar las densidades de oferta hotelera.
- Que el POET se decretará en el periódico oficial del Estado antes del decreto del PNAX en el Diario Oficial de la Federación.
- Que un comité colegiado revisara y supervisara la elaboración del Programa de manejo.

Es así como el 6 de octubre del 2000 el Gobierno del Estado de Quintana Roo publicó en su Periódico Oficial el decreto por el cual se establece el Programa de Ordenamiento Ecológico.

### **3.3. la comunidad de Xcalak después del decreto del PNAX**

Posterior al decreto del ANP y una vez integrada la documentación para la propuesta comunitaria del Programa de manejo, la administración recae en la Comisión de Áreas Naturales Protegidas quien por cuestiones presupuestarias adiciona a esta nueva ANP bajo la dirección de la Reserva de la Biosfera Banco Chinchorro por ser el área geográficamente más cercana y decretada ésta desde julio de 1996.

Este hecho genera mayor incertidumbre entre los miembros de la comunidad y el proceso comunitario comienza a declinar provocando que ese espíritu de lucha por la conservación de sus recursos marinos-costeros disminuyera al grado de limitar la participación de los Xcalakeños en el proceso de validación del Programa de Manejo que se decretaría en octubre del 2004 (López, 2003).

El 23 de marzo del 2002 se conformó el Consejo Asesor de Parque Nacional Arrecifes de Xcalak el cual es un instrumento con el objetivo de asesorar y apoyar al director del Área Protegida con las siguientes funciones:

- I. Proponer y promover medidas específicas para mejorar la capacidad de gestión en las tareas de conservación y protección del área.
- II. Participar en la elaboración del programa de manejo del área natural protegida y, en la evaluación de su aplicación.
- III. Proponer acciones para ser incluidas en el programa operativo anual del área natural protegida.
- IV. Promover la participación social en las actividades de conservación y restauración del área y sus zonas de influencia, en coordinación con la Dirección del área natural protegida.
- V. Opinar sobre la instrumentación de los proyectos que se realicen en el área natural protegida, proponiendo acciones concretas para el logro de los objetivos y estrategias consideradas en el programa de manejo.
- VI. Coadyuvar con el director del área en la solución o control de cualquier problema o emergencia ecológica en el área natural protegida y su zona de influencia que pudiera afectar la integridad de los recursos y la salud de los pobladores locales.
- VII. Coadyuvar en la búsqueda de fuentes de financiamiento para el desarrollo de proyectos de conservación del área.

VIII. Sugerir el establecimiento de mecanismos ágiles y eficientes que garanticen el manejo de los recursos financieros, y

IX. Participar en la elaboración de diagnósticos o de investigaciones vinculadas con las necesidades de conservación del área natural protegida. (D.O.F, REGLA-ANP, 2000)

A pesar de que el presidente del consejo de administración de la Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera Andrés Quintana Roo, Oscar Salazar Aguilar es elegido y nombrado como Presidente Ejecutivo de dicho Consejo Asesor la participación comunitaria continuo mermando (López, 2003).

De los años 2001 al 2004 y a pesar del decreto del área, de la elaboración del Programa de Manejo la presencia institucional de la CONANP fue muy limitada. Los problemas que existían en el área antes del decreto que era la sobre pesca, la cual se había controlado anterior al proceso de decreto, por medio de la instalación de boyas y de un acuerdo comunitario de no pesca entre pescadores libres y cooperativados, se fue perdiendo.

Los pocos actos de autoridad implementados por la dirección del ANP para tratar de mitigar la problemática pesquera en la zona con la participación de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente y la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca generaron un descontento total en los xcalakeños causando un rompimiento y desencanto del proceso comunitario (López, 2003).

### **3.4. La CONANP y la implementación de la Estrategia de Conservación para el Desarrollo**

A partir del 2004 se comenzaron a vislumbrar varias áreas de oportunidad que permitirían retomar las iniciativas de la comunidad:

- El Parque Nacional Arrecifes de Xcalak, es considerado como un área prioritaria para el Proyecto del Sistema Arrecifal Mesoamericano (actualmente conocido como Gran Arrecife Maya) en virtud de que es un sitio transfronterizo con la reserva marina de Bacalar Chico con el vecino país de Belice. A través de esta iniciativa fue dotado con equipo de apoyo para la operación (1 embarcación, radios, equipo) así como el de diseñar y construir infraestructura de apoyo a través de una estación operativa que cuenta con un edificio para oficinas, dormitorio y sala de juntas.
- El cambio de la dirección del ANP la cual comienza a implementar reforzar su presencia en el área, además de comenzar a consolidar una estrategia social que permitiera retomar el proceso comunitario a través de inyectar subsidios que financiaran proyectos e iniciativas comunitarias de capacitación, equipamiento e infraestructura.
- Se contrata nuevo personal que comienza a hacer labores de extensionismo en el ANP.
- A pesar de la falta de recursos para la administración de dos ANP de diferentes categorías se comienzan a compartir recursos que permiten mantener la presencia del personal permanentemente así como de operación, sobre todo, a finales del 2004.

## **4. GOBERNANZA Y GOBERNABILIDAD MARINA EN EL PNAX**

Si revisamos la historia de la conservación marina en México a través de la creación de áreas marinas protegidas está es prácticamente reciente, no más de 25 años (Almeida, 2005; Hoffman, 2006; Buitrago, 2008; Fraga, Arias y Ángulo, 2006; Arellano, Fraga y Robles, 2008). En el caso de la Península de Yucatán si bien tenemos 19 áreas protegidas con carácter federal, la mayoría se encuentra en el estado de Quintana Roo observamos

que los decretos de estas áreas están entrelazados con ciclos de productos turísticos como el de sol y playa de Cancún, una mezcla de destino como la Riviera maya y una apuesta a turismo alternativo o de bajo impacto como el de Costa Maya. Los espacios protegidos van a estos ritmos de apuesta a los productos turísticos marcados por el mercado consumidor. Es decir, la mayor cantidad de área protegida está en el centro y sur de Quintana Roo y no en el norte. Las paradojas entre desarrollo económico y conservación siguen estando presentes, pero la apuesta a un desarrollo basado en actividades ecoturísticas es la principal fuerza de la comunidad internacional que rebota a la comunidad local ante los impactos negativos del turismo de masas, y el surgimiento de Costa Maya como turismo de naturaleza, aventura y arqueológica siguiendo la apuesta de un público consumidor de espacios protegidos. El principal dilema será entre inversionistas y políticas de estado con “conciencia ecológica”.

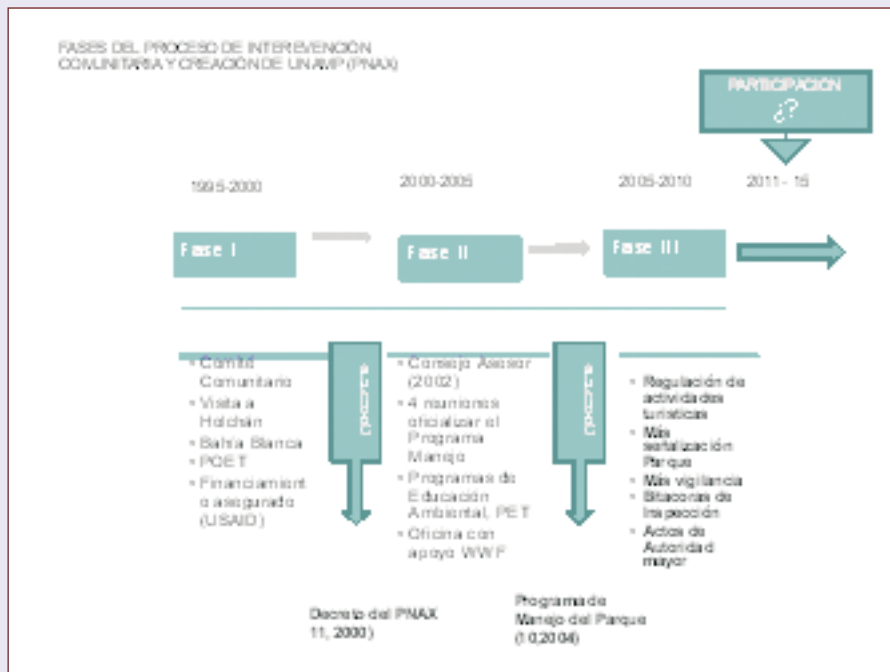
Para el caso del Parque Nacional Arrecifes de Xcalak tenemos que considerar algunas premisas básicas para entender la gobernanza y gobernabilidad del Parque y su comunidad:

1. Existió una clara presencia de gestores externos en Xcalak desde 1997 hasta 2003 con la bandera de la conservación internacional que facilitó un proceso de creación de área marina protegida que por sí solo nunca se hubiera podido consolidar. Para esta consolidación la plataforma de engranaje fue la corriente norteamericana de conservación a través de su sector académico y el puente organizacional no gubernamental (Amigos de Sian K'an) que contando con financiamiento norteamericano (USAID) hizo posible superar los intereses locales y regionales para crear el Parque.
2. De un pueblo siempre olvidado a un ir y venir de gestores externos cuyo puente fue la cooperativa pesquera surgió una etapa de “involucramiento intensivo y activo” entre 1997 y 2003 con fuerte proceso consultativo.
3. En este proceso consultativo, la figura de la comunidad cobra relevancia ante los gestores externos y locales con la creación del Comité Comunitario de Xcalak como intermediario con el Estado que poco a poco y dependiendo de los procesos políticos internos y de los procesos académicos y no gubernamentales más los lazos de parentesco entre los locales, éstos atravesaron ciclos altos y bajos de participación hasta ir diluyéndose en los últimos tres años (2009-2011) como una figura poca compacta, y dispersa.
4. Entre la declaratoria del parque (noviembre de 2000) y la publicación del Programa de Manejo (octubre de 2004), la comunidad entra en un proceso “pasivo o poco activo” de involucramiento. Este es una fase de quiebre o de impase comunitario que pasa de fuerte presencia de gestores externos a una baja presencia porque la plataforma de acción se trasladó a la academia (Universidad de Quintana Roo e institutos).
5. La inauguración de la estación de campo de la CONANP en febrero de 2005 fue el despertar de que estaban pasando a otra etapa del proceso con gestores “familiarizados con la comunidad” a nuevas autoridades y nuevos cargos administrativos. La presencia del subdirector como viejo amigo de la comunidad fue clave en el proceso posterior de actos de autoridad.
6. La existencia de un proceso de involucramiento “fragmentado” en los últimos tres años y agudizado entre 2009 y 2010 ponen en evidencia un traslape de figuras ( gestor, benefactor y protector) en una sola entidad: la CONANP. La figura antañona de autoridad se bifurca o se autodesplaza por la misma comunidad por conveniencia y/o necesidad.



7. Las estrategias de vida de los actores locales son parte fundamental de las diferentes etapas de la estrategia comunitaria para la conservación y actualmente están centradas en un capital natural basadas en la explotación del recurso pequero con clara disminución en los volúmenes de langosta, escama y caracol, la lenta inserción al mercado ecoturístico debido a varios factores regionales y mundiales (recesión económica), y un capital social cuya fragmentación de las relaciones sociales entre las organizaciones tradicionales (pesquera), y las modernas (turística) son visibles en un contexto de economía subterránea de trabajo informal, mayor alcoholismo y drogas entre la población (Diagnóstico socioeconómico, 2010).

8. La economía basada en la conservación de los recursos naturales y los valores paisajísticos está muy lejos de concretarse en Xcalak. Los ciudadanos transnacionales y virtuales bajo esquemas de especulación inmobiliaria han creado un flujo de personas, capitales e ideas, por lo que el reto de la Conanp y la comunidad será mayor en la búsqueda de formas de trabajo colaborativo e irá diluyéndose a medida que la población vaya creciendo en tamaño y nuevos estratos socioeconómicos hagan presencia en la comunidad y en este territorio en constante transformación. Para ilustrar estas premisas presentamos un esquema conceptual de las fases del proceso de intervención al territorio protegido bajo una categoría de manejo: el PNAX



**Fuente:** consulta de archivos publicados y trabajo de campo, 2010

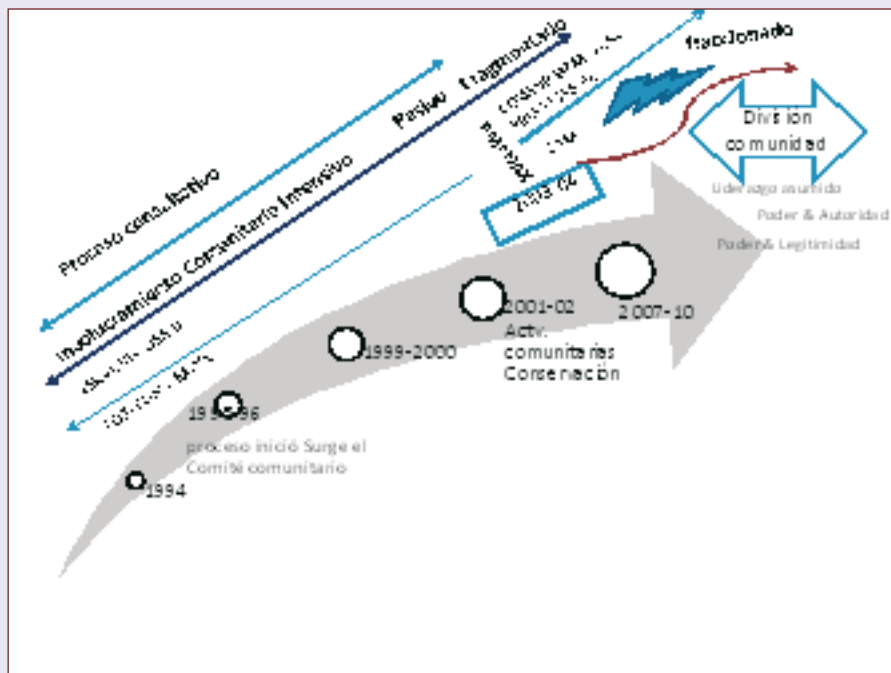
Algunos informantes clave reconocieron las bondades del proceso, por ello, tenemos que reconocer de este proceso que sin externos el Parque no existiría y la comunidad estaría peor (“estaríamos como Mahajual”), es decir, con un crecimiento urbano turístico anárquico, por lo tanto, sí existen beneficios obtenidos de los 15 años de estrategia comunitaria para la conservación y esta se traduce de la siguiente manera entre los pobladores entrevistados: “si no fuera por el trabajo que se llevo a cabo por Amigos de Sian Kaan para declarar el Parque estaríamos muy mal, y lo vemos con Mahajual, allí no se creó

ningún área protegida y mira como están ahora, no tienen nada más que la playa y el turismo los gana”. Discurso adoptado o realidad sentida no deja de ser esta frase repetida por pescadores y amas de casa, generalmente esposas de pescadores de Xcalak (Diagnóstico socioeconómico, 2010).

Por consiguiente, la comunidad reconoce el beneficio de la intervención para la conservación de áreas marinas, y es un beneficio social traducido con el beneficio económico porque reconocen que los turistas vienen por la riqueza de los paisajes y peces grandes que les permite obtener buenas propinas en dólares. Estas afirmaciones provienen de ex-pescadores que se convirtieron en guías de turistas de buceo, snorkel y flyfishing o pesca con mosca. Por otra parte, existen posiciones contrarias en el sentido de que el Parque si bien los ha limitado a ciertas áreas de pesca, los beneficios de haber creado un área protegida no son para los pescadores cooperativados porque esto abrió paso a la pesca furtiva, por lo que los beneficiarios mayores serán los que se dediquen a servidores turísticos. Un buen porcentaje de guías entrevistados expresaron que la presencia de los peces grandes que obtienen de la pesca por liberación y por los cuales tienen buenas propinas (de 50 a 300 USD) se debe a la existencia del Parque.

No cabe duda que el eje de la interacción entre externos y locales se presentó a través de la cooperativa pesquera. La experiencia acumulada de la gestión de una cooperativa de producción fue vital para los externos. El poder local se supo combinar bien con el agente externo que buscaba la meta de crear un área protegida ¿si era federal o estatal, que relevancia tenía para los pescadores si su nicho de trabajo era federal y de eso no cabía duda por parte de los pescadores?

En relación con el Comité Comunitario la población local reconoce que “funcionó bien en el pasado y que ahora no tanto”. ¿Por qué existe una percepción de indiferencia actual ante los miembros del Comité? ¿Por qué el Comité existe y no existe en una población donde todos se conocen y saben quién es antiguo, reciente o de paso?



Fuente: Trabajo de campo, 2010

El análisis del material nos llevó a vislumbrar tres momentos clave en el proceso consultativo de la estrategia del parque: uno activo e intensivo cuando hace acto de presencia la organización no gubernamental Amigos de Sian Ka'an, otro pasivo entre finales del 2000 y finales del 2004 cuando se trasladan las reuniones para elaborar el Programa de Manejo a la ciudad de Chetumal, y el tercero fragmentado a partir del 2006 haciendo intensivo entre 2009 y 2010.

Sin embargo destacan varias contradicciones o diferentes percepciones del proceso de la estrategia comunitaria del parque según la posición laboral del entrevistado, edad, género y procedencia. Varios factores e indicadores son necesarios tomar en cuenta: el traslape de acciones de procesos consultativos como el Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial de Costa Maya entre 1996 y 2000, los diferentes programas de manejo costero integrado llevados a cabo por universidades internacionales (el de Banco Chinchorro y Arrecifes de Xcalak), y la composición misma de los integrantes de las organizaciones como ASK y la SEMARNAT a través de la recién creada oficina de la CONANP (administradores con diferentes habilidades y perfiles profesionales). Se detectó que para el periodo (2006-2010) el proceso comunitario fue diluyéndose hasta llegar a la fragmentación de la población. La ambigüedad y la falta de experiencia de procesos de involucramiento comunitario entre los encargados de la Dirección del Parque y la ausencia de gestores desde la base son las principales causas de esta fragmentación. Resalta el hecho de que en algunas ocasiones los encargados de la Dirección han jugado papel de juez y parte, es decir no se definieron los mecanismos para establecer los roles y funciones entre las viejas autoridades y las nuevas, por ello, se considera que los conflictos se presentan por falta de claridad en los roles, es decir, ni los grupos ni sus asesores habían recibido suficiente capacitación para hacer compatibles los proyectos con la idea de unidad y fortaleza comunitaria.

Se requiere de intervención profesional y objetiva para evitar actitudes paternalistas por parte de los asesores que no permiten que los grupos se desarrollen, debería quedar más claro el definir las funciones de las autoridades que con el tiempo y en un proceso dinámico se pueda llegar a la independencia entre unidades de gestión comunitaria.

Por otro lado, una preocupación de varios informantes de Xcalak fue que los tiempos de ocupación del actual Delegado no le permite atender las obligaciones y necesidades de la comunidad, y lo asume la dirección del parque, que al no haber autoridad se origina un desequilibrio en las orientaciones y prioridades al tomar las decisiones. Limita la atención que pueda dar a todos los problemas que surgen. Los delegados con mejor reputación por ser honestos y cumplidos solo son reconocidos por algunos informantes cuando existe un lazo de parentesco. Los informantes reconocieron haber asistido a muchos talleres y reuniones de la CONANP, pero en lo que respecta a educación ambiental esto se refleja trabajando desde las escuelas con niños. Algunas respuestas resaltaron los aspectos positivos y otros los problemas que se detectan, hubo quien consideró que no ha habido modificaciones substanciales y que el abanico de oportunidades por parte de la CONANP se ha mantenido en lo esencial: programas de educación ambiental con el empleo temporal. La mayoría de los comentarios fueron muy positivos sobre la conservación de la biodiversidad, la presencia de Parque, los ingresos por turismo y las nuevas posibilidades en las temporadas altas de turismo, y menos entusiasmo con los comentarios relacionado a la actividad de la pesca. Las preocupaciones más comunes fueron las externadas por los grupos de pescadores no cooperativados que no tienen los permisos, ellos están preocupados por no tener el apoyo del PNAX y tener un futuro incierto.

## 5. REFLEXIÓN FINAL

Los Xcalakeños apoyaron desde mediados de la década de 1990 la propuesta de introducir el turismo de bajo impacto mientras esta medida proporcionara beneficios económicos directos para la comunidad siendo ellos parte integral del desarrollo, y hubiera un adecuado aprovechamiento de sus recursos naturales (Agrawal y Gibson, 2001, Cruz, 2005). Es así como surgió la inquietud de establecer un área protegida que les permitiera tener la prioridad del uso de sus recursos naturales que se cristaliza en noviembre del año 2000. Casi cuatro años después se publica el Programa de Manejo del Parque (octubre de 2004). En los últimos siete años observamos una difícil situación de transición entre la pesca y el turismo en este territorio costero-marino porque muchas de las variables de control no lo tienen ni la comunidad ni el Estado mexicano protector y benefactor. La pesca es una actividad que va decreciendo y como actividad cultural también (García, 2011) en el sentido de haber marcado una cotidianidad de cinco décadas después de haber desaparecido la actividad comercial de la copra. ¿Puede ser el turismo de naturaleza una actividad complementaria o suplementaria a la pesca? García, (2011), señala que existen oportunidades, y sobre ello le siguen apostando los pobladores aunque entren en conflictos por zonas de pesca. Una gran ventaja para este territorio protegido (Arrecifes de Xcalak y Banco Chinchorro) es la riqueza paisajística y un creciente mercado consumidor de estos paisajes y actividades alternas. El desafío no es solamente para los locales, académicos, gobierno y turistas, sino para el engranaje como maquina movida por los que tienen mayor poder de decisión. No cabe duda, que la tercera ola económica de Xcalak está envolviéndolos (el “ecoturismo”), y todavía no están preparados para enfrentarla, su ventaja comparativa es mayor que la de Majahual en términos de su mismo paisaje y territorio protegido.

1660

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ALMEIDA, G. (2005) “Ecotourism in Xcalak Coral Reef National Park: A link between Marine Conservation and Community Conservation”, Master in Science Conservation. Dpt., of Geography, UCL (University College London).
- AGRAWAL, A., GIBSON, C. (Eds) (2001). The role of community in natural resource conservation. In *Communities and the Environment: Ethnicity, Gender, and the State in Community-Based Conservation*. New Brunswick: Rutgers University Press
- AMIGOS DE SIAN’ KA’AN (1997). “Xcalak”, en *Boletín Amigos de Sian’ Ka’an*, núm.17: 38-42
- ARNAIZ Stella y DACHARY Alfredo (1986). *Estudios Socioeconómicos Preliminares de Quintana Roo. Sector Comunicaciones y Transportes, Comercio, Industria, Servicios y Finanzas*. CIQRO, Puerto Morelos, Quintana Roo.
- ARRELLANO Guillermo, FRAGA, Julia, ROBLES DE BENITO, Rafael (2008). Áreas naturales protegidas y descentralización en Fraga, J., Villalobos, G.J., Doyon, S. y García, A. (Eds.) *Descentralización y manejo ambiental. Gobernanza costera en México*, Plaza y Valdés (IDRC). ISBN 978-607-402-100-4. 394 pp. e-ISBN 978-1-55250-429-1, 2009. [http://www.idrc.ca/en/ev-137402-201-1-DO\\_TOPIC.htm](http://www.idrc.ca/en/ev-137402-201-1-DO_TOPIC.htm)
- BUITRAGO, David (2009) *Los pobladores locales frente a los procesos de conservación de la naturaleza: El caso de Xcalak en el Caribe mexicano*. Tesis de maestría en Ecología Humana, Mérida, México: CINVESTAV (No publicado)
- CRUZ, M. L. (2005), “El manejo y la sustentabilidad de las áreas marinas protegidas: el papel de la antropología aplicada”, en PASCUAL FERNÁNDEZ, J., Y FLORIDO DEL

- CORRAL, D. (Coords) ¿Protegiendo los Recursos? Áreas Protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad. Asociación Andaluza de Antropología, España.
- McCANN, J., y RUBINOFF, P. (1997) Una herramienta efectiva para promover el uso sustentable de los recursos costeros: el manejo costero integrado. Boletín Amigos de Sian Ka'an 17: 5-10.
- COMISION NACIONAL DE AREAS NATURALES PROTEGIDAS (2004). Programa de Manejo Parque Nacional Arrecifes de Xcalak. México D.F.: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. 162.
- DACHARY, Alfredo., S. ARNAIZ, A. MIRANDA, A. HOY, L. SIERRA, B. CAMPOS, L. HERNANDEZ, M. CAHUICH, H. ROJAS y H. GALLETI. (1993<sup>a</sup>). Estudio Integral de la Frontera México-Belice. Vol. 1 Análisis Socioeconómico. Centro de Investigaciones de Quintana Roo.355.
- FRAGA, J., ARIAS, Y., ANGULO, J. (2006) "Comunidades y actores sociales en Áreas Marinas Protegidas del Caribe (México, Cuba y República Dominicana), en "Bretón, Y., Fraga, J. and Jesús, Ana. Coastal and Marine Protected Areas in Mexico. International Collective in Support of Fishworkers. Mayo de 2008. ISBN 978-81-906765-3-3
- GARCÍA, M.C. (2011) Banco Chinchorro ¿Puede ser el turismo una actividad complementaria a la pesca? Ponencia presentada en el Primer Foro Taller de Turismo y Sustentabilidad en la Península de Yucatán, Mérida, Yucatán: Cinvestav.
- HOFFMAN, D. (2006). The subversion of comanagement of marine protected area: the case of Xcalak reefs national park, Mexico. University of Colorado. Tesis doctoral (no publicado)
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA, GEOGRAFÍA E INFORMATICA (INEGI) (2010) Censo General de Población y Vivienda. México.
- LÓPEZ, C. (2003) Análisis de la aplicación del Manejo Integrado de Recursos Costeros en Xcalak. Boletín Amigos de Sian Ka'an: 8-10.



## RETOS Y AMENAZAS DE LA VEGA DE GRANADA EN EL SIGLO XXI: ETNOGRAFÍA DE LOS REGADÍOS DEL RÍO VELILLOS

José Francisco Ruiz Ruiz  
Universidad de Sevilla

### 1. LA VEGA DE GRANADA COMO ESPACIO AGRÍCOLA IRRIGADO

Dentro de las comarcas que componen la provincia granadina la que se conoce como Vega de Granada<sup>1</sup> es la que más importancia tiene en cuanto a generación de riqueza y dinámica social. Incluso dentro del panorama andaluz es una de las comarcas llamadas polos articuladores de población (Cano García, 2002), calificación que alude a su lugar destacado dentro de los flujos poblacionales de la comunidad autónoma. Su ubicación en suelos fértiles y la inexistencia de otros núcleos de población competidores, hace que la comarca de la Vega de Granada sea un referente económico y social a nivel autonómico. En la actualidad su renta per cápita es de las más altas de Andalucía y en ella se concentra entorno al 50% de la población de la provincia. Ya desde época medieval, la región de la vega comienza a despuntar como un polo socioeconómico importante (Barrios Aguilera, 1985).



Mapa 1: Situación de la comarca Vega de Granada

La comarca de la Vega de Granada se define como un espacio agrario compuesto de varios regadíos que se extienden por toda su superficie, y que garantizan el aporte hídrico a todas las parcelas de cultivo situadas en su interior. El parcelario agrícola genera una unidad territorial y paisajística que se expande desde la misma falda de Sierra Nevada en dirección Oeste, siguiendo el eje del río Genil hasta el municipio de Loja.

<sup>1</sup> Los pueblos que la integran son: Albolote, Alhendín, Agrón, Alfacar, Armilla, Atarfe, Calicasas, Cájar, Beas de Granada, Cenes de la Vega, Cijuela, Cogollos de la Vega, Chauchina, Chimeneas, Cúllar Vega, Churriana de la Vega, Dílar, Dudar, Escúzar, Fuente Vaqueros, Gójar, Granada, Güéjar Sierra, Güevejar, Huétor Santillán, Huétor Vega, Jun, Láchar, La Malahá, Maracena, Monachil, Nívar, Ogíjares, Otura, Peligros, Pinos Genil, Pinos Puente, Pulianas, Quéntar, Santa Fe, Ventas de Huelma, Víznar, La Zubia, Las Gabias y Vegas del Genil.

Aunque existen algunos indicios arqueológicos que indican la existencia de numerosas villae y algunas infraestructuras hidráulicas en ciertos sectores de la vega, no es hasta época medieval cuando se crean la mayoría de los regadíos que hoy se conocen. Éstos se generan a partir de los principales cursos de agua que vierten sus caudales desde las elevaciones circundantes hacia la vega. Cada curso de agua natural abastece de riego a una superficie de tierra de labor de extensión variable, que por lo general se sitúa a los márgenes del curso bajo del cauce principal; cuando los cauces pierden altura y penetran en los suelos llanos de la depresión de Granada, dan lugar a vegas de cultivo aptas para los productos de regadío. De esta manera, existen en la Vega de Granada los regadíos del río Genil, los del río Cubillas, los del Velillos, el Dílar, el Monachil, los regadíos del Canal del Cacín, los del Canal de Albolote y los del borde Noreste. Estas grandes áreas irrigadas se van anexando unas a otras dando lugar a una unidad territorial mayor dedicada por completo a la agricultura de regadío.

Cada una de las ocho áreas irrigadas se generan gracias a uno o varios sistemas de regadío (en adelante, SR), vinculados al cauce principal, los cuales se encargan de trasladar el agua desde el curso natural hasta las parcelas de cultivo. Son los encargados de materializar el riego en sí mismo, y para ello se componen de a) unas infraestructuras de captación, distribución y almacenamiento del agua, b) un ámbito territorial al que destinan el riego, c) una concesión máxima de agua que pueden tomar del cauce natural, y d) un colectivo de regantes que gestiona todo el conjunto. Así, cada SR posee los elementos necesarios para funcionar de forma independiente al resto de los sistemas que integran el regadío en el que se ubican, por lo que pueden considerarse unidades autosuficientes y con sentido propio en lo que al riego se refiere. La Vega de Granada alberga medio centenar de SR que gestionan los flujos hídricos necesarios para el mantenimiento de todo el espacio irrigado.

Las Comunidades de Regantes (en adelante, CR) son las instituciones encargadas de la gestión del agua y de las infraestructuras de riego dentro de cada uno de los sistemas de regadío de la Vega de Granada, de modo que por cada sistema existe una CR. Su funcionamiento se basa en consensos y costumbres en relación al reparto del agua, que sin duda, han sido uno de los pilares de sustento del espacio agrícola que gestionan. Estos usos consuetudinarios generados históricamente en el seno de las CR, especialmente en la cuestión del reparto del agua y la conservación de las infraestructuras de riego, son la base de su actividad cotidiana, cuyo objetivo fundamental es controlar y regular el aprovechamiento del recurso agua por parte del colectivo usufructuario. Ciertamente, los repartos se basan en antiguos acuerdos y costumbres que pretenden la organización de cuestiones como el turno de los regantes en el acceso al agua, y el tiempo durante el cual un determinado pago o trance tiene derecho al uso de la misma para que su riego sea efectivo y suficiente. Se parte del hecho de que el agua es un bien escaso, de carácter comunal<sup>2</sup>, que debe ser repartido de forma equitativa entre los terrenos adscritos a la concesión de agua, lo cual hace necesarias una serie de normas de reparto que garanticen el abastecimiento del agua a todas las parcelas por igual. Estos acuerdos sobre los repartos se materializan en el ciclo de riego, que es el tiempo que se emplea en regar todas las tierras del SR. Este ciclo, también conocido como Dula o Tanda, es una especie de cronograma que establece

---

<sup>2</sup> Los bienes comunales se definen por estar adscritos a un colectivo usufructuario limitado, que establece reglas para el reparto del bien entre todos los miembros del colectivo.



cuándo le pertenece el agua a cada uno de los sectores del SR. Puede tener una duración variable, y funciona a modo de bucle que se repite indefinidamente.

Además las CR desempeñan otra función que es vital para el mantenimiento de los regadíos: el cuidado y mantenimiento de las infraestructuras de riego. Estos elementos son el vehículo a través del cual se materializa la distribución y reparto del agua, por lo que el funcionamiento del SR depende de su buen estado de conservación. El propio colectivo de regantes es el mayor interesado en que el sistema cumpla su función, lo que ha llevado sin duda a que las propias CR, desde antaño, hayan cumplido de forma eficaz la misión de mantener en buen estado las obras y construcciones que realizan el riego.

En todo caso, la Vega de Granada constituye un *agrosistema* caracterizado por el cultivo de regadío, en el que la influencia humana ha sido decisiva en su creación y mantenimiento. A través de acuerdos y técnicas específicas para la gestión y control de los recursos naturales, ha sido posible adaptar las potencialidades del medio a las necesidades de las comunidades locales. Este proceso, en gran medida, ha sido posible gracias a unidades tecnológicas de carácter territorial –los sistemas de regadío–, y al uso que de ellas realizan las CR de acuerdo a principios y consensos basados en la experiencia y la costumbre. Estas prácticas y usos consuetudinarios determinan un modo concreto de aprovechamiento y reparto del agua, y del uso y cuidado de las infraestructuras hidráulicas que lo hacen posible, con el fin de conseguir del entorno natural las mayores ventajas.

## 2. LA VEGA DE GRANADA COMO ESPACIO PERIURBANO

La ubicación de los núcleos de población en el interior de la Vega de Granada, así como la evolución urbana de éstos en las últimas décadas, ha causado que el espacio agrícola se haya visto afectado en mayor o menor medida según la casuística de cada uno de los focos de población. El polo poblacional más activo se concentra en la propia ciudad de Granada y los pueblos que la circundan hasta una distancia de 5 Km. En las últimas décadas este sector ha recibido los flujos poblacionales de toda la comarca, que buscaban la cercanía a la ciudad y al modelo de vida urbano (Menor Toribio, 2000).

1665

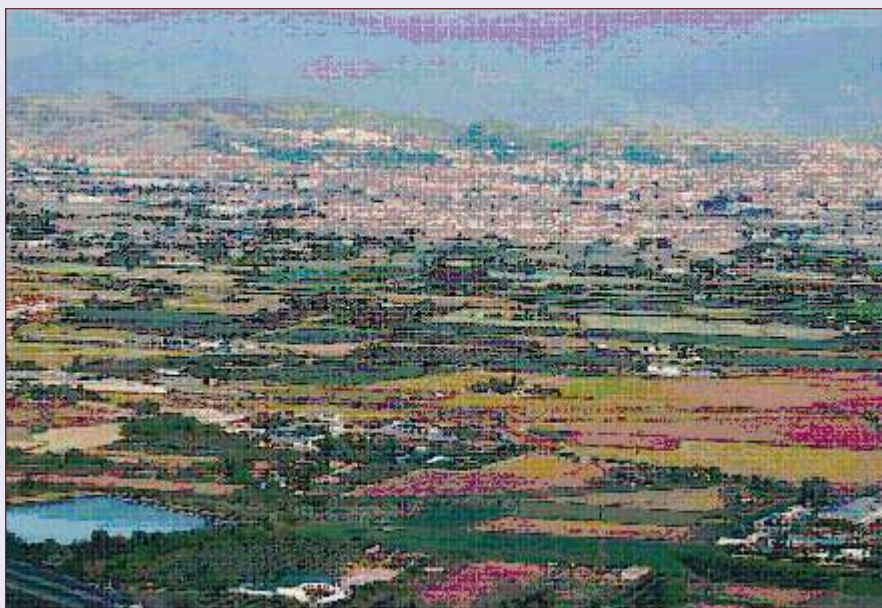
**Tabla 1: Evolución de la población por municipios según los censos**

Municipios	Censo 1950	Censo 1975	Censo 2001
Armillá	3.597	8.641	15.404
Cájar	854	1.297	3.536
Granada	154.589	214.230	240.661
Huétor Vega	2.301	4.089	9.422
Monachil	2.851	3.077	5.557
Ogíjares	2.382	2.381	9.838
La Zubia	4.836	5.659	14.196
TOTAL	171.410 hab.	239.374 hab.	298.614 hab.

Elaboración propia a partir de los datos del INE

Como consecuencia ha tenido lugar una sustitución del suelo agrícola con fines residenciales, industriales, o de servicios, que ha causado unas pérdidas irreparables a los regadíos del Monachil, el Dilar, los regadíos altos del Genil, o los del borde Noreste. A medida que aumenta la distancia a esta zona metropolitana, la presión urbana disminuye, aunque las afecciones debidas a la implantación de nuevas infraestructuras (carreteras, polígonos industriales, ferrocarriles, etc.), siguen siendo una constante.

En cualquier caso, la Vega de Granada está sufriendo en las últimas décadas una serie de afecciones como nunca antes había soportado; y el asunto crece de forma exponencial. Todo este proceso coincide temporalmente con la crisis generalizada del sector agrícola y la terciarización de la economía granadina, lo que ha hecho cuestionar la utilidad del ámbito agrícola y su posible dedicación a otros usos más rentables. Históricamente la Vega de Granada ha contado con ciertos cultivos de gran rentabilidad que han conseguido atraer el interés de los agricultores, empresarios y administraciones, con lo que la funcionalidad de las zonas de cultivo quedaba plenamente justificada. Así ocurrió en la segunda mitad del s. XVIII cuando la demanda de fibras vegetales para la elaboración de velas y cordelerías para los barcos de la Secretaría de Marina, generó el cultivo masivo del lino y el cáñamo por toda la vega; también los cereales fueron una opción muy rentable tras la Revolución Liberal y hasta finales del s. XIX; después sería la remolacha durante la primera mitad del s. XX, y finalmente el tabaco, desde 1940 hasta 1980. Todos estos cultivos lograron convertirse en el pilar de las rotaciones agrícolas, y provocaron ampliaciones y mejoras considerables en los regadíos de la vega (Ocaña Ocaña, 1974).



**Imagen 1: Presión urbanística sobre la vega. Autor: José Francisco Ruiz Ruiz**

Sin embargo, actualmente la situación en la vega de Granada es muy distinta. No existe un cultivo “estrella” que pueda soportar la rentabilidad del suelo agrícola, y el policultivo tradicional que actualmente se realiza, no es capaz de competir con otras zonas productoras. Más aún si se tiene en cuenta que los agricultores granadinos no poseen una tradición en el establecimiento de canales de comercialización para sus productos<sup>3</sup> (Ocaña, 1974).

<sup>3</sup> Debido fundamentalmente a que los cultivos históricos de la vega han contado con protecciones por parte del estado, y los agricultores no han necesitado buscar una salida comercial a sus productos.

El caso es que la confluencia de factores como el auge del modelo de vida urbano asociado a una economía de servicios, el retroceso de la rentabilidad económica de la agricultura local, y las necesidades de expansión de los principales núcleos de población situados en la Vega de Granada, están ocasionando una pérdida de suelo agrícola como nunca antes había tenido lugar. Y las previsiones que pueden desprenderse del análisis de los Planes Generales de Ordenación Urbana de los pueblos de la vega, así como del Plan de Ordenación Territorial de la Aglomeración Urbana de Granada, apuntan a que el proceso va a verse incrementado en los próximos años.

Por todo ello, actualmente es más necesario que nunca llevar a cabo estudios que se adentren en la realidad de la Vega de Granada, y que sirvan para generar un cúmulo de conocimientos de base científica sobre los que apoyar las decisiones tomadas de cara a su gestión y planificación como espacio periurbano de carácter agrícola. Es necesario poner de manifiesto el alto valor antropológico, ecológico, histórico, territorial, etc. de la Vega de Granada, e impulsar su reconocimiento como Patrimonio Natural y Cultural de la comarca.

### 3. EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

El proyecto cuyos resultados se exponen a continuación, nace como un intento de ahondar en el conocimiento de los regadíos de la Vega de Granada, especialmente en la cuestión de los repartos del agua, y en la labor de las CR como gestoras de los sistemas de riego, aspectos que hasta la fecha han sido poco tratados en los estudios y publicaciones centradas en la comarca. Debido a la amplitud de la Vega de Granada, la investigación se ha centrado en el análisis etnográfico de uno de sus regadíos, optando por el análisis en profundidad de un caso concreto más que por el estudio global y genérico de la comarca al completo<sup>4</sup>. Concretamente se trata de los regadíos del río Velillos, que se componen de un sólo sistema de riego, y que es gestionado por una única CR<sup>5</sup>, denominada Comunidad de Regantes de la Media Luna de Búcor.

La elección de esta unidad de observación se ha realizado en base a una serie de características que la hacen especialmente interesante. Por una parte, el SR abastece a dos cortijadas diferentes que comparten la misma presa de captación y la acequia principal, lo que ha ocasionado numerosos conflictos que se remontan siglos atrás. Por otra parte, el río Velillos está sujeto a frecuentes sequías durante los veranos, lo que ha obligado a los regantes a crear fuentes de abastecimiento alternativas (pozos) que se conjugan con el sistema tradicional. Finalmente cabe señalar que la CR está ejecutando en la actualidad un proyecto de mejora de regadíos para implantar riegos más ahorrativos como la aspersión o el goteo que sustituyan al tradicional riego por inundación, lo cual ha generado un interesante debate en el seno del colectivo de regantes sobre si estos riegos son la verdadera solución a la crisis agrícola local.

La investigación se ha llevado a cabo durante los años 2009 y 2010, empleando una metodología esencialmente antropológica, con técnicas como la Observación Participante, entrevistas en profundidad a informantes clave, grupos de discusión, acopio de material fotográfico, asistencia a las reuniones de la CR, así como el análisis documental y carto-

<sup>4</sup> Análisis de ámbito comarcal ya han sido realizados por Ocaña Ocaña (1974) y Menor Toribio (2000). En cambio investigaciones concretas sobre los SR son escasas.

<sup>5</sup> La mayoría de regadíos de la Vega de Granada están compuestos por varios sistemas de regadío que son gestionados por sus correspondientes comunidades de regantes.

gráfico de los fondos del archivo de la CR, los del Archivo Histórico Provincial y de la Real Cancillería de Granada.

#### 4. LOS REGADÍOS DEL RÍO VELILLOS

Los regadíos del río Velillos se ubican a los pies de las poblaciones de Casa Nueva y Zujaira, dos de los principales anejos de Pinos Puente. Ambos se encuentran ubicados a unos 5 Km de la cabecera municipal, siendo su principal vía de comunicación la carretera comarcal de Granada a Íllora (Gr222), que actúa como elemento vertebrador de la trama urbana de las poblaciones. Ambos actúan como límite entre las tierras de secano que se extienden hacia el Norte, y el regadío que comienza justo en el extremo sur de los núcleos urbanos. Por su situación geográfica, los regadíos del Velillos son ajenos a las presiones, tanto urbanas como sociales, que sufren otros regadíos más cercanos a Granada. En Casa Nueva y Zujaira aún pervive un modelo social y económico muy vinculado a la agricultura; en ambos casos se trata de poblaciones de pequeño tamaño, alejadas de la cabecera municipal y con un escaso crecimiento poblacional.

**Tabla 2: Habitantes según Padrón Municipal**

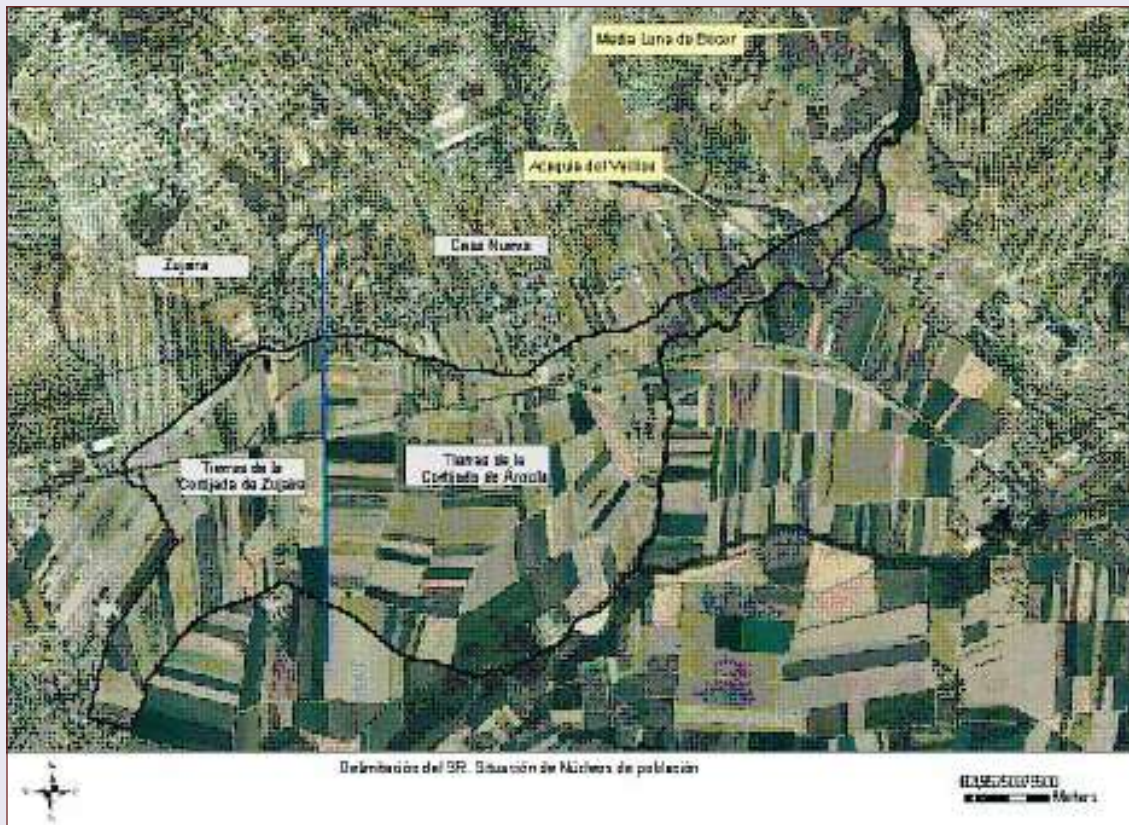
<b>Habitantes 2009</b>	
Casa Nueva y Ánzola	1.562
Zujaira	987
PINOS PUENTE	13.421

1668

#### **Elaboración propia a partir de los datos del INE**

La vega del Velillos presenta la circunstancia de que se encuentra dividida en dos cortijadas históricamente diferenciadas que, desde antaño, han compartido la misma presa de captación y la acequia principal. Este hecho ha generado numerosos conflictos por el reparto del agua entre ambas cortijadas, así como por el mantenimiento y limpieza de las infraestructuras hidráulicas que comparten<sup>6</sup>, cuestión que aún en la actualidad sigue muy presente, y que se refleja incluso en el funcionamiento diferenciado de la gestión del agua en cada zona del regadío.

<sup>6</sup> Los primeros datos sobre esta cuestión se remontan a un pleito que existió entre D. Carlos de Valdivia, propietario de Zujaira, y el Monasterio de San Jerónimo, titular de Ánzola, allá por el año 1733. El reparto del agua y la limpieza de la acequia fueron los motivos.



**Mapa 2: Delimitación de los regadíos del Velillos. Autor: José Francisco Ruiz Ruiz**

La cortijada de Ánzola ocupa unas 357 Has repartidas entre la acequia del Paredón y la presa de captación, mientras que la cortijada de Zujaira con unas 133 Has se extiende desde dicha acequia hasta el límite del regadío; en total son unos 9.300 marjales<sup>7</sup> de regadío. Cada cortijada, a pesar de la diferencia de superficie, tiene derecho a la mitad del agua captada por la presa, que es repartida en el Partidor de Casa Nueva. Éste es el principio general que regula los repartos en la vega del Velillos, y que fue la fórmula acordada tras el pleito de 1733 antes mencionado.

**1669**

#### **4.1. Infraestructuras de riego y concesión de agua**

La unidad tecnológica del SR se compone de una serie de infraestructuras que hacen posible la captación y distribución del agua del río Velillos para su aplicación a las tierras del regadío. La captación principal que da sustento al sistema completo es la presa de la Media Luna de Búcor. Se encuentra situada en el curso mismo del río y su función consiste en derivar parte del caudal de éste hacia la orilla derecha, donde nace la acequia principal. La presa actual se construyó en 1712 por los monjes jerónimos con grandes bloques de cantería que conforman una gran muralla con forma semicircular, que le confiere el nombre de media luna. Antes de 1712, la presa estaba hecha con ramas, lodo y piedras, por lo que las crecidas del río la destrozaban continuamente, motivo que obligó a construir la presa de cantería.

<sup>7</sup> El marjal equivale a 527 m<sup>2</sup>, y es la unidad de superficie empleada en la Vega de Granada.



**Imagen 2: Presa de la Media Luna de Búcor. Autor: José Francisco Ruiz Ruiz**

La presa es el punto donde se regula la cantidad de agua que es captada para uso agrícola. Actualmente, la CR tiene una concesión administrativa de 360 litros/segundo, establecida de acuerdo a las hectáreas de riego. Esta cantidad ha disminuido con el transcurso del tiempo debido a las restricciones impuestas por la Confederación Hidrográfica del Guadalquivir; a mediados del s. XX la concesión era de 600 litros/segundo. No obstante, esta restricción no se cumple de forma estricta y normalmente la compuerta de la presa está abierta por completo, permitiendo que entre toda el agua posible. También ocurre lo contrario, es decir, durante las estaciones secas el río no transporta apenas caudal por lo que el río no es suficiente para el riego de la vega. Por ello el SR cuenta además con cuatro pozos –tres en la cortijada de Ánzola y uno en la de Zujaira que extraen agua del subsuelo mediante bombas eléctricas, de forma que cuando el río está seco, poseen una fuente de abastecimiento alternativa. Cada pozo es capaz de extraer un total de 40 litros/segundo, aunque su uso supone un gasto económico a los regantes en concepto de electricidad.

En cuanto a la red de acequias el SR cuenta con una acequia principal, la acequia del Velillos, que discurre por la cota más alta del regadío en dirección Oeste. Existen dos partidores en su trazado, el de Casa Nueva, donde se realiza la división de las aguas al 50% para cada cortijada, y el del Tablón de Narvárez, donde comienzan los riegos de Zujaira, articulados a partir de la acequia del Paredón, que discurre de norte a sur del regadío y que sirve como límite físico entre ambas cortijadas. A partir de esta estructura principal surgen numerosos ramales que se dispersan como arterias por toda la superficie regable. Las acequias están construidas de bloques de hormigón, que desperdician menos agua por filtración y ocupan menos espacio que las antiguas acequias de tierra<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Durante los años 60 del s. XX el SR del Velillos estuvo sometido a un proceso de concentración parcelaria que sustituyó las antiguas acequias de tierra por las actuales, además de modificar en algunos aspectos el parcelario del regadío.



Imagen 3: Acequia de Valderrubio. Autor: José Francisco Ruiz Ruiz

#### 4.2. La Comunidad de Regantes de la Media Luna de Búcar

La comunidad está compuesta por 275 partícipes que son propietarios de alguna haza dentro de la zona regable del Velillos. Éste es criterio de pertenencia al grupo, y lo que permite que el individuo pueda ser usufructuario de las aguas del Velillos. No obstante, el uso que cada uno haga del agua de riego será exclusivamente para el irrigado de su parcela en los días y horas establecidos, por lo que puede afirmarse que el agua es de la tierra y no de los regantes (Batista Medina, 2001).

La Comunidad de regantes del Velillos se constituyó oficialmente en 1953, aunque el colectivo llevara funcionando como tal desde mucho antes<sup>9</sup>. Para ello tuvieron que redactar unas ordenanzas que recogieran el reparto de aguas que tradicionalmente los regantes del Velillos habían venido poniendo en práctica, y los documentos legales que avalaban dicho funcionamiento. Se presentaron documentos como:

1. Real Cédula otorgada por su majestad Carlos II en el año 1679 sobre los títulos de propiedad de las tierras de Ánzola y Zujaira en relación a las aguas del río Velillos.
2. Real Cédula expedida por su majestad Felipe V el 17 de diciembre de 1711 relativa a la construcción de la presa de la Media Luna.
3. *Escritura de construcción y subasta de la Media Luna de Búcar de 10 de marzo de 1712.*
4. Escritura de Transacción otorgada entre las cortijadas de Ánzola y Zujaira de 16 de Octubre de 1733.

A partir de entonces la administración ratificó el derecho de los regantes del Velillos a usar las aguas del río, y su existencia como corporación de derecho público plenamente

<sup>9</sup> La ley de Aguas de 1879, obligaba a que todos los colectivos usuarios de aguas públicas que superasen un número de partícipes, o con una superficie determinada, debían constituirse como comunidad de regantes oficialmente reconocida.

reconocida dentro de la jurisprudencia española, cuyo funcionamiento quedaría regulado por las ordenanzas propias de la CR. Las ordenanzas de 1953 fueron revisadas en 1999. En ambos casos recogen un articulado que regula aspectos como el reparto de las aguas, el uso y cuidado de las infraestructuras de riego, así como cuestiones relacionadas con el mismo funcionamiento y el organigrama del colectivo.

La comunidad se compone de una Junta General que se compone de todos los partícipes de la comunidad; es el órgano soberano y se reúne dos veces al año para decidir sobre las decisiones que afectan al regadío mediante un sistema de votos muy concreto<sup>10</sup>. Además la comunidad cuenta con una Junta de Gobierno cuya función principal es encargarse de la ejecución de las ordenanzas, del cumplimiento de sus propios acuerdos, y de los que adopte la Junta General. Finalmente existe el Jurado de Riegos que se encarga de resolver los conflictos puntuales suscitados entre los partícipes, imponiendo las sanciones necesarias y las indemnizaciones que correspondan a los perjudicados. La CR cuenta asimismo con un presidente y un secretario, cargos elegidos por la Junta General.

### 4.3. El ciclo de riego

Como decíamos, el principio general que regula los riegos en la vega del Velillos consiste en que cada cortijada tiene derecho a la mitad del agua que capte la presa principal, y este reparto se ejecuta en el Partidor de Casa Nueva. A partir de entonces cada cortijada gestiona su agua de forma diferente, cuestión que responde, en parte, a la confrontación histórica entre ellas. En ambos casos el riego se estructura en ciclos o dulas, de forma que una dula es el tiempo que se tarda en regar todas las parcelas de cultivo. Tanto la dula de Ánzola como la de Zujaira tienen una duración de siete días, y funcionan de forma simultánea aunque independiente, estableciendo el día y la hora en que cada trance puede disponer del agua.

Los trances son agrupaciones de parcelas delimitadas por caminos y acequias que tienen unos derechos de agua históricamente establecidos. Así, ambas cortijadas se encuentran divididas en trances por los que va circulando el agua siguiendo el orden que establecen las ordenanzas. Y dentro de cada trance el agua está a disposición de las hazas que lo integran por el sistema de *turno y tanda*, de modo que la parcela más cercana a la acequia tiene el primer turno a su disposición; si el cultivo del momento necesita agua podrá usarla, en caso contrario el turno pasará a la siguiente parcela, y así consecutivamente.

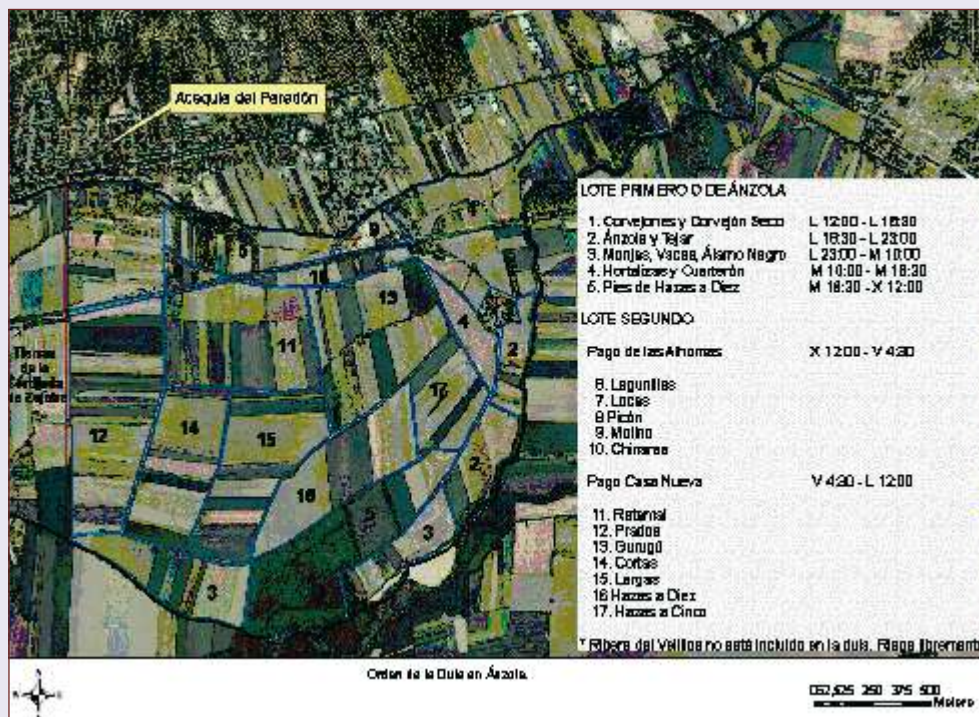
#### 4.3.1 El riego en la cortijada de Ánzola

La cortijada de Ánzola se compone de 23 trances, y cada uno puede disponer del agua un día de la semana a unas horas concretas. La dula comienza cada lunes a las 12:00 horas por el trance del Corvejón Seco, y a partir de entonces irá cambiando de trances según el horario tradicionalmente establecido. El acequero es el encargado de controlar los turnos de riego en la cortijada de Ánzola; conoce a la perfección la dula y sabe a qué horas debe cambiar el agua. Normalmente cuenta con el agua de la acequia principal, que va dirigiendo hasta los trances que la dula establece. No obstante, la sequía en el río Velillos es frecuente durante los veranos, por lo que en los meses de calor, el acequero necesita activar los tres pozos de Ánzola para poder continuar con los riegos y que no se pierdan

<sup>10</sup> El voto de los propietarios de más marjales de tierra tiene más valor, aunque existen medidas correctoras para que las decisiones no dependan en exclusiva de los grandes propietarios.



los cultivos<sup>11</sup>. Dentro de cada trance, el acequero ofrece el turno de riego a cada regante por riguroso orden de situación. Aquellos que hacen uso del mismo podrán disponer del agua hasta que su parcela esté totalmente regada<sup>12</sup>.



Mapa 3: Trances de Ánzola y horarios de riego en la Dula. Autor: José Francisco Ruiz Ruiz

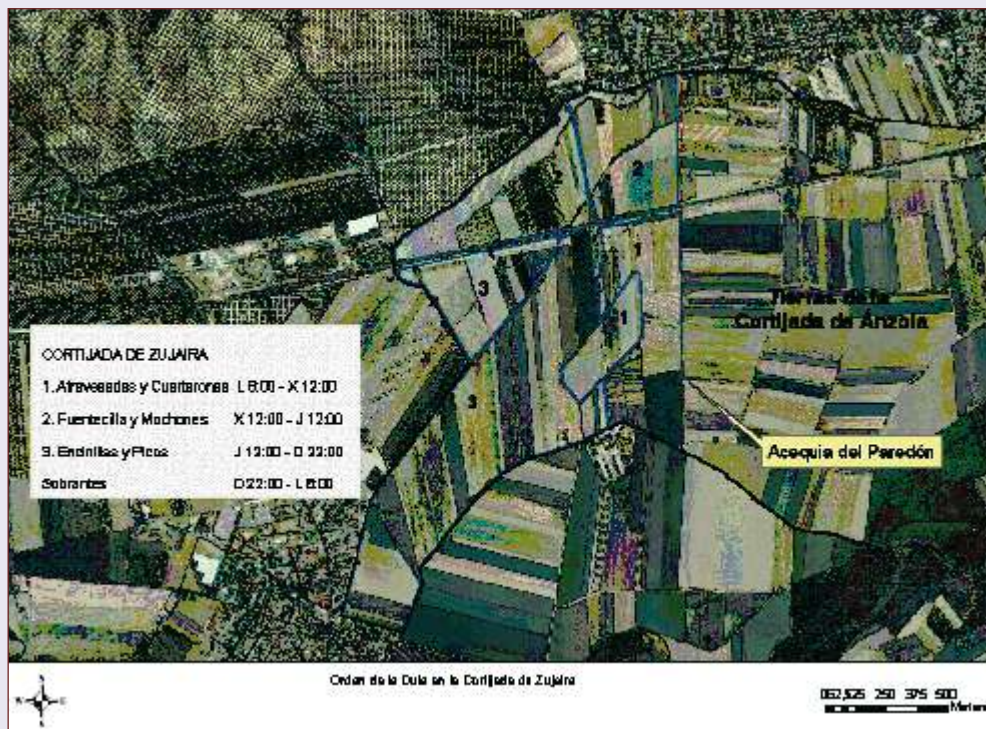
#### 4.3.2 El riego en la cortijada de Zujaira

En la cortijada de Zujaira la dula comienza cada lunes a las 6:00 horas, y riega un total de seis trances. Esta parte del regadío no cuenta con los servicios del acequero y son los propios regantes los que organizan los riegos, siempre de acuerdo a los repartos tradicionales que desde antaño se han realizado en esta zona. Los riegos de Zujaira también difieren de los de Ánzola en que el riego de las parcelas se realiza ajustándose a un tiempo determinado; a cada marjal de tierra le corresponde un total de tres minutos y medio de agua, de forma que un regante que posea una finca de 10 marjales podrá hacer uso del agua durante 35 minutos, siempre y cuando por turno le corresponda. A veces ocurre que si el caudal de la acequia principal es escaso el regante no puede regar por completo su finca, y dado que el pozo de Zujaira aporta sólo 40 l/seg, con frecuencia los tres minutos y medio de agua son insuficientes. Para paliar esta carencia los regantes de Zujaira se ven obligados a establecer acuerdos para que aquellos regantes que no necesiten hacer uso de su turno de agua, cedan a los que sí riegan sus minutos de riego<sup>13</sup>. A pesar de ello, los conflictos entre los regantes de Zujaira son una constante.

<sup>11</sup> Los tres pozos aportan un caudal de 120 l/seg. cantidad cercana a los 180 l/seg que en teoría le corresponden a Ánzola al dividir entre dos los 360 l/seg que el regadío tiene concedidos. Por tanto, la cortijada de Ánzola puede regar aunque el río esté completamente seco.

<sup>12</sup> El sistema de riego en los regadíos del Velillos es conocido como “riego a manta” que consiste en dejar que el agua de las acequias inunde toda la parcela.

<sup>13</sup> Esto es así porque algunos cultivos no necesitan ser regados todas las semanas, lo cual deja libre numerosos turnos en cada dula.



Mapa 4: Trances de Zujaira y horarios de riego en la Dula. José Francisco Ruiz Ruiz

El sistema descrito hasta aquí es el que recogen las ordenanzas de la CR. No obstante, es necesario aclarar que este sistema de reparto *oficial*, no siempre se cumple de forma estricta. Debe tenerse en cuenta que durante los inviernos muchos regantes no hacen uso de su turno de riego ya que el cultivo queda regado con las lluvias, por lo que la dula se torna mucho más flexible, de modo que un regante que normalmente riega un día a unas horas determinadas, puede hacerlo mucho antes. Este sistema *informal* de riego permite regar de forma discrecional según las necesidades, ya que son tan pocos los regantes que demandan el agua de las acequias, que se les puede atender sin necesidad de respetar la dula.

1674

#### 4.4. El proyecto de modernización de riegos

El proyecto que actualmente se encuentra en fase de ejecución<sup>14</sup>, consiste en hacer llegar agua suficiente a cada parcela, mediante un sistema de tuberías, partiendo de que la concesión actual de la comunidad (360 l/seg), gestionada mediante riego por goteo o aspersión, es más que suficiente para regar toda la vega del Velillos al mismo tiempo.

Este nuevo sistema coexistirá con el tradicional, de modo que el regante podrá decidir qué tipo de riego usar. No obstante, supondrá un cambio importante en la vega del Velillos y en los repartos de agua que desde antaño se vienen realizando, aunque se están buscando fórmulas para que no se convierta en una sustitución del modelo de acequias, sino más bien una ampliación y complementación del mismo. De cualquier modo, este caso podrá dar respuesta a cuestiones como las implicaciones ambientales de este tipo de riego, los beneficios agrícolas reales que genera, la alteración que provoca en el modelo de riego tradicional, y otros más que surgen cada vez que se trata el tema de la modernización. La

<sup>14</sup> El proyecto ha sido financiado en un 70% mediante una subvención concedida por la Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía.

experiencia será ilustrativa para muchos regadíos de la Vega de Granada que se encuentran en la misma situación.

## 5. CONCLUSIONES

Los regadíos del Velillos poseen un valor histórico, antropológico, paisajístico y agrícola que merecen un reconocimiento por parte de la Administración como Patrimonio Cultural y Natural de Granada. Es necesario poner freno a la destrucción generalizada que sufre la Vega de Granada en su conjunto, y para ello son necesarios estudios que, como éste, intenten descifrar la verdadera dimensión de los regadíos y la complejidad de su lógica interna; sólo así es posible comprender el valor de lo que está en juego.

En cualquier caso las CR de la Vega de Granada son un ejemplo claro de colectivos humanos capaces de establecer relaciones sostenibles con los recursos naturales, ofreciendo una importante lección sobre el respeto y cuidado de su propio entorno; éste es su mayor patrimonio, su legado máspreciado.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ALMUDAYNA (1991) *Historia de los Regadíos en España*. Madrid, Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación.
- BARCELÓ, Miquel; KIRCHNER, Helena; NAVARRO, Carmen (1996) *El agua que no duerme. Fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí*. Granada, El Legado Andalusí.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel. (1985) *Repoblación de la Vega de Granada en tiempos de Felipe II*. Granada, Diputación de Granada.
- BATISTA MEDINA, José (2001) *El agua es de la tierra: la gestión comunal de un sistema de riego del nordeste de La Palma (Los Sauces)*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- CARVAJAL LÓPEZ, José, (2008) “El poblamiento altomedieval de la Vega de Granada”, *Studia historica. Historia medieval*, 26: 133-152.
- HERNÁNDEZ BENITO, Pedro (1990) *La Vega de Granada a fines de la edad media según las rentas de los hábices*. Granada, Diputación de Granada.
- MENOR TORIBIO, José (2000) *La Vega de Granada: transformaciones agrarias recientes en un espacio periurbano*. Granada, Universidad de Granada.
- OCAÑA OCAÑA, Carmen, (1974) *La Vega de Granada*. Granada, Instituto de Geografía Aplicada del Patronato “Alonso de Herrera” (C.S.I.C.).



# ARTES EN CONFLICTO, TERRITORIOS EN DISPUTA: ¿LAS ÁREAS MARINAS PROTEGIDAS COMO UNA SOLUCIÓN?

Raquel De la Cruz-Modino

José J. Pascual Fernández

Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad. La Laguna, Tenerife

Fundación Española para la Ciencia y Tecnología

## 1. RESUMEN

Los conflictos relacionados con las artes de pesca tienen una larga tradición en las zonas costeras. En algunas costas españolas han aumentado recientemente, influidos por la presión y entrada de nuevos usuarios, como los pescadores recreativos. Las áreas marinas protegidas (AMPs) constituyen nuevos modelos institucionales que pueden reforzar tales conflictos, pero en condiciones adecuadas, también pueden ser un medio para aliviarlos. En España, los pescadores artesanales han obtenido una posición privilegiada en el desarrollo de algunas de estas AMPs, como las Reservas Marinas (RM) que les han proporcionado un mayor control sobre sus áreas de pesca tradicionales. Al mismo tiempo, muchas AMPs han aumentado la gobernabilidad de los espacios, manteniendo la salud del ecosistema. En este ensayo se analizan los elementos y procesos que han ayudado u obstaculizado estos acontecimientos, así como sus consecuencias para la resolución de conflictos y la gobernabilidad costeras.

## 2. INTRODUCCIÓN

Las sociedades humanas han desarrollado una diversidad de adaptaciones para asegurar su reproducción en los entornos acuáticos. La evolución de los homínidos se desarrolló en los hábitats terrestres, y nuestras capacidades se han construido a través de un lento proceso de evolución sobre tales ecosistemas. Ello no quiere decir que los cazadores y recolectores no desarrollaran estrategias para utilizar los abundantes recursos acuáticos que tenían a su alcance, pero por lo general necesitaron herramientas culturales relativamente sofisticadas. Tan sólo algunas actividades escapaban a estos requisitos, como el marisqueo, que puede ser desarrollado en las playas o zonas intermareales con una tecnología sencilla o simplemente con las manos desnudas. Otras actividades de pesca desde la costa o en ríos, también se desarrollaban con tecnología simple. Pero las sociedades humanas pronto expandieron sus actividades a zonas acuáticas alejadas y la complejidad de la tecnología, los conocimientos y habilidades necesarias para una adaptación exitosa, aumentaron rápidamente. Artes, conocimientos y destrezas se constituyeron como elementos esenciales para el incremento del control sobre los recursos pesqueros. Estos tres factores no se distribuyen uniformemente en las sociedades humanas, y menos aún si comparamos grupos con acceso diferencial al capital o a la tecnología. La historia europea de la pesca está plagada de conflictos relacionados con el acceso a los recursos y la introducción de nuevas tecnologías, sobre todo cuando las innovaciones podían introducir nuevos actores en la actividad, o expulsar a otros de ella. Para entender los conflictos entorno a la tecnología pesquera, es necesario tener en cuenta que la gestión de los recursos naturales en los sistemas acuáticos está más allá de la capacidad de los usuarios individuales o las unidades productivas (McCay, 1981). Mientras que la tecnología agrícola utilizada en una granja no afecta necesariamente a otras en sus proximidades, en la pesca, una nueva tecnología puede agotar los recursos comunes, en un tiempo relativamente corto. Como

consecuencia, es frecuente encontrar resistencias ante la innovación tecnológica en la pesca; sobre todo cuando ésta no es accesible a todos, o es percibida como una amenaza para la supervivencia de las actividades y poblaciones que dependen de los recursos.

La tecnología pesquera implica el uso de aparejos y herramientas –las artes de pesca–, desarrolladas en paralelo con las habilidades específicas que hacen posible su utilización y con los conocimientos sobre los recursos y el medio marino. Las tecnologías y artes pueden ser diferenciadas en función de factores como el capital necesario para obtener el equipo, los conocimientos y habilidades utilizadas para encontrar los peces, las zonas de operaciones, los períodos del año en que pueden ser empleadas, la capacidad de captura, los descartes, las necesidades de fuerza de trabajo, los efectos secundarios sobre el medio ambiente, etc. Elegir un arte frente a otro por tanto, o aceptar innovaciones, no es un proceso fácil. Una nueva tecnología puede tener consecuencias en la comercialización del producto por sus mayores capturas, influyendo en los precios, o incluso expulsando a trabajadores de la actividad. Las innovaciones en estos casos, no suelen implantarse sin resistencia y conflictos. Los argumentos en contra de las innovaciones pueden estar relacionados con la conservación de recursos, en algunas ocasiones. Pero también la resistencia puede estar relacionada con el esfuerzo de las poblaciones locales para mantener el control sobre sus territorios y su actividad.

La tecnología pesquera está profundamente relacionada con el conocimiento del medio ambiente, constituyendo en conjunto una herramienta para la apropiación territorial. En tierra el control del territorio se ha desarrollado con frecuencia utilizando diferentes estrategias de defensa del perímetro, donde la exclusión implica la vigilancia continua de la zona con el fin de impedir el uso de los recursos por parte de extraños. Sin embargo, en algunas sociedades de cazadores recolectores, la territorialidad podía estar más relacionada con la gestión del conocimiento dentro de los límites del grupo social. Especialmente cuando el conocimiento acumulado durante generaciones hacía posible la adaptación a territorios extensos con una baja densidad de recursos, impredecibles de encontrar y utilizar de otra forma (Cashdan, 1983)<sup>1</sup>. En la pesca esta suele ser la herramienta que las poblaciones humanas han utilizado durante siglos para obtener un cierto nivel de control sobre grandes áreas de pesca. Como veremos, estas estrategias han tomado diferentes matices en las últimas décadas como consecuencia del cambio tecnológico. Pero el proceso puede ir más allá, dando paso a la elaboración de nuevos acuerdos institucionales relacionados con el mismo propósito: obtener un cierto nivel de seguridad en el acceso a los recursos locales y, por tanto, a los medios de subsistencia.

### 3. LOS CONFLICTOS SOBRE ARTES: EJEMPLOS DESDE ESPAÑA

En España, nos encontramos con numerosos casos de conflictos relacionados con procesos de innovación en la pesca, probablemente como en cualquier otro país. Un buen ejemplo es el conflicto asociado con el uso de redes de cerco en Galicia en la transición del siglo XIX al XX, según el análisis de Giráldez Rivero (1993). El conflicto apareció entre los pescadores que utilizan *xeitos*, redes tradicionales para la captura de sardinas, y aquellos que intentaban introducir las redes de cerco (*traiña*), más eficientes<sup>2</sup>. Los propie-

<sup>1</sup> Véase también el debate entre Dyson-Hudson y Smith (1978) y Cashdan (1983).

<sup>2</sup> En la evaluación de Giráldez Rivero (1993), mientras que el Xeito podía capturar 7000 sardinas y era factible utilizarlo una vez al día, la red de cerco podía obtener más de 50.000, y emplearse varias veces en el mismo día. Para una descripción de estas artes y su uso a principios del siglo XX véase Rodríguez

tarios de *xeito* no lo tenían fácil para acceder a las nuevas tecnologías debido a su costo. Al mismo tiempo, estaban siendo desplazados del mercado debido a los bajos precios de las sardinas como consecuencia del aumento de la productividad de las redes de cerco. Los pescadores tradicionales veían la innovación como una amenaza a su forma de vida y su independencia, ya que sólo los propietarios de las fábricas de conservas u otros capitalistas *de tierra* podían permitirse esta tecnología. Este conflicto es un buen ejemplo de cómo los pescadores artesanales trataron de resistir el desarrollo tecnológico y capitalista que fue transformando radicalmente su forma de vida. Defendían en cierta manera lo que ellos entendían como un *orden natural*, en el que era factible mantener una relativa independencia del capital, mientras que estas nuevas artes significaban un cambio radical en las relaciones sociales en la pesca. Su oposición utilizaría argumentos relacionados con la precaución, afirmando que las redes de cerco eran una tecnología destructiva que comprometía el futuro de la pesquería de sardina debido al impacto sobre el fondo por el arrastre de estas artes, o porque las capturas de peces pequeños ponían en peligro la supervivencia de la sardina. Ninguno de esos cargos estaba realmente fundamentado, pero ello no era óbice para que se usaran efectivamente. Demandas similares ya habían sido argumentadas un siglo antes para denunciar el uso de otras técnicas en la pesquería de sardina. Era muy difícil probar los cargos esgrimidos, pero los opositores de las *traiñas* utilizaron sistemáticamente supuestos argumentos científicos de índole conservacionista, mezclados con otros relacionados con el comportamiento moral. En pocos años el conflicto alcanzó a toda Galicia con esporádicas oleadas de violencia, por ejemplo, destruyendo con dinamita barcos de cerco (Giráldez Rivero, 1993). La solución ideada por las autoridades fue la división de las zonas de pesca, prohibiendo las redes de cerco a menos de tres millas de la costa, y más tarde al interior de las rías gallegas. Sin embargo, esto no impidió la expansión de los nuevos artes. Los empresarios de conservas reaccionaron prestando dinero a los pescadores para que ellos también pudieran adquirir los nuevos equipos. La estrategia redujo los conflictos, relajando su imagen de monopolistas codiciosos (Giráldez Rivero, 1993) y la barrera para la adquisición de los artes.

Una situación similar de conflicto por la innovación tecnológica se produjo casi al mismo tiempo en el norte de España, con el desarrollo de la pesca de arrastre, tal como Ortega Valcárcel (1996) explica. La pesca de arrastre de vapor apareció por primera vez en San Sebastián en 1878, y se expandió desde allí a otras áreas como Cantabria. Los vapores aumentaron claramente la eficiencia de la pesca de arrastre, y ello condujo rápidamente a conflictos entre *cofradías*<sup>3</sup> y los nuevos capitalistas propietarios de buques. Estos últimos estaban vinculados con las empresas conserveras y otras actividades basadas en tierra. En este caso, también la preservación de los recursos marinos, fue el principal argumento en contra de la nueva tecnología. Desde nuestra perspectiva actual, las demandas de las *co-*

---

Santamaría (1923).

<sup>3</sup> Las cofradías son diferentes de las cooperativas en que son creadas y apoyadas por el Estado como corporaciones locales de derecho público sin fines de lucro. Representan los intereses de todo el sector pesquero y actúan “as consultative and cooperative bodies for the administration, undertaking economic, administrative and commercial management tasks” y con la capacidad de “cooperate in matters of regulating access to the resources and informing over infractions occurring in their territory” (Pascual Fernández, 1999, p. 71). Las Cofradías, como órganos de consulta de la administración, pueden proponer regulaciones específicas (por ejemplo, regulaciones sobre las artes de pesca), desarrollar actividades de gestión y tramitación para los pescadores, y gestionar la primera venta de las capturas (ver también Alegret, 1998, 1999; Symes, Steins y Alegret, 2003).

*fradías* en relación con la pesca de arrastre han sido en buena medida premonitorias, pero la confrontación también se relaciona con la manera en que las *cofradías* y las poblaciones locales van perdiendo el control de los recursos, sobre los mercados y el poder de decidir en torno a sus áreas de pesca. La resistencia contra la posibilidad de perder una forma de vida, o al menos perder algo de la independencia que antes disfrutaban, constituía uno de los elementos clave del conflicto en el Norte de España (Ortega Valcárcel, 1996).

Canarias no fue una excepción a esta tónica de conflictos por los artes durante el antiguo régimen. Posteriormente, entre 1917 y 1930 tomaron una especial relevancia los protagonizados por los usuarios tradicionales de *chinchorros* –con una larga historia en el archipiélago desde la conquista española en el siglo XV– frente a las redes de cerco introducidas por las empresas conserveras y los empresarios capitalistas. Una vez más, las razones esgrimidas para negar legitimidad a la nueva tecnología se relacionaban con la conservación de los recursos, pero las consecuencias más claras del proceso apuntan a la expulsión de muchos pescadores de la actividad, aunque hubiera una fuerte resistencia<sup>4</sup>. Décadas más tarde, por ejemplo, hallamos discursos similares en la *guerra de trasmallo* desarrollada entre diferentes comunidades pesqueras de Tenerife (Pascual Fernández, 1991). El conflicto involucró a comunidades de pescadores en las que se defendía el uso de *liña* y anzuelo como únicos artes, frente a otras en las que los trasmallos eran dominantes. El agotamiento de los recursos apareció una vez más como el argumento central en contra de los trasmallos. Pero el conflicto también tenía un significado territorial: con los trasmallos era mucho más fácil desarrollar la actividad en grandes áreas, entrando en territorios informales de otras comunidades pesqueras, capturando sus recursos e incluso colocando el pescado más barato en el mercado. También la intensificación de la actividad resultaba más sencilla, bastaba con incrementar el número de paños de trasmallo utilizados. El uso de estas artes era legal, pero no con el tamaño o los métodos empleados. Como consecuencia, los pescadores de otras comunidades de la zona se opusieron al arte, obteniendo finalmente el apoyo de la administración, que prohibió los trasmallos en el norte de Tenerife y en casi todas las Islas Canarias (Pascual Fernández, 1991).

Procesos similares han ocurrido en varias ocasiones en el archipiélago en las últimas décadas. Por ejemplo, se han dado conflictos entre pescadores de diferentes islas y algunas *cofradías* presionaron nuevamente para prohibir artes como las nasas o los palangres en sus aguas, alegando que comprometían la viabilidad de los recursos. Una serie de conflictos se establecieron entre las *cofradías* y los pescadores de las islas menos pobladas, frente a los de Tenerife y Gran Canaria, mucho más numerosos y con artes de pesca más productivas. En cierto sentido, mediante la prohibición de usar determinados artes trataron de impedir que los pescadores de otras islas entraran en sus aguas, a fin de proteger recursos y mercados. Una vez más la posición de las *cofradías* se justificaba con argumentos relacionados con la conservación. Pero además, el razonamiento relacionado con el orden social –resulta inaceptable dar ventajas a unos pocos barcos mayores, foráneos, ya que ello compromete las formas tradicionales de ganarse la vida– será utilizado. Durante años, a lo largo de la prolongada historia de conflictos que hemos descrito, esta lógica no se consideró pertinente debido a la ideología liberal dominante, pero influyó en la posición de los pescadores y de sus organizaciones. En décadas recientes, como veremos, serán recuperados también para defender ciertos límites a la expansión de las empresas

<sup>4</sup> Álvaro Díaz de la Paz, comunicación personal.



de turismo y servicios en la zona costera. Los argumentos de los pescadores, en contra de las innovaciones en artes y tecnologías, rechazaban los cambios impuestos, pero también implícitamente negaban los derechos de nuevos agentes capitalistas para explotar los recursos comunes utilizados durante siglos, y concebidos como suyos a nivel local.

En los conflictos descritos más arriba, vemos un choque de *imágenes* entre los defensores de los diferentes artes de pesca. Las *imágenes* desde el punto de vista de la gobernanza interactiva pueden ser entendidas como juicios y suposiciones sobre cuestiones fundamentales como la relación entre la sociedad y la naturaleza o la función del gobierno (Ko-oiman, Bavinck, Jentoft, y Pullin, 2005, p. 20). Son relevantes ya que las personas tienden a actuar asumiendo sus *imágenes* de cómo funciona el mundo, o de cómo debería funcionar. Con frecuencia, “es la hipótesis sobre cómo debería ser el sistema la que determina qué cuestiones son percibidas como problemas” (Jentoft, Chuenpagdee, Bundy, y Mahon, 2010, p. 1315), y por lo tanto moldea lo que pueden entenderse como soluciones. En los conflictos señalados, podemos distinguir, por una parte, una imagen de la realidad incrustada en los modos de vida y costumbres tradicionales, enfatizando el mantenimiento del *statu quo*, así como la precaución y la conservación de los recursos frente a la llegada de nueva tecnología o nuevos actores. Esta imagen también asumía que la población local contaba con derechos especiales sobre los recursos y los territorios donde habían estado ganándose la vida durante décadas o siglos. La imagen alternativa de los nuevos actores, justificaba el desarrollo tecnológico capitalista como fuente de progreso para la sociedad, minimizando los riesgos asociados con la nueva tecnología para los recursos y el medio ambiente. En esta imagen, la precaución se desdibujaba, confiando en las capacidades de la ciencia para resolver cualquier problema en el futuro. Las conexiones con el poder político y económico de la segunda imagen son claras; el desarrollismo constituye un elemento central de la ideología liberal dominante desde fines del siglo XIX, que en buena medida continúa vigente en nuestros días.

1681

#### 4. LA PESCA EN PEQUEÑA ESCALA: ¿NUEVAS AMENAZAS?

La mayor parte de los conflictos descritos anteriormente han terminado con la aplicación de las nuevas tecnologías. Sin embargo en las Islas Canarias podemos encontrar circunstancias especiales, ya que en algunos momentos la confrontación ha acabado de manera diferente. Analizaremos en este contexto cómo los pescadores locales han respondido a nuevos desafíos, adoptando y reformulando *imágenes* y arreglos institucionales implementados, frecuentemente, con objetivos muy diferentes.

En las Islas Canarias los retos de la pesca en pequeña escala se derivan de diferentes fuentes. En primer lugar, nos encontramos con la ocupación del espacio litoral por el desarrollo del turismo de “sol y playa” y su infraestructura, a lo largo de grandes franjas de la costa de muchas islas. En segundo lugar, hay un cambio en los patrones de habitación y residencia de la población local, que ahora es más proclive a ocupar espacios costeros. En tercer lugar, y esto es particularmente relevante para nuestro propósito, se ha producido un cambio en los hábitos de la población en cuanto a las actividades realizadas en la costa. El buceo y pesca recreativa en sus diversas formas (pesca de caña desde la costa, pesca submarina, pero sobre todo la pesca desde embarcación) se han intensificado, generando una presión sin precedentes sobre los recursos marinos y costeros, previamente utilizados casi exclusivamente por los pescadores artesanales. Por ejemplo, de 2007 a 2009, el número de licencias de pesca recreativa en las Islas Canarias se duplicó de menos de 20.000 a casi 40.000, mientras que el número de embarcaciones artesanales disminuyó de

manera drástica<sup>5</sup>. Las alteraciones físicas por la urbanización del litoral, y las derivadas de la contaminación, amenazan igualmente a estos territorios y recursos.

Un elemento clave en este proceso es que los pescadores artesanales ya no tienen las mismas capacidades para controlar sus territorios, o no las tienen en exclusiva. Tradicionalmente, en las islas contaban con algún tipo de control a través del conocimiento que sólo ellos tenían, facilitando esto formas de apropiación más o menos sutiles. Para los pescadores artesanales, la defensa de los *límites sociales* del conocimiento compartido por la familia o el grupo resultaba esencial para preservar sus conocimientos acumulados. Este “secreto” les permite transmitir de padres a hijos un conocimiento preciso acerca de la configuración del fondo del mar, los nichos ecológicos, los puntos de la costa para localizar lugares de pesca por triangulación (*las marcas*), los mejores períodos del año para la pesquería o para visitar un lugar en función de las mareas, o tantas otras variables relevantes para la localización y captura de especies marinas (Jorion, 1978; Pascual Fernández, 1991). El secreto siempre ha servido para limitar la competencia al restringir el flujo de datos acerca de dónde o cómo pueden ser localizados los peces (McCay, 1978). En la pesca artesanal constituía una verdadera economía de la información, donde la adecuada gestión de la adquisición, almacenamiento, recuperación, transmisión y uso han sido esenciales para el éxito de las unidades productivas (Andersen y Wadel, 1972, Pascual Fernández, 1991). En este sentido, era habitual encontrar estrategias para salvaguardar la información así como otras de “espionaje” y “robo”. El conocimiento acumulado dentro de la familia era transmitido a las nuevas generaciones en un proceso que siempre ha sido costoso en tiempo y dedicación (Pascual Fernández, 1991).

Para los nuevos usuarios alcanzar ese nivel de conocimiento del medio era muy difícil, y ello actuaba como elemento disuasorio. Sin embargo, en los últimos años la aparición masiva de nuevas tecnologías hace que sea mucho más fácil obtener esta información, poniendo en peligro la capacidad de los pescadores artesanales para mantener las formas tradicionales de apropiación. Por ejemplo, el uso de sistema de posicionamiento global (GPS) y la ecosonda ha eliminado buena parte de la ventaja que gozaban los pescadores profesionales. Ahora, los pescadores recreativos pueden obtener información sobre buenos lugares de pesca y acumular este “conocimiento”, utilizando el GPS simplemente al pasar cerca de los barcos de los pescadores artesanales, mientras estos desarrollan su labor. Compartir esta información también es muy fácil con Internet. Muchos pescadores de embarcaciones de recreo tienen acceso a esta tecnología y a artes sofisticadas de pesca, como los carretes eléctricos. Por otra parte, la actividad furtiva con diferentes artes de pesca para la venta de capturas –ilegalmente– se ha incrementado en los últimos años. Como consecuencia, la competencia con respecto a los recursos y los mercados ha aumentado, incrementándose la presión sobre los pescadores artesanales para adaptarse a las nuevas circunstancias.

## 5. ¿NUEVAS SOLUCIONES? EL CASO DE LAS RESERVAS MARINAS

En las Islas Canarias y otras zonas costeras de España, la supervivencia de la pesca en pequeña escala se ve amenazada por una nueva era de cambios que comprometen la sostenibilidad de los recursos. Sugerimos que es necesario un ajuste en los arreglos institucionales así como nuevas pautas de gobernanza para lograr unas normas más claras

<sup>5</sup> Fuente: Viceconsejería de Pesca, Gobierno de Canarias.

sobre el uso de los recursos. Como se ilustra en las páginas siguientes, las áreas marinas protegidas (AMPs) podrían satisfacer parte de esas demandas. Sin embargo, un análisis cuidadoso de sus objetivos, del punto cero (o *step zero*) de su aplicación y de las *imágenes* que los usuarios implicados tienen sobre ellas, son imprescindibles como programa de investigación parejo a su implementación (Jentoft, et al, 2010; Jentoft, Chuenpagdee, y Pascual Fernández, 2011). La percepción más habitual de estas figuras, basada en un gran número de casos de todo el mundo, es que las AMPs se aplican con frecuencia marginando aún más a los pescadores artesanales y a las comunidades locales. Como consecuencia, muchas voces –desde científicos sociales a líderes comunitarios– demandan precaución en su aplicación, a fin de no destruir las formas de vida locales. Nuestra experiencia demuestra que en algunos casos las AMPs en realidad no sólo pueden ayudar a preservar especies en peligro, sino también estilos de vida amenazados, apoyando las actividades pesqueras artesanales e imponiendo nuevos límites al acceso de los recursos por parte de nuevos usuarios.

Según la Constitución española de 1978, artículo 148, la administración de la pesca en España es compartida entre el Estado (aguas territoriales) y las Comunidades Autónomas (aguas interiores) (Suárez de Vivero y Frieyro de Lara, 1994). Esta característica resulta especialmente relevante para la gobernanza de la pesca marítima, ya que tanto el Estado como las Comunidades Autónomas legislan sobre el medio marino bajo su jurisdicción, creando la necesidad de una coordinación que no siempre ha resultado exitosa. En España, la preocupación por la sostenibilidad de los recursos marinos dio lugar a iniciativas legislativas como la *Orden Ministerial por la que se regula la actividad de repoblación marítima* (11 de Mayo de 1982), promulgada por el Ministerio de Agricultura y Pesca. La primera reserva creada en virtud de esta Orden Ministerial fue la *Reserva Marina de Tabarca* en Alicante en 1986. Desde entonces, el ministerio español a cargo de la actividad pesquera ha creado varias reservas marinas, donde el «*principal objetivo es la sostenibilidad de la pesca artesanal*» (Revenga, 2003). Según lo especificado en la orden de 1982, el Estado debía consultar con la Federación Nacional de Cofradías y con el Instituto Español de Oceanografía, antes de su creación<sup>6</sup>.

Hoy en día, además de las reservas marinas (RM), podemos encontrar en España muchas otras figuras de áreas protegidas con diferentes regulaciones jurídicas, denominaciones e implicaciones para la pesca artesanal y las poblaciones litorales. Actualmente hay 28 AMPs, creadas por la administración general del estado (AGE) y/o por los gobiernos regionales, compartiendo en ocasiones las responsabilidades de gestión (De la Cruz Modino, 2008; Pascual Fernández y De la Cruz Modino, 2008).

Crear un área marina protegida no es una solución técnica fácil. Equivale a crear una institución social, enfocada a asegurar el lado no-humano de los ecosistemas, pero también destinada a asignar derechos, preservar usos y/o excluirlos. Esto constituye un problema, cuando muchos científicos sólo las entienden como instituciones creadas para proteger los ecosistemas (Degnbol, et al., 2006). Las AMPs también pueden facilitar el mantenimiento del patrimonio marítimo y de las culturas costeras, o crear una atracción turística, con

---

<sup>6</sup> La legislación en torno a las AMPs y las Reservas Marinas en España ha evolucionado de manera sustancial en los últimos años, baste destacar la Ley 3/2001, de 26 de marzo, de Pesca Marítima del Estado (BOE núm. 75 Miércoles 28 marzo 2001) y la Ley 42/2007, de 13 de diciembre, del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad (BOE nº 299, de 14 de diciembre de 2007), que regulan aspectos relevantes en este terreno (ver Pascual Fernández y De la Cruz Modino, 2008).

todas sus ventajas y problemas. Por ejemplo, las Reservas Marinas de Interés Pesquero creadas por la Xunta de Galicia han ayudado a los pescadores artesanales a mantener el control de sus recursos y zonas de pesca tradicionales. El marco legal utilizado para su establecimiento requiere la participación de las cofradías, y los pescadores han tenido un papel destacado en su creación. Estas reservas marinas cuentan con una vigilancia relativamente bien financiada, lo que hace difícil el furtivismo. Mientras que la pesca de recreo desde embarcación está prohibida o restringida, la de los pescadores artesanales con artes tradicionales se encuentra permitida. Uno de los principales requisitos para inscribir a un barco de pesca artesanal en el censo de flota de una RM es la habitualidad (haber pescado en la zona unos dos años, y estar vinculado a una cofradía local). Las cofradías tienen representación en los órganos de gobierno, así que las RMs en este caso permiten mantener un buen grado de control de los recursos en manos de los pescadores artesanales, al mismo tiempo que excluyen a cualquier nuevo usuario que pueda comprometer la sostenibilidad ambiental o la forma de vida tradicional. Hasta cierto punto, estas áreas protegidas constituyen territorios en los que se defiende el perímetro, algo previamente inviable debido al alto costo de la vigilancia. Por otro lado, las reservas marinas han sido repensadas y reinterpretadas por los pescadores locales y sus cofradías en España, como una forma de afianzar las actividades tradicionales de los pescadores artesanales utilizando tecnología respetuosa con los recursos, sostenibles para con el ecosistema. A través de estos nuevos modelos institucionales han obtenido incluso un claro apoyo de las organizaciones conservacionistas. Presentamos aquí dos ejemplos que pueden ilustrar este análisis.

### **5.1. La Reserva Marina de La Restinga y el Mar de las Calmas, El Hierro, Islas Canarias**

**1684**

La posibilidad de crear esta reserva marina fue sugerida en 1989 por biólogos de la Universidad de La Laguna (ULL), que proponían una Red de Reservas Marinas en las Islas Canarias. En un principio la idea no fue bien recibida por los pescadores locales de La Restinga, ya que carecían en ese momento de confianza en los investigadores, y el hecho de que esta posibilidad fuera sugerida por extraños les hacía dudar de sus intenciones. No había precedentes de RM en las Islas Canarias, y la posición del Estado y las autoridades locales resultaba en cierta medida ambigua. Sin embargo, la discrepancia entre las medidas de conservación ya aplicadas informalmente por los pescadores locales y lo que podía implicar crear una reserva no era insoslayable, y años más tarde esos mismos pescadores comenzaron a ver la idea como una posibilidad. Varias razones contribuyeron a este cambio gradual. Por ejemplo, se dieron conflictos en la comunidad sobre el uso de nasas y palangres. La mayoría de los pescadores decidió prohibir estas artes, y la propuesta de reserva marina reforzaba esta posición. La amenaza de nuevos competidores, especialmente pescadores submarinos, también estuvo presente. En cierta medida los pescadores artesanales locales detectaron la posibilidad de proteger sus recursos del incumplimiento de las normas acordadas dentro de la comunidad, y de amenazas por parte de nuevos actores.

En 1995, tras apelar al Estado por la creación de la RM en La Restinga, los pescadores a través de su cofradía negociaron el diseño de la reserva en colaboración con los investigadores de la ULL. Su ya continuada presencia en el pueblo por aquel entonces, y la participación de un hijo de un pescador local –un estudiante de biología marina en el momento–, contribuyeron a una mejor comprensión de lo que significaba la reserva,

y al proceso de convergencia de *imágenes* y significados en torno a esa posibilidad. El diseño final de la RM asumió la mayoría de las medidas de conservación ya adoptadas a nivel local; se veía como una consecuencia de las decisiones de los pescadores para gestionar su área de pesca. La principal novedad de la propuesta en relación con la situación anterior fue la creación, polémica, de una zona de reserva integral, vedada a casi cualquier actividad excepto la científica. Quizás la posibilidad de continuar la pesquería del atún en caso de necesidad dentro de esa área fue el punto clave para su aceptación final por los pescadores de La Restinga. De esta forma obtenían el apoyo institucional a las normas de conservación que ya habían adoptado, el aumento de la vigilancia en su territorio y, al mismo tiempo, evitaban el peligro de que nuevos usuarios como los pescadores recreativos amenazaran sus recursos. En este caso el proceso dio lugar a una convergencia de *imágenes* sobre el significado de una RM entre los investigadores y los pescadores locales, al desarrollarse el proceso durante un periodo prolongado (casi cinco años desde las primeras sugerencias hasta la definitiva votación del diseño de RM finalmente declarado) y en unas circunstancias que facilitaban la comunicación.

La legislación nacional que enmarca esta figura de las RM, incluso cuando la gestión es compartida entre la AGE con las comunidades autónomas, da a los pescadores artesanales el rol de los principales usuarios implicados. Los pescadores de La Restinga llegaron a influir en el diseño de los órganos de gobierno de la reserva y son los únicos actores locales representados en ellos. Desde su creación en 1996, los pescadores locales han promovido nuevas normas dentro del área protegida, restringiendo algunos usos turísticos, como el número de inmersiones permitidas en puntos específicos, y han impulsado nuevas restricciones sobre la actividad de pesca recreativa con caña desde costa que se mantiene en ciertas zonas de la RM. De esta manera, los pescadores también han obtenido cierta capacidad para poner límites al desarrollo turístico de la zona y la multiplicación de usos dentro de la reserva.

1685

## **5.2. La Reserva Marina de Interés Pesquero de Os Miñarzos, en Lira, Galicia**

Las primeras sugerencias relacionadas con la posibilidad de implementar una Reserva Marina de Pesca de Interés Pesquero (RMIP) en Lira tuvieron su origen en un grupo de investigación de la Universidad de La Coruña, que llevaba trabajando muchos años con los pescadores locales y otras poblaciones costeras. El desastre del petrolero *Prestige*, la contaminación del área y la creación de enormes problemas para la actividad pesquera coadyuvaron a crear una mayor conciencia sobre la fragilidad del medio ambiente y la necesidad de conservarlo.

La sugerencia inicial de los investigadores de considerar una RMIP en los primeros meses de 2002 condujo a un proceso de análisis cuidadoso de lo que esto podría significar, realizado por la gente de la zona. Se tuvo muy en cuenta la experiencia de La Restinga, que sirvió en cierta medida como modelo para su diseño. Pescadores de El Hierro viajaron a Galicia para compartir sus experiencias, y la comisión encargada de estudiar el asunto en Lira viajó a La Restinga para observar y discutir el proceso. La reserva marina de La Restinga se consideró un éxito en términos de empoderamiento de la comunidad, sirviendo para promover y exportar un modelo de RM hacia otras regiones de España, ayudando a definir, junto con las iniciativas posteriores una nueva *imagen* de las zonas marinas protegidas en España. En Lira la *imagen* de lo que podía ser el AMP fue construida de manera interactiva, después de un largo debate. En esta fase no hubo participación formal de la administración, aunque un funcionario de la administración pesquera en Galicia

muy respetado por los pescadores locales y visitante frecuente de la zona prestó consejo. El asesoramiento científico de los investigadores fue también muy pertinente. Teniendo en cuenta toda esta información, los pescadores locales idearon un modelo de RMIP que respondía a sus necesidades, asegurándose una representación amplia en los órganos de gobierno, cuando es declarada finalmente en el año 2007. Esta RMIP también tenía un significado territorial claro, ya que sólo los barcos de pesca previamente habituales del área podían unirse al censo de los autorizados a pescar en la RMIP. Una vez en vigor, la actividad furtiva ha disminuido claramente.

Tanto en La Restinga como en Lira, el resultado final del proceso de protección fue un mayor control de los pescadores locales sobre sus territorios tradicionales, evitando la posibilidad de ser eclipsados en el futuro por nuevos usuarios en la gestión y el uso de la zona y los recursos protegidos. En ambos casos el marco legal, y la presencia de instituciones de larga tradición como las cofradías, ayudaron a garantizar que los pescadores artesanales mantendrían suficiente nivel de control sobre sus recursos. El factor tiempo, el apoyo de las administraciones locales y el asesoramiento de los científicos también jugaron un papel esencial dando solidez a las propuestas de RMs materializadas en cada localidad.

## 6. CONCLUSIONES

Los conflictos sobre las técnicas de pesca no sólo están relacionados con el rechazo de artes específicas por parte de algunos grupos. Por lo general, tienen implicaciones mucho más amplias y suelen esconder disputas por territorios y recursos, controlados históricamente por determinadas poblaciones. Estos conflictos también pueden entenderse como conflictos por las formas de vida, debido a que muchas de las innovaciones tecnológicas, por ejemplo, son introducidas por actores externos a los grupos de usuarios tradicionales. Los conflictos por las artes también pueden aparecer cuando un gran volumen de nuevos usuarios, como los pescadores recreativos, emplean incluso la tecnología antes reservada sólo para algunos grupos, comprometiendo estilos de vida y mercados. Los conflictos de artes de pesca reflejan frecuentemente *imágenes* enfrentadas sobre la naturaleza y la sociedad. La tecnología utilizada por algunas flotas, que actúan ignorando riesgos a largo plazo, sólo puede concebirse dentro de determinados marcos sociales y culturales.

En este ensayo intentamos ilustrar que instituciones como las AMPs pueden convertirse en un modelo institucional que facilite el control de los pescadores artesanales sobre sus zonas de pesca y sus recursos. Los dos casos comentados son un ejemplo de ello, sirviendo para afianzar en sus ámbitos de influencia la relevancia la pesca artesanal, mientras aumentan la visibilidad pública de la actividad. Se han reforzado también las identidades locales en torno a la pesca y un sentido de pertenencia y responsabilidad sobre los territorios marinos. Parte del éxito ha radicado en cómo los pescadores han sabido adaptar el concepto de RMs para preservar su tradicional modo de vida. Han demostrado que no son actores pasivos en estos procesos, construyendo incluso alianzas con instituciones conservacionistas. Estos ejemplos pueden resultar infrecuentes en otras áreas del mundo. Entre los factores que lo han hecho posible quizás podríamos citar cómo el poder se ejerce al nivel de la comunidad pesquera local, y en la pesca artesanal española en su conjunto. El papel de las cofradías como instituciones de larga raigambre que representan al sector pesquero artesanal debe ser resaltado. Si los pescadores no hubieran estado tan bien organizados en La Restinga y en Lira, siendo capaces de hablar con una sola voz, con derecho a ser oídos por ley, el resultado hubiera sido muy diferente.

Los pescadores artesanales deben estar organizados para que su voz pueda ser oída, sobre todo teniendo en cuenta que sus medios de subsistencia dependen de recursos frágiles. Con la organización, como se ha demostrado en las dos poblaciones mencionadas, pueden ocupar una posición de liderazgo en torno a las RMs, asegurándose que sus necesidades sean tenidas en cuenta.

Los pescadores artesanales, por lo general, necesitan organizaciones como las cofradías para poder enfrentarse a quienes tienen más poder que ellos –promotores turísticos, representantes gubernamentales, instituciones científicas, etc.–. Por lo tanto, potenciar esta organización es importante y debe ser parte de un proceso previo a la creación de AMPs. Ello permitiría que se diseñaran teniendo en cuenta las necesidades de los pescadores artesanales y las comunidades locales, convirtiendo a los pescadores en sus primeros defensores y facilitando su éxito. Mejorar la organización de los pescadores a pequeña escala no es una tarea imposible (Frangoudes, Marugán Pintos y Pascual Fernández, 2008). Se requiere un cambio de enfoque, derivando el esfuerzo en los programas de implementación de AMPs no tanto hacia el análisis de las condiciones ambientales sino hacia facilitar la construcción de instituciones relacionadas con los pescadores artesanales. Algo para lo que hace falta tiempo, como ocurre con el establecimiento de cualquier espacio protegido. Sin estas condiciones, la creación de un AMP puede ser una ruleta rusa, un caldo de cultivo de nuevos conflictos, con efectos negativos no sólo para los pescadores artesanales, sino también para las otras partes implicadas y el propio Estado

## 7. AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es parte del proyecto «El análisis de gobernabilidad aplicado al proceso de creación de Áreas Marinas Protegidas (GOBAMP, CSO2009-09802)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. Reconocemos la colaboración de la Red de Reservas Marinas de la Secretaría General del Mar, Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino de España. Agradecemos igualmente los comentarios de Álvaro Díaz de la Paz, Ratana Chuenpagdee y Svein Jentoft.

1687

## 8. REFERENCIAS

- ALEGRET, J. L. (1998). "Property Rights, Regulatory Measures and Strategic Responses among the Fishermen of Catalonia". En D. SYMES (Ed.), *Property Rights and Regulatory Systems in Fisheries* (pp. 175-187). Oxford: Blackwell Science, Fishing New Books.
- ALEGRET, J. L. (1999). "Space, Resources and Historicity: The Social Dimension of Fisheries in the Northwestern Mediterranean". En D. SYMES (Ed.), *Southern Waters: management issues and practice*, (pp. 55-65). London: Blackwell Science, Fishing New Books.
- ANDERSEN, R., y WADEL, C. (1972). "Comparative problems in fishing adaptations". En R. ANDERSEN y C. WADEL (Eds.), *North Atlantic fishermen: Anthropological essays on modern fishing* (pp. 141-165). St. Johns, Newfoundland: I.S.E.R. Memorial University of Newfoundland.
- CASHDAN, E. A. (1983). "Territoriality among human foragers: Ecological models and an application to four Bushman groups". *Current Anthropology*, 24(1), 47-66.
- DE LA CRUZ MODINO, R. (2008). *Turismo, pesca y gestión de recursos en la Reserva Marina Punta de La Restinga-Mar de Las Calmas (El Hierro-Islands Canarias) y el Área*

*Natural Protegida de las Islas Medas (Girona, Cataluña)*. Tesis Doctoral, Universidad de La Laguna, La Laguna, Tenerife.

DEGNBOL, P., GISLASON, H., HANNA, S., JENTOFT, S., RAAKJAER NIELSEN, J., SVERDRUP-JENSEN, S., et al. (2006). "Painting the floor with a hammer: Technical fixes in fisheries management". *Marine Policy*, 30(5), 534-543.

DYSON-HUDSON, R., y SMITH, E. A. (1978). "Human territoriality: an ecological reassessment". *American Anthropologist*, 80(1), 21-41.

FRANGOUEDES, K., MARUGÁN-PINTOS, B., y PASCUAL-FERNÁNDEZ, J. J. (2008). "From open access to co-governance and conservation: The case of women shellfish collectors in Galicia (Spain)". *Marine Policy*, 32(2), 223-232.

GIRÁLDEZ RIVERO, J. (1993). "El conflicto por los nuevos artes: conservacionismo o conservadurismo en la pesca gallega de comienzos del siglo XX". *Ayer* (11), 233-251.

JENTOFT, S., CHUENPAGDEE, R., BUNDY, A., y MAHON, R. (2010). "Pyramids and Roses: Alternative Images for the Governance of Fisheries Systems". *Marine Policy*, 34(6), 1315-1321.

JENTOFT, S., CHUENPAGDEE, R., y PASCUAL-FERNÁNDEZ, J. J. (2011). "What are MPAs for: On goal formation and displacement". *Ocean y Coastal Management*, 54, 75-83.

JORION, P. (1978). "Marks and rabbits furs: location and sharing of grounds in coastal fishing". *Peasant Studies*, VII(2), 86-100.

KOOIMAN, J., BAVINCK, M., JENTOFT, S., y PULLIN, R. (Eds.). (2005). *Fish for Life: Interactive Governance for Fisheries*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

MCCAY, B. J. (1978). "Systems ecology, people ecology and the anthropology of fishing communities". *Human Ecology*, 6(4): 397-422.

MCCAY, B. J. (1981). "Development issues in fisheries as agrarian systems". *Culture and Agriculture*, 11, 1-8.

ORTEGA VALCÁRCCEL, J. (1996). *Gentes de mar en Cantabria*. Santander: Universidad de Cantabria, Banco Santander.

PASCUAL FERNÁNDEZ, J. (1991). *Entre el mar y la tierra. Los pescadores artesanales canarios*. Santa Cruz de Tenerife: Ministerio de Cultura-Interinsular Canaria.

PASCUAL FERNÁNDEZ, J. (1999). "Participative management of artisanal fisheries in the Canary Islands". En D. SYMES (Ed.), *Southern Waters: Issues of management and practice* (pp. 66-77). London: Blackwell's Science, Fishing New Books.

PASCUAL FERNÁNDEZ, J. J., y DE LA CRUZ MODINO, R. (2008). "Los espacios marinos protegidos en España: ¿nuevas formas institucionales para las estrategias de apropiación?" En O. BELTRÁN COSTA, J. PASCUAL FERNÁNDEZ y I. VACCARO (Eds.), *Patrimonialización de la naturaleza: el marco social de las políticas ambientales* (pp. 199-221). Donosti: Ankulegi Antropologia Elkarte.

REVENGA, S. (2003). "Las Reservas Marinas Canarias (España)". En D. Moreno y A. Frías (Eds.), *Actas de las I Jornadas sobre Reservas Marinas y I Reunión de la Red Iberoamericana de Reservas Marinas (RIRM). Cabo de Gata, Almería 17-23 de Septiembre de 2001* (pp. 101-111). Madrid: Publicaciones del MAPA, Secretaría Técnica, Madrid.

RODRÍGUEZ SANTAMARÍA, B. (1923). *Diccionario de artes de pesca de España y sus posesiones*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

SUÁREZ DE VIVERO, J. L., y FRIEYRO DE LARA, M. (1994). "Spanish Marine Policy-Role of Marine Protected Areas". *Marine Policy*, 18(4), 345-352.



SYMES, D., STEINS, N., y ALEGRET, J. L. (2003). "Experiences with fisheries co-management in Europe". En D. C. Wilson, J. R. Nielsen y P. Degnbol (Eds.), *The fisheries co-management experience : accomplishments, challenges, and prospects* (pp. 119-132). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.



# ECOLOGÍA POLÍTICA, ESPACIO SOCIAL Y RELACIONES HUMANOAMBIENTALES ENTRE LOS PESCADORES DEL PARQUE NATURAL CABO DE GATANÍJAR

José Antonio Cortés Vázquez

Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Pablo Olavide

## 1. INTRODUCCIÓN

El Parque Natural Cabo de GataNíjar, en la costa oriental de la Provincia de Almería, es hoy día uno de los espacios protegidos más emblemáticos de la política ambiental andaluza. De entre los rasgos que justifican la política de conservación adoptada desde su declaración, en 1987, se destaca el buen estado de conservación en el que se encuentran las 12.012 hectáreas que componen sus zona marítima. Para proteger estos valores, la Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, a través del Plan de Ordenación de los Recursos Naturales (PORN) del Parque, y el Estado Español, a través de la declaración de la Reserva Marina de Cabo de Gata, establecen una zonificación dentro de la franja de una milla náutica en la que distintas áreas van a estar sometidas a una regulación con un grado mayor o menor de restricciones.



Figura 1: Zonificación del área marítima del Parque y usos permitidos. Fuente: Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino

Aunque tanto la política ambiental del Parque como la regulación de la Reserva Marina de Cabo de Gata presentan de forma explícita a la pesca artesanal de bajura como compatible con la conservación de los recursos naturales de esta costa, diferenciándola de otros tipos de pesca como la de arrastre o la deportiva, ésta ha sido prohibida dentro de las denominadas Zonas de Reserva<sup>1</sup>. Dentro de las aguas del Parque, esta actividad sólo

<sup>1</sup> Para las aguas interiores, Zonas A2 en la normativa del Parque y para las aguas exteriores, Zonas de Reserva Integral, en la normativa estatal. Para evitar repeticiones, me refiero a ambos tipos de zonas, conjuntamente, como Zonas de Reserva. Según las normativas vigentes, en ellas están prohibidas la construcción de infraestructuras náuticas, la navegación a velocidad superior a diez nudos, el fondeo de embarcaciones y cualquier tipo de actividad pesquera.

está permitida en las zonas que quedan fuera de la máxima protección<sup>2</sup>, donde tienen que competir con la pesca recreativa y los usos deportivos. A pesar de que las áreas donde se puede practicar la pesca de bajura representan hoy el 80% de la zona marítima del Parque, ello no ha evitado que la gestión planteada levante fuertes suspicacias entre muchos de los pescadores del Parque, que la interpretan como socialmente injusta, técnicamente mal planificada y ecológicamente ineficiente.

Mi objetivo en esta comunicación es reflexionar, a partir de datos etnográficos recogidos entre los años 2007 y 2008<sup>3</sup>, sobre las claves de este posicionamiento contrario a la gestión planteada en la zona marina de este Parque Natural. Para ello parto de la consideración de que, además de ser una fuente de recursos clave para la pesca de bajura, esta zona es además el lugar al que aquellos pescadores que habitan este espacio anclan su memoria, experiencias e identidades colectivas. El análisis de los discursos de quienes se dedican a la pesca en una de sus localidades más emblemáticas, La Isleta, en el término municipal de Níjar, va a ayudarnos a comprender la importancia de la apropiación tanto tanto material como simbólica del espacio marítimo en el proceso de contestación que surge en relación a la política ambiental implementada y a profundizar en el estudio de los conflictos generados dentro de este Parque Natural.

## 2. PROTECCIÓN DE ESPACIOS Y ECOLOGÍA POLÍTICA

Los múltiples estudios sobre espacios protegidos llevados a cabo desde la Antropología Social han puesto de relevancia los conflictos generados por una gestión basada comúnmente en lecturas globalizadas y dualistas de la relación entre el ser humano y el medio, en las que ambos han sido entendidos como realidades separadas (West et al, 2006). Ello ha llevado a plantear políticas basadas en la limitación, exclusión e incluso hasta en la expulsión de determinados habitantes (Carriers y West, 2009). Distintos fenómenos que han sido estudiados en diversos contextos internacionales (Anderson y Berglund, 2003), pero también en el caso andaluz (Coca, 2008).

Uno de los principales fallos de estas políticas ha sido ignorar los vínculos entre los distintos colectivos humanos con el espacio. Sin embargo, éste no puede segmentarse de las representaciones y prácticas sociales (Valcuende, 2005), disociándolo de aquellas sociedades que lo habitan. La relación entre el espacio y los grupos humanos va más allá de la satisfacción de sus necesidades materiales, sirviendo también para la constitución de referentes simbólicos de identidad, propiedad y memoria (Godelier, 1989; Valcuende, 1998). No es de extrañar que muchos autores defiendan hoy la necesidad de abordar los espacios naturales como espacios sociales, en el sentido antropológico del término (Coraliza et al, 2002; Mels, 2002).

Hoy, el rol que juega cómo el medio es comprendido y representado resulta clave para profundizar en el análisis de los conflictos relacionados con los espacios protegidos. Los estudios en ecología política centrados en los denominados “discursos ambientales” han

<sup>2</sup> Estas zonas se corresponden dentro de las aguas interiores con las zonas B5 del PORN vigente, Áreas Marinas con Aprovechamientos Primarios y de Esparcimiento; y dentro de las aguas exteriores con las zonas de Reserva Marina de la normativa estatal. También para evitar repeticiones, a partir de ahora las consideraré de forma conjunta.

<sup>3</sup> Esta investigación se ha llevado a cabo con la financiación de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía a través del Proyecto de Excelencia “Turismo, recreaciones medioambientales y sostenibilidad en los espacios naturales protegidos andaluces: resiliencia socioecológica, participación social e identificaciones colectivas”.

hecho énfasis en la necesidad de explorar como “hechos sociales” la “producción” de estos espacios a partir de las representaciones medioambientales llevadas a cabo por estas políticas ambientales (Escobar, 1996). A pesar del esfuerzo realizado por determinadas instituciones y ONGs por presentar estos discursos como apolíticos (Brosius, 1999), éstos subsumen un complejo entramado de relaciones con elementos y fenómenos de escala local, regional y global (Robbins, 2004:11).

Una de las estrategias seguidas en estos estudios ha sido cuestionar precisamente la representación de estos espacios, a partir de la cual se han legitimado las diversas políticas ambientales implementadas, confrontándola con los discursos de las poblaciones locales (Gray, 2002; Nygren, 2003). Estas poblaciones no sólo contestan y resisten con sus propios discursos (Escobar 2000), sino que además “manipulan” las lecturas del medio impuestas, dentro del marco de acción en el que se ven obligados a desenvolverse (Sletto, 2002). Aproximarnos a cómo se representa el medio y las relaciones humanoambientales desde lo local nos va a permitir profundizar en el entramado de disputas y significaciones que subyace a muchos de estos conflictos.

### **3. LA ISLETA: HISTORIA Y TERRITORIO**

Fundada a mediados del siglo XIX, la base económica de esta localidad va a estar marcada durante sus primeros años por la pluriactividad económica de subsistencia: pesca, agricultura, recolección y cabotaje, entre otros. A diferencia de otros núcleos de pescadores de playa de la zona, La Isleta va a conocer años de cierta bonanza durante las décadas de 1940 y 1950 (Compán, 1977) vinculado con el inicio de la minería aurífera que entre los años cuarenta y sesenta se va llevar a cabo en la cercana Rodalquilar (Hernández, 2005). La empresa estatal ADARO, que gestiona la mina, cede dos barcos a algunos de los pescadores de La Isleta, bajo el acuerdo de que éstos lleven parte de sus capturas para el consumo en el poblado minero. Poco a poco se va a producir una especialización de la población de La Isleta en la actividad pesquera, dando de lado otras como la agrícola. Un fenómeno en el que, como indica Carles Siches (1998:27), va a jugar también un papel clave el hecho de que los pescadores de esta localidad sean los propietarios de las embarcaciones que hay en ella.

Sin embargo, el cierre de la mina en los sesenta va a suponer una fuerte caída de la demanda de pescado. A ello hay que sumarle la fuerte crisis del complejo agroganadero en las localidades de interior (Provansal y Molina, 1991), con las que hasta entonces los pescadores de La Isleta mantenían notorias relaciones comerciales, y también determinados fenómenos de ámbito nacional que afectan a las artes de cerco, como el desbordamiento de la oferta de pescado pelágico, seguido de un declive progresivo de los bancos de peces frente a las costas españolas, o el incremento en la dificultad para acceder a las ricas costas marroquíes (Compán, 1977). Muchos de los pescadores de esta localidad deciden entonces emigrar, siendo los años setenta testigos del regreso de algunos de ellos, que van a invertir los ahorros en negocios, compra de artes como la moruna y renovación de la flota de cerco. Ello provoca también una intensificación de la actividad pesquera a partir de entonces (Siches, 1998:28). Según este autor, ya en los ochenta la flota de cerco de La Isleta la componen cuatro traíñas, cada una relacionada con un grupo de parientes distintos. Las empresas/traíña combinan la actividad de pesca de cerco, aprovechando también para la práctica de otras artes como la moruna y el trasmallo (Siches, 1991:357-363).

Hoy, la pesca en esta localidad de algo más de 150 habitantes<sup>4</sup> es notable, si bien no por su volumen mas por su particularidad en el contexto en el que se enmarca. Como se recoge en el PORN (2008:29) del Parque Natural, junto con las desarrolladas en la localidad de Cabo de Gata, dentro de este espacio las artes de pesca más utilizadas son el trasmallo, el cerco, la moruna, la nasa, el rastro, el palangre, la jibiera y la bonitera, que permiten la captura de un amplio abanico de especies de interés comercial. La pesca de bajura convive en La Isleta con la producción en piscifactorías y la pesca deportiva asociada a embarcaciones de recreo. Con los años algunos de estos pescadores han pasado a dedicarse a la pesca de altura, con grandes barcos que operan desde los puertos de Almería, Carboneras, Garrucha o Conil.

En cuanto al ámbito de trabajo de los pescadores de bajura de esta localidad, Siches (2002) habla de la “zona de La Isleta”; un territorio marino delimitado entre la Punta de San Pedro, al norte, y el Faro de Cabo de Gata, al sur. Según este autor, esta “zona” sería el resultado de un proceso de apropiación simbólica de los caladeros cercanos por parte de sus pescadores, que desde la década de los sesenta del siglo XX van a considerarlos como “propios”. Al aprendizaje técnico de nuevas artes como la moruna y a la disponibilidad de nuevos recursos materiales, le sucede un proceso de “apropiación” de los caladeros, disputados a pescadores de otras localidades cercanas, que terminarán por ser expulsados de éstos (Siches, 2002: 202203). Como sugiere este autor, desde entonces los pescadores de La Isleta van a considerar esta zona como propia, gestionándola como espacio comunal cuyos derechos de uso se van a transferir de padres a hijos mediante la “práctica” pesquera y la herencia de barcos y artes (Siches, 2002: 205210).

A partir de la declaración del Parque Natural, estos pescadores se van a tener que enfrentar a una transformación en el modo en que utilizan su “territorio” de pesca. La gestión implementada por la política ambiental va a verse sometida a una fuerte contestación por parte de estos actores sociales, en relación tanto con las limitaciones impuestas a la pesca de bajura como con los problemas originados a la hora de apostar por el desarrollo de nuevas infraestructuras, como la construcción de un refugio para barcos. Los testimonios recabados van a revelar cómo la gestión planteada dentro de este espacio marítimo choca con los modos en que estos pescadores gestionan, usan y se relacionan con el mismo. Pero sobre todo, van a acercarnos a cómo estas personas plantean un modo de representar el medio y las relaciones humanoambientales a partir del cual legitimar unos usos y unos derechos por parte de unos colectivos determinados, deslegitimando a su vez las medidas implementadas desde la política ambiental.

#### **4. LEGITIMACIONES E IDENTIFICACIONES COLECTIVAS: CONFLICTOS CON LAS RESERVAS**

El establecimiento de distintas Reservas dentro de la “zona de La Isleta” ha supuesto uno de los escenarios más conflictivos entre la política ambiental del Parque y los pescadores de bajura de esta localidad. El buen estado de conservación de muchos de estos espacios, que ha motivado su restrictiva protección, da lugar a una presencia de notables recursos pesqueros, convirtiéndolos en puntos estratégicos para estos pescadores. Según ellos, las limitaciones impuestas les ha supuesto un claro agravio económico. Pero además estas zonas están inmersas o intercaladas en el epicentro de muchas de las prácticas de pesca de bajura que se desarrollan en las áreas permitidas, dificultando en muchos casos estas

---

<sup>4</sup> Fuente: Nomenclátor de 2008. Instituto de Estadística de Andalucía.

actividades, que no dependen tanto de unas fronteras administrativas y fijas sino del comportamiento de los bancos de peces y las corrientes mareares.

“Hoy día han vedao todo esto por el Parque Natural y no se puede uno ni mover. Cuando te metes una chispilla [en las Reservas] ya están ‘¡Venga, venga! Parece que está usted un poco salido del límite...’ Esos señores tendrían que contar con que la mar tiene mucha corriente y si yo calo una red ahí y hay una corriente de marea a poniente, pues capaz que voy a recoger las redes allí en lo vedao. Que ahí no me quiero meter porque sé que me vais a multar, pero si la corriente se lo ha llevao... ¿No ves que cuando lo arrastra por el fondo se nota, por las mareas? Se nota que viene la red acolchada y viene llena de basuras, pero a ellos no les importa.” (Hombre, pescador jubilado de La Isleta, 72 años).

Frente a las limitaciones impuestas a la pesca en las Reservas, los pescadores de esta localidad contestan que ellos, los pescadores “de aquí”, “de toda la vida”, deberían tener acceso pleno a esos recursos. La clave en estas reivindicaciones no es que esta legitimidad de uso sea sólo una cuestión de derechos adquiridos históricamente, sino que se vincula además con el papel que “ellos” han desempeñado durante décadas a la hora de gestionar y conservar unos valores ambientales que ahora están siendo protegidos. Una protección que ha sido impuesta por gente de “fuera”.

“El Parque se ha quedado para ellos, porque ahora no te dejan pescar. Y lo que mínimamente se podía pescar lo han hecho Reserva. Que las Reservas están mal puestas, están mal señalizadas. Y además esas Reservas están ahí de toda la vida. Si eso está así es porque la gente del lugar se ha preocupado de que esté así. No porque venga la gente ahora a decir: ‘No, no, es que esto...’ No, no, esto está así desde antaño. En la pesca no lo están haciendo bien.” (Hombre, pescador de La Isleta, 48 años).

Este sentimiento de “pertenencia” se refuerza con la incapacidad que estos pescadores perciben para que la gestión planteada en este espacio frene algunas de las principales amenazas a sus valores, como son los actos de furtivismo y la presencia de arrastreros. Ante los repetidos casos de pesca ilegal, ellos se ven a sí mismos como los únicos que están siendo de verdad perjudicados por las restricciones impuestas en las zonas de Reserva, teniendo además que competir con la explotación deportiva de los recursos en las áreas compartidas. En sus discursos, esta política, diseñada y puesta en marcha por otros, que “no son de aquí”, no sólo no les beneficia a ellos, “los de aquí”, sino que no ha logrado detener el expolio que sufren estos fondos marinos de manos de otros, que precisamente tampoco son de “los de aquí”. Ante esta situación se preguntan: “¿Para qué queremos el Parque?”:

“Los pescadores no podrán meterse ahí pero los deportistas no paran de pescar. Hace dos o tres días, viniendo de la Reserva ahí en la punta Escullos, ahí había unos pescando a submarino y cuando le dijimos que le íbamos a escribir, haciéndole señas como que estábamos escribiendo un papel para denunciarles, ¡se sacó el dedo así para arriba! Ahí, en la punta Escullos. Y

hay ocho lanchas de vigilancia entre Guardia Civil, el Ministerio, la Junta de Andalucía... Y a esos no los cogen porque no quieren. A cualquier pescador le dan una zodiac con veinticinco caballos y se tiene mejor guardado que como se hace ahora. A mi me ponen de vigilante aquí en el Parque y sobran todos los vigilantes que ahora hay, todos, sobran, enteras todas las lanchas.” (Hombre, pescador de La Isleta, 50 años).

Para estos pescadores la ineficacia que perciben en la gestión implementada se debe precisamente a su carácter supralocal. El no ser de la zona, el no experimentar este espacio de modo cotidiano, se plantean como argumentos de referencia a la hora de descalificar la efectividad y pertinencia de una gestión planteada por “gente de fuera”. Una de las claves en ello es la recurrente vinculación entre los problemas presentes de este espacio con el “desconocimiento” del mismo que se atribuye a quienes han impulsado esta nueva gestión; un desconocimiento que viene motivado por el carácter foráneo de estas personas. La solución pasa por reivindicar el papel del local, a partir de dos argumentos.

Por un lado, son ellos, “los de aquí”, a través de su relación cotidiana con el espacio, los que han llegado a ser quienes “de verdad” lo conocen. Y es que conocer sus fondos, sus corrientes, el comportamiento de las distintas especies de pescado, son claves para desempeñar su trabajo diario. Pero además, el buen estado de conservación de los recursos de este espacio se vincula con unas condiciones que estos pescadores y sus ascendientes han sabido mantener. Su conocimiento ha sido precisamente el que ha dotado de valor a este espacio, por lo que éste resulta clave para que se sigan conservando. Sin embargo, ellos se ven a sí mismos como los principales ignorados; un factor clave en el origen de muchos de los problemas que amenazan este espacio.

1696

“¿Reservas aquí? ¡Pues reserva cinco años y a los cinco años cambia esa reserva por otra, hombre! Deja aquella libre y a los cinco años que pesque la gente y después te buscas la vida y reservas otro sitio, otro punto. ¡Si hay cuarenta mil zonas para reservar! Hay zonas que se pueden reservar mejor que éstas y éstas dejarlas libres. Pero ¿aquí quién sabe? ¿El que viene de estudiar una carrera que viene aquí? ¿Tú eres el que sabe? No, el que sabe es el que se ha llevado toda su puñetera vida en la mar, que sabe cómo está el fondo y cómo no está el fondo y dónde hay piedras, dónde hay arena. El que viene con lápiz y papel, ése no sabe. Ése está en Madrid en todo lo alto haciendo sus informes y ¿desde allí lo vas a ver? ¡Sí! ¡Dejad a la gente de aquí tranquila, que no se mete con nadie! ¡No vengáis a decirnos aquí lo que tenemos que hacer, que aquí sabemos perfectamente lo que tenemos que hacer! Esto está así porque ya se ha preocupado la gente del lugar, desde los viejos hasta ahora, de que esto esté así. Y no vengáis vosotros a poner las flores y las coronas. Las coronas nos la tenemos que poner los de aquí que somos los que hemos estado dedicados a la pesca.” (Hombre, pescador de La Isleta, 48 años).

Por otro lado, este “desconocimiento” se vincula también con el modo en que desde la política ambiental se defiende el valor de estos espacios. Así, nos encontramos con un rechazo claro a la idea de que estos valores sean comprendidos al margen de la acción de los pescadores “locales”, limitándoles su acceso a los mismos. Para ellos, no se concibe su valor sin el uso que ellos llevan y han llevado a cabo de los mismos durante décadas.



Pero además, nos encontramos con que en algunos casos se llega incluso a contradecir algunos de los valores que desde la política ambiental se atribuyen a algunas Reservas. El desconocimiento de “los de fuera” no sólo les ha llevado a plantear una gestión equivocada de aquellas zonas que para “los de aquí” sí tienen valor, sino además a proteger zonas donde no existe valor alguno.

“Dentro del Parque, a lo que se pesca, los artes menores ni esquilman ni nada. Esquilma el arrastre, pero un arte menor, un trasmallo... Tú lo calas ahí y si encarta que enganche un pescao, engancha, y si no, pues nada. Eso es así. En La Polacra, el buque insignia [de la política ambiental]: ‘que si la Polacra es, que si la Polacra es...’ ¡La Polacra no tiene un pescao vivo, ni uno! Eso está quemado desde que los submarinistas lo arrasaron. Y mira que yo he calao redes allí y no he pillao nunca nada: Una caja, dos cajas... He pillado el rascacio, dos rascacios, un salmonete... ¡Pero es que vas ahora y no hay nada! ¡Y dentro de veinte años no habrá nada!” (Hombre, pescador de la Isleta, 50 años).

## 5. VIVIR DE ESTE ESPACIO Y EN ESTE ESPACIO

Como vemos en el caso de los conflictos que surgen con las Reservas, para muchos de los pescadores de La Isleta la gestión de los valores de la franja marítima del Parque que ha sido impuesta por quienes “no son de aquí” no sólo está perjudicando a los valores de este espacio sino también a aquellas personas que viven de él. “Los de aquí” son los que saben cómo éste debe gestionarse. Ellos, con su experiencia, con la memoria de sus padres, son poseedores de un “saber hacer” que favorece la conservación de sus valores, pero que además es indispensable para poder subsistir dedicados a la pesca.

Junto con el uso de las Reservas, las reclamaciones de muchos de quienes viven de la pesca en La Isleta pasan también por la necesidad de construir un refugio pesquero. Ello es especialmente importante para aquellos que, ante las dificultades a las que se enfrentan las artes de bajura, por su baja rentabilidad, han apostado por otras alternativas, como la pesca en mar abierto con barcos más grandes. Sin embargo, la falta de un refugio hace excesivo el riesgo de dejarlos fondeados frente a La Isleta. Por ello, ante la falta de otras alternativas, han tenido que recurrir a amarrarlos en puertos que pueden llegar a estar hasta a trescientos kilómetros de distancia. Pese a la rentabilidad superior que esta actividad pesquera les supone, estos pescadores se lamentan de no poder vivir más de un espacio que consideran propio.

“Ellos lo que quieren es hacerse dueño de este pueblo, de esta zona, de estos montes... Claro que tienen que reservarlo, ¿pero de quién hay que reservarlo? ¿De la gente que vivimos de aquí o a la gente que viene de fuera y lo quieren destruir? De esos son de los que tienen que reservarlo, pero no de nosotros. Nosotros tenemos que vivir de aquí, como hemos vivido toda la vida. Incluso a lo mejor tendría un barco pequeño en vez de tener uno grande. Tendría uno más pequeño si tuviera un refugio pesquero, y en vez de matar mil kilos de pescado, pues con veinte me conformaría, porque con eso a lo mejor vivía aquí. Y no tendría que matar mil kilos para darles de comer a los doce padres de familia que llevo en el grande. Eso no se puede comprender. Aquí en el Parque Natural no se puede hacer un refugio pesquero porque se

destruyen los fondos marinos y se rompe la posidonia<sup>5</sup>. ¡Pero yo sí me puedo romper la vida y tener que estar trabajando fuera de mi pueblo! ¿Por qué tengo que buscarme la vida por ahí?” (Hombre, pescador de la Isleta, 46 años).

Poder vivir de este espacio es también para ellos poder vivir en este espacio, hacerlo suyo. La importancia de que el área de mar que consideran de su legítima propiedad siga siendo su modo de vida trasciende incluso el uso pesquero de la misma que hasta ahora se ha venido practicando y entra de lleno en la capacidad para poder gestionarlo y decidir sobre él de cara al futuro. Ello se ve claramente en los testimonios anteriores, pero también al hablar con algunos de los antiguos pescadores de la zona que han encontrado en las tareas de vigilancia marítima del Parque una fuente de trabajo. Estas personas se encuentran ante una situación ambigua, entre unos colectivos que se consideran “perjudicados”, con los que sin embargo se identifican, y una profesión que les obliga a jugar el rol de quienes controlan y limitan el uso y acceso a los recursos a estos colectivos.

Pese a su vinculación con la gestión de este espacio, estas personas hacen un marcado énfasis en que la explotación de éste siga siendo el modo de vida de los pescadores que faenan en el Parque. Por un lado, se reclama que “el de aquí” tenga una consideración especial a la hora de usar este espacio, ya que sus valores son el producto del buen hacer de quienes lo han habitado históricamente. Por otro lado, se hace hincapié en que el “local” es el legítimo “propietario” de este espacio, por lo que se le debe implicar más en la defensa y protección del mismo, cuyo valor resulta incuestionable. El problema es que la gestión del medio ha quedado en manos de “los de fuera”, que terminan por apropiarse del espacio y sus valores, vetando su uso y protegiéndolos de “el de aquí”.

1698

“Aquí la pesca que siempre se ha hecho en el entorno del Parque Natural siempre ha sido una pesca muy selecta ¿sabes? Muy artesanal y muy selecta. La prueba evidente la tienes en que todos los biólogos y toda la gente que vienen por aquí se quedan encantados. Pero lo más lamentable de esto es que cuando ya llevan aquí un poco de tiempo se creen que todo esto es patrimonio de ellos ¿sabes? Cuando no es así. Eso está así porque lo han cuidado los propios nativos de aquí... Son los propios nativos de aquí. Es que a veces escucha uno hablar a gente que vienen de biología y eso, y viendo esto y se quedan encantados y luego se quedan aquí... Se quedan aquí un poco de tiempo y se creen que es patrimonio de ellos cuando ellos no han traído aquí nada. Eso está ahí porque el patrimonio de eso se ha creado con la clase de pesca que se ha hecho aquí.” (Hombre, antiguo pescador y vigilante de la zona marítima del Parque, 52 años).

## 6. CONCLUSIONES

La situación de conflicto que se vive en este Parque Natural, y en concreto en la localidad de La Isleta, pone de relevancia el carácter controvertido de una política que acota determinados espacios, estableciendo límites al uso de sus recursos con el objetivo de conservarlos. Ello lleva a una situación de extrañamiento por parte de determinados colectivos

---

<sup>5</sup> Planta marina cuyo papel como estabilizadora de los sustratos arenosos, atenuante de la erosión costera y generadora de oxígeno y materia orgánica hace que esté especialmente protegida en la normativa del Parque Natural.

locales con unas áreas que han explotado históricamente. Ante esta situación, se activa un proceso de legitimación por el derecho de uso y acceso a los recursos, deslegitimando a su vez la gestión planteada. En este proceso la vinculación entre representaciones del medio e identificaciones colectivas adquieren un papel protagonista.

Para estos pescadores reivindicar su legitimidad pasa por vincular una lectura particular del espacio marino con unos colectivos concretos. El espacio local se convierte así en un espacio de contestación, a partir del cual reclamar un papel más activo en la gestión del mismo y sus recursos. Su conservación pasa necesariamente por asegurar la subsistencia del grupo, tanto en lo relativo a sus necesidades materiales como en lo que respecta a la capacidad de mantener una identidad colectiva vinculada a la explotación de este espacio. Y para ello es clave hacer énfasis en que es el espacio local, entendido como “su” espacio, el que ellos gestionan, del que viven y en el que viven, el que de verdad tiene valor.

Ello nos lleva a plantearnos numerosas cuestiones en lo relativo al carácter participativo de estas políticas medioambientales. Enfocar éstas hacia una conservación del medio que sea compatible con el mantenimiento de los usos “tradicionales” de las poblaciones locales resulta problemático cuando de lo que se trata es de hacer que estas poblaciones sean partícipes de un modo de comprender el medio que entra en conflicto con sus modos propios de representarlo y de relacionarse con él. Los espacios protegidos no son sólo la fuente de recursos de estas poblaciones, sino también el ámbito donde sus referentes colectivos adquieren sentido. Implicarles en su conservación no pasa sólo por plantear una gestión que la haga hasta cierto punto compatible con el desarrollo de nuevos o históricos usos, sino también por posibilitar que estos pobladores locales puedan seguir “viviendo” estos espacios.

1699

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, D.G. & BERGLUND, E. (2003) (Coord.) *Ethnographies of conservation. Environmentalism and the distribution of privilege*. New York [etc], Berghahn Books.
- BROSIUS J.P. (1999) “Analyses and interventions: anthropological engagements with environmentalism”. *Current Anthropology* 40 (3): 277–309.
- CARRIERS, J. & WEST, P. (2009) “Introduction: Surroundings, Selves and Others: The Political Economy of Environment and Identity”. *Landscape Research*, 34 (2): 157-170.
- COCA, A. (2008) *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural andaluz*. Sevilla, Fundación Blas Infante.
- COMPÁN, D. (1977) “La Isleta (Níjar). Evolución de una pequeña comunidad de pescadores almerienses en el proceso de desarrollo español”. *Actas del V Congreso de Geografía*. Granada.
- CORRALIZA, JA; GARCÍA, J; VALERO, E. (2002) *Los parques naturales en España: conservación y disfrute*. Madrid, Fundación Alfonso Martín Escudero.
- ESCOBAR, A. (1996) “Constructing nature. Elements for a poststructural political ecology”, en R. PEET & M. WATTS (ed.) *Liberation ecologies: Environment, development, social movements*. London & New York, Routledge, 46-68.
- ESCOBAR, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo”. En A. VIOLA (ed.) *Antropología del desarrollo: Teoría y estudios etnográficos de América Latina*. Barcelona, Paidós: 113-143.
- GODELIER, M. (1984) *L'idéal et le matériel*. París, Fayard.

- GRAY, L.C. (2002) "Environmental policy, land rights, and conflict: rethinking community natural resource management programs in Burkina Faso". *Environment and Planning D: Society and Space*, 20 (2):167-182.
- HERNÁNDEZ, F. (2005) *Rodalquilar. Historia Económica*. Almería, Barcelona: G.B.G. Editora.
- MELS, T. (2002) "Nature, home and scenery: the official spatialities of Swedish national parks" *Environment and Planning D: Society and Space*, 20 (2): 135-154.
- NYGREN, A. (2003) "Nature as Contested Terrain: Conflicts over wilderness protection and local livelihoods in Río San Juan, Nicaragua", en D.G. ANDERSON & E. BERGLUND (Coords.) *Ethnographies of conservation. Environmentalism and the distribution of privilege*. New York [etc], Berghahn Books: 33-50.
- PROVANSAL, D. & MOLINA, P. (1991) *Etnografía de Andalucía Oriental I. Parentesco, Agricultura y pesca*. Barcelona, Anthropos.
- ROBBINS, P. (2004) *Political Ecology*. Oxford [etc], Blackwell.
- SICHES, C. (1991) "La pesca en Campo de Níjar". En D. PROVANSAL & P. MOLINA (eds.) *Etnografía de Andalucía Oriental I. Parentesco, Agricultura y pesca*. Barcelona, Anthropos: 355-408.
- SICHES, C. (1998) *Los Pescadores de La Isleta del Moro*. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- SICHES, C. (2002) "Los Pescadores y el Mar: Espacios, Usos, Memoria. Reflexiones en torno a una experiencia etnográfica en Andalucía Oriental". *Zainak*, 21: 191-212.
- SLETTTO, B. (2002) "Boundary Making and regional identities in a globalized environment rebordering the Nariva Swamp, Trinidad" *Environment and Planning D: Society and Space*, 20 (2): 183-208.
- VALCUENDE, JM (1998) *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas*. Sevilla, Fundación Blas Infante.
- VALCUENDE, J.M. (2005): "Aproximaciones antropológicas al Medio Ambiente", *Cabeza de Gallo*, 14: 77-94.
- WEST, P; IGOE, J. & BROCKINGTON, D. (2006) "Parks and People: The Social Impact of Protected Areas". *Annual Review of Anthropology*, 35: 251-277.

# LA “PEQUEÑA ÁFRICA”: CONFLICTO Y RESOLUCIONES SOBRE LOS USOS DEL ESPACIO NATURAL EN L’ESTARTIT. CAÍDA Y RENACER DE LA COFRADÍA

Begoña Vendrell Simón<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Institut de Ciències del Mar (ICMCSIC); Universitat de Barcelona (UB)

Raquel de la Cruz Modino<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT); Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de la Laguna (IUCCPPSS, ULL)

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En líneas generales es posible advertir que en España la protección de los espacios naturales se ha llevado a cabo generalmente como una protección “para” lograr un fin u objetivos concretos, atendiendo a intereses de grupos y colectivos sociales determinados en ocasiones, incluidos los de la propia administración. De acuerdo con Beatriz Santamarina (2005), entendemos que dicha protección viene generalmente dada como un ejercicio de autoridad, realizado casi siempre “desde arriba” y obviando frecuentemente los usos tradicionales de los espacios y recursos afectados; los usuarios, sólo en escasas ocasiones han participado en los procesos de creación de áreas marinas protegidas como la que referimos en este texto. Las propuestas, como también se observa en diversas de las iniciativas de creación de espacios protegidos en tierra, se han justificado habitualmente sobre la necesidad de proteger valores naturales de las clases populares y de los usos inadecuados que éstas pudieran estar llevando a cabo (Santamarina, 2005).

A pesar de lo antedicho, muchas de esas mismas áreas se han consolidado a posteriori como espacios para la recreación, aprovechando en cierto modo el “status” o la “etiqueta verde” que las figuras proteccionistas han coayudado a generar. En el caso del destino L’Estartit, la existencia de una entidad física fácilmente identificable –el archipiélago de las Illes Medes– sobre cuya protección existía un cierto consenso desde los años 60 entre diversos grupos y agentes de la población local, favoreció la revalorización del entorno marino de las islas en su versión turística a comienzos de esa década, y la conversión de numerosos recursos patrimonializables en recursos económicos para la empresa turística. Esta es una historia común a la protección de muchos espacios marinos y terrestres de la Costa Brava (Cataluña) los cuales, tras haber sido impulsados según el reconocimiento de la necesidad de conservación estricta de determinados valores ecológicos, o según la mejora de herramientas y planes de gestión existentes, han servido para impulsar estrategias de “tematización” del territorio (Vera, 1997, Terresseras, 2004), conectando áreas y poblaciones con diferentes elementos fácilmente reconocibles según su interés turístico.

---

<sup>1</sup> Este texto forma parte de los proyectos de Dña. Begoña Vendrell Simón: “Conflicte a l’Àfrica Petita: preservar les Medes, viureles o vendreles?” y “El bon mariner, mirant la lluna, ja sap son quefer” (IPEC); parte de la investigación recibió en 2010 una beca sobre el patrimonio etnológico de Cataluña por parte del Centro de Promoción de la Cultura Popular y Tradicional Catalana de la Generalidad de Cataluña. Asimismo refleja algunos resultados del proyecto postdoctoral de Dña. Raquel de la Cruz Modino: “El proceso de creación de AMPs y su impacto en la gobernabilidad: análisis de escenarios de múltiple uso con pesquerías y turismo”, financiado por la FECYT; y “El análisis de gobernabilidad aplicado al proceso de creación de Áreas Marinas Protegidas” (GOBAMP, Ref.: CSO200909802), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) y dirigido por D. José J. Pascual Fernández.

## 2. LA CREACIÓN DEL ÁREA MARÍTIMA PROTEGIDA DE LAS ILLES MEDES

El Archipiélago de las Illes Medes se encuentra a poco más de una milla del pueblo de L’Estartit (Gerona, Cataluña). Está compuesto por siete islas y varios islotes deshabitados, que apenas superan las 21 hectáreas. En la segunda mitad del siglo XX, diversos naturalistas catalanes formularon su protección, reconociendo su potencial para el desarrollo de numerosas actividades contemplativas y turísticas, e interés científico (Bacells, 1963, Ballester Nolla, 1971, Ros et al., 1984). De las múltiples propuestas y trabajos publicados, el de Ballester Nolla (1971) fue el primero en plantear un área protegida propiamente dicha, con la colaboración de los pescadores locales y bajo la figura de “Parque Submarino”. Las islas, que hasta entonces habían representado un refugio frente a los vientos dominantes y un caladero de especies “de roca” para los pescadores profesionales de L’Estartit, se convertirían en los años siguientes en uno de los destinos de buceo más importantes de la zona.

### 2.1. La implementación de las primeras medidas de protección en las Illes Medes

Aun existiendo iniciativas conservacionistas desde la década de los 60, en 1983 se estableció la primera medida de restricción de los usos humanos en las Illes Medes, a través de una orden de la administración catalana que prohibía la extracción de recursos marinos vivos en un perímetro de 75 metros alrededor de las islas (Documento Oficial de la Generalidad de Cataluña –DOGC– nº 391 de 21/12/83). La limitación, que afectaba la actividad pesquera profesional ejercida en la zona, presumiblemente conectaba con un conjunto de medidas adoptadas para controlar la actividad de la extracción de coral rojo (*Corallium rubrum*) en el Mediterráneo. Con anterioridad a la publicación de dicha orden, la Cofradía de pescadores de L’Estartit, sumando en aquel momento 34 pescadores en activo y hallándose al corriente de la inmediata protección de las islas, se había reunido y negociado un conjunto de iniciativas asociadas a tal protección, respetando los términos propuestos por Ballester Nolla en 1971. Por su parte, el Ayuntamiento de Torroella de Montgrí – L’Estartit, tras la protección y a través de su Patronato de Turismo (creado en 1982) presentó en 1984 un informe titulado “Proposta de funcionament del futur parc de les Illes Medes”<sup>2</sup>:

“(…) en este escenario fue en el que pensamos que la creación de un parque –de un parque natural en las Medas– podía ser un elemento importante de identificación y de prestigio para L’Estartit. (...) Hicimos una serie de reuniones y luego yo hice un primer expediente, (...) lo hice conjuntamente con la Cofradía de Pescadores de aquí, (...) además, también propusimos un mecanismo de gestión del buceo, que en aquel momento era muy pequeñito, muy incipiente, pero que preveíamos que se podía aumentar, (...)”<sup>3</sup>.

Los pescadores de la Cofradía de L’Estartit defendieron la protección de las islas con la vista puesta en un proyecto que ellos mismos habían contribuido a elaborar desde sus

<sup>2</sup> “Proposta dels Òrgans de Funcionament del Futur Parc de les Illes Medes” (1984), elaborado por la Junta Municipal de Turismo de L’Estartit-Torroella. Cedido por la Oficina Municipal de Turismo en L’Estartit, Abril de 2004.

<sup>3</sup> Entrevista realizada por Raquel de la Cruz Modino en la Oficina del Patronato de Turismo de L’Estartit en Abril de 2004.

inicios; y que contenía un modelo de gestión para la zona del que obtendrían unos claros beneficios, participando en la gestión del buceo y en la vigilancia en el área, con el soporte del ayuntamiento local. Así planteada, el área protegida de las Illes Medes –APIM a partir de ahora– se presentaba como un mecanismo ideal para incrementar el control de la Cofradía sobre sus aguas territoriales, al respecto de las posibles intromisiones de barcos profesionales y frente al crecimiento de las actividades turísticas dentro de su área tradicional de pesca. Pero el gobierno catalán no consideró ninguna de las propuestas elevadas desde la localidad: dos años después, en 1985, se aprobaron las normas de obligado cumplimiento en la zona vedada<sup>4</sup>, sin contemplar ninguno de los requerimientos ni propuestas realizadas. Hallándose ya vedada cualquier actividad de pesca, las normas publicadas en 1985 se circunscribieron al uso recreativo del área, aunque sin hacer mención a la creación o declaración de un “Parque Submarino” en la zona.

En Marzo de 1990, la Dirección General de Pesca Marítima del Departamento de Agricultura, Ganadería y Pesca ofreció a consulta el anteproyecto de ley para la conservación de la flora y la fauna de los fondos marinos de las Illes Medes<sup>5</sup>. El anteproyecto fue enviado al Ayuntamiento y al presidente de la “Asociación de Centros Turísticos Subacuáticos Costa Brava”. El primero realizó una serie de consideraciones como la ampliación del espacio protegido y la centralización de las gestiones del área mediante un patronato local, similar al planteado en el proyecto de 1984<sup>6</sup>. El Ayuntamiento consideraba que se debían controlar otras actividades en la zona, como los cruceros marítimos y la afluencia de embarcaciones recreativas. No hizo mención alguna sobre los profesionales de la pesca, ni se refirió a las medidas compensatorias estipuladas y negociadas en el proyecto de 1984 con este sector. Como antaño, la polémica saltó a los medios de comunicación y en una publicación local se recogieron las primeras impresiones de los pescadores. Esta vez, bajo el título “Salvar les Medes al gust de cadascú”, se aseguraba que “Els pescadors es consideren enganyats, els submarinistes, discriminats, i alguns biòlegs, defraudats (...)”<sup>7</sup>.

La Ley 19/1990<sup>8</sup> instituiría un nuevo perímetro de exclusión para las actividades extractivas de 200 metros alrededor de las islas, denominado “área estrictamente protegida”, y otro circundante donde se podría pescar profesional y recreativamente con restricciones, denominado “área protegida”. Los objetivos de la nueva ley se manifestaron exclusivamente conservacionistas; las Illes Medes constituían un importante biotopo natural que había que proteger y, para la administración local, la importancia de la ley de 1990 estribaba en que definía unos usos y daba una regulación específica para el área. Posteriormente la gestión consistiría en: “(...) regular los usos turísticos que se hacían en el área, porque éstos eran los sectores y el colectivo de mayor peso en la zona”<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> DOGC nº544 de 31/5/85.

<sup>5</sup> Carta dirigida al Sr. Presidente de la Asociación de Centros Turísticos Subacuáticos de la Costa Brava, firmada por el Director General de la Dirección General de Pesca Marítima, fechada el 23 de Marzo de 1990, registro de salida núm. 951; Generalitat de Catalunya, Departamento de Agricultura, Ganadería y Pesca.

<sup>6</sup> Carta dirigida al Sr. Director General de Pesca Marítima, Departamento de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Generalitat de Catalunya. Ayuntamiento de Torroella de Montgrí, Oficina Municipal de Turismo, 24 de Abril de 1990, registro de salida nº 3574.

<sup>7</sup> Fuente: Presència, nº 959, pp.1316, 15 de Julio de 1990.

<sup>8</sup> Fuente: DOGC nº 1381, Ley 19/1990 de 10/12/1990.

<sup>9</sup> Entrevista realizada por Raquel de la Cruz en Palamós, en el año 2004.

## 2.2. La gestión del Área Protegida de las Illes Medes

La creación e implementación del APIM nunca se planteó como una herramienta de gestión pesquera. Hay expresiones que resumen la visión local de ésta y su relación con L'Estartit. La primera, propia de los pescadores locales, se refiere al hecho de que lo que se hizo en Medes fue "sacar a unos para meter a otros". Otra expresión es la que denomina a este pueblo "Pequeña África". Éste es el término, con connotaciones negativas y/o paternalistas, con el que algunos de los habitantes de Torroella de Montgrí se han referido históricamente a la población de L'Estartit.

En origen, las medidas de gestión decretadas sobre el APIM se circunscribían a la vigilancia en el cumplimiento de la prohibición de extraer recursos marinos vivos. Los pescadores no colaboraban ni se involucraban en ella, salvo un profesional quien apoyaba al servicio de vigilancia. Con el tiempo, y debido a las presiones que los restantes pescadores profesionales ejercían sobre el "pescador ayudante", las autoridades optaron por desarrollar un convenio de colaboración con los centros de buceo existentes en el pueblo<sup>10</sup>. Este sistema de vigilancia se mantuvo hasta que en 1992 un órgano de gestión local aprobó el primer "Plan para Garantizar el Equilibrio Ecológico del Área Protegida de las Islas Medas". La vigilancia desde entonces es realizada por agentes rurales y el personal técnico del APIM, aunque éstos últimos no tienen capacidad sancionadora. A lo largo de la última década, la cuestión de la vigilancia se ha empleado como arma arrojadiza en los medios de comunicación, con titulares como: "Denuncien que la Generalitat no vigila prou els pescadors furtius de les Medes. Les empreses d'immersió de la zona demanen més contundència al Govern català", noticia publicada en el Diario de Girona en 1997; "La poca vigilància del parc natural agrava el deterioro ecológico de las Islas Medas" (La Vanguardia, 25/08/1991); "Las empresas de submarinismo exigen a la Generalitat eficacia contra los furtivos en las Medas" (La Vanguardia, 12/03/1997); "Els pescadors critiquen la vigilància de les Medes perquè no evita els furtius" (Diario de Girona, 25/01/1997).

En 1991 se constituyó el Consell Assessor de les Illes Medes, un órgano encargado de elaborar los Planes de Usos a través de los que se gestionaría el APIM y se regularían las diversas actividades de interés en la zona. Aunque su composición ha sufrido leves modificaciones con los años, destacamos el alto número de miembros e instituciones que han formado parte de él, representando a multitud de grupos de interés, frente a un solo representante de la Cofradía de Pescadores de L'Estartit y a un representante de la Federación Territorial de Cofradías de Pescadores de Gerona. Según la primera lista de miembros publicada, el órgano estaba compuesto por más de veinte personas procedentes de la Administración de la Generalidad, de la Administración local, sector pesquero profesional, sector turístico y deportivo, algunos expertos en ciencias marinas, y dos personalidades que por su actividad profesional, científica o cultural, se hubieran distinguido por su defensa de las Illes Medes. Se tendría que reunir como mínimo dos veces al año y, en pleno, podría crear comisiones de trabajo de carácter transitorio. Además, debía constituir una

<sup>10</sup> Fuentes: Generalidad de Cataluña, Departamento de Agricultura, Ganadería y Pesca, Dirección General de Pesca Marítima: "Conveni de Col·laboració en les tasques d'inspecció i control de la zona protegida de les Illes Medes", firmado en L'Estartit el 11/08/1989. "Pròrroga del conveni de col·laboració en les tasques d'inspecció y control de la zona protegida de les Illes Medes", firmado en Barcelona a 5/07/1990. Entrevista realizada por Raquel De la Cruz Modino, en L'Estartit a 5 de Mayo de 2004.



Comisión Permanente<sup>11</sup>, cuya función era responder y apoyar las medidas planteadas en el órgano de rango superior, aportando agilidad y concreción.

El primer Plan de Usos elaborado tenía como objetivo instaurar ciertas limitaciones, aunque siempre atendiendo a los “legítimos intereses económicos, sociales y turísticos del área”, tal y como se especificaba en el documento. Se partía de un requerimiento de conservación pero se mantenía acorde con los usos turísticos de la zona. Consultadas las actas de las reuniones que la dirección del APIM nos ha proporcionado<sup>12</sup>, hemos distinguido 4 grandes áreas de discusión relacionadas con a) la protección/conservación, b) el uso y promoción turística del área estrictamente protegida del APIM, c) la gestión administrativa del APIM, y d) la actividad de la pesca profesional dentro del APIM. Durante los 16 años de reuniones de los que tenemos registros, principalmente se han estado negociando y renegociando las condiciones en las que se desarrollaban las actividades turísticas dentro del área estrictamente protegida. Por otro lado, las reuniones han estado marcadas por el enfrentamiento entre representantes de las instituciones científicas y los representantes de las empresas de buceo, y monopolizadas por la discusión sobre la capacidad de carga turística del APIM. Es destacable que a lo largo de esos años, el Patrón Mayor de la Cofradía de L’Estartit ha llevado a cabo escasas intervenciones, y en ocasiones no ha asistido a las reuniones.

Muy probablemente la capacidad de liderazgo, la representatividad o el interés de los representantes del sector pesquero en los órganos de gestión del APIM ha podido ser muy limitada durante años: en ausencia de actividades o estrategias colectivas, contando con un grupo reducido de pescadores de elevada edad, y tras una experiencia de “enajenación” de las islas. Fuera del Consell, la disminución del espacio e infraestructuras disponibles en el puerto, y las escasas facilidades para la incorporación de nuevas unidades productivas a la flota local o para realizar cambios en el censo de embarcaciones autorizadas a faenar en el “Preparque” que han causado problemas con los agentes de vigilancia, han entorpecido todavía más la comunicación y participación de este colectivo. Dentro del Consell, entendemos que se ha dado lo que ciertos investigadores denominan como la “paradoja de la participación” –que detallan Suárez de Vivero et al., 2008. A medida que se han ido añadiendo actores al escenario local de las Illes Medes, en conexión con el importante desarrollo turístico acaecido, los pescadores y la pesca han ido perdiendo prominencia e importancia, desvaneciéndose en un amplio espectro de intereses con los que compiten para hacer oír su voz en los órganos de decisión y en los medios de comunicación (Suárez de Vivero et al., 2008).

### **2.3. La imposición del nuevo Parque Natural**

En el 2010 se implementó una nueva figura de protección en el área, de rango superior: el Parque Natural del Montgrí, las Islas Medas y el Bajo Ter<sup>13</sup>. La ampliación de la zona protegida había sido una reivindicación histórica entre las administraciones locales y especialmente defendida por el Patronato de Turismo de L’Estartit. Desde las administra-

<sup>11</sup> Fuente: DOGC nº 1411, 04/02/1991, Decreto 22/1991, de 4 de Febrero por el cual se determina la composición del Consell Assessor del APIM.

<sup>12</sup> Es destacable que desde la Oficina del APIM nos proveyeron de diversos documentos escritos en los que se recogían las estrategias de gestión emprendidas desde la creación del APIM.

<sup>13</sup> El nuevo Parque incluye dos Reservas Naturales Parciales: una marina (que abarca el antiguo APIM) y una terrestre (en torno al Bajo Ter); así como una Reserva Natural Integral en la zona protegida de las islas, una zona periférica de la Reserva Natural Parcial Marina, y un ámbito de protección de espacios agrarios.

ciones del gobierno de la Generalidad se consideró que el Parque comportaría una gestión más intensa y coordinada con el territorio. Pero su creación no ha ido acompañada de un estudio sistemático de las realidades locales. A pesar del pasado y el (todavía) presente conflictivo en la gestión del APIM, no se llevaron a cabo estudios previos que abordaran en profundidad la situación de partida entre los colectivos afectados, ni las consecuencias de los anteriores planes de gestión aplicados sobre el espacio, las problemáticas y dinámicas asociadas, y las posibles propuestas de mejora de gestión derivadas de éstas. Siguiendo la misma pauta que en anteriores iniciativas de protección, la definitiva aprobación del Parque Natural fue llevada a cabo por parte de la administración regional con una escasa intervención por parte de los usuarios locales. Sin embargo, en esta nueva ocasión no se han repetido las mismas quejas de antaño, al menos no entre los pescadores. Ello se debe, en parte, a que estos profesionales han asumido la nueva figura y la ampliación de las medidas proteccionistas con cierta “resignación”; y porque se ha dado una pequeña pero relevante renovación de la fuerza de trabajo con nuevos pescadores jóvenes en la Cofradía.

También cabe destacar que desde el 2009 el nuevo representante del Parque Natural ha expresado un claro compromiso con el sector pesquero de L’Estartit, buscado la colaboración de los pescadores para la realización de diversos proyectos, e incrementando las vías de cogestión del espacio protegido de manera más o menos formal o formalizada. El grupo de pescadores ha visto en este nuevo cambio de tercio una oportunidad para mejorar sus posiciones dentro de los órganos que gobiernan las Illes Medes y el parque en su conjunto. Buena parte de los pescadores actualmente sostienen que es “bueno” que existan Reservas Marinas en general; y no es la existencia sino la gestión del espacio la cuestión que levanta cierta polémica y cuantas quejas pudieran ser dirigidas contra la figura del Parque Natural<sup>14</sup>.

1706



**Mapa 1. Parque Natural del Montgrí, las Islas Medas y el Bajo Ter<sup>14</sup>**

<sup>14</sup> Fuente: Ley 15/2010 de declaración del Parc Natural del Montgrí, les Illes Medes i el Baix Ter, de dos reserves naturals parcials y una reserva natural.

En cuanto a la influencia que la “Reserva” pueda tener para su actividad, debemos admitir que los pescadores aún no la ven clara. Difusamente coinciden en que algo de influencia debe tener: “positivament segur que influeix, encara que no fos una àrea protegida, influiria positivament. Vull dir, perquè és una illa”, o “no és algo que diguis, ostres tirem allà, que carregarem!”<sup>15</sup>. Este hecho resulta especialmente llamativo si anotamos que ya han pasado tres décadas desde que se tomaran las primeras medidas de protección sobre el Archipiélago. A pesar de ello, los profesionales han desarrollado una serie de propuestas de manera más o menos informal –algunas de ellas conjuntamente con la Oficina del Parque– relacionadas con la gestión del espacio marino y los recursos pesqueros; asimismo, han empezado a hablar de la implementación de actividades de pesca turismo, la creación de un pequeño centro de interpretación, y la promoción de proyectos de recuperación de especies de interés pesquero como el rodaballo, o de evaluación de la sostenibilidad de la pesca de otras especies como la sepia (*Sepia officinalis*) en la zona. Los comentarios negativos más sonados entre los pescadores se relacionan con la pérdida de un lugar de protección para las embarcaciones en caso de mal tiempo, con la actividad de pescadores foráneos y con la imposibilidad de usar el espacio estrictamente protegido como área de baño si se accede desde una barca de pesca profesional<sup>16</sup>.

### 3. EL RENACER DE LA COFRADÍA DE L’ESTARTIT

De las 38 embarcaciones que podían faenar en el “Preparque” o área protegida en el año 1992, actualmente son 15 las embarcaciones censadas como activas, de las cuales solamente 5 ejercen una actividad constante durante todo el año. A pesar del reducido número, la incorporación de pescadores jóvenes, algunos de ellos desconectados de los episodios anteriormente descritos, y de nuevo personal gestor a nivel local para el Parque Natural que engloba las Illes Medes, han resultado decisivas para el impulso definitivo de algunos de los proyectos desarrollados. Por primera vez desde que los pescadores empezaran a negociar con agentes e instituciones locales allá por los años setenta, se están materializando algunas de las iniciativas propuestas por el colectivo, asumiendo las múltiples oportunidades que una figura proteccionista puede brindar para el manejo del territorio y en el contexto turístico de L’Estartit.

1707

#### 3.1. El despuntar de la Cofradía

Frente a la tradicional relación establecida con el Ayuntamiento y otras instituciones locales, que han dado como resultado una clara desatención hacia el grupo de pescadores, sus intereses y los compromisos adquiridos, en los últimos años ha mejorado el diálogo entre la Cofradía y la administración del antiguo APIM. Elementos que explican este cambio se relacionan, entre otros, con la incorporación a la Cofradía de un pescador con formación en biología, quien llevaba tiempo trabajando en población. También a nivel interno, se han producido ciertas mejoras en la cohesión del grupo de pescadores. Muestra de ello es, por ejemplo, el aumento en el número de reuniones celebradas en la Cofradía desde el 2008

<sup>15</sup> Entrevista realizada el 14/08/2010 por Begoña Vendrell Simón en L’Estartit.

<sup>16</sup> En la zona estrictamente protegida está prohibido navegar con una embarcación que tenga artes y aparatos de pesca profesional. Este hecho ha causado numerosas disputas y quejas por parte de los usuarios tradicionales que usaban la zona como lugar de baño. La medida discrimina claramente los usos recreativos que pueden ser ejercidos por las familias con embarcaciones pesqueras, de aquellas que, sin contacto con el sector y en disposición de otros medios recreativos, pueden acceder a las Illes Medes con una embarcación en lista séptima.

y la revitalización de su Cabildo. Este último ha jugado un papel importante creando barreras ante una posible entrada de pescadores sospechosos de ejercer actividades ilícitas en el pasado y presente, e impulsando las iniciativas de los cofrades. Algunas de esas iniciativas se vinculan con la elaboración de un plan de gestión pesquera para las aguas de la Cofradía de L’Estartit, el cual podría mejorar las vías de control sobre los territorios de pesca más relevantes para los pescadores locales, pudiendo además reforzar su identidad interna y su posicionamiento como colectivo ante el mosaico de grupos identificados como gestores o usuarios del espacio marítimo de L’Estartit Illes Medes.

En el contexto del pueblo, otros elementos que han contribuido a una mayor y positiva visibilización de la Cofradía son, por ejemplo, la puesta en marcha de algunos de los proyectos mencionados de mejora y seguimiento de pesquerías, conjuntamente con la Oficina del Parque Natural y la participación decisiva del pescador mencionado. Desde el 2009 se han grabado hasta tres programas de la serie documental Thalassa (TV3) relacionados con las actividades de los pescadores de L’Estartit, y parte de un documental de la National Geographic Society sobre áreas marinas protegidas que contó con la participación activa de aquél. Además, está en marcha un proyecto piloto de vías alternativas para la comercialización del pescado fresco, que pretende acercar a pescadores artesanales y consumidores “responsables”, esquivando el sistema de venta en subasta y evitando intermediarios, a fin de incrementar los beneficios económicos de la actividad de pesca de bajura. Algunos pescadores barajan incluso la posibilidad de obtener alguna certificación de calidad para ciertas pesquerías, incrementando el valor del producto fresco de cara al consumidor. También es de resaltar, dentro de este movimiento de apertura, visibilización y búsqueda de un nicho para la pesca artesanal dentro de las esferas sociales de L’Estartit Illes Medes, que el mismo pescador que mencionamos participó recientemente en la fundación de la Asociación de Pescadores Artesanales del Mediterráneo.



Imagen 1. La Vanguardia 27/02/2011 Págs. 8-9

### 3.2. La importancia del conocimiento ecológico tradicional

Frente a las batallas perdidas a lo largo de la historia de la protección de las Illes Medes, se observado cómo el grupo de pescadores locales resurge una vez más portando ideales afines a la conservación medioambiental, e intereses sobre la gestión de los espacios colindantes a las islas y las zonas de influencia del Parque Natural. No obstante, y a diferencia de lo sucedido en anteriores ocasiones, además del diálogo iniciado con las distintas instituciones, y de los esfuerzos por relanzar y visibilizar a la Cofradía, los pescadores se están sirviendo de un conjunto de saberes y prácticas que a nivel local van a complementar el conocimiento científico generado en el área.

Es pertinente hacer notar que en fases anteriores el sector pesquero, casi sin relación con las actividades desarrolladas en el APIM, no era percibido como un colectivo de usuarios competidor por el espacio y los recursos de la costa de L'Estartit, pero veía, al igual que otros colectivos, al sector científico como una amenaza, debido al poder y a la autoridad que su discurso tuvo durante décadas frente a cada nueva medida restrictiva implementada en el Archipiélago. Entendemos que la incorporación del pescador con formación específica en biología ha podido actuar limando asperezas, generando cierta confianza y favoreciendo el diálogo entre ambos colectivos.

Actualmente, dado el exhaustivo conocimiento que tienen y que generan día a día los pescadores sobre los recursos haliéuticos, es decir, sobre las especies que pescan o que se encuentran en el área de pesca, se está procediendo a la confección de un "dossier" con fichas en las que se recoge toda la información proporcionada por los pescadores sobre dichas especies, en aras de compararlo con conocimiento científico y aunar ambas fuentes conocimiento sobre la zona. Esta iniciativa apoya académicamente (desde las instituciones de conocimiento reconocidas) el saber tradicional de este grupo de población local frente al que suele ser un común tratamiento, denostado y desatendido, a veces hasta con desprecio (Coca y Zaya, 2008). La iniciativa revaloriza además tales conocimientos y saberes como una parte esencial del patrimonio inmaterial de la población de L'Estartit, y de su historia inseparable de las Illes Medes; poniendo de nuevo en valor el conocimiento y el rol de los pescadores en el desarrollo de las labores de monitoreo del Parque Natural y de las islas. Por otro lado, se entiende que la misma iniciativa promueve un conocimiento integrado esencial para optimizar aspectos clave de la gestión del Parque Natural. El conocimiento ecológico tradicional acumulado en el tiempo, y obtenido a través de la experiencia y la tradición oral, puede ser reivindicado como válido de cara no solamente a propuestas de gestión sino a la evaluación de las pesquerías actuales, frente a cuantas actuaciones sean previstas afectando al litoral y como alerta de posibles cambios en el ambiente.

Los conflictos generados a raíz de la patrimonialización de las Illes Medes están ligados al concepto de territorialidad y a la alteración, o brecha abierta, entre las vías en que los usuarios conciben el espacio representado y el uso efectivo que los pescadores han podido hacer de él tras cada nueva imposición proteccionista. Las Illes Medes han constituido uno de los territorios de pesca más apreciados por los pescadores de la Cofradía de L'Estartit, pero el cúmulo de regulaciones impuestas han generado una sensación muy bien resumida en estas palabras del actual Patrón Mayor: "(...) nos vigilan más que a los maleantes... sale uno a pescar y parece que haya matado a alguien"<sup>17</sup>. Para los pescadores,

<sup>17</sup> Entrevista realizada por Raquel de la Cruz Modino, en la Cofradía de L'Estartit, en Abril de 2004.

la importancia de poder contar con una zona de pesca propia, relacionada con la zona donde han ejercido su actividad desde los inicios del pueblo, hace que de algún modo se entrevea cierta apropiación del espacio por parte del colectivo; una apropiación que se basa de facto más en el control del recurso a través del conocimiento acumulado sobre el medio, es decir, por el establecimiento de un límite para el grupo social y no por el establecimiento de un perímetro físico (Pascual y De la Cruz 2008), como comúnmente las administraciones y la gestión del APIM ha tendido a desarrollar. La activación y el reconocimiento sobre el valor del conocimiento local de los pescadores para la gestión del nuevo Parque Natural, frente al obscurecimiento anterior de este grupo en los órganos de gobierno del APIM, está logrando colocar a los pescadores en un lugar más preeminente, claramente definido en su unión con este territorio costero, y sobre todo más visible ante el resto de usuarios de la zona, por primera vez, desde que se levantaran las primeras medidas proteccionistas.

#### 4. CONCLUSIONES

Desde que se aprobaran las primeras medidas de protección de las Illes Medes, el declive de la pesca en L'Estartit había sido una constante. El "arrinconamiento" sufrido por los pescadores dentro del espacio público local (tanto en tierra como en el mar), la especialización de esta Cofradía en artes menores y la reducida composición de la flota con base en el puerto, así como la vinculación de las unidades productivas con el sector turístico, probablemente ahondaran en la invisibilización de este sector productivo, incidiendo en cierta pérdida de poder como colectivo frente a las instituciones locales. Ello a pesar de que L'Estartit naciera como un barrio pesquero de Torroella del Montgrí, y de que la pesca es parte esencial de la identidad local revivificada durante fiestas o frente a la mirada turística en el destino. Pero tanto como estos factores, ha sido el descrédito constantemente generado desde las propias instituciones de gobierno, el que colocara a la pesca artesanal en un lugar marginal durante años, al ritmo al que se implementaban nuevas medidas proteccionistas sobre el archipiélago de las Illes Medes y en el entorno marino de L'Estartit.

La historia de la protección de las Illes Medes, estrechamente vinculada a la caída y el renacer de la Cofradía de L'Estartit, ayuda a comprender porqué en ocasiones existe tanto descrédito entre los profesionales de la pesca ante a las figuras de protección marina. En nuestro ejemplo, hemos contando con una administración autonómica actuando tradicionalmente como una máquina ciega en el cumplimiento de cierta "agenda de conservación", desatendiendo las demandas de adaptación local o los problemas surgidos en la gestión cotidiana de las políticas aplicadas. Durante el devenir de la protección de las islas, retratamos a una administración local demostrando un sentido extremadamente "oportunista", al respecto del potencial del APIM para el desarrollo turístico del destino. Y hallamos que, sin estar claro el objetivo social de las medidas proteccionistas, las instituciones locales creadas ex profeso para la gestión del APIM se convirtieron rápidamente en la arena de disputa entre multitud de colectivos locales, donde la voz y el voto de los pescadores quedaron obscurecidos durante años.

Los pescadores de L'Estartit se implicaron con el trabajo de los científicos y de la administración local desde que se desarrollaran las primeras propuestas de protección de las islas, y han tratado de participar en la implementación de cuantas medidas hayan sido aplicadas desde los 80, defendiendo su legitimidad como usuarios –"definitivos" tomando las palabras de Mikaelson y Jentoft (2001)– y la relevancia de la actividad pesquera

en el entorno de L'Estartit. Nunca han expresado un rechazo abierto a las medidas de conservación de las Illes Medes. Pero la lógica política y productiva consolidada entorno a la figura del APIM ha sido contraria a cualquier posibilidad de incorporación de este colectivo. Se podría decir que los pescadores profesionales de L'Estartit fueron tratados como usuarios del APIM, durante años, únicamente de manera formal sobre el papel. Como se afirma al inicio de este texto, la protección medioambiental en España ha sido tradicionalmente articulada como una "protección para" y entendemos que las estrategias de protección marina pueden representar un importante escenario o telón de fondo para iniciativas locales, como las emprendidas por el sector pesquero de L'Estartit en los últimos años. Sin dejar de reconocer que el conflicto es (probablemente) una parte indisociable del "juego" o devenir de la conservación medioambiental, parece que, tras los cambios e iniciativas descritas, surgen nuevas fuentes e intentos de legitimación y representatividad opuestas a la dominación de una administración externa, y frente a la tradicional desconexión existente entre la gestión de las Illes Medes con la vida o estilo de vida del espacio local. Con las miras puestas en el relanzamiento apuntado, se concluye con una idea central, aplicable a nuevas iniciativas de protección: la gobernabilidad de los sistemas socioecológicos se halla condicionada no únicamente por los parámetros biofísicos del ecosistema en particular, sino por cuestiones de índole sociopolítica; por aspectos de difícil cuantificación desde la perspectiva tradicionalmente articulada, como serían el liderazgo, la gestión de los recursos puestos en valor, el éxito o fracaso de experiencias pasadas o el desarrollo de mecanismos locales de gestión basados en el conocimiento tradicional de los usuarios.

## 5. AGRADECIMIENTOS

Las aportaciones de Miquel Sacanell y de los restantes pescadores de la Cofradía de L'Estartit, así como de Núria Muñoz y Àlex Lorente, desde la Oficina del Parc Natural del Montgrí, les Illes Medes i el Baix Ter, han sido esenciales para la elaboración de este trabajo. Además de reconocer sus contribuciones, las autoras desean expresar a todos ellos su más sincero agradecimiento.

## 6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BALCELLS, E. (1963). "El poblamiento vegetal y animal de las Islas Medas". *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 16: 5- 32.
- BALLESTER NOLLA, A. (1971). „Proyecto para el establecimiento de un Parque Reserva Submarino en las Illes Medes (Costa Brava, Gerona)“. *Inmersión y Ciencia*, nº 3: 34.
- COCA, A. y ZAYA, R. (2008) "Protección ambiental, turismo cinegético y colectivos locales". En BELTRÁN, O., PASCUAL FERNÁNDEZ, J., VACCARO, I. (Coords.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales. Actas del XI Congreso de Antropología. Retos teóricos y nuevas prácticas*. Pp. 119-222. ISBN 139788469149614
- DE LA CRUZ MODINO, R. y PASCUAL FERNÁNDEZ, J. (2011) *30 Años de protección: turismo y pesca en las Illes Medes*. Serie Quaderns Blaus nº 23. Edita Fundació Promediterrània per a la Conservació, Estudi i Difusió del Patrimoni Marítim. ISBN 9788461323999
- MIKAELSEN, K. & JENTOFT, S. (2001) "From usergroups to stakeholders? The public interest in fisheries management". *Marine Policy*, 25(4): 281-292.
- PASCUAL FERNÁNDEZ, J. y DE LA CRUZ MODINO, R. (2008). "Los espacios ma-

rinos protegidos en España: ¿Nuevas formas institucionales para las estrategias de apropiación?” En BELTRÁN, O., PASCUAL FERNÁNDEZ, J., VACCARO, I. (Coords.) Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales. Actas del XI Congreso de Antropología. Retos teóricos y nuevas prácticas. Pp. 119 -222. ISBN 139788469149614

ROS, J., OLIVELLA, I. y GILI, J.M. (1984). *Els sistemes naturals de les Illes Medes*. Ed. Institut d'Estudis Catalans, Sección de Ciencias. Barcelona.

TERESSERAS, J. (2004) (2004). «La tematización cultural de las ciudades como estrategia de desarrollo a través del turismo». Portal Iberoamericano de Gestión Cultural, Pp. 1-9.

SUÁREZ DE VIVERO, J.L., RODRÍGUEZ MATEORS, J.C. y FLORIDO DEL CORRAL, D., (2008). “The paradox of public participation in fisheries governance. The rising number of actors and the devolution process”. *Marine Policy*, 32(3): 319-325.

VERA, J.,F. (Coord.) (Ed.) (1997). *Análisis territorial del turismo: una nueva geografía del turismo*. Barcelona: Ariel.



## TIERRAS COMUNALES EN NAVARRA: DE BIENES DEL COMÚN DE LOS VECINOS, A MONTES DE UTILIDAD PÚBLICA

Lidia Montesinos Llinares  
Grupo de Estudios sobre Reciprocidad (GER)  
Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona

Las relaciones entre los grupos humanos y el medio que habitan, el territorio en el que se desenvuelven, son complejas y cambiantes; se ven afectadas y al mismo tiempo producen cambios económicos, sociales y políticos, que además hoy en día, mantienen conectado el ámbito local con las políticas globales y viceversa. A partir del estudio de las transformaciones en el uso y gestión de los bienes comunales en Goizueta —una población de unos 800 habitantes del norte de Navarra—, abordaremos los profundos cambios que en los dos últimos siglos se han dado en la consideración, gestión y acceso a los recursos, y también sus repercusiones sociales, jurídicas, políticas y económicas, que plantean a cada paso problemáticas, reflexiones y retos en torno a la ordenación del territorio.

La zona norte de Navarra es un territorio montañoso en el que formas de vida pastoril y trashumante<sup>1</sup> dieron paso con el tiempo a los asentamientos en valles, cuya organización comunitaria aun subsiste en algunas zonas del pirineo navarro<sup>2</sup>. La organización de los valles y posteriormente de las villas independientes giraba en torno al aprovechamiento de los recursos naturales, recursos comunales de la población, a los que cada vecino tenía derecho por su pertenencia a la comunidad y que constituían la base para la subsistencia familiar. El derecho de vecindad, es decir, la condición de pertenencia a la comunidad y por tanto de derecho sobre los recursos, estaba vinculado a la propiedad de una casa o *baserri* (caserío). La importancia de la casa en las poblaciones vasconavarras reside en que el nombre de la casa representaba a la familia y otorgaba el derecho a voto en las Juntas vecinales o *batzarres*. Así, la propiedad familiar de una casa o un *baserri* (caserío) garantizaba el acceso a los recursos comunales y a la toma de decisiones. Por otra parte, implicaba también ciertos deberes y obligaciones con la comunidad, a través de relaciones de reciprocidad o de trabajos comunitarios como el *auzolan*<sup>3</sup> o el *artazuriketa*<sup>4</sup>, entre otros. Estas comunidades de vecinos que compartían recursos<sup>5</sup> vivían y se organizaban a partir de la costumbre y de reglamentos consuetudinarios propios de cada pueblo. Tenían su propia manera de resolver los conflictos y todo tipo de conocimientos locales sobre el monte, usos medicinales de las plantas e incluso una cosmovisión mitológica en relación con la naturaleza.

1713

<sup>1</sup> De las cuales quedan vestigios visibles en Goizueta y en toda la zona de montaña, con amplia presencia de cromlechs, dólmenes y también menires.

<sup>2</sup> Es el caso del Valle del Baztán, que conserva hoy día una organización comunitaria regulada por sus Ordenanzas. O es el caso particular también de la Mancomunidad del Valle del Roncal o del Valle de Salazar.

<sup>3</sup> Literalmente “trabajo de barrio”. Los batzarres o posteriormente los ayuntamientos convocaban a todas las casas para *auzolan*, trabajos comunitarios para el arreglo de caminos y otras infraestructuras comunes.

<sup>4</sup> “La peladura del maíz” era una fiesta que cada casa organizaba después de la recogida del maíz, donde invitaban a los vecinos y a cambio de comida y bebida colaboraban en la labor de pelar las mazorcas.

<sup>5</sup> Primero se organizaron en valles y posteriormente cada núcleo de población se fue independizando y separando sus propios bienes (Imízcoz y Floristán, 1993). Seguramente en la transición a la independencia definitiva de cada pueblo es cuando se elaboran los contratos de *facerías* entre pueblos, que consistían en compartir ciertos recursos que se encontraban en las zonas fronterizas y que finalmente desaparecerían, cerrando con vallas las *mugak* (fronteras) entre municipios.

Para contrarrestar la ahistoricidad y simplificación que puede adolecer la descripción de estas comunidades (que se mantienen con diferencias locales y temporales desde el siglo XV al XIX), debemos destacar los cuestionamientos que desde distintos ámbitos se han hecho a cierta idealización romántica del carácter armónico, pacífico e igualitario de estos poblamientos y su organización comunitaria y participativa. Como ha sucedido también entre los estudiosos de los recursos comunales, que han identificado la organización comunal con estructuras democráticas e igualitarias basadas en principios de equidad y justicia social, en el caso vasconavarro, los planteamientos políticos nacionalistas, pero también socialistas y conservadores han llevado igualmente a una idealización de la organización comunitaria antigua, de la que se consideran herederas algunas formaciones políticas y asociaciones civiles actuales. Es necesario tener en cuenta los límites de estos análisis y las críticas que se les han hecho, pues plantean un panorama algo más complejo a partir del análisis de los mecanismos de expropiación de las comunidades y las relaciones de poder en el seno de las mismas<sup>6</sup>. La relación de los estudios sobre comunales con planteamientos del socialismo utópico y su reacción frente a planteamientos liberales sobre la propiedad que simplificaban y rechazaban las formas comunales de organización (cuyo caso paradigmático es el trabajo de Hardin “The tragedy of the commons”) llevaron a la idealización o simplificación en el extremo opuesto de las organizaciones comunales.

De todas formas, la caída del mito igualitario<sup>7</sup> no pasa por negar la existencia de una función social de la propiedad comunal, que aseguraba la supervivencia de los más pobres; ni tampoco del carácter participativo de la organización comunitaria. Pero un análisis complejo de estas sociedades hace referencia también, por ejemplo, al acceso desigual a los recursos, es decir, al acaparamiento de recursos comunales por parte de las familias más ricas, que por tener varias casas tenían derecho a mayores tierras. O tiene en cuenta también derechos como el de la “vecindad foránea” que daba acceso al comunal a familias que no residían en el pueblo. O la condición misma de moradores o inquilinos a la que eran relegados los nuevos pobladores o los segundones que habían sido expropiados de la herencia familiar, dando lugar a formas de arrendamiento y cesiones de derechos de distinto tipo, estableciendo relaciones de subordinación y de poder entre los “auténticos” miembros de la comunidad y los allegados. Por otra parte, tampoco se puede olvidar la relación de estas comunidades con la vida política y económica exterior a la comunidad, concretamente con quienes en distintas épocas ostentaron el dominio directo de esas propiedades comunales y exigían por tanto el pago de impuestos o tributos, ya fuera un señor o *jauntxo*, una orden eclesiástica, o el estado.

De esta forma, sin idealizar o mitificar la organización comunitaria de los valles navarros ni su carácter igualitario, podemos decir que la economía de muchas familias se sustentaba en la posibilidad de utilizar y aprovechar los *bienes del común de los vecinos*: leña para calentar sus hogares, madera para construir sus casas, parcelas de huerta y frutos para la alimentación, helechos para las camas del ganado y para abonar las huertas, cal para calentar las tierras de cultivo, aguas, prados y pastizales para pasturar los ganados,

---

<sup>6</sup> Por ejemplo el mecanismo de expropiación que supone la herencia indivisa característica de la zona, para mantener el prestigio del Mayorazgo, pues dejaba sin propiedades ni derechos al resto de hermanos. O el abuso de las familias ricas, con muchas propiedades, que arrendaban o cedían sus casas y tierras a otros pobladores en regímenes que podemos denominar de aparcería.

<sup>7</sup> En el caso vasconavarro este mito ha sido alimentado por la condición de Nobleza o Hidalguía universal que se reconocía a todos los ciudadanos. El estudio crítico por excelencia de este derecho es el libro de Alfonso de Otazu y Llana Igualitarismo vasco. Mito y realidad.

etc.. La economía agroganadera vasconavarra combinaba así usos privativos y usos comunales, con distinto énfasis según el lugar o el momento histórico. Esta convivencia y complementariedad entre una propiedad familiar o particular y otras formas de propiedad comunal o cesiones de derechos sobre los bienes comunales, es también una muestra de la complejidad que los estudios de caso aportan a la oposición dicotómica e ideologizada entre propiedad privada liberal y propiedad comunal igualitaria, como ha sido planteado por Chris Hann (2000).

Con este breve esbozo de ciertas características generales de las comunidades campesinas vasconavarras durante el Antiguo Régimen no pretendo definir una forma de vida originaria, inmutable y estable, a partir de la cual explicar las transformaciones progresivas que se han ido produciendo en las mismas. Por este motivo he apuntado algunas modificaciones que fueron acaeciendo en el seno de estas comunidades mucho antes de la revolución industrial, la aparición del estado o de planteamientos ilustrados y liberales. Tomando estas precauciones podemos no obstante considerar que desde finales del siglo XVIII se van generalizando cambios que transformarán radicalmente la forma de vida y organización de estas poblaciones, cambios que en algunos casos se venían produciendo desde antes, pero que se aceleran y consolidan en lo que ha sido denominado el inicio de la Edad Moderna.

Abordaremos a grandes rasgos cuáles son estos procesos de cambio de larga duración histórica que han definido las transformaciones sociales, económicas y políticas de Goizueta y que hacen referencia al uso y gestión de los recursos naturales, concretamente los bienes comunales:

1. Comenzaré por las transformaciones de orden político en relación con la idea de soberanía. Una de las transformaciones significativas del siglo XIX que afectó la vida de los pueblos navarros y que tiene como precedente anterior la anexión del Reino de Navarra a la corona de Castilla en 1512, es la transformación jurídica y política del Reino de Navarra a partir de su integración en el estado español. A partir de la Ley Paccionada de 1841 entre España y Navarra, donde se reconocían los derechos históricos de Navarra y se permitía la conservación de su régimen foral, se produce no obstante una progresiva transformación legislativa, pues las leyes forales debían supeditarse a las directrices del estado. Esto provocó cambios en la organización política del territorio navarro y en la soberanía sobre la toma de decisiones. En primer lugar, por la homogeneización de los pueblos, concejos, valles y comunidades navarras bajo la ordenación municipal y la división administrativa en Diputaciones que impuso el gobierno español. Se comenzaba así a suprimir la participación vecinal directa en las decisiones sustituyéndola por el gobierno de un grupo selecto de vecinos (Alli Aranguren, 2005). Aunque la legislación navarra mantuvo hasta 1979 juntas vecinales que supervisaban y decidían sobre las cuestiones locales de forma paralela a los ayuntamientos<sup>8</sup>, la organización comunitaria ya estaba disolviéndose. Como consecuencia de la municipalización de los valles y pueblos, los *bienes del común de los vecinos* se transformaron en bienes comunales (municipales) a cargo de los ayuntamientos, sobre los cuales los vecinos conservaron derechos de aprovechamiento. Desaparece así en Goizueta el *común de los vecinos* como denominación jurídica, quedando la res-

---

<sup>8</sup> Juntas de Veintena, de Quincena y de Oncena, formadas por los mayores contribuyentes del pueblo y que se encargaban de aprobar y supervisar las labores económicas del Ayuntamiento y servían también como medio de comunicación con el resto de vecinos sobre los asuntos de importancia.

ponsabilidad sobre el uso y gestión del comunal en manos del Ayuntamiento. Los usos de los montes comunales están supervisados y deben obtener autorización de la Diputación de Navarra, que a su vez debe cumplir las leyes generales que marca el estado español. Las decisiones pasan a tomarlas las élites locales y los representantes del Ayuntamiento, y cada vez más estarán en relación jerárquica de subordinación con la Diputación de Navarra, el gobierno del estado y más recientemente con las directrices y normativas europeas, que han incidido de manera directa sobre la vida campesina, la ganadería, la agricultura y las políticas forestales. Esta transferencia de responsabilidades hacia arriba fue posible gracias a los cambios jurídicos respecto a los derechos de propiedad que se produjeron en el siglo XIX y que son el segundo gran cambio que paso a describir.

2. A partir de la Guerra de la Independencia en toda España y de las dos primeras guerras carlistas en Navarra se produce una crisis en las haciendas municipales y en la hacienda del estado debida a los gastos y cargas que provocaron las sucesivas guerras. Esta crisis económica, que en el caso español irá acompañada de la pérdida de las colonias, llevó a muchos pueblos a la necesidad de arrendar, enajenar o vender sus bienes comunales. Se trata de procesos de privatización y particularización de los bienes comunales que, en el caso navarro, se acentúan y regulan a partir de la *desamortización foral* (1834-1861) (Lana Berasain, 2004) y culminan con el cumplimiento de la Ley Madoz de 1855 en 1864. Si bien es cierto que en Goizueta ya se hacían concesiones de terrenos comunales y de madera para las ferrerías en el siglo XVI, durante este periodo se generalizan las ventas, las roturaciones de terrenos para que los vecinos puedan cultivar mayores superficies de huerta o el cambio en el uso de los montes. De todos modos, el reconocimiento de los fueros navarros por parte del estado español favoreció que los pueblos navarros pudieran exceptuar sus bienes comunales de la desamortización, alegando derechos históricos y también la necesidad que tenían de sus bienes para sobrevivir, destacando la función social y económica que cumplían los mismos para la supervivencia de los pueblos. De esta forma, una gran superficie de los montes comunales de Goizueta quedó exceptuada de la desamortización y pasó a formar parte del catálogo de Montes de Utilidad Pública (M.U.P), donde se consignaba la titularidad de los montes exceptuados<sup>9</sup>. No obstante, esto implicaba también una transformación jurídica en la denominación de las tierras comunales que suponía la *estatalización* de los mismos (González, Ortega y Herrera 2002), es decir, que los bienes comunales, aun sin ver alterada su titularidad en favor de los ayuntamientos de los pueblos, pasaron a considerarse bienes de utilidad pública<sup>10</sup>.

De esta forma, los ayuntamientos se convirtieron en los administradores de los recursos comunales, los encargados de gestionarlos y de darles productividad. En el caso de Goizueta esto se tradujo en que los montes comunales pasaron a utilizarse, a partir del siglo XX de manera generalizada, para la producción comercial de madera y para la repoblación de los bosques con fines de conservación. Ayudados por subvenciones del Gobierno navarro y posteriormente de la Unión Europea, los montes comunales/públicos

---

<sup>9</sup> El Catálogo de Montes de Utilidad Pública nace en el marco de las legislaciones desamortizadoras, concretamente con el Decreto del 22 de enero de 1862, para catalogar los montes que quedaron exceptuados de la desamortización. Los montes comunales de Goizueta se inscribieron en 1912 y figuran como el monte número 476 con el nombre de “Anizlarrea y Enderecera de Eliberria”.

<sup>10</sup> Por otro lado, para aquellos montes que no pudieron ser exceptuados de la desamortización los vecinos de distintos lugares idearon otras estrategias para no perder su disfrute. En Goizueta, todos los vecinos del pueblo adquirieron por compra un monte desamortizado y para su explotación conjunta constituyeron la sociedad Elkartasuna.

son utilizados por el Ayuntamiento para realizar plantaciones de arbolado, que realizan empresas madereras contratadas para ello a través de subastas públicas. Las mismas empresas son las que luego talan y compran la madera para su propio beneficio, a través de concesiones. El ayuntamiento obtiene de esta forma parte importante de su presupuesto municipal, aunque no cabe duda que la concesión a empresas madereras supone desviar a manos privadas lo que sería un “beneficio público”.

3. Por último quiero hacer mención de los cambios y transformaciones sociales, relacionados con los dos puntos anteriores, que se producen también más marcadamente a partir del siglo XIX y especialmente durante la mitad del siglo XX. Ante las dificultades económicas y la crisis de la agricultura y la ganadería, los procesos de industrialización del siglo XX atrajeron mano de obra del campo y esto provocó un fuerte cambio en la economía de subsistencia de las familias, que pasaron a depender en muchos casos de los sueldos industriales y poco a poco éstos substituyeron las labores agrícolas y ganaderas. La monetización y mercantilización de la economía a partir del desarrollo industrial y también del auge y la progresiva consolidación de la doctrina liberal supuso un cambio también para la mentalidad de los pueblos. El trabajo asalariado y una tendencia creciente hacia el individualismo hizo que se fueran perdiendo las relaciones comunitarias y los trabajos vecinales.

Estas transformaciones políticas y económicas que acompañaron la consolidación del estado español implicaron también un creciente control sobre las actividades que anteriormente estaban “desreguladas”. Esto se traduce en una rápida burocratización del medio rural en todos sus ámbitos: creación del Registro de la Propiedad para controlar el mercado de tierras, control de las cabezas de ganado, del sacrificio animal, obligaciones sanitarias, control de la caza y la pesca, y a todo ello se añade, a partir de la entrada de España en la Unión Europea, la influencia creciente de la Comunidad Económica Europea en torno a la ganadería, la agricultura y la gestión forestal, a través de programas como la PAC, o de directrices en torno a la conservación y mejora de los montes. Esto supuso un cambio global radical para las economías agroganaderas que ha provocado la dependencia de los pueblos hacia el capital financiero europeo y sus proyectos de desarrollo local.

Punto

Por otra parte, quizá lo más significativo de las transformaciones acaecidas en Goizueta en este periodo, además de los procesos de *privatización, particularización y estatalización*, fue la *desarticulación* de los bienes comunales (González, Ortega y Herrera, 2002). Al hablar de *desarticulación* hago referencia a las transformaciones en el uso y acceso a los bienes comunales, que van siguiendo una tendencia que privilegia los usos comerciales del comunal y cierta idea de conservación ecológica, por encima de los usos vecinales, que se van reduciendo de manera drástica.

Esto provoca cierta pérdida de sentido respecto a qué son o quién tiene derecho a los bienes comunales y nos arroja preguntas del tipo: ¿de quién es ahora el territorio? ¿comunal? ¿municipal? ¿público? ¿quién debe gestionar los recursos y en base a qué fines?

### **1. GOIZUETA: RESISTENCIAS, CONFLICTOS Y REPLANTEAMIENTOS**

En el caso de Goizueta, la redefinición o rearticulación de los usos del comunal en una sociedad muy distinta a la que basaba su forma de vida y organización en ellos, es un proceso todavía en curso, que ha ido pasando por diferentes fases y continúa indefinido o contradictorio. Algunos ejemplos etnográficos pueden ilustrar cómo en esta relación de

supeditación (de lo local a lo global, de lo comunitario o lo público), y en esa superposición de derechos comunales, gestión municipal y directrices supralocales se dan contradicciones, conflictos y problemáticas que hablan de una tensión no resuelta en torno al uso de los montes comunales, de quiénes pueden o deben decidir sobre ellos, y de las distintas concepciones que conviven respecto a su definición y función. Veamos algunos casos:

–El “conflicto de los helechales”<sup>11</sup> enfrenta a los vecinos de Goizueta con el Gobierno de Navarra por la titularidad de ciertos terrenos helechales que figuran como comunales en el Catastro municipal y en el Catálogo de MUP, pero que están registrados a título particular en el Registro de la Propiedad. Este conflicto de doble titularidad, causado por la incompatibilidad entre el derecho español (Ley Hipotecaria que permitía registrar la posesión y convertirla en propiedad tras 10 años) y el navarro (que defiende la imprescriptibilidad de la propiedad comunal), plantea de manera clara las contradicciones y problemáticas surgidas de las transformaciones anteriormente descritas. Tras décadas de enfrentamientos y disputas entre los vecinos y el ayuntamiento, aun hoy se siguen negociando los porcentajes de partición de los terrenos (una parte para el particular y la otra para el patrimonio comunal), solución que propone el Gobierno de Navarra para evitar infinidad de pleitos y juicios.

En este conflicto chocan los intereses del Gobierno de Navarra por conservar los bienes comunales (bajo su control) con el interés de los vecinos por conseguir propiedades sobre las que disponer libremente. El Ayuntamiento, que por ley está obligado a defender la titularidad comunal, ha ejercido de mediador del conflicto y trabaja todavía por acordar con los vecinos convenios transaccionales que sean aceptados por el Gobierno de Navarra. Sin el control efectivo del Departamento de comunales del Gobierno de Navarra, es posible que los terrenos hubiesen sido ya privatizados con el beneplácito del ayuntamiento, aunque también es cierto que se alzan voces dentro del ayuntamiento y también entre los vecinos del pueblo que no tienen terrenos registrados, de que no sería justo que les cedieran todas las tierras y que reclaman en todo caso, que si fuese así todos pudieran tener acceso a una parte del comunal para su uso privado. Cierta idea de equidad y justicia social subyace en estos planteamiento, que suelen venir de jóvenes y personas sin propiedades. Además, aunque el 80% de las familias de Goizueta tiene terrenos registrados en conflicto, sólo 5 o 6 personas acaparan grandes superficies<sup>12</sup>, y por ello el ayuntamiento propuso que el reparto se realizase dando más a los que registraron menos y menos a quienes acaparon muchas tierras, lo que nuevamente remite a una concepción igualitaria del uso del comunal.

<sup>11</sup> He descrito ampliamente este conflicto en Montesinos, L. (2010): “Helechales Conflictivos. Procesos de Transformación de la Responsabilidad sobre los bienes comunales en Navarra” en Terradas, I. (ed.): *Antropología de la Responsabilidad*. Santiago de Compostela, Andavira, pp. 191-251.

<sup>12</sup> En los años en que se produjeron los registros, la propiedad de las casas y caseríos de Goizueta estaba concentrada en manos de unas cuantas familias (que eran las que tenían derechos de vecindad) y que podían tener hasta 10 caseríos en propiedad. Fueron seguramente estos propietarios, comerciantes y políticos instruidos que mantenían relaciones con la élites de Pamplona e incluso con Madrid quienes efectuaron estos registros, pues conocían las leyes y los procedimientos necesarios para realizarlos. Posteriormente, cuando en los años 60 y 70 los inquilinos que trabajaban las propiedades de estas familias pudieron acceder a la propiedad de los caseríos, pagaron por un patrimonio familiar que además del caserío incluía terrenos helechales, castañales, huertas, etc., que habían sido privatizados. Aquellas familias que no vendieron los caseríos son las que acaparan ahora mayor número de terrenos registrados, además de otras que los fueron comprando.

—Por otro lado, a pesar de la crisis agroganadera actual, persisten en Goizueta familias dedicadas a la ganadería de alta montaña que pugnan y reclaman sus derechos inmemoriales sobre el territorio. Ganaron por ejemplo los juicios contra el propietario de Artikutza<sup>13</sup>, ahora parque natural, que había cerrado su propiedad para protegerla sin tener en cuenta que sobre ella tenían derechos de pasto y aguas los vecinos y ganaderos de Goizueta. Los ganaderos son los principales usuarios del comunal hoy en día, y aunque son pocos, hacen valer constantemente sus derechos, pues aunque los montes sean ahora de titularidad pública, ellos conservan los derechos de uso del comunal. Como la superficie comunal en Goizueta es muy amplia, estos usos vecinales no suponen demasiados problemas, aunque son vistos por las administraciones como residuos minoritarios.

El resto de usos vecinales ha quedado reducido al aprovechamiento gratuito de aguas en los *baserri*, y por una cuota anual reducida para los vecinos del casco urbano. Se conserva así en cierta manera el uso comunal del agua dentro del pueblo, aunque la energía que producen las aguas y el destino de las que salen del municipio está gestionada por empresas privadas de agua y electricidad. También se mantienen los lotes de *leña para hogares*, que los vecinos pueden solicitar al ayuntamiento cada año. En cuanto a otros usos, las cesiones de terrenos comunales a vecinos han desaparecido, en principio a causa del bloqueo en el uso del comunal que provoca el “conflicto de los helechales”, pero no se sabe aun si cuando se solucione el conflicto se podrán hacer solicitudes de nuevo o para qué fines. Distintos vecinos del pueblo esperan respuesta del ayuntamiento sobre solicitudes de terreno para tener una huerta, para guardar la leña, o para poner una borda y tener algún animal. La reivindicación de terrenos por parte de los vecinos suele ir acompañada de cierta idea de justicia e igualdad, pues hay quienes disfrutan de mucho comunal, mientras que principalmente los jóvenes, familias sin propiedades o habitantes del casco urbano no tienen tierra en propiedad, ni en disfrute. El futuro de las cesiones de comunal a particulares es todavía una incógnita.

—Otra cuestión interesante es que ante el descenso de la población, en gran parte por la falta de trabajo en el pueblo, pero también por la escasez de viviendas, hay opiniones enfrentadas sobre la conveniencia o no de utilizar terrenos comunales para construir viviendas para gente del pueblo. Se da un caso en Goizueta en el que una pareja ha solicitado una permuta de un terreno propio (demasiado empinado) por otro comunal, para poder construirse una casa. Aunque el ayuntamiento está de acuerdo, el Gobierno de Navarra rechaza la petición alegando que las permutas o los usos de terrenos comunales deben ser siempre para beneficio público, y no por un interés privado. En este sentido, hay quienes consideran que es beneficioso para todo el pueblo que dos personas se queden a vivir en él. Se dan así conflictos y diferencias en torno al uso que debe darse al comunal y discusiones en torno al significado de “lo público” o la “función social”.

A este respecto aparece también la cuestión de la soberanía sobre las tierras del municipio:

*“A mi me da la impresión de que no quieren soltar, no quieren dejar libertad al Ayuntamiento para gestionar su terreno. Pero yo les decía: pero que es de Goizueta, eh? que es nuestro, eh? será comunal pero es nuestro. ¿Pero de qué vamos? Y no, no bajan del burro. Entonces no sé que es... no sé... esto de montes de utilidad pública que los tiene controlados el gobierno y que no*

<sup>13</sup> Artikutza es una zona de monte dentro del término jurisdiccional de Goizueta que pertenece al Ayuntamiento de Donostia.

*los suelta... Hay que avisar de todo a la Diputación, como dan subvenciones, siempre tienen que autorizar todo ellos y saber de todos los cambios. Está el empleado de ellos y todo lo deciden ellos. En ese sentido, nosotros tenemos poca autonomía, muy poca, por no decir nada. Que muchas veces no tiene sentido, porque sino ¿qué autonomía tengo yo? si son nuestros los montes, los hemos plantado nosotros, los gestionamos nosotros y luego resulta que para que te digan sí, tengo que pedir permiso, ¡si lo tengo hecho ya! pero bueno... ”<sup>14</sup>.*

En oposición a esta visión, otros vecinos consideran que es necesaria la labor de control y supervisión que hace la Diputación, porque los Ayuntamientos “hacen la vista gorda” para evitarse problemas con los vecinos y por intereses propios:

*“El ayuntamiento es quien manda, es el soberano y decide quien sí y quien no, según sus amistades. Tiene mucho poder y hay corrupción. Deja hacer a algunos lo que no deja hacer a otros. Menos mal que la Diputación lo controla, aunque ya se apañan para disimular las cosas...”*

Otro vecino alegaba:

*“Fue la Diputación de Navarra la que tuvo que poner orden. El Ayuntamiento pasaba, no se hacía cargo, relegaba en la Diputación porque no quería jaleos, ni enfrentamientos con nadie”.*

1720

Otra cuestión importante es que gran parte de la superficie comunal de Goizueta se ha utilizado desde principios del siglo XX para la producción comercial de madera a partir de plantaciones de crecimiento rápido, lo que ha proporcionado hasta ahora el 80% de los ingresos del ayuntamiento. Estos usos comerciales del comunal (a modo de bienes de propios) se organizan a través de proyectos de ordenación del monte, y combinan las plantaciones productivas con programas de conservación de montes, repoblaciones y limpiezas. De hecho, estos proyectos están subvencionados por el Gobierno de Navarra y por la Unión Europea y un porcentaje de los ingresos que proporciona la madera deben volver a invertirse en el monte. Con la actual crisis económica y una enfermedad en el pino *insignis* la industria maderera ha caído en picado, y en esta combinación entre usos comerciales y ecológicos se está planteando la biomasa como producción alternativa. Se dan así políticas mixtas de protección y producción.

Otro de los usos que se plantean para el comunal y que ya se materializó por ejemplo en el Parque Natural de Artikutza, es el uso del monte como lugar de ocio y recreo. En Navarra hay gran afición a las excursiones por el monte y en Goizueta se inauguraron hace un par de años varias rutas megalíticas que hacen un recorrido que permite visualizar cromlechs y dolmenes. El enfoque de ocio y también turístico del paisaje de Goizueta se traduce también en la creación de un *bidegorri* (camino de paseo) alrededor del pueblo, para la construcción del cual se han desatado varios juicios y enfrentamientos en torno al recorrido y las tierras expropiadas para su construcción.

---

<sup>14</sup> Entrevista a un miembro del Ayuntamiento de Goizueta en abril de 2009.



Como muestran estos ejemplos, la indefinición, las contradicciones y los conflictos definen el estado de la propiedad en Goizueta. La reconstrucción del territorio pasará por definir los usos actuales de los bienes comunales y la función social y económica que cumplen. Como hemos visto, a este respecto se plantean distintas formas de entender y definir el comunal, según los intereses en juego y las concepciones que tienen los distintos actores sociales. La conjugación de esas diferencias, donde no obstante tiene siempre más fuerza el interés económico de los grupos de poder, puede implicar también un cambio en los criterios y modos de gestión de los mismos, o de la soberanía sobre el territorio.

## 2. BIBLIOGRAFÍA

- ALLI, J.C. (2005) “El municipio en la Comunidad Foral de Navarra. Historia, tradición y principio”. En FEDHAV (2005): *Iura Vasconiae* nº2. *Revista de Derecho Histórico y Autónomo de Vasconia*, Donostia, pp. 149-198.
- GONZÁLEZ, M.; ORTEGA, A. y HERRERA, A. (2002) “Bienes comunales desde la perspectiva socioambiental”. En DE DIOS, S.; INFANTE, J.; ROBLEDO, R. y TORIJANO, E. (Coords.) *Historia de la Propiedad en España. Bienes comunales, pasado y presente*. Madrid, Centro de Estudios Registrales, pp. 492-532.
- HANN, C. (2000) “The Tragedy of the Privates? Postsocialist Property Relations in Anthropological Perspective”. En *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, Halle /Saale.
- IMÍZCOZ, J.M. y FLORISTÁN, A. (1993) “La comunidad rural VascoNavarra (s. XVX-IX): ¿un modelo de sociedad?”. En *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo 292, pp. 193-215.
- LANA, J.M. (2004) “La desamortización foral (1841-1861)”. En FEDHAV (2004) *Iura Vasconiae* nº1. *Revista de Derecho Histórico y Autónomo de Vasconia*, Donostia, pp. 43-7452.



# CONSTRUYENDO UNA NUEVA IDENTIDAD. LOS PUEBLOS DEL PARQUE NATURAL DE LA SIERRA DE ESPADÁN (CASTELLÓN)

Pablo Vidal González  
Universidad Católica de Valencia

## 1. RESUMEN

En el caso que presentamos, se trata de un Parque Natural que engloba un importante conjunto de pueblos en el interior, hasta 19, con la consiguiente complejidad a la hora de gestionar intereses en principio contrapuestos.

Presentaremos el proceso de cambio realizado, desde la incompreensión y el temor a ser desposeídos de la gestión de unas tierras que siempre les habían pertenecido, a una cogestión en la que la participación de los habitantes de los pueblos, de los pequeños ayuntamientos y de las asociaciones culturales han dinamizado un territorio, redescubriendo una identidad hasta ahora perdida y que se ha demostrado de interés para una número cada vez más grande de vecinos y forasteros.

Este proceso ha llegado hasta el punto de que los territorios que se aglutinan en torno a este nuevo espacio natural protegido, perteneciente originariamente, por una política desacertada, a tres comarcas distintas, está comenzando a recuperar su identidad tradicional.

## 2. INTRODUCCIÓN

Con el surgimiento de los Parques Nacionales se inició en España el proceso de acotamiento de espacios en la naturaleza, con el pretendido objeto de evitar la antropización de esos territorios situados en lugares alejados de la civilización. Uno de los más paradigmáticos es el Parque Nacional de Ordesa y Monte Perdido, espacio que desde entonces ha tenido que soportar precisamente el efecto contrario. La búsqueda ciudadana de espacios naturales, salvajes, ha provocado importantes demandas de visita a estos lugares, haciendo necesaria la regulación de entrada y la puesta de puertas al campo para evitar un proceso de degradación más allá de lo tolerable.

El proceso de creación de los parques naturales fue un segundo escalón, ligado a la creación de las Comunidades Autónomas, en el movimiento promovido desde los centros de decisión de las capitales autonómicas, para la protección de la naturaleza, respondiendo a las cada día más exigentes demandas ciudadanas de conservación medioambiental.

Este camino se realizó, en la mayoría de los casos, contando con la opinión contraria, cuando no la abierta oposición, de una abrumadora mayoría de los habitantes que vivían en el interior de los nuevos espacios protegidos. Se trataba de espacios arrancados por parte de la administración a la propia gestión de los vecinos del territorio, más con la intención de ofrecer terrenos teóricamente inalterados al acoso de una especulación urbanística cada vez más agresiva, así como a la demanda de nuevos espacios *vírgenes* por parte de los ciudadanos. Se trataba de ofrecer, por parte de la administración, una imagen de conciencia ecológica y de protección medioambiental, olvidando quizá lo más importante, la opinión de aquellos habitantes, siempre escasos, dispersos y con un grado de asociación escaso, ante las necesarias restricciones que esta nueva protección pudiera ocasionarles en su vida cotidiana. La protección de áreas supone, como la larga experiencia ha demostrado, una apropiación y una territorialización de los recursos que, en muchos casos, limita o excluye usos locales (Vaccaro, 2006).

### 3. EL CASO DE LA COMUNIDAD VALENCIANA

La creación del primer Parque Natural de la Comunidad Valenciana, en 1986, fue un ejemplo paradigmático del esfuerzo colectivo y la conciencia social para preservar un territorio que pertenecía emocionalmente a todos los valencianos. Sin embargo, como veremos, este interesante ejemplo no ha sido la tónica general en el proceso de apropiación de la naturaleza realizado con las sucesivas declaraciones de espacios protegidos. Pero veamos el proceso.

La Comunidad Valenciana inició el proceso de creación de parques naturales con la protección de diversos espacios, principalmente en el área litoral. El primero de ellos, por su alto valor simbólico y medioambiental, fue L'Albufera, un amplio espacio lacustre próximo a la ciudad de Valencia, que había sufrido una fuerte presión urbanística e industrial en los años finales del franquismo, en el que la especulación y los proyectos faraónicos eran, desgraciadamente, moneda común en las políticas desarrollistas. En ese periodo se construyó un hipódromo, un tremendo paseo marítimo que arrasó con todo el cordón dunar, un camping, un hotel de cinco estrellas, enormes zonas de aparcamiento, un polideportivo, así como varios bloques de viviendas y una urbanización, por no citar los numerosos restaurantes y chiringuitos que se instalaron. Frente a este proceso, del que todavía quedan importantes cicatrices en el interior del Parque, todo un movimiento popular y ciudadano reclamó el fin del proceso de degradación y ocupación del que había sido, históricamente, un lugar vetado a la construcción y a la creación de redes de comunicación, presionando a las autoridades para que iniciaran un proceso de reversión que, en la actualidad, ha devuelto en su mayor parte el esplendor perdido, aumentando por otro lado la conciencia medioambiental de los ciudadanos que viven en las cercanías de este privilegiado entorno.

De hecho, hoy día una de las señales identitarias, de orgullo personal, de los valencianos, así como uno de los referentes culturales, es el Parque Natural de la Albufera de Valencia, en el que no sin dificultades, se concilian las labores principalmente agrícolas de sus habitantes, con la necesaria conservación de este importante enclave natural.

Sin embargo, el caso del Parque Natural de la Albufera, conservado gracias a la presión ciudadana, es desgraciadamente una excepción en el conjunto de parques naturales de la Comunidad Valenciana, donde la tónica general es un interés por parte de las autoridades políticas en lanzar un mensaje de salvaguarda del patrimonio natural, percibido como positivo por los ciudadanos de las grandes ciudades, pero sin consultar con los vecinos que viven dentro o en las cercanías de los nuevos espacios sometidos a protección, en consonancia con lo señalado por Carbonell, quien nos indica que “históricamente, la declaración de los espacios naturales protegidos se ha efectuado mediante el procedimiento de urgencia, lejos de plantearse en términos de un proyecto comunitario” (2007: 65). De este modo, los habitantes de las lejanas ciudades, mayoritarios, perciben el mensaje con satisfacción, pues ven ampliados sus espacios de ocio y esparcimiento, al mismo tiempo que satisfecho su ideal de contar con lugares prístinos y vírgenes que sustituyan, al menos en los fines de semana y vacaciones, al duro espacio de la ciudad. Sin embargo, estas propuestas se hacen, como decíamos, generalmente con la oposición o al menos la falta de la necesaria información, por parte de sus habitantes, que perciben la creación de un nuevo parque como una traba más para promover sus actividades económicas en un lugar ya provisto de importantes dificultades, entre las que la despoblación no es la menor de ellas. Es evidente que “si se preservan no es porque sean apreciados por parte de las co-

munidades locales, sino porque lo son por la sociedad nacional en su conjunto” (Vaccaro y Beltrán, 2008: 46).

Uno de los ejemplos más paradigmáticos fue, en enero de 1995, la creación del P.N. de la Marjal de Pego, importante zona lacustre de gran valor medioambiental, que provocó la airada reacción de la población, encabezada por su alcalde, quemando diversas parcelas del área protegida, con el fin de proceder a su posterior uso agrícola. Se trataba de la clásica discusión, llevada a un intolerable extremo, entre conservación y desarrollo económico. El enfrentamiento fue sonado en los medios de comunicación y provocó la frecuente intervención de la Guardia Civil, además de la de los bomberos, lo que desencadenó un largo proceso judicial entre el Gobierno regional y el alcalde, que todavía hoy colea.

Más recientemente, hemos asistido a la creación de dos parques naturales en zonas especialmente sensibles de la Comunidad. El primero de ellos fue el PN del Penyagolosa, situado en la provincia de Castellón y en un enclave de especial simbolismo para todos los valencianos como es el pico del mismo nombre, la montaña más alta de la Comunidad Valenciana y espacio frecuentado tradicionalmente por parte de senderistas, turistas y montañeros.

En el proyecto inicial de constitución del parque, se pretendieron incluir 27.000 hectáreas, dentro del entorno de protección. Sin embargo, la radical oposición de los vecinos a que sus tierras formaran parte del recinto del Parque provocó que éste finalmente se creara en abril del 2006, con solo 1.094,45 hectáreas, el 4% de lo inicialmente previsto. Quedaba claro que las intenciones proteccionistas de la administración, probablemente legítimas, no habían calado en absoluto en la mentalidad de unos vecinos que, acertadamente o no, veían muchos más inconvenientes que ventajas a que sus tierras participaran de ese movimiento proteccionista.

Un último ejemplo lo tenemos también en el proceso de gestación del P.N. del Rincón de Ademuz. Se trata éste de un territorio especialmente alejado de las grandes ciudades y tradicionalmente pobre y aislado, más cerca de la ciudad de Teruel que de la de Valencia. Aquí también se inició el proceso de protección del entorno sin contar en absoluto con el respaldo de los vecinos. El alcalde de La Puebla de San Miguel, una de las poblaciones del Rincón, actuó sin dar a conocer el proyecto a los vecinos, y por tanto, sin tener en cuenta su opinión. De hecho el principal partido de la oposición en la zona consiguió dar un importante vuelco electoral, haciéndose no solo con el control del municipio tras las elecciones municipales, sino también con el gobierno de la mancomunidad. Uno de los paisajes que pudo verse en la comarca en esos días fue una pancarta que decía “*No al Parque*”, siendo ésta el principal slogan de la campaña electoral.

La creación del Parque se realizó dos días antes de las elecciones municipales, el 25 de mayo del 2007. De manera bien significativa, solo tras su aprobación el todavía alcalde convocó una reunión para informar a los vecinos de la declaración del nuevo parque. No resulta difícil comprender las condiciones de trabajo de los técnicos del nuevo parque tras estos antecedentes y las enormes dificultades que tendrán para desempeñar una labor que ha sido reprobada por la mayoría de los habitantes de la zona.

Esta dinámica puede responder a una estrategia, buscada desde el poder político, que busca compensar los excesos constructivos en las cercanías de las zonas costeras con una contrapropuesta de creación de nuevos parques, lo que ha llevado a declarar siete nuevos espacios solo entre los años 2005 y 2007 (Serra Gelada, Hoces del Gabriel, Penyagolosa, Tinença de Benifassà, CheraSot de Chera, Turia, y Puebla de San Miguel).

#### 4. EL PARQUE NATURAL DE LA SIERRA DE ESPADÁN

Tras esta introducción, nos gustaría analizar en detalle el proceso de creación del parque natural de la Sierra de Espadán, intentando centrarnos en la participación vecinal en el proceso de creación y construcción de esta entidad de protección medioambiental.

El PN de la Sierra de Espadán, a partir de ahora PN de Espadán, fue creado en 1998, abarcando una gran superficie de la tradicional Sierra de Espadán, en Castellón y constituyéndose en el área protegida más extensa de la Comunidad Valenciana hasta la reciente declaración del PN de las Hoces del Cabriel, en Valencia. Esta sierra tuvo históricamente su propia identidad, pues fue refugio de la población musulmana tras la conquista cristiana y permaneció con un poblamiento morisco hasta la expulsión de 1609. De hecho se constituyó en territorio cohesionado durante esos 400 años, llamándose a esos pueblos “de la sierra de Espadán”. Posteriormente mantuvieron su unidad, precisamente por el carácter escarpado y abrupto marcado por la geografía, hasta que en la segunda mitad del siglo XIX fueron divididos en tres comarcas diferentes: Alto Palencia, Alto Mijares y Plana Baixa, las tres en la provincia de Castellón.

El PN de Espadán es probablemente el territorio protegido con una gestión más compleja, pues aglutina en su interior 19 municipios y más de 8.000 habitantes en su interior. No se trata, por tanto, de un espacio natural alejado y aislado de la civilización, sino un parque habitado y de cuyos recursos el hombre ha vivido (Vidal 2007).

El proceso de creación del parque se caracterizó por la ausencia de información y menos de consultas a los vecinos, a los que solo llegaban, en forma de rumores, las escasas informaciones que desde la Conselleria de Medio Ambiente se hacía llegar a los municipios. Esta desinformación estaba, si cabe, más subrayada por el carácter atomizado y disperso de estas poblaciones, con censos muy pequeños y composiciones políticas muy dispares, incluyendo muchas alcaldías independientes.

Los vecinos sencillamente no sabían cuáles eran las implicaciones que suponía que sus tierras fueran declaradas parque natural, por lo que la preocupación y el temor por su futuro se extendió como la pólvora, sobre todo al hilo de los rumores que hablaban de que no se podría cultivar en la zona, que no podría cazarse, que no se podría circular en coche por los caminos ni andar por los montes, etc, creándose un verdadero estado de alarma social entre los lugareños.

Tras la declaración de 1998 se inició un proceso, iniciando la construcción de la casa por la ventana, de concienciación y explicación de las ventajas que para los vecinos y ayuntamientos suponía esta incorporación, aunque los resquemores y las sospechas levantadas durante la creación, claramente poco participativa, hicieron desde sus inicios bien difícil este paso hacia la integración de la nueva estructura administrativa en la vida cotidiana de sus habitantes. La estrategia de dinamización se inició con el acertado nombramiento del director del Parque en la persona de un vecino de uno de los pequeños pueblos, que ostentaba el cargo de concejal de su pueblo. Puesto que en la zona casi todo el mundo se conocía, esta designación, contrariamente a lo habitual en la que se nombra a alguien de fuera completamente ajeno a la zona y al conocimiento de sus problemas, hizo que el proceso de comunicación y divulgación fuera mucho más fácil.

Se inició el proceso de contratación de los técnicos, así como los miembros de las brigadas, buscando un equilibrio en la representación de los municipios, evitando las excepciones y los condicionantes políticos. En ese sentido, la labor de contratación de las brigadas forestales se empezó a realizar de manera equitativa y equilibrada, procurando que los municipios y especialmente aquellos de recursos más escasos, pudieran beneficiarse del

trabajo y de la maquinaria de esas brigadas. En la actualidad, trabajadores de ocho municipios del parque trabajan en las brigadas.

Igualmente se buscó colocar el centro de interpretación del Parque en un lugar central y neutral en el territorio, evitando suspicacias, máxime cuando el director, ahora sí, pertenecía a uno de los pueblos. Así, desde este centro de interpretación del Parque se inició una labor de apoyo a los pequeños ayuntamientos, haciendo de verdadera agencia de desarrollo local de los pueblos del Parque. Se trata de un servicio impagable, pues muchos de los ayuntamientos tienen menos de 150 habitantes censados (Aín, Fuentes de Ayodar, Higueras, Matet, Pavías, Torralba o Villamalur), por lo que su disponibilidad de medios propios es más bien escasa. Además, el Parque ha heredado, de manera imperceptible pero natural, la antigua figura del “ordinario”, persona encomendada en cada uno de los pueblos para realizar gestiones y encargos en la capital. En este caso, el Parque se ha convertido, de manera no oficial, en el centro de atención de la Generalitat en la zona, prestando servicios de asesoramiento, apoyo, así como gestiones informales ante las entidades supracomarcas. Este mismo servicio se viene prestando también a particulares, vecinos y propietarios, del territorio. Poco a poco, el trabajo de dinamización y apoyo a los municipios del Parque ha ido dando sus frutos y ha ido cambiando la visión inicial, tan negativa, que había en relación con la declaración de Parque Natural.

En todo caso, la actuación que más efectos positivos ha tenido en la creación de un verdadero sentido de pertenencia al nuevo territorio ha sido la iniciativa del Parque de organizar anualmente un “Encuentro de los pueblos del Parque Natural de la Sierra de Espadán”. Este evento festivo se organiza anualmente y cada año en uno de los pueblos que, voluntariamente, solicita organizar este acto, que está logrando reunir a vecinos de todos los pueblos, asociaciones culturales y de defensa medioambiental, haciendo de este punto de encuentro anual todo un referente en el calendario de actividades de los pueblos de la Sierra. En este año 2011 se celebrará el noveno encuentro en el pequeño pueblo de Pavías, de solo 61 habitantes censados y se hace así de un modo bien simbólico, pues este pueblo, el segundo menos poblado del Parque, tiene unos accesos complejos. El hecho de celebrar el Encuentro allí se explica principalmente, además de por el interés mostrado por la corporación municipal, por el esfuerzo de sumar no solo a las poblaciones más grandes y accesibles, que objetivamente atraerían a un mayor número de visitantes, sino también para equilibrar y facilitar el conocimiento y la divulgación turística de estas comunidades que de otro modo seguirían permaneciendo en el olvido.

El número de casetas presentes en los encuentros, en las que principalmente se expone la labor de las asociaciones y ayuntamientos, también cuenta con la participación de los artesanos locales, quienes presentan los productos típicos y tradicionales de los pueblos de la Sierra, resaltando su carácter de producto sano y natural, ligado a “lo de toda la vida”, alcanzándose un importante volumen de ventas en ese día.

El número de visitantes, muy importante en relación con el vecindario de los pueblos en los que el Encuentro tiene lugar, es un exponente claro de la nueva identidad que se está creando en torno al Parque. Primero porque son los habitantes de los otros pueblos los primeros que participan en la preparación del evento, visitando luego el recinto, así como por la creciente participación de visitantes foráneos, atraídos por el reclamo de “*lo natural y auténtico*”.

Sin embargo, esta iniciativa no se realiza de manera aislada, repitiéndose de año en año, sino que forma parte de una estrategia plurianual buscada desde el Parque para dinamizar el territorio, dando a conocer el espacio protegido, poniendo en valor sus recursos natu-

rales y culturales, así como potenciando actividades tradicionales. Es decir, el Encuentro forma parte de una estrategia buscada, que se desarrolla durante todo el año con asociaciones y colegios, para “crear un sentimiento de unidad (identidad de parque) que permita abordar proyectos comunes”. En definitiva, existe una clara apuesta por la dinamización del territorio, contando con los protagonistas, con la sociedad civil, desde la escala local. En palabras de los organizadores, “queremos que el encuentro sea la herramienta y estrategia para conocer el parque natural, crear vínculos de unión, lograr una visión global e identidad territorial. Una jornada de fiesta, de participación, un espacio donde conocerse y favorecer la sensación de pertenecer a un territorio diferente y protegido”.

Otro de los elementos que ha favorecido el desarrollo de una tímida industria de turismo rural ha sido precisamente la creación de un nuevo mensaje de prestigio, asociado a la frase “Parque Natural”. Los habitantes de la zona han observado un aumento considerable en el número de visitantes y excursionistas que comenzaban a frecuentar la zona, atraídos por el “consumo patrimonial”, en expresión de Santamarina (2009: 32), hasta el punto de que en la mayoría de los pueblos, y desde luego en los más accesibles, se han iniciado negocios ligados a este sector, como restaurantes, pequeños hoteles y casas de turismo rural, que no hacían sino responder a la demanda de estos nuevos visitantes, puesto que “el paisaje rural o natural es apreciado especialmente por los habitantes de las ciudades, que buscan el efecto evocación de un mundo perdido”. (Durán, 2007: 44).

Uno de los ejemplos más paradigmáticos ha sido la publicidad elaborada por una reputada fábrica artesanal de queso en una de las poblaciones del Parque, Almedijar, quesería que vende sus productos en los más reputados establecimientos de comida de calidad de la zona y promovida por nuevos residentes en la zona, atraídos precisamente por el carácter rural, tranquilo y cercano a la naturaleza del lugar. La primera frase con la que abre su página web es “*La quesería artesana Los Corrales nace en 1990 en Almedijar, dentro del Parque Natural de la Sierra de Espadán*”<sup>1</sup>, acompañando en su interior un conjunto de fotografías no solo de la quesería, sino también del Parque, para subrayar su carácter saludable y tradicional.

Son estos nuevos residentes, que hemos citado a modo de ejemplo, los que “están desarrollando un incipiente sentido identitario, se autodefinen a través de unos valores compartidos en cuanto a modos de vida, defensa de la naturaleza y salvaguarda de las peculiaridades y belleza de la tierra que habitan” (Quintero et alii, 2008: 75).

Sin embargo, no todo han sido buenas noticias en los trece años de existencia del Parque. Es evidente que la imagen asociada a la declaración de “Parque Natural” ejerce un atractivo hacia el territorio por parte del turista de fin de semana de las ciudades próximas, así como que el grado de protección aumenta, con la creación de las brigadas forestales y los técnicos y monitores medioambientales, mejorando también la conciencia de la importancia de mantener en buen estado el territorio. Sin embargo, los habitantes de los pueblos sufren restricciones innegables, a la hora de edificar fuera del área urbana, de transformar sus propiedades, entre otros. Así, aquellos que de suyo sufren ya desventajas importantes debido a que viven en zonas despobladas y mal comunicadas, con las limitaciones en la oferta de servicios públicos que eso implica, reciben una segunda penalización, al ser su territorio considerado por otros como lugar que ha de permanecer ajeno a los avances de la civilización, desincentivando la presencia de esas personas que, precisamente gracias

<sup>1</sup> [www.queserialoscorrales.com](http://www.queserialoscorrales.com)



a su trabajo plurisecular en contacto con su territorio, realizando actividades agrícolas, ganaderas y silvícolas, han preservado y mantenido un entorno, que ahora ha pasado a ser considerado por otros lugar de especial interés y protección. En ese sentido, al hilo de las conclusiones del XVI Congreso EuroparcEspaña, celebrado precisamente en la cercana ciudad de Segorbe, se ha señalado que “la conservación de los espacios protegidos incluye un aprovechamiento sostenible”, así como que es necesario “superar la idea de que en estos lugares todo está prohibido”. Queda mucho, en la práctica, para que podamos decir algo tan importante y al mismo tiempo, tan de sentido común, como que “proteger el medio ambiente de esos espacios es procurar que las zonas donde están integrados alcancen un desarrollo social y económico adecuado” (Martínez Gracia, 1997: 238)

## 5. CONCLUSIÓN

Consideramos de gran interés promover la creación de espacios protegidos, como son los parques naturales, pero creemos que esta política debe ir acompañada de las necesarias acciones de discriminación positiva hacia los vecinos que viven dentro de un parque natural como el que nos referimos, pues han de sufrir, junto a los problemas de la ruralidad, el pago del impuesto que los habitantes de la ciudad necesitamos para poder mantener la ficción de que volvemos a nuestras raíces, a nuestro espacio rural que, hace ya muchos años, abandonamos. En ese sentido, lamentablemente, la política de creación de nuevos espacios no ha venido acompañada de las necesarias medidas de acompañamiento para promover ese cuidado del territorio, que solo puede ser entendido como sostenible si permite la permanencia de su población en condiciones de igualdad con los habitantes de las ciudades. Se deben redoblar los esfuerzos desde la administración para “articular iniciativas de desarrollo para conseguir que la población afectada por la declaración de un Parque Nacional en su lugar de residencia obtenga niveles de renta y calidad de vida superiores a los actuales” (Martínez Gracia, 1997: 254). Por tanto, los decretos de creación no son garantía de protección medioambiental y son solo el primer paso en un proceso largo que debe generar riqueza para la población local residente en el territorio de un espacio protegido.

La promoción de iniciativas de promoción como son los referidos Encuentros ha permitido superar las viejas fronteras administrativas que habían dividido el territorio ahora protegido en tres comarcas distintas, creando un sentimiento de pertenencia a un nuevo territorio, a un nuevo espacio geográfico, más allá de las actuales fronteras y circunscripciones políticas, lo que constituye toda una novedad, todo un elemento de progreso, digno de ser estudiado por el antropólogo.

Se han iniciado por tanto nuevos procesos de construcción social, gracias a los nuevos foros de encuentro planteados, así como a la conformación de un nuevo territorio, animado y promovido explícitamente desde las instituciones, puesto que un parque supone el establecimiento de una nueva demarcación jurisdiccional sobre el territorio (Vaccaro 2006, Vaccaro y Beltrán 2007, Beltrán y Vaccaro 2007, Santamarina, 2009) pero que se está construyendo de manera coherente para conformar una nueva definición identitaria, una nueva pertenencia social que está transformando realmente las estructuras políticas y administrativas de este nuevo paisaje creado en torno a un espacio natural protegido desde la distancia con los centros de decisión política establecidos en la ciudad.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- BELTRÁN, Oriol y VACCARO, Ismael. 2007. “El paisaje del Pallars Sobirà: pastores, centrales eléctricas y estaciones de esquí”, en VACCARO, Ismael y BELTRÁN, Oriol (eds). *Ecología política de los Pirineos. Estado, Historia y Paisaje*. 139-156. Barcelona. Garsineu Ediciones.
- CARBONELL, X. 2007. “Conflictos socioambientales en la planificación y la gestión de los recursos naturales en el Pirineo Aragonés”, en VACCARO, Ismael y BELTRÁN, Oriol (eds). *Ecología política de los Pirineos. Estado, Historia y Paisaje*. 61-76. Barcelona. Garsineu Ediciones.
- CASES MOLLAR, Antonio Javier. 2007. “El Parque Natural de la Sierra de Espadán. Un espacio medioambiental privilegiado”, en VIDAL GONZÁLEZ, Pablo y ANTÓN BURGOS, Francisco J. (eds.). *Trashumancia de los pastores turolenses a la Sierra de Espadán, Castellón*. Madrid. UCV y UCM.
- DURÁN, María Ángeles. 2007. “Paisajes del cuerpo”, en NOGUÉ, Joan. (ed.). *La construcción social del paisaje*. 2761. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva.
- MARTÍNEZ GRACIA, Graciela. 1997. “La importancia de los Parques Nacionales en el desarrollo económico de las comunidades de población afectadas por los mismos”. *Cuadernos de Estudios Empresariales*. 7. 237-254.
- QUINTERO, Victoria, VALCUENDE, José María. y CORTÉS, José Vicente 2008. “Contemplar o vivir. Símbolos y legitimaciones en un espacio protegido”, en BELTRÁN, Oriol, O. PASCUAL, José.J. y VACCARO, Ismael (coord.). *Patrimonialización de la Naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. 65-82.
- SANTAMARINA CAMPOS, Beatriz. 2008. “Patrimonialización de la naturaleza en la Comunidad Valenciana. Espacios, ironías y contradicciones”, en BELTRÁN, Oriol, O. PASCUAL, José.J. y VACCARO, Ismael (coord.). *Patrimonialización de la Naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. 27-44.
- SANTAMARINA CAMPOS, Beatriz. 2009. “De parques y naturalezas. Enunciados, ci-mientos y dispositivos”. *RDTF*. 641. 297-324.
- VACCARO, Ismael (2006) “Valles postindustriales. La urbanización de las montañas y sus consecuencias sociales y ecológicas” en FRIGOLÉ, Joan y ROIGÉ, Xavier (eds.). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. 6190. Barcelona, UB.
- VACCARO, Ismael y BELTRÁN, Oriol 2007. “Consuming Space, Nature and Culture: Patrimonial Discussions in the HyperModer Era”, *Tourism Geographies*. 9 (3). 254-274.
- VACCARO, Ismael. y BELTRÁN, Oriol. 2008. “Consumiendo espacio, naturaleza y cultura. Cuestiones patrimoniales en la hipermodernidad”, en BELTRÁN, Oriol, O. PAS-CUAL, José.J. y VACCARO, Ismael (coord.). *Patrimonialización de la Naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. 45-64.
- VIDAL GONZÁLEZ, Pablo. 2007. La Masía Mosquera. Etnología de un paisaje rural. Castellón. Diputación de Castellón.

## LA SIGNIFICACIÓN DE LO COTIDIANO: LAS POBLACIONES LOCALES ANTE EL DISCURSO PATRIMONIALISTA

Pablo Díaz Rodríguez  
Departamento de Ecología. Facultad de Biología  
Universidad Complutense de Madrid, España  
Agustín Santana Talavera  
Alberto Jonay Rodríguez Darías  
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales  
Universidad de La Laguna, España

### 1. RESUMEN

En la isla de Fuerteventura parece estar llevándose a cabo un proceso de reorientación turística a partir del cual espacios y objetos comienzan a adquirir nuevas significaciones mediante su patrimonialización. Acciones que denotan un auge proteccionista surgen a partir de la aprobación de un gran proyecto escultórico diseñado para la Montaña Tindaya y la propuesta de un Parque Nacional, sobre los que recaen expectativas para canalizar el modelo de desarrollo turístico por la vía ‘arte-cultura-naturaleza’. Los desajustes entre los diferentes colectivos implicados manifiestan la distinta significación de estos bienes según actores e intereses. Este trabajo analizará la configuración de las diferentes imágenes proyectadas sobre dichos elementos y las maneras en que los distintos agentes sociales les asignan significados concretos. Nos centraremos particularmente en la forma en que la reorientación turística del territorio y la aparición de nuevos actores influyen en las significaciones de las poblaciones locales.

Palabras clave: áreas protegidas, destinos turísticos, imagen proyectada, patrimonio, población local, resimbolización, turismo.

1731

### 2. INTRODUCCIÓN

Aunque los espacios rurales han sido considerados habitualmente incompatibles con la idea de ‘desarrollo’ y faltos de interés respecto a la economía mundial, poco a poco comienza a incidirse en su carácter esencial en el mantenimiento de los valores ecológicos del planeta. Las características de estos paisajes dependen mayoritariamente de la ocupación de sus habitantes y sus prácticas. Los escenarios rurales comienzan a ser considerados recursos a explotar desde el punto de vista económico. Esto está provocando importantes repercusiones en las poblaciones que los habitan, de cuya implicación efectiva se prescinde generalmente.

Factores interrelacionados como el desarrollismo, la crisis de la agricultura tradicional, la globalización de los mercados o el auge del sector turístico, han influido de manera directa en la minusvaloración y práctica desaparición de los sistemas productivos tradicionales españoles en pro del exponencial crecimiento del sector servicios. Esta vocación puede apreciarse fácilmente en Fuerteventura. Dentro de esta tendencia socioeconómica y de reorganización del territorio, el sistema turístico se constituye como un factor fundamental que incide en la reordenación y búsqueda de rentabilidad del espacio, para lo cual la recurrencia a la patrimonialización se convierte en un factor clave.

Espacios y bienes cotidianos se convierten cada vez más frecuentemente en elementos para la contemplación a los que se les otorga esencialmente un papel estético. Estas trans-

formaciones responden a un extensivo movimiento patrimonializador que, según diferentes intereses, pretende la promoción y salvaguarda de objetos, ‘tradiciones’ y espacios (García Canclini, 1999).

Hoy, el patrimonio ha pasado a constituir en sí mismo un recurso fundamental para poblaciones y gobiernos en tanto que se configura como uno de los atractivos principales para la actividad turística (Santana Talavera, 2009). Sin embargo, un elemento no es patrimonio por sus cualidades intrínsecas, sino por lo que pasa a significar una vez legitimado a través de un proceso social de selección, que se lleva a cabo para tratar de petrificar determinados rasgos históricos, naturales, etc. que pasan a ser resignificados, tornándose susceptibles de ser consumidos en función de distintos intereses (Pascual Fernández y Florido del Corral, 2005). El patrimonio, por lo tanto, debido a su dinamicidad, debería entenderse a efectos analíticos como un proceso, atendiendo a cómo se construye y se consensúan los requisitos para que determinados elementos se conviertan en patrimonio (Hernández Ramírez y Ruíz Ballesteros, 2006).

Fundamentalmente se aduce que las principales funciones de la patrimonialización son: la producción capitalista, el desarrollo del conocimiento, los políticos-identitarios y el turístico (mercantil) (Rodríguez Darías, 2008). Todos ellos se encuentran interrelacionados y no se puede establecer un orden de importancia según la influencia de unos factores sobre otros. Sin embargo, en este caso prestaremos especial atención a la reorientación que desde el turismo se está produciendo en los territorios ruralizados mediante la selección y resimbolización de bienes y espacios cotidianos para su conversión, a partir de su patrimonialización, en recursos adecuados a las nuevas demandas turísticas.

La isla de Fuerteventura ha contado hasta el momento con un modelo turístico basado principalmente en el sol y la playa. No obstante, los recientes procesos patrimonializadores parecen indicar un intento por parte de las administraciones locales de generar una ‘imagen cultural’ en estos espacios acorde con los estereotipos del turismo natural y cultural, orientada a la reconversión, no exenta de conflictos, de este destino.

1732

### 3. NATURALEZA, TURISMO Y PATRIMONIO

Los procesos de patrimonialización que se están llevando a cabo en los territorios más ruralizados de Fuerteventura se fundamentan en una progresiva introducción del ‘matiz ambiental’ (Ojeda, 1999) en la planificación y la gestión del territorio. Las políticas de protección vienen introduciendo una nueva lectura ecológico-ambiental del territorio en la que se minimiza el papel protagonista de las poblaciones locales en su conformación (Santana *et al*, 2010a).

La patrimonialización de estos espacios implica una nueva ordenación del territorio en la que se prohíben o limitan ciertas prácticas, al tiempo que se adecúan determinados espacios y muchas de estas actividades a demandas orientadas al consumo de especificidades culturales y naturales. Esto viene siendo favorecido por la irrupción de las denominadas nuevas formas de turismo, que centran su atención en un nuevo abanico de elementos explotables, muchos de ellos relacionados con el contacto con lo cultural y lo natural. Circunstancia condicionada en gran medida por la asunción social del discurso de la ‘sostenibilidad’ y su calado retórico en los planeamientos económicos, sociales y ambientales.

El discurso crítico sobre la degradación de los años 60 y el impulso de la institucionalización política de lo ambiental comienzan a incluir, principalmente a partir de los 80, a las formas tradicionales de turismo como una actividad económica clave en el deterioro de

los entornos en los que se lleva a cabo. El concepto de sostenibilidad aplicado al turismo comienza a reinterpretar los efectos perversos del turismo convencional, fomentando el surgimiento de prestigiosas formas de turismo basadas en la demanda de una experiencia ‘auténtica’ centrada en lo natural y lo cultural (Santana *et al*, 2010b). Este tipo de turismo tiende a relacionarse con conceptos de responsabilidad o sostenibilidad consecuentes con los valores naturales y culturales, aunque poco a poco va apareciendo un elenco cada vez más amplio de motivaciones e intereses entre los turistas (Smith y Edintong 1997) que no escapa a los planificadores turísticos, que adaptan y crean nuevos productos y destinos en base a las nuevas exigencias del mercado (Santana *et al*, 2010b). Entre las nuevas estrategias de captación, paradójicamente comienzan a valorarse espacios ‘olvidados’ en los que se han mantenido determinadas actividades y paisajes tradicionales.

#### 4. IMÁGENES CULTURALES

La reorientación turística que supone la perspectiva señalada, implica la resignificación de unos elementos que a partir de su patrimonialización son convertidos en recursos. Esta dinámica requiere de una selección interesada, orientada a una tipología concreta de consumidores, y un proceso de simbolización en el que se resignifican sus atributos culturales para generar la ‘imagen construida’ (Santana, 2009). Sus elementos constituyentes se presentarán como icónicos o emblemáticos de un contexto dado. Desde este punto de vista, podemos abordar las dinámicas de patrimonialización de los entornos ruralizados desde la perspectiva de la construcción de ‘imágenes culturales’ sobre dichos territorios (Rodríguez Campos, 2003).

En la mayoría de los casos el valor de cambio será el que oriente las estrategias de selección de los elementos que se consideren dignos de constituirse como los identificadores simbólicos de un destino. En este sentido, las formas de turismo con base en la cultura y la naturaleza parecen estar influyendo en el fomento de técnicas de márketing basadas en la sostenibilidad (Santana *et al*, 2010b) que inciden en la diferenciación de determinados elementos supuestamente vinculados a valores tradicionales, ecológicos, etc. a partir de los cuales el espacio adquiere una nueva rentabilidad.

Esto puede explicar el auge proteccionista que en la actualidad está experimentando la isla de Fuerteventura. Ya se ha investigado sobre los desencuentros entre los diferentes colectivos vinculados a los espacios, eventos o utensilios protegidos o por proteger en Fuerteventura (Díaz Rodríguez, 2008, 2010; Santana *et al*, 2010a, 2010c; Rodríguez Darías *et al*, 2010), sin embargo en esta ocasión nos interesa centrarnos en los conflictos de significación que consideramos suponen la base de dichos desajustes. Para ello nos basaremos en los procesos de selección y significación de los elementos que son considerados emblemáticos por las poblaciones locales cercanas al área de barlovento de Fuerteventura, donde se está llevando a cabo el mencionado proyecto proteccionista por parte de las administraciones locales. Concretamente, se analizará la influencia de la reciente reorientación turística del territorio amparada bajo el discurso patrimonialista y de la sostenibilidad sobre dichas significaciones.

#### 5. CONTEXTO DE ESTUDIO

La isla canaria de Fuerteventura se caracteriza por su carácter desértico y su aspecto relativamente abierto y ‘vacío’, destacando sus amplios acantilados en barlovento y extensas playas en sotavento, que junto al agradable clima son los aspectos más valorados por los turistas tradicionales que la visitan (Díaz Rodríguez *et al*, 2010a).

Históricamente, sus actividades productivas más relevantes han sido la ganadería caprina extensiva, la pesca artesanal de bajura y el cultivo de leguminosas y hortalizas. Estas actividades han dejado una huella patente en el paisaje de la isla. Hoy las actividades rurales han prácticamente desaparecido y más del 90% de la población trabajan en el sector servicios y construcción (ISTAC 2008). Este fenómeno ha sido fundamentalmente influido por el abandono de la estructura productiva histórica de la isla por el auge de la actividad turística y por su fuerte atracción de mano de obra. Esto ha provocado importantes cambios a nivel socioeconómico y sociocultural en toda la isla (Ruiz-Labourdette *et al*, 2010).

Los enclaves turísticos de la costa de sotavento donde desde los 60 se comenzó a fomentar el turismo de sol y playa que actualmente caracteriza a la isla, hoy siguen constituyendo las principales áreas turísticas. Sin embargo, el interior y barlovento de la isla ha sido históricamente considerada sólo como complemento, minimizándose con ello los procesos inflacionarios y constructivos sobre el territorio.

En la actualidad pueden diferenciarse claramente los efectos que el distinto ritmo de crecimiento de influencia turística ha generado en las poblaciones isleñas (Ruiz-Labourdette *et al*, 2010; Díaz Rodríguez *et al*, 2010a, 2010b).

Investigaciones recientes (Santana *et al*, 2010d) señalan que siguiendo la teoría del ciclo de vida de los destinos turísticos (Agarwal, 2006) en los últimos años Fuerteventura comienza a desvelar las dificultades típicas de un destino en estancamiento. Estos datos se ven respaldados por estudios que han analizado la imagen proyectada por este destino (Rodríguez Darías *et al*, 2010), según los cuales en la isla parece existir actualmente una tendencia de renovación como destino por parte de las administraciones locales.

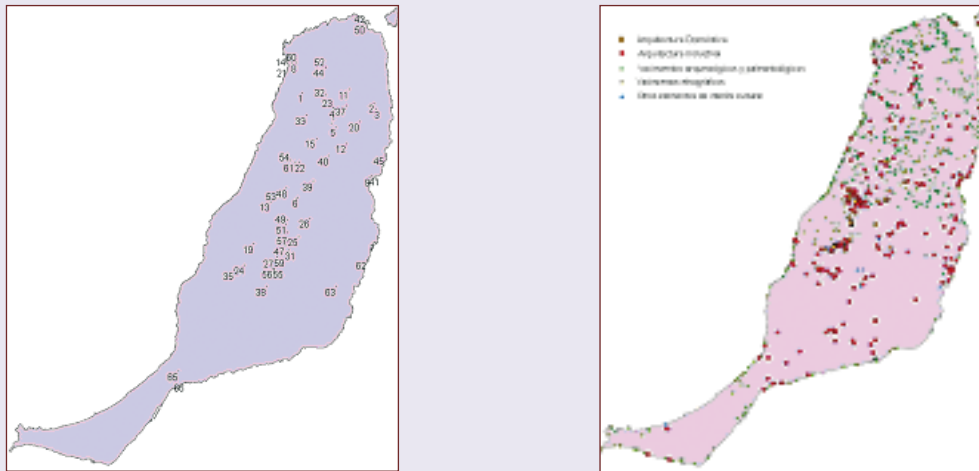
1734

## **6. FUERTEVENTURA, NATURALEZA PARA CUIDAR Y COMPARTIR**

La voluntad de cambio de orientación turística de Fuerteventura de los últimos años, se ha visto reflejada en un repentino cambio cuantitativo y cualitativo del patrimonio de la isla.

Si atendemos al proceso histórico de patrimonialización cultural en Fuerteventura, desde 1949 a 1994 se declararon 57 Bienes de Interés Cultural (BIC). En el 2002 sólo se declaran las Salinas del Carmen, y del 2005 al 2008 se inscribieron 14 bienes, entre los que llaman la atención las únicas declaraciones de patrimonio inmaterial que existen en Fuerteventura (Romería de la Virgen de la Peña y Fiestas Juradas de San Miguel Arcángel). Y finalmente, si además atendemos al patrimonio cultural que el Cabildo de Fuerteventura tiene desde entonces inventariado y en gran parte incoado, encontramos otros 793 bienes a la espera (Fig. 1).

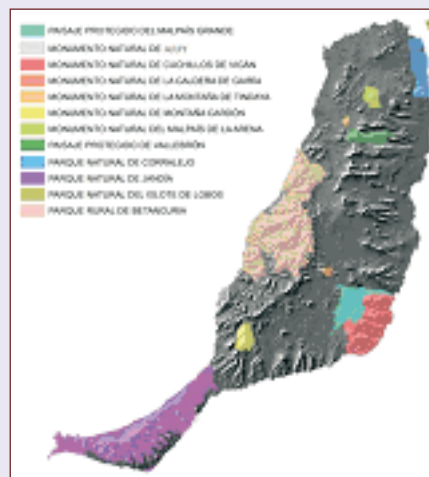
**Fig.1 BICs de Fuerteventura 1949-2008 y Patrimonio cultural en proceso de declaración. Fuente: Elaboración propia en base a datos de GRAFCAN, Gobierno de Canarias y el Cabildo de Fuerteventura.**



Una situación similar encontramos si nos atenemos al denominado patrimonio natural de la isla. En 1982 fueron declarados los Parques Naturales del Islote de Lobos y las Dunas de Corralejo. En 1987, tras la transferencia del Estado de las funciones en materia de conservación de la naturaleza, (excepto los Parques Nacionales; PN), el resto del patrimonio natural declarado (Otros 10 espacios; Fig. 2).

1735

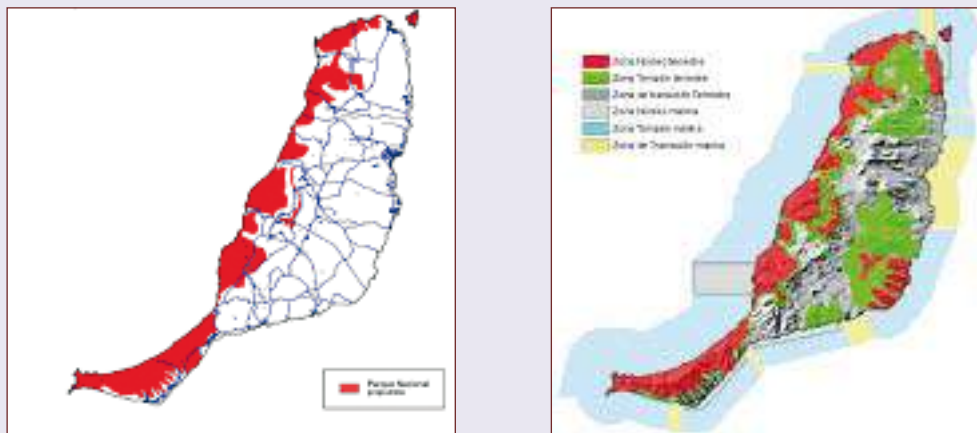
**Fig.2 Espacios Naturales Protegidos de la isla de Fuerteventura. Fuente: Elaboración propia a partir de datos de GRAFCAN.**



A esto habría que añadir los espacios declarados como Zona de Especial Protección para las Aves y como Áreas de Sensibilidad Ecológica según la directiva 79/409/CEE, si bien la gran mayoría se encuentran integradas en el interior de las áreas ya mencionadas. A partir del año 2004, tras la redacción del mencionado proyecto escultórico en la montaña Tindaya, que por primera vez se estima que puede constituir un hito para el desarrollo de otro modelo de turismo, las instituciones locales llegan a la conclusión de que

“Fuerteventura, provista de una decena de espacios protegidos bajo diferentes figuras de conservación, constituía paradójicamente un territorio insuficientemente protegido” (Díaz Pineda, 2010: 13) y se propone la idea de implementar la figura de mayor categoría de protección de la naturaleza, un PN (con una de las mayores extensiones del estado español; Fig. 3), que a su vez constituiría la ‘zona núcleo’ de una Reserva de la Biosfera (RdB). El estudio para el Plan de Ordenación de los Recursos Naturales (PORN) de la propuesta de PN de Fuerteventura está en elaboración desde el 2008 y toda la isla ha sido finalmente declarada como RdB en 2009 (Fig. 3).

**Fig.3 PN propuesto en Fuerteventura y zonas de la RdB. Fuente: Cabildo de Fuerteventura.**



Las declaraciones consecutivas conllevan la significación del espacio como un elemento estético fundamentado en la singularidad de unos valores ambientales que hay que conservar. Los significados consuetudinarios basados en las vivencias y las prácticas asociadas al territorio se obvian ante esta nueva perspectiva, a pesar de que por extensión, determinadas actividades y artefactos pasen conscientemente a engrosar la lista de patrimonio cultural.

## 7. RESIGNIFICACIONES POSICIONADAS

Las poblaciones de Fuerteventura mantienen diferentes posiciones en la dinamización de los procesos de patrimonialización y el desarrollo de nuevas formas de turismo vinculadas a ellos. Los discursos locales no son estáticos, sino que se van transformando influidos por multitud de elementos contextuales que se intercalan estratégicamente en el acervo cultural de estas poblaciones.

La nueva imagen de sostenibilidad impuesta exógenamente bajo criterios de científicidad en ocasiones colisiona con las lógicas locales. El resultado de la nueva reinterpretación del espacio conlleva una nueva selección y resignificación de bienes emblemáticos en la que se prescinde en gran medida de la implicación eficiente de las poblaciones locales, quienes no dejan de ser agentes activos en los procesos de significación de su territorio. Estas discordancias simbólicas entre las lógicas científicas y las lógicas nativas van más allá del mero hecho de estar a favor o en contra de la protección ambiental. Se basan en un sentimiento de trivialización de los discursos patrimoniales que es percibido como una agresión a su imagen propia. Además, la asimilación de unos bienes y unos significados



concretos frente a otros implica la asunción de la legitimidad de unos grupos frente a otros en la gestión del territorio (Cortés y Quintero, 2008).

“(¿Qué opina usted del PN?) Para mí no está bien. Porque ¿qué sacamos los majoreros que hemos vivido siempre de estos animales [las cabras] de que pongan un Parque? ¿Y para dónde van los animales? Eso tienen que quitarlo. Esas montañas no valen para Parque. ¿Para tenerlas de vistas?” (Vecino de Tefía, 75 años, 2009).

Los conflictos de legitimación sobre la capacidad de decidir unos usos u otros sobre un territorio dado, reposan sobre una significación diferencial sobre el entorno donde se hacen patentes los distintos valores que fundamentan la representación del mismo. Estas disonancias suelen ser más evidentes entre las poblaciones locales que han ocupado históricamente el lugar y los nuevos agentes exógenos que, obviando las implicaciones de las representaciones locales sobre su entorno, imponen las suyas propias.

Una de estas nuevas perspectivas la ha traído consigo el turismo. Cincuenta años de contacto continuo y prolongado con la peculiar manera de mirar de los turistas (Urry, 1990) y de imágenes proyectadas para captar a este tipo de consumidor, han contribuido a la modificación de la forma de observar su entorno, visto ahora en gran medida a modo de escenario. Esta circunstancia suele ser común y ha sido documentada en múltiples contextos turísticos de prolongada interacción entre visitantes y anfitriones (Cortés y Quintero, 2008, Santana, 1999). Tampoco hay que olvidar que los propios agentes locales van generando su propia ‘imagen orgánica’ (Fakeye y Cromptom, 1991) a través de información indirecta sobre diferentes lugares (incluido el suyo) que influye en la configuración de sus estereotipos, además del hecho de que ellos mismos son turistas y están influidos por la atracción de los elementos hacia los que se nos orienta a mirar de forma genérica y distanciada como turistas.

1737

“(¿Cuáles son las zonas de El Cotillo que son más importantes para usted?) El Cotillo está bien porque tiene unas playas muy buenas, unas de las mejores playas que tienes yo creo que son estas, estas zonas del faro y todo eso para allá. Esta zona aquí de la playa y de ahí... para hacer hoteles debajo de esas montañas... todo eso es precioso. (...) Todo eso son unas playas muy buenas. Hay unas zonas para turistas muy buenas” (Vecino de El Cotillo, 67 años, 2009).

Esa misma lógica turística con la que han aprendido a convivir, tras años de explicaciones por parte de unas administraciones que argumentan mediante un discurso patrimonialista la delimitación de usos o la organización del territorio, acaba por ser asumida por las poblaciones locales, quienes adaptan sus categorías para legitimar su posicionamiento ante un territorio que les es cada vez más ajeno. Así sus vivencias y su entorno pasan a ser algo ‘tradicional’, algo ‘antiguo’, algo ‘típico’ que hay que mantener porque además es rentable para el turismo.

“Tenemos una asociación de vecinos, y esto lo está llevando un abogado (...). Ahora el gobierno dice que hay que mantener las cosas que tengamos, las cosas tradicionales... Entonces se encarga éste de decir ‘No... es que te-

nemos que mantener lo antiguo, tenemos que mantener lo típico como lo tenemos”” (Vecino de Majanicho, 72 años).

Los conceptos patrimonialistas a los que los agentes locales se han ido habituando (biodiversidad, peligro de extinción, etc.) pasan a formar parte de los discursos cotidianos a la hora de legitimarse en la toma de decisiones. Poco a poco estas lógicas se van imponiendo y transformando la manera de seleccionar y significar lugares tradicionalmente evaluados en función de las vivencias y prácticas, y paulatinamente se va haciendo patente cómo las perspectivas ecológicas y los valores ambientales van cobrando protagonismo a la hora de caracterizar y juzgar el territorio.

“Hacer una masificación de todo esto de hoteles y cosas así, pues como que no. Tienen que dejar muchos campos libres. (...) En El Cotillo, por ejemplo, iban a hacer muchos hoteles grandes. Entonces, los ecologistas se lo han derrumbado. Porque eso afectaría mucho a la marina, a la fauna, a todo eso. Por ahí hay muchas aves. Aves que ya están en peligro de extinción, como puede ser la avutarda, como pueden ser los guirres, y cosas de estas. Entonces, si se hacen hoteles ya desaparece todo eso”. (Vecina de El Cotillo, 52 años, 2008).

Estas lógicas oficiales son incorporadas estratégicamente a los discursos locales para legitimar sus posturas y sus expectativas o posicionarse en contra de otras. Así, las recreaciones sobre espacios ordinarios que implican la modificación o prohibición de determinados usos se traducen en actitudes de contestación por parte de unas poblaciones con las que no se cuenta. La lógica nativa justifica la transgresión de las nuevas normativas amparándose bajo los mismos argumentos de sostenibilidad ambiental en los que se basaron las decisiones oficiales. Las prácticas locales deben así seguir manteniéndose dado que es beneficioso para el medioambiente. La legitimidad de las decisiones tomadas por la administración son cuestionadas por el hecho de no haber tenido en cuenta a las poblaciones como conformadoras históricas de su territorio, incluidas todas las virtudes ambientales que ahora se pretenden proteger.

“Este espacio está muerto, porque no hay cultivo, no hay nada, y lo que le da vida al pájaro y a las aves es el cultivo. Si se siembra trigo, cebada, legumbre... tienen de dónde comer. Pero [con el PN] no vas a poder ni quitar un mato. ¿Qué es lo que come un ave? Un mato”. (Vecina de Tindaya, 40 años, 2008).

Otro factor importante a tener en cuenta, es el hecho de que el discurso patrimonialista se está viendo cada vez más respaldado por unos turistas que miran determinados espacios, actividades y objetos desde la perspectiva de la autenticidad ambiental o cultural, basándose en parámetros aprendidos como son los conceptos de ‘sostenibilidad’ o ‘responsabilidad’. La actitud de estos actores y la visibilización de estas circunstancias puede a su vez condicionar la manera local de seleccionar y significar cuestiones que les son propias, llegando incluso a reforzarse las identificaciones y las simbolizaciones autóctonas sobre determinados referentes y la manera personal de situarse ante ellos. El turismo y las dinámicas patrimonialistas pueden así promover nuevos procesos de identificación colectiva

(Hernández Ramírez, 2006) a partir de la aparición de nuevas perspectivas exógenas que se interesan por determinadas dimensiones de sus ‘especificidades’ culturales.

“Es que el turismo, realmente, viene a ver estas cosas. No vienen a ver apartamentos y a ver... ¡de eso están cansados! Es que tú ves estas cosas y... Y me lo han dicho. Y es verdad. Yo voy a la península y no voy a ver grupos de apartamentos, no voy a ver hoteles. Voy a ver cosas antiguas y voy a ver cosas que más o menos llamen la atención, que se vean...” (Vecino de Majanicho, 72 años).

## 8. CONCLUSIÓN

El proceso de renovación de Fuerteventura como destino acorde con los estereotipos del turismo natural y cultural está basado en la progresiva introducción de un discurso patrimonialista que implica una lectura sobre el territorio, la ecológico-ambiental, en la que se minimiza el papel protagonista de las poblaciones locales en su conformación. Los aspectos socioculturales siguen quedando fuera de la planificación y gestión de este tipo de actuaciones. Los análisis habituales suelen estancarse en la clasificación socioeconómica de las sociedades implicadas para determinar los usos posibles como medida de conservación de la naturaleza o adecuación a las demandas turísticas, obviando sus posibles efectos socioecológicos.

Los desencuentros entre los pobladores autóctonos y las imposiciones exógenas, sin embargo, van más allá de la asunción de unas prácticas como ancestrales o una cuestión económica. Estos conflictos se fundamentan en una incompatibilidad simbólica a la hora de seleccionar atributos y significar un territorio cotidiano. La imposición de nuevos paradigmas que resimbolizan el entorno vital de las poblaciones locales desde el punto de vista de la preservación y la sostenibilidad, sin embargo están siendo incorporadas en los discursos locales a la hora de posicionarse y legitimarse como colectivo digno de formar parte en la toma de decisiones. Los nuevos discursos y actores que ha traído consigo la patrimonialización de sus lugares, prácticas y objetos, comienzan a influir en la dinámica de las representaciones locales de su entorno.

La visibilización de las representaciones locales es por lo tanto necesaria a la hora de implementar procesos de patrimonialización. La participación de la población local en la gestión de un proyecto se hace así imperiosa a la hora de promover el fortalecimiento del socioecosistema global en el que se integra, convirtiéndola en un elemento relevante, lo que contribuiría en su medida a hacer más viable el propio proyecto.

## 9. REFERENCIAS

- AGARWAL, Sheela (2006) “Coastal Resort Restructuring and the TALC Model”. En R.W. Butler (ed.) *The tourism area life cycle: conceptual theoretical Issues*. Clevedon, Channel View Publications, pp. 201-218.
- CORTÉS, José A. & QUINTERO, Victoria (2008) “Vida en las postales: Estrategias y adaptaciones de la población local a la cuestión del patrimonio natural y cultural”. En *Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica*, Universidad de Barcelona.
- DÍAZ PINEDA, Francisco (2010). *Estudio para el Plan de Ordenación de los Recursos Naturales (PORN) de la Propuesta de Parque Nacional de Fuerteventura en su Primera Fase*. Islas Canarias, Cabildo de Fuerteventura. En Prensa.

- DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo (2008) “Antropología e Impacto Sociocultural del Turismo. Efectos en población humana y patrimonio cultural”. En S. HERNÁNDEZ & F.D. PINEDA (dirs.) Escultura de Eduardo Chillida “Montaña de Tindaya (Fuerteventura)”. EIA y directrices de conservación y restauración del entorno. Gobierno de Canarias, Consejería de Medio Ambiente y Ordenación Territorial. Madrid, Estudio Guadiana, pp. (2.6) 1-13.
- DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo (2010) Reapropiaciones y escenarios turísticos en Fuerteventura. En Actas del IV Congreso Internacional Virtual Turismo y Desarrollo. Málaga, Universidad de Málaga, eumed.net.
- DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo; RUIZ-LABOURDETTE, Diego; RODRÍGUEZ, Alberto J.; SANTANA, Agustín; SCHMITZ, Marife & PINEDA, Francisco D (2010a) “Landscape perception of local population. Relationship between ecological characteristics, local society and visitor preferences”. En C.A. BREBBIA & F.D. PINEDA (Eds.) Sustainable Tourism IV. Southampton, UK, WIT Press, pp. 309-317.
- DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo; SANTANA TALAVERA, Agustín & RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto J. (2010b) “Implicaciones del ritmo de crecimiento e influencia turística en la valoración del paisaje y el desarrollo turístico. El caso de Fuerteventura (Islas Canarias, España)”, Gaudeamus: Hospitalidad y Sostenibilidad. En prensa.
- FAKEYE, Paul & CROMPTON, J John (1991) “Image Differences between Prospective, First Time, and Repeat Visitors to the Lower Rio Grande Valley”, *Journal of Travel Research*, 30(2): 10-16.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999) “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Granada, Comares, pp. 16-33.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, Javier (2006). “Producción de singularidades y mercado global. El estudio antropológico del turismo”, *Boletín Antropológico*, 24(66): 21-50.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, Macarena y RUIZ BALLESTEROS, Esteban (2006) “Intervenciones sobre el patrimonio minero en Andalucía: análisis de los procesos de patrimonialización”, *Anuario de Etnología Andaluza*, pp. 241-254.
- OJEDA RIVERA, Juan .F. (1999) “Naturaleza y desarrollo. Cambios en la consideración política de lo ambiental durante la segunda mitad del siglo XX”, *Papeles de Geografía*, 30, pp. 103-117.
- PASCUAL FERNÁNDEZ, José y FLORIDO DEL CORRAL, David (2005) *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla, Fundación el Monte.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín (2003) “La cultura como paradigma para la conservación de la naturaleza”. En Actas del IX Congreso de Antropología de la FAAEE. Barcelona, FAAEE.
- RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto J. (2008) “Hacia un patrimonio para el desarrollo”, Comunicación presentada en el XIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana. Antropología aplicada, Salamanca.
- RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto J.; DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo; Ruiz-Labourdette, Diego; PINEDA, Francisco D.; SCHMNITZ, Marife. & SANTANA TALAVERA, Agustín (2010) “Selection, design and dissemination of Fuerteventura’s projected tourism image (Canary Isles)”. En S. FAVRO & C.A. BREBBIA (eds.) *Island Sustainability*. Southampton and Boston, WIT Press, pp. 13-24.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban (2007) “Del machete a la lengua. Agua Blanca y la apropiación en el turismo comunitario”. En E. RUIZ y D. CARRIÓN (eds.) *Turismo*

Comunitario en Ecuador. Desarrollo y Sostenibilidad Social. Quito, ABYA-YALA, pp. 277-314.

RUIZ-LABOURDETTE, Diego; DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo; RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto J.; SANTANA, Agustín; SCHMITZ, Marife & PINEDA, Francisco D. (2010) "Scales and scenarios of change in the anthropology-landscape relationship: models of cultural tourism in Fuerteventura (Canary Isles)". En S. FAVRO & C.A. BREBBIA (eds.) *Island Sustainability*. Southampton and Boston, WIT Press, pp. 51-64.

SANTANA TALAVERA, Agustín (2009) *Antropología do turismo. Analogias, encontros e relações*. Sao Paulo, Aleph.

SANTANA TALAVERA, Agustín, DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo. & RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto (2010a) "Reapropiaciones de un escenario turístico: Chillida, Tindaya y poblaciones locales". En E.M. ROMERO MACÍAS (coord.) *Patrimonio Geológico y Minero. Una apuesta por el desarrollo sostenible*. Huelva, Universidad de Huelva, pp. 917-928.

SANTANA TALAVERA, Agustín, RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto & DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo (2010b) "Las nuevas formas de turismo: causas y características", *RBTUR. Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 4(3): 54-70.

SANTANA TALAVERA, Agustín, RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto J. & DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo (2010c) *Antropología cultural*. En F. DÍAZ PINEDA (dir.) *Estudio para el Plan de Ordenación de los Recursos Naturales (PORN) de la Propuesta de Parque Nacional de Fuerteventura en su Primera Fase*. Islas Canarias, Cabildo de Fuerteventura. En prensa.

SANTANA TALAVERA, Agustín; RODRÍGUEZ DARIAS, Alberto J.; DÍAZ RODRÍGUEZ, Pablo & RAMOS, Ángel R. (2010d) "Innovación con compromisos. Retos en la renovación de la imagen en destinos turísticos maduros (Fuerteventura, Islas Canarias)". En R. HERNÁNDEZ MARTÍN & A. SANTANA TALAVERA (eds.) *Destinos maduros ante el cambio. Reflexiones desde Canarias*. Tenerife, Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna, pp. 137-156.

SMITH, Valene & EADINTONG, William (1997) *Tourism alternatives*. Chichester (UK), John Wiley&Sons.

UNESCO (1972) *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. UNESCO.

URRY, James (1990) *The tourist gaze*. Londres, Sage Publications.

<<http://www.fuerteventuradiario.com/?p=8035v>>, consultado el 11 de enero del 2011.



# CREACIÓN Y RECREACIÓN DEL TERRITORIO A PARTIR DE UNA CELEBRACIÓN FESTIVA: LA FIESTA DE LA TRASHUMANCIA EN EL PARQUE NATURAL SIERRA DE CEBOLLERA (LA RIOJA)

Roberto Sánchez Garrido  
UNED Centro Asociado de Elche

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde el año 2004 se celebra en la Venta de Piqueras, al sur de La Rioja, la Fiesta de la Trashumancia. Esta actividad, organizada por el Parque Natural de la Sierra de Cebollera y la Consejería de Medio Ambiente del Gobierno de La Rioja, recuerda anualmente, el primer sábado de octubre, la partida de los pastores trashumantes a extremos.

La montaña riojana ha estado durante siglos vinculada con la ganadería trashumante, que ha modelado la vida de sus comarcas, su paisaje, la arquitectura de sus pueblos, sus fiestas y tradiciones, e incluso su natalidad. La creación del Parque Natural Sierra de Cebollera tuvo presente desde el momento de su nacimiento esa vinculación y la fundamental interacción que los aspectos naturales y culturales tienen en el espacio protegido. Partiendo de una idea de integración de ambos aspectos, pero manteniendo todavía operativamente la división naturalezacultura, los discursos activados dedican una parte importante a la trashumancia.

La protección de un espacio conlleva reformular significados asociados al territorio. En este caso, la nueva semantización, percepción y uso del medio realizada tuvo entre una de sus variantes la puesta en valor de una actividad que históricamente fue fundamental en una amplia zona de La Rioja.

El interés del análisis de la Fiesta de la Trashumancia radica en varios aspectos: cómo se crea una fiesta *ex novo* a partir de una activación que parte de un organismo oficial; cómo se integra esta celebración dentro del calendario local de la comarca y su aceptación como algo propio o ajeno a su tradición; cómo se construye ideológicamente y qué condensa la elección de la trashumancia dentro del proceso patrimonializador; cómo la recuperación de esta actividad se contextualiza en un marco más amplio de recuperación de folclore pastoril observable en todo el estado español; o cómo se articula la relación humana con la modificación, uso, transformación y conservación del espacio natural.

El objetivo principal del texto es presentar la descripción de la celebración y cómo a partir de ella se recrea el territorio, se le dota de significado y se ofrece al visitante una interpretación del medio a través de la idealización de una forma de vida.

El hecho de centrar un estudio dentro de un espacio protegido supone partir de la base de las características generales que tienen estos espacios, su nacimiento y activación, la patrimonialización que se asocia a ellos y las cuestiones políticas que se derivan de todo este proceso. Xoaquín Rodríguez (2003) señala que la declaración de un espacio natural protegido supone la creación de una “imagen cultural”. A partir de ella se construiría toda una simbología en distintos niveles, con distintas intensidades, que afectarían a las condiciones medioambientales a conservar. Se transmite una idea determinada del territorio y una interpretación del mismo. En este sentido el concepto de interpretación del patrimonio es básico, siguiendo la definición que en 1957 realizó Freeman Tilden: “la interpretación es una actividad educativa que pretende revelar significados e interrelaciones a través del

uso de objetos originales, por un contacto directo con el recurso o por medios ilustrativos, no limitándose a dar una mera información de los hechos”.

Esa interpretación en el caso de la Fiesta de la Trashumancia viene apoyada por una *performance* en la que se transmite una construcción idealizada de la vida pastoril y de su contexto social y económico. La fiesta no es más que una escenificación en varios actos de momentos relacionados con el pastoreo y con la despedida anual de hombres y ganado. La teatralización tiene dos objetivos: la interpretación y la celebración. El organismo oficial activa la fiesta, estableciéndola como una más de las actividades que anualmente celebra el parque natural dentro de su programación. Los distintos actos tienen como objetivo enseñar y difundir aspectos relacionados con la ganadería trashumante, es decir, tiene una misión educativa que va destinada a un público amplio. Junto a ello está la celebración, que dentro de ese enfoque interpretativo se desarrolla durante toda la jornada con obras de teatro, talleres y actuaciones musicales. Añadido a estos dos elementos aparece el consumo, que se manifiesta en la venta de artesanía, comida típica, almazuelas, juguetes, etc.

La división que dentro del parque natural se da entre los aspectos culturales y naturales tiene su expresión más clara, en lo referente al primer aspecto, en esta celebración. Aunque la idea global es de acercamiento, de imbricación entre ambos campos, los discursos manejados no llegan a una comunión total en el sentido de considerar un patrimonio común, global, no diferenciado entre lo natural y lo cultural. En ningún caso se obvia el hecho de que la Sierra de Cebollera es cómo es por la actividad humana. Esto se transmite constantemente en folletos, rutas, actividades e información básica del parque. En el caso de la Fiesta de la Trashumancia se da un paso más en esa relación porque estamos en el momento en el que se intenta que esa idea transversal se plasme y llegue al mayor número de personas posibles. La idealización de la vida pastoril es también la idealización del territorio. Se recrea un paisaje a través de una creación ideal. El entorno de la Venta de Piqueras, en pleno apogeo de la trashumancia, distaba mucho de ser un lugar de frondosos bosques, al contrario, en las montañas dominaban los prados y los árboles quedaban reducidos a ejemplares maduros que tenían como misión proporcionar sombra a pastores y ganado. La interpretación del paisaje permite dar el salto e imaginar cómo era el medio hace dos siglos, cuando los pastores por San Juan volvían del sur y al comienzo del otoño marchaban buscando los invernaderos. Los significados, la percepción del territorio y su uso diferían radicalmente de los actuales. La Fiesta de la Trashumancia transmite construcciones que adaptan la historia y los restos de la trashumancia al contexto actual, creando y recreando nuevas interpretaciones del territorio.

1744

## **2. EL CONTEXTO: EL PARQUE NATURAL SIERRA DE CEBOLLERA**

El Parque Natural de la Sierra de Cebollera se ubica en el Sistema Ibérico que alcanza el sur de La Rioja. La Ley 4/1995, de 20 de marzo, declaró esta parte de la montaña riojana como espacio protegido. Cuenta con una extensión de 23.640 hectáreas, integradas en los términos municipales de Lumbreras y Villoslada de Cameros, pertenecientes a la comarca de Cameros Nuevo. El territorio alberga una serie de singularidades que influyeron en su protección. Aparecen tres elementos fundamentales: la línea de cumbres que superan los dos mil metros de altura, el relieve glaciar y su importancia geomorfológica, y la masa forestal mejor conservada de toda La Rioja.

Las características naturales de Cebollera son inseparables de la actividad humana. Las dos poblaciones ubicadas en el interior del parque han tenido históricamente una estrecha



relación con el entorno, manifestada en los aprovechamientos forestales del bosque y en la ganadería. Si las comarcas cameranas se han caracterizado productivamente ha sido por el pastoreo. La ganadería trashumante tuvo una importancia fundamental entre los siglos XV y XIX, dejando su impronta tanto en sus poblaciones como en el paisaje. El monte se adaptó a las necesidades del ganado, con un sobrepastoreo y tala de árboles que favorecieran los pastos para la cabaña lanar. El declive de la trashumancia se dejó notar en toda la montaña. La falta de trabajo, la agricultura de subsistencia, no bastaban para atender las necesidades de la población, y la emigración, sobre todo a Chile y Argentina, fue una de las soluciones. El descenso de la presión humana y de la ganadería sobre la sierra, hizo que en un proceso lento pero continuo el bosque fuera recuperándose, avanzando por antiguos pastos y aumentando la masa forestal.

### **3. EL ORIGEN: LA TRASHUMANCIA EN LA COMARCA DE CAMEROS NUEVO**

La importancia de la actividad ganadera en la Sierra de Cebollera ha modelado y determinado en gran medida la vida de la zona y el paisaje de la misma. El origen de la ganadería riojana se remonta, según algunos autores, al Neolítico (Calvo Palacios, 1977). En lugares de montaña, con pocas extensiones para el cultivo y con una climatología de inviernos exigentes y frecuentes nevadas, la ganadería fue la opción más adecuada para la subsistencia. Calvo Palacios (1977) señala que ante dos posibilidades, ajustar la cabaña ganadera a estas limitaciones y acumular pasto veraniego para el invierno, o ampliar el radio de pastos buscando que todo el año tuvieran acceso a ellos, los habitantes de estas zonas eligieron la segunda opción (Calvo Palacios, 1977: 192).

La actividad pastoril en la zona ha sido un continuo histórico. Algunos indicios señalan que existía trashumancia desde época prerromana. La documentación fehaciente de la existencia y de la importancia de la ganadería trashumante data de 1273, cuando Alfonso X el Sabio creó el “Honrado Concejo de la Mesta de Pastores”. La importancia de la Mesta fue en aumento desde el s. XIII hasta el siglo XVIII. La función de la Mesta no era la de la explotación de ganado propio, ya que como tal no era propietaria, sino la de organizar los traslados trashumantes, controlar los ganados, defender los derechos de ganaderos y pastores, defender el paso por las cañadas, adecuar sus infraestructuras, etc.

La trashumancia tenía a su alrededor no solo una función económica sino que se ampliaba su significado a las formas de vivir de los pastores y su cultura material, los caminos, las creencias, religiosidad, supersticiones, etc. Dentro del actual espacio del parque natural hay restos de majadas, chozos y caminos, que dejan su impronta espacial y sirven de lectura de un paisaje vivo.

El ganado y los pastores necesitaban también de zonas de descanso, así como de “ventas, posadas y otros servicios para proveer a las miles de personas que recorrían esos caminos acompañando a los ganados” (Elías, 2003: 85). La Venta de Piqueras fue uno de estos lugares, importante por encontrarse en el tramo de cañada que comunicaba a través del Puerto de Piqueras la meseta castellana con el valle del Ebro.

La montaña riojana estuvo determinada hasta el s. XVIII por la ganadería trashumante. El viaje a *estremos*, como se llamaba donde invernaban los ganados, se organizaba a partir de septiembre, siendo la festividad de San Miguel la que marcaba el inicio del viaje hacia el sur. Un duro recorrido de más de ochocientos kilómetros en busca de pastos de invierno, que implicaba no sólo el traslado ganadero sino una forma de vida particular tanto para los que iban como para los que quedaban. La migración marcaba los ciclos vitales. La nupcialidad y natalidad estaba condicionada por este hecho. Los casi nueve

meses que pasaban los hombres fuera de su casa, y el período de junio a septiembre en el que sí estaban, hacía que los matrimonios se produjeran en estas fechas y que la mayoría de nacimientos se registraran entre marzo y junio. Por otro lado, la estructura familiar y las relaciones familiares estaban condicionadas por la ausencia paterna durante gran parte del año. Las mujeres también se veían afectadas, tanto por estos ciclos de nupcialidad y natalidad, como por el trabajo realizado durante la ausencia del varón, dedicándose tanto a los trabajos domésticos como a la manufactura de la lana y a labores agrícolas.

La numerosa cabaña lanar implicó un sobrepastoreo que afectó a las masas boscosas, reduciendo su extensión a la mínima expresión, quedando únicamente las dehesas donde se guardaban los animales de tiro y servían para el aprovisionamiento de leñas, y los denominados árboles madre, grandes ejemplares que servían de sombra, de los que posteriormente se regeneraron los actuales bosques. Los pastos eran más valiosos que los árboles y las necesidades de hierba y leña, junto con los numerosos rebaños, hacían que el paisaje estuviera dominado por montañas deforestadas. Todo este proceso muestra la imbricación existente entre la actividad humana y el medio natural. En las sierras riojanas del sur se pasa del bosque al sobrepastoreo y su destrucción, y de ahí a la regeneración del mismo. La Sierra de Cebollera es un buen ejemplo para un análisis diacrónico, que ejemplifica cómo la mano del ser humano modifica el territorio para la obtención de recursos, cómo lo explota y mantiene una relación estrecha con el medio en base a su aprovechamiento. Esto implica la movilidad, la vida, la transformación de los espacios naturales, algo evidente por otro lado, pero que en muchas ocasiones queda diluido en los discursos contruidos de la *naturaleza virgen*. El paisaje, en su percepción estática, puede obviar, o al menos eludir, esa historia que configura el medio, pero no así en su vertiente geográfica o en el análisis cultural del mismo, que debe tenerla presente para su lectura y comprensión.

Actualmente, la trashumancia en las sierras riojanas es una actividad prácticamente extinta, quedando únicamente algún pastor en Brieva de Cameros que todavía trashuma con sus ganados al Valle de Alcuía en Ciudad Real. Elías (2003) señala varias causas que explican este abandono: el cambio en la producción ovina, pasando de lana a la producción de carne; el precio de los alquileres de las fincas de *estremos*; el precio del transporte y la mano de obra (Elías 2003: 2123). Todo esto, junto con una forma de vida poco atractiva y las posibilidades que el mercado de trabajo ofrece para desempeñar otros oficios, ha hecho que la trashumancia esté en una situación muy complicada.

La trashumancia en el caso riojano prácticamente ha quedado como un recuerdo, como algo que fue y que ahora pervive como parte del folclore. Las fiestas a su alrededor, las exposiciones, museos, talleres, publicaciones, rutas interpretativas, etc. están ganando terreno en los últimos años dentro de antiguas zonas ganaderas, que explotan su legado patrimonial a través de manifestaciones folclóricas, representativas tanto para los habitantes locales como para los visitantes y la promoción turística de la zona. Dentro de este contexto es donde hay que enmarcar dos ejemplos riojanos: la Fiesta de la Trashumancia de la localidad de Brieva de Cameros, y la Fiesta de la Trashumancia en la Venta de Piñeras.

Hay que preguntarse sobre el auge de las actividades, fiestas, publicaciones y museos relacionados con la trashumancia. Hay que tener en cuenta la importancia histórica de la trashumancia en la Península Ibérica. Tanto en su expresión más extensa, como la más particular, como la trasterminancia de ganado ovino, vacuno o incluso caprino, el movimiento de ganado ha sido una constante a lo largo del tiempo. La figura del pastor

es conocida dentro del acervo popular, al menos referencialmente, dentro del ambiente urbano, y en muchos casos es arquetipo del estereotipo rural. La recuperación patrimonial es en gran medida un proceso exógeno, por lo que no es de extrañar que sean bastantes los casos en los que esta activación, la elaboración de los museos, rutas, guías y senderos, o la organización de la propia fiesta surja desde lo urbano. Esto lleva a una aceptación por parte del visitante y en algunos casos una distancia con aquellos a los que se intenta representar, fosilizando costumbres, casi construyendo o a veces inventando tradiciones, que no representan ni sirven como identificación a las gentes de la zona. En otras ocasiones el proceso es inverso y los actores locales ganan peso, creando a partir de ahí una relación más estrecha y emotiva con lo celebrado.

En un contexto donde la ciudad domina en presencia y el modelo urbano es un complejo que afecta tanto a la urbe como a lo que a ella se opone, es decir, la vida en el campo, el *mundo rural*, existe una construcción sobre las bondades, la vuelta a valores perdidos, a una vida más *vivable*, que se relaciona directamente con los pueblos, la agricultura, la ganadería y la montaña. El mito arcádico que propone una vuelta a la naturaleza y a la vida rural como el ideal de convivencia y de desarrollo personal del ser humano, se basa en una construcción no directamente surgida de sus actores sino que parte en la mayoría de casos de una añoranza de aquellos que paradójicamente no han vivido en pueblos sino en ciudades. Si bien parece que las diferencias entre lo rural y lo urbano, en ese sentido no únicamente espacial sino conceptual, seguirían existiendo en base a *estructuras estructuradas y estructurantes*, como diría Bourdieu, la influencia entre ambas y la comprensión de las mismas como un todo sería otro campo sobre el que reflexionar.

#### **4. LA CREACIÓN: LA FIESTA DE LA TRASHUMANCIA DE LA VENTA DE PIQUERAS**

1747

La celebración nace al amparo del parque natural y de la Consejería de Medio Ambiente, Territorio y Turismo del Gobierno de La Rioja. No estamos por tanto ante una manifestación popular en el sentido de una tradición secular o como continuidad de algo ya existente, sino ante una fiesta *ex novo* que intenta aunar esos dos campos.

Hay que preguntarse sobre el nacimiento de esta fiesta y su significado, que invariablemente pasa por la presencia del parque natural. Lo que se podría llamar “vertiente cultural” del parque se configuró definitivamente en el año 2002 con la reforma de la Venta de Piqueras y la apertura del Centro de la Trashumancia. A partir de esta ubicación cobra fuerza realizar un acto donde de alguna forma se recordaran las fechas significativas de los desplazamientos ganaderos. Estamos ante una recuperación de los usos y costumbres de otros momentos, en ocasiones no tan lejanos, que adoptan ahora una forma folclórica y que congrega a gentes de toda condición y edad.

La descripción que sigue se centra en la edición de la Fiesta de la Trashumancia del año 2009. El programa de actividades abarca una amplia oferta que va desde el acto religioso, la Misa de las Majadas, hasta conciertos de música folk, pasando por un taller de pastoreo para niños, mercadillo de productos artesanales, cuentacuentos, degustación de comida tradicional y la proyección del documental “Trashumantes Riojanos”.

Antes de las once de la mañana se inician los preparativos. Los puestos de artesanía, comida, libros, juguetes, etc. montan sus mesas y colocan los productos; los educadores ambientales del parque natural organizan las actividades; el escenario que albergará los conciertos de la tarde se termina de montar; los cocineros de la Venta de Piqueras preparan las migas que más tarde repartirán entre los asistentes; el rebaño de ovejas para el taller de pastoreo se encierra en el redil.

A las once de la mañana, la campana de la ermita de La Luz convoca a los fieles. La Misa de las Majadas es el acto litúrgico del día. La ermita llena sus bancos con los asistentes. Terminada la misa le toca el turno al taller de pastoreo. Tres pastores vigilan el ganado. La gente se acerca para observar los rebaños, despertando entusiasmo sobre todo entre los niños, que con curiosidad vigilan los movimientos de los animales, sus marcas, los balidos o el “engalanamiento” que distingue al carnero. El taller se inicia con un pasacalle que realiza el grupo Farándula por la explanada de la Venta. Ataviados con trajes tradicionales, al son de la gaita y con una cabeza de toro que lanza agua por los cuernos, se persigue a los asistentes anunciando la marcha de los pastores. El recorrido se inicia desde la puerta del Centro de la Trashumancia. Abre la marcha el toro, seguido del trovador y detrás el gaitero, el tamboril y el pandero.

En el corral comienza la explicación. El público atiende a las palabras del pastor. Se han preparado varas para repartir entre los niños. El objetivo es que por un momento se conviertan en pastores y vayan junto al rebaño. Cuando todos están listos se abre la manga del corral y con el pastor a la cabeza los animales inician una veloz carrera.

Recogido el rebaño algunos niños entran en el redil para ser los actores directos de la explicación. El pastor engalana al carnero. A viva voz, sin megafonía, comenta que era una costumbre usada para distinguirlo del resto del ganado. El semental era el que se adornaba. Se sujeta al carnero con una cuerda y en su lomo se le atan coloridos pompones de lana, otorgándole una presencia destacada entre el resto y marcando de alguna forma su importancia como ejemplar reproductor.

A los niños les hace algunas preguntas básicas: ¿en qué se distinguen los machos de las hembras? Un “muy bien” refuerza las contestaciones infantiles que hablan de los cuernos de los machos y de las ubres de las hembras. El pastor les explica la cubrición, la edad de los corderos, la dentición, las marcas que aparecen en las ovejas, la calidad de la lana de las merinas frente a otro tipo de ovejas, su condición para aguantar el frío y el calor, etc. La recreación realizada en el taller, con un fuerte sentido didáctico, busca acercar al público, fundamentalmente a los niños, a la vida del pastor, no dejando de ser, por otro lado, un acercamiento desde lo desconocido.

La animación en la explanada se observa en la afluencia a los puestos. La gente los recorre, observa, pregunta, compra. Se venden quesos extremeños, con sus vendedores y vendedoras ataviados con traje tradicional extremeño. Otras paradas ofertan mermeladas, bisutería, juguetes y juegos tradicionales, bastones de madera, bolsos y pulseras de piel, cestos de mimbre, patés y embutidos embasados al vacío. Entre los puestos destaca el de venta de almazuelas. La almazuela es una prenda textil que puede tomar la forma de manta, tapices, cabeceras de cama, colchas, bolsos, cojines, elaborados con retales de otras prendas, de formas más o menos rectangulares que se unen entre sí. En las comarcas cameranas fue una artesanía muy recurrente como aprovechamiento de retales y existen referencias a las almazuelas riojanas ya en el siglo XVI.

Los juegos infantiles son otros de los atractivos. Juegos de otra época que se enseñan a una generación que desde niños manejan el ordenador y que a su vez son enseñados por personas que viven también conectados a las tecnologías de la información. La paradoja hipermoderna de recuperar lo tradicional bajo un aspecto idealizado, recreado en el contexto efímero de la celebración, en el espacio atemporal ritual que se diluye con la caída del sol y las últimas notas del rabel.

El reparto de las migas comienza alrededor del mediodía. Junto a las migas y la caldereta de cordero, que se venderá posteriormente, el restaurante ha elaborado un menú específico

que llama *Menú de Pastor*. Consta de varios platos a elegir uno de entre los primeros, los segundos y el postre. Los primeros son: cocido de la cañada, alubias pochadas con chorizo y tocino, sopa de pastor, sopa castellana, ensalada trashumante y ensalada con queso. Los segundos son: guiso de cordero serrano, patitas de cordero, vigilia del pastor y bacalao a la riojana. De postre: queso de cabra con miel y piñones, cuajada casera con miel y tarta de queso. El menú incluye pan, agua, vino, gaseosa y café. La recreación de la trashumancia llega hasta la gastronomía. Por un lado las migas y la caldereta de cordero, por otro, el menú de la Venta de Piqueras. La construcción pastoril lo inunda todo y la gastronomía, como una parte fundamental de la actuación patrimonial, juega un papel fundamental en este proceso. Reelaborar las recetas que marcaban la dieta del pastor en el campo, o lo que se suponía que era su dieta diaria, es una forma de acercar al comensal a aquello que se celebra, ponerlo en situación a través de las migas, de la caldereta, del bacalao, de la sopa, como una experiencia integradora en el marco festivo, como una redundancia identitaria, liminal y educativa, en el sentido último de mostrar lo perdido con el afán de que no desaparezca. La comida es cultura y comunicación, y por tanto tiene sus códigos significativos. Ante una elaboración ideológica como la expresada no cabe otra solución que comidas “típicas”, o más bien se podría decir que estereotipadas, construidas e intencionalmente seleccionadas para la recreación propuesta. La comunicación viene determinada por el contexto. El receptor y el emisor entran en una reciprocidad tácita donde lo único que cabe es la adecuación a un código de “tipismo pastoril”. Esos alimentos tradicionales son también los que se exponen y venden en la feria, los quesos extremeños, las mermeladas, el embutido, los “productos de la tierra”, todos bajo la marca del tipismo y por otro lado de la patrimonialización alimentaria, destinados a unos clientes receptivos por el entorno y el contexto en el que se encuentran.

1749

El grupo folclórico *La Farándula* inicia su actuación sobre las doce y media del mediodía. Delante del Centro de la Trashumancia han instalado el decorado que sirve como marco para la actuación. El interior de una casa, fabricada con tela, es el fondo que alberga a los músicos, cuatro hombres y una mujer, ataviados con ropas que imitan la vestimenta de siglos atrás. Instrumentos tradicionales, algunos casi desconocidos como la zanfona, junto con las voces del dúo de uno de los componentes masculinos y la única mujer del grupo, sirven de acompañamientos a las romanzas, cuentos y leyendas que el trovador hilvana con una magnífica habilidad teatral.

La actividad está orientada al público infantil, pero padres y adultos reunidos participan y disfrutan con las historias, los cuentos y las canciones populares. Sentados en la hierba, otros de pie, el público crea un semicírculo ante la escena, manteniendo para el trovador ese breve espacio simbólico donde desarrolla las historias y que rompe para hacer partícipe al espectador de las mismas, sacando a niños y mayores a escenificar las leyendas serranas. Durante casi una hora la atención se concentra en historias de amor y de pastores. Las risas, las caras de atención de los niños, las sonrisas cómplices de los mayores ante los relatos no tan infantiles, en definitiva, una forma de ganarse al público que convirtió esta actuación en una de las más concurridas de la mañana.

El Centro de la Trashumancia registra ese día numerosas visitas. El público atiende a los distintos paneles y descubren la vida que se celebra en el exterior. De forma continuada se proyecta el audiovisual “Trashumantes Riojanos”, que a las tres de la tarde será proyectado en las dependencias de la Venta de Piqueras, y tras el que se desarrollará una mesa redonda. El traslado desde Soria hasta Brieva de Cameros a principios de los años ochenta

ta del siglo pasado centra un documental que retrata los últimos casos de trashumancia camerana.

La gente se reparte por las inmediaciones de la Venta para comer. Unos han traído su propia comida, otros han reservado en el restaurante y otros nos acercamos para comprar un plato de caldereta.

Poco después de las tres de la tarde se proyecta el documental “Trashumantes Riojanos” en la sala de juntas de la primera planta de La Venta. Esta actividad sirve para conocer no solo la perspectiva histórica y etnográfica de la trashumancia sino también su realidad actual. El documental, por razones de tiempo, no se proyecta íntegramente, indicando que aquellos que quieran verlo en su totalidad pueden hacerlo en el Centro de la Trashumancia. La sala está totalmente llena y con un arco de edad variado, desde personas mayores, que participaron en el debate, hasta parejas con niños. La mesa está compuesta por los técnicos y periodistas que realizaron el documental en 1982 y por tres pastores, dos de ellos protagonistas de la cinta.

El origen de la película, como cuentan sus realizadores, surge a través del contacto y del interés que les suscitó Luis Vicente Elías, en ese momento santero de la ermita de Lomos de Orios, que había trabajado el tema y que les incitó a realizar un documental sobre los pastores que todavía trashumaban en La Rioja. Los puso en contacto con los hermanos Espiga que por aquel entonces todavía bajaban a *estremos*. El documental narra el viaje de los rebaños desde Soria, a donde llegaron en tren, hasta Brieva de Cameros, en un recorrido de una semana. La importancia del documental tuvo también su referente etnográfico con una serie de materiales que se recogieron y conservaron, y que actualmente pueden contemplarse en el Centro de la Trashumancia. La experiencia para los realizadores fue vitalmente intensa, casi mítica e iniciática al descubrir no solo una actividad en extinción sino también la convivencia con los pastores protagonistas de la historia. Lo consideran como un viaje mágico y técnicamente como una aventura por las condiciones de los aparatos de video y sonido que existían en 1982. No ocultan el interés ideológico que podía tener el documental en su momento, en el sentido de ofrecer las formas de vida que aún cercanas se desconocían en la ciudad. Ese intento de mostrar lo perdido o lo que se estaba perdiendo era también una forma de reivindicar la dignidad y el trabajo de la sierra riojana.

La intervención del público fue muy interesante porque eran muchos los que de una forma u otra habían tenido relación con la trashumancia. Destacable fue el comentario realizado sobre la figura de la mujer y su importancia dentro de la vida del pastor. La mujer, rompiendo la invisibilidad que tiene al hablar del trabajo pastoril, pasaba meses sin ver al hombre, si bien no tanto como los ocho meses de otro tiempos, si largas estancias donde tenía que sobrellevar sola las labores domésticas y el cuidado de los hijos. La posibilidad existía, como decía alguna, de visitar al marido pero los viajes eran costosos y difíciles de compaginar. La dureza de la vida del pastor era la dureza de la vida de toda la familia. El público refuerza las opiniones de los pastores, la falta de apoyo y el olvido que sufre Cameros, olvidando que la trashumancia fue el motor económico de La Rioja y no el valle y el vino que fue posterior, y que ahora se ha convertido en el único referente. Esa *Rioja sin vino* expresa su pesar y pide la parte que le corresponde como una integrante más de la región.

La emoción está presente durante toda la actividad y hay momentos en los que el sentimiento embarga a toda la sala. Momentos en los que se añora una forma de vida que no volverá, en el que se recuerdan a compañeros y familiares desaparecidos, a la del señor

que de niño durmió en la Venta de Piqueras, cuando ésta era parada de pastores, cuando se recuerda la llegada a Soria y cómo las ovejas invadían los parques y las calles de la ciudad, la vuelta a casa y la relación con las mujeres, o la sensibilidad en la rudeza de uno de los pastores que lloraba la muerte de su perra en el *desembarque*, y el comentario final de la mujer de uno de los pastores que decía “yo me voy con vosotros como una oveja más”.

Los primeros cantos de Vanesa Muela anuncian el fin del debate. La gente se sienta en el prado. Primero la artista vallisoletana y después el grupo riojano *Velandia* desgranar acordes de otro tiempo, piezas recuperadas del olvido, cantos que perviven en voces ancianas y que recogen para transmitir a nuevas generaciones. Niños y mayores en el prado disfrutan de la música que va anunciando el fin de una jornada intensa, una jornada donde se ha recreado una forma de vida que ha sido la seña de identidad de una amplia zona de La Rioja, que supuso un importante impulso económico siglos atrás, que modeló el paisaje y a las gentes de la sierra y que de alguna forma lo sigue haciendo. Una forma de vida que se pierde, una actividad económica que cambia de lo trashumante a lo estante, de la oveja a la vaca, o de la ganadería a la nada. Fiestas que construyen y recrean, como se ha dicho, en muchas ocasiones desde la ciudad y desde la oficialidad administrativa, pero que tiene unas implicaciones más complejas en la que reflexión sobre las conexiones del mundo rural con el urbano, donde las necesidades identitarias de la hipermodernidad se hacen presente, y donde se hace necesario tener referentes míticos que renueven la vida diaria, industrial y postindustrial, urbana, desarraigada de lo rural, con la posibilidad de la vuelta, en definitiva del recuperar aquello que se cree perdido, y que desde nuestra reflexión habría que considerar si ha existido o son únicamente construcciones con un origen, un anhelo y una intencionalidad.

1751

## 5. CONCLUSIÓN

La Fiesta de la Trashumancia hay que enmarcarla dentro del espacio que la alberga y en relación a quién la activa. En este caso tenemos un parque natural y un impulso administrativo. Como se ha dicho, la celebración no se enmarca dentro de un calendario festivo sino que se introduce en un momento determinado, es decir, se crea. Este acto depende del contexto. La declaración de un espacio protegido supone una nueva significación del territorio y una apropiación simbólica del mismo. Distintos actores están involucrados en este proceso, no solo los que declaran, la autoridad, también a los que afectan, lo local, o a los que repercute, lo externo. El diálogo entre las partes, con una disfunción habitual que favorece a la parte institucional activadora, es clave en el sentido de dotar de significado al espacio, de crear y mitigar tensiones en la percepción del mismo, en la semantización, en la apropiación simbólica, en el uso del medio. En este sentido se estaría en una fase de creación a partir de esos elementos que en un momento determinado se consideran característicos y a bien proteger. En esa creación se incide y potencian una serie de elementos en detrimento de otros, con la idea de proyectar una imagen determinada, y dirigida, del espacio protegido. En Cebollera encontramos la potencia del bosque, de sus ríos y sus cumbres, pero combinadas a la vez con los vestigios culturales y la huella siempre presente de la trashumancia. Pero el hoy no es ayer y tampoco será mañana<sup>1</sup>, y esta ingenua reflexión existencial indica el dinamismo y la propia historia natural del territorio.

---

<sup>1</sup> Gracias al verso de Pedro Guerra: “Yo sé que la luna no da la cara, y sé que el presente, ayer fue mañana”. Canción: Quisiera Saber, en el disco “Vidas”.

La imagen que ofrece la Sierra de Cebollera es producto de la interacción entre la acción humana y los procesos naturales. Desde el parque natural se incide en ese proceso, pero el viajero o el visitante que recorre esta parte de la montaña riojana se ve desbordado por una riqueza forestal que hace difícilmente entendible que hace aproximadamente dos siglos en esas sierras lo que ahora es habitual, el bosque, era lo excepcional. Si bien la huella de la trashumancia en Cebollera queda muy diluida en lo referido a la deforestación, aunque un tranquilo y cuidadoso paseo nos diría otra cosa, no lo es tanto en relación a los restos de arquitectura pastoril. Esa herencia deja su impronta, le habla al visitante en la ermita de Lomos de Orios, en los contaderos de ganados, en las majadas, en los restos de chozos, en los cordeles, en las cañadas, pero son muestras de una realidad irreal porque el medio ya no es el que era y para entenderlo hay que recrearlo, es decir, hay que interpretarlo.

Aquí es donde se puede poner el énfasis de la comunicación al plantear que la Fiesta de la Trashumancia se convierte en una recreación de un territorio que muestra una imagen totalmente diferente al que albergaría en tiempos esos ganados que iniciaban la marcha a *estremos*. Pero no es solo una cuestión física. Se recrea una forma de vida, unos valores, una actividad económica, un modo de relacionarse con el medio, una música, una estructura familiar, es decir, una totalidad sociocultural que atiende tanto a aspectos infraestructurales como superestructurales. No cabe duda que hay una intención, desde la organización y desde la política. Por un lado atender a la vertiente cultural del parque, interpretando una parte de su historia que redunde en una mejor comprensión del paisaje, fomentar la visita, la valoración y la conservación del espacio, y desde el punto de vista meramente político incidir en la necesaria agenda cultural y en la proyección de La Rioja hacia el exterior.

Como señala Paulo Raposo, “la memoria funciona frecuentemente como el mito, la verdad histórica es irrelevante. Pero a veces, la memoria (y la recreación histórica es una experiencia de memoria) también es un lugar de articulaciones de intereses públicos y privados, así como de identidades contradictorias” (Raposo, 2008: 83). La trashumancia es también la simulación de la vida en otro tiempo, adaptando su interpretación al presente. Se crea y se idealiza una forma de vida, se representa y se comparte con el visitante, que se lleva una imagen definida y estereotipada de una actividad económica, de una forma de vida y de un entorno natural. Estamos de alguna forma en un proceso de creación y recreación, que no es más que un devenir, observable en este caso a través de una manifestación festiva.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

ATILANO, Antonio (1999) *Parque Natural Sierra de Cebollera: Guía de Interpretación*. Logroño, Gobierno de La Rioja. Consejería de Desarrollo Autonomo, Administraciones Públicas y Medio Ambiente.

CALVO, J.L. (1977) *Los Cameros. De región homogénea a espacioplan*. Logroño, Diputación Provincial.

ELÍAS, Luis Vicente (2003) *Trashumantes Riojanos*. Logroño, Gobierno de La Rioja Parque Natural Sierra de Cebollera.

GARCÍA, JUAN ANTONIO (2006) *Villoslada de Cameros. Pueblo de hidalgos, trashumantes y emigrantes*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.

INGOLD, Tim (2000) *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge.



- RAPOSO, Paulo (2008) "Performando cultura: recreaciones históricas e interpretaciones patrimoniales". En X. PEREIRO, S. PRADO y H. TAKENAKA (coord.) *Patrimonios Culturales: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*. Donostia, AnkulegiFAAEE, pp. 75-93.
- RODRIGUEZ, Xoaquin (2003) "La cultura como paradigma para la conservación de la naturaleza". En *Actas del IX Congreso de Antropología de la FAAEE*. Barcelona, ICA, FAAEE.
- SÁNCHEZ GARRIDO, Roberto (2010) *Percepción medioambiental y construcciones culturales: el parque natural Sierra de Cebollera*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- SANTAMARINA, Beatriz (2009) "De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos". En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid, CSIC, 1, pp. 297-324.
- SANTAMARINA, Beatriz (2008) "De la educación a la interpretación patrimonial. Patrimonio, interpretación y antropología". En X. PEREIRO, S. PRADO y H. TAKENAKA (coord.) *Patrimonios Culturales: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*. Donostia, AnkulegiFAAEE, pp. 39-57.
- TILDEN, Freeman (2006) *La interpretación de nuestro patrimonio*, Madrid, Asociación para la Interpretación del Patrimonio.
- QUINTERO, V. VALCUENDE DEL RÍO, J.M., CORTÉS, J.A. (2008) "Contemplar o vivir. Símbolos y legitimaciones en un espacio protegido". En O. BELTRÁN, J.J. PASQUAL, I. VACCARO (coord.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donostia, AnkulegiFAAEE, pp. 65-82.



**SIMPOSIO  
RITUALES Y CAMBIOS SOCIALES**

Coordinadores:  
Juan Agudo Torrico  
Universidad de Sevilla, ASANA  
Celeste Jiménez de Madariaga  
Universidad de Huelva (ASANA)

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Juan Agudo Torrico, Celeste Jiménez de Madariaga

**RITUALES, CAMBIO Y DISONANCIA EN DOS CASOS CONCRETOS: EL BERRO SECO Y LA ROMERÍA DE LA BARCA**

Manuel Vilar Álvarez

**CUESTIONES DE GÉNERO COMO MOTORES (O FRENSOS) PARA EL CAMBIO EN DISTINTOS RITUALES FESTIVOS EN EUSKAL HERRIA**

Margaret Bullen

**LOS RITUALES FESTIVOS COMO CAMPO DE CONFRONTACIÓN POR LA IGUALDAD DE GÉNERO. EL CASO DE LA SEMANA SANTA ANDALUZA**

Isidoro Moreno

**CULTO Y PROFANACIÓN DE LA SANTA DUDA DE IVORRA**

Manuel Delgado

**LOS VERDES Y LOS MORAOS DE ALHAURÍN EL GRANDE: LA EVOLUCIÓN DE LAS HERMANDADES-MITADES EN UN CONTEXTO LOCAL DE AUGE ECONÓMICO**

Miriam Martín Lobo

**LAS DANZAS RITUALES EN ANDALUCÍA: CONTEXTOS PARA LA TRADICIÓN**

Aniceto Delgado Méndez

**RITUALES E IDENTIFICACIONES LOCALES EN ANDALUCÍA**

Isabel Aguilar Majarón

**SAN ISIDRO LABRADOR CAMINO DEL ROCÍO: ROMERÍA Y CAMBIOS SOCIOCULTURALES EN LA CAMPIÑA DEL ALTO GUADALQUIVIR CORDOBÉS**

Reyes García del Villar Balón y José María Manjavacas Ruiz

**UNA NUEVA TIPOLOGÍA FESTIVA: LA INTERCULTURAL. INMIGRANTES TRANSNACIONALES Y SUS FIESTAS EN EUSKAL HERRIA**

José Ignacio Homobono Martínez

**RITOS EN EL EXILIO: FUNCIÓN Y SIGNIFICADO DEL RITUAL EN LA DIÁSPORA. EL CASO DE LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS EN BARCELONA**

Roger Canals

**BANDERAS ESTADOUNIDENSES EN LA FIESTA DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN XARBÁN (ECUADOR). LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE UN RITUAL RURAL ANDINO**

Diana Mata Codesal

## INTRODUCCIÓN

Juan Agudo Torrico  
Universidad de Sevilla, ASANA  
Celeste Jiménez de Madariaga  
Universidad de Huelva (ASANA)

Los rituales, y todos los aspectos materiales e inmateriales que conllevan, siguen constituyendo manifestaciones especialmente significativas para analizar nuestros modelos de sociedad. Más aún, estamos observando la permeabilidad de los procesos rituales para adaptarse a las nuevas realidades que los tiempos contemporáneos experimentan. Frente a su aparente anclaje en las tradiciones que emanan del pasado (siendo esa visible apariencia una de sus funciones ideológicas), se reproducen en permanente transformación que justifica su subsistencia y su imprescindible funcionalidad en las prácticas sociales. Se produce, así, una tensión dinámica entre la continuidad y atemporalidad que evocan, y el reanclaje en las nuevas situaciones que el cambio social suscita, contribuyendo con este reajuste a su cualidad integradora.

Las teorías sobre el ritual se han movido sobre concepciones y metodología diversas; desde los conceptos de la “eficacia simbólica”, el “drama social”, el “juego” y la “performance”, distintos autores han abordado los rituales como proceso intentando explicar su plasticidad. Tal vez, las profundas transformaciones que estamos experimentando en nuestro presente, en un mundo con apariencia de globalización, pueda darnos las claves para entender el poder de los rituales y sus atribuciones como útiles sociales. Una simple mirada panorámica ya nos muestra la complejidad en la interacción entre rituales y los cambios sociales, un mutuo acoplamiento que se visualiza en múltiples manifestaciones: nuevas perspectivas en roles de género, la participación de grupos sociales hasta ahora marginados o emergentes en la actualidad, modificación de sus estructuras organizativas para adaptarlas a los recientes contextos socioeconómicos, cambios en las fórmulas de institucionalización, etc.

Pero además de las transformaciones surgidas en las propias manifestaciones rituales, se constata la crecida existencia de procesos de revitalización/recuperación de viejos rituales, de manera totalmente compatibles con los que han permanecido en vigor y de forma no contradictoria con el imaginario común de modernidad. La compatibilidad y no contradicción en la revitalización/recuperación de viejos rituales parece que se entiende desde su redefinición en claves patrimonialistas e identitarias, lo que les convierte en un laboratorio privilegiado para analizar la controvertida relación entre globalización y refuerzo de los valores identitarios territoriales más próximos.

Con las distintas contribuciones incluidas en este simposio, se pone de manifiesto los nuevos retos a los que nos enfrentamos en la fenomenología de los “Rituales y Cambios Sociales”. El intercambio de experiencias e información que aportan los distintos autores en sus textos, replantean el ritual como materia de debate y enriquecen las teorizaciones hechas hasta el momento. Es evidente que su temática sigue estando de actualidad, e incluso se atisba la necesidad de una revisión profunda e inaplazable dada la agilidad y rapidez de los cambios y el requerimiento de proporcionar explicaciones razonadas. En este sentido, entre las aportaciones hechas hemos observado ciertas analogías y la presencia de elementos claves que bien pueden ayudarnos a entender las readaptaciones de los rituales a los actuales cambios sociales.

Constatamos la imbricación de factores exógenos y endógenos, con base en los cambios sociales, que articulan revitalizaciones, modificaciones, alteraciones e innovaciones del entramado ritual. Entre los factores endógenos destacan la incorporación de la mujer en la toma de decisiones y el protagonismo ritual, la detentación de los jóvenes incorporándose o apropiándose de algunas secuencias rituales, el establecimiento de nuevas fórmulas de institucionalización más o menos alejadas de los poderes hegemónicos (la Iglesia, como ejemplo significativo), y la redefinición de los rituales desde el concepto de patrimonio cultural. En cuanto a los factores exógenos, resalta sobremanera la influencia decisiva de los procesos migratorios tanto por la cada vez más activa presencia de inmigrantes extranjeros, como por la acción de los emigrantes retornados (eventual o definitivamente); junto a ello, las implicaciones que se derivan de la espectacularización de los rituales a través de los medios de comunicación de masas, su incautación por la industria turística, y su externalización por internet, foros y redes sociales.

Evidentemente, pueden haber y hay otros factores que no aparezcan reflejados en los textos que componen este simposio. Pero sin duda, los diversos trabajos presentados reflejan los puntos de mayor interés y las problemáticas que más centran la atención de los investigadores en la actualidad. Visto en su conjunto y analizando sus contenidos, podemos interpretar la semántica de estos dos conceptos “rituales” y “cambios sociales” desde la reflexividad: los rituales accionan cambios sociales y los cambios sociales se expresan en los rituales. Ante esta imagen poliédrica, su análisis lo es posible desde una mirada reticular.

La incorporación de los jóvenes en los procesos rituales aparece en el texto de Manuel Vilar Álvarez. A partir del estudio de caso de el *berro seco*, en la romería de San Fins (Cabana de Bergantiños, A Coruña) y la romería de la Barca (Muxía, A Coruña) analiza la tensión ritual originada cuando el mismo ritual es vivido acorde con los patrones de una romería tradicional por las sociedades locales en las que tienen lugar; y como excusas propiciatorias (tiempo y lugar) para el encuentro de jóvenes venidos de muy diferentes lugares, atraídos por los eventos lúdicos que se desarrollan para la ocasión, al margen incluso del desarrollo del propio ritual. En ambas romerías la territorialidad, entendiendo ésta como un proceso histórico de articulación entre lo social y la naturaleza, es un concepto en cambio y con ello también arrastra cambios simbólicos que se relacionan con prácticas colectivas, nuevos discursos sociales y desterritorialización o nuevas formas de territorialización.

Las cuestiones de género, presente de manera transversal en varias comunicaciones, se convierte en el eje central en dos de ellas. Margaret Bullen plantea el género y la identidad como motores (o frenos) para el cambio en distintos rituales festivos en Euskal Herria. Trata de la ritualización de los sistemas de género y la incidencia que en ello produce las transformaciones sociales ocurridas en los últimos tiempos, atendiendo a los obstáculos históricos e ideológicos que dificultan la consecución de la igualdad. En este análisis, toma como muestra etnográfica los conflictos en torno a la participación de las mujeres en los Alardes de los pueblos guipuzcoanos de Irun y Hondarribia.

Por su parte, Isidoro Moreno, analiza la relativamente reciente incorporación de las mujeres en la Semana Santa andaluza, en igualdad de protagonismo con los hombres. Revisa y pone de manifiesto las contradicciones e intereses encubiertos de los viejos argumentos que hasta entonces las habían excluido (“fidelidad” a la tradición y hechos históricos, automarginación de las mujeres, respeto a acuerdos democráticos tomados en cabildos exclusivamente compuestos por hombres), al tiempo que analiza las razones de estos

cambios y pone de manifiesto el camino por recorrer: la equidad en las salidas como penitentes (en parte consecuencia de la crisis que sufrieron muchas hermandades en los años setenta) se contradice con la escasa presencia de mujeres en las juntas directivas o el reto de su participación en el colectivo de costaleros, sobre todo en la conformación de cuadrillas mixtas.

Manuel Delgado, a partir de los avatares ocurridos en el transcurso del s. XX al relicario que da testimonio del hecho milagroso ocurrido en Ivorra, en la Segarra (Lleida) en el año 1010, reflexiona sobre el sentido de las nociones de *sacrilegio y profanación*. Mientras que los acontecimientos que estuvieron a punto de originar su destrucción en 1936 los considera, en negativo, el resultado del reconocimiento de su condición de sacralidad, sirviendo, a su vez, para reafirmarla generando una nueva leyenda que justifica su preservación; el “estudio científico” promovido en 1999 desde la propia institución eclesiástica para verificar su “autenticidad” entraría en contradicción con este mismo origen y valor de sacralidad, con los sentimientos colectivos y lógicas culturales que las autentificarían.

Miriam Martín Lobo nos acerca a un ejemplo especialmente significativo de un sistema dual de hermandades semicomunales de carácter vertical: las hermandades de la Santa VeraCruz y de Nuestro Padre Jesús Nazareno, “*los verdes y los moraos*” de Alhaurín el Grande (Málaga). La marcada rivalidad entre ambas hermandades a lo largo del tiempo sea alterado en su significado sociosimbólico a partir de las últimas décadas del s. XX en un doble sentido: la mayor pujanza económica de la localidad se ha visto reflejada en el enriquecimiento de las hermandades y mayor complejidad y espectacularización de los rituales. Pero al mismo tiempo, el incremento demográfico y razón de ser de esta pujanza (proximidad a la costa malagueña) ha hecho que se refuerce el valor de identidad comunal de estas hermandades: no se trata ya de pertenecer a una de ellas frente a la otra, como de pertenecer a cualquiera de las dos mitades como seña de identidad frente a los forasteros avecindados.

Aniceto Delgado Méndez analiza las danzas rituales de Andalucía, en tanto éstas se han convertido en magníficos ejemplos de los cambios que la sociedad andaluza ha experimentado en los últimos años. Junto a las transformaciones y permanencias, señala la aparición de nuevos contextos donde la danza ha pasado de ser un acompañamiento del ritual a transformarse en un referente identitario. Dentro de este proceso, el autor se interesa por la activación patrimonial llevada a cabo en torno a estas danzas rituales por parte de la administración autonómica andaluza, y su reactivación y recuperación por parte de las instituciones y protagonistas locales.

Isabel Aguilar Majarón afronta la conjunción “rituales” e “identificaciones locales” en Andalucía, ilustrando su discurso y argumentos con ricos y variados ejemplos de la geografía andaluza. Parte de los cambios ocurridos en las fechas del calendario festivo marcados, asimismo, por las transformaciones de la economía agrícola y ganadera, y, sobre todo, por la incidencia de la emigración andaluza. En muchos casos, las fechas de celebración de estas fiestas son alteradas o duplicadas para favorecer la participación de los emigrantes. Así pues, se detiene en analizar la emigración andaluza como otro de los factores que explican los cambios habidos en los rituales festivos y su repercusión en los procesos de identificaciones locales.

Las transformaciones del ritual festivo desde la incidencia de procesos de institucionalización son abordadas, entre otras cuestiones, por Reyes García del Villar Balón y José María Manjavacas Ruiz en su estudio sobre la Romería de San Isidro Labrador de Bujalance (Córdoba). Por un lado, analizan los cambios producidos en el ritual festivo en su

organización, su puesta en escena y el protagonismo y la emergencia de nuevos grupos sociales. Pero también relacionan estos cambios y los procesos de institucionalización de la fiesta con presiones homogeneizadoras, políticas y mediáticas, que enfatizan nuevas recreaciones rituales de mayor sofisticación y espectacularidad de cara al turismo.

La incidencia de la inmigración en los rituales es afrontada por José Ignacio Homobono Martínez al plantearnos la interculturalidad como nueva tipología festiva a partir de su estudio sobre los inmigrantes transnacionales y sus fiestas en el ámbito cultural vasco. Se interesa por los contextos de la modernidad tardía o glocalizada, donde resulta novedosa la pluriculturalidad ante la presencia de comunidades transnacionales, tanto en los espacios públicos como en el tiempo –cotidiano y festivo– de ciudades y barrios. Esto se materializa, entre otras expresiones, en fiestas descontextualizadas y que asumen significados identitarios no necesariamente similares a los de sus lugares de origen. Pero también en la progresiva inserción de manifestaciones culturales de estos nuevos colectivos en el contexto de las fiestas tradicionales de las comunidades de acogida.

Roger Canals nos propone una reflexión sobre la función y el significado de los rituales en el “exilio”, tomando como muestra el caso de las religiones afroamericanas en Barcelona y, más concretamente, el extendido culto entre los venezolanos a María Lionza. Para este autor, el ritual en el exilio pretende constituir una doble comunidad: una comunidad “global” en la diáspora y una comunidad “local” en el contexto de acogida. En su estudio se toma igualmente en consideración el papel que juega la industria religiosa, las nuevas tecnologías y las necesidades económicas de los creyentes en la dimensión dinámica, nómada y transnacional de los rituales afroamericanos en la diáspora.

Diana MataCodesal pone en conexión Ecuador y Estados Unidos por la emigración existente de ecuatorianos fundamentalmente en Nueva York, centrándose en el análisis de las Fiestas Patronales del Señor de los Milagros de Xarbán. Según la autora, la transnacionalización de la migración desde Xarbán ha derivado en también la transnacionalización de la fiesta del Señor de los Milagros, algo que se refleja con claridad en el cambio de las estructuras tradicionales del sistema de priestazgo del ritual festivo y en la financiación de los gastos por parte de los emigrantes residentes en Estados Unidos que les permite mantener y reforzar su membresía en las estructuras sociales y simbólicas de Xarbán; sobre todo a los inmigrantes irregulares (mayoritarios) que mantienen así un vínculo a la vez simbólico y social con la comunidad de origen, frente al rechazo de la sociedad de acogida.

A modo de conclusión, en su conjunto, las comunicaciones presentadas reflejan la diversidad de intereses de estudio que nos ofrecen los rituales como unidades de observación privilegiadas para analizar los cambios sociales. Como rasgo común, entre todos los rituales analizados, el concepto tiempo en clave de tradición heredada se nos muestra, como no podía ser de otro modo, como una construcción cultural paradójica en tanto los cambios, su capacidad de adaptación, y no las permanencias son los que explican su continuidad y peculiaridades en el presente. Consideramos que es precisamente esta la función del ritual (y la tradición): propiciar la adaptación a las continuas transformaciones sociales, en el contexto de códigos simbólicos compartidos, heredados y a su vez transmitidos de una generación a otra.



## RITUALES, CAMBIO Y DISONANCIA EN DOS CASOS CONCRETOS: EL *BERRO SECO* Y LA ROMERÍA DE LA BARCA

Manuel Vilar Álvarez  
AGANTRO

### 1. EL *BERRO SECO*

San Fins do Castro (Cesullas, Cabana de Bergantiños, A Coruña) podría ser una romería de las muchas que aún pueblan el calendario festivo gallego, una de esas que se mantienen o que languidecen como la base socioeconómica que las creó; una romería a la que acuden los romeros por la mañana a lavarse en la fuente para limpiarse las verrugas, hacer una ofrenda, oír misa, merendar a la sombra de los árboles, pasar el día en compañía de la familia, amigos o vecinos y bailar por la noche.

Pero la romería de San Fins no es exactamente así desde hace tiempo, y mas aún en los últimos años, por lo menos a partir de 1931, pues en esta fecha llega aquí como párroco un cura aficionado a la música popular: Saturnino Cuiñas Lois<sup>1</sup>. Este personaje va a introducir una serie de nuevos elementos que cambiarán el diseño de esta romería, logrando un incremento festivo y una proyección que supera los límites parroquiales y comarcales, llegando a ser declarada fiesta de interés turístico<sup>2</sup>; proyección que mantiene hoy en día y que será causa de la alteración del actual desarrollo de la misma, pudiendo hablarse de una fiesta claramente dividida en dos mitades, según veremos.

Uno de los elementos introducidos por este cura es el denominado “berro seco”, que nosotros calificamos como de ritual, pues entendemos que se puede definir como “un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado”, manera esta de definir la acción ritual por parte de Maisonneuve (1991: 17). También se puede valorar desde una perspectiva performacional, o performativa, que insiste en la capacidad del ritual para “hacer cosas” (García García, 1991: 10). La definición la aporta en este caso S. J. Tambiah: “ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)” (Tambiah, 1981: 119).

Pero volvamos a la romería. Otro elemento introducido por Saturnino Cuiñas es el “santo de pólvora”, una especie de traca o pequeña falla con una escena de oficios tradicionales de herreros, afiladores o canteros, en los que el hombre siempre hace el trabajo y la mujer desempeña el secundario papel de ayudante. La falla se coloca sobre un palo alto y al terminar los actos litúrgicos de la mañana se le prende fuego, la rueda gira y las figuras

<sup>1</sup> Saturnino Cuiñas Lois (1897-1978) tocaba la gaita y la zanfona, recogía canciones populares, colaboraba con agrupaciones corales. En las actuaciones hacían representaciones de oficios tradicionales o interpretaban cantos picarescos, lo que no era del agrado de las autoridades eclesiásticas y le supuso algún que otro problema. El grupo musical Milladoiro publica en 1980 un disco titulado “Berro seco” como homenaje al trabajo de recogida musical de este cura. El diario La Voz de Galicia, en la edición para esta comarca, tiene una breve sección diaria de opinión con el título de “Berro seco”. Y el colegio local sacaba una revista con igual título, ahora convertida en blog.

<sup>2</sup> Diario Oficial de Galicia, miércoles 21 de noviembre de 2007.

hacen movimientos, hasta que estallan en el aire y la gente aplaude. Con la quema del santo de pólvora se dan por terminados los actos de la mañana, dando paso a la parte más profana y lúdica de la romería, por lo que lo podemos entender como una marca que separa dos tiempos de la romería con semánticas distintas.

Además Saturnino Cuññas intervino con otras novedades que también contribuyeron a cambiar la imagen de la romería, como la introducción de un himno a San Fins o que las meriendas de los romeros se hiciesen sobre colchas colocadas directamente sobre el campo, mientras había una sola y larga mesa en la que comían los curas y otros invitados “ilustres”—por ejemplo, Manuel Fraga en 1966, cuando era Ministro de Información y Turismo de la dictadura franquista, volvería en 1997 siendo presidente de la Xunta de Galicia—, así como gente vinculada a la música, a las artes, a la prensa, etc.; el resto de los romeros colocaban sus viandas sobre el suelo, porque a este cura le gustaba “que a xente estendera o mantel no chan; era todo no suelo. Eran muitas as merendas as que había”.

Pero sin duda alguna el elemento que dinamizó y transformó radicalmente esta romería fue el “berro seco”. La descripción etnográfica del mismo es muy breve (Vilar, 2008: 275). Una vez terminada la misa solemne, se canta el himno a San Fins y el párroco se dirige a los romeros, les pide que se pongan en cuclillas y se cojan de las manos; entonces esperan una señal del mismo para levantarse, al tiempo que sueltan un grito “ouuu...” y levantan las manos. Así tres veces. A continuación se celebra la procesión que, desde el año 2004, año en que no se pudo celebrar y en el que hubo ciertos desmanes, ve alterado y recortado su recorrido por el nuevo rumbo que ha cogido la romería. También desde este año la celebración de la misa ha cambiado de ubicación.

Somos de la opinión de que el “berro seco” es una invención del mencionado cura, por lo tanto una tradición inventada, aunque en algunas crónicas periodísticas leemos que él fue su recuperador “hace más de medio siglo” (Rivera, 2002), y lo hizo en un afán de “rescatar del olvido los rituales propios de esta celebración” (Prego Lamas, 2005). Pensamos que Saturnino Cuññas se inspiró a la hora de crear este ritual en los trabajos de las cuadrillas de canteros al levantar grandes piedras, mientras al unísono soltaban un grito al aire, liberando la tensión contenida<sup>3</sup>.

Este ritual fue el motivo principal del crecimiento de la romería, de su proyección y popularidad, y de que destacase sobre las de su entorno. Un sencillo ritual que une, o unía, a todos los romeros y que los identificaba o hacía recordar, quizás, los trabajos comunales o de ayuda mutua que se realizaban en determinados momentos en la economía y vida campesina o marinera. Un ritual, en suma, introducido en un determinado momento por un párroco, que conocía bien la mentalidad rural gallega, y que fue capaz de aglutinar a los romeros, reforzar la asistencia a la celebración y recrear un ambiente festivo (Pumar Gándara, 2003). Este ritual de participación y de unión lo podemos entender como un hecho sociocultural que “produce seguridad ontológica, sentido del orden y de la identidad” (Ariño, 1996: 158), por lo tanto como una reafirmación de pertenencia a un territorio y soporte de una memoria colectiva vinculada especialmente al sistema agrario tradicional, sistema que hoy está en proceso de total transformación o descomposición. Un ritual, en definitiva, que convierte a la sociedad en *communitas*.

Mas las cosas han cambiado en los últimos años. La popularidad y proyección de la romería está afectando al desarrollo de la fiesta y podemos hablar de dos celebraciones

---

<sup>3</sup> Saturnino Cuññas procedía de Cotobade (Pontevedra), tierra de canteros que se desplazaban en cuadrillas para trabajar por diversas comarcas.

en paralelo, de una fiesta dividida, con dos espacios bien diferenciados, semántica y espacialmente, delimitados por una frágil cinta de plástico y un cordón de seguridad compuesto por los voluntarios de Protección Civil.

Para empezar ahora ya no hay un único ritual de “berro seco”, sino que hay dos: el “oficial”, que dirige el cura, y el “oficioso”, que celebran los jóvenes desde el palco en el que tocan las orquestas una vez que termina el otro y que podemos calificar como una irrupción que tensiona la romería.

Antes de esta duplicidad el “berro seco” se hacía desde un palco situado en una posición más central, donde ahora se realiza el “oficioso”. Esa posición permitía una mayor visibilidad y participación del público asistente, es decir, el ritual del “berro seco” se realizaba desde la centralidad del espacio, congregaba a todos los romeros y era el acto central de la romería, seguramente el más esperado y el más participativo, así como un acto diferenciador e identificador de la misma. Actualmente el “oficial” se dirige desde un palco más pequeño y bajo, situado en la parte posterior de la ermita, en terreno más inclinado y menos propicio para la participación, donde la gente no está en una posición cómoda como podía estarlo en la parte central del campo, con espacio más holgado. Por lo tanto ha perdido esa centralidad espacial y, con ello, pensamos que también social, porque no todos los que acuden a esta romería participan en él. Mientras éste se celebra la mitad del público asistente sigue en una batalla en la que el vino tinto es el protagonista, se tiran vino unos a otros, dan saltos y empujones, se agarran de las escasas ropas y gritan, todo en un ambiente relativamente cordial o distendido y donde son al mismo tiempo víctimas y verdugos unos de los otros.

Hay, además, diferencias notables entre las dos maneras de realizar el “berro seco”. El “de siempre” es un acto que podríamos definir de formal y ordenado. Se sabe que se realiza una vez terminada la misa, que es el cura el que lo dirige, y los participantes esperan con expectación el momento, sabiendo lo que tienen que hacer. El “oficioso” no se sabe si se va a realizar o no y depende de la iniciativa de un joven que se atreva a subir al palco a negociar con los de la orquesta para que le permitan dirigirse a los demás jóvenes. Mientras, los demás se abalanzan gritando sobre las vallas y levantan sus brazos, pero no se cogen de las manos y la realización es más caótica e individual. En 2005 este acto se celebró mientras la otra parte realizaba la procesión con las imágenes de los santos, y, después del mismo, los jóvenes gritaban “pobre San Fins”, imitando la copla con la que se cierra la festividad de los Sanfermines.

Lo mismo que en otras romerías, la gente empieza a llegar temprano, especialmente la gente mayor para asistir a misa, coger una estampa y tocarla en la imagen, acudir a la fuente, comprar unas rosquillas, etc. Pero hacia el mediodía llegan muchas más personas, especialmente gente joven, cargando la mayoría con cajas de cartones de vino y vestidos con lo mínimo de ropa, y ésta ya rota y manchada de un color púrpura, color que según avance el día se irá extendiendo por todo el cuerpo y gran parte del espacio festivo. Esta gente se sitúa en la parte central del campo y en ella permanecerá toda la mañana saltando, gritando, tirándose vino unos a los otros y rasgándose las camisetas a los que aún las tienen un poco enteras. Por lo general no abandonan esa zona que, desde 2004, es delimitada por una frágil cinta de plástico. Ese espacio en otros tiempos estaba reservado para la actuación de grupos folclóricos que acudían a la romería.

Entre tanto, el resto de la gente puede observarlos desde el otro lado de la cinta, y cuando se refieren a ellos los denominan “os do viño”. Esta es la denominación que reciben una parte de los asistentes a esta romería, por lo que para algunos o algunas esta es ya “a festa

do viño”, algo que molesta seriamente a los vecinos de la parroquia para los que “esta nunca foi a festa do viño”. En la información que facilita el Ayuntamiento se dice que lo del vino es una tradición importada de otras fiestas, como Os Caneiros de Betanzos, pero también podría ser de la romería Vikinga de Catoira (Pontevedra), de la del monte de Santa Trega (A Guarda, Pontevedra) y algunas otras que en los últimos años se están transformando en un “gran botellón” o “botellónromería”, como leemos en alguna crónica. Esta es, en la actualidad, una romería que “huele a vino. A vino tinto” (Blanco, 2009).

En la otra mitad del campo sigue la romería “de sempre”, en la que participan “los romeros de toda la vida”, expresiones que sacamos de algunas crónicas periodísticas y de nuestro cuaderno de campo. En el interior de la capilla hay misas, los romeros hacen sus rituales y hacia el medio día se celebra la misa en el exterior y se realiza el “berro seco” y la procesión.

Lo dicho hasta ahora demuestra que en esta romería hay dos partes bien diferenciadas, dos partes que, aparentemente, no se comunican. Por un lado están “os de sempre” y, en frente, “os do viño” reivindicando su espacio y su manera de expresarse y de apropiarse de un ritual del que no les importa mucho su naturaleza ni su vinculación con lo sagrado, pues para ellos sólo es un pretexto para divertirse y transgredir unas normas de respeto y normal convivencia. Reivindican la “tradición do viño” y para ellos el “berro seco”, que llaman también “mollado” por realizarlo siempre empapados de vino, tiene un claro componente de diversión y de exaltación del cuerpo.

En nuestro trabajo de campo concluimos que esta manía de tirarse vino unos a otros comenzó, según algunos informantes, en la década de 1980, momento que se retrasa algo si acudimos a la hemeroteca de La Voz de Galicia, donde se puede leer que “hai pouco máis de dez anos algúns empezaron a tirar algo de viño e iso foi indo a máis” (La Voz de Galicia, 182007). Entonces no fue mal visto y algunos informantes se refieren a los que se tiraban vino como “catro toliños”, algo realmente normal en cualquier fiesta, pues la fiesta al ser un tiempo extraordinarios también es una alteración de las reglas de lo cotidiano. Entonces podríamos hablar de “rituales de rebelión” en el sentido que lo hace Max Gluckman (1978: 307) de conflicto entre principios sociales, pues ello no quiere decir “que las personas que asisten a ellos estén a punto de rebelarse y se sientan rebeldes, a no ser que la misma representación les haga sentirse así”. Para Gluckman “cuando entra en acción la hostilidad institucionalizada se hace para reforzar los valores morales que están implícitos en el sistema. En estas ocasiones rituales la gente se siente unida y unánime” (Gluckman, 1978: 308), algo que no podemos afirmar ocurra plenamente en esta romería, por lo que aquí la innovación del vino es vista por un sector como una alteración inadmisiblemente, algo que rompe la norma del habitus festivo.

Pero hoy “os do viño” ya no son esos cuatro locos, sino que son cientos o miles<sup>4</sup> que acuden desde diversas partes, especialmente de los pueblos próximos. Es interesante observar que los de la parroquia se refieren a ellos como procedentes de sitios de “fuera”: “veñen d’alá, de Santa Comba, eu que sei de donde veñen, d’aquí non”. Pero la realidad es que acuden de lugares realmente próximos, de los pueblos cercanos e, incluso, se dice

---

<sup>4</sup> En La Voz de Galicia del 2-VIII-2005, leemos que la asistencia a la romería estaba “alrededor de las diez mil personas”, cifra que nos parece alta. No podemos calcular cuantos de esta cifra pertenecen al grupo de “os do viño” y cuantos al de los romeros “de sempre”.

que de la parte baja de la parroquia: “eu creo que os de Neaño<sup>5</sup> xa chegan ó campo colocados”, dice una joven.

En 2009 llovió durante todo el día primero del mes de agosto. Cuando llegué al campo de San Fins me abrigué bajo el balcón de una casa situada al lado de la carretera de acceso. En la puerta había dos mujeres jóvenes. Entonces se acercaron dos voluntarios de Protección Civil a pedir una botella de agua para quitar el barro de la herida de una chica que se había cortado, y las mujeres de la puerta comentaron: “lástima que non se cortaran todas”, en referencia a “todas” las que participan tirándose vino. Les pregunto si ellas no intervienen, y exclama una: “non oh!, pero outros da parroquia van”. La otra matiza: “de Cesullas non van, pero de Neaño van”. Y la primera lo reafirma: “De Neaño van, pero de Cesullas non”. Es de advertir que Neaño es una entidad de población de la parroquia de Cesullas, pero los de la parte alta parece que no la consideran como tal. Por eso sus jóvenes tienen un comportamiento distinto, menos comprometido con lo comunitario entendido este como una tradición heredada.

Hablo con otros jóvenes totalmente empapados de vino y dicen que esta romería “é o máximo” o que es “a mellor festa do ano”. Les pregunto por su procedencia y uno me dice que de A Coruña y que viene porque su novia es de Ponteceso, población limítrofe con Cesullas. Otro grupo comenta que son de Corme: “somos todos d’aquí, da zona, conocémonos da movida de Ponteceso”. Una joven dice que “ó santo gústalle esto”, en referencia a lo que ellos hacen, “non lles gusta eso, o que fai o crego e os que están na misa”. Podemos entender esta declaración como un argumento para justificar en lo sagrado sus acciones. La referencia al santo sería una especie de mediadorcoartada para sacralizar un acto que se tiene por profano.

Los jóvenes, además, insisten en que ellos no molestan o no causan mal a la otra parte. Para afirmar esta idea unos comentan que ellos no traen la comida, pero que comen en la romería: “rapiñamos por aí. A xente danos tortilla. A xente dá, non nos quere mal”. Y otro matiza: “os nosos enemigos son eses, os de naranxa”, señalando a los voluntarios de Protección Civil que vigilan que no sobrepasen la línea divisoria y no tiren vino a los restantes romeros.

El “berro seco” nace en un contexto en que la romería era entendida como un todo, en el que la separación entre lo estrictamente religioso y lo profano no se podía dar y así estaba presente en la mentalidad colectiva. Hoy la sociedad moderna cuestiona la presencia de las formas religiosas en la esfera pública, por lo que el anclaje de ciertos rituales resulta problemático.

Hay sectores sociales que entienden que los dos campos debían estar delimitados y separados, y en San Fins se intenta con una frágil cinta colocada por Protección Civil, una especie de autoridad laica y neutral en principio. Ello no quiere decir una desaparición de lo sagrado, pero si una diferenciación y presencia más diluida. En San Fins hay un sector que entiende la romería como una ocasión especial para divertirse e inhibirse, con un

---

<sup>5</sup> Neaño es la población principal de la parroquia y situada al pie de la pequeña ría de CormeLaxe. Su desarrollo y crecimiento urbanístico se debe a que se ha convertido en una zona residencial relacionada con el turismo y segunda residencia. Mientras el resto de la parroquia es rural, aunque la agricultura ya no es la actividad predominante de sus habitantes. Y esto nos lleva a hablar de una división entre la parte alta y la baja de la parroquia –situada en un estrecho valle que baja hacia el mar– que se traduce en una relación diferente con la romería. Por ejemplo los de la parte alta no acostumbran a merendar en el campo, sino en casa y tienen a la romería más bien como una fiesta patronal, mientras que los de la parte baja acostumbraban a subir con la comida.

mayor peso de lo subjetivo sobre lo colectivo. A este sector se opone otro que entiende que ambas partes son inseparables y que la diversión tiene que hacerse dentro de unas normas de respeto y convivencia, por eso en algunos años hemos visto en la romería gente con camisetas con el lema “San Fins con respecto”. Y el espacio de la romería se convierte en el lugar simbólico en el que visualizar esas dos concepciones, la del ritual ordenado y la del caótico. Con todo, para ambos sectores la romería es una interrupción en el orden normal de las cosas, una excepcionalidad que se lee de maneras contrapuestas.

Nos encontramos entonces en la tesitura de apreciar el “buen uso” o “mal uso” que los participantes hacen de los rituales. Debemos preguntarnos quien tiene “la competencia legítima”, es decir, “la capacidad estatutariamente reconocida a una persona autorizada, a una ‘autoridad’, para emplear en las ocasiones oficiales la lengua legítima, [...] lengua autorizada que crea autoridad, palabra acreditada y digna de crédito o performativa, que pretende (con las mayores posibilidades de éxito) producir efecto” (Bourdieu, 1985: 43). Hasta el año 2004 parece que la “autoridad” recaía, sin ninguna duda, en el párroco, la persona que dirige o conduce el “berro seco”. Actualmente esta autoridad es contestada por un amplio sector de los nuevos romeros, tanto que lo han desplazado a un lugar que podemos considerar como marginal o, cuando menos, no central, donde la “autoridad del locutor” ha perdido poder de convicción y, en consecuencia, de eficacia simbólica. Pero todavía hay un sector que reconoce que quien ejerce esta función está autorizado para ejercerla y lucha por defenderla, y la lucha es total, como dice Pierre Bourdieu al hablar de las lenguas antiguas en Francia, porque se trata de salvar el valor de la competencia que sólo se puede hacer “a condición de salvar el mercado, es decir, el conjunto de las condiciones políticas y sociales de producción de los productores consumidores” (Bourdieu, 1985: 31). Se trata, en definitiva, de articular verticalmente un proceso de transmisión de la memoria colectiva, proceso que está fallando y poniendo en riesgo esa verticalidad generacional, cuestionando la regla de respetar los “guardianes de la tradición”, generalmente los más viejos.

Lo que sí parece claro, y lo es visualmente, es que un grupo de gente joven toma protagonismo en la acción y desplaza a otro sector de público hacia una parte concreta del campo de la fiesta, cuestionando de este modo la estructura institucional de la romería. Ese desplazamiento, entendemos, tiene que ver con el desplazamiento del protagonismo desde la unidad social más ligada a lo local, hacia otros grupos menos estructurados, que se concretiza también en las meriendas, antes aglutinadas y capitalizadas en torno a la casa<sup>6</sup>, ahora es el grupo informal el referente. También tiene que ver con nuevas formas de comunicación en las que el cuerpo tiene un protagonismo importante como medio de expresión, y con un fuerte predominio de lo sensorial, lo que crea una puesta en escena más impactante y ayuda a crear espectáculo, lo que puede contribuir a generar emociones más profundas entre los participantes.

Pensamos que la romería de San Fins do Castro es un exponente de transformación de las fiestas en la sociedad postindustrial. Pero aquí no hay un abandono de los rituales tradicionales por otros más metaculturales. Aquí no se renuncia al ritual tradicional, sino que

---

<sup>6</sup> Por casa, un concepto muy usado en la literatura antropológica, se entiende una unidad productivoreproductiva y célula básica de segmentación social vigente hasta hace poco. En la última dimensión la casa se sitúa en un continuum formado por tres peldaños de la comunidad local: casa, aldea y parroquia (Mariño Ferro e Gonzáles Reboredo, 2010: 69-72). Crítico con las aproximaciones antropológicas al campesinado desde esta óptica es Cardesín Díaz (1997).

hay una yuxtaposición con desalojo parcial del sistema tradicional y sus protagonistas. El ritual de siempre no tiene validez para un sector de los asistentes, no es reconocido como lícito por todos. Los procesos rituales aquí no producen consenso, sino tensión, aunque se intenten tender puentes entre ambas concepciones, como la de compartir meriendas o incluso acudir al santo para justificar lo del vino.

Creemos que esta disonancia hay que enmarcarla dentro del proceso de cambio social que se está dando, de un cambio poco estructurado, que lleva al nuevo romero, ahora secularizado, a perder los referentes tradicionales que el romero “de siempre” y “de toda a vida” recogía en el seno de la cultura local y para quien la romería es algo más que un día de simple diversión. El “nuevo romero” asume y fomenta las neotradiciones en el seno del grupo y las contrapone a lo tradicional y a sus protagonistas/defensores.

## 2. LA ROMERÍA A BARCA

Muxía es un pueblo marinero tristemente famoso desde el célebre desastre del petrolero *Prestige*. Pero Muxía ya era conocida por su romería de la Virxe da Barca. La gran poetisa Rosalía de Castro lo muestra en un conocido poema de su libro *Cantares Gallegos*, publicado en 1863, exclamando: “¡ Canta xente..., canta xente!”. También Federico García Lorca le dedicó uno de sus seis poemas gallegos, aunque parece que no llegó a participar en la misma, ni a visitar el pueblo.

La romería de A Barca tenía varias especificidades: una era el culto a las piedras, mencionadas por la literatura odepórica jacobea desde el siglo XV. El santuario está situado al lado mismo del mar y en un paraje realmente impresionante en el que encontramos varias piedras, vinculadas legendariamente con la aparición de la Virgen María a Santiago Apóstol en este sitio. La gente acude a “abalar a pedra”, es decir, a subirse a una piedra movediza o vacilante, que se asocia con los restos de la nave que la trajo a Muxía. De otra piedra se dice que son los restos de la vela. Los romeros pueden pasar por debajo de ésta nueve veces con la intención de curar sus males de espalda o de “os cadrís”. Los historiadores decimonónicos vinculados al regionalismo pensaban que estas rocas eran restos de cultos drúidicos (Castro, 1982), otros que eran monumentos megalíticos, teoría aún citada en la actualidad<sup>7</sup>.

La otra especificidad de esta romería era que la gente acudía días antes del domingo en que se celebra la fiesta<sup>8</sup>, pero mayoritariamente el sábado, pasando esta noche en vela y deambulando por el pueblo. Como el espacio es escaso, dada la situación geográfica de Muxía sobre una estrecha península, la movilidad era muy difícil, por lo que producía otro de los elementos característicos de esta romería: la aglomeración humana en las estrechas callejuelas, permaneciendo por lo general la gente mucho tiempo en un determinado sitio, agrupados por lugares de procedencia, cantando y bailando al son de las panderetas y gaitas, o en los espacios más amplios donde actuaban los grupos musicales<sup>9</sup>. El domingo acudían al santuario y a deambular por las piedras. Estas manifestaciones festivas perduraron hasta la década de 1980-90, cuando empiezan los nuevos y grandes rellenos sobre el mar y la ampliación del puerto.

<sup>7</sup> Por ejemplo Demetrio E. Brisset (2009, 33) dice que la piedra, en este caso la conocida como A Pedra dos Cadrís, es un monumento megalítico.

<sup>8</sup> La romería se celebra el domingo de setiembre entre el 9 y el 15, o según el dicho popular: “a romaría da Barca non baixa do nove nin sube do quince”.

<sup>9</sup> Primero en la Plaza, luego en el Malecón desde que se hizo el primer relleno.

Pero hoy la cosa ha cambiado. La romería sigue siendo muy concurrida y es mucha la gente que se desplaza hasta Muxía en el fin de semana de su celebración, muchos incluso andando, recuperando así una vieja tradición. Sin embargo el sábado por la noche podemos pasear cómodamente por sus calles<sup>10</sup>, pues la mayoría de la gente que dice que acude a esta romería ni siquiera entra en el pueblo y acampa desde el viernes en las afueras, en terreno que no es de la parroquia de Muxía, algo que en otros tiempos tendría importancia, pero hoy no la tiene. Curiosamente una de las zonas en las que se acampa se denomina “Os Malatos” y se cree que este topónimo proviene que era en esa área fuera del pueblo donde se establecían los peregrinos enfermos que acudían al santuario, pues este fue siempre un centro de peregrinación importante y no sólo a nivel comarcal, pues debemos recordar su vinculación con la ruta jacobea.

Esta gente puede permanecer todo el fin de semana acampado fuera del pueblo y sin entrar para nada en él. Ahí permanecen como si acudiesen a un festival de música rock o a otra actividad lúdica cualquiera. No hay ninguna muestra que indique que están en una romería, tan sólo se está ahí porque en Muxía se celebra una sonada fiesta. Este sector está ocupando un espacio que antes no formaba parte de la geografía de la romería y abandonando otro que sí, por lo que podemos hablar de una desterritorialización del que formaba parte de la semántica de la fiesta.

Si antes ir a la romería implicaba cuando menos una visita al santuario y a sus piedras legendarias, hoy acudir al santuario, que está en el extremo de la península sobre la que se asienta Muxía y a un kilómetro del núcleo urbano, puede ser algo irrelevante para los que dicen venir a la romería. Para esta gente ir a la romería de A Barca nada tiene que ver con el aspecto religioso de la misma, ni con los rituales que se celebran en torno al santuario, pues seguramente la mayoría ni se desplaza hasta el mismo. Ir a la romería es juntarse con los amigos o con los componentes de una pandilla para pasar un fin de semana juntos, divertirse y beber en grupo. El sentido de la fiesta ha cambiado y ahora es solamente un tiempo de ocio y diversión, pero para estos nuevos romeros acudir a Muxía cuando ésta celebra su sonada romería, funciona como rituales de renovación y activación de la cohesión grupal.

Para ellos los rituales tradicionales de la romería han perdido su eficacia e importancia y dan paso a otros nuevos que se desplazan en el espacio. Si antes se centraban en el entorno del santuario y en la estrechez de las calles del pueblo, ahora se han desplazado hacia las afueras del mismo, hacia un lugar no vinculado estrictamente con lo sagrado, un lugar que abandonó sus antiguas funciones agrarias, un lugar sin memoria para sus ocupantes temporales. Pero debemos recordar que esta gente acude en este fin de semana de septiembre a Muxía porque en esta población se celebra una importante y popular romería. Por lo tanto la romería sigue siendo el motivo aglutinador y sirve también para crear y reforzar identidades e identificaciones colectivas, ahora ya desvinculadas del elemento local y más ligadas a los nuevos grupos formados en torno a la edad o afinidades. En este sentido si hay que hablar del carácter preformativo en el que los individuos se constituyen en sujetos colectivos.

Si antes los romeros se desplazaban a esta romería agrupados por sus lugares de procedencia, entrada que se ritualizaba con “aturuxos”<sup>11</sup>, ahora muchos lo hacen bajo los

<sup>10</sup> Llama la atención ver los bares del pueblo cerrados el sábado, cuando antes esperaban esta fecha como el agua en mayo, permaneciendo toda la noche abiertos y siempre abarrotados de gente.

<sup>11</sup> Gritos de alegría agudos y prolongados.



paraguas de las nuevas redes sociales, los nuevos grupos constituidos en torno a nuevas realidades que nada tienen que ver con la clásica procedencia geográfica local, y el ritual quizás sea, en este momento, el de ocupar y marcar el espacio en el que se van a asentar, el de colocar la tienda.

### 3. CONCLUSIÓN

Estas dos romerías siguen siendo algo útil para marcar los ritmos de la vida social, aunque esta presencia en el calendario ya no tiene una clara referencia en la naturaleza, sino que se aprovechan para marcar ritmos actuales creados por nuevos grupos sociales que ven en estas festividades una oportunidad de juntarse y fortalecer sus lazos.

Los nuevos grupos encuentran en las formas rituales, y en las geografías de estas, un espacio para el desahogo individual y colectivo, para disfrutar de un tiempo de efervescencia y exaltación colectiva, expresar emociones que no pueden mostrar en su vida cotidiana y distanciándose de otros sectores sociales. En este sentido la romería es un tiempo de desorden generalizado, pero también sigue funcionando como un tiempo de ruptura. A estos nuevos romeros ya no les interesa la carga y profundidad histórica de los mismos, pero ésta les da un cierto plus de prestigio y hay romerías como la de A Barca o San Fins do Castro que tienen un mayor poder de atracción, especialmente para los grupos juveniles. En este panorama los procesos rituales son percibidos como situados en un contexto de cambio y no como algo establecido y fijado como canónico en un determinado momento.

Las transformaciones en la lectura de los rituales festivos tienen también que ver con un alejamiento del territorio, con una desterritorialización de los propios habitantes dentro de su territorio, por lo que no ven en él referentes para su vida y ya no es un elemento clave para articular sus memorias colectivas, o no lo es en la medida que lo era cuando el sistema agrario y marinero tradicional era predominante. La memoria tiene un soporte en el territorio, el territorio es memoria, como también se articula vertical y horizontalmente, implicando ascendencia y alianzas (Candau, 2006: 42). Los rituales también se construyen sobre la memoria.

1769

### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ARIÑO VILLARROYA, Antonio (1996) "Tiempo, identidad y ritual". En J. BERIAIN y P. LANCEROS (Eds.) *Identidades Culturales*. Bilbao, Universidade de Deusto, pp.153-176.
- BLANCO, Patricia (2009) "La lluvia empapa el berro seco". *La Voz de Galicia*, 2VI-II2009.
- BOURDIEU, Pierre. (1985) *¿Qué significa hablar?* Madrid, Ediciones Akal.
- BRISSET, DemetrioE. (2009) *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*. Girona, Luces de Gálibo.
- CANDAU, J. (2006) *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- CARDESÍN DÍAZ, X. M<sup>a</sup>. (1997) "A heteroxeneidade da reprodución social nunha sociedade estratificada: a Galicia rural do século XIX". En X. M. GONZALEZ REBORADO (Coord.) *Galicia. Antropoloxía*. A Coruña, Hércules de Ediciones, tomo XXVI, pp. 39-5437.
- CASTRO FERNÁNDEZ, J.A. (1982) "Las piedras vacilantes en Galicia y la visión del celtismo decimonónico". *El Museo de Pontevedra* 36, pp. 479-496.

- GARCÍA GARCÍA, J.L. et al. (1991) *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales.
- GLUCKMAN, Max (1978) *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Akal Edictor.
- MAISONNEUVE, Jean (1991) *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona, Editorial Herder.
- MARIÑO FERRO, X.R. E GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (2010) *Diccionario de etnografía e antropoloxía de Galiza*. Vigo, edicións Nigra Trea.
- PREGO LAMAS, Pilar (2005) “El Berro Seco y el Santo da Pólvora, símbolos de identidad de la fiesta”, *La Voz de Galicia*, 28VII2005.
- PUMAR GÁNDARA, Xosé (2003) “O legado dos vellos canteiros”, *La Voz de Galicia*, 2972003.
- RIVERA, Gabriel (2002) “La explosión del Berro Seco”, *La Voz de Galicia*, 31VI-II2002.
- TAMBIAH, S.J. (1981) *A Perfomative Approach to Ritual*. Londres, British Academy, RadcliffeBrown lecture in social anthropology.
- VILAR ÁLVAREZ, M. (2008) “O berro seco en San Fins do Castro e outras romarías en Cabana de Bergantiños”. En *Tempos de Festa en Galicia. Entre o Corpus e o mes de agosto*. Fundación CaixaGalicia, pp. 269-281.

# CUESTIONES DE GÉNERO COMO MOTORES (O FRENOS) PARA EL CAMBIO EN DISTINTOS RITUALES FESTIVOS EN EUSKAL HERRIA

Margaret Bullen

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

## 1. INTRODUCCIÓN

A pesar de que la antropología sociocultural siempre se ha interesado por los rituales y la interpretación de su significado simbólico, su análisis desde una perspectiva de género y desde la crítica feminista es mucho más reciente. Las reflexiones de esta comunicación son fruto de investigaciones llevadas a cabo en los últimos quince años en torno a diferentes rituales festivos de Euskal Herria, principalmente en la provincia de Gipuzkoa y sobre todo en los Alardes de Irún y Hondarribia de la comarca del Bidasoa. La oportunidad de repensar la correlación entre procesos rituales y cambios sociales que brinda este simposio, me permite sintetizar en estas líneas el análisis de los sistemas de género que se desprende del material etnográfico recopilado en el transcurso de tres proyectos de investigación y de un trabajo de campo incesante<sup>1</sup>.

### 1.1. Los sistemas de género y la transformación social

La noción de sistemas de género es apropiada para profundizar en las reivindicaciones de una participación igualitaria entre mujeres y hombres en las fiestas estudiadas porque permite aunar la experiencia individual con las estructuras sociales y simbólicas. Abordar un análisis sistémico del género parte de la premisa esbozada por Virginia Maquieira (2001:159) de que “el lugar de hombres y mujeres en la estructura social” no es determinado por diferencias biológicas sino por la organización social y cultural. Y sigue a Raewyn Connell (1987) quien define el sistema de género como una estructura intrincada de relaciones sociales que opera a distintos niveles, desde lo personal hasta lo institucional, desde las interacciones personales cotidianas hasta las macro interrelaciones estructurales. Descubrir el funcionamiento del sistema permite explicar el modo en el que acontece la producción y reproducción de la desigualdad en las intersecciones entre representaciones simbólicas y prácticas sociales (Connell, 1987:92).

Aprehender el sistema de género como motor o freno de transformaciones sociales en pro de la participación igualitaria de mujeres y hombres en todos los aspectos de la vida social, incluido el ámbito festivo, requiere en primer lugar, un análisis estructural que abarque la división generizada de tiempos y espacios, de trabajo y de ocio entre mujeres y hombres, así como el acceso a los recursos deseables y a las posiciones de prestigio social y poder político. Este análisis debe situarse en el proceso histórico desarrollado a través de instituciones tanto formales (el estado, el mercado de trabajo, las escuelas), como informales (la familia, las relaciones interpersonales). En segundo lugar, invita a explorar la esfera simbólica de ideas, valores, actitudes y sentimientos desde la cual se jerarquizan los rasgos, conductas y actividades que diferencian a mujeres y hombres y se

---

<sup>1</sup> Los proyectos de investigación a los cuales me refiero son: (1995-2000) “El conflicto en torno a la participación de las mujeres en los Alardes de Hondarribia e Irún (ver Bullen & Egido, 2003); (2006-2008) “El pasado, presente y futuro del Alarde de Antzuola”, encargado por el Ayuntamiento de Antzuola a Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos; (2009) “Las Fiestas del Territorio Histórico de Gipuzkoa desde una Perspectiva de Género”, encargado a Farapi S.L. por la Diputación Foral de Gipuzkoa.

asientan ideales y estereotipos de feminidad y masculinidad apropiados en un lugar y un momento determinado. Finalmente, esta propuesta epistemológica, sitúa al individuo en el entramado de significados y estructuras, examinando la agencia individual en la práctica incorporada y performativa del género.

## 1.2. La ritualización de los sistemas de género

Al examinar los sistemas de género en un contexto ritual se hace patente que la ritualización de los atributos y actividades de las mujeres y de los hombres no solamente naturaliza el reparto (de poderes y placeres) culturalmente construido, sino protege esa distribución desigual. El carácter ritual de ciertos actos festivos los imbuye con significado simbólico que apela a nociones de lo sagrado, de lo esencial y de lo inmutable.

El estudio de los rituales se ha abordado muchas veces desde su función conservadora de reproducir y transmitir los valores y estructuras de una sociedad de generación en generación, manteniéndoles así fijos en el tiempo. Esta idea es coherente con la definición de un ritual como un tipo de comportamiento estandarizado y repetitivo, que responde a una estructura interna propia y obedece a un orden prescrito dentro de una cultura o una religión, estableciendo la forma de realizar periódicamente una serie de ritos o actos solemnes que pueden constituir una ceremonia religiosa o cívica.

No obstante, en su trabajo sobre la teoría y la práctica ritual, Catherine Bell (1992) propone el término *ritualización* para referirse al proceso de construcción de ciertas prácticas que implican a los diferentes actores sociales en una negociación discursiva relacionada con el ritual. Así, replantea el concepto de control social que en un contexto ritual se produciría desde dominantes a dominados, para identificar discursos opuestos que intervienen en el ritual pero que podrían repercutir también en la vida social fuera del ámbito festivo, discursos representativos de distintos sectores de la población que entran en un proceso de negociación y que podría resultar en la alteración de las relaciones de poder. Reconociendo que las fiestas no son necesariamente aglutinadoras, Sallnow y Eade (1991) recomiendan contemplar la fiesta como un universo de discursos que compiten y en el cual los distintos actores sociales hacen sus propias interpretaciones y crean sus propios significados.

En este sentido, es útil el concepto turneriano de “performance” para analizar los procesos sociales como si de una representación teatral se tratara (Turner, 1982). La escenificación plástica de los rituales festivos se presta a este enfoque y además permite visionar a la vez, la formulación performativa de género propuesta por Judith Butler (1991) según la cual cada persona representa a su manera las pautas recibidas, delante del grupo, según quién es y según su deseo de acatar o rechazar el sistema. La noción de “performance” permite concebir las fiestas como representaciones con una forma dramática, con actores que adopten roles determinados y trajes especiales y que ponen en escena un guión determinado. A la vez, en la representación de un conflicto en sus diferentes etapas el ritual o la obra de teatro serían escenificaciones de procesos sociales: en el caso de los conflictos en torno a la participación de las mujeres en las fiestas, estaríamos delante de una ruptura con la tradición que provocaría una crisis social y requiere la reparación (o la constatación de que es irremediable) y la reintegración. Así, la crisis contrapone su carácter destructivo (desorden, dislocación, desintegración) con sus posibilidades creativas e innovadoras (Edgard Morin, 1984).

La metáfora del teatro y de la representación también invita a estudiar el contexto en el cual se desarrollan las fiestas y permite vislumbrar ideas y valores enraizados en la

sociedad y puestos en el escenario del drama social. Se trata de una forma dinámica de concebir la estructura y las relaciones sociales, de reconocer el potencial creativo y contradictorio de los símbolos, los rituales y las fiestas según el contexto en el cual se ponen en escena, según los actores que los interpretan y la audiencia que los contempla. Mi propósito en esta comunicación es entonces reflexionar sobre los elementos que entran en juego en el escenario de los sistemas de género y que propician o prohíben la introducción de cambios para conseguir un reparto más equitativo de roles y remuneraciones.

Surge entonces el problema de qué los propios actores (sociales) contemplan su actuación como una representación teatral y no como una realidad social. Y esto es precisamente la pregunta que quiero formular: ¿dónde, en qué punto o momento, se une el orden observable del sistema social con el universo simbólico de ideas y valores que se escapa a nuestras descripciones o se esfuma en los relatos de las personas entrevistadas? ¿Por qué la participación igualitaria de mujeres y hombres en los rituales festivos es planteada como deseable reflejo de unas relaciones de género equitativas? ¿O por el contrario, por qué esta participación es desvinculada de otras reivindicaciones a favor de la igualdad y desprovista de significado político?

La comparación de distintos procesos de cambio en las fiestas gipuzkoanas me ha llevado a concluir que existen diferentes tipos de obstáculos para modificar los rituales acorde con las transformaciones sociales en materia de igualdad entre mujeres y hombres. He agrupado estos obstáculos bajo diferentes epígrafes referentes al proceso histórico, posiciones ideológicas, conceptualizaciones del ritual, procesos de socialización y educación, aspectos simbólicos y emotivos.

## 2. OBSTÁCULOS HISTÓRICOS E IDEOLÓGICOS DE LOS RITUALES FESTIVOS

1773

La relativa novedad del análisis y activismo feminista en el ámbito ritual se debe a dos factores: primero a la evolución histórica del movimiento feminista y segundo, a la asociación de lo festivo con lo lúdico.

### 2.1. Obstáculos históricos

En el marco de las reivindicaciones por la igualdad de mujeres y hombres, las fiestas se han quedado en un segundo plano: la lucha para los derechos de las mujeres surge para solucionar injusticias de una urgencia inmediata en el campo político, laboral y personal. Había que conseguir el derecho al voto, al trabajo remunerado y a un sueldo en igualdad de condiciones que los hombres; había que lograr la autonomía individual y la libertad de decidir sobre el cuerpo y la sexualidad. Logros que, como comenta la historiadora, Idoia Estornés (1997), empiezan con el movimiento sufragista, se aceleran durante los años que suceden a la I Guerra Mundial (y en el Estado español, especialmente durante los años de la II República), pero se quedan truncados por la guerra civil y la dictadura de Franco, y no son retomados hasta la democratización política y social.

La historia del feminismo en Euskal Herria, tal y como lo relata Teresa del Valle (1996:79) resurge en la década de los 70, en plena transición, cuando “el cambio estaba en el ambiente” y “se cuestionaba el sistema de valores mantenido en el Franquismo y que tenía sus raíces en la moral católica y en las jerarquías que diferencian lo doméstico como el lugar de la mujer y lo extradoméstico como el lugar del hombre”. Era un momento histórico propicio para las grandes transformaciones sociales que revolucionarían las relaciones de género y que permitirían la entrada de las mujeres en el espacio público, tanto en el ámbito laboral como en el lúdico.

Cuando en 1996 estalla el conflicto entorno a la propuesta de un grupo de mujeres de participar en igualdad de condiciones con los hombres en los rituales festivos llamados Alardes (Bullen & Egido, 2003: 7193), del Valle (1996:85) lo recoge como un nuevo hito en el movimiento feminista vasco, una nueva estrategia de lucha para la consecución de derechos de las mujeres en Euskal Herria. Así, Del Valle identifica como mojones el juicio de “los once de Basauri” en torno al aborto practicado en 10 mujeres, las jornadas feministas de Leioa y por último, la polémica en relación a la participación de las mujeres en los Alardes de Irún y Hondarribia. La identificación de este campo de actuación como significativo en el recorrido histórico del movimiento feminista es sustentada por la evidencia de situaciones paralelas surgidas en otros puntos del Estado español: entre otras, en la fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi, País Valenciano<sup>2</sup> y en las procesiones de Semana Santa de distintas localidades de Andalucía, Valladolid y Zamora.<sup>3</sup>

Aunque la polémica surgida en torno a la participación de las mujeres en los desfiles de estas dos localidades bidasotarras ha sido durante los últimos 15 años el conflicto por excelencia del escenario festivo vasco, no ha sido el único. En el año 2009, tuve la oportunidad de ampliar al resto de Gipuzkoa el marco de mis investigaciones sobre la participación de las mujeres en las fiestas. En el estudio, se analizaron otros Alardes, de Tolosa y de Lezo; las tamborradas de Donostia y Zumaia, las comparsas de los Caldereros y el desfile de Iñudes y Artzaiak (“Nodrizas y Pastores”) en Donostia y en Irún, los Carnavales en Antzuola y en Tolosa, las fiestas de un barrio de Donostia y otro de Irún; la fiesta de Santa Cruz en Legazpi y de Pentecostés en Bergara<sup>4</sup>. En estas páginas no quepan los detalles de estas fiestas, ni tampoco es la intención de esta comunicación detenerse en la descripción, sino destilar del estudio comparativo unas claves para entender los motores que propician el cambio social, o los mecanismos de resistencia al mismo<sup>5</sup>.

Una de las conclusiones del estudio fue que el conflicto bidasotarra ha servido de referencia para otros pueblos para construir, en contraste, una imagen de su propio pueblo y de sus fiestas, desligada de posturas consideradas machistas o sexistas. Por una parte, esta comparativa permite que se comience a considerar como un valor a defender (o, al menos, no oponerse a) los avances que se están dando en la sociedad respecto a la igualdad de mujeres y hombres; por otra, al compararse con las posturas radicales de los Alardes de Irún y Hondarribia y verificar la ausencia de enfrentamientos de la misma magnitud, se invisibiliza el hecho de que en sus fiestas también existe la discriminación.

---

<sup>2</sup> Desde 2002, la Asociación Fonèvol de Alcoi, está trabajando para fomentar la participación de la ciudadanía en las Fiestas de Moros y Cristianos de la ciudad en plenas condiciones de igualdad, y erradicar cualquier tipo de discriminación que impida la plena integración de las mujeres en las estructuras festivas. Verónica Gisbert ha investigado sobre este tema, y ha presentado sus resultados en una tesina de Máster. El 6 de marzo de 2010, presenté la ponencia: “Irun, Hondarribia, Alcoi: la última frontera de la fiesta” en la IV Jornada sobre La Dona en la Festa, organizada por la Asociación Fonèvol.

<sup>3</sup> En marzo de 2010, acudí junta a representantes de estas reivindicaciones a las jornadas “Rituales festivos y género: avances y dificultades para la igualdad”, organizadas por Asociación Andaluza de Antropología (ASANA) y celebradas en la Universidad de Sevilla.

<sup>4</sup> Las descripciones de cada estudio de cada caso se encuentran detalladas en el informe. Por exigencias de la investigación el trabajo de campo se hizo de enero a abril y por lo tanto las fiestas estudiadas pertenecen al ciclo festivo invernal.

<sup>5</sup> Sobre todo me referiré a los Alardes de Irún y Hondarribia, y a las comparsas de Caldereros y tamborradas más tradicionalistas de DonostiaSan Sebastián. Utilizaré el gentilicio “donostiarra”.

## **2.2. Infravaloración de las fiestas en materia de igualdad**

Una de las dificultades identificadas en la consecución de la igualdad es que la propia ritualización de las fiestas hace que las desigualdades que son aparentes en la vida diaria no lo son de la misma forma en el ámbito festivo. Paradójicamente, se ha argumentado que las fiestas son un aspecto anecdótico y carente de proyección en el marco de las reivindicaciones por la igualdad entre mujeres y hombres porque se destinan únicamente a la diversión. Pero, la naturaleza frívola de la fiesta se yuxtapone al carácter simbólico y sagrado del ritual que otorga al ámbito festivo una cualidad especial, el “tiempo fuera del tiempo” de Émile Durkheim (1984).

El tiempo festivo se ve así como un paréntesis en el tiempo laboral, una pausa en la rutina diaria: se pasa de un tiempo profano a un tiempo sagrado en que se suspenden las normas sociales habituales y se produce un aparente distanciamiento con los valores vigentes en la vida diaria. Al considerar la fiesta como algo excepcional, aislado y desvinculado de la realidad social, se hace difícil admitir su importancia e incidencia en la vida diaria. Igual que el teatro que se abandona una vez terminada la función, se tiende a creer que la fiesta existe en un espacio impermeable a los problemas, injusticias y desigualdades sociales.

## **2.3. Ritualización de las fiestas**

Si nos reparamos en las características rituales de los actos donde se percibe mayor resistencia, identificaríamos una relación entre la ritualización festiva y el intento de los sectores inmovilistas de contener el cambio y mantener el orden establecido. El aspecto ritual, considerado fundamental para dotar de carácter y sentido a cada fiesta, actúa a veces en contra del cambio y la innovación. Donde el ritual es más formal, más regulado y serio, donde constituye un acto central y prestigioso de la fiesta, un espectáculo realizado por personas preparadas y en la cual no puede participar cualquiera, es mucho más resistente a admitir a mujeres en puestos que tradicionalmente han sido ocupados por hombres.

Así, por ejemplo, el Alarde de Irún o de Hondarribia constituye un acto ritual que responde a un contexto histórico militar y reproduce una estructura castrense con un orden jerárquico y una disciplina formal en cuanto a su organización interna. Del Valle (1996:89) sugiere que el carácter ritual del Alarde, la normativa contenida en las ordenanzas, su composición y el conjunto ordenado que presenta, contribuyen a la resistencia al cambio. La juega irrumpe periódicamente en el orden ritual, tal farsa en una obra trágica, pero siempre dentro de los parámetros de la diversión masculina permitida y controlada por los mandos que vigilan por la disciplina del desfile. No así la incorporación de las mujeres, vista como una intrusión carnavalesca y como tal, destructiva y denigrante. La ritualización del carnaval está diametralmente opuesta al sentido simbólico y ritual del Alarde: el carnaval ritualiza desorden, inversión y caos.

## **2.4. Esencialización de las fiestas**

La infravaloración de las fiestas en materia de igualdad no quiere decir que no son valoradas en otros sentidos. Las fiestas por lo general se consideran un patrimonio cultural, propiedad de un sector de la sociedad y una de las señas de identidad más destacadas de un pueblo; se dice que representan la “esencia” de un pueblo y conllevan una considerable carga emotiva.

La fiesta se considera como “lo nuestro”, propia de una colectividad que refleja una idiosincrasia necesaria para la particularización y diferenciación de los demás. Todo intento de cambio se vive como una agresión, por encima de derechos globales, que se pueden

interpretar como una interferencia (Bullen, 2006). La necesidad de blindar lo que “nos identifica” lleva a posturas que defienden la fiesta como un patrimonio o una propiedad intransferible. En algunos casos, este hecho ha llevado a una privatización del ámbito público, en el cual es más fácil la negación de las posturas sexistas y sus implicaciones excluyentes. El caso extremo se encuentra en Irún y Hondarribia, donde la privatización ha pasado a contar con un significado literal al ser una asociación o fundación (un ente privado) quien “posee” la fiesta.

Unido a este concepto esencialista de identidad está la interpretación y práctica de la tradición, en el cual se escenifica y se representa el ser donostiarra, irundarra o hondarribitarra. La interpretación de la tradición como algo monolítico se opone al cambio, apelando a un pasado lejano, obviando muchas veces que los actos rituales y fiestas son de relativamente reciente creación o que, en caso de tener ciertamente orígenes ancestrales, se han visto modificadas y reinterpretadas en multitud de aspectos y ocasiones. No obstante, se ha observado que se aceptan muchos tipos de cambios pero que estos se consideran “superficiales” a diferencia del cambio de sexo de los protagonistas que afecta a los sistemas de género.

Otro aspecto es la influencia de ideologías políticas en la construcción de modelos de mujeres y hombres. En el caso vasco, hemos observado que la visión de una mujer vasca fuerte, autoritaria y autónoma es un papel representado por las defensoras de los Alardes tradicionales y las mujeres han sido piezas clave en la consolidación del Alarde tradicional y en la invención de nuevas tradiciones en las cuales ellas son las protagonistas (Diez & Bullen, 2008).

## **2.5. Institucionalización de las fiestas**

Uno de los mayores obstáculos en la consecución de la igualdad es la postura de las instituciones y de sus representantes. Es interesante analizar los discursos institucionalizados en el universo de discursos, discursos avalados por el poder estructural de las autoridades municipales, judiciales o eclesiásticas.

Es especialmente digno de análisis la historia de los Alardes bidasotarras de los últimos 15 años, una de un largo periplo por los tribunales que finalmente han dado la razón a los sectores reaccionarios. En 2008 el Tribunal Superior de Justicia del País Vasco dictó en sendas sentencias, posteriormente ratificadas tanto por el Tribunal Supremo como por el Tribunal Constitucional, que la celebración del Alarde tradicional que solo permite la participación femenina en la figura de la cantinera, una por compañía y una vez en la vida, no es discriminatorio. Al abrigo de estas sentencias los Alardes tradicionales de Irún y Hondarribia, se celebran de forma “legítima” y sus seguidores dan el asunto por zanjado.

En Donostia, por el contrario, aunque el impulso por equiparar la participación femenina y la masculina tanto en las tamborradas como en los desfiles de Caldereros provino de grupos feministas, el alcalde se ha posicionado a favor de sus reivindicaciones al tomar ciertas medidas, como imponer a todos los grupos que desfilan el requisito de ser mixtas para recibir la subvención municipal.

## **3. OBSTÁCULOS SOCIALES Y SIMBÓLICOS DE GÉNERO**

En este apartado analizaré algunos aspectos de los sistemas de género que naturalizan el sexismo estructural a través de la fiesta y dificulta la aprehensión de la desigualdad en los ámbitos de participación, organización y orden simbólico referencial.



### 3.1. La dicotomización de la fiesta

Uno de los principales problemas subyacente a las posturas inmovilistas resulta de nuestro sistema de género dimórfico que funciona en términos de una dicotomización de las personas en dos categorías –mujeres y hombres– cada una asignada sus roles, atributos y características de forma estereotipada. Así, se niega la participación a las mujeres por ser mujeres: es decir, las mujeres han de representar mujeres, y los hombres han de representar hombres, no se contempla que se trata de papeles que podrían ser representados por cualquier persona independientemente de su sexo.

El único momento en que se tolera la divergencia de estos modelos es en el caso de los rituales carnavalescos donde no solamente se permite sino se aplaude el travestismo: en la celebración de los caldereros donostiarras, por ejemplo, el papel de la reina y las damas está interpretado por hombres vestidos de mujer y se procura que su aspecto sea estridente y grotesco para producir hilaridad. Aparte de la reina y sus damas, los hombres visten de caldereros y las mujeres de zíngaras, aunque dado que esta fiesta se celebra en invierno y que los ropajes de los hombres son más cálidos que la falda, camisa y chaleco de las mujeres, algunas optan por agregar a su indumentaria la chaqueta de los varones. Incluso algunas mujeres se visten de hombre y viceversa, algunos hombres se visten de zíngaras, algo que es más habitual en la comparsa de la asociación de gays y lesbianas, Gehitu (Farapi: 2009: 86).

No solamente se designan los papeles apropiados para mujeres y para hombres, sino también los espacios considerados masculinos y femeninos. El ocio, como espacio de descanso y diversión, se consolida en nuestra sociedad a partir del siglo XIX y, hasta bien avanzado el siglo XX, son los hombres quienes lo disfrutan casi de forma exclusiva. Es en el espacio público donde se crea y otorga reconocimiento, prestigio y poder. Históricamente, los hombres han sido protagonistas del espacio público mientras los espacios ocupados por las mujeres se asimilan a lo privado (carente del valor del público). Es por ello que actividades típicamente femeninas, como la cocina, no son valoradas hasta que pasan al ámbito público donde son realizadas por hombres y reciben un reconocimiento social.

En este sentido, es importante analizar el entorno en el cual se organizan y se desarrollan los rituales festivos (la puesta en escena, el atrezzo, la dirección y los ayudantes de la obra). El estudio de las fiestas de Gipuzkoa se comprobó que aparte de los actos centrales, tradicionales o emblemáticos de la fiesta, los contenidos de los programas festivos reflejan la jerarquización estructural del sistema de género en la valoración predominante de ciertos ámbitos, eventos o actividades masculinas, siendo estas actividades, que se han realizado generalmente por los hombres, las que se incorporan en los programas de actividades y de las que las mujeres han permanecido mayoritariamente ausentes. Las mujeres entran sin dificultad en las fiestas en ausencia de los hombres: cuando no están (en la costa, cuando los hombres estaban en el mar), cuando no quieren (cuando las fiestas están en decadencia) o cuando no son consideradas como las principales del calendario festivo anual del municipio en cuestión. Por tanto, las mujeres protagonizan actos secundarios, tienen roles secundarios (en actos de masas indiferenciadas) y participan más en fiestas y actos secundarios.

Otros factores que contribuyen a la repetición de viejos patrones sin dar lugar a innovaciones son: primero, el bajo nivel de participación en la organización de las fiestas en general y una inercia debida a que los pocos recursos humanos se invierten en el mantenimiento de lo heredado sin lugar para la creatividad ni la innovación; segundo, la jerarquización

de la organización dificulta el acceso a los espacios de participación en los ámbitos de decisión actualmente vigentes, que responden a estructuras que se mantienen inalterables desde hace mucho tiempo, en los que las relaciones de poder están preestablecidas y en los que las mujeres difícilmente pueden adquirir cotas de participación. Finalmente, el acceso de las mujeres es condicionado por sus obligaciones familiares lo que dificultan su participación en la organización de las fiestas de forma previa y prolongada. Los problemas de la conciliación de la vida familiar y laboral suele recaer en mayor medida sobre las mujeres que sobre los hombres. Es más fácil y, por lo tanto, más habitual que participen de forma puntual en tareas de apoyo durante la celebración de la fiesta misma que de forma prolongada en la organización.

### **3.2. La naturalización y socialización del sistema**

Las jerarquías sociales se reproducen en los rituales, sobre todo en la organización de los actos más emblemáticos como en los Alardes bidasotarras o las tamborradas donostiaras. En el caso de los primeros, consta la estructura jerárquica del Alarde; la elección de mandos y cantineras y el prestigio que conlleva estos puestos; la importancia de ciertas compañías élite tales como los *hatxeros*; la influencia de la familia y de otros grupos sociales, colectivos profesionales y *cuadrillas*. En el caso de las tamborradas, observamos que se ha dado mayor resistencia a la incorporación de las mujeres desde las sociedades más tradicionales a cuyo cargo corren presidir los actos oficiales de la izada y la arriada de la bandera en la inauguración y clausura de la fiesta<sup>6</sup>.

A su vez, resulta difícil introducir cambios en las fiestas porque forman parte de los procesos de educación y socialización de todas las personas en cualquier sociedad. Aparte de otros argumentos que defienden la tradición o la historia, los papeles asumidos en las fiestas, igual que los roles de género en otros ámbitos de la vida, son papeles inculcados y asumidos desde la infancia. La socialización garantiza que las mujeres y los hombres sepan donde “deben” estar en la fiesta o en la vida cotidiana.

Este mismo proceso de socialización crea, a su vez, un vínculo emocional entre la ciudadanía y la fiesta a través de los recuerdos que estas celebraciones traen a la memoria. En cierta manera, se necesita recrear, revivir esos recuerdos a través de las fiestas y para ello la gente emocionalmente implicada necesita que la celebración vivida en la actualidad se parezca lo más posible a la de sus recuerdos. Ello implica que se lleve a cabo con los menores cambios posibles y dificulta la introducción de modificaciones.

De esta forma, se defienden roles masculinos y femeninos hegemónicos, normativos, esencializados e inalterables, que apoyan modelos tradicionales y rechazan representaciones de género alternativas. En definitiva, se presenta como natural lo culturalmente construido, el género.

### **4. ELEMENTOS QUE AYUDAN A VISUALIZAR LA DESIGUALDAD Y PROMOVER EL CAMBIO**

De modo de conclusión, quisiera volver a contemplar la fiesta como un universo de discursos que compiten y en el cual los distintos actores sociales hacen sus propias interpretaciones y crean sus propios significados. De los factores examinados en estas líneas, se podría deducir que la capacidad de hacerse oír, de hacerse ver depende no solamente de la “performance” de cada actor, sino de diferentes capitales simbólicos, de diferentes

---

<sup>6</sup> Desde el año 2006, y a petición del consistorio donostiarra, Gaztelubide y la Unión Artesana incluye en su tamborrada 12 aguadoras que participan en la izada y la arriada de la bandera respectivamente.

cuotas de poder. Más que un gran teatro, podríamos imaginar distintos escenarios, unos espacios alternativos, reivindicativos o simplemente de diversión, donde se escenifica un orden social y un sistema de género diferente.

En detectar aspectos propicios a la visibilización de la desigualdad y favorables al cambio, es importante preguntar ¿quién promueve el cambio? La aceptación o no de la transformación revelará que la innovación se aceptará en muchas ocasiones según quién o quiénes la impulsen. El grupo –una cuadrilla, club o asociación– a cargo de cualquier actividad festiva, es un importante punto de presión social para introducir cambios a favor de la igualdad, capaz de marcar una pauta, formar opinión e influir el público. Sin embargo, son las instituciones las que tienen gran poder y responsabilidad a la hora de marcar las pautas de la equidad. Una vez introducidos los cambios de forma institucional, la población –con más o menos dificultad– los acepta, los asimila y los adapta.

No obstante, es interesante observar que los colectivos más comprometidos con la igualdad actúan desde los márgenes: a menudo, son grupos alternativos a las fiestas establecidas quienes promueven iniciativas a favor de la igualdad, por lo que no tienen acceso a ámbitos de decisión. También están presentes en los barrios donde se organizan fiestas de menor escala y calado social. Estos grupos se caracterizan por contar con una cierta concienciación y un buen asesoramiento en materia de igualdad; tienen una capacidad de generar cambio tanto en la práctica festiva y ritual, como en la configuración de los sistemas de género.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

BELL, Catherine (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, Oxford University Press.

BULLEN, Margaret y Carmen DIEZ (2008) “Fisiones / fusiones. Mujeres, feminismos y orden social” en L. SUAREZ, R. AÍDA HERNÁNDEZ Y E. MARTÍN, *Feminismos en la Antropología. Nuevas propuestas críticas*, DonostiaSan Sebastián: ANKULEGI antropologia elkarte. 2008, pp. 81-97.

BULLEN, Margaret y José Antonio EGIDO (2003) *Tristes espectáculos: las mujeres y los alardes de Irún y Hondarribia*. Bilbao, Servicio Editorial de la UPVEHU.

BULLEN, Margaret (2006) “Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica” en G. MORENO Y X. KEREXETA ERRO (coord.) *Los Alardes del Bidasoa: Pueblo versus ciudadanía*, DonostiaSan Sebastián, pp. 21-45.

BUTLER, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge.

CONNELL, R.W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford, Stanford University Press.

DEL VALLE, Teresa (1996) *Las Mujeres en Euskal Herria. Ayer y Hoy*. Egin.

DURKHEIM, Émile (1984) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid, Akal.

ESTORNÉS, Idoia (1997) “Las mujeres y los Alardes”. Recurso en línea: <http://www.alarde.org/a6/infohis2.htm>

FARAPI (2009) “Análisis de las fiestas del territorio histórico de Gipuzkoa desde una perspectiva de género”, Dpto. Deportes y Acción Exterior y Dpto. Cultura y Euskara, Diputación Foral de Gipuzkoa. Recurso en línea:

[http://www.gipuzkoa.net/DFG/archivos/generoa\\_jaietanes.pdf](http://www.gipuzkoa.net/DFG/archivos/generoa_jaietanes.pdf)

GISBERT, Verónica (2010) “Ni moras ni cristianas: Género y poder en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi”, tesina presentada para el Master GEMMA, Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada.

MAQUIEIRA, Virginia (2001) “Género, diferencia y desigualdad”. En B. E, MAQUIEIRA V (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza, pp. 127-190.

MORIN, Edgar (1987) *Sociologie*. Paris, Fayard.

SALLNOW, M. & EADE, J. (eds.) (1991) *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.

TURNER, Victor (1982) *From Ritual to Theatre*. New York: Paj. Publications.

# LOS RITUALES FESTIVOS COMO CAMPO DE CONFRONTACIÓN POR LA IGUALDAD DE GÉNERO. EL CASO DE LA SEMANA SANTA ANDALUZA

Isidoro Moreno  
Grupo de Investigación GEISA  
Universidad de Sevilla

## 1. EL CRECIMIENTO PROTAGONISMO FEMENINO EN LOS RITUALES FESTIVOS COMO REFLEJO DE LA ACTUACIÓN DE IDENTIDADES COLECTIVAS EN LA GLOBALIZACIÓN

Los rituales festivos populares son actualmente escenarios donde se producen confrontaciones y consensos entre las lógicas globalizadoras de la Religión, del Estado y del Mercado (Moreno, 2002, 2003). Los cambios en los contenidos de sus diversos niveles –expresivo, funcional y significativo– no podrían entenderse fuera de este marco (Moreno, 2010). Pero también se manifiestan en ellos elementos, funciones y significados que no responden a dichas lógicas sino que reflejan valores culturales no hegemónicos, propios de las sociedades que los organizan y viven. En realidad, los rituales festivos han tenido siempre, y continúan teniendo hoy, no sólo la función de legitimar el *status quo*, produciendo un imaginario compartido en torno a unos mismos símbolos y expresiones por parte de grupos relacionados desigualmente en la estructura social, sino también la de expresar las contradicciones, tensiones y conflictos entre lo global y lo local, así como los intereses de los diferentes grupos sociales que se identifican a través de ellos, especialmente de los contruidos desde el género, la etnia, la clase social, la territorialidad, la edad, la orientación sexual u otra característica estructural o relevante que actúe como eje de identidad o de identificación (Moreno, 1991). Y esto es especialmente cierto sobre todo en aquellos rituales que responden a la categoría, acuñada por Marcel Mauss va a hacer ahora un siglo, de “hechos sociales totales”: los que afectan al conjunto de una sociedad e involucran a las diversas dimensiones de su vida social. Es el caso, entre otros, de la semana santa en la mayor parte de las ciudades y pueblos de Andalucía y de otros lugares de España, así como de todos los rituales festivos comunitarios o supracomunitarios, sea en torno a símbolos religiosos o de otro tipo (Moreno, 2008).

De otra parte, en ningún momento ni lugar los rituales festivos populares han estado bajo el control total de los poderes dominantes ni responden mecánicamente a sus lógicas globalizadoras. No son sólo contextos de reproducción y legitimación del orden social desigualitario –aunque esta sea, sin duda, una de sus funciones más generalizadas– sino que también constituyen espacios de contraste entre visiones diferentes y hasta confrontadas de la sociedad y de redefinición de esta. De ahí la relación, siempre ambigua y potencialmente en tensión entre los poderes que gobiernan las diversas globalizaciones –religiosa, política y ahora también mercantil– y los grupos locales y sectores sociales subalternos, incluidas las mujeres (Moreno, 2000).

Es en este marco donde mejor puede comprenderse el actual creciente avance del protagonismo de las mujeres en los rituales festivos y las tensiones y rechazos que este avance está produciendo. Es esta una muestra, entre otras, de la fuerza de la dinámica de la localización (activación de las identidades colectivas) frente a los efectos de la globalización (imposición de una lógica única a partir de lo religioso, lo político o lo mercantil).

Entrando directamente en el tema, convendría sintetizar en dos situaciones diferentes las diversas formas de apartar, hasta muy recientemente y en gran medida aun hoy, a las mujeres de los espacios y roles centrales de los rituales festivos populares y de los puestos de decisión de las asociaciones y grupos que los protagonizan.

La primera y más frecuente es la que las ha mantenido recluidas en aquellos ámbitos y tareas del proceso ritual definidos como *naturalmente* femeninos. Me refiero a las actividades, generalmente no visibles, que suponen una continuación de las labores domésticas: preparación y cuidado de vestimentas, limpieza de enseres, ayuda a la labor de los padres, novios, maridos o hijos, preparación de comidas, exorno... Significativamente, la máxima distinción, por supuesto honorífica, a la que podían aspirar las mujeres en muchas hermandades y cofradías andaluzas era ser nombrada *camarera*.

El segundo tipo de situaciones es el que podríamos denominar de “protagonismo esperpéntico o de escaparate”. La muy antigua fiesta de las alcaldesas de Zamarramala, en Segovia, podría ser un buen ejemplo de lo primero, pero existen numerosos contextos más modernos en los que la visibilidad es máxima pero la capacidad de decisión mínima. Me refiero al papel de reinas de fiestas, damas de honor y otros semejantes en los que una mujer o grupo de mujeres, seleccionadas principalmente por su parentesco con determinados hombres, tienen aparentemente el protagonismo central pero no son sino un ornamento para el protagonismo masculino, un motivo para reafirmar la preeminencia de los hombres. Así, en los lugares en los que se permitía, su presencia en las procesiones semanales era –y en muchos casos esto se mantiene– la de desfilas con negras mantillas y otros adornos que realzaran su belleza, casi como si se tratara de un pase de modelos. O eran situadas detrás de los pasos o tronos, sin vestir el hábito, en cumplimiento de promesas. En la división sexual de espacios y papeles, los de prestigio los monopolizaban los hombres y estaban vedados a las mujeres.

Conviene señalar, a este respecto, que contrariamente a lo que suele afirmarse, los cambios resultantes del pensamiento de la Ilustración, no mejoraron la situación de las mujeres. Antes al contrario, la generalización del modelo de mujer burguesa y la invisibilización de las mujeres trabajadoras reforzó como características adecuadas de la mujer la pasividad y la falta de protagonismo público. Para ello se fortalecieron los clubs de varones como lugares exclusivos. A este modelo respondieron, sobre todo desde el siglo XIX, las cofradías andaluzas y castellanas, los cuarteles de las corporaciones de Puente Genil y otras agrocidades de Andalucía, los peroles cordobeses, las filas de moros y cristianos del País Valenciano, las collas de castellers catalanas, las peñas navarras y castellanas, las sociedades gastronómicas vascas o los clubs británicos. Y sin necesidad de prohibiciones estatutarias, también la mayoría de los espacios públicos estuvieron, de hecho, prohibidos a la mujer en el ámbito de la sociabilidad no formalizada: tabernas y bares, práctica de deportes y muchos otros.

Desde los años sesenta y setenta del siglo XX, en nuestro país las mujeres han realizado indudables avances en la ocupación de espacios y protagonismos antes monopolizados por los hombres. Pero el avance en el ámbito de los rituales no ha precedido sino que ha sido, en general, posterior a los avances en los ámbitos laboral-profesional, social, jurídico y político. Podría decirse que, con pocas excepciones, es precisamente en los rituales festivos y los grupos para el ritual donde ha habido mayor resistencia al logro de la igualdad de derechos y oportunidades entre los géneros. Lo que no debería sorprendernos, dada la importancia de dicho ámbito como modelo *para* la realidad (ya que lo que se produce a nivel simbólico tiende a ser real, o pretende serlo, en la estructura social) y la mayor

inercia de las pautas rituales respecto a los comportamientos no ritualizados. También es preciso considerar el carácter conservador de los poderes que tratan de controlar, y efectivamente controlan en mayor o menor medida, los rituales festivos. Esto es especialmente cierto en los rituales que se encuentran bajo la autoridad de la Iglesia Católica, que es una de las instituciones más imbuidas del Derecho Romano y en la que continúa una mayor desigualdad entre los sexos. Pero el conservadurismo en cuanto al papel de las mujeres en los rituales no es exclusivo de entidades religiosas, ya que el androcentrismo ha sido, y en buena parte sigue siendo, aunque actualmente debilitado, una característica central de la mayoría de las sociedades, lo que se refleja en los rituales festivos y las asociaciones para el ritual, que son utilizados frecuentemente como trincheras para el mantenimiento de los privilegios de género por parte de los varones. Como también constituyen, hoy, un importante y significativo escenario de la lucha de las mujeres por la igualdad.

## 2. AVANCES Y DIFICULTADES EN LA LUCHA POR LA IGUALDAD EN LA SEMANA SANTA ANDALUZA

Sería de gran interés analizar comparativamente diversos casos de rituales festivos populares en distintos lugares del Estado Español donde las mujeres, en las últimas décadas, han conseguido avances relevantes en cuanto al acceso a puestos protagonistas, superando total o parcialmente la discriminación. No es posible hacerlo en el limitado espacio de esta comunicación y, por ello, me centraré en el caso de la semana santa andaluza<sup>1</sup>.

Habría que partir de la afirmación de que, contrariamente a lo que suele afirmarse, la exclusión de las mujeres de las procesiones de semana santa andaluzas y la fuerte discriminación en las cofradías o hermandades que las organizan no ha ocurrido siempre. Antes al contrario, existen numerosos testimonios de que en los siglos XVI, XVII y XVIII participaban en aquellas (Moreno, 2006a [1982]) y de que en algunas de estas asociaciones incluso tenían una junta directiva paralela a la de los hombres, con sus correspondientes cargos (Moreno, 1997). Esto no significa que hubiera igualdad total, ya que no pocas veces las “hermanas” lo eran por ser esposas o viudas de cofrades, pero en todo caso su presencia era incuestionable. Fue a lo largo del siglo XIX, en el marco de la consolidación de la sociedad liberalburguesa, y más aún en el XX cuando las mujeres son apartadas de este ámbito y llegan a ser invisibles cuando no proscritas por la propia normativa canónica y por los estatutos de las asociaciones, que adoptan, o refuerzan, su función de club de varones. Este aumento del androcentrismo se alimenta de una doble fuente: la concepción burguesa de la mujer como ser pasivo y apartado del ámbito público y la deriva integrista de la institución eclesiástica.

Desde la crisis del nacionalcatolicismo y el final de la dictadura franquista –en la que el androcentrismo fue uno de los ejes de la doctrina oficial–, las mujeres comenzaron a recuperar derechos y accesos al espacio público, incluido el de los rituales festivos, aunque en este caso, como ya señalé con anterioridad, de forma más lenta que en otros ámbitos. Esto ha sido debido tanto a la ideología católica clerical, que impregna a muchos miembros,

<sup>1</sup> En marzo de 2009, organizadas por ASANA, coordiné en la Universidad de Sevilla unas Jornadas sobre “Rituales Festivos y Género: Avances y dificultades para la igualdad” en las que se expusieron diversas ponencias sobre progresos y dificultades de las mujeres para conseguir la igualdad en rituales festivos de diversos lugares del Estado Español: alardes de Hondarribia e Irún, fiestas de moros y cristianos de Alcoi, semanas santas de Cartagena, Zamora y Sevilla y otros más. Esta comunicación desarrolla un aspecto de la ponencia inaugural de dichas Jornadas.

tanto varones como incluso mujeres, de las hermandades, impidiendo u obstaculizando la plena igualdad de derechos entre los géneros, como a la defensa de dichas asociaciones como clubs de varones, ámbitos exclusivos de sociabilidad –y autoridad– masculina. En este contexto, en los años sesenta e incluso setenta del pasado siglo, las hermanas, cuando existían, estaban inscritas en una lista separada, pagaban una cuota reducida muchas veces similar a la de los niños y, como estos, no podían asistir a los cabildos o asambleas generales ni, por lo tanto, participar en las decisiones sobre la vida interna ni ser elegidas como miembros de las directivas o juntas de gobierno. Tampoco participar en las diversas ocasiones de comensalismo a lo largo del año, ni en el ritual central de la procesión de semana santa vistiendo el hábito de nazareno o penitente, bajo el antifaz o capuz que garantiza el anonimato pero también refleja el protagonismo. No les cabía otra participación que las subalternas “propias de su sexo”: labores de limpieza, costura, cocina o equivalentes. Todo lo más, podían aspirar a ser nombradas camareras para cuidar los vestidos y enseres de las imágenes y vestir a estas, aunque realmente, para las ocasiones importantes, en la mayoría de los casos, los vestidores de Vírgenes eran –y siguen siendo– hombres a los que se atribuye una “sensibilidad especial”, a veces claramente homosexuales<sup>2</sup>. Y en las procesiones, cuando se las autorizaba, su presencia quedaba reducida a desfilar vestidas con la mantilla negra, como una especie de invitadas que hacían más vistosa la procesión. Pero en lugares tan importantes como Sevilla ni siquiera esta presencia estaba permitida: las mujeres de promesa tras el Jesús del Gran Poder –la más importante devoción de la ciudad– han sido, hasta hace menos de una década, cruelmente castigadas por la hermandad haciendo caer sobre ellas permanentes chorros de cera de los cirios de los nazarenos, hasta el punto que debían ir envueltas en plástico sobre todo la cabeza.

La quiebra de esta rígida separación de espacios y roles referidos al sexo comenzó con la inclusión de las mujeres en la nómina general de las hermandades, homologando cuotas y dando acceso a los cabildos o asambleas, y continuó por el reconocimiento de su derecho a elegir y ser elegidas para puestos directivos. También –aunque en este caso el avance ha sido incluso más lento– comenzaron a tener presencia en las procesiones como nazarenas, con el hábito propio de la cofradía. Lo primero fue posibilitado por los cambios en el Derecho Canónico, que ha obligado a modificar los estatutos o Reglas de las hermandades en un sentido igualitario, pudiendo las mujeres participar en los cabildos y, por tanto, elegir y ser elegidas, aunque siguen siendo minoría en las directivas y ocupan puestos que, en general, son secundarios: diputadas de caridad, de formación o vocales. Así, en las 69 cofradías que han procesionado en Sevilla con nazarenos en 2011, desde el Viernes de Dolores al Domingo de Resurrección, no pasa del 7% el número de mujeres en las juntas de gobierno. Y en ningún caso ocupan los cargos más importantes: los de hermano mayor (que equivale a presidente) y mayordomo (que equivale a administrador-gerente). Sin embargo, en otras ciudades andaluzas el avance ha sido mayor. En Granada, una mujer fue elegida por primera vez hermana mayor de una hermandad en 1997 y hoy son ya varias las que tienen mujeres presidiendo sus directivas. En Málaga, existen ya dos cofradías con hermana mayor y el hecho se ha extendido también a Almería, Córdoba y un buen número de otras poblaciones.

---

<sup>2</sup> La presencia institucionalizada de homosexuales en muchas cofradías andaluzas, sobre todo para cumplir este rol, pero también en algunos casos desempeñando cargos u otras funciones de importancia, es de especial interés en una sociedad fuertemente homófoba en la que la homosexualidad era incluso delito y el control social, a través de chistes y otras censuras, muy fuerte.



La otra vía de entrada de las mujeres a papeles protagonistas en las cofradías andaluzas ha sido la incorporación a las procesiones en igualdad con los hombres, es decir, vistiendo la túnica de la cofradía, sin ningún distingo. Este paso se dio en algunos lugares previamente al anterior pero en otros fue paralelo a este o posterior. La incorporación a las filas de nazarenos tuvo, en muchos sitios, un motivo claramente instrumental: la autorización de la participación se debió a la falta de hombres para cubrir ese papel. El caso de Málaga es revelador. A finales de los años sesenta y en la década de los setenta entró en fuerte crisis el modelo de cargadores –aquí llamados *hombres de trono*– pagados. La creciente desaparición de actividades que requerían fuerza física y el aumento del salario a pagar a estos “profesionales” produjo una verdadera crisis: algunos de los enormes tronos quedaron paralizados en la calle o sin poder salir e incluso se dieron reivindicaciones de subidas salariales durante las procesiones. Ante esto y el rechazo a poner ruedas u otros artilugios mecánicos para transportar las imágenes –que en Andalucía deben ser llevadas siempre a un ritmo humano, constituyendo este uno de los principales rasgos de las semanas santas andaluzas, al corresponderse con el fuerte antropocentrismo de la cultura andaluza (Moreno, 2006b)–, muchos hombres jóvenes de las propias cofradías tomaron a su cargo el llevar los pesados tronos durante todo el tiempo de las procesiones. Y como en Málaga estos necesitan entre 150 y 250 personas cada uno, teniendo dos la mayoría de las hermandades, 400 o más nazarenos tuvieron que convertirse en hombres de trono, dejando casi vacías las filas de encapuchados. Las mujeres fueron la solución para este déficit. En Sevilla, con pasos bajo los cuales van *sólo* entre 30 y 56 personas, la sustitución de los costaleros profesionales por hermanos costaleros o costaleros aficionados, a partir de 1973, no supuso vaciar el cortejo de nazarenos y por ello la incorporación femenina no fue facilitada, produciéndose gradualmente desde mediada la década de los ochenta. En 2005 todavía existían ocho hermandades en que las mujeres, a pesar de tener igualdad en cuanto a asistencia a cabildos y, al menos potencialmente, derecho a ser elegidas para cargos, seguían sin poder vestir la túnica de nazareno a pesar de que el propio cardenal-arzobispo, Carlos Amigo, hubiera instado a ello dos veces a ello, en 1997 y 2001, y no aprobara ninguna reforma de estatutos en que no constara explícitamente ese derecho. Significativamente, siete de esas ocho cofradías eran “de silencio”, con túnicas negras o moradas, hermandades de estratos sociales medioaltos, autoconsideradas como muy ortodoxas y que tampoco admiten niños. Entre ellas, cofradías tan importantes como las tres sin música de la madrugada del Viernes Santo –Gran Poder, Silencio y Calvario– y las tres más “señoriales” del Jueves Santo –Quinta Angustia, Valle y Pasión–. Y es preciso tener en cuenta que varias de las cofradías más populares y numerosas –como la Macarena, la Esperanza de Triana, los Gitanos, el Cachorro, la Estrella o San Bernardo– sólo desde el citado año 2001 o siguientes han consentido la salida de hermanas nazarenas, tras votaciones con fuerte polémica. A finales de 2010 eran ya sólo tres las que continuaban negando a las hermanas la posibilidad de salir de nazarenas, tras la vergonzante admisión de mujeres el año anterior, explicada como efecto de la “obediencia debida” al Arzobispo, de las cofradías de Las Penas y El Amor, y el acuerdo del cabildo general de la del Gran Poder aprobando nuevas reglas que, entre otras novedades, eliminaba la discriminación. Finalmente, a comienzos de 2011, el nuevo arzobispo Asenjo firmó un decreto por el cual todas las cofradías debían aceptar obligatoriamente la presencia de mujeres como nazarenas, por lo que las tres más androcéntricas, las del Silencio –que se intitula “madre

y maestra”– la Quinta Angustia y el Santo Entierro, tuvieron por primera vez mujeres nazarenas la pasada semana santa<sup>3</sup>.

Si el papel de nazarenas ha sido ya conquistado por las mujeres durante la semana santa andaluza, mucho más difícil está siendo acceder al papel que, desde los años setenta y ochenta del pasado siglo, ha pasado a ser el de máximo protagonismo público en las procesiones: el de portar sobre los hombros o la cerviz los grandes pasos o tronos de las cofradías. Fue este un papel invisibilizado, e incluso despreciado, mientras que las “cuadrillas” o grupos de cargadores estuvieron constituidos por trabajadores de actividades en las que había que desarrollar gran esfuerzo físico, los cuales, portando pasos todos los días de la semana santa, lograban un complemento a su menguado jornal. Al asumir esta tarea jóvenes voluntarios, de las propias hermandades o aficionados, automáticamente se revalorizó y pasó a ser central. Nadie, antes de que esto sucediera, había pensado en la posibilidad de que cargaran los pasos o tronos personas de profesiones no relacionadas con la fuerza física. Pero en Málaga, Granada, Sevilla y la práctica totalidad de ciudades y pueblos andaluces se vivió esta transición, no exenta de alguna polémica, desde los costaleros “profesionales” a los aficionados o “hermanos costaleros”. En ningún momento ni lugar, al comienzo de esa transición, se planteó la presencia del denominado “sexo débil”, pero, con gran sorpresa general e incluso a veces escándalo, ya en los años ochenta ello comenzó a suceder, aunque el fenómeno sea todavía hoy minoritario y en lugares como Sevilla el tema sea casi tabú.

En Córdoba, la hermandad de más largo recorrido, la del Cristo del Amor del lejano barrio de El Cerro, lleva ya más de veinticinco años con una cuadrilla exclusivamente de mujeres costaleras en el paso de palio de la Virgen de la Encarnación. El paso debe ser sacado de rodillas, dada la baja altura de la puerta de la parroquia, y el esfuerzo y la habilidad deben ser muy grandes para que todo se resuelva de la manera adecuada. En Granada, varios pasos son hoy transportados a hombros, por dentro de las parihuelas, por grupos de mujeres, desde que el palio de la Virgen de la Caridad, de la hermandad de La Lanzada, lo hizo por vez primera, añadiéndose el Cristo del Trabajo, de una de las hermandades del popular barrio del Zaidín –que en 2009 salió ya a costal–, el Jesús de la Meditación –“el sentaillo”– y el Jesús del Encuentro. En Baeza, el Cristo de la Misericordia, de la moderna cofradía de las Escuelas es llevado por horquilleras desde su primera salida, en 1980. Y otras cuadrillas femeninas se formaron luego en cofradías de diversas ciudades y pueblos andaluces, desde Moguer a HuércalOvera, si bien, hasta ahora, en casi todos los casos el capataz de dichas cuadrillas (la autoridad máxima ellas) sigue siendo un hombre.

Las cofradías de Málaga, donde sí entraron pronto mujeres en las filas nazarenas y en cargos directivos, como ya señalé, no habían tenido ninguna mujer como cargadora hasta 2003, cuando en la tarde del Jueves Santo una abogada, de 37 años, consiguió un puesto entre los hombres de trono en la importante cofradía de Mena, portando al Cristo de la Buena Muerte. El caso fue muy polémico, porque constituía no sólo el rompimiento de un monopolio masculino sino porque daba inicio a cuadrillas mixtas, cuestión que hasta entonces apenas se había contemplado en ningún lugar, y requirió no sólo la aceptación de la junta de gobierno de la hermandad sino también una votación general el día anterior

---

<sup>3</sup> Hay que hacer notar que el Decreto arzobispal fue pedido privadamente por las directivas de las dos primeras cofradías citadas, como medio de evitar un debate abierto sobre la cuestión en sus cabildos generales, ya que pensaban que las votaciones saldrían muy contrarias a la eliminación del veto, lo que pondría públicamente a sus asociaciones enfrentadas a la autoridad eclesiástica.

a la salida. En la misma ciudad, en 2005, otras dos mujeres solicitaron portar los tronos de la Virgen de la Paloma y del Cristo del Amor. Y esta presencia de mujeres, junto a hombres, bajo los varales de tronos existe también en otros pueblos de la provincia, como Alhaurín de la Torre.

Fuera de Andalucía, también existen casos de creciente protagonismo femenino en papeles centrales de la Semana Santa. Así, por poner sólo unos pocos ejemplos, en Cartagena existen Damas Portapasos en tronos tanto de la cofradía *marraja* como de la *california*, siendo también mujeres las capataces, como ocurre en los tronos de la Despedida y de las Santas Mujeres. En Cuenca, desde 2004, los nuevos estatutos de la hermandad del Resucitado contemplan la existencia de *banceras* (portadoras de banzos o varales, por fuera de las andas); e incluso se ha roto el monopolio masculino del papel protagonista central: el de ser “turbos” en la madrugada del Viernes Santo ante Jesús Nazareno. Y en la famosa tamborrada de Calanda, especialmente en la “rompida”, a las 12 del mediodía del Viernes Santo, sí participan mujeres desde hace años. En contraste, persisten situaciones fuertemente discriminatorias en Zamora, León y otras ciudades castellanas donde incluso existe aún la prohibición de pertenencia femenina a no pocas hermandades.

### **3. LA PERSISTENCIA DE LOS ARGUMENTOS CONTRA LA PARTICIPACIÓN EN IGUALDAD DE LAS MUJERES**

Es evidente que en los últimos cuarenta años se ha avanzado de forma importante en el conjunto del Estado Español, y concretamente en Andalucía, en la igualdad de género en los rituales festivos y las asociaciones que organizan estos. Pocos son los casos –aunque todavía existen– en que la discriminación se justifica ya jurídicamente, pero la creciente igualdad jurídica no tiene su equivalente directo en la realidad. Cada vez que las mujeres logran acceder a un ámbito hasta ahora monopolio masculino, se pretende minimizar sus consecuencias o el monopolio trata de atrincherarse en otros ámbitos del ritual. Persisten, más o menos abiertamente, argumentos antiguos contra la igualdad de derechos, y sobre todo contra la igualdad en la posibilidad de ejercerlos, a la vez que se incorporan nuevos argumentos, “modernizados”, con la misma finalidad. Son muy parecidos en todas partes y reflejan un androcentrismo que se bate a la defensiva pero que todavía existe con gran fuerza aunque ahora se enmascare incluso con el parapeto de la democracia. De forma breve –por las limitaciones en que se plantea esta comunicación– paso a sintetizarlos:

1787

#### **3.1. La fidelidad a la tradición**

Cuando se dice que “siempre ha sido así”, ello es, en la mayoría de los casos, falso total o parcialmente, como señalamos al principio, ya que respecto a las procesiones de semana santa las mujeres sí participaron en los siglos XVI, XVII y XVIII aunque fuera en tramos separados de los hombres. Y más allá de esto, tendríamos que preguntar qué hay que entender como tradición. ¿Qué características, o que antigüedad ha de tener una norma o un comportamiento para ser considerado “tradicional”? Cuando han coexistido, o se han sucedido distintas normas y comportamientos, ¿cuáles de ellos son los que deben ser consideradas tradicionales? Y sería, también, provechoso atender a las consideraciones del historiador británico Eric Hobsbawn (1983) cuando acuña la categoría de “invención de la tradición”.

#### **3.2. La fidelidad a los hechos históricos**

A veces, se trata de justificar la discriminación aludiendo a que en los hechos recordados las mujeres tuvieron poco protagonismo. Esto es radicalmente falso en lo que refiere a

la pasión y muerte de Jesús y la propia existencia de numerosos pasos o tronos propios de la Virgen Dolorosa, que son aproximadamente la mitad de los que salen en semana santa en Andalucía, supone un reconocimiento, o si se quiere una relectura que sí es tradicional, de dicho protagonismo. Y resulta revelador el que, por ejemplo, no parece haber problema, en que, en muchas ciudades andaluzas la Santa Cena procesione después que lo haya hecho un crucificado, y este salga en domingo de ramos. Tampoco se busca precisamente “fidelidad histórica” en las vestimentas de las imágenes o en las centurias romanas, por no hablar de las mil y una expresiones que, desde un punto de vista estrictamente historicista, habrían de ser calificadas de claramente anacrónicas.

### **3.3. La opinión mayoritaria de las propias mujeres**

Se aduce, no pocas veces, que son las propias mujeres las que están conformes con su papel en los rituales de semana santa y dentro de las propias hermandades. Esto refleja el viejo argumento de que quienes están discriminados se encuentran satisfechos con su posición. Y aunque sea cierto que muchas mujeres tienen un pensamiento fuertemente androcéntrico, no hay que olvidar a los viejos maestros de las Ciencias Sociales cuando indicaban que la ideología dominante, en todos los grupos sociales de cualquier sociedad, es la ideología de la clase (en este caso del género) dominante. A veces, esta táctica para obstaculizar la igualdad de derechos llega a impulsar la constitución de asociaciones o grupos de mujeres no reivindicativas e incluso hostiles al reconocimiento de la equiparación de derechos.

### **3.4. Los acuerdos democráticos de las asambleas o cabildos**

Como las cofradías están formadas, con pocas excepciones, mayoritariamente por hombres, se han repetido los casos en que, como respuesta a las reivindicaciones de algunas hermanas para poder salir de nazarenas, los cabildos generales han votado “democráticamente” en contra de ello. Se plantea así la supuesta legitimidad de la discriminación, en base a la “soberanía” de la asociación, que es afirmada incluso contra la posición de la autoridad eclesiástica, en una especie de “anticlericalismo integrista”. Este argumento, que podría merecer la calificación de cínico, desconoce, por una parte, que el reconocimiento de derechos no puede estar sujeto a votación alguna, y no tiene en cuenta, por otra, que las cofradías son asociaciones públicas y no privadas tanto desde el ordenamiento jurídico eclesiástico actual como por su propia significación como entidades que organizan rituales públicos –las procesiones de semana santa– que son amparados y subvencionados por las administraciones públicas al ser considerados parte importante del patrimonio cultural de ciudades y pueblos. En este sentido, habría que revisar urgentemente la constitucionalidad de los apoyos institucionales, especialmente económicos, a actividades, en este caso rituales, en que se practica abiertamente la discriminación de género.

## **4. LA DOBLE NECESIDAD DE ALCANZAR LA IGUALDAD DE GÉNERO EN LOS RITUALES POPULARES**

Contrariamente a los pseudoargumentos anteriores, la necesidad de alcanzar definitivamente la igualdad de género en los rituales festivos y en las asociaciones y grupos que los organizan –y esto es válido no sólo para las semanas santas de Andalucía sino en general– responde a una doble exigencia. Por una parte, de la convivencia democrática, al situarse en el ámbito de los derechos humanos. Por otra, de la posibilidad de mantenimiento de la función más importante de dichos rituales: cohesionar y expresar a los diferentes grupos sociales de una sociedad en torno a símbolos, expresiones, emociones y significados com-

partidos a los que todos y todas puedan tener acceso. Los más amantes de la tradición, si es que lo fueran en realidad y no utilizaran su invocación como excusa para tratar de blindar privilegios, deberían ser los máximos defensores de los cambios necesarios para preservar e incluso profundizar en el carácter comunitario de los rituales festivos. Para que el comunitarismo pueda mantenerse, para que no pierdan su carácter de “hechos sociales totales” y de expresión del “nosotros” colectivo, deben poder participar plenamente y sin discriminaciones todos los miembros y sectores de las respectivas sociedades locales.

## 5. BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

HOBBSAWN, Eric (1983) “Inventing Traditions”, en E. Hobsbawn y T. Rangers (eds.) *The Invention of Traditions*. Cambridge, Cambridge U.P.

MORENO NAVARRO, Isidoro (1991) “Identidades y Rituales. Estudio Introductorio”. En J. PRAT, U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS E I. MORENO (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*, pp. 601-636. Madrid, Taurus.

MORENO NAVARRO, Isidoro (1997) *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla, Universidad de Sevilla/Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

MORENO NAVARRO, Isidoro (1999) [1974] *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología* (2ª ed. ampliada). Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2000) “Identificaciones colectivas, modernidad y cultura andaluza: la Semana Santa de Sevilla en la era de la *glocalización*”. En J. HURTADO SÁNCHEZ (ed.) *Religiosidad popular sevillana*, pp. 237-253. Sevilla, Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla/Universidad de Sevilla.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2002) “Religión, Estado y Mercado: los sacros de nuestro tiempo”. En Carlos V. ZAMBRANO (ed.) *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, pp. 35-52. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2003) “La trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión” *Revista Española de Antropología Americana*, 33. *Volumen Extraordinario en memoria de José Alcina Franch*, pp. 13-26. Madrid.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2006a) [1982] *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones* (5ª ed. ampliada). Sevilla, ICAS Ayuntamiento de Sevilla.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2006b) “La Semana Santa en la cultura andaluza”. En E. FERNÁNDEZ DE PAZ, *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*, tomo 1, pp. 8-37. Sevilla, Ed. Tartessos.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2008) “La Semana Santa andaluza como hecho social total: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones”. En J. L. ALONSO PONGA Y OTROS (coord.) *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica*, pp. 193-205. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.

MORENO NAVARRO, Isidoro (2010) “Rituales festivos e identidades colectivas en tiempos de globalización”. En J. MARCOS ARÉVALO, S. RODRÍGUEZ BECERRA, Y E. LUQUE BAENA (eds.) *NosOtros: miradas antropológicas sobre la diversidad*, vol. II, pp. 725-748. Barcelona, Asamblea de Extremadura.



## CULTO Y PROFANACIÓN DE LA SANTA DUDA DE IVORRA

Manuel Delgado  
Universitat de Barcelona GRECS

### 1. RESUMEN

En el pequeño pueblo de Ivorra, en la Segarra (Lleida), y en la pequeña capilla de Santa Maria, se produjo un portento cuando, en el momento de la consagración, el vino del cáliz se convirtió en la Sangre misma de Cristo. La prueba del milagro se conserva en un relicario que tuvo que soportar dos duras pruebas a lo largo del pasado siglo XX. Una de ellas, en el verano de 1936, interpeló la reliquia y su entorno religioso de manera violenta, exigiendo ver extinguida por la fuerza la emanación de Verdad que de algún modo no dejaba de reconocerle. La otra, en 1999, en forma del estudio científico a que el contenido del relicario era sometido por orden de las propias autoridades eclesiales, cuestionaba la condición que el objeto sagrado recibía de los propios fieles en tanto que materialización de lo inefable. A partir de esos dos acontecimientos se plantea aquí una discusión a propósito del sentido de las nociones de *sacrilegio* y *profanación*.

### 2. LA VIOLENCIA CONTRA LO SAGRADO EN IVORRA, 1936

En el pequeño pueblo de Ivorra, en la comarca leridana de la Segarra, se conserva la reliquia de la Santa Duda, testimonio del milagro que conoció un día del año 1010 su capilla de Santa María. En el momento de la consagración el sacerdote que oficiaba, Mossèn Bernat Oliver, se vio asaltado por una poderosa duda acerca de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Entonces, de pronto, se produjo el prodigio: el vino se convirtió en sangre y empezó a brotar del cáliz hasta desbordarlo y empapar los caporales y esparcirse por el suelo. Unas mujeres presentes corrieron a recoger lo vertido con unas estopas, una de las cuales quedó conservada como prueba del milagro. Sant Ermengol, obispo de Urgell, acudió personalmente al lugar y se hizo con la tela manchada para presentársela personalmente al Papa Sergio IV. Reconocido el milagro como verdadero, el Papa regaló al pueblo un relicario con diferentes restos sagrados, para que en su interior se conservara también el mantel tintado de la Sangre de Cristo. El prodigio es rememorado en el ahora santuario de Santa María en dos fiestas anuales: el segundo Domingo de Pascua y el 16 de agosto, ambas con gran solemnidad.

El misterio de ciertos misterios no es el enigma insoluble que plantean, sino que duren tanto, que sigan existiendo a pesar del paso del tiempo y la acción de los humanos. El de la Santa Duda de Ivorra puede ser explicado a partir de las coordenadas históricas en las que se produjo –los primeros pasos para la cohesión social y territorial que permitiría, de la mano entre otros de Sant Ermengol, la conformación de lo que hoy llamamos Catalunya– o asociado a una determinada polémica teológica que empezaba a despuntar en ese momento a propósito de la naturaleza del pan y el vino consagrados en la Eucaristía, la impugnación racionalista que se concretará en seguida en la herejía berengeriana. Pero, ¿qué explica que, mil años después, un colectivo humano tan importante y numeroso considere en vigor aquella historia y se sienta comprometido en hacerla presente? Lo cierto es que el misterio de Ivorra cumplió su milenario en 2010 después de haber atravesado épocas diversas, marcos socioeconómicos bien diferenciados, regímenes políticos de todo tipo y después de haber atravesado quizá la fase más turbulenta de la historia: el siglo XX,

escenario y testigo de momentos magníficos de la creatividad humana, pero también de su terrible capacidad para la destrucción y la producción de dolor.

Poco después de iniciarse aquel siglo tenía lugar en Ivorra otra conmemoración del milagro de la Santa Duda. En septiembre de 1911, coincidiendo con el 22º Congreso Eucarístico Internacional que tenía lugar en Madrid, se celebraba su 900 aniversario: el 13, repique de campanas –como aquel no menos portentoso que acompañó el prodigio de nueve siglos atrás–, solemne oficio, audición de una misa cantada del Pare Soler, despegue de globos aerostáticos, alboradas, procesiones... En la misa del 17, y en el momento de la elevación eucarística, se hace oír una espectacular tronada pirotécnica. También, la víspera de ese día, un “caprichoso” –así lo califica el programa de actos– castillo de fuegos artificiales. Presidieron los actos el Obispo de Solsona –a cuya diócesis todavía pertenece el pueblo–, el Gobernador Civil de Lleida y Pere Milà i Camps, diputado monárquico recién elegido por Solsona y que se hará famoso por encargarle más tarde su casa en el Paseo de Gracia de Barcelona a Antoni Gaudí<sup>1</sup>.

El esplendor y el éxito de aquella celebración nos informan de que el siglo XX comienza con un reconocimiento tanto institucional como popular de la importancia del culto a la Santa Duda y a las otras reliquias conservadas en Ivorra. El santuario de Santa María, la iglesia parroquial de Sant Cugat, sus imágenes y retablos, el relicario que conserva el indicio de la Sangre de Cristo..., todo aquel conjunto de lugares y objetos generaban estados de ánimo poderosísimos, en la medida en que eran reconocidos y vividos como sagrados, es decir como portadores de una sobreabundancia o excedente de significado que los hacía absolutamente inconmensurables, pues era a través de ellos que resultaba posible establecer comunicación con las instancias ocultas que procuraban sentido a la vida humana, tanto individual como socialmente considerada. Ahora bien, siendo igual de intensos, los sentimientos que suscita la evidencia de lo sagrado no son idénticos para todos. Para muchos, lo numinoso suscita la adhesión amorosa e incondicional a aquello inefable que materializa. Para muchos otros, sin embargo, lo sacralizado puede ser objeto de una aversión inmensa que sólo se puede resolver en una especie de culto inverso, que no sólo no niega la sacralidad de las cosas abominadas, sino que la confirma y la conduce a su extremo, aquel en el que el valor especial que les es atribuido sólo se puede exteriorizar a través de su violación.

Este último fue el caso de las violencias iconoclastas en Catalunya el verano de 1936. En pocas semanas fueron saqueados e incendiados decenas de locales religiosos –de catedrales a ermitas perdidas–; se destrozaron con saña inmensa mosaicos, cuadros, tapices y retablos de un valor histórico y artístico extraordinario; altares, objetos litúrgicos, hornacinas, cruces de término, archivos enteros desaparecieron a menudo en medio de auténticas liturgias públicas; se destrozaron con meticulosidad confesionarios, pilas bautismales, púlpitos... Cientos de religiosos fueron víctimas de la convicción que se tenía de que su eliminación física era perentoria para la solución o el alivio de los problemas sociales. Por ello se les asesinó con frecuencia después de mortificarlos de manera escrupulosamente despiadada, como expresando un ajuste de cuentas largamente aplazado.

---

<sup>1</sup> Estos y todos los demás datos históricos contenidos en la presente comunicación han sido obtenidos gracias a consultas a los fondos documentales depositados en el Arxiu Comarcal de la Segarra en Cervera, el Arxiu Diocesà de Solsona y la parroquia de Sant Cugat en Ivorra, además de los facilitados personalmente por el responsable de esta, Mossèn Fermí Manteca, que merece todo el reconocimiento por la ayuda prestada a lo largo de la investigación, de la que aquí se ofrece un resumen.



Toda aquella cólera sacrofóbica tardó poco en llegar al hasta entonces tranquilo pueblo de Ivorra, con 186 vecinos censados en aquel momento. Lo recuerdan bien Lluís Rull Codina y Melcior Garriga Codina, primos, nacidos ambos en 1924 y que eran monaguillos en la parroquia de Sant Cugat de Ivorra aquellos días de julio de 1936, cuando era rector el padre Isidre Fitó. Se sabía que no quedaba recinto religioso en los alrededores que no hubiera sido incendiado y después asignado a usos cuanto más prosaicos mejor: almacenes, cuadras, cocinas... La matanza de curas y frailes estaba siendo especialmente encarnizada en la comarca. Se temía en especial la saña atribuida a algunos comités antifascistas, la autoridad a menudo arbitraria surgida de los primeros momentos revolucionarios que se había hecho con el control de la situación en cada pueblo y ciudad. Especialmente cruel parecía el comité de Torà, en manos del que cayó el superior de la comunidad claretiana que ocupaba el seminario del que había sido la Universitat de Cervera, mosén Jaime Girón, al que ejecutaron en el cementerio de Castellfollit, en una ceremonia seguida de banquete y fiesta populares. Pero peor reputación tenía aún el de Cervera, a quien se responsabiliza del exterminio de una parte de aquella misma congregación claretiana: tres sacerdotes, seis estudiantes, ocho coadjutores y un donado, ejecutados el 16 de octubre de 1936, agrupados con la promesa de que “iban a hacerles una fotografía”, y luego quemados –algunos todavía con vida– en Can Claret, en Ribera d’Ondara. Otra “hazaña” del comité de Cervera fue el martirio al que se sometió a otro claretiano, Ferran Saperes, obligado entre mofas a visitar varios prostíbulos de Cervera y Tàrrega antes de ser fusilado. Comandaba ese comité Joan Castaràs Mora, que, de acuerdo con el retrato que de él nos ha llegado, respondería al perfil de uno de esos elementos especialmente siniestros que en muchos lugares se hicieron los amos en los primeros meses de la guerra civil (cf. Coberó i Coberó, 1988).

1793

En Ivorra, Lluís y Melcior atribuyen una primera incursión a milicianos venidos de Barcelona, probablemente desgajados de algunas de las columnas que pasaban cerca de allí camino del frente de Aragón. Esta primera batida se limita a irrumpir en la parroquia de Sant Cugat y proferirle unos cuantos golpes de culata al Santo Cristo, pero sirve para que los vecinos, asustados, escondan su imagen y la del Sagrado Corazón y la de la Purísima en la cripta de la iglesia del pueblo y el relicario de la Santa Duda en la bodega de la casa parroquial. Poco después llega un pelotón del temido comité de Cervera, comandado por el mismo Castaràs. Rompen la impresionante cruz de piedra, levantada probablemente en el siglo XVI o XVII, que daba la bienvenida al pueblo y prenden fuego en el interior del santuario de Santa María, como puede apreciarse en las señales que aún se observan en el mármol de los escalones que llevan al altar, destruyendo el espléndido retablo barroco dedicado a la Virgen que presidía la iglesia. En el templo parroquial de Sant Cugat convierten en cenizas el retablo principal y el de la Virgen del Rosario, ambos barrocos (cf. Garganté, Manteca y Oliva, 2001). Seguro que la misma suerte hubiera sufrido el valiosísimo retablo gótico dedicado a la Santa Duda que había estado allí instalado, sino fuera porque estaba depositado en el Museu Diocesà de Solsona desde 1917 y fue enviado por Generalitat a Ginebra para salvaguardarlo. Algunos objetos sagrados son puestos a salvo por feligreses que se los llevan a sus casas, lo que era comprensible si pensamos que las tres cuartas partes de la población habían votado a las derechas en las elecciones de febrero del 36 (Mir, 1985: 342; en cuanto a la distribución de influencias políticas en las comarcas agrícolas de Lleida en 1936, cf. Barrull, 1985). En cuanto a mosén Fitó, es protegido por los propios lugareños, que convertirán Ivorra en un refugio para perseguidos y amenazados no sólo en aquellos primeros momentos, sino a lo largo de toda la

contienda. Entre 20 y 30 de ellos permanecieron escondidos en el pueblo hasta la entrada de los nacionales a principios de 1939.

En estas circunstancias –siempre según el relato de Lluís y Melcior– juega un papel fundamental Felip Simó, de Cal Millàs, por lo que todo el mundo lo conoce como “en Millàs”. Lidera el comité antifascista del pueblo, lo que implica que es su máxima autoridad, por encima incluso de Josep Matamala, el alcalde. Es él quien debe vérselas con los del comité de Cervera y con Castaràs en persona. Su objetivo es salvar en lo posible el patrimonio religioso del pueblo que los vecinos han conseguido esconder. Lo consigue en el caso de las imágenes ocultas en el sótano de Sant Cugat. Cuando están a punto de descubrirlas, en Millàs propone interrumpir el saqueo para disfrutar de un magnífico arroz que los del pueblo han preparado para sus camaradas de la capital de la comarca. La treta no consigue que los que revuelven la casa del rector, descubran el escondite donde se encuentra el estuche gótico en que se conserva la prueba del milagro de la Santa Duda. Casteràs decide llevárselo, pero en Millàs se opone: “El relicario no os lo llevéis. Es del pueblo y nos lo quedamos”. Ante la firmeza del líder local, el intruso responde: “De acuerdo, pero tú te haces responsable”. “Conforme; me hago cargo”, le contesta Felip Simó. Y así será. En Millàs conservará el relicario en casa, bien visible, expuesto en el comedor para que nadie piense que lo quiere ocultar. Luego le convencerán de que es demasiado arriesgado tenerlo a la vista de todos y opta por emparedarlo. Tres años más tarde, los vencedores procesarán a en Millàs por varios delitos, entre ellos el de haberse apoderado del relicario para venderlo después. Considerado culpable por el correspondiente tribunal militar, será sentenciado a muerte, pena que le conmutarán por la de cadena perpetua. Parece ser que por intercesión de la superiora de la comunidad de Cervera, pariente o conocida de una alta autoridad militar. No mucho más tarde fue puesto en libertad por motivos de edad.

1794

### 3. SACRÍLEGO Y NUEVA DUDA

Superado el trauma de la guerra civil, la reliquia de Ivorra vio restaurado su valor, como testimonio de la naturaleza incontestable de la Sagrada Hipóstasis y como centro de la religiosidad del pueblo. La estimación dogmática de la Santa Duda pudo ser enaltecida con motivo del Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Catalunya el año 1952, que le dedicó la debida atención al portento ocurrido en Ivorra en 1010. La Iglesia concedió la condición de Jubilar del año del milenario, en 2010 y devolvió a su emplazamiento original el magnífico retablo gótico, que se conservaba de nuevo en Solsona. La devoción popular sigue vigente y muy activa, como lo demostraron los poco más de un centenar de habitantes del pueblo en 1998, asumiendo el 40% de los gastos de la reforma del santuario o asistiendo masivamente al encuentro que el 30 de abril de 2000 sirvió para ganar ese año jubilar. La fidelidad a la cita de cada 15 y 16 de agosto en Santa Maria d'Ivorra es una prueba anualmente renovada de la actualidad de uno de los principales cultos populares de la comarca de la Segarra.

Sin embargo, el final de la travesía de la Santa Duda por el tumultuoso siglo XX no deja de implicar una cierta ironía. Hemos visto como la esencia misma de la historia de la Santa Duda y su culto remite a la cuestión general de la naturaleza incontrovertible de lo numinoso, entendido como lo verdaderamente verdadero, aquello que de manera inconfundible permite la comunicación de las certezas en torno a las cuales se estructura significativamente la experiencia humana. Cuáles son estos axiomas que conforman el núcleo y el eje del sistema de mundo vigente es lo que la teología debe establecer con

respecto a su dimensión trascendente y la antropología y la historia a sus concomitancias sociales y culturales.

Esto es lo que llevaban mil años teniendo bien claro los habitantes de Ivorra y de la Segarra, para quienes todo lo relacionado con el fenómeno milagroso de la Santa Duda se conformaba como un punto fuerte del paisaje al mismo tiempo geográfico, social, político, moral y por supuesto que religioso del territorio. Para todo el mundo era palmario que aquellos lugares y objetos irradiaban un ascendente cuyo origen era percibido como de alguna manera ajeno a este mundo, pero determinante del mismo. Y lo era no sólo para los devotos que le rendían adoración, sino también para aquellos que en el verano del 36 llegaron a la conclusión de que la reliquia, el relicario, el santuario, la parroquia, los altares, los retablos, las imágenes, los ornamentos..., debían ser destruidos, incendiados, objeto de escarnio y burla públicos. Porque aquella impaciencia aniquiladora no cuestionaba la autoridad que emanaba tan vehementemente de lo destruido, ni las potencias de las que era conductor, es decir, no era interpretado en tanto que un conjunto de metáforas, sino de sacramentos, en el sentido que Gregory y Mary Chateryn Bateson (1989: 2964) planteaban tal distinción en relación con la actitud de los puritanos en la Inglaterra del siglo XVII, y luego la aplicaba Joseba Zulaika (1992) al caso vasco contemporáneo. Al contrario, los anticlericales eran perfectamente coherentes con el orden ontológico que violentaban y sus estragos participaban de un repertorio ordenado de recursos expresivos, narrativos e instrumentales que venían a actualizar un campo semántico que conocían y del que eran parte, aunque fuera, por decirlo así, “en negativo”.

De esta congruencia de la acción de los iconoclastas con el sistema cultural que querían desbaratar es prueba el mismo relato que nos hacen los primos Lluís y Melcior de la incursión en Ivorra de los miembros del comité de Cervera. El informe que nos hacen se desarrolla y funciona como un mito, comparable a la leyenda de la invención de un crucifijo, a una página de la vida de un santo o incluso a un cuadro de la Passió de Cervera, el espectáculo coral que se celebra allí cada primavera y que compromete a casi todos sus vecinos. La aparición en escena de los milicianos provenientes de la capital de comarca, la perfidia del malvado Casteràs; la astucia de en Millàs para enredarlo, el banquete al que se invita a los forasteros venidos con malas intenciones para distraerlos, el diálogo entre los dos revolucionarios, el uno bueno, el otro malo; la salvación casi milagrosa de la reliquia, el juicio, la condena y el perdón final del jefe del comité de Ivorra... Todo se desarrolla como una historia ejemplar la estructura semántica de la cual no difiere de la del propio portento de la Santa Duda, que se conforma así a la manera de un ciclo perfecto, marcado por dos cuadros dramáticos casi simétricos: la emanación de la Santa Sangre en el cáliz en el siglo XI y, en el siglo XX, el rescate de su santo vestigio de las manos de unos enemigos que tanto recuerdan a los judíos de la Pasión o a los romanos de las biografías de los primeros mártires. De hecho, la lógica de ambos relatos es la de una psicoquímica, la puesta en escena de un drama misterioso, a la manera de un auto sacramental, en el que una serie de personajes prototípicos encarnan, escenifican y enfrentan nociones morales abstractas, que se convierten, así, en inteligibles para un público no letrado.

Lo que nuestros informantes, los antiguos monaguillos de la parroquia de Ivorra, describen no sólo es un evento contrastable –Millàs convenciendo a Casteràs para que no requiese el relicario y su contenido–, sino que aporta una moraleja a partir de la interpretación que hacen de las intenciones los actores, dando por supuesto que la argucia del jefe del comité revolucionario local corresponde a la de un buen ivorrenc, preocupado por proteger el tesoro de la Santa Duda, en el que se concreta físicamente el sentimiento de

los vecinos del pueblo y de la comarca de pertenecer a una misma comunidad. Pero su percepción como testigos oculares del drama de la salvación del relicario es exactamente la contraria de la versión probada en el sumario que condenó a muerte a en Millàs, según la cual su estrategia ante los rufianes llegados de Cervera no buscaba proteger el objeto sagrado, sino enriquecerse con su venta, lo que no dejaba de resultar plausible considerando el auge que en aquel momento experimentaba el comercio de objetos de arte religioso (Capdevila, 2010).

En cualquier caso, lo que tenemos es que el odio de los iconoclastas de Ivorra del verano de 1936 era, en última instancia, puro fervor, en el sentido literal de intensidad emocional, pero sobre todo porque no alojaban la menor duda sobre la fuerza reveladora de los objetos que agraviaban. Si hubieran tenido el mínimo recelo acerca de que el relicario de la Santa Duda contenía una Verdad no por odiosa menos acreditada, no se hubieran tomado la molestia de empeñarse en destruirlo o, al menos –como fue el caso–, en garantizar que continuaría existiendo sólo una vez despojado del poder que se le atribuía, es decir exorcizándolo. Pero la acción de los agresores no cuestionaba en absoluto el principio hipostático que los fieles aplicaban a la reliquia (véase sobre la problemática teológica de la presencia en la imagen sagrada Courcelles, 1990). Por el contrario, los agresores estaban perfectamente al corriente y compartían la lógica que permitía reconocer lo invisible en la huella dejada por el milagro de la Santa Duda. Su plan inicial de tomar el relicario, abrirlo a culatazos, despedazarlo a patadas, orinar sobre su contenido y finalmente quemarlo en un hoguera en medio de la plaza, sólo en apariencia implicaba una profanación, porque aquella apropiación airada respondía al mismo tipo de experiencia sensible esencial que permitía a los devotos captar la irrepetibilidad y la equivalencia proporcional no sólo moral, sino estructural, entre aquello contra lo que arremetían y la dimensión primordial que sintetizaba, una cuestión sobre la que William A. Christian ha trabajado abundantemente (por ejemplo, Christian, 1989). Los sacrílegos validaban, a su manera, la acción de la Gracia sobre el trozo de paño impregnado de la Sangre de Cristo que se conservaba en Ivorra, compartían la misma concepción optimista de la razón natural y su capacidad de abstraer el contenido intelectual del mundo a partir de los datos de los sentidos. Como los fieles, los anticlericales confundían lo sensible y lo intelectual, compartían una misma actitud espiritual que vivificaba el objeto interpelado. Dicho de otro modo, el valor efectivo de las cosas atendidas –la reliquia y el relicario– dependía de un valor afectivo del que sin duda los atacantes participaban con creces.

Pero no todo el mundo ha seguido manteniendo la fe absoluta en la singularidad categórica de las reliquias de Ivorra. El último año del siglo XX, en 1999, el Vaticano encargaba a una universidad estadounidense y a unos laboratorios alemanes una serie de análisis que certificaran “científicamente” la composición del trozo de ropa empapado de la misma Sangre de Cristo, que unas mujeres habían recogido del suelo después de que manara a borbotones del vaso sagrado que sostenía entre las manos, hace mil años, Mossèn Bernat. He aquí la paradoja. En efecto, la voluntad de las autoridades eclesiales de merecer algún día la homologación del cristianismo romano como una confesión “moderna” pasaba por someterse a la exigencia, impuesta por la Reforma, de una renuncia a la excesiva extraversion ritual y una descalificación –o al menos una reserva o desconfianza– hacia la tendencia, no siempre autorizada, de la práctica real del catolicismo a encontrar en el mundo sensible mediaciones a través de las cuales comunicarse con lo inmaterial. He aquí la gran impugnación de la revolución cultural calvinista contra los papistas, que la Iglesia acabó asumiendo parcialmente: lo tangible no puede servir como vehículo de expresión de lo intangible; lo espiritual sólo puede ser vivido espiritualmente (Cottret, 1989).

Es el sometimiento a este nuevo dogma, que impone el acuartelamiento de lo sagrado en la experiencia privada, lo que obliga a la Iglesia a limitar la confianza en la eficacia simbólica –la capacidad de la metáfora de convertirse en metonimia o, lo que es igual, la virtualidad de un símbolo a la hora de convertirse en lo que simboliza– al campo estricto de los sacramentos canónicos, especialmente el de la Eucaristía, manteniendo a raya, invalidando o planteando objeciones a la práctica popular generalizada desde de la Alta Edad Media de extender a todo tipo de imágenes y reliquias el principio del *Transitus* o pasaje de lo visible a lo invisible, que, desde 1215, la dogmática cristiana había reconocido en la transubstanciación de la Hostia. En el caso de Ivorra, se trataba de cerciorarse de que esa estopa manchada de sangre, adorada por unos y odiada por otros por una eficiencia significadora que afectaba a unos y otros, no fuera un engaño, y hacerlo “científicamente”, con la asepsia amoral de un análisis experto ignorante e indiferente ante lo extramundano con que la cosa colocada bajo el microscopio vinculaba. Habría que considerar hasta qué punto la auténtica profanación no consistía en escupir sobre algo sacramentado con una inquina infinita, sino en “estudiarlo” fríamente con criterios forenses, como si fuera la prueba de un crimen.

Mil años después, volvemos al punto de partida. Ahora quien desde el racionalismo dialéctico duda de la Verdad que la materia sacralizada entraña no es el cura que, hace mil años, en Ivorra, contemplaba con escepticismo el contenido del cáliz en el momento de la consagración. Hoy, el rector de la parroquia, Fermín Manteca, está del todo seguro no de lo que la reliquia representa, sino de lo que –repetámoslo– *es*; tan seguro como las gentes que llegan al santuario de Santa María para reafirmar su reconocimiento de la potencia excepcional que allí se custodia, háganlo con velas o con teas en la mano, para venerarla o para arrancarla de cuajo como maligna. Es una pasión similar la que invita o incluso obliga a unos y otros a acudir al encuentro con la Presencia indescriptible que guarda el joyero gótico expuesto en la iglesia de Sant Cugat. Lo que desata la solidaridad devota o feroz es una misma convicción de que lo que custodia el cofre no es el mero residuo de un fenómeno portentoso, sino las claves que organizan socialmente y otorgan sentido cultural al universo. La relación con el objeto sagrado se produce no tanto con él mismo como con su predicado, que es siempre un orden del mundo respecto del cual se expresa bien una conformidad que hay que renovar regularmente, bien la voluntad drástica de revocarlo. Los fieles siguen acudiendo para asegurar, con su piedad, que las fuentes básicas del sentido continúan activas y en su lugar, de igual forma que los revolucionarios estaban convencidos de que la destrucción del relicario era el primer paso, dado en el campo de lo simbólico, en orden a erradicar definitivamente una estructura de lo existente de la que se sentían víctimas.

Todo empezó hace mil años con un hecho prodigioso, el testimonio del cual atraviesa diez siglos de avatares, sobrevive las agitaciones del siglo XX y concluye en el momento en que supera la más dura de las pruebas, que no es la de la furia de aquellos que querían destruirlo, que no ponían en cuestión la realidad de lo que execraban, sino una suspicacia que ordena escrutar la reliquia conservada en Ivorra para corroborar su sacralidad, como si esta dependiera del examen minucioso de su composición bioquímica y no de la emoción que lleva diez siglos suscitando su presencia.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

BARRULL, Jaume (1985). *Les comarques de Lleida durant la Segona República (1930-1936)*, Barcelona, L’Avenç.

- BATESON, Gregory y BATESON, Mary Catheryn, (1989) *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa.
- BLANC, Dominique y ALBERTLLORCA, Marlène (1988) *L'imagerie catalane. Lectures et rituels*, Carcassonne, Garae Hesiodé.
- CAPDEVILA, Joaquim (2010). «Sagrat i violència. Alienacions d'objectes litúrgics i protesta popular a la Catalunya del primer noucents», *Urtx. Revista d'Humanitats de l'Urgell*, núm. 24 (abril), pp. 207-231.
- CHRISTIAN, William A. (1989) "Francisco Martínez quiere ser santero. Nueva imágenes milagrosas y su control en la España del siglo XVIII", *El Folklore andaluz*, 4, pp. 103-115.
- COBERÓ I COBERÓ, Jaume (1988). *Història contemporània de la vila de Torà*, edició de l'autor, Barcelona.
- COTTRET, Bernard (1989) "Pour une sémiotique de la Réforme: Le *Consensus Tigurinus* (1549) et la Brève résolution... (1555) de Calvin", *Annales*, XXXIX/2 (marzoabril): pp. 265-285.
- COURCELLES, Dominique de (1990) "Du paraître a l'être", en *Les histoires des saints, la prière et la mort en Catalogne*, París, Publications de la Sorbonne, París, pp. 33-35.
- GARGANTÉ, Maria; MANTECA, Fermí, y OLIVA, Jordi (2001). *Inventari del Patrimoni Arqueològic, Arquitectònic i Artístic de la Segarra. III. Ivorra, Hostafranchs*, Fundació Jordi Cases i Llebot.
- MIR, Conxita (1985). *Lleida (1890/1936). Caciquisme polític i lluita electoral*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SOLÉ, Josep Maria; VILARROYA, Joan, i FONT, Joan. 1989/1990. *La repressió a la re-raguarda a Catalunya (1936/1939)*. 2 vols. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- ZULAIKA, Joseba (1992). *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.

## LOS VERDES Y LOS MORAOS DE ALHAURÍN EL GRANDE: LA EVOLUCIÓN DE LAS HERMANDADES MITADES EN UN CONTEXTO LOCAL DE AUJE ECONÓMICO

Miriam Martín Lobo

Grupo de Investigación GEISA Universidad de Sevilla

Alhaurín el Grande es un municipio malagueño situado en la comarca del Valle del Guadalhorce, a 29 kilómetros de Málaga y a escasa distancia de Marbella y otras localidades costeras. Forma parte del área metropolitana de la capital de la provincia y a ello debe, fundamentalmente, su despegue económico de las últimas décadas (Cano García, 2002). Diversas transformaciones asociadas al proceso de expansión de la Costa del Sol han ido configurando sus actuales rasgos socioeconómicos. De un lado, la reorientación de la actividad agrícola para adecuarla a las nuevas demandas del mercado urbano y turístico de la zona costera. De otro, la incorporación de una actividad industrial y empresarial, de carácter subsidiario, muy ligada a la ciudad de Málaga y a la Costa del Sol, fundamentalmente en los sectores de la confección y de la construcción (Cano García, 1987). Junto a ello, un proceso de urbanización creciente, menos espectacular que el de la vecina Alhaurín de la Torre pero igualmente relacionado con la proximidad a la ciudad malagueña y a otros municipios turísticos. Un proceso diversificado en cuanto al tipo de demanda al que ha dado respuesta, ya que al modelo de vivienda para segunda residencia, de más dilatada tradición por la proximidad al principal núcleo urbano de la provincia, se han unido los alojamientos temporales o permanentes, muchos de ellos ocupados por población extranjera comunitaria y vinculados a actividades de ocio, y las viviendas de más bajo coste para un tipo de población con menor poder adquisitivo, que busca la cercanía y la facilidad de comunicación con las localidades costeras de mayor demanda de mano de obra. En el año 2010 contaba con una población de 23.675 habitantes<sup>1</sup>, con un incremento relativo de la población en la última década del 39,09 por ciento<sup>2</sup>, aunque a partir del año 2009 se ha experimentado un ligero descenso de la población que podría explicarse por la actual coyuntura de crisis económica.

En este contexto de aumento significativo de nuevos residentes, que ha ido configurando una sociedad local cada vez más heterogénea y no exenta de conflictos de adaptación, las Hermandadesmitades del Santo Cristo de la Veracruz, María Santísima de la Soledad y Santo Sepulcro (Los Verdes) y de Nuestro Padre Jesús Nazareno (Los Moraos)<sup>3</sup>, representan al mismo tiempo un referente fundamental de identificación colectiva que parece cuestionar las mayores dificultades de articulación social y un reflejo visible y de creciente proyección externa de los cambios operados en estas últimas décadas de “boom” económico en la localidad, asociado a aquellos sectores más directamente beneficiados por el despegue turístico de la zona costera<sup>4</sup>.

Sobre todo a partir de los años ochenta, la antigüedad de una y otra hermandad ha adquirido un especial protagonismo como argumento que se suma a la histórica rivalidad entre ambas. El origen de la hermandad de la Veracruz puede datarse a mediados del siglo XVI,

<sup>1</sup> Fuente: I.E.A. Sima.

<sup>2</sup> Fuente: I.E.A. Sima

<sup>3</sup> En alusión al color de las ropas y enseres de cada una de ellas.

<sup>4</sup> Fundamentalmente el sector de la construcción.

ya que, aunque muy escasa, se conserva documentación que avala esta fecha (Castillo Benítez, 1998), sin que con ello se pueda afirmar una continuidad sin interrupciones hasta la actualidad. En el caso de la hermandad de Jesús Nazareno es más difícil rastrear sus inicios, pero parece probable que su constitución se remonte a la segunda mitad del siglo XVII o principios del siglo XVIII, período en el que aparecen por primera vez alusiones a la misma (Burgos García, Pérez González y Sellés Manzanares, 2007). Sin embargo, la ausencia de datos que apoyen las diversas hipótesis sobre el origen no es impedimento para que, como motivo de *pique*, se mantenga en primer plano y surjan a menudo otras nuevas que, al añadir argumentos para la polémica, vuelven a reactivarlo.

La hermandad de la Veracruz tiene su sede en la zona alta del casco antiguo, en la calle Convento, donde también se ubica su casahermandad. Es “la hermandad de arriba”. La de Nuestro Padre Jesús Nazareno, que tiene su casahermandad y su sede en la calle San Sebastián, cercana a la Parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación, es “la hermandad de abajo”. Si bien la cercanía residencial a las sedes parece haber influido tradicionalmente en la pertenencia a una u otra hermandad, en la actualidad la extensión del municipio ha restado fuerza a esta identificación por zonas, que, con todo, pervive en alguna medida en el núcleo más céntrico y próximo a las ermitas. También por tradición la Hermandad de la Veracruz ha sido la más popular, “*la de la gente sencilla*”<sup>5</sup>, mientras la de Jesús Nazareno ha reunido a las familias más acomodadas. La propia ubicación de las sedes, la zona alta, “los Verdes” y la zona baja, cercana a la Parroquia, “los Moraos”, apoya esta percepción social en términos dicotómicos que, sobre todo, empezó a reforzarse en el imaginario colectivo a partir de la segunda mitad del XIX, cuando alrededor de la hermandad de Jesús Nazareno se fue conformando un grupo activo de familias acomodadas del municipio, a las que se sumaron un cierto número de familias influyentes de la ciudad de Málaga que tenían a Alhaurín como segunda residencia, entre otras la de Carlos Larios, Marqués de Guadiaro. En realidad, no se trata de una evolución muy diferente a la de la hermandad de la Veracruz desde principios del siglo XX, aunque en este caso el proceso se experimentó en menor medida y permitió conservar una mayor heterogeneidad social en el grupo activo.

Actualmente no es posible hablar de una continuidad a este respecto, ya que las dos hermandades han evolucionado en una línea similar de creciente democratización. Con todo, sigue perviviendo en el imaginario local la identificación elitista/popular aunque a falta de unas diferencias socioeconómicas significativas, ésta tiende a argumentarse en relación a las formas de funcionamiento interno, que en el caso de la hermandad de Jesús Nazareno, no habrían superado del todo antiguas dinámicas de control por parte de las familias tradicionalmente influyentes:

“Aquí que te digo yo, aquí no hay personas que tengan, ¿qué te diría yo?, un voto de más calidad, no; aquí cuando se hace una reunión todos valemos igual y no se hacen corrillos, círculos de poder, y eso sí existe allí. Y en el mandato del actual Hermano Mayor de ellos se está notando muchísimo, aunque él es el que figura hay ahí un grupo detrás de él que es el que maneja la hermandad, maneja todo. Eso siempre ha sido así”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> De esta manera la han definido desde la propia hermandad y, en parecidos términos, desde la hermandad contraria.

<sup>6</sup> Entrevista a un miembro de la Junta de Gobierno de la hermandad de la Veracruz. Año 2008.



No existe un hecho concreto que haya sido recreado como el origen del tradicional “pique” entre las dos hermandades, aunque son varias las explicaciones que se barajan desde una y otra. Entre ellas se hace referencia al carácter inicialmente cerrado de la hermandad de la Veracruz, que podría haber sido el germen para la constitución de una nueva hermandad por un grupo de “no admitidos”, motivo que, por sí mismo, explicaría la posterior rivalidad. También se alude, desde ambas hermandades, a las tensiones que generaba la necesidad de compartir la imagen de la Virgen para las salidas procesionales hasta los años anteriores a la guerra civil, a lo que también se sumaba la de costear a medias los gastos del “entablao”, como popularmente se denomina al escenario para las representaciones de pasajes bíblicos durante la Semana Santa. Escenario que fue compartido hasta que en los años sesenta, ya recuperadas las representaciones después de un largo paréntesis en la posguerra, el Ayuntamiento asignó espacios diferenciados para cada hermandad. En cualquier caso, Pascual Madoz, a mediados del siglo XIX, hace referencia ya a la rivalidad entre las hermandades de Jesús Nazareno y la Veracruz de Alhaurín el Grande (Burgos García, Pérez González y Sellés Manzanares, 2007). Así mismo, ni en el periodo de decadencia de las hermandades tras la guerra civil, ni a partir de los años sesenta cuando tiene lugar su resurgimiento, se ha diluido la fuerte identificación dual de la sociedad alhaurina con las dos hermandades ni se han debilitado las tensiones entre ambas y con las autoridades eclesiásticas que de ello se han derivado.

### **1. LA RECUPERACIÓN DE LAS HERMANDADES A PARTIR DE LOS AÑOS SESENTA**

La lenta recuperación de las hermandades de Alhaurín tras la guerra civil se inició con la adquisición de nuevas imágenes. El “Señor del Convento”, el principal titular de la hermandad de la Veracruz, se adquirió en el año 1938 y en 1941 la imagen de la Virgen de la Soledad. Por su parte, la Hermandad de Jesús adquirió la imagen del Nazareno en 1941, la de San Sebastián en el año 1947 y la de la Virgen, Nuestra Señora del Mayor Dolor, todavía hoy de carácter muy secundario, en los años sesenta. Las primeras celebraciones rituales que se reanudaron fueron el “Día de Jesús” y el “Día de la Cruz”<sup>7</sup>, en la década de los cuarenta, algo que se explica por el gasto menor que exigían en relación a la Semana Santa. Entre los años 1957 y 1959 se fueron recuperando las salidas procesionales de pasión, aunque no será hasta principios de los sesenta cuando se reanuden las representaciones de pasajes bíblicos durante la citada celebración. El contexto de partida era, en cualquier caso, poco favorable, ya que las hermandades se habían resentido de la significativa salida de trabajadores emigrantes a otras zonas de España y Europa y se mantenían en una posición inestable, sostenidas por grupos activos minoritarios, carentes ya de la capacidad económica que antaño les permitía asumir la mayor parte de los gastos. Como resultado, no existe una continuidad en las celebraciones, que quedan a expensas de las posibilidades económicas de cada ciclo anual. Junto a ello, las periódicas tensiones entre las dos hermandades habían motivado la intervención frecuente de la autoridad eclesiástica y la imposición de sanciones que incluyeron, igualmente, la prohibición de salidas procesionales entre los años 1942 y 1947 y, posteriormente, en el año 1962. Llegados los años setenta, y fundamentalmente a partir de la segunda mitad de la década, el municipio asistió a un nuevo despertar económico. A las remesas de los inmigrantes y el regreso de muchos de ellos, que comenzaron a construir viviendas e invertir en ne-

<sup>7</sup> El Día de la Cruz se celebra los días 1,2 y 3 de mayo y el Día de Jesús el fin de semana de la Octava del Corpus.

gocios, se unieron los resultados más visibles del despegue turístico de la Costa del Sol, que había ido reconduciendo las economías de municipios próximos del Valle del Guadalquivir para orientarlas a las nuevas demandas del turismo. El cambio de coyuntura empezó a apreciarse con cierta rapidez en las hermandades, como consecuencia de lo cual se asiste a dos procesos simultáneos e igualmente significativos en la posterior trayectoria de ambas. De un lado, una mejora apreciable del patrimonio, en el que destaca la adquisición de las dos casas de hermandades, sitas en las calles Convento y San Sebastián. En 1981 la hermandad de la Veracruz adquirió el solar contiguo a su ermita y se habilitó un espacio provisional, aunque la construcción definitiva de la sede actual se llevó a cabo en tres fases, entre los años ochenta, noventa y la década de 2000. Poco tiempo después, la hermandad de Jesús Nazareno adquirió su sede social, aunque en este caso acometió la reforma con mayor rapidez y la casahermandad fue inaugurada en enero de 1985. Entre los años setenta, en la hermandad de Jesús Nazareno, y principios de los ochenta, en la de la Veracruz, se habían llevado a cabo, igualmente, reformas en las dos sedes canónicas. De otro lado, comienza un proceso de democratización interna que tiene como resultado más inmediato la ampliación significativa de los grupos activos de ambas hermandades. En el año 1979 se constituyó la Banda de Cornetas y Tambores con Escuadras de Gastadores y Guiones de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, “*los boinas negras*”, y casi de forma simultánea la Agrupación MúsicoCultural de la Santa Veracruz con dos secciones separadas, la Banda de Cornetas y Tambores, popularmente conocida como “*La Pepa*”<sup>8</sup>, y la Banda de Música, ésta de composición mixta. La constitución de ambas bandas supuso para las hermandades un giro drástico en su forma de funcionamiento interno, al convertirlas en uno de los principales espacios de sociabilidad para jóvenes y niños en Alhaurín. Con posterioridad, y con el objetivo de ampliar las edades límite, se constituyó la Banda de Cornetas y Tambores de la Santa Veracruz, con antiguos miembros de “*la Pepa*”, a la que popularmente se conoce como “*los barriguitas*”, y la Banda de la Fundación de Nuestro Padre Jesús Nazareno “*los boinas morás*”, igualmente con antiguos “*boinas negras*”.

Fue también a mediados de los setenta cuando se impulsaron mejoras en la puesta en escena de las representaciones bíblicas durante la Semana Santa y se dio acceso y control a grupos de jóvenes hermanos que empezaron a asumir la selección y dirección de los “actores”, además de la propia revisión de textos para adecuarlos a los nuevos tiempos, el diseño de ropas y el montaje del escenario. A su vez, ya desde los años sesenta, los personajes bíblicos estaban siendo representados por los propios jóvenes de la hermandad y con ello se había creado un segundo espacio para la participación de un sector de la población tradicionalmente menos cercano<sup>9</sup>. A mediados de los años ochenta el proceso de ampliación de los grupos activos experimentó otro tercer impulso al constituirse los dos coros de las hermandades, ambos de carácter mixto. Finalmente, a partir de los años noventa las Juntas de Gobierno fueron ampliando de manera muy significativa el número de cargos y se empezó a dar cabida formalmente a las mujeres, quienes, hasta entonces, asumían responsabilidades en el montaje y exorno de los pasos y altares, cuidado de imágenes y enseres y generación de ingresos, pero sin protagonismo en la toma de decisiones. Junto a ello los distintos grupos para el ritual bandas, coros y comisiones comenzaron a

<sup>8</sup> Se presentó por primera vez el 19 de marzo de 1980.

<sup>9</sup> De hecho, en la actualidad, los grupos responsables de las “escenificaciones” forman comisiones o voca-lías, integradas en las Juntas de Gobierno.

tener a sus propios representantes en la Juntas. Todo ello hizo que, en la segunda mitad de la década del 2000, las dos directivas alcanzasen ya cifras en torno al centenar de miembros.

Los años ochenta y noventa consolidan, en definitiva, una etapa de auge de las hermandades, que ven aumentar de manera muy significativa su protagonismo en la vida social del municipio:

“Son las primeras escuelas de música, de canto, también de teatro... muchos chavales han pasado de aquí a seguir estudiando en Málaga y otros sitios”<sup>10</sup>.

En los años ochenta se constituyó la Cooperativa Textil Nuestro Padre Jesús Nazareno, impulsada por la hermandad, socia mayoritaria, junto a un alto número de socios individuales, entre los que se contaban miembros de ambas hermandades. La capacidad económica de éstas, más visible aún en la de Jesús Nazareno pero tendiendo a igualarse progresivamente con el acceso a los grupos activos de sectores acomodados, sobre todo de medianos empresarios y profesionales, les permitía al mismo tiempo promover ayudas sociales de diverso tipo, entre otras la dotación de becas de estudio para estudiantes del municipio sin recursos. De forma paralela, el espectacular incremento en el número de enseres había convertido las salidas procesionales y otros actos rituales en el mejor escaparate de la prosperidad económica. Las ropas de nazareno, en su mayoría propiedad de las hermandades, se hacen en terciopelo con profusión de bordados, unas verdes y otras moradas pero de muy similar diseño. Cada salida procesional, de gloria o pasión, implica una impresionante puesta en escena, en la que a la vistosidad de ropas, tronos y enseres, que en cada ocasión se lucen casi en su totalidad, se unen las bandas de música contratadas, que, sobre todo en los días de la Cruz y de Jesús, pueden sobrepasar la decena.

1803

## 2. EL PRESENTE DE LAS HERMANDADES: EL *PIQUE* COMO IMPULSOR DE LA ESPECTACULIZACIÓN

Desde el año 1995, fecha en la que, tras años de tensiones y enfrentamientos entre las hermandades, se llegó al último acuerdo entre éstas y el Obispado de Málaga, las salidas y representaciones en Semana Santa mantienen una misma estructura. Comienza la celebración la hermandad de la Veracruz, el Miércoles Santo, con las primeras representaciones de pasajes bíblicos. El Jueves a primera hora de la tarde, corresponde a la misma hermandad la salida procesional de la Virgen de la Soledad y, poco antes de anochecer, se inician las representaciones bíblicas de la hermandad de Jesús Nazareno, para concluir con la procesión del Cautivo, de esta última hermandad. El Viernes Santo es el “Día Grande” para ambas, que tienen tanto representaciones como salidas procesionales. Inicia los actos la de Jesús Nazareno con las escenificaciones de pasajes bíblicos, para continuar con la salida procesional en la que, durante el recorrido, se llevan a cabo diferentes “pasos”, como popularmente se denomina a las escenas que se recrean. Poco antes de la medianoche la procesión alcanza la calle Piedra y, siempre después de momentos de tensión por los posibles retrasos, que se producen habitualmente en mayor o menor medida, se inician las representaciones de la Hermandad de la Veracruz. La noche del Viernes Santo culmina con la salida procesional del Santo Sepulcro, acompañado de la Virgen

<sup>10</sup> Entrevista a un miembro de la Junta de Gobierno de la Hermandad de Jesús Nazareno.

de la Soledad. Tras los acuerdos de mediados de los noventa, el Sábado Santo las dos hermandades llevan a cabo de forma simultánea la escenificación del pasaje bíblico de la Resurrección. Finalmente, la Hermandad de Jesús clausura la Semana Santa el Domingo de Resurrección con la salida procesional del Resucitado.

El acuerdo al que habían llegado las hermandades en los años noventa culminaba un largo proceso de reajuste en el ritual que había ido discurriendo de forma paralela a la prosperidad económica de ambas y a una creciente competencia salpicada de episodios de difícil resolución. En este proceso, la disputa por los días de salida procesional y las representaciones bíblicas que corresponden a cada una había sido el hilo conductor de las sucesivas polémicas. Polémicas que, al trascender el ámbito local y pasar a ser competencia de las autoridades eclesiásticas provinciales, habían actuado reforzando el tradicional *pique* y su proyección externa. En este nuevo contexto, la rivalidad, presente a lo largo de todo el ciclo anual, ha ido adquiriendo una forma de visibilidad mayor en la que los colores, verde y morado, han servido de referente para la identificación de la sociedad local con una u otra mitad. Ropas, enseres, escaparates en las tiendas, adornos en las calles, adornos florales... se han ido tiñendo del color que subraya la pertenencia:

“Antes también, pero era cosa de las mujeres. Las mujeres de Jesús se ponían el hábito morao y las del Señor del Convento a lo mejor tenían uno o dos vestidos verdes y se los iban cambiando, incluso lavándolos por las noches en los días de fiesta. Los hombres no... los hombres antes de morao... ni de verde casi. Tampoco los niños; eran otros tiempos y no había lo que hay ahora, no encontrabas tú tan fácil cosas morás”.

1804

A mediados de 2000, una nueva polémica, en la que ambas compiten por la salida procesional de la “Pollinica” para dar comienzo a la Semana Santa, ha vuelto a desembocar en el Obispado de Málaga. En torno a la misma se sitúan los dos sectores más influyentes de los respectivos grupos activos, muy igualados en cuanto a perfil socioeconómico y con una gran capacidad de convocatoria, en la que juega un papel importante la intensa difusión mediática, a través de periódicos locales y provinciales, emisoras locales y, sobre todo, internet. En este juego de rivalidades la parroquia se mantiene en una tensa posición que ha derivado en la frecuente sustitución de los párrocos. Desde el gobierno local, por el contrario, se sigue una política de apoyo permanente a las hermandades, tanto económico como institucional, orientada a potenciar la ya considerable rentabilidad económica de sus fiestas, sobre todo a nivel interno, pero también de reclamo turístico y a garantizar la continuidad de dos espacios de sociabilidad con muy importante peso en el municipio. En el año 2008 las elecciones para la renovación de la Junta de Gobierno de la hermandad de Jesús Nazareno se convirtieron en una experiencia sin precedentes en Alhaurín. Las votaciones para la elección de una de las dos candidaturas que se presentaban, constituidas cada una por equipos en torno a cincuenta personas, se prolongaron durante toda una jornada y movilizaron a una parte sustancial de los miembros de la hermandad. Previamente, una campaña de difusión a través de diferentes medios había creado el ambiente propicio para la significativa respuesta. No enfrentaba a dos sectores muy diferentes entre sí en términos socioeconómicos, sino a miembros destacados en pugna por el control de una hermandad que garantiza una visibilidad social importante. Como resultado de las votaciones, la nueva Junta de Gobierno accedió a la misma por un número muy reducido de votos de diferencia, lo que la ha colocado en una cierta posición de inestabilidad. Por

su parte, la Junta de Gobierno de la hermandad de la Veracruz repite mandato. Durante estos años se han concluido la mayor parte de las reformas de la casahermandad, cuyas considerables dimensiones y características estéticas son un reflejo más de su actual prosperidad económica.

En el año 1999 la Semana Santa de Alhaurín el Grande fue declarada Fiesta de Interés Turístico Nacional de Andalucía y con ello culminó un primer objetivo de proyección externa de la fiesta por parte de las autoridades locales y las propias hermandades. La iniciativa fue impulsada por una corporación de signo político independiente, pero los sucesivos gobiernos locales, primero del Partido Socialista y, en la actualidad, del Partido Popular han mantenido una continuidad en la trayectoria de promoción de las fiestas y apoyo a ambas hermandades. Con estas palabras lo expresaba el actual alcalde, Juan Martín Serón, en una entrevista concedida al Diario Sur:

“Verdes y Moraos son importantes desde todos los puntos de vista y la Semana Santa de Alhaurín es, para nosotros, la más importante de España. Tenemos que seguir potenciándola” (Diario Sur, 23102008).

El objetivo prioritario es la Semana Santa, que une a sus diversas peculiaridades, entre las que destacan las representaciones bíblicas, el ser el escenario más visible de la rivalidad entre las hermandades. Esto no ha restado significación a las otras fiestas de ambas, que siguen acaparando la respuesta masiva de la sociedad local. La fiesta del Día de la Cruz, organizada por “los Verdes”, se celebra los días 1, 2 y 3 de mayo y la de Jesús tiene lugar aproximadamente un mes más tarde. La dinámica de competencia de las últimas décadas, unida a las mayores posibilidades económicas, ha ido añadiendo nuevos actos a estas celebraciones. La primera se inicia con un triduo los últimos días de abril y desde ese momento el verde “invade” el casco antiguo, el “pueblo, pueblo” para los alhaurinos, que establecen la frontera con la zona nueva en la llamada Cruz de la Misión, en los límites del casco antiguo. Aunque muchos barrios de más reciente construcción se suman al exorno de calles y casas, suele señalarse la vinculación al municipio de aquellos que participan, frente a los nuevos residentes que, en líneas generales, se mantienen al margen o en la posición de espectadores externos. Ir a cortar el romero para adornar las calles, el día 1 de mayo, ha sido hasta hace escasos años una responsabilidad minoritaria, asumida por la propia Junta Directiva y sus allegados. En la actualidad es “el Romero”, el acto inicial de la fiesta, que congrega a una parte importante de la hermandad, sobre todo a los jóvenes. Se inicia con la salida de los coches desde la Cruz de la Misión hacia el lugar asignado por el Ayuntamiento. Los vehículos van numerados, en principio para facilitar su control, pero también como pretexto para contabilizar la respuesta de los hermanos. Incluye una comida en el paraje y sobre todo la bajada al pueblo, que reúne en el mismo lugar a verdes y moraos, estos últimos obligados a valorar la afluencia para poder superarla unos días después.

La fiesta del Día de Jesús se celebra el fin de semana de la octava del Corpus. Aunque los cambios más recientes han convertido el viernes en el primer día de celebración, la tradición marca el inicio el sábado por la mañana, cuando la hermandad se congrega, sustituido el verde por el morado, alrededor de la Cruz de la Misión, en espera de la banda de música de la Legión, que desde el año 1947 acompaña al Nazareno, manteniendo aún el protagonismo indiscutible entre el conjunto de bandas que, más tarde, se van sumando. Ambas fiestas reproducen un esquema muy similar, en el que la calidad de enseres, exor-

no de calles, adornos florales, innovaciones y, sobre todo, número de bandas contratadas aspiran cada año a marcar las diferencias que permitan a la una quedar por encima de la otra. La participación formal en la fiesta de la hermandad rival es reducida desde que en el año 1941 se produjo el conocido popularmente como “incidente del caracol”<sup>11</sup>, por el que fueron sancionadas con la suspensión de las salidas procesionales hasta 1947 y que derivó en un cambio en los recorridos procesionales y la supresión del paso por la Ermita de San Sebastián, sede de la Hermandad de Jesús Nazareno. Desde entonces, esto se sustituye por la visita a la ermita de la otra hermandad y la representación de la Junta de Gobierno en el cortejo procesional el día 2, en la Fiesta de la Cruz, y el sábado, en la Fiesta de Jesús, a diferencia de otras instituciones que dejan la representación mayor para el día 3 y el domingo, respectivamente, los “días grandes”. Sin embargo, estas visitas, en las que las Juntas de Gobierno van acompañadas por el conjunto de bandas participantes, se han convertido en un acto más, y de gran significación, en el que una y otra se disputan la mayor capacidad económica, que aquellas atestiguan, y la mayor capacidad para movilizar al pueblo. Pero no hay que llevarse a engaño: la menor presencia formal en la fiesta de la otra hermandad no implica ausencia en el espacio ritual. Verdes y Moraos participan en ambas fiestas, unas veces como protagonistas y otras como imprescindibles espectadores.

El ciclo festivo de las dos hermandades no termina con las citadas celebraciones, ya que en los últimos años se ha ampliado con nuevos añadidos. Los más significativos son la salida procesional de San Sebastián, otro de los titulares de la hermandad de Jesús Nazareno, en el mes de enero y, muy recientemente, la organización de las Cruces de Mayo por la Hermandad de la Veracruz. La primera no está exenta de polémica al hacerlo en calidad de Patrón no oficial de la localidad<sup>12</sup>, algo no negado por el propio Ayuntamiento. La segunda coincide con el tiempo prefestivo de la hermandad de Jesús Nazareno y los actos y preparativos que comporta, y por ello tampoco está siendo fácilmente aceptada. Entre una y otra, la corporación municipal mantiene una posición “neutral”, que se acompaña de apoyo a cada nueva iniciativa y de presencia en cada acto. Ser verde o morao, decantarse por una hermandad, sobre todo si existe una tradición familiar, no parece perjudicar la imagen política. Lo importante es ser de una u otra y establecer la distancia con esa otra parte de la población que se mantiene al margen del ciclo ritual del municipio. A medida que la fractura entre los *autóctonos* y los nuevos residentes crece, se acentúa la necesidad de reafirmación de la pertenencia a Alhaurín de los primeros y para ello las hermandades están jugando un papel fundamental como referentes de identificación:

“Aquí de toda la vida los alcaldes han sido o verdes o moraos, ha habido más moraos, pero también ha habido verdes que han estado muchísimos años. Cuando han sido alcaldes han procurado ser equitativos, más en la democracia, durante el franquismo menos, la verdad. Hubo un morao en los años cuarenta que se dice que tiró todo lo que pudo para nosotros. Pero da igual, lo

<sup>11</sup> Tras un incidente entre las Juntas de Gobierno de las hermandades en el período prefestivo, anterior al Día de la Cruz, la Hermandad de la Veracruz decidió alterar su recorrido procesional y no pasar por delante de la Ermita de San Sebastián, sede de la Hermandad de Jesús Nazareno. Como esta última está situada en una plaza semicircular se le decía popularmente “hacer el caracol”. Al girar por la calle anterior provocaron la reacción de la otra hermandad, que esperaba en la puerta de la Ermita, y el fuerte enfrentamiento les valió la sanción de cinco años a ambas.

<sup>12</sup> La Patrona oficial es la Virgen de Gracia.

que no puedes es ser de Alhaurín y no tirarte más alguna. A lo mejor no eres de los más apretaos, pero si eres de aquí te tira o una o la otra; o eres verde o eres morao. Ahora, si no eres de aquí es distinto...<sup>13</sup>.

Verdes y Moraos se disputan un poder que, en realidad, ambas hermandades comparten. Los alhaurinos participan de este juego de rivalidades, en el que asumen el mayor protagonismo los sectores más influyentes de la sociedad local. Junto a ellas el gobierno local, consciente del peso de ambas y de su creciente rentabilidad económica y social, apuesta por su promoción a todos los niveles, pero centrando el interés en la Semana Santa, por sus peculiaridades y sus mayores posibilidades de proyección turística. Lo cierto es que, en cuanto a sus funciones, las festividades de pasión y de gloria son muy similares, ya que tanto unas como otras generan una significativa respuesta e implicación del “pueblo”: un sector definido por oposición a los nuevos residentes, muchos de ellos población extranjera comunitaria, que en la mayoría de los casos se mantienen en el umbral del “forastero”, alejados de la vida social de Alhaurín o, en el mejor de los casos, admitidos como meros espectadores externos.

### 3. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURGOS Sebastián, PÉREZ Salvador y SELLES Miguel (2007) *Historia de la Semana Santa de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno desde sus orígenes hasta el siglo XXI*. Ed. Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Alhaurín el Grande. Málaga.

CANO GARCÍA, Gabriel (Coord.) (1987) *Geografía de Andalucía III*. Sevilla. Ediciones Tartessos S.L.

CANO GARCÍA, Gabriel (Coord.) (2002) *Gran Enciclopedia Andaluza del S.XXI. Conocer Andalucía Volumen 10*. Sevilla. Ediciones Tartessos S.L.

CASTILLO BENÍTEZ Juan (1998) *Historia de la Real y Venerable Cofradía del Santo Cristo de la Vera Cruz, María Santísima de la Soledad y del Santo Sepulcro de Alhaurín el Grande (Málaga)*. Ed. Librería Anticuaría El Guadalhorce. Málaga.

VV.AA. “Alhaurín el Grande IV. El Siglo XX”. Extracto de la Revista Jábega nº35, año 1981. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga. En [www.cedma.com/archiv](http://www.cedma.com/archiv)  
[www.juntadeandalucia.es:9002/sima/catalogo](http://www.juntadeandalucia.es:9002/sima/catalogo)  
[www.nuestropadrejesusnazareno.com/historia.pdf](http://www.nuestropadrejesusnazareno.com/historia.pdf)  
[www.santaveracruz.org](http://www.santaveracruz.org)

<sup>13</sup> Entrevista a un miembro de la Junta de Gobierno de la Hermandad de Jesús Nazareno. Año 2008.

#### 4. RELACIÓN DE FOTOGRAFÍAS



1808

**Ilustración 1: Imagen del Cristo de la Veracruz, titular de la Hermandad de la Veracruz (Los Verdes). Traslado procesional a hombros de las Escuadras de Gastadores el día 1 de mayo. Foto: Miriam Martín Lobo**





Ilustración 2: Imagen de Jesús Nazareno, principal titular de la Hermandad de Jesús Nazareno (Los Moraos).  
Foto: Miriam Martín Lobo



Ilustración 3: Durante la salida procesional del Viernes Santo se lleva a cabo la Representación de las Tres Caídas. Hermandad de Jesús Nazareno. Foto: Miriam Martín Lobo

1810



Ilustración 4: Escaparate adornado para la celebración del Día de la Cruz (Los Verdes). Foto: Miriam Martín Lobo



**Ilustración 5:** Las “borleras” que sostienen los cordones del estandarte son tradicionales en ambas hermandades. Hermandad de Jesús Nazareno. Foto. Miriam Martín Lobo



# **LAS DANZAS RITUALES EN ANDALUCÍA: CONTEXTOS PARA LA TRADICIÓN<sup>1</sup>**

Aniceto Delgado Méndez  
Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

## **1. INTRODUCCIÓN**

Las transformaciones de nuestra sociedad traen consigo también importantes cambios que afectan a la manera en como esta se representa e identifica. El campo del ritual sin duda alguna no es ajeno a estas modificaciones ya que manifiesta directa o indirectamente, los contextos en los cuales los distintos grupos sociales se muestran y definen.

El estudio de los rituales ha experimentado diferentes fases dentro de la disciplina antropológica, teniendo momentos de máxima atención, en periodos muy determinados, hasta casi su absoluto silencio. En la actualidad, distintos autores vuelven a abordar la importancia de los rituales y su relación con otros aspectos relevantes como son los procesos de patrimonialización en los que determinadas manifestaciones se ven inmersas.

La comunicación aquí presentada tiene como finalidad el análisis de las danzas rituales de Andalucía, entendiendo que estas se convierten en magníficos ejemplos de los cambios que la sociedad andaluza ha experimentado en los últimos años. Junto a las transformaciones y permanencias, debemos señalar la aparición de nuevos contextos donde la danza ha pasado de ser un acompañamiento del ritual a convertirse en un referente identitario.

Adquiere interés en este proceso, la activación patrimonial llevada a cabo en torno a determinadas danzas rituales andaluzas por parte de la administración autonómica, y la cada vez mayor atención prestada a diferentes elementos del patrimonio inmaterial por parte de instituciones públicas y colectivos que inciden en la necesaria puesta en marcha de mecanismos que garanticen su conocimiento y salvaguarda.

Si la desestructuración de la vida en el mundo rural en los años sesenta y setenta provocó entre otros aspectos la desaparición de algunas de las danzas existentes en Andalucía, en los últimos años estamos asistiendo a una “reactivación” patrimonial de las mismas. Un nuevo panorama en el que nos encontramos no solamente con la “recuperación” sino también con la creación de nuevos grupos en localidades donde se desconocía la existencia de los mismos.

Asistimos por tanto a tiempos donde el ritual y la danza definen contextos de indudable interés para el conocimiento de la sociedad actual, una sociedad en la que la tradición lejos de ser adoptada como un reducto del pasado, se convierte en motor de las dinámicas sociales, a la vez que se expresa en clave del presente.

## **2. LOS ESTUDIOS SOBRE LAS DANZAS RITUALES**

A diferencia de lo que sucede con otras manifestaciones culturales, las danzas rituales han tenido escasa presencia en el conjunto de investigaciones llevadas a cabo desde la antropología. Este hecho, pone de manifiesto, y no solo en el territorio andaluz, el distanciamiento que esta disciplina ha mantenido, respecto de determinadas prácticas y expresiones culturales.

---

<sup>1</sup> La comunicación aquí presentada, forma parte de un trabajo de investigación más amplio y que es resultado de un proyecto financiado por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, a través de las subvenciones de actividades etnográficas.

El olvido al que se han visto avocadas algunas manifestaciones como las danzas, ha sido producto de distintos aspectos, entre los cuales debemos mencionar su manipulación política en determinados momentos históricos, y su continua vinculación con un folclorismo que aparece definido única y exclusivamente como respuesta al progreso y la modernidad.

Los modelos de transmisión de todo lo que rodea al grupo de danza y sus contextos rituales, también se convierten en un aspecto importante a considerar respecto de la escasez documental de estas expresiones. Así, y como comenta la profesora C. Jiménez<sup>2</sup>, “Los motivos se explican por el mismo carácter popular de las danzas, hasta hace poco tiempo alejadas de las instancias hegemónicas civiles y religiosas. Las danzas se efectuaban de forma espontánea y festiva, sin ningún organismo formalizado que las apoyara, y la procedencia social de los danzadores era en su mayoría de condición humilde, campesinos y pastores, quienes transmitían el conocimiento de la danza de manera informal e intergeneracional. En estas circunstancias, es comprensible la escasez de documentación existente sobre sus inicios y desarrollo histórico”.

Esta situación, sin embargo ha experimentado importantes transformaciones en los últimos años, en parte motivados por un nuevo contexto en el que las danzas rituales, al igual que las artesanías, la música tradicional y otros elementos del patrimonio etnológico, se convierten en referentes identitarios de comunidades autónomas que buscan mediante diferentes propuestas, los símbolos que autentiquen sus diferencias respecto de los territorios circunvecinos.

Al hilo de este panorama, y desde la antropología, se ponen en marcha diferentes estudios encaminados al conocimiento de un patrimonio cultural escasamente valorado hasta el momento y que sin embargo empieza a tomar cuerpo en los diferentes documentos jurídicos aprobados en materia de patrimonio.

Otro aspecto que debemos señalar respecto del estudio de las danzas, es el debate existente sobre el significado de esta expresión respecto del baile, pues en algunas ocasiones nos encontramos con que se usan indistintamente ambos términos.

Sin entrar a definir y valorar las diferentes teorías existentes sobre este asunto, presento los apuntes realizados sobre este tema por el profesor J. Agudo, quién define que: “La relación entre los términos baile y danza aparece como una constante cada vez que se trata la cuestión de las danzas rituales. Con ello se pone de manifiesto la dificultad para establecer la diferencia entre ambos conceptos, aunque finalmente se termine por concluir que, pese a su indudable interrelación y a la relativamente fácil transmutación de uno en otro, es posible y pertinente establecer dicha diferenciación. En principio se trataría, tal vez, de una cuestión de rango, si nos atenemos al modo como en el propio imaginario colectivo se percibe la diferencia entre los bailes, más o menos informales y populares, desarrollados a partir del conocimiento de unas coreografías comunes o muy extendidas, y practicados en contextos muy diversos y ocasiones más o menos imprevisibles, frente a la cuidada elaboración de las danzas (cultas o rituales) que implican una ejecución más formalizada que ha de desarrollarse en unos contextos más precisos y restringidos (tiempos rituales), con las consiguientes restricciones sobre quiénes pueden realizarlas (sexo, número, edades) y mayores dificultades en el aprendizaje. Percepciones y diferencias que se mantienen aun en el contexto de la propia cultura tradicional. A la amplia difusión en

---

<sup>2</sup> Jiménez de Madariga. C. 2006. “Danzantes y afines. La danza de los Cascabeleros de Alonso” en Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Enerojunio, vol LXI.

el conocimiento de las técnicas de ejecución, y liberalidad y diversidad de los contextos lúdicos o festivos en los que se ejecutan los bailes más populares, se contraponen unas danzas rituales a las que, precisamente para que conserven la principal razón de su existencia (valor simbólico) como testimonios de una tradición ancestral, se tratará de limitar en lo posible los cambios que puedan afectarlas (música, vestimentas, número y género de los/las danzantes), restringiendo su ejecución a las ocasiones ceremoniales fijadas por esta misma tradición”<sup>3</sup>.

Las diferencias por tanto entre baile y danza quedan manifiestamente definidas y por ello en esta comunicación nos centramos en aquellas expresiones que quedan encuadradas dentro de las características que define a la danza. Nos referimos al desarrollo de grupos dentro de contextos específicos, formalmente definidos en cuanto a quienes ejecutan la danza, o los momentos en que estas se llevan a cabo.

### 3. LAS DANZAS RITUALES EN ANDALUCÍA

Aún partiendo de las dificultades derivadas de la escasa atención prestada a las danzas rituales en Andalucía, y aún sabiendo que algunos de los datos presentados pueden sufrir modificaciones en los próximos años, debemos destacar la importancia que estas expresiones culturales siguen teniendo en Andalucía, tal y como se deriva del número de grupos de danzas existentes<sup>4</sup> y la importancia que estas tienen en las poblaciones donde se encuentran.

Teniendo en cuenta este y otros aspectos, debemos destacar como una de las principales características que definen a las danzas rituales existentes en Andalucía, su estrecha vinculación con contextos festivoceremoniales, donde además estas se convierten en protagonistas de los mismos.

Este protagonismo de la danza sin embargo no siempre fue así. En la mayoría de los casos analizados, la danza era un acompañamiento del ritual y se encontraba en un plano secundario. En los últimos años, al contrario de lo que sucedía con anterioridad, la danza adquiere un papel principal en los procesos rituales donde esta aparece. Incluso podríamos afirmar que sería incomprensible entender el contexto festivo sin la danza, una importante transformación que hace que esta expresión se haya convertido en un referente identitario de enorme relevancia.

Al igual que ha sucedido con los rituales andaluces y las transformaciones experimentadas por los mismos, las danzas han tenido épocas de decadencia e incluso de desaparición, si bien es cierto que su relación con el ritual ha sido una constante. Aunque en este sentido, también hay que indicar que algunos grupos de danza estuvieron vinculados a celebraciones distintas a las actuales, así por ejemplo la danza de espadas que se desarrolla en la romería de la Virgen de la Peña, en la localidad de Puebla de Guzmán, en un principio estuvo relacionada con la festividad del Corpus y fue después cuando paso a formar parte de la romería y no del Corpus.

Esta relación entre la danza y determinados contextos rituales, ha traído como consecuencia la institucionalización de la misma por parte de hermandades, ayuntamientos u otras formas asociativas, a la vez que han producido una interesante reglamentación dirigidas

<sup>3</sup> Agudo Torrico, J. 2004. “Danzas rituales”, en Enciclopedia General de Andalucía. Málaga, C.T. Editores.

<sup>4</sup> Para ver un listado con las danzas existentes en Andalucía, así como las localidades donde se llevan a cabo, ver el Anexo 1 al final de este documento.

al control de los grupos de danza. Prueba de esto último es la difícil aparición de la danza fuera de los contextos festivos, y las polémicas suscitadas en torno a la ejecución de la misma en otras ocasiones.

Otra de las características que definen a las danzas rituales andaluzas es el protagonismo que tienen los hombres en la ejecución de las mismas. A diferencia de otras regiones del estado español, en Andalucía son siempre hombres los que forman parte de los grupos de danza, salvo la excepción de la danza de las Tentaciones de San Antón y San Sebastián en Orce (Granada), y la desaparecida danza del pandero de Encinasola (Huelva).

Respecto a la primera indicar que fue la Comisión de festejos creada a mediados de los años ochenta del siglo pasado la encargada de “abrir” el grupo de danza a las mujeres. Al parecer, la falta de danzantes motivó una situación que debía ser resuelta por el bien de la continuidad de la danza y en este contexto, varias mujeres se prestaron a bailar, la comisión aceptó y desde entonces, el grupo es mixto.

El caso de Encinasola es diferente ya que este grupo de danza siempre estuvo formado por mujeres. Aunque existen varias teorías, se desconoce el origen de una danza que actualmente no tiene un momento de ejecución fijo y que permanece vivo en determinadas ocasiones tales como festivales folclóricos, encuentros culturales u otros. La Agrupación folclórica Virgen de Flores, es la encargada en la actualidad de realizar la danza cuando es invitada a algún evento.

Otro aspecto importante que caracteriza a las danzas rituales andaluzas son los procesos de revitalización generados en torno a sus funciones y significados. Las transformaciones experimentadas por la sociedad andaluza y los cambios motivados por los procesos de homogeneización propios de la tan señalada globalización, ha traído consigo una mayor toma de conciencia sobre la importancia de expresiones tales como las danzas y los contextos rituales dentro de los cuales se circunscriben.

Las dificultades por las que pasaron las danzas, motivando incluso la desaparición de algunas de ellas, forman parte de un pasado cercano que nos acerca a un presente donde la recuperación y puesta en valor de las danzas son una realidad.

En la actualidad las danzas rituales analizadas adquieren un mayor protagonismo en las poblaciones donde estas se encuentran y se han convertido en referentes identitarios de enorme relevancia. Esta situación aparece como un punto de inflexión si tenemos en cuenta las situaciones por las que las danzas han pasado en tiempos no muy lejanos.

Debido a esto último es importante tener en cuenta que en poblaciones donde no había danzas, como es el caso de Priego de Córdoba (Córdoba) o Cabezas Rubias (Huelva), en la actualidad cuentan con un grupo que participa en las fiestas del Corpus y San Sebastián respectivamente.

La danza por tanto ha pasado de tener un papel secundario y se ha convertido en protagonista no solamente dentro de los contextos festivos donde se encuadran sino también en el imaginario colectivo de las poblaciones en las cuales aparecen.

Estos y otros aspectos, han producido también enormes transformaciones respecto de los tiempos de danza. Normalmente los grupos de danza participaban solamente en una ocasión, coincidiendo con el contexto festivo ceremonial al cual se encontraban vinculados, sin embargo en la actualidad cada vez son más los tiempos en los que el grupo de danza aparece. Los cambios en las fechas onomásticas, la búsqueda de momentos para el disfrute de los emigrantes que regresan a sus pueblos, las transformaciones de algunos rituales, el protagonismo de las danzas, y otros aspectos, inciden en la aparición de nuevos contextos y tiempos rituales para los grupos de danza.



En la localidad cordobesa de Fuente Tójar por ejemplo, la danza en honor a San Isidro, se lleva a cabo no solamente en el momento de la romería, que tiene lugar el 21 de marzo, sino también en la festividad de San Antonio Abad (17 de enero) y en la festividad de San Benito (11 de julio).

También se ha producido una ampliación en las fechas de danza, del grupo de San Bartolomé de la Torre. En este caso, el grupo no solamente participa en la festividad de San Bartolomé (24 de agosto), sino que a petición de la Hermandad de San Sebastián, también danzan en sus fiestas (mes de enero).

Respecto a las fechas de danza, mencionar también que algunos grupos participan en certámenes, festivales y encuentros de danza, pero esto se aparta de los contextos habituales y los procesos rituales que dan sentido a los grupos analizados, si bien definen procesos de enorme relevancia a la hora de entender la significación que adquiere cada grupo y su vinculación son los sistemas de gestión y organización de los mismos.

#### **4. DANZA Y SISTEMAS ORGANIZATIVOS**

Uno de los aspectos más interesantes a la hora de analizar las danzas existentes en Andalucía, es la estrecha vinculación que estas mantienen con determinados contextos rituales, momentos en los que la danza se ejecuta y alcanza su mayor protagonismo. En esta relación entre danza y ritual adquieren relevancia, los diferentes modelos organizativos de los diversos grupos.

A la hora de establecer argumentos sobre los modelos organizativos de los grupos de danza, debemos tener en cuenta el desarrollo del propio ritual, y los sistemas organizativos sobre los que se asienta el mismo, ya que son estos en última instancia, los que marcan las pautas y generan espacios de relación entre danza y ritual.

Los cambios experimentados en torno a los sistemas organizativos de los rituales andaluces, han determinado también importantes transformaciones en la manera en que la danza se inserta en estos. La desaparición de mayordomías, la creación de hermandades, la modificación de estatutos y otros aspectos, han dado lugar a nuevos modelos donde la danza ha ido adquiriendo un papel cada vez mayor dentro de los contextos rituales.

De las diferentes transformaciones podemos llamar la atención sobre la institucionalización que determinados grupos de danza han experimentado en los últimos años. Si en un primer momento alguno de estos grupos participaban en determinadas celebraciones, su participación era más bien secundaria y no existían ninguna vinculación con la organización, sin embargo en la actualidad, salvo algún caso excepcional, el grupo de danza suele depender de hermandades, ayuntamientos u otras instituciones que reglamentan su participación, a la vez que modelan en gran medida otros aspectos tales como los momentos de danza, la forma de interpretar los diferentes movimientos, la indumentaria u otros aspectos.

Prueba de esto último son los estatutos de hermandades, documentos que determinan la vinculación entre el ritual y la danza y que significativamente, nos ayuda a entender la relevancia que ha tenido o tiene la danza dentro de este sistema organizativo.

En la mayoría de estatutos analizados, la danza no deja de ser un anexo de las obligaciones adquiridas por la hermandad, sin embargo con encontramos con otros casos donde aparece una valiosa información relativa a todo lo que concierne al grupo de danza y las relaciones que deben establecerse entre hermandad y danza.

Dentro de los estatutos más completos y complejos, se encuentra el aprobado por la Hermandad de San Benito Abad del Cerro de Andévalo. En este documento además de defi-

nir los momentos en que el grupo de danza debe ejecutar los diferentes movimientos, la indumentaria que deben llevar, la música que debe ser interpretada, o las personas que por parte de la hermandad deben encargarse del grupo de danza, determina otra serie de aspectos que indican la estrecha relación existente entre la danza, la hermandad y la mayordomía que cada año escoge al grupo de danza.

A diferencia de otros grupos de danza, en el Cerro de Andévalo, cada año cambia el grupo, esto viene motivado por el hecho de que la mayordomía (cuyo ciclo es anual), es la encargada de determinar quienes serán los miembros del grupo de danza (en este caso lanzaos) que acompañara a los diferentes momentos donde esta debe aparecer. Debido a este hecho, desde la hermandad existen varias personas que se encargan cada año de enseñar los diferentes movimientos, aunque es cierto que normalmente hay danzantes que en algún momento ya han pertenecido al grupo y por tanto conocen todo lo relativo a la danza.

En otros estatutos analizados, también encontramos información sobre el grupo de danza aunque suelen ser más escuetos en cuanto a la documentación aportada. Es el caso de los relativos a la danza de espadas en honor a la Virgen de la Peña en la localidad onubense de Puebla de Guzmán. Aprobados en mil novecientos treinta y seis, los estatutos de la Hermandad de la Virgen de la Peña, también hacía mención a la figura de mayordomo y a la forma de acceso al grupo de danza. En uno de sus artículos establece que: “Los danzadores que actúan durante las fiestas del mes de abril y la que determine y organice la hermandad, tendrán como jefe a uno de ellos, designado por la Junta Directiva, al que obedecerán en todo. Cuando fallezca o por cualquier circunstancia alguno de los danzadores dejase de actuar, entrará otro en su lugar, propuesto por el jefe de ellos; pero su aceptación depende de la Junta Directiva”.

En los estatutos renovados y aprobados en el dos mil dos, aparece una importante documentación que nos habla de las transformaciones del modelo organizativo de la hermandad y también del ritual. Uno de los principales cambios aparecidos en este nuevo documento, es la ampliación del número de mayordomos, que pasa de uno a varios.

Dentro de las obligaciones de los mayordomos, se encuentra la de “costear la Danza y el Tamboril durante los días de la fiesta, prolongándose la actuación de este último al menos durante los doce días anteriores al comienzo de la misma”.

En estos mismos estatutos, debemos señalar el capítulo undécimo, dedicado exclusivamente a la danza y el tamboril. Así, en el artículo sesenta y nueve se establece que “Los Danzadores actuarán en las fiestas de la Santísima virgen de la Peña del mes de abril y en las que determine u organice la Junta de Gobierno”. Asimismo se determina que estos, “tendrán como Jefe a uno de ellos que determine la Junta de Gobierno, la cual podrá nombrar a otro cuando éste falte o cuando lo juzgue necesario”.

Otro de los estatutos en los que encontramos información referida a la relación entre danza y sistema organizativo, es el relativo a la danza de San Benito en Obejo (Córdoba), así por ejemplo en los estatutos de mil novecientos sesenta y dos, en su artículo número ocho referido a los cargos de la hermandad, se establece que “todos los años se nombrará un Hermano Mayor, un Camarero de San Benito y un Responsable de la Tradicional Danza”.

En el dos mil siete, dichos estatutos han sido modificados, y dentro de los cambios más significativos se encuentran los relacionados directamente con la danza. Así por ejemplo en la introducción del mismo, se hace mención por vez primera a la danza argumentando que: “En cuanto a la danza de espadas, denominada “Ballimachia”, que acompaña siem-

pre a los actos religiosos en honor de nuestro Patrono, desconocemos los antecedentes a su implantación en Obejo, aunque es de general conocimiento que ya está documentada en el año 1600 y así lo atestiguan diversos historiadores”.

Además en dicho preámbulo también aparece claramente definida la relación entre el ritual en honor a San Benito y la danza. En ese sentido se recoge que “Las fiestas en honor de San Benito se celebran en Obejo con dos romerías al año, una en el mes de marzo y otra en julio. En ambas se ofician dos misas; a continuación de la última tiene lugar la procesión, acompañada por la danza, a través de la explanada continua a la ermita y seguidamente se procede al reparto de buñuelos a todos los asistentes”.

En los ejemplos presentados, como en tantos otros, observamos claramente el grado de institucionalización de los grupos de danza y su estrecha relación con hermandades que en el último siglo han desarrollado vínculos con danzas que un principio no estaban sujetas a ninguna organización o institución.

Esta vinculación entre hermandad y danza es común sobre todo en los grupos encontrados en la provincia de Huelva, sin embargo encontramos otros modelos organizativos en danzas de otras provincias andaluzas.

Las transformaciones experimentadas en los rituales donde intervenían los grupos de danza, trajeron como consecuencia momentos de crisis e incluso la desaparición de algunas danzas. Esta situación ha provocado que la “recuperación” de algunos grupos viniera motivada por la aparición de nuevos colectivos que se hicieran cargo de la danza.

Ejemplo de esto último es la danza en honor a San Antonio de Padua en Alosno. Desaparecida durante varias décadas, la danza fue recuperada en mil novecientos noventa y siete por un grupo de personas que formaron la Junta Directiva de la Asociación Cultural San Antonio.

En este caso después de recuperar la fiesta, aunque con algunas transformaciones, decidieron volver a “montar” el grupo de danza. En la actualidad este grupo interviene en los actos del sábado, cuando la imagen recorre las principales calles de Alosno.

Otro modelo organizativo que encontramos es la danza de San Antón y San Sebastián de Orce, una danza organizada desde la comisión de Festejos, organismo dependiente del ayuntamiento. Un mes antes de las celebraciones, se reúne la comisión y entre los asuntos que tratan, se encuentra el de decidir cuantos danzantes hay para ese año. Cuando las personas interesadas se apuntan en una lista, es la comisión la que establece los horarios y momentos de danza, así como los vecinos y vecinas que intervienen en la ejecución de la misma.

Asociaciones culturales, ayuntamientos y otros colectivos, apostaron por la recuperación de danzas que dejaron de llevarse a cabo. Para ello recurrieron a personas que conocían la danza e intentaron de una u otra forma “reconstruir” indumentarias, pasos, músicas y otros aspectos.

Con el paso del tiempo, los ayuntamientos apostaron por la continuidad de las danzas y se han convertido en los encargados de reunir y organizar los grupos. Este es el caso de la danza de San Antón y San Sebastián en Orce, o la danza de San Isidro en FuenteTójar (Córdoba), danza esta última que pertenecía a la hermandad y que en la última década ha pasado a manos del ayuntamiento.

La institucionalización de las danzas mediante ayuntamientos o hermandades, es una constante en Andalucía, si bien encontramos un ejemplo, la danza de los “locos” en FuenteCarreteros (Córdoba), donde la informalidad del grupo se escapa de los modelos conocidos.

A diferencia del resto de danzas encontradas en Andalucía, la danza de los “locos” no pertenece a ninguna hermandad ni a otra institución, ya que es el propio grupo de músicos y danzantes los que días previos se reúnen y determinan todo aquello que tiene que ver con su participación en el día de los inocentes (veintiocho de diciembre). Sin embargo esto no fue siempre así ya que anteriormente la danza estaba vinculada a la hermandad de la patrona de la localidad, la Virgen de Guadalupe.

La riqueza y complejidad de las danzas rituales andaluzas se manifiestan también en la forma de acceso al grupo y la existencia o no de normas a la hora de poder ser danzante. Como mencionábamos al principio de esta comunicación, las danzas han ido pasando históricamente por diferentes momentos, dentro de los cuales se encuentran algunos en los que incluso nos encontramos con la desaparición o en el mejor de los casos con la reorganización del grupo.

Estas circunstancias, han marcado el devenir de los grupos en relación no solamente con su vinculación con hermandades, ayuntamientos u otras instituciones sino también respecto a la conformación del grupo de danza.

El cansancio o abandono por parte de personas adultas, provocó que en algunos grupos de danza los hombres fueran sustituidos por niños. En este sentido fue habitual que desde algunos colegios, hubiera personas que ante la posibilidad de desaparición de la danza, se encargaran de crear grupos infantiles con el fin de no romper la continuidad a estas expresiones.

Actualmente seguimos encontrando danzas donde son niños los que participan en el contexto festivo ceremonial, ante la desaparición del grupo de adultos. También encontramos ejemplos donde con el paso del tiempo han vuelto a recuperarse el grupo de adultos, en estos casos, la danza infantil no ha desaparecido sino que se va alternando con el de adultos.

Respecto a la forma de acceder al grupo de danza, debemos señalar que tradicionalmente, la manera de pertenecer al mismo ha sido por transmisión de padres a hijos o familiares directos. El “cambio de ropa”, nombre que recibe la sustitución de un danzante por otro nuevo, era un hecho común en los ejemplos investigados, sin embargo observamos importantes transformaciones en los últimos años, motivados en algunas ocasiones por la vinculación con alguna institución y la aparición de reglamentos, o por la falta o exceso de personas que desean ser danzantes.

En algunas localidades como Orce, la lista de danzantes está abierta y por tanto todo aquel que desea participar en las fiestas en honor a San Antón y San Sebastián pueden hacerlo. En este caso, sobre principios de enero se reúne la comisión de festejos, en ella se abre una lista donde se deben apuntar las personas que deseen ser danzantes para ese año. Como el grupo de danza interviene en diferentes ocasiones, se establece los horarios para que todo el que se apunte pueda bailar.

En otras poblaciones, el ser danzante es más complejo, y no solo por la existencia de estatutos que reglamenten la forma de acceso, sino por la cantidad elevada de personas que desean formar parte del grupo de danza. En Alosno por ejemplo, hasta los años ochenta del siglo pasado, el grupo de danza de San Juan Bautista estaba formado por miembros de varias familias de la elite local quienes tenían el privilegio de bailar al santo. A partir de esta fecha la hermandad creó una serie de normas para que pudieran acceder al puesto de cascabelero. Junto al número cerrado de diecinueve, la hermandad estableció que para poder entrar en el sorteo, los pretendientes debían cumplir con una serie de requisitos

tales como poseer una antigüedad mínima en la hermandad de tres años, y tener entre 21 y 35 años.

Otro aspecto recogido por la hermandad es que el máximo de años que una persona puede bailar es de cinco. Este hecho abre la posibilidad de que puedan entrar otras personas. También en Alosno, el acceso al grupo de danza de San Antonio, está abierto pero solamente a jóvenes cuyo estado civil sea el de soltero. Estas y otras situaciones, ponen de manifiesto indirecta o directamente, la relevancia que tiene el grupo de danza dentro del contexto ritual y de la localidad en la cual se ejecuta.

## 5. REFLEXIONES FINALES

Como hemos señalado a lo largo de esta comunicación, uno de los aspectos relevantes de las danzas andaluzas, es su estrecha vinculación con rituales de gran trascendencia para las localidades en las cuales se desarrollan. Las danzas por tanto en el ámbito andaluz, han dejado de ser, en la mayoría de las ocasiones, elementos secundarios para convertirse en protagonistas de los contextos rituales en los cuales se encuentran. Este proceso sin embargo no ha sido uniforme como prueba la desaparición de algunas de las danzas existentes, la recuperación de otras, o la creación de nuevos grupos en localidades como Calañas (Huelva) o Priego de Córdoba (Córdoba).

La tradición en torno a las danzas, dibuja un complejo cuadro donde permanencias y cambios se mezclan definiendo tiempos y espacios de especial significación para el conocimiento no solamente de las danzas sino de los rituales y colectivos en ellos presentes.

La especificidad de los rituales andaluces y los procesos de transformación generados en los mismos, señalan en gran medida las funciones y significados que han tenido y tienen las danzas, revelando por tanto directa o indirectamente modelos y formas de vida de las comunidades que las reproducen.

Estamos ante una realidad donde las danzas rituales adquieren una gran relevancia en las poblaciones en las que estas se ejecutan. Los procesos de patrimonialización generados en torno a esta expresión, sobre todo en la provincia de Huelva, la estrecha vinculación entre rituales y danza, y otros aspectos, otorgan nuevos argumentos a la hora de analizar el presente y futuro de las danzas existentes en Andalucía.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO, J; JIMÉNEZ, C; GARCÍA, F. J., ARREDONDO, H (2010). *Danzas de la Provincia de Huelva*. Diputación de Huelva, Huelva.
- AGUDO TORRICO, J. (2004) “Danzas rituales”, en Enciclopedia General de Andalucía. Málaga, C.T. Editores.
- AGUDO TORRICO, J. (2000) “Romerías, ferias y fiestas (significados y funciones de las fiestas andaluzas)” en Gran Enciclopedia Andaluza del siglo XXI. Tomo 6. Ediciones Tartessos.
- BARRIOS, P. (2010). *Danza y ritual en la tradición Extremeña*. CioffEspaña.
- CAPMANY, A. (1944) “El baile y la danza”. En *Folklore y costumbres de España*. Tomo II. F. CARRERARAS Y CANDI (dir). Barcelona. Casa Editorial Alberto Martín.
- CARO, J. (1988) “Dos romerías de la provincia de Huelva”. *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona. Ed. Península. (Primera edición, 1968).
- COBOS, JOSÉ y LUQUEROMERO, Francisco. (1986) “Las danzas de Córdoba. Aspectos etnográficos y sociales”. En Córdoba y su provincia. Sevilla. Ed. Gever, pp. 2402-66.

- COBOS, J y LUQUEROMERO, F. (1984) “Etnografía de las danzas religiosas masculinas de la provincia de Córdoba”. En S. Rodríguez (edit.): *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura.
- GARCÍA, M. (1971) *Danzas populares de España. Andalucía I*. Sección Femenina del Movto. Madrid.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, C.. (2006) “Danzantes y afines. La danza de los Cascabe-  
leros de Alonso” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. EneroJunio, vol LXI.
- LEACH, E. (1978) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo Veintiuno de España editores, Madrid.
- LIMÓN, A. (1998) “Las danzas religiosas masculinas en el Andévalo” en *Revista Narria*. Estudios de Arte y Costumbre Popular.
- MALDONADO, M.A. (2006) *Baile, danza, canción y música popular en CastillaLa Mancha*. Federación CastellanoManchega de Asociaciones de folklore.
- MEDINA, M. C. 2001. “Danzas populares”. *Proyecto Andalucía Antropología*. Tomo VIII. Folclore y flamenco.
- PÉREZ, A.J. (1997) “La danza del pandero de Encinasola” en *Revista Demófilo* nº 21.
- REVILLA, F.J. (1999) *Danzas tradicionales y populares en Castilla y León*. Anotaciones para su estudio.
- REY, E. (1992) “Las danzas rituales en España” en *Tradicón y danza en España*. Madrid. Consejería de CulturaMinisterio de Cultura.
- SACHS, C. (1944) *Historia universal de la danza*. Buenos Aires. Centurión.
- TEJADA, F. (1993) “Danza” en *Diccionario de Antropología*. A. Aguirre Baztán (co-  
ord.). Barcelona.
- TURNER, V. (1980) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo veinti-  
uno editores, Madrid.
- VV.AA. (1983) *Danzas de Córdoba*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Aho-  
rros de Córdoba.

**ANEXO 1****Listado Danzas rituales en Andalucía**

<b>Lugar</b>	<b>Denominación</b>	<b>Advocación/Fiesta</b>
VélezRubio (Almería)	Danza de los Pastores	Nochebuena
Córdoba	Seises	Corpus
Fuente Carreteros (Córdoba)	Danza de los locos	Santos Inocentes
Fuente Tójar (Córdoba)	Danzantes	San Isidro
Obejo (Córdoba)	Patatus	San Benito (patrón)
Priego de Córdoba (Córdoba)	Seises	Corpus
Orce (Granada)	Danza de las Tentaciones de San Antón	San Antón (patrón)
Guadix (Granada)	Seises	Corpus
Alosno (Huelva)	Cascabeleros.	San Juan Bautista (patrón)
Alosno (Huelva)	Danzantes	San Antonio
Cerro del Andévalo (Huelva)	Lanzaores	San Benito (patrón)
Cumbres Mayores (Huelva)	Danzantes	Virgen de la Esperanza (patrona)
Cumbres Mayores (Huelva)	Danzantes del Santísimo Sacramento	Corpus
Encinasola (Huelva)	Danza del pandero	Ninguna

Hinojales (Huelva)	Danzantes	Virgen de la Tórtola (patrón)
Puebla de Guzmán (Huelva)	Lanzaores	Virgen de la Peña (patrona)
San Bartolomé de la Torre (Huelva)	Lanzadores	San Bartolomé (patrón)
Sanlúcar de Guadiana (Huelva)	Danzantes	Virgen de la Rábida (patrona)
Villablanca (Huelva)	Danza de los palos o de los pastores.	Virgen de la Blanca (patrona)
Villanueva de las Cruces (Huelva)	Danza de los Garrotes	San Sebastián (patrón)
Cabezas Rubias (Huelva)	Danzantes	San Sebastián (patrón)
Villanueva de los Castillejos y el Almendro (Huelva)	Danza de los Cirochos.	Virgen de Piedras Albas (patrona)
Sevilla	Seises	Corpus



## RITUALES E IDENTIFICACIONES LOCALES EN ANDALUCÍA

Isabel Aguilar Majarón  
Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico (IAPH)<sup>1</sup>

### 1. INTRODUCCIÓN

La economía agrícola y ganadera, pasada y presente, marca de manera decisiva el calendario ritual y festivo, estrechamente relacionado con los medios de producción, los procesos de trabajo y las relaciones sociales de producción de las zonas estudiadas.

En los meses de marzo o abril, se plantaban los olivos, con el denominado sistema de plantación “en cruces”. También en primavera, en los meses de abril y mayo o principios del verano se empezaban las faenas de recolección y siega. Lo primero que se segaba en el mes de abril y mayo eran las habas, después el garbanzo, y posteriormente la raspa, llamada así a todo el cereal de cabo largo, segado con hoz. De éstos, primero se segaba la arveja y el yero, después el trigo y la cebada y por último el lino y el cártamo.

La aceituna se recogía en los meses de invierno hasta el mes de febrero, o para final del otoño si era para verdeo o boca (de aderezo). En agosto se preparaba la tierra, “alumar la tierra” era un laboreo imprescindible para una buena presiembra. Aguilar, Isabel. (2007).

Poco a poco irán desapareciendo las “sanmiguelas” del otoño que anuncian la terminación de la siembra de las habas y las largas jornadas de labrantíos y cosechas de las faenas agrícolas. Los avances mecánicos, y más tarde tecnológicos y la generalización de tratamientos químicos aligeran los periodos productivos y minimizan los trabajos de labra y recogida, con la consiguiente alteración de estos ciclos.

A pesar de las alteraciones en los ciclos productivos agrícolas y ganaderos, no se aprecian grandes cambios en las fechas de celebración de las fiestas y, cuando es así, los cambios están más relacionados con la emigración andaluza de final de la década de los cincuenta del pasado siglo que con la alteración de los tiempos agrícolas. En buena medida, las entidades y hermandades organizadoras, custodian las fechas iniciales siendo muy difícil introducir cambios en la fecha de celebración de los rituales que ellas organizan.

Con respecto a las ferias de ganado, las ferias del mes de mayo habían nacido en razón a que los labradores tenían que comprar en ellas el ganado para las faenas de la recolección; y las ferias de ganado del mes de agosto y septiembre, porque son los meses de mayor bonanza económica, terminadas las faenas del campo propias del verano, y había que iniciar las faenas destinadas a la preparación de la tierra, (labra, presiembra y siembra).

En las agrocidades estudiadas y en algunas pequeñas localidades, las ferias de ganado adquieren mucha importancia, aunque cada una de ellas con su propia singularidad especializándose según las demandas productivas y comerciales de la zona. En la actualidad estas especificidades cambian para ajustarse a las nuevas peticiones del mercado, por lo que es frecuente ver en estas ferias, actividades agroalimentarias que destacan los productos alimenticios de la zona.

---

<sup>1</sup> Esta comunicación toma como base etnológica de mis investigaciones, el trabajo de campo realizado como miembro del equipo para el Atlas de Patrimonio Inmaterial de Andalucía. (IAPH). Las zonas analizadas se centran en las Comarcas de la Sierra Sur en la provincia de Sevilla y las Comarcas de la Serranía de Ronda y algunas localidades de la Sierra de las Nieves, el Valle Alto del Genal. Y las subcomarcas; Nororiental, Guadalteba y Guadalhorce de la Comarca de Antequera en Málaga.

En las zonas de la muestra, observo mayor número de estas celebraciones en la provincia de Málaga, que en la de Sevilla. La feria de ganado de mayor antigüedad de Andalucía es la de Ronda, con dos celebraciones anuales, una en mayo y otra en septiembre. Asimismo, una de las más significativas es la de Villanueva de Tapias, también en la provincia de Málaga.

En Osuna, la más importante de la Sierra Sur de Sevilla, la actual feria es una recuperación en los primeros años de la década del dos mil. Celebrándose en su fecha inicial del 13 de mayo. Se da mayor importancia al ganado porcino, caprino y muy especialmente al caballar y a las exposiciones de maquinaria agrícola y ganadera.

Generalmente, las ferias de ganado mantienen sus fechas iniciales, pero ahora dando importancia a las nuevas demandas del mercado. En la Comarca de Antequera adquiere relevancia la raza caprina de la “cabra malagueña” y la maquinaria ganadera de ordeño de cabras. También en esta zona se dan recuperaciones. Es el caso de la feria de ganado de Cañete la Real, que llegó a ser una de las más significativas de la provincia. Se observa un marcado interés, por las distintas administraciones, tanto autonómicas, comarcales y locales, por la recuperación de la “cabra malagueña”, en la zona de Málaga, a nivel de crianza y alimentación y en los platos del chivo y los quesos de cabra. Interés destacado, especialmente, por los ganaderos y las asociaciones que los aglutinan, y presentes en las ferias a través de las actividades.

Los cambios en los contenidos de las ferias de ganado tienen su reflejo en las actividades de las fiestas rituales. En numerosas localidades se recuperan las carreras de cintas a caballo, corridas de toros, cuadrillas locales de toros, como en Villanueva del Rosario, concursos y carreras de perros. En relación a ésta última, la Feria del Perro de Archidona, en la Comarca de Antequera (celebra su XVIII edición en el año 2010) se alza como la más significativa de Andalucía, por sus grandes cuotas de participación y asistencia convirtiéndose, en la feria de referencia del perro. Cuestión esta, muy relacionada con la economía de subsistencia de las zonas rurales andaluzas, pasada y presente. Siendo el galgo y el podenco andaluz los protagonistas de esta feria, destinados a la caza de la liebre y el conejo de campo, respectivamente.

1826

## **2. FECHAS DEL CALENDARIO FESTIVO**

El calendario festivo se puede resumir de la siguiente manera; en los primeros meses del año comienzan las celebraciones con algunas fiestas patronales, como San Sebastián, la Virgen de la Paz en Ronda o San Arcadio en Osuna. Continúan las cabalgatas de Reyes Magos, las candelarias, las fiestas de San Blas, las fiestas de compadres y comadres, celebradas en Archidona, como supervivencia de las comarcas malagueñas. El calendario continúa con los carnavales y las fiestas de partir la vieja en la Serranía de Ronda, concretamente en Arriate y Serrato, cuya significación es aligerar la intolerancia de la dura cuaresma y pasar un día de asueto en el campo. En ellas se representa a la cuaresma con una muñeca vestida de vieja que después se quema. Después son las fiestas de la semana santa, las cruces de mayo, las romerías, el Corpus Christi, las ferias del verano (junio, julio y agosto), las patronales y las navideñas. En estas últimas nos encontramos con reminiscencias de las fiestas de adviento en las gastronomías festivas locales, que actúan como bienes culturales identificatorios de las localidades. Es el caso de los Buñuelos, “huñuelos” (denominación local), plato con clara reminiscencia andalusí, encontrados desde Cartajima (Serranía de Ronda) a Martín de la Jara (Sierra Sur de Sevilla) o en la

Romería de la Virgen de Jeva (comarca de Antequera), donde en el encuentro de pandas de verdiales donde se llegan a consumir 200 kilos de “huñuelos”.

### **3. EMIGRACIÓN ANDALUZA, REPERCUSIÓN EN LAS FIESTAS ANDALUZAS**

Los cambios resultantes de la emigración andaluza a partir de los años cincuenta del siglo XX son los más espectaculares. En la mayoría de los casos desestructuró la fiesta, tanto por lo que respecta a la pérdida de la base asociativa de las hermandades organizadoras como en los preparativos, Asimismo influyó sobre la financiación, las fecha de celebración o en la introducción de nuevas fiestas, el ocaso de otras y en los agentes protagonistas de muchos rituales.

Estos primeros cambios darán como resultado el origen de las ferias del verano y agosto. En algunos casos, se duplican las fechas que se trasladan al mes de agosto, lo que posibilita la asistencia de los emigrantes y significará, para esos años, el comienzo del declive de las fiestas patronales (en sus fechas iniciales), celebradas en los meses considerados “no vacacionales”. En la Roda de Andalucía, (Sierra Sur de Sevilla), claramente se le denominará “Fiestas de los Emigrantes”, denominación compartida por otras localidades, donde también llaman así, a muchas de las calles donde transcurren estas celebraciones.

Como he señalado, unas veces cambian de fecha y otras la duplican para propiciar la participación de los emigrantes. Es el caso de la fiesta patronal de San Sebastián, en la localidad de Faraján, (Serranía de Ronda, en el Valle Alto del río Genal), celebrada el primer fin de semana de agosto, trasladando la original fecha desde el mes de enero, o la fiesta patronal de la Virgen del Rosario, en la localidad de Cartajima, (Serranía de Ronda), celebrada también en el mes de agosto y trasladada desde el siete de octubre. Se duplican las fechas en la fiesta patronal de San Antonio de la localidad de Cuevas del Becerro, también en la Serranía de Ronda, donde la fiesta se celebra el 17 de enero y el primer fin de semana del mes de septiembre para propiciar la participación de los emigrantes andaluces de la localidad con destino a Europa (Suiza, Francia y Alemania).

En estos años de ingente salidas de población andaluza, se pueden adivinar los destinos, según las fechas fijadas en los cambios de sus rituales, Así el destino de llegada en las comarcas de Málaga será a Europa (Alemania, Francia y Suiza, sobre todo), Ruiz, Fernando C. (2002), trasladando las fiestas patronales al mes de agosto, mientras en la Sierra Sur de Sevilla, con unas salidas a otras comunidades autónomas del Estado español (Cataluña, Euskadi, Madrid y más tarde Valencia y Mallorca) estas celebraciones se cambian fundamentalmente al mes de julio.

En la Sierra Sur de Sevilla se dará emigración temporera algunos años más tarde, que también alteran el calendario festivo. Las mujeres de la comarca marchan a las fábricas conserveras de Navarra, y los hombres a los trabajos del campo para la recolección del espárrago, desde los meses de abril a junio. Otro caso significativo es la emigración temporera a Mallorca para cubrir mano de obra del sector turístico. Este trabajo se da desde los meses de primavera hasta principios de otoño. Provocando cambio en las fechas de celebración de las romerías. En Martín de la Jara, deja de celebrarse la romería en la festividad de la Virgen del Carmen, y pasa a celebrarse el segundo fin de semana del mes de marzo y, una semana más tarde se fija la romería de la Virgen del Buen Suceso de la cercana localidad de Los Corrales. Este cambio de fechas provoca, además, que las fiestas salgan del calendario “religioso” y se instalen en tiempo “laico”, antes de la semana santa.

En Pedrera (Sierra Sur de Sevilla), la romería pasa a formar parte de las fiestas del carnaval, en el mes de febrero. El espacio de celebración “El Cerro de la Cruz” limitando con la cercana localidad de Estepa, posee un especial significado para estos romeros locales. En esta localidad, la fiesta de los Carnavales y las Candelarias son las fiestas más significativas de la localidad. Todas estas romerías salen del calendario “religioso”, y son fiestas consideradas “laicas” y en consecuencia organizadas por el Ayuntamiento, salvo en la localidad de Pedrera, que surge una asociación con la finalidad de organizar la fiesta de la candelaria, del carnaval y la romería.

La fiesta por excelencia de Andalucía, la semana santa se verá afectada igualmente, ante las despoblaciones locales. Sobre todo, en zonas de serranía y pueblos pequeños, porque dejan de contar con agentes organizadores y participantes que posibiliten la ejecución de los preparativos y su posterior celebración.

Durante estos años, en Archidona, las cofradías de la semana santa tuvieron un “decaimiento angustioso”. La cofradía de “Ntro Padre Jesús Orando en el Huerto, Jesús Preso y María Santísima del Amparo” o cofradía de “El Huerto” del Miercoles Santo, tuvo serias dificultades de supervivencia, que supusieron dos décadas de decadencia entre los años sesenta y ochenta, aunque el momento de mayor declive fue la década de los setenta. En estos años sólo dos “angelitos” de la representación de “La Embajá” toman el relevo para representar la escena. Esta actividad es una supervivencia de las representaciones teatrales del barroco, “La Embaja” de Archidona” se acompaña con un canto armonioso monocorde cantado por un niño preadolescente. En la actualidad los niños hacen colas durante años para poder actuar de “angelitos” en la actividad.

En Teba, donde se da un sistema de hermandades de mitades Isidoro Moreno (1999), el Jueves Santo realiza su estación de penitencia Ntro Padre Jesús Nazareno seguido de María Santísima de la Paz, ambos titulares de dos cofradías diferentes, con el característico “pique” de estas de hermandades. Tras estos años ambas cofradía quedan desamparadas de hermanos, hasta el punto de que, en el año 1.962 no había portadores suficientes para llevar los tronos. Se experimenta una decadencia en el número de hermanos y de penitentes, así como en los proyectos y en las reformas acometidas en la Ermita y la Casa Hermandad de ambas cofradías.

El fenómeno se repite en numerosas localidades de Andalucía. Para remediar la penosa situación, las cofradías se ponen en contacto con los emigrantes andaluces y les piden ayuda. De manera que muchos colaboran asistiendo a sus respectivas localidades para portar los tronos de Málaga o pasos de Sevilla y en otros las aportaciones serán económicas. En algunas localidades como en Estepa (Sevilla), las administraciones políticas andaluzas se ven obligadas a pagar el viaje de ida y vuelta para celebrar la fiesta. Los contactos se realizan a través del “Centro Cultural de la Comarca de OsunaEstepa y Sierra Sur de Sevilla” ubicado en el barrio de San Martí de Barcelona Aguilar (2005).

Paralelamente, las asociaciones de emigrantes en el exterior, convertidas ya, en Casas o Centros Culturales, se organizan y amplían sus actividades, reproduciendo estas mismas celebraciones, al tiempo que conquistan los espacios y las calles de sus respectivos barrios. Martín Díaz, E. (1992), Jiménez de Madariaga, C. (1997), Ruíz, F.C (2002), Aguilar (2005).

En otros casos, como he señalado, los emigrantes andaluces mandan aportaciones económicas para los gastos ocasionados. La Cofradía de Ntro Padre Jesús de Teba, resurge definitivamente en el año 1.987, que es cuando se adoptan una serie de medidas todas encaminadas a expandir su base social; campañas de captación de hermanos, se admiten

por vez primera a mujeres como cofrades de pleno derecho, aunque las primeras se inscribieron en 1.980, y se empieza a renovar el ajuar y los enseres. En la salida procesional, de la Virgen de la Paz de Teba, así como a lo largo de su recorrido procesional, se escuchan las voces de “viva la Virgen de la Paz” “viva la patrona de los emigrantes”, llamada así por la ayuda recibida de éstos para propiciar el resurgimiento de la cofradía.

Un hecho muy común en los rituales y las fiestas observadas es la participación de segundas y terceras generaciones de los andaluces salidos de estas localidades, ya sea en la semana santa, feria, romería o la fiesta patronal.

Mientras, los inmigrantes llegados a estas zonas rurales en los últimos años en ocasiones se suman a estas fiestas, generalmente animados por las asociaciones organizadoras, y sobre todo, en las fiestas comunales y participan con grupos de iguales (informales o asociaciones formalizadas). Es lo que sucede cuando participan en la Cabalgata de Reyes Magos con carroza propia, en la localidad de Campillos (subcomarca de Guadalteba de la Comarca de Antequera de Málaga). En esta localidad existe un alto porcentaje de inmigrantes de varias nacionalidades. En Pedrera los inmigrantes son mayoritariamente procedentes de Rumanía y de cultura romaní, suelen participar en las fiestas de la Candelaria (fiestas comunales), donde se organizan por calles encendiendo una o varias candelas en cada calle. También participen activamente en el comensalismo del Entierro de la Sardina del Carnaval, ambas organizadas por grupos de voluntarios y voluntarias y el Ayuntamiento de la localidad.

#### **4. PRÁCTICAS RELIGIOSAS COMO SÍMBOLOS DE IDENTIFICACIONES LOCALES: SEMANA SANTA, ROMERÍAS Y FIESTAS PATRONALES**

Las zonas de la muestra, sobre todo las agrociudades, fueron importantes plazas conquistadas por la Corona de Castilla, hasta culminar la conquistar el reino Nazarí de Granada. El territorio de la muestra se encuentra justo en plena zona de esa línea fronteriza. Limitando con las provincias de Córdoba, Cádiz, y territorios de Sevilla y Málaga. Antequera será la primera plaza conquistada de su comarca, y el principio del fin del reino nazarí. Archidona, Ronda, Teba... en Málaga y Estepa, Gilena... en Sevilla irán sucumbiendo o rindiéndose. La población se atrinchera en determinados barrios o marcha a otros lugares, a veces cercanos, donde pudieron mantenerse en pequeñas poblaciones diseminadas, zonas de montes o pequeños valles escondidos entre riscos de escabrosos paisajes, como en la Serranía de Ronda, a ambos lados del Valle del río Genal. A menudo, nos encontramos historias locales avaladas con excavaciones o restos arqueológicos, que confirman estas historias y que dejan constancia de estos recorridos. Por lo que respecta a nuestro análisis, avalamos completamente estas historias, porque están repletas de supervivencias culturales, observadas con frecuencia en los rituales, en la alimentación, en los juegos y en un largo etcétera que espero completar ahondando más en ellas, en posteriores estudios. Estos hallazgos, nos inducen a pensar que la expulsión de los moriscos y la vigencia de la cultura andalusí, están más presente cuanto más nos acercamos a estos contextos rituales a través de la etnología y la observación participante.

Estas importantes plazas conquistadas impondrán sus advocaciones religiosas a las poblaciones que quedan bajo su jurisdicción. En la Sierra Sur de Sevilla, la Comarca de Antequera y la Serranía de Ronda, tendrá una importancia crucial el Ducado de Osuna, que impone a la Inmaculada Concepción, más tarde sustituida por la Virgen del Rosario en muchas localidades, tras el paso de la orden de los dominicos, que alzan sus iglesias entre los siglos XVI y XVII según las fechas fundacionales.

Por la Sierra Sur de Sevilla y la Serranía de Ronda, estarán presentes ésta y otras órdenes mendicantes; las Inmaculadas son impuesta primero por la Orden Menor de los Franciscanos de Buenaventura, los franciscanos, capuchinos... y sobre todo las órdenes militares de los primeros años, donde destaca la Orden de los Mercedarios o la Orden de Calatrava. El Marquesado de Estepa, la otra cabeza bicéfala de la Sierra Sur de Sevilla, acabará por quitarle el protagonismo a Gilena, hasta entonces capital de la Cora musulmana. Ronda impone como patrona a la Virgen de la Paz, con los mismos años de antigüedad que la conquista de la ciudad. Alpandeire, pequeña localidad a sólo 14 km de Ronda, será una de las primeras poblaciones musulmanas de esta serranía. En su fortaleza, desde donde vigilaba los ataques a su ciudad, se refugia el último alcalde andalusí de Ronda, Hamet El Zegrí antes de rendir la capital de la serranía a los Reyes Católicos. Felipe III ordena la repoblación de estas localidades, tras la expulsión de los moriscos. En esta pequeña localidad, curiosamente, se alza una catedral cristiana. Francisco Tomás Márquez, Fray Leopoldo, fraile capuchino goza de gran devoción por aquellas tierras, así como San Roque y San Sebastián.

Antequera impone la advocación a Santa Eufemia, pero tanto Mollina como Fuente de Piedra se rebelan contra ésta e imponen su propia advocación, que son las titulares de las fiestas patronales en ambas localidades; la Virgen de la Oliva y la Virgen de las Virtudes respectivamente, “Mollina tuvo patrona antes que Ayuntamiento”, nos aclara el hermano mayor de la Virgen de la Oliva de Mollina.

La fiesta de San Juan (el Bautista) se celebra en el mes de junio en la noche del 23 al 24, como celebración del solsticio de verano. Como bien es conocido, la figura de San Juan Bautista es venerada tanto por los cristianos (fue precursor de Jesucristo), como por los musulmanes, considerado un profeta. Estas fiestas son muy celebradas en numerosas localidades de las zonas estudiadas, pero sobre todo en las comarcas malagueñas. Si bien observamos que en algunas localidades, las fiestas de San Antonio, San Juan y San Pedro, (celebradas los días 13, 24 y 29 de junio respectivamente), se juntaban en una sola celebración que duraba prácticamente todos los días festivos del mes de junio, coincidiendo con el final de las siegas. Era el caso de la localidad de Yunquera, en la Sierra de las Nieves (Serranía de Ronda en la provincia de Málaga), donde en la actualidad pervive la fiesta “de los juanes”. Estas fiestas, tanto en el pasado como en el presente tienen un marcado carácter comunal, celebrándose por calles. En cada calle se alza un altar decorado con elementos en torno a la figura de San Juan Bautista. La fiesta se inicia con la preparación de los altares y continúa con actos de comensalismo, donde se canta, se come y bebe hasta altas horas de la madrugada. Cada altar prepara un “hua” o muñeco de trapo vestido, cuya intención es que sea representativo de alguien o demostrativo de alguna situación. Por la noche, las candelas y los fuegos artificiales dan por terminada la jornada. En los altares se observan numerosos elementos alegóricos, como tijeras, espejos, muñecos, mantones de manila, pañuelos, plantas del lugar, así como objetos domésticos tradicionales (braseros, almireces, trébedes,...).

En Antequera también son muy celebradas éstas fiestas en el popular barrio de San Juan, barrio de artesanos y curtidores, por contra del barrio de San Pedro de economía agrícola. Dos de los barrios de mayor antigüedad de Antequera junto con el barrio del Carmen. En Cuevas de Bajas, de la comarca de Antequera, se celebra la romería en este día por ser éste el patrón de la localidad.

En Gilena, en la Sierra Sur de Sevilla, la advocación al santo lleva a la celebración de “Las Carrerillas de San Juan” en la mañana del Viernes Santo. Observamos que esta fiesta

goza de vigencia, sobre todo en las localidades donde es patrón titular de la localidad o del barrio.

En muchas localidades son los curas párrocos los que imponen las advocaciones religiosas. Si en la localidad predominaba una economía ganadera, la práctica religiosa es para San Marcos y si predominaba la economía agrícola, la advocación es para San Isidro. Así muchas veces los titulares de algunas fiestas y romerías, eran permutas o introducciones de esta naturaleza. Como en la localidad de Algámitas, en la Sierra Sur de Sevilla, cerca de la provincia de Cádiz, la imagen de San Isidro, es impuesta por un párroco en los años sesenta del pasado siglo, tras recuperar la fiesta después de su desaparición. Hasta entonces, y con orígenes inciertos, esta romería se celebraba en el campo, portando una cruz de flores.

Tanto la semana santa, las romerías y las fiestas patronales son fiesta que alcanzan mayor significación local en las localidades analizadas. En todas se observa que mediante ellas se activan e impulsan las identificaciones locales, a través del iconosímbolo titular de la hermandad organizadora.

Los ejemplos mencionados no agotan el estudio etnológico de las zonas estudiadas, ni por tanto el análisis de sus resultados. Faltan muchos otros modelos que añadir para continuar, entre estas ausencias, quizás merezca señalar, las actividades que acompañan a las fiestas mencionadas. En muchas celebraciones de la semana santa, sobre todo en el triángulo formado por la Serranía de Ronda, limitando con Cádiz y la provincia de Sevilla, nos encontramos con los “huertos” del Domingo de Resurrección. Estos huertos reproducen de forma mimética los recursos productivos de la zona, de economía agrícola y ganadera. En Villanueva de San Juan, nos encontramos con canalizaciones árabes (en miniatura), como sistemas de riego para los productos hortícolas. Generalmente estas celebraciones terminan con la quema del judas o “hua”, que es su denominación local. Otra observación es que en la comarca de la Serranía de Ronda y las localidades limítrofes, los fuegos artificiales alcanzan mayor importancia en las fiestas, como la “rueda de fuego” de la festividad de San Antonio de Cuevas del Becerro.

Con respecto a las hermandades patronales, se observa que en muchas localidades de todas las zonas estudiadas, de éstas salen nuevas fiestas como las romerías locales. A partir de los años noventa y final de la década de los ochenta. Fenómeno con actual vigencia, así nos encontramos en El Rubio (Sierra Sur de Sevilla), la Romería de la Virgen del Rosario, patrona de la localidad. Las romerías junto con las fiestas patronales, son fiestas que exaltan de manera muy clara las identificaciones locales. En las pequeñas localidades muchas hermandades patronales, son las que organizan las romerías, que después acabará teniendo su propia hermandad. Es el caso de Molina (Comarca de Antequera), con la Romería de la Virgen de la Oliva.

En casi todas las ocasiones, tras las hermandades romeras, surge otra asociación, los coros rocieros. Y de las hermandades de pasión y gloria, las bandas de música. En ambos casos se da una alta la participación de mujeres y jóvenes

Las bandas de música influyen de manera decisiva en la implantación de la nueva hermandad, y el coro rociero (llamado así, por imitación a la romería del rocío) cumple el mismo cometido en las hermandades de gloria.

En las salidas procesionales, sobre todo de las romerías, el máximo protagonismo lo adquiere el coro, porque se baila y cantan sevillanas delante de la imagen. Así como las misas cantadas, con letras alusivas a los titulares de la hermandad, casi siempre compuestas por el propio coro.

## 5. CONCLUSIONES

En esta comunicación presento resultados parciales de las investigaciones que estoy realizando sobre patrimonio inmaterial y museos. Estas investigaciones serán objeto de mi tesis doctoral en la que tendré oportunidad de continuar profundizando sobre éstos y otros muchos aspectos con el propósito de contribuir a los estudios del patrimonio inmaterial y su difusión desde el análisis antropológico.

El entramado de la organización de estas fiestas, junto a su patrimonialización, es un fenómeno complejo y no presenta las mismas apariencias en todos sitios. En Andalucía, la organización de muchas fiestas se realiza a través de las hermandades, que destacan por encima de las demás asociaciones de manera muy clara.

Cuando una actividad está muy bien consolidada en una fiesta, casi siempre nos encontramos con un grupo de iguales (hermandad, peña, asociaciones de caballistas...) que son los que organizan la actividad. Si la actividad está poco consolidada, con frecuencia, es el Ayuntamiento previo pago de ese trabajo.

Las mujeres se introducen en el entramado de las hermandades a través de las hermandades de gloria y, tras los años de la fuerte emigración andaluza, cuando las hermandades necesitan ampliar la base asociativa.

A menudo, los inicios de las hermandades provienen de la recuperación, formalización u origen de una fiesta. Así son los comienzos de muchas hermandades de gloria para organizar fiestas patronales, donde son grupos informales de mujeres, las que comienzan a desarrollar esta actividad. Es el caso de Los Corrales, donde se les denominan “las mujeres de la virgen”, porque son las organizadoras de la procesión de la Virgen del Buensuceso, patrona de la localidad. Las de semana santa introducen un nuevo titular, como siempre, alusivo a la estación de penitencia de Jesucristo.

O el caso de Almargen, donde un grupo de mujeres denominadas “asociación de voluntarias San Cosme y San Damián”, recuperan esa fiesta patronal.

Con respecto a la organización de estas fiestas, mientras las fiestas de la semana santa, las romerías y las patronales son organizadas por las hermandades (cofradías de pasión y gloria), las ferias de junio y agosto, las romerías “laicas”, los carnavales, las candelarias son organizadas y financiadas por los Ayuntamientos y otras asociaciones locales. En los preparativos de las fiestas observamos que van creciendo las asociaciones u otras entidades, que participan en la organización y financiación; asociaciones de caballistas, peñas taurinas, asociaciones de caza o asociaciones de mujeres, o grupos de mujeres informales organizados para la ocasión.

Con respecto a las asociaciones de mujeres y las hermandades se observan actividades de recuperación a modo de señas de identidad locales, que se organizan para los actos festivos. Entre estas actividades destacamos la recuperación de juegos, canciones, platos locales...

En los últimos años se empiezan a crear las “Consejos Locales de Hermandades y Cofradías”, llamados así en la provincia de Sevilla o las Agrupaciones de Hermandades y Cofradías, en las zonas de Málaga. Es un fenómeno creciente ante el desarrollo experimentado por las hermandades, así como de sus actividades principales, es decir la semana santa, las fiestas patronales y las romerías. Otra de las variables a tener en cuenta es que esta bonanza les posibilita contar con locales sociales propios. Lo que dará lugar a “Los Acampañamientos”, con su salida de la sede social de la hermandad. Éstos se dan antes de sacar las imágenes procesionales. Como en Teba o en Campillos, donde la Hdad de Ntro



Padre Jesús Nazareno, tiene dos casas hermandad, una de enseres y otra de imágenes, y éstas salen de allí, aunque permanezcan albergadas en la iglesia, en “tiempo no festivo”.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

AGUDO TORRICO, Juan. FERNANDEZ DE PAZ, Esther (2001) “Viejos y Nuevos Retos para el Patrimonio Cultural de Andalucía”. En E. FERNÁNDEZ DE PAZ, J. HURTADO (Eds). *La Cultura Andaluza en el Umbral del Siglo XXI*. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, pp. 95-142.

AGUILAR MAJARÓN, Isabel (2005) “La identidad cultural andaluza en Catalunya a través del movimiento asociativo de las Comunidades Andaluzas en el Exterior”. En Departamente de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona (Eds.) *Revista Hmic*. Edición electrónica. Barcelona. Vol 3, pp. 69-99.

AGUILAR MAJARON, Isabel (2007). “Los Rituales festivosceremoniales como marcadores de la identidad cultural andaluza en Catalunya”. En *Actas V Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*. Organizado por ALER y ASANA. Soporte CDROM. Sevilla.

AGUILAR MAJARON, Isabel (2008) “La agricultura tradicional a través del discurso del objeto etnológico”. *Actas de las VI Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija*. Écija, pp. 567-7.

CARRERA DIAZ, Gema (2009) “Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de partida, objetivos y criterios técnicos y metodológicos”. *PH, 71. Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*. Sevilla, pp. 18-41.

FERNANDEZ DE PAZ, Esther (2008) “La Religiosidad Popular Sevillana en Sus Manifestaciones de Culto Externo”. *Revista Destiempos*. Vol. 15, pp. 299-319.

JIMENEZ DE MADARIAGA, Celeste (1997) *Más Allá de Andalucía: Reproducción de Devociones Andaluzas en Madrid*. Sevilla. Fundación Blas Infante.

MARTIN DIAZ, Emma (1992). *La Emigración Andaluza en Cataluña*. Fundación Blas Infante. Sevilla

MORENO NAVARRO, Isidoro (1999) *Las Hermandades Andaluzas: una Aproximación desde la Antropología*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

QUINTERO, V. E. HERNÁNDEZ (Coord). (2004) *Antropología y Patrimonio: Investigación, Documentación e Intervención* Granada. Junta de Andalucía.

RUIZ MORALES, Fernando C., MARTIN DIAZ, EMMA “Andaluces en Europa: de la Supervivencia a la Inserción Social”. *Migrance*. Núm. 21, pp. 44-57.

## 6. DICIÓN ELECTRÓNICA

<http://seneca.uab.es/hmic>



# SAN ISIDRO LABRADOR CAMINO DEL ROCÍO: ROMERÍA Y CAMBIOS SOCIOCULTURALES EN LA CAMPIÑA DEL ALTO GUADALQUIVIR CORDOBÉS

Reyes García del Villar Balón  
José María Manjavacas Ruiz  
Universidad de Córdoba

## 1. INTRODUCCIÓN

Nuestro interés se centra en analizar algunos cambios en la romería de San Isidro Labrador de la localidad cordobesa de Bujalance: su organización, su puesta en escena y el protagonismo de nuevos actores. Estos cambios, insertos en la contradictoria dinámica globallocal del tiempo presente, los relacionamos, por un lado, con transformaciones sociales de carácter estructural y, por otro, con un proceso de institucionalización de las fiestas no ajeno a presiones homogeneizadoras, políticas y mediáticas, que enfatizan nuevas recreaciones rituales de mayor sofisticación y espectacularidad, en gran medida orientadas a la atracción de visitantes.

Los relatos y otros documentos recabados sobre el origen de la romería y sobre su desarrollo en los últimos años del franquismo y tras la constitución del primer Ayuntamiento democrático, los hemos contrastado con otras narraciones sobre su momento actual y con la observación etnográfica reparando, como propone Isidoro Moreno (1993), en emergencias y retrocesos de componentes estéticos y simbólicos, políticos y socioeconómicos. Del análisis de estos contrastes, inferimos un conjunto de consideraciones finales sobre la centralidad institucional de la Hermandad de San Isidro Labrador y el papel de la Iglesia frente a la tradicional autogestión y transgresión social de la romería, sobre el protagonismo de nuevos grupos socioprofesionales emergentes y la participación más activa de las mujeres, así como sobre la extensión de referentes simbólicos “rocieros” en detrimento de arraigados elementos rurales locales.

Consideramos que el ritual que nos ocupa refleja y al mismo tiempo contribuye a recrear las transformaciones aludidas. Como expresa Moreno (1999), la fiesta constituye

“... un fenómeno global que incluye todos los aspectos de la vida social, mostrando el papel de lo económico, lo político, lo religioso, lo estético, en el proceso de continuidadtransformación”.

## 2. CAMPO Y GENTES DEL CAMPO: “SEÑORITOS”, JORNALEROS Y “GENTE DE MEDIA CAPA”

Bujalance se encuentra a 42 kilómetros de Córdoba, en la carretera de Jaén, tras abandonar la A4 dirección Madrid en las proximidades de El Carpio. Junto a otras poblaciones del arco oriental de la provincia constituye la Mancomunidad del Alto Guadalquivir<sup>1</sup>, a ambos márgenes del río, en un territorio de extensas llanuras de cultivos salpicadas de pueblos medianos, cortijos y otras explotaciones y suaves ondulaciones aún marginales a las serranías de Montoro y Cardeña.

La población del municipio tiende a estabilizarse en torno a los ocho mil habitantes, apenas conteniendo una pérdida de efectivos que, en el último medio siglo, han ido dismi-

<sup>1</sup> La Mancomunidad está constituida por Adamuz, Bujalance, Cañete de las Torres, El Carpio, Montoro, Pedro Abad, Villa del Río y Villanueva de Córdoba.

nuyendo casi a la mitad como consecuencia de la emigración. Por el contrario, las faenas agrícolas han atraído, aunque de manera más tímida y tardía que en otras localidades cercanas, una inmigración temporera extranjera que, en algunos pocos casos, se ha asentado en el pueblo o en fincas próximas. Se trata sobre todo de gentes de origen rumano o marroquí.

Bujalance cuenta también con una importante comunidad de familias gitanas, tanto de personas nacidas en el pueblo como de otras arribadas a él, en ocasiones huyendo de otros lugares tras conflictos interétnicos.

Su actividad económica continúa vinculada al olivar y, en menor medida, al cereal y otros cultivos. En estrecha relación destaca la industria calderera para la fabricación de silos o remolques, la reparación de maquinaria del campo y la transformación agroalimentaria, en particular la producción de aceite en numerosas almazaras. Estas actividades se han complementado con la extensión de los servicios públicos, con el pequeño comercio minorista u hostelero, con una aún incipiente promoción turística y, aunque en retroceso, con la construcción y algunos de sus subsectores.

Su estructura social ha conocido una evolución similar a la de otras zonas de la Andalucía agraria latifundista, acaso matizada por la relativa relevancia de la pequeña y mediana propiedad olivarera. Hasta los años ochenta del siglo XX, Bujalance presentaba una fuerte polarización social: de un lado, un reducido núcleo de grandes propietarios agrícolas con elevadas rentas y privilegiada ubicación en las redes de poder amparadas por el anterior Régimen; en el extremo opuesto, un amplio sector de obreros del campo sin tierras que combinaba los jornales del campo con otras estrategias de subsistencia. Entre ambos polos, unos grupos sociales intermedios, reducidos durante los años de posguerra aunque en aumento conforme avanzaba el desarrollismo franquista, conformados por núcleos heterogéneos de pequeños y medianos agricultores modestos, funcionarios y pequeños empresarios o autónomos vinculados al comercio, la industria o a oficios y profesiones libres.

Estas diferencias sociales continúan presentes en los imaginarios de las generaciones de más edad, anclados a una memoria que refiere desigualdades, destierro de las mayorías del poder político, deficientes servicios públicos... Y tenían sus reflejos, además de en muy dispares niveles de renta, en paisajes urbanos fuertemente segregados o en la marcada división de los espacios tradicionales de sociabilidad y ocio.

La tenencia o no de tierras y la entidad de estas fincas marcaba líneas divisorias infranqueables. En este contexto social cabe ubicar las luchas campesinas anarcosindicalistas de los años veinte y treinta o, unas décadas más tarde, la pastoral social de “los curas obreros”, la acción política de la izquierda o las huelgas del campo, ya durante los últimos años del franquismo y en los inicios de la Reforma democrática.

### **3. LA ROMERÍA DE SAN ISIDRO LABRADOR DE BUJALANCE**

#### **3.1. La Hermandad de Labradores y la Cámara Agraria de “los señoritos”**

Como en otras localidades agrarias andaluzas, la romería de San Isidro de Bujalance, surge en la década de los cuarenta del siglo XX. El Régimen, en estos años de posguerra, recondujo las celebraciones de primavera hacia la integración del mundo rural en “la nueva España” bajo los principios del nacionalcatolicismo.

La romería era organizada por la Hermandad de Labradores desde la Cámara Agraria, institución sindical de propietarios dirigida, al igual que el Ayuntamiento, por “los señori-

tos”. El papel de la Iglesia en la celebración fue relevante hasta avanzados los años sesenta cuando sacerdotes más jóvenes –“los curas obreros”– comenzaron a llegar al pueblo e introdujeron nuevas formas de interacción con la sociedad local<sup>2</sup>.

El ritual romero consistía en atravesar el pueblo y marchar hasta el cercano olivar del Buitrón donde se celebraban “peroles”<sup>3</sup>. Tras la misa, el cortejo partía encabezado por tres guardias rurales de uniforme, portando a caballo estandartes y otros símbolos franquistas. A continuación, las andas del santo desfilaban junto a autoridades civiles y religiosas entre el bullicio de la banda, gigantes y cabezudos, carrozas artísticas y carros “de verde”, en comedia ruptora de una cotidianeidad muy marcada por el trabajo y la escasez, el clasismo y un férreo control político y social. En buena parte la romería, aún estando formalmente organizada por la Hermandad de la Cámara Agraria, “se organizaba sola”<sup>4</sup>, recayendo su desarrollo sobre todo en el ímpetu iniciático y transgresor de las generaciones más jóvenes quienes, por su cuenta y al margen de las instituciones y de preceptos religiosos, engalanaban los carros y carrozas, animaban el cortejo y organizaban peroles. Como recuerdan algunos informantes:

“Era la ocasión para que las parejitas, en el Buitrón, se perdieran entre los olivos”.

“Recuerdo que una vez se trajeron a San Isidro de vuelta dentro de una ambulancia, metido de cualquier manera”.

“Un año, la gente se vino del Buitrón y dejó allí olvidado al santo”.

La constitución del primer Ayuntamiento democrático, en 1979, coincidió con la disolución oficial de las cámaras agrarias y, en los años inmediatos, aunque el nuevo Ayuntamiento debía asumir la organización de la romería, éste optaría por “dejar hacer a la gente”.

1837

### **3.2. Gobierno local de izquierda, transgresión romera y reacción conservadora**

La mayoría de concejales de esta primera corporación democrática habían sido elegidos a través de una candidatura, Agrupación Independiente de Izquierdas, impulsada por un grupo de jóvenes apoyados por “los curas obreros”, los sindicalistas de CC.OO. del Campo, algunos intelectuales de la capital y, en un primer momento, de las agrupaciones locales del PCA y el PSA<sup>5</sup>.

Durante dos períodos la AII gobernó el Ayuntamiento, dando un vuelco a la política local y abriendo las puertas de la gestión municipal a sectores más amplios de la población. Al tiempo que se acometían acuciantes intervenciones urbanísticas, se articulaban nue-

<sup>2</sup> En un recuerdo póstumo al sacerdote Domingo García Ramírez, el cronista oficial de Bujalance Francisco Martínez Mejías refiere la repercusión que tuvo en el pueblo la llegada, a mediados de los años sesenta del siglo XX, de “los curas obreros”: “dejaron las sotanas y tomaron la opción por los pobres. No se conformaron solo con oficiar una misa de media hora (...). Muchos de los jóvenes de aquellos años, gracias a los curas obreros que recalaron en Bujalance, aprendimos los valores morales de lo que después sería la teología de la liberación” (Martínez Mejías, 2010:85).

<sup>3</sup> En Córdoba y buena parte de su provincia, se denomina “ir de perol” a la organización de comidas en grupo, en el campo, para cocinar arroces que, normalmente, suelen ser preparados por hombres.

<sup>4</sup> Los entrecomillados se corresponden con frases textuales de informantes.

<sup>5</sup> PCA: Partido Comunista de Andalucía. PSA: Partido Socialista de Andalucía, posteriormente Partido Andalucista; formación distinta al PSOE.

vos mecanismos participativos ciudadanos o se impulsaban actividades culturales y otros eventos populares, se promovió la democratización de las fiestas.

La romería, aún más autónoma socialmente, vería reforzadas algunas de sus señas más agrarias (carros “de verdeo” y motivos campesinos en carrozas y disfraces), al tiempo que las más abiertamente transgresoras, en ocasiones incluso de tintes carnavalescos: protagonismo de carrozas artísticas, de “carritos de cachondeo”<sup>6</sup>, de disfraces y cartelones satíricos... Las “charpas” de “nenes”, y las pandillas informales de jóvenes eran los principales protagonistas de una fiesta escasamente regulada.

Beltrán *et. al.* (1982)<sup>7</sup> refieren la presencia de una carroza con un tanque y banderas rojigualdas con la leyenda “España” en la que figuraban jóvenes disfrazados de militares. Aunque hemos recabado valoraciones dispares, los investigadores citados lo interpretaron como una reacción de los sectores más conservadores, próximos a “los señoritos”, apenas un año después de la toma del Congreso por fuerzas de la Guardia Civil.

Avanzados los años ochenta, aunque la romería continuaba respondiendo a las mismas claves de autonomía social e informalidad, se comenzarían a entrever algunos cambios contextuales que llegarán a ser significativos. Coincidiendo con la salida de la AII de la Alcaldía tras las Elecciones Locales de 1987, el Ayuntamiento atravesaría un período de inestabilidad en que, ante los desacuerdos entre las fuerzas de izquierda, llegaría a gobernar por dos años un Alcalde de Alianza Popular. Entre tanto, comenzaron a ser destinados a Bujalance nuevos sacerdotes jóvenes alineados con la jerarquía más ortodoxa en una particular contrarreforma que se ha mantenido hasta la actualidad.<sup>8</sup>

Estos nuevos sacerdotes de Bujalance promoverían, a finales de la década, la Hermandad de San Isidro Labrador, en un principio junto a “nuevos señoritos de media capa” o “arri-maños”, con la pretensión de reforzar el contenido litúrgico de una romería más formalizada y más relacionada con la Iglesia.

1838

#### 4. NUEVA HERMANDAD Y NUEVA ROMERÍA: ¿CAMINO DEL ROCÍO?

##### 4.1. La nueva Hermandad de San Isidro: pluralidad y relevancia social

Durante los noventa, la Hermandad fue creciendo y democratizándose, desbordando el restringido círculo de sus impulsores iniciales hasta alcanzar a tejer una base social más plural, nutrida de trabajadores y empleados y de pequeños y medianos agricultores. La renovada Hermandad de San Isidro Labrador es también más autónoma, aunque continúa manteniendo una privilegiada relación con la Iglesia y en menor medida con el Ayuntamiento, en los dos últimos períodos gobernado por el Partido Socialista Obrero Español. La Hermandad ha pasado a convertirse en uno de los referentes más sólidos de la sociedad civil local. No ya sólo por su papel en la organización de la romería, también por su

<sup>6</sup> Los carros “de verdeo” son remolques agrícolas cubiertos con biznagas y otras malezas y forrajes que marchan tirados por tractores. Los “carritos de cachondeo” son motocarros u otros pequeños vehículos a motor adornados con motivos y cartelones de tintes carnavalescos.

<sup>7</sup> Beltrán *et. al.* “La gente dice...”, estudio sobre Bujalance no publicado, elaborado en 1982 por encargo del Ayuntamiento.

<sup>8</sup> A mediados de los años noventa fue destinado a Bujalance un sacerdote, también abogado y economista, miembro de una influyente familia vinculada al Opus Dei, que hasta fechas recientes ha formado parte del consejo de administración de CAJASUR, importante entidad financiera provincial, fundada por el Cabildo Catedral de Córdoba, hoy absorbida por la caja vasca BBK tras un controvertido proceso de deterioro.

implicación en otras celebraciones festivas y en otros eventos, por su capacidad de convocatoria social y de movilización de recursos.

La romería presenta, a día de hoy, unos momentos rituales previos, entre otros el desayuno romero y la lectura del pregón. Ya durante la celebración, la misa en honor del patrón y el desfile del cortejo por las calles del pueblo, la marcha hasta el paraje de El Buitrón, la elección de las romeras mayor e infantil y la entrega de premios a carrozas y caballistas, la celebración de peroles y el regreso, al anochecer, hacia el pueblo.

Sobre la Hermandad recaen los aspectos logísticos: organización del desfile, actuaciones del coro, arreglo de la carreta del santo, compra de premios, sorteo de parcelas en El Buitrón a grupos informales que levantarán efímeras casetas... El Ayuntamiento, por su parte, además de contribuir mediante subvención al sostén de la Hermandad, patrocina algún premio y garantiza la presencia de efectivos policiales, sanitarios, de limpieza y de protección civil.

#### **4.2. Gentes de la campiña, aires de las marismas**

Particular relevancia tuvo, en 1991, la fundación desde la Hermandad del coro. Se trata de una agrupación de hombres y mujeres que, en sus indumentarias y composiciones, sus instrumentos e interpretaciones, guarda semejanza con los coros rocieros particularmente característicos de la Baja Andalucía. De hecho, hay quienes, indistintamente, se refieren a él como “coro de San Isidro”, “coro romero”, “coro de la Hermandad” o... “coro rociero”.

El coro es un elemento más de un conjunto de expresiones estéticas que denotan la influencia en la romería de San Isidro de Bujalance de una representación de la romería del Rocío, ciertamente parcial y reificada, muy difundida por los medios.

La romería bujalanceña, además de haber incorporado el coro “rociero” a la misa y al cortejo, abre su desfile con un nutrido destacamento de caballistas ataviados de corto, algo que nunca antes ocurría y que apunta a una democratizada recreación del señorito andaluz. A continuación, algo también novedoso, tres hombres con similar indumentaria y flauta y tamboril anteceden al santo.

La pequeña talla de San Isidro Labrador procesiona entre flores sobre un carro arrastrado por mulas y, unos metros más atrás, encabezando el desfile de romeros a pie, tras las autoridades de la Hermandad que portan las varas de mando en compañía del Alcalde y de un sacerdote, se agolpan numerosas personas, en su mayoría mujeres de edades muy diversas, luciendo flamantes batas flamencas, flores en el cabello y otros complementos.

La participación de cada vez más mujeres con trajes de flamenca es también un hecho reciente. Hasta hace unos años, el de flamenca no era sino un atuendo más que lucían algunas “nenas” en carrozas artísticas con motivos alegóricos a determinadas manifestaciones culturales andaluzas. Así ocurría, por ejemplo, en carrozas de patios cordobeses, al igual que en otras que representaban cortijos sus ocupantes lucían ropajes propios de la faena en el campo o, en el caso de que representaran pasajes de cuentos infantiles, recreaban sus personajes.

La incorporación masiva de trajes flamencos, de modalidades más o menos libres de batas rocieras, es firmemente impulsada desde la Hermandad; hasta el punto que, para poder ser elegida romera mayor, elección que un jurado hace recaer en cualquiera de los cientos de mujeres asistentes a la romería, es obligado acudir vestida de flamenca.

Entre el concurrido grupo de romeros más próximo al carro del santo, se ubica el coro que durante la marcha interpreta sevillanas rocieras, acompañadas de guitarras, flauta y tamboril, palmas, cañas y castañuelas.

También arrastradas por mulas marchan las carrozas del coro y de la Hermandad. Desde ésta última, que bien podría pasar por una de las carriolas que transitan cada primavera hacia la aldea de Almonte, se reparten tapas y bebidas entre los caminantes. El “rebujito”, una mistela fría que rebaja la manzanilla con bebida edulcorada gaseosa y que igualmente comenzó a popularizarse en la romería del Rocío, se impone a la cerveza o los vinos amontillados.

### 4.3. La pluralidad en retroceso

El desfile discurre, ya en su mitad trasera, tras los tronos de las romeras mayor e infantil del año anterior, entre grupos de personas de edades diversas, muchas de ellas con indumentarias menos cuidadas que los romeros y romeras precedentes: ropas cómodas para pasar un día en el campo. De esta misma informalidad hacen gala los componentes de la banda del Imperio Romano quienes, en contraste con sus solemnes desfiles uniformados de Semana Santa, jalean con pachangas al toque de cornetas. Entre medias se suceden algunas carrozas artísticas de contenidos tradicionales... Su número varía cada año, dependiendo de la decreciente disponibilidad y dedicación de algunas “charpas” de “nenes” y de las posibilidades de algunos adultos, célebres “carroceros”, para ayudar en las tareas más complejas de su montaje.

Estas carrozas artísticas se erigen en plataformas de grandes remolques sobre las que se arman estructuras metálicas recubiertas de papel endurecido con “gachuela”, una pasta pegajosa a base de harina y agua. Estos esbozos son cuidadosamente forrados, con miles de bolitas de papel de seda de colores en sus versiones “de fantasía”, o con maderas u otros materiales recios en el caso de las representaciones arquitectónicas vernáculas.

Durante décadas las carrozas se construían en los molinos y almacenes de “los señoritos” quienes los cedían como forma de colaboración con “la gente”, al igual que prestaban sus tractores para el arrastre. En realidad, era la única participación de “los señoritos” en un cortejo al que no acudían. Pero, en la actualidad,

“ya no quedan señoritos en el pueblo y, además, ahora cualquiera que se dedique al campo tiene un tractor o un cuatro por cuatro y una nave en el polígono para guardarlo”,

con lo que agricultores relacionados con la Hermandad o familiares y amigos de los “nenes” y “carroceros” prestan sus naves o “corralones” y sus vehículos y remolques.

Los premios a las carrozas más valoradas o la subvención al trono de la romera, aunque de cuantías reducidas, alientan la competencia por “gustar al pueblo” y el secretismo hasta el día del desfile.

Al finalizar el recorrido por las calles, que es seguido desde las aceras por cientos de personas, entre ellos los más mayores, y antes de llegar por carretera hacia el Buitrón, el coro, arropado por los miembros de la Hermandad y en presencia del sacerdote, interpreta una salve romera.

Hasta hace unas décadas, las pandillas de jóvenes marchaban en carros y tractores hacia el Buitrón o hacia campos o cortijadas próximas a celebrar “un buen perol”. Si bien muchos participantes continúan celebrándolos en este mismo lugar, se observa una tendencia a organizar peroles particulares en “cocherones” a las afueras del pueblo. La saturación del pago del Buitrón o la proliferación de alergias al polen del olivo asoman tras un cambio que también refleja una opción por espacios de mayor privacidad.



## 5. CAMBIOS RITUALES Y CAMBIOS SOCIOCULTURALES: ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

La romería de San Isidro Labrador de Bujalance continúa siendo un ritual de primer orden, en auge incluso, dentro del calendario festivo local del que participan amplios sectores populares aunque, significativamente, sin presencia relevante de familias gitanas o de trabajadores extranjeros. En tanto que ritual de tales características mantiene una relación dual con la sociedad que lo reproduce: de un lado, actúa como reflejo de esta sociedad, lo que incluye el eco de sus cambios; de otro, recrea comportamientos, protagonismos sociales y referentes que, a su vez, se proyectan sobre la cotidianeidad social.

Destacamos, en primer lugar, su creciente institucionalización y su cuidada organización, en contraste con su tradicional autogestión social e informalidad, algo que relacionamos con la emergencia de nuevos grupos socioprofesionales intermedios y con el protagonismo de la Hermandad y la Iglesia. La consolidación como actor central de una nueva Hermandad de mayor pluralidad que en sus orígenes, se corresponde con una estructura social local “en la que ya no quedan señoritos”, pues las familias que hasta hace unas décadas ocupaban una posición dominante, o no viven ya en el pueblo o vieron cómo sus propiedades sufrían sucesivas parcelaciones para ser vendidas a forasteros o a pequeños y medianos agricultores del pueblo.

Estos últimos, al calor de las subvenciones al olivar y de la revalorización de los precios del aceite, han visto aumentar la rentabilidad de sus fincas y cooperativas generando ingresos complementarios e incluso capitales de cierta importancia. Por otra parte, entre los trabajadores sin tierras, la combinación de la campaña de la aceituna con el trabajo en la construcción o con la percepción de subsidios de desempleo y la realización de otras faenas, formales e informales, han contribuido al aumento de los ingresos domésticos. A ello hay que unir la expansión del empleo público<sup>9</sup>.

No estamos sosteniendo que Bujalance se haya transformado en “un pueblo rico”; de hecho, su renta media declarada apenas sobrepasa los 12.000 euros. Tampoco consideramos superadas las contradicciones y desigualdades sociales; por el contrario, cabe aventurar su agudización ante los efectos de la crisis, ante la próxima desaparición de las subvenciones al olivar o el estancamiento de precios del aceite, con previsibles consecuencias de precarización e incluso riesgo de exclusión entre los sectores sociales más vulnerables. Lo que pretendemos resaltar es que la sociedad local, en estos últimos treinta años, ha alcanzado de manera progresiva una inédita suavización de su secular polarización social, sobre todo viendo emerger amplios y heterogéneos estratos intermedios.

Y observamos este fenómeno social en la romería. En particular en su núcleo protagonista, la Hermandad, en tanto que reflejo de estos sectores, muy presentes en la sociedad civil y que apuestan decididamente por la recreación de un divertimento ritual de esencias costumbristas que, desde subjetividades colectivas más integradas y “satisfechas”, enfatizan unas espectacularizadas expresiones de religiosidad popular presentadas e interiorizadas, a su vez, como “tradicionales”.

Estas manifestaciones de religiosidad, sólo relativamente autónomas de las estructuras eclesiales, se entrecruzan de manera no conflictiva con una presencia de la Iglesia y los

---

<sup>9</sup> De un lado, en las tres últimas décadas, se multiplicaron los empleos públicos estables y relativamente bien retribuidos (administración local, salud, educación...); de otro, ocupaciones peor pagadas e inestables aunque con cierta continuidad laboral. Entre estas últimas, destacan las derivadas de la aplicación de la Ley de Dependencia, gestionadas por una Fundación bajo patronazgo municipal que se ha convertido en uno de los principales empleadores de Bujalance, sobre todo de mujeres jóvenes.

sacerdotes en apariencia discreta pero fundamental y creciente. Por ejemplo, la propuesta de la Hermandad de trasladar la celebración al sábado más próximo al 15 de mayo, día del Patrón, para favorecer la afluencia de quienes trabajan fuera del pueblo o de otros visitantes, ha sido aceptada a condición de que el día de San Isidro continúe figurando como fiesta local.

Más autónoma es la Hermandad en cambio del poder político representativo, del Ayuntamiento, irrelevante en la toma de decisiones y limitado a una representación formal en el cortejo.

En segundo lugar destacamos, junto al avance de la institucionalización y de nuevas representaciones, el retroceso de otras expresiones tradicionales, en particular de algunos de los elementos más díscolos, transgresores y espontáneos. La romería aún refleja cierta pluralidad en cuanto a las maneras de estar en ella y de vivirla y una parte apreciable de la ciudadanía que participa lo sigue haciendo de maneras más histriónicas y desenfadadas que incluso podrían parecer irreverentes, en particular algunas pandillas juveniles y de familias ajenas a la liturgia y estética romeras que se van consolidando como dominantes. Siguen aún desfilando algunos “carros de verdeo”, engalanados como antaño. O “carros de cachondeo”, carritos cómicos a veces también “de verdeo”, en los que sus promotores y ocupantes parodian “bullas” de tintes carnavalescos.

Pero estas manifestaciones en retroceso pueden no ser bien vistas por algunos hermanos y hermanas que las consideran inapropiadas de una expresión romera que cada vez mima más su puesta en escena. Así, por ejemplo, los carros van uniformándose en torno al modelo de carriola rociera, más ostentosos unos, más modestos otros.

En tercer lugar, constatamos el aumento de la presencia y participación activa de mujeres en la romería y la Hermandad en tanto que expresión de un proceso más amplio de cambio sociocultural. Sin obviar sesgadas connotaciones de género, muy presentes por ejemplo en la elección de las romeras o en la exaltación de las mujeres como depositarias de determinados valores, (“la belleza de la mujer cordobesa”), es innegable su protagonismo creciente en la propia organización del ritual, en la dirección y representación de la Hermandad o del coro y, de modo general, en actitudes más activas en los grupos informales.

Una cuarta consideración nos hace reparar también en el retroceso de los motivos campeños en carrozas y atuendos, algo que relacionamos con efectos locales del proceso global de urbanización. Aunque el campo y la transformación agroalimentaria siguen concentrando buena parte de la actividad económica y laboral de Bujalance, tienden a complementarse cada vez más con otras actividades no agrícolas. Arraigadas culturas del trabajo vinculadas al campo se ven transformadas, comenzando por el concepto mismo de trabajo en los márgenes rurales de la sociedad industrial, al tiempo que se extienden nuevos estilos de vida propios del “mundo urbano interconectado”.

Bujalance nunca estuvo tan cerca de la capital, de sus flujos y sus tendencias. Y está dejando de ser un “pueblo rural” de la red provincial de graneros para convertirse en una pequeña agrocuidad algo más diversificada, imbricada en la aglomeración urbana de Córdoba. En ese marco interpretamos el retroceso de tradicionales referentes locales vinculados al trabajo en el campo –a las cuadrillas, al vareo de la aceituna, a la faena con los capachos y los fardos...– y su sustitución por nuevas recreaciones idealizadas de ruralidad bajo la estética de un tipismo de tintes costumbristas.

Por último, llama poderosamente la atención cómo gana terreno esta nueva representación, ausente en su origen y tradición aunque muy presente en el “modelo de romería”

que, inspirado en la reificación de la romería del Rocío, es difundido desde los medios públicos andaluces de comunicación. Esta difusión mediática dedica, llegadas las fechas correspondientes, importantes espacios de su programación a determinados rituales festivos andaluces, dirigidos a su promoción en los mercados turísticos desdibujando, entendemos, su valor de performance singular vivencial e identitaria y resaltando su potencialidad como valor de cambio, como producto típico para la atracción de visitantes. Como resultado, tiende a imponerse una retransmitida homogeneización en torno a modelos virtuales en exceso cosificados: la romería del Rocío como expresión romera andaluza “por excelencia”, el carnaval de Cádiz como “modelo andaluz” de carnaval, la Semana Santa de Sevilla o de Málaga como patrones de la “semana grande” de Andalucía, la Nochebuena “flamenca” como celebración “auténtica”... Se trata de una homogeneización que eclipsa los usos vivenciales de la fiesta e incluso sitúa al borde de la desaparición singulares rituales locales que, por otra parte, no son sino reflejo de la diversidad socio-cultural interna de Andalucía.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- BELTRÁN, José et. al. (1982). *La gente dice...* Informe no publicado. Ayuntamiento de Bujalance.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. Casa de las Américas. La Habana.
- MARTÍNEZ MEJÍAS, Fco. (2010). “Domingo García Ramírez, in memoriam: la huella de un cura obrero”. En “Feria y Fiestas 2010”. Ayuntamiento de Bujalance. Bujalance (Córdoba).
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1993) *Andalucía: identidad y cultura*. Librería Ágora. Málaga.
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1999). “Poder, mercado e identidades colectivas: las fiestas populares en la encrucijada”. En O. NARBONA, M. (coord.) *Jornadas de Antropología de las fiestas: Identidad, Mercado y Poder*. Elche (Alicante).
- VV.AA. (2002). *El Alto Guadalquivir en el recuerdo*. Mancomunidad del Alto Guadalquivir. Villa del Río (Córdoba).



## UNA NUEVA TIPOLOGÍA FESTIVA: LA INTERCULTURAL. INMIGRANTES TRANSNACIONALES Y SUS FIESTAS EN EUSKAL HERRIA

José Ignacio Homobono Martínez  
Universidad del País Vasco/EHU

Uno de los cambios más notorios experimentados por el sistema de rituales festivos, superpuesto a los de su revitalización o reinención, es la instauración de novedosas tipologías de eventos. Como fruto de la redefinición de lo local en nuestra sociedad globalizada, y también de la hibridación y del mestizaje en el ámbito urbano. Se trata –entre otras– de fiestas emergentes de las comunidades transnacionales de la diáspora migratoria, que recrean su acervo ritual en las sociedades de acogida; sobre todo en los barrios multiétnicos de sus metrópolis<sup>1</sup>. Como parte de dinámicas que imbrican el *aquí* local con el *allí* transnacional y que se inscriben en un reencantamiento del mundo secularizado. Porque los rasgos de la cultura festiva, popular y local no mueren con la globalización, sino que se resignifican (Díaz Viana, 2003: 115, 133). Adaptadas a los imperativos del presente, pero aún más cargadas de futuro puesto que, como toda fiesta, están dotadas de potencial performativo, en este caso de una interculturalidad incipiente.

### 1. FIESTAS NUEVAS Y/O REVITALIZADAS

En el contexto de la modernidad líquida se debilita el anclaje de identidades y pertenencias, como explicita Zygmunt Bauman (2003). Y la ciudad, que ya era un mosaico de estilos de vida diversos en la sociedad urbanoindustrial<sup>2</sup>, amplifica su complejidad hasta convertirse en paradigma de interculturalidad. Pasando de ser intrínsecamente mestiza a ciudad mestizada, donde la hibridación entre estilos de vida, valores e imaginarios urbanos abre la posibilidad de afiliaciones e identidades múltiples.

Así emergen formas ritualizadas vinculadas a la eclosión de nuevas identidades colectivas en el marco de la globalización, fruto de la hibridación y del mestizaje, que facilitan vivir la diversidad, a la par que proporcionan ocasión para fiestas, ceremonias o eventos deportivos como ocasiones de encuentro intercultural, insertas en la dialéctica global/local, y donde tales barrios aportan no solo el escenario físico o el espacio social, sino también representaciones simbólicas (Roche y Serra, 2009: 50). Porque los procesos de deslocalización deshacen la estrecha asociación entre un territorio unilocal, una comunidad autóctona y la identidad vinculada a ambos, en beneficio de la penetración de influencias culturales exóticas y lejanas (Ariño y G<sup>a</sup>, 2006: 2122; Pz. Agote et al., 2010: 313-319). Dándose una promoción generalizada de novedosas fiestas, entre las reinenciones identitarias, el discurso nativo y sus hibridaciones con lo foráneo. Ya que la fiesta puede servir como marco de emergencia de nuevos grupos enraizados localmente, capaces de

<sup>1</sup> Un caso prototípico es el de Londres y su carnaval afrocaribeño de Notting Hill (d. 1964), estudiado por Abner Cohen (1980, 1982) que nació como pluriétnico en un barrio popular, y que se ha convertido en acto reivindicativo de la identidad cultural antillana en Inglaterra. Otros ejemplos más recientes son la fiesta de San Juan en la diáspora caboverdiana en EE. UU. (Meintel, 2000; Firth, 2007). O las de los portugueses en Francia. Donde sus asociaciones realizan “actividades de defensa de intereses económicos, políticos y culturales tanto en los países de origen como de destino” (Canales y Zolniski, 2000).

<sup>2</sup> Como encarnación de la complejidad, de la diversidad social, de la heterogeneidad cultural y de la modernidad; y por ello espacio privilegiado para la sociabilidad, la comunicación, el encuentro y la participación, las identidades y los estilos de vida diversos.

construir discursos de pertenencia a nuevos territorios locales pese a los dispares orígenes geográficos y/o religiosos de sus participantes (Salzbrunn, 2009: 117). De proporcionar ocasiones para expresiones intraétnicas y/o autóctonas de la respectiva identidad, pero también de adaptar sus propias representaciones a la interculturalidad.

Este proceso se enmarca en la revitalización del fenómeno festivo en las sociedades europeas, que se produce desde finales de los setenta, como constata Jeremy Boissevain (1999), y que se concreta en la recuperación de fiestas o en la invención de otras. Porque, a medida que se debilitan las tradiciones y se desencanta el mundo, se produce una búsqueda de sentido mediante la redefinición de identidades defensivas de referente local, frente a la irrupción de rasgos globalizadores.

Revitalización que incrementa el protagonismo de los aspectos lúdicos y sociables, de los agentes laicos y democráticos, en detrimento de agentes y rituales religiosos. En el ámbito urbano hay que tener en cuenta, además, su potencial de visualización en los espacios públicos de la interculturalidad. Porque las fiestas también son capaces de expresar una nueva gama de identidades heteróclitas, interviniendo en las estrategias simbólicas de la glocalización (Homobono, 2006: 3133; 2009).

## 2. FIESTAS PLURICULTURALES

Otra característica de las sociedades de este período es la de añadir a su complejidad y diversidad la pluriculturalidad impuesta por la presencia de los inmigrantes en los espacios públicos, en la vida cotidiana y en el extraordinario tiempo festivo. Así se trate de la tradicional migración intraestatal como de la más reciente, llegada desde más allá de las fronteras. Porque unos y otros agudizan las diferencias de quienes coexisten, se hacen visibles y se autocelebran, ocupando parcelas de un mismo espacio y tiempo público (Álvarez de los Mozos, 2007: 32). Y, por consiguiente, la investigación socioantropológica del ciclo festivo debe ocuparse de esos “otros” que protagonizan entre “nosotros” recomposiciones de saberes, tradiciones y fiestas de sus ámbitos de origen, introduciendo el estudio de la fiesta en la candente problemática del multiculturalismo, y haciéndose eco de la eterna dialéctica de la identidad y la alteridad representada por el síndrome festivo. Contándose ya con significativas aportaciones pioneras al estudio de esta tipología festiva, especialmente en grandes urbes españolas como Barcelona o Madrid (cfr. Ariño y García, 2006: 18, 22; Martí, 2008; Pz. Rincón y G<sup>a</sup>. Armand, 2008: 116123); o italianas (Bonato, 2006: 112; Pompeo, 2006), aunque, por lo general, es un campo aún muy poco explorado o con la reinvencción de un carnaval cuyos agentes principales son los emigrantes transnacionales en París y en su *banlieu*, acorde con la imagen de esta capital multicultural (Salzbrunn, 2009: 118119). Porque un hito definitorio de la mirada antropológica es el énfasis puesto en la otredad; un *otro* con inequívoca presencia hoy en nuestra propia sociedad; y con él sus manifestaciones culturales, en interacción cotidiana y festiva con las nuestras.

### 2.1. Fiestas de inmigrantes intraestatales y transnacionales en Euskal Herria

Y es que, paralelamente a nuestras propias fiestas, tradicionales o novedosas, en esta sociedad pluricultural que ya es Euskal Herria, celebran públicamente festividades colectivos inmigrados hace un siglo o más desde su respectivo ámbito cultural de origen. Es el caso de las festividades de sus respectivos patronos por parte de los colectivos regionales y sus asociaciones en las poblaciones fabriles vascas, así como de otros eventos festivos, que tratan de recrear aquí originarias comunidades de pertenencia de las que se alejaron

al emigrar, sin renunciar por ello a diversas modalidades de inserción en la sociedad de acogida.

Asumen este carácter intercultural sendas romerías andaluzas en Navarra, todas ellas en La Ribera. También en varias poblaciones de Bizkaia y de Gipuzkoa se celebran romerías y miniferias que son otras tantas transterraciones de la Feria de Sevilla y/o de la Romería del Rocío; aunque su imagen especular distorsiona la original, ya que aquí se entrelaza con los intereses de hosteleros locales por esta estética festiva. Cuyo estudio cuenta con importantes precedentes en otras autonomías (Jiménez de Madariaga, 1997).

En aquella misma Comunidad Foral surgen muestras de interculturalidad festiva transnacional, promovidas por servicios sociales municipales, centros de enseñanza, ONGs, más el asociacionismo vecinal y cultural, local e inmigrante. Y Navarra, donde la población inmigrante ya supera el 10%, sorprende por la rapidez con la que se desarrollan las dinámicas de asentamiento. Tanto que algún analista ve este territorio como paradigma del modelo español de integración: un mestizaje literal, frente a los modelos anglosajón de multiculturalidad o el francés de asimilacionismo (Laparra, 2009: 369).

Similares convergencias festivas se producen en la Comunidad Autónoma Vasca, donde el impacto demográfico de la migración transnacional es menor, a cargo de análogos agentes: *Harresiak Apurtuz*, *Coordinadora de ONGs de Euskadi de Apoyo a Inmigrantes*, parroquias, ikastolas y asociaciones de mujeres; con objeto de que las costumbres, la música, la gastronomía, la artesanía u otras señas de identidad popular de las personas venidas de fuera se hagan visibles a los ojos de la gente de aquí.

### **3. LOS ESPACIOS URBANOS COMO LUGARES FESTIVOS Y DE (RE)CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA**

En un mundo cada vez más interconectado y de fronteras permeables, estas fiestas, dotadas de capacidad performativa, participan en la recomposición de un sentimiento de identidad y pertenencia local que no se funda tanto en el origen común de sus participantes como en la ilusión de una comunidad imaginada, abierta desde el barrio y/o la ciudad hacia el mundo, desde lo local hacia lo global; en la construcción de una identidad sustentada en nuevos vínculos comunitarios y sobre un proyecto alternativo de vida urbana (Rinaudo, 2000: 54; Salzbrunn, 2009: 126). Los emigrantes recrean una cultura del no retorno en sus lugares de destino, menos locales y más transnacionales que las de antaño, en los que festividades que congregan a colectivos de diferentes países desempeñan un papel capital (Durand y Arias, 2009: 6061). Se trata de fiestas pensadas explícitamente para propiciar la inserción de los inmigrantes en base a la convivencia intercultural y a erigir puentes entre las diferentes colectividades, que buscan ser consideradas fiestas de cariz local y reivindicativo con la participación de autóctonos, y que quieren gozar de la visibilidad propia de los espacios públicos que legitime su presencia y su “saber hacer” (Hily y Meintel, 2000: 8; Gallotti, 2007: 241; Martí, 2008: 44, 64-65). Estas fiestas, y otros eventos, se inscriben en una amplia variedad de estrategias enfocadas a impulsar la convivencia intercultural de grupos diferenciados, y a recomponer los vínculos de sociabilidad de los vecindarios, que la inmigración y la diversidad étnica cuestionan (Izaola y Zubero, 2009).

#### **3.1. Los espacios públicos urbanos**

Y para ello nada mejor que los espacios públicos urbanos, lugares relacionales por definición, heterogéneos morfológica y funcionalmente, de confluencia y liminalidad de estilos de vida; plenos de intensa sociabilidad y contacto intercultural, de densos significados para sus usuarios, capaces de reconstruir nuevas pautas identitarias y culturales de perte-

nencia. Los espacios públicos tienen un alto potencial simbólico y muy diversas posibilidades de interacción, desde la diversión al conflicto. Porque es en ellos donde, más allá de la aparente trivialidad de muchos contactos, se tejen redes de sociabilidad y vecindad; donde la dimensión espacial visualiza las definiciones identitarias. Y también donde, más allá de la cotidianidad, las celebraciones festivas, entre otras formas de apropiación, potencian la visibilidad y la identificación de los grupos que participan activamente en la misma, como los étnicos y/o comunitarios. Convirtiéndolos efímeramente en espacios donde la interacción y la permeabilidad entre diferentes es la norma, y propiciando las relaciones interculturales, así como la transformación de las identidades esencialistas en híbridas<sup>3</sup>, complejas y poliédricas, en proceso de (re)construcción mediante nuevas e intensivas formas de sociabilidad. Porque la interacción en estos lugares funciona como puente sociocultural que evoca valores compartidos, capaces de superar las diferencias, y es merced a ella que la historia y la memoria se construyen y se enuncian públicamente (Bastenier y Dassetto, 1993: 203, 222228; Benach, 2008; Tello, 2005; Bonato, 2006; Pz. Rincón y G<sup>a</sup>. Amaral, 2008).

Es en estos espacios públicos, particularmente en los barrios populares, donde los inmigrantes escenifican procesos identitarios, convirtiéndolos así en *loci* de interacción e hibridación entre la cultura local vivida y la memoria reconstruida de las de origen. Cambios que se dan en clave de glocalización, un proceso que resignifica y combina las escalas global y local con la emergente transnacionalización y translocalización; mediante la celebración de nuevas fiestas en estos “laboratorios” que son los barrios connotados multilocalmente (Pz. Agote et al., 2010).

### 3.1.1 La calle, la plaza y el barrio

De entre todos estos espacios son la calle y la plaza quienes condensan y visibilizan todo un imaginario de discursos, imágenes y memorias que elaboran y estructuran simbólicamente la ciudad. Eje espacial que, combinado con el del tiempo festivo, confiere a la calle y a la plaza, en cuanto lugares, la centralidad de valores y de prácticas referenciales: como la sociabilidad pública, el encuentro de vecinos y de extraños, la comunicación interpersonal, la interacción ciudadana y la pertenencia común, más allá de su constrictiva visión contemporánea como lugar de tránsito y circulación.

Porque la calle es un espacio ambiguo e interactivo, teatro de una intensa sociabilidad pública. Un lugar de efervescencia colectiva, de reconocimiento social para unos y de exclusión para otros, de encuentro y de evitación. Donde se experimentan la construcción sociocultural y su deconstrucción (Leménorel, 1997: 425426). La calle es el laboratorio donde se inventan nuevos vínculos e identidades. Y las calles interétnicas constituyen un lugar privilegiado de encuentro con la alteridad y la extranjería, como superación de las diferencias mediante la pertenencia común a un lugar en referencia a la movilidad y a la transnacionalización, que remiten a instancias globales.

Las nuevas fiestas interculturales, a partir de la espontaneidad que suscitan, recuperan o reinventan formas tradicionales de ocupación de este lugar sociable que es la calle. Transfigurando efímeramente barrios segregados y degradados que son teatro de la estigmatización, las tensiones interétnicas, la droga y los espacios del miedo en la vida

<sup>3</sup> La interculturalidad es una forma transversal de pensar el pluralismo étnico diferente a las ideas de *meltinpot*, de asimilación o de integración. E incluso a la de multiculturalismo, fundamentado en la coexistencia entre diferentes, que puede legitimar las diferencias entre culturas, emigrantes o vernáculas.



cotidiana; y convirtiéndolos en espacios translocales a partir de su conexión multilocal. Estas fiestas constituyen, así pues, momentos de reafirmación de nuevas sociabilidades e identidades comunitarias, vecinales e inmigrantes en la diáspora, que ensayan una lengua común, recreando la confianza en las relaciones sociales a partir de este paréntesis de efervescencia colectiva que es la fiesta (RouilleauBerger, 2004: 117118; Pompeo, 2006). Por temporales e imaginarios que sean, estos instantes resultan significativos en tales espacios, puesto que instauran un *cronotopos* donde la calle deja de ser un muro entre diferentes para convertirse en frontera porosa, lugar de negociación de pertenencias y de posible abolición de barreras sociales y étnicas en la construcción de una nueva localidad (BordesBenayoun, 2005: 288292).

### 3.1.2 Comunidades transnacionales

El asentamiento de inmigrantes en las coordenadas de la globalización ha adquirido nuevas formas y dimensiones, implicando un cambio cualitativo que ha dado lugar a la construcción de comunidades transnacionales<sup>4</sup>, a la institucionalización del sentido de pertenencia a colectividades múltiples, y a identidades que son una síntesis de las características culturales de los países de origen y de acogida (Lacomba, 2002: 130131; Portes, 1999: 137), del aquí y del allá, del presente y del pasado. Emergiendo así comunidades “que comparten referencias e intereses comunes, y utilizan redes transnacionales para consolidar la solidaridad más allá de las fronteras nacionales” (Kastoryano, 2000: 58). Porque los vínculos transnacionales cristalizan en la creación de una identidad propia y novedosa, síntesis de la memoria histórica y de nuevas vivencias, dotada de su propio universo simbólico y sistema de significación, que caracteriza a una comunidad con relaciones o lealtades duales (Firth, 2007: 220, 249).

Lo nuevo de estas comunidades transnacionales es que imbrican entre sí a las sociedades y culturas de origen y de destino separadas geográficamente, mediante las posibilidades del espacio de los flujos en la sociedad informacional, creando ámbitos plurilocales y redes de intercambio; procediendo de este modo a una desestructuración del concepto tradicional de comunidad, en términos de deslocalización. Y, así: “Las redes sociales sirven para recrear la comunidad de origen en los lugares de asentamiento, y de esa forma reproducir la comunidad en el contexto de su transnacionalización” (Canales y Zolniski, 2000: 9). También las comunidades de origen se transforman por su vinculación con la vida cotidiana de sus emigrantes en los lugares de asentamiento, con sus prácticas sociales, económicas y simbólicas. A diferencia de las clásicas formas de migración, permanente o temporal, el proceso de asentamiento no se adecua a formas de asimilación o integración, aunque los emigrantes luchan por ser reconocidos en sus nuevos destinos desde la primera generación, a partir de una nueva cultura del no retorno (Durand y Arias, 2009: 59-61). Desarrollándose un sentido de pertenencia a comunidades imaginadas, dispersas en varias localizaciones, que coexiste con diversas formas de identidad sociocultural, re-

---

<sup>4</sup> Este concepto, designa un nuevo campo de significados y procesos basados en la multiplicidad de participaciones entre grupos asentados en espacios sociales transnacionales, vinculando ideas y comportamientos de su sociedad de origen con la de instalación, para construir una identidad múltiple. Se usa como sinónimo de internacional, multinacional o híbrido, porque se configura como espacio analítico para estudiar las conexiones entre lo local y lo global (Suárez, 2008: 55-60; Sáez de la Fuente, 2008: 148; Bruneau, 2009: 36-37; Rea y Tripier, 2009: 90).

sidencial o política propias de las naciones entre las que se da la migración; porque aquel está antes, pero también más allá, de la ciudadanía.

Sin embargo, la transnacionalización no se opone necesariamente, sino que coexiste con procesos de integración o de asimilación en el lugar de acogida (Levitt y Vertovec, 2003: 571). Los protagonistas de las actividades transnacionales son, casi siempre informales, no institucionales, bien grupos organizados o redes de individuos, de particular importancia a nivel local (Portes, 2006: 210, 219).

### 3.1.3 Algunas fiestas inter y/o intraculturales en Euskal Herria

En un marco urbano, como son los cascos viejos de cuatro capitales vascas, una serie de colectivos vecinales, asociaciones de inmigrantes y ONGs<sup>5</sup> organiza cada año –desde 2004– en base a los baremos “popular y autogestionario”, sendas fiestas gastronómicas, musicales y reivindicativas: *Munduko Arrozak/Arroces del Mundo*, con celebraciones “multiculturales” homólogas en otras autonomías<sup>6</sup>. En Bilbao el evento es promovido –a mediados de junio– por la Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación de los barrios de Bilbao La Vieja, San Francisco y Zabala, constituida por más de 20 grupos de intervención social y movimientos sociales, habiendo participado en el concurso –en 2008 y 2009– hasta 80 colectivos integrados por 2.200 personas, más los espectadores. Evento con el objetivo explícito de “festejar la interculturalidad y el mestizaje”, fomentar la participación social y “ocupar, recuperar nuestras calles” con la “utilización del espacio público como lugar de encuentro”, amplificando las reivindicaciones de barrios y colectivos inmigrados contra “la exclusión social, por la participación ciudadana y acogiendo la diversidad”, y conjurando los sentimientos de inseguridad y rechazo entre los autóctonos (Coordinadora, 2008). Articulada en torno a la degustación del arroz –referente gastronómico de universalidad/diversidad–, del multitudinario yantar popular, esta fiesta también consta de músicas y danzas (africanas, hispanas, brasileñas, flamencas), pasacalles, talleres infantiles y programa de radio. Ocupando el principal espacio público, la plaza del barrio de San Francisco, para visualizar la diversidad de esta zona y el capital aportado por la interrelación entre culturas, mediante la comensalidad festiva en espacios públicos. Ya que con la elaboración y degustación de comida colectivamente, “se produce un intenso intercambio de saberes, sabores y prácticas de la vida cotidiana” (Pz. Rincón y G<sup>a</sup>. Armand, 2008: 123).

En Euskal Herria también emergen festividades, públicas o semipúblicas, de colectivos intraculturales, nacionales o religiosos de origen foráneo, aún de escasa visibilidad social para los autóctonos. Como la ceremonia –intercambio de regalos y banquete– del *Aidal-Fitr*, con los que culmina la celebración magrebí de clausura del Ramadán<sup>7</sup>, la expresión más neta de pertenencia a la cultura musulmana y de reactivación de la correspondiente identidad; tales como las reuniones en la mezquita *Assalam*, de Santutxu –abierta al ve-

<sup>5</sup> Reproduciendo a escala local la estructura de la citada Harresiak Apurtuz, que agrupa un total de 47 colectivos: ONGs, asociaciones de emigrantes, religiosas y sindicales de Bilbao y del resto de Bizkaia.. En el 2009 se han sumado a esta iniciativa las poblaciones de Durango (Bizkaia) e Irurtzun (Navarra).

<sup>6</sup> Como el Festival de las Sopas, en torno a un plato extensivo a buena parte del mundo, celebrado en Nou Barris y en el Raval barceloneses (Pz. Rincón y G<sup>a</sup>. Armand, 2008: 123).

<sup>7</sup> Que adquiere sentido entre los creyentes de la diáspora migratoria en occidente. Donde la religión se convierte en el elemento de identidad más significativo entre los magrebíes, practicantes o no, estableciendo una frontera simbólica entre ellos y la sociedad de acogida, que los identifica como un todo supranacional (Campelo, 2007: 145-146; Fantauzzi, 2007: 221-226; Sáez de la Fuente, 2008: 181-182).

cindario de este barrio– y en el pabellón polideportivo de La Casilla (2007) o en el de San Ignacio (2008), lugares todos ellos de Bilbao, con más de 2.000 participantes. Otro evento significativo es el *Aid Al Adha* o *Aid Elkébir*, festividad sacrificial del cordero, en noviembre<sup>8</sup>. Aunque ésta queda más reservada a la intimidad doméstica que la precedente, la tendencia apunta a su salida a los espacio semipúblicos<sup>9</sup> (Etxebarria et al, 2008: 156165).

O la celebración del año nuevo chino –d. 1995– por la *Asociación de Chinos en Euskadi*. Evento celebrado en el *Palacio Euskalduna* de Bilbao desde 2004, que reúne a más de 2.000 personas, con festival de variedades en este centro congresual<sup>10</sup>. Y también, d. 2009, por la Asociación China en Gipuzkoa, con una fiesta en el *Kursaal* donostiarra abierta al público. Que cuenta con la actuación de grupos folklóricos y de ópera china, y el propósito explícito de propiciar el encuentro con la cultura vasca. Una Asamblea de Asociaciones y ONGs celebra –d. 2007– el intercultural *Festival Gentes del Mundo* en el Arenal bilbaíno, mediante expresiones musicales, de danza y gastronómicas.

Pero sin lugar a dudas reviste mayor significación la participación de los inmigrantes transnacionales en las fiestas populares de las poblaciones vascas de acogida. Como la incorporación de medio centenar de ellos en las de San Fausto de Basauri (2009), a través del entramado de las cuadillas festivas. Tendencia maximizada en la *Aste Nagusia* de Bilbao, con participación de jóvenes inmigrantes en muchas de sus comparsas festivas, además de un colectivo mucho más amplio en calidad de asistentes. Y donde existe la idea de formar una agrupación específica para ellos.

#### 4. CONCLUSIONES

Rasgos destacados de estas celebraciones son el hecho de compartir un marco simbólico, sustitutivo del escenario habitual en su país de origen, y constituido por espacios públicos en el de acogida, con la reconstrucción de nuevos grupos sociales que ocupen el vacío de la familia extensa y del vecindario “de allí”. Actividades festivas para el intragrupo, pero a menudo también abiertos a la población autóctona y adaptando usos propios a las exigencias del entorno “de aquí”. Con lo que dan lugar a un acto festivo híbrido, en el que se interpolan rasgos procedentes del país de origen y del de adopción. Además, detrás de todas ellas está la consolidación del entramado asociativo que las fomenta. Las asociaciones de inmigrantes connacionales, o de comunidades de tipo cultural y/o religioso, juegan un papel decisivo en la reimplantación de sus tradiciones festivas de origen en el país de acogida; y, recíprocamente, las prácticas festivas desempeñan un papel estructurante del asociacionismo inmigrante y de las identidades en la diáspora migratoria, como agente cultural y participativo en la vida ciudadana, emancipándole de su condición de sujeto pasivo de las políticas institucionales (Gallotti, 2007: 233). Porque los eventos festivos

1851

<sup>8</sup> Se ha estudiado la celebración de este ritual familiar en la emigración europea (Brisebarre, 1998; Fantauzzi, 2007), así como en ciudades del Magreb y Turquía. Por su parte, Lacombe (2001: 192-267) ha investigado la resignificación de las fiestas musulmanas del Aid el Kebir y el Aid el Seghir en España.

<sup>9</sup> Los 2.000 musulmanes de la aglomeración BAB la celebran colectivamente en Baiona/ Bayonne, con actos organizados por la Association Culturelle des Musulmans de la Côte Basque; y también los de Bizkaia en el citado pabellón de La Casilla. Al igual que en ciudades catalanas, donde asociaciones islámicas promueven ambas fiestas en centros cívicos o polideportivos, cedidos por los municipios (Martí, 2008: 27). Lugares como el parque de la Ciutadella o de Montjuic se convierten en referentes espaciales sucedáneos de la peregrinación (Pz. Rincón y Gª. Armand, 2008: 115).

<sup>10</sup> Celebración extensiva a las metrópolis mundiales (DorierApprill y GervaisLambony, 2007: 184).

organizados por instituciones locales solo otorgan a los inmigrantes una participación simulada, y sirven más bien para canalizar discursos oficiales de multiculturalidad y civismo (Pz. Rincón y G<sup>a</sup>. Armand, 2008: 116123). Aunque ONGs, colectivos profesionales o algunas organizaciones religiosas autóctonas también desempeñan un importante papel, y el conglomerado del asociacionismo civil inmigrante constituye un factor de participación e integración sociocultural (Álvarez de los Mozos, 2007).

Todas estas fiestas tienen de común con las populares que su interés primordial no radica tanto en los actos celebrados, ni en su carácter religioso o civil de origen, sino en la sociabilidad que implica el encuentro. Y de novedoso que, descontextualizadas de sus lugares de origen y celebradas entre “otros”, van saliendo del “entre sí” para entablar lazos y construir nuevas redes sociales. Con lo que se resemantizan y asumen nuevos perfiles étnicos e identitarios, que “allí” no tienen las celebraciones calendáricas de carácter tradicional, religioso o lúdico. Porque se trata de celebrar la propia comunidad, pero también de presentarla a los otros (Bonato, 2006: 112; Martí, 2008: 19, 3538). De este modo, tales fiestas contribuyen a la transformación de las identidades, a su hibridación y mestizaje, a la dialéctica entre la identidad y la diversidad, la autoctonía y el cosmopolitismo, los espacios públicos y semipúblicos. Pero no están exentas de una cierta folklorización, que puede crear controversia en el seno del propio grupo concernido (Hily y Meintel, 2000: 8; Cordeiro y Hily, 2000; Fantauzzi, 2007: 227).

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, F. Javier (2007) “Las organizaciones de inmigrantes como factor de integración social”. En A. IBARROLAARMENDARIZ y C. H. FIRTH (ed.) *Migraciones en un contexto global*. Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 30-66.
- ARIÑO, Antonio y GARCÍA, Pedro (2006) “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, 6, pp. 13-28.
- BASTENIER, Albert y DASSETTO, Felice (1993) *Inmigration et espace public. La controverse de l'integration*. París: L'Harmattan.
- BAUMAN, Zygmunt (2003 [2000]) *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE Argentina
- BENACH ROVIRA, N. (2008) “Espacios urbanos para transgredir las diferencias”. En R. TELLO, N. BENACH, M. NACH (eds.) *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona*. Barcelona: Bellaterra, pp. 89-97.
- BOISSEVAIN, Jeremy (1999) “Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas”, *Arxiu de Sociologia*, 3, pp. 53-67.
- BONATO, Laura (2006) *Tutti in festa. Antropologia della ceremonialità*. Milán, Angeli
- BORDESBENAYOUN, Chantal (2005) “De la rue ethnique au vaste monde”. En J. BRODY (dir.) *La rue*. Toulouse, PUM, pp. 281-293.
- BRISEBARRE, AnneMarie et al. (1998) *La Fête du mouton. Un sacrifice dans l'espace urbain*. París, CNRS.
- BRUNEAU, Michel (2009) “Pour une approche de la territorialité dans la migration internationale: les notions de diaspora et de communauté transnationale”. En G. CORTÉS y L. FARET (coords.) *Les circulations transnationales. Lire les turbulences migratoires contemporaines*. París, Armand Colin, pp. 29-42.
- CAMPELO, Álvaro (2003) “Reconstruir uma identidade ausente. A religião como refúgio”. En A. CABRAL (coord.) *Marroquinos na venda ambulante*. Oporto, Univ. Fernando Pessoa, pp. 141-177.

- CANALES, Alejandro y ZLOLNISKI, Christian (2000) “Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización”, *Simposio sobre Migración Internacional en las Américas. San José de Costa Rica*, 4 al 6 de septiembre, pp. 1-23.
- CASTLES, Stephen (1998) “Globalización y migración: algunas contradicciones urgentes”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 156.
- COHEN, Abner (1980) “Drama and Politics in the development of a London Carnival”, *Man*, 15, pp. 65-87.
- COHEN, A. (1982) “A polyethnic London carnival as a contested cultural performance”, *Ethnic and Racial Studies*, 5, 1, pp. 23-41.
- COORDINADORA DE GRUPOS DE BILBAIO LA VIEJA, SAN FRANCISCO Y ZABALA (2008) *Munduko Arrozak Arroces del Mundo. Presentación de una iniciativa*
- CORDEIRO, Albano y HILY, MarieAntoinette (2003) “La fête des Portugais: héritage et invention”. En M.A. HILY y D. MEINTEL (coords.) *Fêtes et rituels dans la migration*, op. cit., pp. 59-76.
- DÍAZ G. VIANA, Luis (2003) *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid, CSIC.
- DORIERAPPRILL, Élisabeth y GERVAISLAMBONY, Philippe (eds.) (2007) *Vies citadines*. París, Belin.
- DURAND, Jorge y ARIAS, Patricia (2009) “Culturas migratorias de ayer y de hoy”, *Revista de Occidente*, 335, pp. 52-62.
- ETXEBARRIA MAULEON, Xavier et al. (2007) *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*. DonostiaSan Sebastián, Universidad de Deusto.
- FANTAUZZI, Annamaria (2007) “È ancora festa?. L’Ayd alkabîr (festa del sacrificio) dal Marocco a Torino e... ritorno”. En: P. L. TROMBETTA y S. SCOTTI (eds.) *L’albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*. Florencia, Firenze University, pp. 229-231.
- FIRTH, Claire H. (2007) “La creación de herramientas para la supervivencia cultural en un contexto transnacional: las comunidades caboverdianas americanas en Providence, Rhode Island y New Bedford, Massachussets”. En A. IBARROLAARMENDARIZ y C. H. FIRTH (ed.) *Migraciones en un contexto global*, op. cit., pp. 30-66.
- GALLOTTI, Cecilia (2007) “Dai riti ai meeting: festività e celebrazioni delle comunità immigrate come forme di mediazione nello spazio pubblico”. En P. L. TROMBETTA y S. SCOTTI (eds.) *L’albero della vita*, op. cit., pp. 233-241.
- HILY, MarieAntoinette y MEINTEL, Deirdre (2002) “Célébrer la communauté”. En MA. HILY y D. MEINTEL (coords.) *Fêtes et rituels dans la migration*, monográfico de *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 16, 2: pp. 78.
- HOMOBONO, J. I. (2004) “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”. En R. JIMENO y J. I. HOMOBONO (eds. lits.) *Fiestas, rituales e identidades, monográfico de Zainak. Cuadernos de AntropologíaEtnografía*, 26, pp. 33-76.
- HOMOBONO, J. I. (2006) “Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización”. En J. I. HOMOBONO y R. JIMENO (eds. lits.) *Formas de religiosidad e identidades, monográfico de Zainak*, rev. cit., 28, pp. 27-54.
- HOMOBONO, J. I. (2009) “Las nuevas fiestas y su resignificación. De lo local a lo transnacional”. En J. I. HOMOBONO. *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la glocalización*. Santander, Límite, pp. 20-233.
- IZAOLA, Amaia y ZUBERO, Imanol (2009) “De la ciutat mestissa a la ciutat mestissada: cultura i pràctica de la interculturalitat”, *Barcelona Societat: revista d’informació i estudis socials*, 16, pp. 42-51.

- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste (1997) *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Sevilla, Fundación Blas Infante.
- KASTORYANO, Riva (2000) “Asentamiento, comunidades transnacionales y ciudadanía”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, pp. 58-63.
- LACOMBA, Joan (2001) *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid, Ministerio de Educación.
- LACOMBA, J. (2002) “Emigraciones en la era de la globalización. Temas de debate y nuevas perspectivas”, *Cuadernos de Geografía*, 72, pp. 72-119.
- LAPARRA, Miguel (2009) “Diversidad territorial, integración social y cambio social. La perspectiva desde Navarra”. En L. CACHÓN y M. LAPARRA (eds.) *Inmigración y políticas sociales*. Barcelona, Bellaterra, pp. 349-381.
- LEMÉNOREL, Alain (1997) “Rue, ville et sociabilité contemporaine. Histoire et prospective”. En A. Leménoel (comp.) *La rue, lieu de sociabilité ?*. Rouen, Université de Rouen, pp. 42-442.
- LEVITT, P., DEWIND, S. y VERTOVEC, S. (2003) “International perspective on transnational migration: An introduction”, *Internacional Migration Review*, 37, 3, pp. 565-75.
- MARTÍ I PÉREZ, Joseph (ed.) (2008) *Fiesta y ciudad: pluriculturalidad e integración*. Madrid, CSIC, pp. 13-40 y 41-77.
- MEINTEL, Deirdre (2002) “Transnationalité et renouveau de la vie festive capverdienne aux EtatsUnis”. En M.A. HILY y D. MEINTEL(coords.) *Fêtes et rituels dans la migration*, op. cit., pp. 77-90.
- PÉREZAGOTE, Alfonso, TEJERINA, Benjamín y BARAÑANO, Margarita (eds.) (2010) *Barrios multiculturales. Relaciones interétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*. Madrid, Trotta.
- PÉREZ RINCÓN, Socorro y GARCÍA ARMAND, Asun (2008) “Estrategias identitarias en los espacios de contacto”. En R. TELLO, N. BENACH, M. NACH (eds.) *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona*. Barcelona, Bellaterra, pp. 99-145.
- POMPEO, Francesco (2006) “La politica della festa: appartenenze, conflitto e *sociabilità multiculturales* nel quartiere Esquilino a Roma”. En L. BONATO (coord.) *Festa viva. Tradizione, territorio, turismo*. Turín, Omega, vol. 2, pp. 183-194.
- PORTES, Alejandro (1999) “Comunidades transnacionais. Emergência e significado no sistemamundo contemporâneo”. En A. PORTES. *Migrações internacionais. Origens, tipos e modos de incorporação*. Oeiras (Port.), Celta, pp. 127-144.
- PORTES, A. (2006 [2001]) “Os debates e o significado do transnacionalismo migrante”. En A. PORTES. *Estudos sobre as migrações contemporâneas. Transnacionalismo, empreendedorismo e a segunda geração*. Lisboa, Fim de Século, pp. 201-221.
- RINAUDO, Christian (2002) “Fêtes de rue, enfants d’immigrés et identité locale”. En M.A. HILY y D. MEINTEL (coords.) *Fêtes et rituels dans la migration*, op. cit., pp. 43-57.
- ROCHE CÁRCEL, Juan A. y SERRA, Inmaculada (2009) “Contradicciones culturales de las migraciones en la sociedad globalizada” (2009), *Papers. Revista de Sociología*, 94, pp. 2958.
- ROULLEAUBERGER, Laurence (2004) *La rue, miroir des peurs et des solidarités*. París, PUF.

SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun (2008) “Los procesos migratorios”. En J. PEREA e I. SÁEZ DE LA FUENTE (eds.) *Inmigración, identidades religiosas y diálogo intercultural*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología Desclée de Brouwer, pp. 145-193.

SALZBRUN, Monika (2009) “Le Carnaval de Paris. Mise en scène de l’histoire et histoire de sa mise en scène”. En L. S. FOURNIER, D. CROZAT, et al. (dirs.) *La fête au present. Mutations des fêtes au sein des loisirs*. París, L’Harmattan, pp. 117-132.

SUÁREZ, Liliana (2008) “Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas”. En E. SANTAMARÍA (ed.). *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales, Rubí (Barcelona)*, Anthropos, pp. 55-77.

TELLO I ROBIRA, Rosa (2005) “Espacios urbanos y zonas de contacto intercultural”. En M. NASH R. TELLO, N. BENACH (eds.) *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona, Bellaterra, pp. 8-97.





**RITOS EN EL EXILIO:  
FUNCIÓN Y SIGNIFICADO DEL RITUAL EN LA DIASPORA.  
EL CASO DE LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS EN BARCELONA**

Roger Canals  
Universidad de Barcelona

El objetivo del presente artículo es aportar algunas reflexiones sobre la relación entre ritualidad y diáspora a partir de un estudio de caso concreto: la introducción de los cultos afroamericanos en Cataluña. Me centraré en este texto en la presencia creciente en Barcelona del culto a María Lionza, la religión afroamericana más extendida de Venezuela a cuyo estudio dediqué mi tesis doctoral. Se trata de una investigación en curso y por lo tanto no aportaré aquí conclusiones definitivas, sino más bien posibles líneas de exploración para el futuro. Dichos procesos diaspóricos o migratorios constituyen, en sí mismos, un cambio social de primera magnitud. Los individuos que elijen o se ven obligados a cambiar de país deben adaptarse a un nuevo contexto geográfico y cultural, esforzándose para tejer un nuevo marco de relaciones sociales, a menudo bajo presión política, guardando a la vez los lazos con el país o países de origen. ¿Cómo actúa el ritual religioso en los procesos diaspóricos? ¿Cuál es su función principal? ¿Qué sentido le confieren sus practicantes y en qué medida éste es distinto del que tenía en el país “de origen”?

En este texto especial énfasis en el movimiento de los objetos rituales y las imágenes religiosas con el fin de mostrar hasta qué punto la cultura material juega un papel crucial en el desarrollo y en la expansión hacia el extranjero de los cultos y en la resignificación de los rituales religiosos. La tesis principal de esta ponencia vendría a ser que el ritual refuerza en el “exilio” su carácter “relacional”, actuando como una herramienta clave a la vez para integrarse –simbólica y materialmente– en el nuevo ámbito mediante una subversión de las relaciones de poder y manteniendo a su vez los vínculos con la comunidad de familiares y amigos residentes en otros países. La industria de fabricación y distribución de imágenes religiosas así como Internet juegan un rol esencial en estos procesos de expansión de los cultos. Lo que se pretende es constituir una doble comunidad: una comunidad “global” en la diáspora y una comunidad “local” en el contexto de llegada. Todo ello nos llevará, en el último apartado de este texto, a hacer una reflexión general acerca del ritual y los cambios sociales a partir de dos preguntas esenciales: ¿Qué papel juega el ritual en estos procesos de cambio social? ¿Sirve para incitarlo, para ordenarlo o para resolverlo? Antes de comenzar, sin embargo, conviene aclarar algunos aspectos relacionados con la figura de María Lionza y su culto.

1857

## **1. EL CULTO A MARÍA LIONZA**

### **1.1. ¿Quién es María Lionza?**

María Lionza representa un caso único en el universo religioso de Venezuela. Figura principal en un culto importante de posesión, es descrita y representada de maneras muy distintas, aparentemente contradictorias. Así, podemos ver a María Lionza como una mujer india, blanca, mestiza o negra, celestial o malévola, a veces descaradamente seductora y a veces ausente de toda sensualidad. Un aspecto especialmente complejo de esta diosa es que con frecuencia aparece como asociadas a otras deidades. No es raro que para cumplir con los creyentes que afirman que María Lionza es la Virgen María o que se identifican

con ella figuras como Santa Bárbara o Yemayá. A pesar de la pluralidad de las representaciones de la diosa, hay dos que son especialmente populares: una es la que representa la diosa como una mujer blanca con una corona, y que es comúnmente llamada *La Reina*. La otra representación es la que muestra María Lionza como una mujer indígena cabalgando desnuda encima de una *danta* o tapir.

Se trata además de una figura impregnada de un fuerte nacionalismo, que ha sido utilizada por parte de distintos gobiernos desde los años 40 como símbolo de la identidad nacional y de la unidad territorial de Venezuela. Este discurso nacionalista ha calado entre la población, quien considera a María Lionza como la divinidad autóctona y más representativa de la nación. Este carácter identitario de la diosa juega un papel importante en los procesos de inmigración, como mostraré al final de este artículo. Finalmente, cabe decir que María Lionza, y más concretamente su imagen, está presente en diversos contextos de la sociedad contemporánea de Venezuela, donde se toma en las funciones y significados heterogéneos. La imagen de la diosa se encuentra, por ejemplo, en los altares del culto de posesión que se rinde en su honor, en el mundo artístico y el mundo de la artesanía (talleres de galerías, museos), en la publicidad, en películas comerciales o en Internet, entre otros contextos.

Por otro lado, el término “culto de María Lionza” designa un conjunto de rituales de sanación, de adivinación y de iniciación en honor a María Lionza y a otros dioses de su panteón, ceremonias donde los rituales posesión desempeñan un papel crucial. Éstas sesiones rituales tienen lugar principalmente en las grandes ciudades venezolanas (Caracas, Valencia o Maracaibo), así como en la Montaña de Sorte, en el *Estado Yaracuy*, centro de peregrinación para los creyentes. Desde una perspectiva histórica, el origen de la figura de María Lionza y de su culto sigue siendo difuso. Todo parece indicar, sin embargo, que esta creencia tiene su origen remoto en ciertas ceremonias religiosas indígenas que practicaban los habitantes del actual territorio venezolano antes de la llegada de los españoles. Se trataba de ceremonias en honor de deidades femeninas relacionadas con el agua, los animales y las fuerzas de la naturaleza, que más tarde entrarían en contacto con el catolicismo español y los ritos traídos por los esclavos del África Occidental. Ya en el siglo XX, el culto recibió algunas influencias decisivas, entre las cuales cabe destacar el espiritismo de Allan Kardec, la santería cubana y el vudú haitiano, entre otros sistemas de creencias. El culto tomaría su forma actual alrededor de los años 40, durante el boom del petróleo, coincidiendo –y ésta es una cuestión clave– con la inmigración masiva de venezolanos provenientes de las zonas rurales hacia las grandes ciudades en busca de nuevas oportunidades.

El panteón de divinidades del culto de María Lionza incluye innumerables dioses de procedencias muy distintas (Vikingos, *Malandros*, Africanos, *Chamarreros*...). También hay que mencionar que el culto de María Lionza continuamente incorpora nuevas divinidades procedentes de otras religiones o sistemas de creencias. Así, es común ver a las figuras de Buda o la imagen de Changó, una de las principales figuras del panteón Yoruba, en los altares de culto. De hecho, el culto de María Lionza mantiene una estrecha relación con otros cultos vecinos, especialmente con la santería cubana y el Umbanda de Brasil, a tal grado que a veces estas expresiones religiosas parecen estar íntimamente ligados. La influencia entre los diferentes cultos es recíproca, como lo demuestra la presencia de estatuas de María Lionza en las ceremonias religiosas afroamericanas, como los Misterios Dominicanos. Veremos cómo esta naturaleza porosa y acumulativa del culto le permite readaptarse en nuevos contextos y dar respuesta a nuevas necesidades.

## 1.2. El culto más allá de Venezuela

A pesar de ser reconocida como la divinidad autóctona y más representativa de Venezuela, la creencia y el culto de María Lionza se ha propagado en las últimas décadas hacia otros países de América del Sur y del Caribe (Colombia, República Dominicana, Puerto Rico o Brasil, entre otros), así como a los Estados Unidos y Europa, especialmente en España. Esta expansión tiene varios motivos. El primero es, obviamente, la inmigración. Hay sin embargo dos otros elementos que están jugando un papel crucial en la “globalización” de este culto: las nuevas tecnologías –y especialmente las redes sociales en Internet– así como la industria del esoterismo, que trabaja ya a una escala planetaria y que está contribuyendo, quizás saberlo ni desearlo, a la propagación e hibridación de los cultos afroamericanos.

¿Cómo se resignifica un ritual tan estrechamente relacionado a una identidad nacional en los procesos diaspóricos? ¿Qué papel juegan las imágenes religiosas en la transformación y adaptación de las ceremonias en el extranjero? ¿Cómo se readaptan las ceremonias y religiosas y qué nuevas funciones adoptan? He aquí algunas de las cuestiones que abordaré a partir de aquí.

## 2. LA IMAGEN EN EL EXILIO

A continuación expondré algunos casos etnográficos que servirán de base para una reflexión ulterior acerca de la práctica de los rituales en la diáspora.

### 2.1. Altares transculturales

Tati es un creyente y practicante del culto de María Lionza que vive en Barcelona desde hace 5 años. Nacido en Palmarito, una ciudad situada al borde del lago de Maracaibo, Tati se casó ya en España con una mujer guineana, con quien tuvo un hijo que habla perfectamente Fon, Español y Catalán. Tati ha construido en una pequeña estancia de su apartamento un altar para el culto de María Lionza con algunas de las imágenes religiosas que ha traído de Venezuela. Destaca la estampa de María Lionza junto al Negro Felipe y al Indio Guacaipura pegada en la tableta de madera enfrente de la copa de vino (imagen 1).

1859

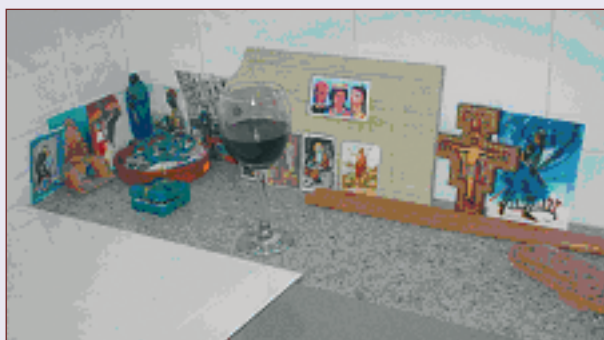


Imagen 1

En el altar de Tati percibimos un elemento novedoso, resultado del proceso diaspórico en el que él se encuentra precisamente inmerso: se trata de una estampa de *La Moreneta*, patrona de Cataluña, una divinidad históricamente vinculada a la identidad nacional catalana –de forma análoga a María Lionza–, asociada a la nación venezolana. Delante de esta suerte de “altar transcultural”, Tati rinde tributo a la diosa María Lionza y le hace sus peticiones, mayoritariamente vinculadas al proceso de adaptación en la sociedad catalana en un momento económicamente difícil. Es justamente por esta necesidad de adaptación



—es decir, por esta necesidad de *alterar* el orden normal de los acontecimientos— que Tati decidió introducir una imagen de *La Moreneta*, pues él espera que la patrona catalana le ayude a integrarse en su nuevo país, que le “abra los caminos” y le enseñe cómo moverse en este nuevo contexto. Así pues, vemos como este altar, centro del ritual, tiene una doble función: por un lado, proporciona mantenimiento de los lazos con el país de origen, Venezuela. Pero su función no es puramente evocativa ni mucho menos de carácter sentimental: el objetivo principal aquí es intervenir en la realidad del país de acogida, y es por esta razón que Tati ha introducido un elemento inédito dentro del altar. Ver esta modificación como una alteración ilegítima de la norma ritual del culto a María Lionza sería no entender nada de esta religión, siempre abierta y dinámica, que se ha creado históricamente a partir del aporte incesante de elementos procedentes de otros sistema de creencias

Pasamos a otro ejemplo: Sulin es una seguidora de Venezuela del culto de María Lionza que posee un bar de Barcelona. El bar, que tiene dos plantas, se llama “La cueva de Sorte”, una clara referencia a la montaña venezolana donde se rinde homenaje a la diosa. De hecho, el interior del bar está decorado como un bosque tropical, con imitación de árboles, cascadas e incluso ruidos selváticos. En el bar, Sulin ha puesto dos imágenes de la diosa: en el piso de arriba tiene una estatua de María Lionza de la representa como una indígena y en el piso de abajo una estatua de María Lionza como una reina (imágenes 2 y 3). Sulin trajo estas estatuas consigo cuando decidió dejar Venezuela y montar un local en Barcelona.

¿Cuál es la función de estas imágenes en el bar “Las cuevas de Sorte”? Preguntada por la cuestión, Sulin apunta una doble explicación: por un lado, estas imágenes de la diosa yaracuyana confieren al bar un cierto atractivo y singularidad comercial. Efectivamente, las imágenes de la deidad y el ambiente general de dar a la barra de una personalidad única exóticos para los turistas y barceloneses por igual, lo que explicaría, en parte, su éxito. Pero esto no es sino la superficie de las cosas. Estamos aquí en frente de dos altares “camuflados” cuyo objetivo principal es, por un lado, proteger espiritualmente el local y, por otro lado, posibilitar que éste se convierta, en determinados momentos, en un espacio de culto. Esto es lo que sucede cuando, al final de la jornada laboral y con la puerta de entrada cerrada, el propietario y otros creyentes utilizar el lugar para llevar a cabo los rituales de culto a María Lionza.

1860



Imagen 2



Imagen 3

## 2.2. La mercantilización de la imagen

La industria esotérica, que ha alcanzado en los últimos años una dimensión global en los procesos diaspóricos de los cultos afroamericanos y del culto a María Lionza en particular. Tenemos que pensar que en España por ejemplo, existen centenares de tiendas donde se puede comprar estatuillas de dioses, hierbas para las ceremonias y todo tipo de productos necesarios para llevar a cabo los rituales. La forma de producción y distribución de estos productos ha alcanzado una dimensión global. La mayoría de estas imágenes se fabrican en China y luego importados a Miami. Desde Miami se distribuyen en el Caribe y del ahí al resto del mundo, principalmente España e Italia. Muchas empresas de imágenes religiosas han optado por eliminar las tiendas físicas y basan su negocio en una sofisticada venta por catálogo o a través de Internet. Pero también ha habido una suerte de arraigo de este proceso de fabricación a una escala muy local. Así, tiendas barcelonesas que hasta ahora hacían básicamente santos católicos, han empezado a “diversificar” su oferta para atraer los creyentes de religiones afroamericanas, mucho más devotos que los españoles. Todo este cúmulo de procesos globales y locales a la vez se sintetizan en el ejemplo de Joan. Exprofesor de autoescuela, Joan, un catalán de unos 50 años de edad, se convirtió hace unos años la santería cubana. Cada vez más interesado en las religiones afroamericanas, entró luego en contacto con el culto de María Lionza, una práctica que considera compatible con la anterior. Fue entonces cuando Joan decidió abrir una tienda esotérica en Barcelona, donde ahora creyentes de nacionalidades y religiones distintas vienen a procurarse material (imagen 4).

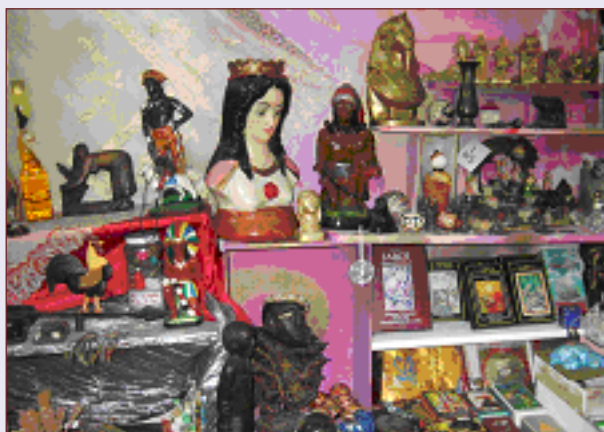


Imagen 4

La mayoría de las estatuas de María Lionza y el material que vende Joan han sido importados de Venezuela o en otras partes de América Latina. Además de vender imágenes, Joan realiza también rituales donde la diosa María Lionza juega un papel destacado. Es importante resaltar que la tienda que Joan ha abierto se llama “Museo de las religiones Sant Jordi”. De forma similar a la estrategia de Tati, el uso aquí de uno de los símbolos de Cataluña –en este caso, Sant Jordi– junto con elementos provenientes de otros contextos –como María Lionza– muestra que la voluntad de establecer puentes entre contextos vistos hasta ahora como excluyentes. Ciertamente es que ni Joan ni muchos de los que participan en los rituales con él no saben con todo detalle lo que María Lionza es. Esta falta parcial de sentido de la diosa en el “exilio” no debe ser vista como negativo, que impide que el culto se expande y se practique fuera de Venezuela, sino todo lo contrario: es precisamente esta plasticidad de la diosa lo que le permite ser constantemente resignificada, adaptándose a una nueva sociedad, popularizándose entre una población que, hasta hace

poco, ignoraba completamente quién era. De hecho, ésta transformación de significados constituye la expresión clara de la esencia plural y cambiante de esta diosa, siempre dispuesta a incorporar nuevos significados y funciones así como a compartir su lugar con otras divinidades. Parece pues que en la diáspora estos dioses, obligados a vivir fuera de su contexto, padecen una suerte de “falta de significado” que facilita irónicamente su reinención y así su adaptación.

### 2.3. Dioses online

El papel de las nuevas tecnologías en los procesos de expansión de las religiones es un tema todavía poco abordado. En el caso del culto a María Lionza, las nuevas redes sociales e Internet ocupan un lugar central. Existen, en efecto, multitud de páginas web dedicadas a la diosa donde se indica cómo hacer el ritual o como procurarse material para las ceremonias. En muchas páginas aparecen múltiples versiones del mito e imágenes de la divinidad que contribuyen a su difusión e internacionalización. Es también importante resaltar que Internet es la plataforma escogida para muchos artistas ligados al culto, que cuelgan sus creaciones en la red para llegar a una audiencia superior.

Pero el caso más interesante sin duda es el de las redes sociales. Facebook, por ejemplo, tiene un importante grupo de amigos del culto a María Lionza (imagen 5). Se trata de creyentes que viven en diferentes puntos del planeta y que sin embargo constituyen una suerte de comunidad gracias a las nuevas tecnologías. Es importante notar que a menudo los creyentes filman sus propios rituales y luego los cuelan en la red para que otros practicantes viviendo en el extranjero puedan verlos y comentarlos. El ritual así se expande y se refuerza, cumpliendo sin embargo con su propiedad esencial, a saber: mantener los lazos sociales y ofrecer posibles soluciones a los problemas diarios.

1862



Imagen 5

### 3. CONCLUSIONES

Los tres casos se ha comentado aquí no permiten por sí solos llegar a conclusiones generales. Son sin embargo ejemplos esclarecedores de una tendencia más general que estoy observando durante mi trabajo de campo a partir de los cuales se pueden esbozar algunas líneas para el análisis del papel de los objetos en la diáspora religiosa y sobretodo para analizar la función y el significado de los rituales en el exilio.

Estos ejemplos etnográficos demuestran en primer lugar que la cultura material en contextos rituales de carácter transnacional tiene una clara dimensión “performativa”, pues constituye un medio para alterar el marco de relaciones sociales vigente, estableciendo nuevos puentes entre individuos, comunidades o países. Los objetos rituales, que tan importantes y numerosos son en los cultos afroamericanos, pueden asumir en la diáspora diversas funciones a la vez y son contradicción alguna –comercial, ritual o sentimental–. El objetivo final de éstos objetos –e incluso de las plataformas virtuales donde a menu-

do se exponen— es sin embargo establecer un doble vínculo: un lazo permanente de los creyentes con su país de origen (reforzado aquí por el hecho de que María Lionza es un símbolo patrio de Venezuela), y, inversamente, un relación con el país de llegada, marcada por una clara intención de incidir en el devenir de los acontecimientos mediante la actividad ritual que se da enfrente de las imágenes. Por otro lado, hemos visto cómo las imágenes religiosas en el exilio sufren de una falta de sentido que les permitan ser resignificadas, adquiriendo más fuerza para operar en el nuevo contexto. El caso de Joan, y más concretamente, el papel que ha desempeñado su tienda en la extensión de los cultos afroamericanos en la sociedad catalán, pone en evidencia el papel activo que los objetos tienen en las dinámicas de “nomadismo de las creencias”. Es una tesis común que una vez que las religiones se expanden y se establecen en un nuevo ámbito, el negocio de los objetos necesarios para llevar a cabo estas prácticas siguiente. Pero, como muestra el caso de Joan, los objetos son los elementos que promueven y lideran este nomadismo: la industria antecede aquí a la creencia, y la promueve (sin determinar por ello los caminos que ésta tomará).

Empezaba este artículo preguntándome acerca de la función y el significado del ritual en los procesos de cambios sociales, temática principal de este simposio. Podemos entender el proceso diaspórico como un proceso de cambio social en el que los individuos deben operar en un contexto extraño. En este marco, todo parece indicar que el ritual no serviría tanto para provocar el cambio social en sí, sino más bien para reapropiarse de él, alterando el juego de fuerzas que en él están presentes. Y con esta alteración lo que se abre es la posibilidad de una reconducir el devenir de los cambios sociales estableciendo nuevos marcos de sociabilidad, nuevas comunidades de carácter nacional o transnacional, de naturaleza “física” o “virtual”. El ritual pues antecede al cambio social pero a la vez, por su intervención en él, permite reconducirlo y reorientarlo de una forma codificada y comunitaria, es decir, pacífica.

El ritual opera así como un cambio dentro del cambio, como una estrategia subversiva mediante la cual lo externo y lo interno, lo foráneo y lo autóctono pueden fundirse en un único espacio, decididamente político, que permite no solamente imaginar un horizonte de concordia sino, más importante aún, actuar para hacer de éste una realidad.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun (ed.) (1986) *The social life of things*. New York, New School University.
- BAER, Hans A (1992) *AfricanAmerican religion in the twentieth century: varieties of protest and accommodation*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- BARRETO, Orlando (ed.) (2005) *La diosa de la danta*. San Felipe, UNEY.
- BARRETO, Daisy (1998) *Genealogía de un mito*. Tesis de doctorado en Antropología. Venezuela, Universidad Central de Venezuela.
- BRAZIEL, Jana Evans & MANNUR, Anita (eds.) (2003) *Theorizing diaspora: a reader*. Massachussets: Blackwell.
- CANALS, Roger (2010) *L'image nomade. Une étude sur les représentations de la déesse María Lionza au Venezuela*. Saarbrücken, Éditions universitaires européennes.
- CANALS, Roger (2010) “Studying images through images. A visual ethnography of María Lionza’s cult in Venezuela”. En Spencer, Stephen (ed.) *Visual Research Methods in the Social Sciences*. London, Routledge, pp. 225-238.

- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1996) *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Universidad de Los Andes.
- CRAPO, Richley H (2003) *Anthropology of religion: the unity and diversity of religions*. Boston, McGrawHill.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2003) *Globalisation: studies in anthropology*. London: Pluto.
- FERNÁNDEZ, Anabel & BARRETO, Daisy (2001/2002) “El culto de María Lionza: Del pluralismo espiritista a la contestación”, *Antropológica*, 96, pp. 13-30.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2004) *Escenarios del Cuerpo*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- GELL, Alfred (1998) *Art and agency*. Oxford, Clarendon Press.
- GRUZINSKI, Serge (1990) *La guerre des images*. Paris, Fayard.
- HENARE, Amiria, HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari (eds.) (2007) *Thinking through things*. New York, Routledge.
- INDA, Jonathan Xavier & ROSALDO, Renato (eds.) (2002) *The anthropology of globalization: a reader*. Massachusetts: Blackwell.
- LAVIÑA, Javier & OROBITG, Gemma (eds.) (2008) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- MANARA, Bruno (1995) *María Lionza. Su identidad, su culto y la cosmovisión anexa*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard (1976) *The Birth of African American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press.
- PINE, Frances & PINACABRAL, João de. (2008) *On the margins of religion*. New York, Berghahn Books.
- POLLACKELTZ, Angelina (1972) *María Lionza, mito y culto venezolano*. Caracas, Universidad católica Andrés Bello.
- SALAZAR, Carles (2010) *Antropología de las creencias*. Barcelona, Fragmenta.



# **BANDERAS ESTADOUNIDENSES EN LA FIESTA DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN XARBÁN (ECUADOR). LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE UN RITUAL RURAL ANDINO**

Diana Mata Codesal<sup>1</sup>

Sussex Centre for Migration Research, Universidad de Sussex, Reino Unido

Los rituales forman parte de entramados socioculturales y económicos en movimiento a los que no permanecen ajenos. Xarbán es una pequeña aldea en los Andes del Sur de Ecuador<sup>2</sup>. Su aparente aislamiento geográfico tiene poco de real. Gran parte de los varones del lugar viven de manera irregular en el barrio de Queens en la ciudad de Nueva York, desde donde envían importantes cantidades de dinero, tanto para la manutención de sus familias como para la organización de las principales fiestas locales y familiares. En un contexto como el de Xarbán de intensa emigración y recepción de remesas (tanto materiales en la forma de dinero y objetos, como sociales en la forma de ideas y prácticas) los rituales festivos de base religiosa están expuestos a intensas transformaciones y continuidades. Centrándome en la principal fiesta religiosa de la aldea, en honor al patrón del lugar, el Señor de los Milagros, este artículo analiza el funcionamiento del sistema de cargos (priostes como se denomina en el entorno andino) transnacional asociado con esta fiesta, que se celebra de manera simultánea cada Septiembre en Ecuador y en Estados Unidos. Las características de los flujos migratorios y las condiciones de vida de los migrantes en sus nuevos lugares de residencia condicionan el ritmo y tipo de las transformaciones que experimentan las tradiciones y rituales rurales en sus lugares de origen.

1865

## **1. MIGRACIÓN Y REMESAS EN ECUADOR**

Estados Unidos ha sido el destino tradicional de la emigración ecuatoriana, sobre todo desde las provincias andinas de Azuay y Cañar. A partir de la crisis de finales de 1990 en Ecuador, que llevó a la dolarización de la economía ecuatoriana en enero de 2000 (para una descripción detallada de las causas de la crisis y las medidas implementadas se puede consultar Cortés, 2010) muchos grupos empobrecidos que carecían de los contactos para migrar de manera irregular a Estados Unidos, optaron por marchar a España donde hasta el año 2003 no se requería visado a los nacionales ecuatorianos para entrar como turistas. Sin embargo los habitantes de Azuay y Cañar que tenían los contactos y recursos necesarios continuaron migrando hacia los Estados Unidos. Actualmente Estados Unidos, España e Italia son los principales lugares de residencia de los migrantes ecuatorianos. No existen cifras oficiales del número de migrantes de origen ecuatoriano que se encuentran fuera Ecuador, lo que es debido al hecho de que muchos de ellos no poseen estatus legal regular en sus nuevos países de residencia y al hecho de que los ecuatorianos siguen migrando en la actualidad. Algunos autores estiman que alrededor de medio millón de ecuatorianos viven en Estados Unidos (Gratton, 2007). En España a septiembre de 2010 había casi 350.000 ecuatorianos con permiso de residencia (OPI, 2010). Así pues no es descabellado hablar de un millón de ecuatorianos en el exterior (si tenemos en cuenta los

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre remesas sociales y materiales en dos zonas rurales de los Andes ecuatorianos financiada por una beca de Formación de Investigadores del Gobierno Vasco.

<sup>2</sup> Por razones éticas todos los nombres propios han sido cambiados.

ecuatorianos en España sin permiso de residencia y aquellos que viven en Italia o nuevos destinos de la migración ecuatoriana como el Reino Unido), lo que para un país de poco más de catorce millones de habitantes como es Ecuador (INEC, 2011), supone que un siete por ciento de su población ha emigrado internacionalmente.

En sentido inverso al que toman los migrantes, llegan a Ecuador gran cantidad de recursos monetarios, en lo que ha venido a denominarse “remesas monetarias”. Los datos oficiales, aún a pesar de no recoger los envíos de dinero que se realizan a través de canales no regulados, son ilustrativos. Según el Banco Central de Ecuador en el 2009 se enviaron a Ecuador 2.495.4 millones de dólares, cifra que tiene lugar en un contexto de crisis internacional que había hecho disminuir la recepción de remesas monetarias oficiales en Ecuador en más de un diez por ciento (BCE, 2010), como consecuencia de la crisis en los países de origen de esas remesas. Como cabría esperar Estados Unidos y España son los dos principales orígenes de estos envíos de dinero.

En las provincias de Azuay y Cañar (que como ya se ha dicho son el origen de la gran mayoría de los migrantes en Estados Unidos) una parte importante de los envíos de dinero se reciben en zonas rurales. La recepción de este dinero por parte de los familiares de los migrantes está permitiendo la supervivencia y mejora en las condiciones de vida de los receptores, a la vez que está introduciendo cambios sociales muy importantes en las comunidades rurales. Algunos autores hablan de un incremento de la desigualdad social y la ruptura de mecanismos de cohesión interna como las mingas<sup>3</sup> (ver por ejemplo Walmsley, 2001). Más allá de consideraciones normativas sobre lo positivo y lo negativo de los cambios introducidos en entornos rurales por la recepción de remesas, este artículo toma como un hecho el cambio y analiza específicamente los cambios producidos en las fiestas patronales de una pequeña población rural como consecuencia de la recepción de estas remesas.

1866

## 2. “IRSE A LA IONY”: MIGRACIONES Y CAMBIOS SOCIALES EN XARBÁN

El lugar elegido para la investigación es Xarbán, una parroquia rural<sup>4</sup> en la provincia de Azuay, con 2.031 habitantes según datos del último censo disponible (INEC, 2001) y una tasa de emigración internacional muy alta y casi exclusiva hacia los Estados Unidos. El inicio de las migraciones hacia Estados Unidos en la provincia de Azuay se remonta a la década de 1960 (Jokisch, 2007). Inicialmente los migrantes eran de origen urbano y con vínculos comerciales en la ciudad de Nueva York (Kyle, 2000). A medida que pasa el tiempo y el flujo se hace más maduro, los migrantes comenzaron a marchar de las zonas más remotas de la provincia como es el caso de Xarbán. Muchos varones jóvenes de Xarbán comienzan a migrar hacia Estados Unidos de manera irregular con la ayuda de coyotes o pasadores en la década de 1990 hasta que la emigración se convierte en masiva al final de esa década. El destino de la gran mayoría de estos migrantes es la ciudad de Nueva York. Es habitual escuchar en las conversaciones diarias en Xarbán a personas hablando de quien se ha ido o tiene planeado “irse a la Iony”, expresión que viene de la etiqueta turística I♥NY (Amo Nueva York). Así pues el imaginario sobre Estados Unidos en Xarbán queda reducido a una versión “latinizada” de la ciudad de Nueva York y más

<sup>3</sup> Las mingas son una institución de trabajo comunitario tradicional en el mundo andino. También se las denomina “minka” o “cambiamanos”.

<sup>4</sup> Parroquia es la división administrativa más pequeña en Ecuador, equivalente a los municipios en España.

concretamente del área alrededor de Roosevelt Avenue en el barrio de Queens, donde viven la mayoría de los migrantes de Xarbán. Esta concentración residencial de los migrantes es consecuencia directa de la falta de estatus legal regular en Estados Unidos de casi todos ellos, ya que solo la presencia de fuertes cadenas de paisanos y familiares permite en primer lugar conseguir los recursos y la información para el peligroso y caro “viaje al Norte” y en segundo lugar y una vez en Nueva York conseguir alojamiento y trabajo. El envío de remesas para el pago de la deuda del viaje y el sostenimiento de los familiares directos que viven en Xarbán es la principal motivación de los migrantes. Además el hecho de haber entrado en Estados Unidos de manera irregular, hace muy poco probable una regularización de su situación legal en el medio y largo plazo, por lo que los migrantes tienen fuertes incentivos para no desligarse del mundo social de Xarbán. El estatus legal irregular genera que los migrantes de Xarbán vivan cerca unos de otros en Estados Unidos y que éstos tengan interés en seguir formando parte de la comunidad de Xarbán aún en la distancia. Todo ello tiene consecuencias en el panorama festivo de Xarbán y más concretamente en su fiesta parroquial.

### 3. PANORAMA FESTIVO

Las fiestas religiosas populares en los Andes, además de abundantes y muy importantes, han sufrido procesos de sincretización y apropiación de elementos rituales dispares (ver por ejemplo Cahill, 1996). Así ritos de orígenes muy diversos han conformado y conforman el rico panorama festivo andino. Este es el caso por ejemplo de los procesos de resignificación de la iconografía católica impuesta por los colonizadores a partir de ritos prehispánicos hoy amalgamados en un todo. En Ecuador destaca el caso del santuario de la Virgen de Quinche, uno de los símbolos religiosos más populares del país, que de acuerdo a Richard Salazar podría estar emplazada en el mismo lugar que un antiguo Templo al Sol incaico (Salazar, 2000: 50). Es también el caso de la Fiesta del Inti Raymi (en idioma quechua Festival del Sol) que se vino a identificar con la fiesta católica de San Juan (Hill, 2004: 213). Sería poco productivo tratar de entender el actual panorama festivo y ritual en los Andes fuera de este marco histórico amplio, ya que de esta manera queda claro que el cambio social tiene consecuencias en los rituales festivos dando lugar a procesos de continuidad, ruptura o reconstrucción de ritos y tradiciones.

El panorama festivo en Xarbán se compone de multitud de fiestas a lo largo de todo el año. Estas se dividen en fiestas religiosas y no religiosas, periódicas y puntuales.

#### Algunos ejemplos de las fiestas que conforman el panorama festivo en Xarbán

	Periódica	Puntual
Religiosa	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Navidad: Pase del Niño</li> <li>• Semana Santa: Via Crucis</li> <li>• Fiesta Patronales: Señor de los Milagros</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Primera Comunión</li> <li>• Confirmación</li> <li>• Matrimonio religioso</li> </ul>
No religiosa	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Carnaval</li> <li>• Fiesta de Parroquialización</li> <li>• Día de la Madre</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Graduación instituto</li> <li>• Graduación universidad</li> <li>• Fiesta de la Quinceañera</li> </ul>

En el caso de fiestas religiosas de periodicidad fija (que siguen el santoral católico) encontramos el tradicional pase del Niño en Navidad (procesión de una imagen de Cristo recién nacido), un Vía Crucis teatralizado en Semana Santa o la fiesta parroquial del Señor de los Milagros, entre otras. La celebración de un matrimonio religioso o la confirmación son fiestas que aunque de base religiosas ocurren de manera puntual y sin periodicidad fija. Aunque las fiestas religiosas son las más abundantes existen también fiestas no religiosas de periodicidad fija (como las fiestas de parroquialización que conmemoran el nacimiento “oficial” de Xarbán como una parroquia o unidad políticoadministrativa, o el Día de la Madre) y no fija (como las fiestas que algunas familias deciden hacer para celebrar la graduación en el instituto o universidad de alguno de sus miembros).

Es interesante observar como encontramos fiestas “tradicionales” y de nueva implantación, como es el caso de las fiestas de graduación. Estas fiestas responden a un cambio social muy claro, por un lado porque hace una década muy pocos habitantes de Xarbán estudiaban más allá de la educación primaria, y por otro lado porque en la actualidad además de tener un motivo para celebrar (el hecho de haber completado la educación secundaria o universitaria) existen los recursos para ello. Las remesas enviadas desde Estados Unidos han permitido por un lado que los miembros más jóvenes de los hogares receptores puedan continuar estudiando, y por otro lado que tengan los recursos suficientes para celebrar una fiesta cuando llegan a graduarse. Otro ejemplo de fiesta de nueva implantación son las “fiestas de quinceañeras”, donde se celebra siguiendo un ritual muy marcado el paso de niña a mujer al llegar a la edad de quince años. A estas fiestas, aunque son estrictamente familiares, termina acudiendo casi toda la población de la parroquia al utilizar conceptos de parentesco amplio (que incluyen el parentesco ficticio o compadrazgo, institución muy importante en los Andes) y debido a la alta endogamia en la parroquia que hace que todos los habitantes terminen emparentados de una manera u otra.

Así pues, como sucedió en tiempos coloniales, en la actualidad también se están llevando a cabo procesos de apropiación, incorporación y resignificación de elementos de diversa procedencia dando lugar a cambios rituales en el panorama festivo. La creciente movilidad internacional de los campesinos andinos<sup>5</sup> ha permitido la entrada en contacto con un abanico muy amplio de ritos y celebraciones. La aparición de fiestas de nueva implantación como la de la Quinceañera, de origen discutido pero ampliamente celebrado entre los migrantes mexicanos en Estados Unidos (Davalos, 1996), está directamente relacionada con la migración y la recepción de remesas que han permitido entrar en contacto con otras tradiciones festivas y los recursos necesarios para emular esas fiestas.

La fiesta patronal de Xarbán se celebra cada 23 y 24 Septiembre en honor del Señor de los Milagros<sup>6</sup>, patrón de la parroquia<sup>7</sup>. Su imagen, venerada en la iglesia parroquial, es una talla de pequeño tamaño encontrada en los altos páramos de la parroquia.

---

<sup>5</sup> Aunque la movilidad es intrínseca en las sociedades andinas, y como algunos autores sugieren tiene su origen en elementos ecológicos propios de los Andes (Murra, 2002), en la actualidad estas migraciones son más duraderas y a destinos más alejados que antes.

<sup>6</sup> El Señor de los Milagros es una figura venerada en muchas partes de los Andes como muestran los trabajos de Asunción Merino (2003) o Karsten Paerregaard (2008).

<sup>7</sup> Hay que remarcar que cada sector de la parroquia tiene también sus fiestas patronales particulares, debido al aumento poblacional pero también a la presencia de más recursos llegados del exterior y al hecho de que existen limitaciones financieras e implícitas para entrar a formar parte de la organización de la fiesta patronal de Xarbán.

Reproducción exacta de la talla original del Señor de los Milagros, Estados Unidos



Fuente: fotografía por la autora

Inicialmente la imagen era conocida como el Cristo de la Garúa (haciendo referencia a la madera en la que estaba tallada), hasta que un vecino del pueblo tuvo el mandato en sueños de dejar de llamar a la imagen como Cristo de la Garúa y pasar a denominarla Señor de los Milagros. Todavía hay hoy en la parroquia quien recuerda el hallazgo, con lo que su origen no puede ser muy antiguo. Debido a cambios en los límites geográficos de Xarbán implantados por las autoridades, el hallazgo coincide en el tiempo con la necesidad de buscar un protector para la recién creada parroquia. La apropiación por medio de una “localización” de imágenes religiosas es bastante común en la religiosidad popular (Velasco, 1989), así como el deseo de los fieles de que sus patrones protectores del otro mundo respondan a las necesidades de cada momento (Vanderwood, 2006: 226). La mayor necesidad espiritual que tienen actualmente los habitantes de Xarbán está relacionada con la migración de manera irregular a los Estados Unidos. Por eso el Señor de los Milagros además de patrón de Xarbán es abogado también como patrón de los emigrantes de Xarbán (como se puede leer en la inscripción de la bandera estadounidense de la foto). Bandera ecuatoriana y estadounidense en la procesión del Señor de los Milagros de Xarbán

1869



Fuente: fotografía por la autora

Actualmente la presencia de los migrantes en Estados Unidos es constante en la fiesta del Señor de los Milagros en Xarbán bien a través de banderas estadounidenses, lecturas públicas de los nombres de aquellos migrantes que ha hecho aportaciones económicas para la celebración de la fiesta, en las canciones de los grupos de música contratados, etc. Inicialmente la fiesta se limitaba a un día en el que había una misa, la “juega de la escaramuza”<sup>8</sup> y baile en la noche con una pequeña orquesta de la zona. Como consecuencia de las migraciones temporales de varones de la parroquia en los setenta y ochenta hacia regiones de la Costa ecuatoriana para la zafra (la recogida de la caña de azúcar) el dinero disponible aumentó considerablemente, lo que repercutió en la fiesta. En la actualidad y desde los años noventa es el dinero enviado por los migrantes que se encuentran en Estados Unidos el que financia la fiesta del Señor de los Milagros. Como consecuencia de las mayores cantidades disponibles la fiesta actualmente dura más, es más vistosa y su organización requiere de mucho más dinero.

#### **4. LA FINANCIACIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LA FIESTA: REMESAS COLECTIVAS Y PRIOSTAZGO TRANSNACIONAL**

Los encargados de organizar los fastos y correr con los gastos de los días de fiesta son los priostes<sup>9</sup>. Organizar un día de la fiesta al Señor de los Milagros en la actualidad implica contratar una banda de música que anime la procesión de la imagen en la parroquia, el pago de los honorarios del sacerdote así como su traslado y comida, la decoración de la iglesia con flores, la comida para aquellos que juegan el juego de la escaramuza, el artista para la verbena, y uno o más castillos de fuegos artificiales. Los priostes deben hacer pues frente a cantidades muy altas (en el 2008 mis agregaciones de las cifras dadas por mis informantes arrojan una cifra de más de 3.000 dólares por día de fiesta).

La intensa migración internacional, sobre todo de jóvenes varones, hizo que gran parte de los que eran priostes migraran a Estados Unidos. En la actualidad la mayoría de los priostes financiadores del Señor de los Milagros se encuentran en Estados Unidos, mientras que los pocos que han permanecido en Xarbán y algunos migrantes retornados llevan a cabo las funciones organizativas del evento, aunque con poco poder de decisión. Así pues, con la transnacionalización de la migración desde Xarbán ha venido también la transnacionalización de la fiesta del Señor de los Milagros. Para responder a la nueva situación generada por la migración y el hecho de que ahora los habitantes de Xarbán vivan geográficamente separados entre Xarbán y Queens en Estados Unidos, las estructuras tradicionales del sistema de priostazgo de las fiestas patronales del Señor de los Milagros se ha transnacionalizado. El paradigma transnacional es teorizado a principios de los años noventa (Basch et al., 1994) para tratar de explicar el hecho de que los migrantes internacionales no dividían sus lealtades entre sus sociedades de residencia y las de origen, sino que generaban su propia tercera realidad (Faist, 2000) que transcendía pero a la vez era resultado de sus espacios de origen y el tipo de incorporación en sus nuevos lugares de

1870

<sup>8</sup> El caso de la escaramuza es muy interesante. La escaramuza es un juego a caballo que consiste en realizar figuras en grupos de jinetes en un terreno llano. Las figuras no son apreciables por los espectadores. Cada jugador corre con los gastos de alquiler del caballo y los dulces para repartir. Debido al hecho de que los caballos fueron introducidos en Sudamérica por los españoles, es fácil darse cuenta del origen europeo de esta tradición, que los habitantes de Xarbán sienten como propia y originaria de Ecuador.

<sup>9</sup> He optado por utilizar el término prioste/priostazgo frente al más conocido y de origen centro y norteamericano mayordomo/sistema de cargos, debido a que es el primero el que se utiliza exclusivamente en Ecuador (Montes del Castillo, 1989).

residencia. El estatus legal irregular de los migrantes de Xarbán genera que éstos tengan una orientación muy clara hacia Xarbán lo que se traduce en una necesidad de establecer y reforzar periódicamente lazos de membresía transnacional.

En el caso de Xarbán, un gran porcentaje de migrantes envía dinero a sus familiares de manera periódica para cubrir sus necesidades básicas, pero también existe un envío de lo que ha venido a llamarse “remesas colectivas”. Como Luin Goldring define las remesas colectivas, a diferencia de las remesas familiares, hacen referencia al dinero recaudado por un grupo y que es utilizado para beneficiar al grupo o la comunidad de la cual se forma parte (2004: 808). Este tipo de envíos, cuyos casos más estudiados ocurren en México en los clubs de oriundos (ver por ejemplo los estudios de Alarcón, 2000; Bada, 2004; Fernández et al., 2006), en el caso de Xarbán toman la forma de dinero para la fiesta. Existen varios mecanismos de recaudación de dinero por los priostes en Estados Unidos, como son las aportaciones personales o la donación de objetos para realizar bingos. Sin embargo en la actualidad la principal fuente de ingresos viene de la celebración de un baile en honor al Señor de los Milagros el sábado más cercano a la fecha oficial del 24 de septiembre en Queens. En Ecuador la fiesta del Señor de los Milagros se celebra siempre el 24 de septiembre, sin importar en qué día de la semana caiga. En Estados Unidos, sin embargo, debido a cuestiones laborales, la fiesta solo se puede celebrar durante los fines de semana. El trabajo organizativo recae en los priostes, de igual modo que estos deben adelantar el dinero para el alquiler del lugar, la compra de bebidas y la contratación de la música. La recaudación de las entradas del evento así como de la venta de bebidas (principalmente cerveza o licor de caña) constituye el principal origen de las remesas colectivas. El dinero que se va recaudando a lo largo del año se mantiene en una cuenta bancaria en Estados Unidos (a nombre de uno de los pocos migrantes de Xarbán con estatus legal regular en los Estados Unidos) hasta el momento en que se lleve a cabo el envío a los priostes que permanecen en Ecuador. Los dos grupos de priostes involucrados, los que están en Estados Unidos y los que están en Ecuador, están de acuerdo en afirmar que quien paga, decide, así que junto al dinero llega a Xarbán una lista detallada de cómo ha de ser cada año la fiesta del Señor de los Milagros. Para comprobar que esto es así, los priostes en Ecuador son encargados de grabar en video toda la fiesta y enviarla a su contraparte en Estados Unidos. De esta manera los priostes migrantes pueden comprobar si sus indicaciones fueron seguidas al pie de la letra.

Las remesas colectivas para la fiesta pueden considerarse como “dinero devoto” o “dinero por devoción”, ya que la devoción al Señor de los Milagros era la respuesta unánime que recibí de todos aquellos a quien pregunté acerca de sus motivaciones para hacer el esfuerzo económico que supone enviar dinero para las fiestas parroquiales de Xarbán. Esta “devoción”, en muchos casos ya presente antes de la migración, se acentúa a raíz del viaje al Norte, donde los migrantes se encomiendan y prometen regalos económicos a la imagen del Señor de los Milagros si ésta les hace llegar en bien a los Estados Unidos. El estatus irregular de muchos de los migrantes de Xarbán en Estados Unidos y la falta de conocimiento de inglés, lleva a que estos migrantes tengan pocos contactos fuera del grupo de paisanazgo. En este grupo, las reuniones para recaudar dinero para enviar a Ecuador (en la forma de bingos, o fiestas en Queens) forman la columna vertebral de la vida social en Estados Unidos de estos migrantes.

La devoción también funciona como un mecanismo discursivo utilizado por los migrantes que quieren seguir no solo formando parte de la estructura social de Xarbán aunque no se encuentren físicamente presentes en la parroquia sino también como mecanismo de

movilidad social transnacional. Debido a envidias propias de las zonas rurales, a bajos niveles de capacitación y la dificultad de llevar a cabo una supervisión eficiente, enviar dinero para proyectos de desarrollo local es una empresa que además de tener muy bajas probabilidades de éxito será muy probablemente una acción criticada por aquellos que permanecen en Xarbán. Sin embargo enviar dinero “para las fiestas por devoción” es una manera socialmente adecuada de enviar remesas parar fines colectivos. En primer lugar al establecer los migrantes “su devoción” como principal motivo para enviar el dinero, hace que no puedan ser criticados ni por otros migrantes ni por aquellos que no migraron. En segundo lugar, la fiesta parroquial es un elemento muy visible y los migrantes tienen mecanismos de hacerse presentes, bien con la lectura de sus nombres o la presencia de banderas estadounidenses.

## 5. RESUMIENDO

Las migraciones, sean estas internas o internacionales, son causa (y muchas veces consecuencia) de cambios sociales profundos. Estos cambios son más intensos en zonas rurales, como sucede en las provincias de Azuay y Cañar en Ecuador, con altas tasas de emigración irregular a los Estados Unidos. Las fiestas, característica clara del mundo ritual andino, no han permanecido ajenas a los cambios sociales generados por la emigración internacional y la recepción de gran cantidad de recursos económicos en concepto de remesas enviadas por los migrantes. En el caso concreto de Xarbán, las remesas colectivas sirven para financiar año tras año la fiesta patronal del Señor de los Milagros. Estas remesas son presentadas por los migrantes dentro de un marco de devoción, acentuada ésta por las incertidumbres de un viaje hacia los Estados Unidos caro y peligroso y una inserción muy precaria en las estructuras sociales estadounidenses. De igual manera el envío de dinero para la fiesta del Señor de los Milagros, siempre desde el discurso de la devoción, también permite a los migrantes mantener y reforzar su membresía en las estructuras sociales y simbólicas de Xarbán, adonde son conscientes que acabarán regresando al carecer de estatus legal regular en Estados Unidos. El envío de dinero se hace de manera colectiva dentro de los mecanismos de una institución de priostazgo que ha sido transnacionalizada.

1872

## 6. REFERENCIAS

- ALARCÓN, Rafael (2000) *The Development of Home Town Associations in the United States and the Use of Social Remittances in Mexico*, Tijuana, Colegio de la Frontera Norte.
- BADA, Xochitl (2004) “Clubes de Michoacanos oriundos: desarrollo y membresía social comunitarios”, *Migración y Desarrollo*, 2: 82-103.
- BASCH, Linda, GLICKSCHILLER, Nina y SZANTON BLANC, Cristina (1994) *Nations unbound. Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized NationStates*, London, Routledge.
- BCE (2010) *Evolución de las remesas, evolución anual 2009*, Quito, Banco Central del Ecuador.
- CAHILL, David (1996) “Popular religion and appropriation: The example of Corpus Christi in eighteenthcentury Cuzco”, *Latin American Research Review*, 31: 67110.
- CORTÉS MAISONAVE, Almudena (2010) *Estados, Cooperación para el De-sarrollo y Migraciones: el caso del Codesarrollo entre Ecuador y España*, Madrid, Tesis de Doctorado de la Universidad Autónoma de Madrid.



- DAVALOS, Karen Mary (1996) "La Quinceanera: Making Gender and Ethnic Identities", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 16: 101-127.
- FAIST, Thomas (2000) *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*, Oxford, Oxford University Press.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, Rafael; GARCÍA ZAMORA, Rodolfo y VILA FREYER, Ana (2006) "El Programa 3X1 para Migrantes ¿Primera Política Transnacional en México?", Mexico DF, Miguel Ángel Porrúa.
- GOLDRING, Luin (2004) "Family and Collective Remittances to Mexico: A Multidimensional Typology", *Development and Change*, 35: 799-840.
- GRATTON, Brian (2007) "Ecuadorians in the United States and Spain: History, Gender and Niche Formation", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33: 581-599.
- HILL, Juniper (2004) "Musical ironies in the Andes: Borrowing from the other to define the self". En U. HEMETEK, G. LECHLEITNER, I. NARODITSKAYA y A. CZEKANOWSKA (eds.) *Manifold identities: studies on music and minorities*. Buckinghamshire, Cambridge Scholar Press, pp. 221-237.
- INEC (2011) *Resultados preliminares del VII Censo de Población y VI de Vivienda 2010*, Quito, Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INEC (2001) *VI Censo de Población y V de Vivienda*, Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- JOKISCH, Brad (2007) "Ecuador: Diversity in Migration", *Migration Information Source*, February.
- KYLE, David (2000) *Transnational Peasants: Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- MERINO HERNANDO, Asunción (2003) "Relaciones entre gente, cultura y lugar en el fenómeno migratorio contemporáneo: Los peruanos en España", *Revista de Indias*, 63: 737-756.
- MONTES DEL CASTILLO, Ángel (1989) *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre Compadrazgo y Priostazgo en una comunidad andina*, Barcelona, Anthropos.
- MURRA, John (2002) *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, Lima, Fondo Editorial PUCP.
- OPI (2010) *Informe trimestral de extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor y extranjeros con autorización de estancia por estudios en vigor a 30 de septiembre de 2010*, Madrid, Observatorio Permanente de la Inmigración.
- PAERREGAARD, Karsten (2008) "In the Footsteps of the Lord of Miracles: The Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34: 1073-1089.
- SALAZAR MEDINA, Richard (2000) *El santuario de la Virgen de el Quinche: peregrinación en un espacio sagrado milenario*, Quito, AbyaYala.
- VANDERWOOD, Paul (2006) "Juan Soldado. La canonización popular de un violador y asesino confeso", *Estudios del Hombre*, 25: 207-229.
- VELASCO, Honorio (1989) "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local". En C. ALVAREZ, M.J. BUXO y S. RODRÍGUEZ (eds.) *La Religiosidad Popular*. Barcelona, AnthroposFundación Machado, pp. 401-410.
- WALMSLEY, Emily (2001) "Transformando los Pueblos: La migración internacional y el impacto social al nivel comunitario", *Ecuador Debate*, 54.



**SIMPOSIO**  
**TURISMO, PATRIMONIO E IDENTIDAD. UN INTERCAMBIO NARRATIVO**

Coordinadores:  
Llorenç Prats  
Institut Català d'Antropologia Universitat de Barcelona  
Agustín Santana  
Asociación Canaria de Antropología. Universidad de La Laguna

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Llorenç Prats y Agustín Santana

**IDENTIDAD NACIONAL Y TURISMO EN LA CUBA CONTEMPORÁNEA. CLAROSCUROS DE UNA RELACIÓN AMBIGUA**

Ana Alcázar Campos

**EL TURISMO DE MEMORIA: LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA EN CATALUNYA. EL PROYECTO “MÁS ALLÁ DE UNA BATALLA”(LA BATALLA DEL EBRO, GANDESA)**

Agustí Andreu i Tomàs i Joan Josep Pujadas i Muñoz

**EL TURISMO EN CATALUÑA: DISCURSOS Y ESTRATEGIAS PÚBLICAS**

Sole Jiménez Setó

**GRUPOS ORIGINARIOS Y PATRIMONIO EN EL DESIERTO DE ATACAMA: REINVENTADONDO UNA IDENTIDAD**

Camila Bustos Zúñiga

**‘A COSTA DA LAURISSILVA’: A PRODUÇÃO DE UM DESTINO TURÍSTICOCULTURAL**

Filipa Fernandes

**AGROTURISMO E IDENTIDADES**

Miren Urquijo Arregui

**NATURALEZA A LA CARTA. LA RETÓRICA DE LA SOSTENIBILIDAD TURÍSTICA Y SUS IMPLICACIONES EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN ANDALUCÍA**

Javier Hernández Ramírez

**ÁREAS PROTEGIDAS Y TURÍSTICAS DE SOL Y PLAYA. REFLEXIONES DESDE CANARIAS**

Alberto Jonay Rodríguez Darias, Agustín Santana Talavera y Pablo Díaz Rodríguez

**ENTORNOS NATURALES Y MERCADO ECOTURÍSTICO EN LA RIVIERA MAYA: XCARET Y XELHÁ EN QUINTANA ROO, MÉXICO**

Leila Khafash y Julia Fraga

**TIBURONES PARA TODOS. CONSERVANDO PECES Y CONSTRUYENDO IMÁGENES DE DESTINO**  
Raquel De la Cruz Modino, Pedro E. Moreira Gregori, Agustín Santana Talavera y José J. Pascual Fernández

**SOBRE LOS DISTINTOS USOS DEL PATRIMONIO: ANÁLISIS DE DOS ESTUDIOS DE CASO EN MADAGASCAR**  
Fabiola Mancinelli

**A SEDUÇÃO DA HISTÓRIA: MEMÓRIA NACIONAL E FICÇÕES COSMOPOLITAS NA CONSTRUÇÃO E INCORPORAÇÃO DA “IMAGEN DE MARCA” PORTUGAL**  
Elsa Peralta

**DESTINO BARCELONA: USOS POLÍTICOS DEL TURISMO Y DISCURSOS SOBRE LA IDENTIDAD. APUNTES HISTÓRICOS Y CONFLICTOS DEL PRESENTE**  
Saida Palou i Rubio

**EL TURISMO COMO PATRIMONIO CULTURAL. REFLEXIONES A PARTIR DEL CASO DEL TURISMO KUNA**  
Xerardo Pereiro

**NUEVAS Y VIEJAS NARRATIVAS TURÍSTICAS SOBRE CULTURA INDÍGENA EN PROYECTOS DE TURISMO RESPONSABLE EN LOS ANDES**  
Beatriz Pérez Galán

**ENTRE DARWIN, LA BARONESA Y EL CUCUVE. EL DESARROLLO DEL TURISMO DE BASE LOCAL EN FLOREANA (GALÁPAGOS)**  
Esteban Ruiz Ballesteros y Pedro A. Cantero Martín (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla)

**DISCURSOS DE FE Y FE EN EL TURISMO. EL TURISMO RELIGIOSOS EN MEDJUGORJE (BOSNIA)**  
Salvador Melgar

# TURISMO, PATRIMONIO E IDENTIDAD. UN INTERCAMBIO NARRATIVO

## INTRODUCCIÓN

Llorenç Prats

Institut Català d'Antropologia. Universitat de Barcelona

Agustín Santana

Asociación Canaria de Antropología. Universidad de La Laguna

Turismo e identidad manifiestan discursos dispares, en general, pero muy específicamente los confrontan en el ámbito del patrimonio. El turismo, tal vez uno de los bastiones mejor cuidados y significativos de la globalización y en todo caso el más numeroso movimiento de personas de todos los tiempos, no viaja precisamente ligero de equipaje. Como ya advirtieron hace tiempo autores como MacCannell, promueve e impulsa escenarios prefigurados, casi para confirmar la correspondencia entre la realidad y el imaginario, capaz de certificar la presencia, el “estar allí”, a sus usuarios/clientes/turistas. Las poblaciones con suficiente excedente económico y tiempo para la recreación son el objetivo de las campañas de marketing. El planeta en su conjunto es visto como destino potencial para unos u otros tipos de práctica turística.

En este marco, las identidades a nivel local, regional, nacional u otros, se reformulan, se reinventan y reinterpretan, la memoria se relee añadiendo y suprimiendo renglones en un fundado afán de adecuarse a los cambios, sin renunciar a sus referentes. Los discursos patrimoniales, tal vez por su capacidad de sacralización de los contenidos, ocupan el lugar de mayor relevancia en estos procesos de permanente revisión. Es lo que en ocasiones hemos llamado los nosotros de nosotros (pues los discursos identitarios no tienen por qué ser necesariamente homogéneos, o, por lo menos, admiten un cierto grado de variabilidad e interpretación) y los nosotros de los otros (en este caso y siempre de manera principal de los turistas, especialmente en un país como el nuestro, uno de los primeros receptores netos de turismo internacional del mundo).

La confrontación de discursos entre los actores del destino, especialmente entre turistas y autóctonos, da lugar a resultados muy diversos y complejos que van desde lo que podríamos llamar una cierta turistización de las identidades locales, hasta una dualidad entre la realidad turística y la realidad vivida, o una revitalización de discursos patrimoniales-identitarios más o menos rígidamente estructurados. Entre casos de turistización vivida, como señalara Taussig, y replegamientos identitarios, se encuentra un amplio abanico de fenómenos que está siendo ya estudiado, en España, desde España y fuera de España, por antropólogos y otros científicos sociales.

El foco puede recaer en los discursos turísticos o en la exaltación de las diferencias o en el intercambio narrativo, pero también en la generación de los discursos patrimoniales y en el retorno que reciben los turistas en el cotejo con la realidad local. Las posiciones desde el ámbito del patrimonio se mueven desde el rechazo de plano al fenómeno turístico hasta la exigencia por parte de muchas poblaciones para manejar turística/económicamente el patrimonio, argumentándolo como factor de desarrollo.

¿Cuál debe ser, en todos estos casos, la actitud del antropólogo más allá de dar fe de lo que está sucediendo? Los antropólogos y las antropólogas somos requeridos con frecuencia para elaborar o contribuir a elaborar discursos patrimoniales/identitarios, y en menor medida para justificar modificaciones más o menos convenientes. En consecuencia, estas

cuestiones necesitan de forma urgente e imprescindible, por lo menos, una reflexión lo más rica y profunda posible por nuestra parte tanto para enriquecer los criterios disciplinares más allá de maniqueísmos y estériles simplificaciones, como para mejorar nuestra capacidad de aplicar el conocimiento adquirido a los requerimientos sociales.

## IDENTIDAD NACIONAL Y TURISMO EN LA CUBA CONTEMPORÁNEA. CLAROSCUROS DE UNA RELACIÓN AMBIGUA

Ana Alcázar Campos  
Universidad de Granada

### 1. INTRODUCCIÓN: DESARROLLO DEL TURISMO EN CUBA

Hacia finales del siglo XIX empiezan a construirse los primeros hoteles en Cuba, iniciándose así el desarrollo de la industria turística en la isla. Éste se basa en la dependencia del mercado estadounidense, consolidándose la misma a mediados del siglo XX, influenciada, sobre todo, por la aprobación en los Estados Unidos de la conocida como “Ley Seca” y con la extensión de los intereses estadounidenses en la isla, en forma de inversiones en el turismo (hoteles, casinos, medios de transporte, etc.). De esta forma se consolida una industria turística controlada principalmente por compañías extranjeras, sobre todo estadounidenses y dirigida también al cliente norteamericano, con los alicientes del juego, la prostitución y las drogas, que se mantiene hasta el momento del triunfo de la Revolución en 1959. Ambas cuestiones: la abrumadora presencia extranjera en la economía cubana, junto a la supuesta decadencia en que se encontraba sumido el pueblo cubano, funcionaron a modo de bandera para propiciar el alzamiento revolucionario de 1953, que culmina en el actual sistema fundado en 1959. Desde el principio, la lucha contra el juego, las drogas y la prostitución, los cuales son vinculados, invariablemente, con el turismo estadounidense, forma parte del proyecto revolucionario. La Revolución de 1959 finalizó con el crecimiento del turismo en Cuba. Esto, en parte, se debió al embargo impuesto por los Estados Unidos en 1962, dejando a Cuba sin su principal mercado emisor de turistas, pero también por el rechazo hacia los males asociados con el turismo: el juego, las drogas, la prostitución y la presencia del crimen organizado en hoteles y casinos (Schwartz 1997). De esta forma, la ideología socialista y la economía de Estado planificada hicieron del turismo sinónimo de crimen, vicio y prostitución. Bajo las nuevas ideas socialistas, Cuba pasó de centrarse en el turismo internacional a hacerlo en el nacional (Hall 2001; Schwartz 1997; Cerviño y Cubillo 2005), siendo subsidiado por el gobierno cubano y obtenido por los/as trabajadores/as en forma de “estímulos” a la producción y “vanguardia nacional”, a través, fundamentalmente, de los centros de trabajo. En estos primeros años y hasta los setenta, se siguen dos líneas de trabajo claramente definidas: 1) el rescate y redistribución de las instalaciones y espacios de ocio que eran privilegio de la burguesía cubana y 2) la puesta en valor del patrimonio turístico potencial de la isla (Palenzuela et al. 2008). En los años setenta y ochenta se produce una tímida apertura al turismo, presentando tanto un aspecto innovador, como es la idea del turismo como motor del desarrollo; como un aspecto de continuidad, derivada del papel preponderante del turismo nacional, donde el ocio se entiende como premio al trabajo y se prioriza la inversión en capital humano y la redistribución de recursos. De esta forma, hasta la década de los noventa, siguiendo los principios socialistas democratizadores del ocio, el turismo cubano fue más un mecanismo de redistribución y de formación identitaria, que de acumulación económica (Palenzuela et al. 2008). Tal y como afirma Cabezas (2009:49): “Mientras las campañas publicitarias de otras islas caribeñas, como Barbados, Dominica y la República Dominicana, instaban a su ciudadanía a sonreír y promocionar las conductas amistosas hacia los extranjeros, Cuba proclamaba, orgullosamente, una ciudadanía educada y sana, con soberanía respecto del capital turístico transnacional”. Estas condiciones cambiaron abruptamente a finales del

los años ochenta, con la caída del bloque socialista, algo que se percibe también en el desarrollo del turismo. Según distintos estudios (Carranza et al. 1995; CEPAL 1997; Mesa Lago 2003) ya desde la década de los ochenta el modelo económico cubano empieza a mostrar signos de crisis, que se precipita en los noventa como consecuencia del derrumbe del campo socialista (con el cual Cuba tenía acuerdos privilegiados<sup>1</sup>) y del recrudecimiento del bloqueo estadounidense (se aprueban las Leyes *Helms Burton* y *Torricelli*<sup>2</sup>). Siendo el momento más crítico la caída del bloque socialista, declarándose el *Periodo Especial en Tiempos de Paz*, en octubre de 1991, iniciándose así un periodo de hondas transformaciones estructurales. Esto obligó al gobierno a poner en marcha una serie de medidas inmediatas y urgentes para hacer frente a una realidad: “Cuba tenía que insertarse en el mercado mundial capitalista, hacerlo sobre bases estrictamente competitivas, y para ello requería reestructurar muchos fundamentos de su organización económica y social” (Dilla 2000:257258). Es en este contexto socioeconómico de cambio y transformaciones “urgentes” que el turismo adquiere especial significación, convirtiéndose en una de las máximas prioridades dentro de la política y la estrategia de desarrollo nacional cubano. De esta forma se realiza la apertura de Cuba al turismo internacional, marcada por la no accesibilidad de la población a los espacios “para turistas”, en los cuales se opera en dólares, lo que les confronta con el discurso igualitario de la revolución. Desde el poder se insiste en el hecho diferencial del turismo en Cuba. En palabras del entonces ministro de turismo, Hibraim Ferradaz, (2001, citado en Quintana et. al. 2005:258): “la política de desarrollo del turismo en nuestro país se sustenta sobre dos pilares fundamentales: uno de ellos es un gran respeto medioambiental y el otro el gran respeto por la identidad nacional, que el turismo en Cuba se identifique y se diferencie por lo que somos los cubanos y nuestra rica cultura nacional”. Así, al remarcar la excepcionalidad del turismo que se quiere lograr, relacionándolo con valores positivos y revolucionarios (el respeto medioambiental, la identidad nacional, etc.), desde mi punto de vista, se aprecia la intención clara de desvincularse con el ideario anterior que presentaba al turismo, y, por extensión, al “otro”, en definitiva, al “no cubano”, como alguien del cual la revolución tiene que protegerse. De esta forma, la apertura al turismo internacional de masas hace que emerjan discursos contradictorios en relación al otro, al extranjero, al turista.

1880

## 2. LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL Y LA IRRUPCIÓN DEL “EXTRANJERO”

Tal y como he apuntado anteriormente, la introducción del turismo internacional en Cuba, en los años noventa del siglo XX, regida por el dólar estadounidense y por la creación de lo que se ha denominado “apartheid turístico”<sup>3</sup>, está marcada por la dicotomía deseo/

<sup>1</sup> Acuerdos de intercambio de azúcar por petróleo, acuerdos de créditos para ayuda técnica y construcción de industrias a bajas tasas de interés y largos plazos de amortización. También llegaron a la isla contingentes de técnicos y especialistas en planificación, para ayudar a paliar la escasez de profesionales necesarios para la nueva administración.

<sup>2</sup> Estas leyes prohíben las transacciones de Cuba con empresas subsidiarias de consorcios estadounidenses en terceros países. Las leyes contemplan, también, una serie de exigencias para restituir las licencias generales para el envío de remesas a familiares en Cuba o de viajes de visita a familiares en la isla, con el claro propósito de privar a la economía cubana de los ingresos en divisas que pudiera obtener por ello.

<sup>3</sup> El apartheid es el resultado de lo que fue, en el siglo XX, un fenómeno de segregación racial en Sudáfrica implantado por colonizadores ingleses. En este contexto se utiliza para remarcar esa separación de espacios, los turísticos y los cubanos. La liberalización del acceso a los espacios turísticos, desde marzo de 2008, debería haber supuesto el final de esta segregación, no obstante, ésta sigue prevaleciendo, condicionada por el poder adquisitivo y por cuestiones relacionadas con determinados marcadores (el vestido, el “color”...)



rechazo, apertura/cierre. Esta dualidad se relaciona no sólo con el posible “temor” a las influencias capitalistas sino que bebe de la tradición republicana de construcción nacional, que es redefinida tras el triunfo revolucionario. Así, en palabras de Bobes (2003:23), la revolución “al empalmarse con una tradición anterior de la cual dice ser la verdadera culminación (la revolución es una desde Yara, 1868, hasta la Sierra, 1959), el nuevo discurso se ve precisado a contender con nociones como patria, justicia social, igualdad, sacrificio, independencia y soberanía, las cuales son identificadas con la revolución”. De esta forma “se perfila el código simbólico de exclusión: de un lado estarán los cubanos (aquellos que están a favor y participan activamente en la revolución) y del otro los anticubanos (el extranjero agresor y los que se pliegan a sus designios en contra de la nación), codificados en la narrativa como ‘gusanos’” (Bobes, 2003:28). Esta construcción identitaria marca negativamente a los no cubanos que son calificados automáticamente como anticubanos, generando cierto rechazo al extranjero. La llegada masiva de turistas a la isla, incluida población cubana que reside en el extranjero que se aloja en instalaciones turísticas, confronta a la población y al propio Estado a un mensaje repetido por años que debe abandonarse para “salvar” la revolución, que se utiliza como sinónimo de patria. En líneas generales, podemos afirmar que, concebido tanto como bendición como ruina, el turismo internacional en Cuba obliga a la reformulación de una serie de afirmaciones relacionadas no sólo con la construcción del otro, sino de lo propio, algo que se evidencia en los significados que quienes trabajan en turismo le atribuyen a éste y que nos dan también información acerca de “lo cubano”, adquiriendo sentido en un contexto que algunos/as investigadores/as han denominado postsocialista (Verdery 1996). Así, se tilda al turismo de “salvador” del proceso revolucionario, es decir, de Cuba, con lo que esto supone de quiebre del modelo de construcción nacional, marcado por su relación de supremacía e independencia frente al exterior. No obstante, también aparecen otros discursos, los cuales, si bien no demonizan la introducción del turismo, en tanto que cuestionador de la unidad nacional, sí reflexionan acerca de su papel como catalizador de situaciones de contacto nuevas hasta ese momento en Cuba, que introducen cambios sociales. Rescato en este punto una interesante reflexión sobre el papel jugado por el turismo y la “mala prensa” existente sobre él, realizada, mientras hablábamos sobre el turismo, por Vanesa, una psicóloga que trabaja en procesos de selección de personal que accede al turismo, puesto en el que se encuentra desde hace cuatro años.

1881

“Con la apertura del turismo se empezaron a ver modas y formas de llevar la vida, por ejemplo, los tatuajes (...) con la apertura del turismo tú ves que ellos los llevaban y la forma de vestirse, de... de andar, y la apertura de las discotecas y de fumar la droga como si fuera una cosa más, la gente ¡comenzó! como que a... a asumir ciertos patrones ¿no?, y... y... y a mí me parece que eso era algo como que estaba latente, ¿entiendes?, lo que no había un espacio para poder hacerlo. No me parece que sea culpa del turismo (...) Lo que estábamos como que aislados, en un tiempo, y había una ideología casi común, aparentemente, y las personas trataban de mantenerse ahí, pero llegó

---

que, formulados como “buena presencia”, limitan el acceso para quienes no los cumplen.

<sup>4</sup> El término “gusano” se empieza a utilizar para designar a la población cubana que abandona el país, sobre todo hacia los Estados Unidos, y que son definidos como traidores a la patria, que se identifica con la revolución.

un momento en que ya explotó y, entonces, la manera de pensar de las personas cambió ¿entiendes? todo el mundo lo que trata ya es de lograr... tú sabes que las necesidades son cada día más crecientes y las personas lo que tratan es lograr ese... ese ideal que tienen. Me parece que es eso”.

En este texto vemos cómo se hace referencia a la introducción de las diferencias y del deseo de individualidad, que viene a quebrar una ideología común, siendo el adverbio: “aparentemente”, la palabra clave en el análisis. Es decir, lo que se da a entender es que, si bien, las desigualdades sociales previas al Periodo Especial eran menores, a pesar de la existencia de una *nomenklatura* con una serie de privilegios, la unidad en lo ideológico no era tal. Algo que forma parte de la diversidad que caracteriza a todas las sociedades y que se ha pretendido negar en Cuba apelando a la unidad frente al enemigo exterior. De esta forma, el turismo y la “contaminación ideológica” que se le asigna funcionan como un agente externo al que poder culpar de la no realización del ideal: una sociedad unida en lo ideológico. El gobierno cubano, siendo consciente de las influencias que la penetración del turismo podía generar en la población, así como de las desigualdades en el acceso a bienes de quienes trabajaban en él (al percibir dólares que llegaron a estar a 120 pesos cubanos por un dólar en el mercado negro en los años más duros del Periodo Especial), toma una serie de medidas que regulan el sector. La que más me interesa en este punto, ya que regula directamente la relación con el “otro”, sería el *Reglamento para relaciones con el personal extranjero en el sistema de turismo*, aprobado en el año 2005, mientras yo hacía mi trabajo de campo en Cuba. En uno de los “por cuantos” de la conocida como “ley 10”, haciendo hincapié en los “principios éticos, morales y profesionales”, se hace referencia a la necesidad de anteponer el interés social al personal, al tiempo que se insta a mantener una conducta de: “fidelidad a la Patria, respeto a la Constitución de la República, a la legalidad socialista y a la política del gobierno”, debiendo contar con una autorización por escrito, por parte de los dirigentes, para tener relación con extranjeros/as. Así, apelando a la unidad de la nación se regulan las relaciones con ese otro que es necesario, en términos de ingresos para el país, pero, a la vez, peligroso, por la “contaminación ideológica” que conlleva. Esto es, la regulación del contacto no sólo tiene que ver con el temor a la ruptura del paradigma redistributivo cubano, sino con el quiebre de la homogeneización en lo ideológico, lo que se identifica con la unidad en el socialismo y la fidelidad a la patria y que se transforma en una especie de “miedo al extranjero/a”. No obstante, las realidades nunca se presentan de forma plana y uniforme al observador/a externo/a, así, durante mi trabajo de campo percibí que, en tanto que extranjera, era definida, a la vez, como recurso y como peligro, en una especie de continuum que me acercaba o me alejaba de ambos polos. Al mismo tiempo, la población con la que trabajé participaba y subvertía el discurso oficial, que también era contradictorio, generando lo que yo he denominado “resistencias” al discurso estatal oficial.

1882

### 3. “RESISTENCIAS” Y OTRAS CUESTIONES FRENTE AL DISCURSO FINAL

En este apartado intentaré mostrar, mediante lo que denomino “resistencias” cómo los significados que son atribuidos al turismo y, en forma antagónica, a la ciudadanía cubana, si bien, son reproducidos, en cierta forma, por la población, también son contestados y resistidos por ésta. Entiendo por “resistencias” aquellas prácticas sociales que, en cierta medida, subvierten los mandatos gubernamentales que construyen la relación con el otro y, por extensión, con lo semejante. Estas prácticas se circunscriben a ámbitos individua-

les, no suponiendo un cuestionamiento frontal del estatus quo, y adoptan formas diversas. Una de ellas es el recurso al discurso revolucionario que marca la supremacía y unidad de “lo cubano”, recuperando una especie “solidaridad cubana” frente al extranjero y frente al Estado.

### **3.1. Lo cubano como eje de unión: solidaridad cubana**

En este epígrafe, cuando hablo de “solidaridad cubana” me refiero a una estrategia utilizada por la población para trascender, por un lado, la rígida construcción que el Estado cubano pretende imponer en su concepción del Otro, delimitando espacios y relaciones “sólo de turistas” y, por otro, recuperando la agencia frente al Otro, que aparece connotado como detentador de más derechos. Solidaridad cubana que, en forma de agencia, quiebra los límites espaciales y de contacto, así como el papel del Estado en tanto que mediador cultural y principal beneficiario de los recursos económicos que el turismo provee, y que representa la recuperación de cierta capacidad de acción frente al extranjero. Esta capacidad de agencia se expresa en distintas situaciones que he agrupado bajo dos modalidades:

#### *3.1.1 Frente a los límites espaciales y de contacto marcados por el Estado*

La solidaridad cubana, entendida como un nexo de unión donde “lo cubano” trasciende otras diferencias, desde mi punto de vista, se pone en acción para subvertir los rígidos límites espaciales que pretenden imponerse en los espacios turísticos. Estas fronteras se cruzan cuando el personal que trabaja en el sector turístico accede a lugares vetados para el resto de la población, o viola las normas de conducta vigentes para la población cubana, mediante el contacto con el /la otro/a. Susana, una trabajadora del sector, desde hace 10 años, como relaciones públicas de distintos hoteles, al explicarme en qué se diferencian los hoteles de ciudad y los de playa, hace hincapié en el funcionamiento “al margen” de los segundos :

“En los hoteles de playa, luego que llegaba la noche, obviamente, todo se compraba, todo se cuidaba, era como un... era como una complicidad, había una complicidad en la playa, al custodio le doy comida y se hace más o menos que no ve, ese mismo custodio, como también anda en la fiesta, y anda mirando, todo el mundo..., es decir, como todo buen cubano ¿no?, ayudo a Manolito, la fiesta, la rumba y todo el mundo era feliz, y había una complicidad, todo quedaba en casa”.

En este relato podemos ver un ejemplo de resignificación del espacio, que es ocupado y gestionado por los/as trabajadores/as, mediante una “cadena de favores” o solidaridad que funciona al margen de los mecanismos del Estado, apelando a “lo cubano”, la cubanía, como creadora de esa solidaridad (“como todo buen cubano ¿no?”). Cubanía que es definida por la preeminencia de lo dionisiaco (“la fiesta, la rumba y todo el mundo era feliz”) frente a cierto ascetismo que preconiza la Revolución. Así mismo, “lo cubano” funciona también como elemento estructurante de las relaciones con el Otro, donde algunos/as trabajadores/as del turismo manifiestan su papel como agentes culturales, introductores a “la esencia cubana”. Este lugar como voceros de la esencia cubana y la “Cuba de verdad”, es reivindicado por quienes se insertan en el ámbito laboral del turismo desde

la pequeña iniciativa privada. Un ejemplo de eso serían los y las arrendadores/as<sup>5</sup>, los cuales esgrimen este acceso a la “realidad” de Cuba como una de sus mayores bazas a la hora de competir con el sector estatal por el alojamiento turístico. Hablando con Pedro, un arrendador particular, al preguntarle si piensa que la apertura de los hoteles al turismo nacional puede suponer un hándicap para el negocio, me contesta esto:

“No lo creo, ¿qué pasa?, por lo general, las personas que van a las casas no vienen buscando que si esta playa es linda y que esta playa no, vienen a comunicarse (...) Este tipo de turismo es de tiempo, es de conversar, es de sentarte a... a explicarle la situación real de Cuba, cómo es y cómo funciona, ¡que muchos no se lo creen!. Yo he tenido amigos, bueno, conocidos, aquí, se les puede decir amigos... yo tengo un carro<sup>6</sup>, pero yo, en mi carro, no lo puedo llevar a la playa, no puedo y ¡eso ellos no lo entienden!, porque ¿cómo que tú en tu carro...? Si tú tienes un carro que es tuyo... les digo: “No puedo, porque si me cogen me ponen una multa” ¿entiendes?. Y eso no... ese mecanismo de cómo funciona la Cuba de a pie, cómo funciona, los, los turoperadores sí no te lo dicen, eso nada, ni de la idiosincrasia, ni nada de eso, la cultura propia de eso, nadie te lo dice”.

En un contexto donde es el Estado quien ostenta la legitimidad para definir “lo cubano”, utilizándolo para crear solidaridades con la Revolución cubana, así como la adscripción de la población a la misma, asistimos a una clara resignificación de “lo cubano” por parte de los y las cuentapropistas como una forma de legitimar su interacción con los/as turistas y de crear solidaridades que vayan más allá de las posiciones diferenciadas que ocupan, dotándose de agencia. Éstos/as, en tanto que agentes culturales, si bien actúan desde la periferia, ayudan a la expansión del sistema turístico y redefinen la “autenticidad”. En resumen, se pone en funcionamiento una especie de solidaridad basada en “lo cubano” para burlar tanto la separación espacial como las normas de contacto establecidas por el Estado. Al mismo tiempo, sobre todo los/as cuentapropistas, redefinen, mediante su papel como mediadores culturales, la cubanía, disputándole al gobierno su rol de constructor de identidades nacionales, que se identifican con la Revolución, contribuyendo a “localizar un destino” (Salazar 2005) inserto en dinámicas globales.

1884

### 3.1.2 Frente al turista

Otro aspecto en el que se pone de manifiesto la agencia de la población frente a las representaciones en torno al Otro, turista, extranjero, sería las ocasiones en que “lo cubano” funciona como nexo de unión frente a éste. Un ejemplo serían las situaciones en las que, a pesar de manifestar tener una relación definida como de amistad con un/a extranjero/a se le oculta un engaño del que está siendo objeto. Éstas poblaban mi interacción con la población cubana, una de ellas, extraída de mi diario de campo, puede servir de muestra:

<sup>5</sup> Se trata de trabajadores/as por cuenta propia, es decir, que no tienen vinculación laboral con el Estado, que se dedican a alquilar alguna/s habitación/es de sus viviendas a turistas, pudiendo proporcionar, también, comidas a los mismos, que se cobran aparte. Estos/as trabajadores/as reciben sus ingresos en divisa y, así mismo, pagan una serie de impuestos (por el espacio, los servicios y las ganancias) también en divisas.

<sup>6</sup> Coche.

“Un día, mientras estoy en mi cuarto trabajando, oigo a Estrella, la mujer que trabaja en la casa, hablar con su hermana, Agustina, de Belinda, una chica negra que vive en un barrio marginal de Santiago y es la novia de Bruno, un italiano amigo de la casa. Bruno ha venido a Cuba en múltiples ocasiones y siempre se queda en la casa, teniendo muy buena relación con los dueños, para los que compra y prepara comida italiana, con los que sale de noche, va a la playa, etc. En la conversación Estrella comenta: “Chica, yo no sé qué le ve Bruno a Belinda, tan negra, tan fea y de ese barrio, ¡si no sabe ni hablar!, además ella está con él por la plata, manteniendo al marido ese que tiene”, a lo que Agustina le responde: “Pues sí, mima, con lo buena persona que es Bruno, lo tiene como engaño”. Me llama la atención que todo el mundo sabe que Belinda tiene un marido cubano y que ambos están sacándole el dinero a Bruno pero nadie le dice nada a éste, a pesar de tener una buena opinión y consideración por Bruno, al que califican de amigo, más que por Belinda”.

En esta situación el vínculo en tanto que cubano sigue prevaleciendo frente a otro tipo de relaciones con turistas, a los/as que se califica como amigos/as de la casa, poniéndose de manifiesto una especie de solidaridad en función de la nacionalidad. De esta “solidaridad” también participan quienes pertenecen a las fuerzas de seguridad del Estado, los cuales, en ocasiones, anteponen “lo cubano” a su mandato de protección al turista. Esto le sucedió a Esteban, cantinero, el cual, al preguntarle por una mala experiencia en turismo, me refiere una situación en la que un turista le acusó de robarle una cartera que, supuestamente, se había caído en el restaurante en el que él estaba trabajando. Ante esa situación y como la disputa iba subiendo de tono, Esteban decidió llamar a Inmigración, donde se encuentra personal del Ministerio del Interior encargado, entre otras cosas, de atender los asuntos relacionados con los/as extranjeros/as, y me cuenta:

“Me siento en el balance<sup>7</sup>, porque llamo a Inmigración y, en Inmigración, el teléfono suena y no lo cogen, luego, vuelvo a llamar y ¡él estaba esperando!, y nada, entonces, ocupado, y...no lo cogen, me siento y empiezo a relajarme y él estaba sentado por acá pero seguía hablando, y... bueno, hasta que decide irse, pero, bajando las escaleras, a través de la reja de al lado de la puerta, él me miraba y me decía: “¡Yo te voy a coger, yo te cojo en la calle, yo te voy a velar!” “¡Yo te voy a acusar, yo te voy a acusar, acuérdate que nosotros tenemos más razón que ustedes, yo soy turista y tú eres cubano!”, así me dijo él (...) Al otro día, llamé a Inmigración, le hablé al segundo jefe de Inmigración y el segundo jefe de Inmigración me dijo: “No, no hay problema, cuando él pasó por ahí de nuevo tú trata de cogerle algún dato, que yo lo pueda...”, así me dijo, porque ellos hablan así, de esa forma, “que yo lo voy a enfriar””.

Aquí se pone de manifiesto la conciencia, por parte de los/as turistas, de ser superiores a los/as cubanos/as, de tener más derechos: “acuérdate que nosotros tenemos más razón que ustedes, yo soy turista y tú eres cubano”, a esta percepción se contraponen el accionar en red cubano, siendo la expresión: “yo lo voy a enfriar”, la que pone de manifiesto esa solidaridad. De esta forma, la mirada local (Maoz 2006) se contraponen a la “mirada turís-

---

<sup>7</sup> Mecedora.

tica” y recupera la agencia para las poblaciones locales en forma de resistencia velada al turismo (Maoz 2006) en tanto que elemento ejemplificador de prácticas que reproducen relaciones neocoloniales. Éstas y otras situaciones me enfrentaban continuamente a la dicotomía “yo /otro”, donde la supremacía del extranjero (otro), en tanto que portador de mayores derechos, se contrarrestaba con la solidaridad cubana (yo), así como a la redefinición de relaciones que se calificaban como de amistad y/o interesadas. Habiendo sentido, en ocasiones, esa instrumentalización y clasificación hegemónica, como un Otro contrapuesto a lo cubano. De esta forma, la población recupera, en parte, el discurso revolucionario de la unidad nacional frente al enemigo exterior, mediante prácticas sociales que modifican el lugar subalterno que les ha sido asignado, tanto por el Estado, como por la configuración geopolítica mundial. En definitiva, desde mi punto de vista, “lo cubano” era redefinido continuamente, reivindicando y poniendo en juego unas relaciones de poder, donde éste, en forma de “micropoder” (Foucault 1992) era reapropiado por la población. Así, mediante lo que denomino “solidaridad cubana”, el discurso revolucionario, con el llamado a la unidad nacional, es reinterpretado por la población, tanto para competir con el Estado en tanto que mediadores/as culturales como para oponerse, en cierta forma, a un Otro “invasor”.

#### 4. CONCLUSIONES

Con el triunfo de la Revolución se implanta un modelo de ciudadanía que pretende lograr la igualdad y la construcción nacional en torno a la unidad, donde lo importante es la “contribución a la sociedad”, al bien común, en forma de trabajo (voluntario o no). Aquí, el Estado toma un papel protagónico en tanto que elemento rector de las políticas, que permean la vida cotidiana, y reflejan las ideologías. En estas políticas, a partir de los años noventa, el turismo aparece formulado no sólo como un recurso económico sino como un instrumento de la política de Estado que contribuye a, por un lado, generar solidaridades internacionales con la Revolución y, por otro, intentar mantener un discurso en torno a la nación que ha venido generando adhesiones hacia el régimen entre la población cubana. Esta construcción nacional, basada en la unidad en la categoría “pueblo” y en la soberanía de Cuba, construida como “superior” en algunos aspectos, que hay que preservar del contacto exterior “contaminante”, entra en contradicción con determinadas prácticas sociales que emergen en los años noventa. Formulando un par yo /otro, nacional /extranjero, como inmutable, homogéneo y cargado de significados, separación que, no obstante, se diluye con la introducción del turismo de masas en la isla, propiciador de la aparición de “zonas de contacto” (Pratt 1992). De esta forma, la introducción del turismo internacional de masas en Cuba, si bien pretende ser el “salvador del socialismo y de la Revolución”, en metonimia con la patria, acaba enfrentando al Estado a su relación con el Otro, con el exterior, frente al que se mantiene una actitud ambivalente: deseo /rechazo, necesidad / peligro. En este contexto la población articula una serie de estrategias para contestar las contradicciones que se ponen de manifiesto en el discurso nacional cubano, mantenido por años, donde el otro se conceptualiza como opuesto a “lo cubano”, del cual se exige unidad y se define como detentador de valores morales superiores. Resistencias en las que se apela a la solidaridad cubana o articulación colectiva en torno a “lo cubano”, que funciona tanto frente al Estado como frente al Otro, el turista. Así, tanto en su relación con el Estado, institución presente en la cotidianeidad, derivado de su amplia penetración en el ámbito privado (Bobes 2007), como con los y las turistas, la población crea una especie de solidaridad, la cual bebe del discurso fraterno de la construcción nacional de Martí. En

este caso, la construcción de “lo cubano” tiene una clara referencia con lo telúrico, siendo central permanecer en el territorio para generar esos lazos, algo que ha sido reforzado por el discurso revolucionario que califica de traidores (gusanos) a quienes se van de Cuba. Estos no traicionan los ideales de la Revolución sino a la Patria (Rojas 2009).

## 5. BIBLIOGRAFÍA

BOBES, Velia Cecilia (2007) *La nación inconclusa. (Re) construcciones de la ciudadanía y la identidad nacional en Cuba*. México DF, FLACSO México.

–(2003) “Ciudadanía, identidad nacional y narrativas de la sociedad civil: una exploración en torno a las sucesivas (re)constituciones de la nación cubana”. En M. DE MIRANDA PARRONDO (Ed.) *Cuba: Sociedad, política y cultura en tiempos de globalización*. Bogotá, Centro Editorial Javeriano, pp. 13-45.

CABEZAS, Amalia (2009) *Economies of Desire. Sex and tourism in Cuba and the Dominican Republic*. Philadelphia, Temple University Press.

CARRANZA, Julio; GUTIÉRREZ, Luís y MONREAL, Pedro (1995) *Cuba, la reestructuración de la economía: una propuesta para el debate*. La Habana, Ciencias Sociales. CEPAL (1997) *La economía cubana: reformas estructurales y desempeño en los noventa*. México, Fondo de Cultura Económica.

CERVIÑO, José María y CUBILLO, Julio (2005) “Hotel and Tourism Development in Cuba, Opportunities, Management Challenges and Future Trends”, *Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly*, 46, pp. 223-246.

DILLA ALFONSO, Haroldo (2000) “Cuba: el curso de una transición incierta”. En M. MONEREO; M. RIERA y J. VALDÉS (coords.) *Cuba. Construyendo futuro. Reestructuración económica y transformaciones sociales*. Madrid, El Viejo Topo, Fundación de Investigaciones Marxistas, pp. 257-285.

FOUCAULT, Michel (1992) *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta (primera edición 1978).

HALL, Stuart (2001) “Tourism and Development in Communist and PostCommunist Societies”. En D. HARRISON (ed.) *Tourism and the Less Developed Countries: Issues and Case Studies*. Wallingford, CABI, pp. 91108.

MAOZ, Darya (2006) “The Mutual Gaze”, *Annals of Tourism Research*, 33 (1), p. 2-21.

MESA LAGO, Carmelo (2003) *Economía y bienestar social en Cuba a comienzos del siglo XXI*. Madrid, Colibrí.

PALENZUELA, Pablo et al. (2008) *Culturas del trabajo, modelos gerenciales y niveles de satisfacción de los trabajadores cubanos y de sus empresas españolas en el sector turístico de Cuba*. Informe de investigación mimeografiado, La Habana, Cuba.

PRATT, Mary Louise (1992) *Imperial Eyes. Travel, writing and transculturation*. London & New York, Routledge.

QUINTANA, Rogelio et. al. (2005). *Efectos y Futuro del Turismo en la Economía Cubana*. MontevideoLa Habana, INIE (Cuba), Universidad del Uruguay.

SALAZAR, Noel B. (2005) “Tourism and Glocalization. ‘Local’ Tour Guiding”, *Annals of Tourism Research*, 32(3), pp. 628-646.

SCHWARTZ, Rosalie (1997) *Pleasure Island: Tourism and Temptation in Cuba*, Lincoln, University of Nebraska Press.

RESOLUCIÓN N° 102005 que recoge el Reglamento para relaciones con el personal extranjero en el sistema de turismo.

ROJAS, Rafael (2009) *El estante vacío. Literatura y política en Cuba*. Barcelona, Anagrama.

VERDERY, Katherine (1996) *What was socialism, and what comes next?*. Princeton, Princeton University Press.



# EL TURISMO DE MEMORIA: LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA EN CATALUNYA. EL PROYECTO “MÁS ALLÁ DE UNA BATALLA” (LA BATALLA DEL EBRO, GANDESA)

Agustí Andreu i Tomàs

Joan Josep Pujadas i Muñoz

Grup de Recerca en Antropologia. Departament d'Antropologia,  
Filosofia i Treball Social Universitat Rovira i Virgili

## 1. LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA EN CATALUÑA. LA CREACIÓN DEL MEMORIAL DEMOCRÁTICO

La recuperación de la memoria histórica es una constante en todos aquellos países que han sufrido los estragos de algún acontecimiento relacionado con los conflictos bélicos o con las diferentes formas, a menudo traumáticas, que pueden adoptar la falta de libertades y la represión. En Cataluña, las políticas públicas de recuperación de la memoria histórica se iniciaron, como señala Ma. Jesús Bono, en el año 2004, a partir del Decreto 2 / 2004, de 7 de enero, de estructuración del Departamento de Relaciones Institucionales y Participación (Bono, 2006). En este decreto se crea el Programa para el Memorial Democràtic, cuya finalidad consiste en recuperar y reivindicar la memoria histórica de la lucha por la democracia y difundir su conocimiento. Al año siguiente, en 2005, se publicó la Orden de creación de la Comisión Asesora del Memorial Democràtic. Esta Comisión Asesora elaboró el informe “El Memorial Democràtic, instrument d’una política pública de la memòria” que sirvió de base para iniciar la tramitación de la ley sobre el Memorial al Parlament de Catalunya. Borja de Riquer (2007) remarca que, del informe sobre el memorial, hay que destacar dos aspectos básicos, por una parte, el énfasis en recuperación de la memoria y, por otra, la voluntad de convertir esta memoria en patrimonio colectivo. En el caso de Cataluña, se ha optado por el término memoria democrática, en vez del de memoria histórica, para enfatizar explícitamente que se trata de una memoria relacionada con la recuperación de las libertades y la lucha antifranquista. El término memoria histórica, si bien de una manera no tan explícita, también hace referencia a la misma temática, como señala Pedro Ruiz, “como contrapunto a una falta de memoria relativa a unos hechos de los que supuestamente carece la sociedad [...] actual. Por tanto, detrás del término “memoria histórica” no hay continuidad sino ruptura de la memoria y [...] entronca con un Movimiento de reparaciones más amplio a nivel internacional que recorre Europa y el mundo, de reparación moral y jurídica de las víctimas, que ha llevado a la creciente “judicialización” de la historia” (Ruiz, 2007:312). Desde este mismo punto de vista, Julio Aróstegui (2006), afirma que cada momento histórico ha definido su visión específica en relación al período sobre el que focaliza su mirada la memoria histórica. Para este autor podemos hablar de tres tipos de memoria sobre la Guerra Civil: la “memoria de la identificación o de la confrontación”, hasta los años setenta, la “memoria de la reconciliación” hasta la década de los noventa y, coincidiendo con el triunfo electoral del PP en 1996, podemos datar los inicios de la “memoria de la restitución o reparaciones”. Memoria democrática o memoria histórica ambas denominaciones hacen referencia a lo que Ruiz (2007) llama una memoria contaminada por las prácticas sociales y políticas del momento presente. Este hecho queda muy evidente en la sustitución de la noción de memoria histórica por el de memoria democrática que se ha planteado en Cataluña. Para Jordi Guixé, Responsable de Projectes i Espais de Memòria del Memorial Democràtic, se trata de “un nou

concepte de memòria, inèdit segons el grup de treball europeu: la memòria democràtica. Una memòria diversa que no privilegia –tal com ho ha fet França des del final de la Segona Guerra Mundial– la memòria heroica (resistents) i adolorida (víctimes, deportats). La memòria democràtica es basa en la transmissió de la diversitat de lluites a favor de la democràcia en el passat com a valor permanent en el present i en el futur.” (Guixé, 2010: 10). Desde este punto de vista debemos tener claro que el proceso de recuperación de la memoria puede caer en un grave peligro. Como nos comenta Susana Narotzky (2006, 2007), tenemos el peligro de alejarnos de la idea de ágora (pluralidad de memorias) e ir a parar finalmente a una dicotomía moral: malfranquismo/biendemocracia, que implicaría convertir en hegemónica una determinada memoria que hasta entonces había sido silenciada. Se trata, pues, de la producción de una memoria hegemónica que hay que situar en contra de la historia oficial del franquismo y, también, en contra de la historia generada en el período de la transición y que, en definitiva, nos presenta una nueva (re) interpretación de la historia. A pesar de las enmiendas a la totalidad del grupo parlamentario del Partido Popular y del grupo Mixto (Ciudadanos) y la oposición de CiU, el 24 de octubre de 2007 se aprobó la Ley 13/2007, del 31 de octubre, del Memorial Democràtic.

Nuestro interés, sin embargo, no se centra tanto en la creación de unas estructuras políticas de recuperación de la memoria sino en la incidencia que estas políticas públicas tienen en la aparición y ulterior desarrollo de una serie de activaciones patrimoniales de carácter local en el ámbito de la memoria democrática. Uno de los aspectos más importantes para nuestro estudio lo encontramos en la creación de una serie de espacios de memoria que, recientemente, se han articulado en forma de Red y que tienen como objetivo la puesta en valor de la memoria histórica a través de la recuperación, señalización y difusión del patrimonio memorial del período 1936-1980. Esta Red está integrada por una serie de activaciones patrimoniales, repartidas por todo el territorio de Cataluña, que presentan una gran diversidad tanto desde el punto de vista temático como en relación al tipo de estructuras patrimoniales que se han creado. El núcleo central de la Red lo constituye el llamado Espai Memorial Democràtic que, situado en Barcelona, está concebido como una propuesta interactiva y multidisciplinaria que tiene por objetivo desarrollar un amplio programa de actividades relacionadas con la memoria democrática (seminarios, cursos, exposiciones...). El resto de la Red está integrado por las diferentes infraestructuras patrimoniales que se han creado a lo largo del territorio catalán y que, mayoritariamente, están adscritas a un municipio o bien a un Consell Comarcal. La estructura temática de la Red responde a cuatro grandes ámbitos: los espacios de la guerra civil, los espacios de lucha antifranquista y recuperación democrática, los espacios de frontera y exilio y los espacios de la segunda república. Las cerca de 70 activaciones patrimoniales que forman parte de esta Red presentan, desde el punto de vista de su estructura museológica y museográfica, una gran variabilidad. Las diferentes activaciones patrimoniales de la Red las podemos clasificar en: patrimonializaciones *in situ*, musealizaciones al aire libre, centros de interpretación, museos, monumentos conmemorativos y rutas o itinerarios. En cuanto a las denominaciones de centro de interpretación, museo, monumento conmemorativo y ruta o itinerario, hemos seguido la clasificación que el propio Memorial Democràtic establece (en su página Web) en las fichas de cada una de las activaciones que forman parte de la Red. En relación a las categorías que hemos llamado patrimonializaciones *in situ* y musealizaciones al aire libre, hemos querido establecer una diferencia entre aquellas activaciones patrimoniales realizadas sobre el terreno en función de la presencia o no de

elementos museográficos superpuestos y creados expresamente para acompañar la interpretación del espacio o vestigio que se pretende activar.

## **2. LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA. EL TURISMO DE MEMORIA**

Las políticas públicas de recuperación de la memoria histórica y su incidencia en la valorización social del patrimonio asociado a esta temática es un hecho global. Como nos comenta Andrés Scagliola las políticas sobre memoria de pasados traumáticos es un hecho de tipo global cuyas causas hay que ir a buscar en: 1) “una “explosión de memoria” que busca en el pasado los anclajes que la “sociedad líquida” (por utilizar la popular metáfora de Zygmunt Bauman) no provee” y 2) con el fortalecimiento del “paradigma de los derechos humanos” en relación a los Crímenes contra la Humanidad y similares” (Scagliola, 2008:203). Como ejemplos de esta globalidad podemos citar las luchas armadas (especialmente de la Guerra Mundial –Mémorial de Caen– y también de las diferentes guerras de liberación –Liberation War Museum Bangla Desh–), los conflictos relacionados con la segregación racial (el Martin Luther King, Jr. National Historic Site a Atlanta y el Apartheid Museum de Johannesburg), el Holocausto (el Memorial Yad Vashen d’Israel o los campos de concentración de Auschwitz o de Mauthausen) y, también, la represión política (las activaciones patrimoniales de Argentina o el Gulag Museum At Pern36 de Rusia). Este estallido de las activaciones patrimoniales relacionadas con la memoria histórica lo relacionaremos con dos factores que pensamos que son clave para entender este proceso: por una parte con el desarrollo, en la sociedad posmoderna, de una cultura de la memoria y en segundo lugar con la percepción del patrimonio como una herramienta de desarrollo económico. Andreas Huyssen (2002) analiza el surgimiento de la memoria como una preocupación central de la cultura y la política de las sociedades actuales y sitúa su origen en los procesos de descolonización y en la aparición de los nuevos movimientos sociales que buscaban historiografías alternativas y revisionistas. Para este autor, en Europa y Estados Unidos, los discursos sobre la memoria se intensificaron, en los años 80 del siglo XX, como consecuencia del debate sobre el Holocausto. Precisamente para Huyssen (2002) la internacionalización del discurso sobre el Holocausto es una de las causas de la globalización de la memoria y, también, de la aparición de la cultura de la memoria. Cultura caracterizada por el miedo al olvido, miedo que ha provocado el desarrollo de una serie de estrategias de memorialización y una necesidad cada vez más creciente de consumo del pasado, lo que, entre otras cosas, nos aboca a una mercantilización de la memoria. Precisamente la mercantilización de la memoria encontraría una de sus máximas expresiones en el fenómeno de la musealización, entendida como un recordatorio público para evitar la fragmentación en la transmisión de la memoria. Para explicar este deseo de pasado nos hemos de remitir a los cambios que ocurren en relación al concepto de temporalidad y que se origina en el momento en que aparecen una serie de fenómenos relacionados con: los cambios tecnológicos, los medios de comunicación de masas, los nuevos patrones de consumo y la movilidad a nivel global. Para explicar la incidencia de estos fenómenos en la noción de temporalidad Huyssen nos remite a la obra de dos filósofos alemanes (Herman Lübbe y Odo Marquard) de principios del siglo XX. Para Lübbe, citado por Huyssen (2002), la modernización viene acompañada de dos hechos inevitables: por una parte la pérdida de las experiencias de vida estables y duraderas y, por otra parte, el hecho de que las innovaciones técnicas, científicas y culturales se desarrollen a una velocidad tan enorme provoca una gran cantidad de objetos que en un plazo muy corto de tiempo se convertirán en obsoletos. Como consecuencia de estos dos hechos se produce una reducción

temporal del presente, el presente se convierte en algo efímero. Según Huyssen (2002), en la teoría de Lübbe el museo compensa esa pérdida del presente y ofrece formas tradicionales de identidad cultural. En definitiva la musealización nos protegería de la velocidad del cambio social, cultural y tecnológico y de la percepción de que la temporalidad del presente es cada vez más corta, ofreciéndonos la sensación de contar con unos vínculos estables y de poder garantizar un futuro con memoria.

La proliferación de activaciones patrimoniales que, en las últimas dos décadas, podemos observar en todo el mundo se pueden, ciertamente, interpretar a partir de la pérdida del presente y los cambios acelerados en los que vivimos y que provocan la desestabilización de las identidades individuales y colectivas. La capacidad de garantizar una estabilidad cultural no es, sin embargo, a nuestro juicio, el único elemento que entra en juego para explicar el estallido de las activaciones patrimoniales que han proliferado en los últimos tiempos. Otro de los aspectos que también nos explica esta eclosión está relacionado con la capacidad que se le atribuye al patrimonio como herramienta de desarrollo económico. En este sentido la mayoría de las políticas públicas sobre la memoria fomentan y promueven ciertos lugares de memoria como atracciones turísticas. Este es, también, el caso, de las activaciones tuteladas por el Memorial Democràtic en Catalunya. Si bien en un primer momento las activaciones patrimoniales relacionadas con la memoria democrática persiguen poner de relieve los valores relacionados con el antifascismo, la lucha por las libertades y la democracia y evitar así la fragmentación en la transmisión del conocimiento sobre estos valores. También las hemos de ver, según Guixé (2007), como unas iniciativas culturales de impulso del desarrollo local y comarcal: “El debat sobre les perspectives del concepte de turisme (sempre entès en l’actual segment del turisme cultural) y la seva relació amb el temps, és i seguirà sent un dels elements claus en el desenvolupament d’espais memorials. La seva relació amb l’espai està més ben definida i a més de generar un dels fenòmens de masses i de mobilitat més expandits del segle XX, representa un sector econòmic d’influència social innegable dins la nostra societat i a Catalunya especialment... Per tant no és agosarat plantejar als inicis del segle XXI l’existència definida d’un turisme de memòria.” (Guixé, 2007: 9). Este discurso incorpora un elemento clave en cuanto a la valorización social del patrimonio: el turismo, en este caso el llamado “turismo de memoria”.

Según Deperne (2007) podemos considerar turismo de memoria a aquel turismo que se basa en los lugares emblemáticos de la historia, particularmente los sitios asociados a los grandes conflictos. Unos cuantos años atrás, este mismo autor –François Cavargnac y Hervé Deperne (2003)– definía como una de las características básicas de este turismo de memoria el hecho de que se fundamenta en una referencia al pasado. Otros autores, como Didier Urbain (2003) enfatizan este mismo aspecto de relación con el pasado. Este autor aplica la definición de turismo de McCannell (el turismo como un rito colectivo de conocimiento del mundo) al turismo de memoria, definiéndolo como un rito colectivo de conocimiento del pasado. Se trataría, en definitiva, de un turismo de espacio (turismo clásico) opuesto a un turismo de tiempo (turismo de memoria). Este turismo del pasado para Urbain (2003) no consiste en un turismo de regresión, es decir, no propone un retorno a los orígenes sino que más bien propugna una reapropiación y reinterpretación del pasado en función de los valores del presente y nos permite, también, conservar la conciencia histórica.

Desde la década de los años noventa del siglo XX hasta nuestros días la producción científica sobre el turismo se ha hecho eco de la aparición de nuevas formas de ocio y de viaje.

Chris Rojek (1993) considera que una de las principales características de la sociedad postmoderna reside en el hecho de convertir la cultura en una mercancía, produciéndose un desplazamiento de la noción de sentido a la noción de espectáculo y de sensación. Las causas las encontraríamos en el cambio operado a partir, por ejemplo, de la aparición de los productos fabricados en serie y la creación de imágenes simuladas. Para Rojek (1993) hay 4 formas de ocio contemporáneo que van en la línea antes expuesta: 1) “Back spots”, 2) “Heritage sites”, 3) “Literary landscapes” y 4) “Theme parks”. La clasificación de Rojek combina realidades del pasado (“back spots” y “heritage sites”) con realidades inventadas (“literary landscapes” y “theme parks”). Si concebimos el turismo de memoria como un turismo centrado en el pasado, tanto los “back points” como los “heritage sites” forman parte de él y, obviamente se trata de dos realidades totalmente diferentes, no es lo mismo visitar la tumba de Elvis Presley o los barracones de Auschwitz, un pasado traumático, que visitar el museo al aire libre de Skansen, un pasado idealizado. El concepto turismo de memoria incluye realidades muy diferentes. Se trata, pues, de un concepto muy amplio y, por este motivo, consideramos más adecuado el uso de otras denominaciones como “thanatourism” o, sobre todo, “dark tourism”. A.V. Seaton (1996, 2004) utiliza el concepto de “thanatourism” para designar aquellos viajes motivados, total o parcialmente, por un deseo de un encuentro, real o simbólico, con la muerte. J.J. Lennon y M. Foley (2000) utilizan el concepto de “dark tourism” para designar el acto de viajar a los lugares relacionados con la muerte, el desastre, la tragedia, la catástrofe... tanto por cuestiones relacionadas con el recuerdo, la educación o el entretenimiento. Precisamente dentro de este turismo oscuro es donde podemos situar mejor las activaciones patrimoniales relacionadas con la temática que nos ocupa en este artículo: el campo de batalla. Philip Stone (2006) establece una tipología de los lugares de turismo oscuro (“dark fun factories, dark exhibitions, dark dungeons, dark resting places, dark shines, dark conflict sites i dark camps of genocide”). La caracterización de la categoría “dark conflict sites” (Stone, 2006: 156) es especialmente adecuada para definir la motivación de la valorización social del patrimonio relacionado con la batalla del Ebro así como el tipo de turismo asociado a él. Se trata de una categoría relacionada con la guerra y los campos de batalla y su comercialización como producto con un potencial turístico es evidente pero, sin embargo, no deja de tener un enfoque educativo y conmemorativo. Stone (2006) también señala que este tipo de activaciones no han estado inicialmente, originadas en el contexto del turismo oscuro y normalmente ocupan el extremo más light de su espectro. Turismo de memoria, turismo oscuro... denominaciones que en última instancia hacen referencia a las potencialidades económicas del patrimonio a partir de su capacidad para canalizar un flujo de visitantes sobre un determinado territorio y que se erige como una de las apuestas de la mayoría de las políticas públicas de recuperación de la memoria histórica.

1893

### **3. PATRIMONIO Y TURISMO DE MEMORIA EN LA BATALLA DEL EBRO**

El origen de la valorización social del patrimonio asociado a la Batalla de l’Ebre es anterior al desarrollo de las políticas públicas de recuperación de la memoria democrática (2004) ya que se remontan a finales de los años noventa del siglo XX, con la creación del Centre d’Estudis de la batalla de l’Ebre (1989) y a principios del siglo XXI, con la creación del Consorci Memorial dels Espais de la Batalla de l’Ebre (2002).

El Consorci Memorial dels Espais de la Batalla de l’Ebre (a partir de ahora, COMEBE) fue creado por: la Generalitat de Catalunya, Consejo Comarcal de la Terra Alta y diversos ayuntamientos de la zona. De la lista inicial de ayuntamientos que crearon el COMEBE

debemos destacar el hecho de que la capital de la comarca y una de las poblaciones que más soportó los estragos de la Guerra Civil no estaba en ella. Nos referimos a la población de Gandesa. Josep M. Fonolleras (2003), en un artículo publicado en La Vanguardia, nos lo explica de la siguiente manera: “Gandesa no está porque ya tiene su Centre d’Estudis de la Batalla de l’Ebre (CEBE), y por razones políticas y de liderazgo comarcal”. Efectivamente, uno de los motivos que explicaría la ausencia de Gandesa lo encontramos en la existencia del Centre d’Estudis de la Batalla de l’Ebre (a partir de ahora, CEBE). El CEBE está formado por un grupo de estudiosos y coleccionistas de Gandesa interesados en la historia de la Guerra Civil, que ha centrado sus esfuerzos en la creación del llamado “Museo histórico. Guerra Civil Española 1936-1939”. Miguel Aubà, alcalde de Gandesa, argumentaba el hecho de no participar en el Consorcio del COMEBE de la siguiente manera:

“–¿Se integrarán finalmente en el Consorci per a la Museïtzació de la Batalla de l’Ebre (Comebe) del que todavía no forman parte?

–... Dijimos que no entrábamos porque las condiciones no eran favorables, pero no cerramos la puerta. Y las cifras mandan: se han propuesto varias ideas y proyectos, pero ¿cuánto dinero ha llegado para el Comebe? Nosotros no hemos parado de hacer cosas. Vamos mejorando lo que tenemos y, si funciona, nos integraremos.” (Marçal, 2003).

En el año 2005, junto a otras poblaciones, el Ayuntamiento de Gandesa entró a formar parte del COMEBE, en el año 2007 se produjeron otras adhesiones de diferentes ayuntamientos de la zona. Estas sucesivas ampliaciones de las comunidades que forman parte del COMEBE están directamente relacionadas con las inversiones económicas realizadas por esta institución en los diferentes escenarios de la batalla de l’Ebre. Un dato que nos permite argumentar esta afirmación la podemos encontrar en el Plan de Gestión y Comunicación presentado a la Junta General del COMEBE, del 12 de junio de 2009, en este Plan, se afirma que “Durant el període 2003-2008 la Generalitat ha aportat una quantitat total de 2.831.440 €, és a dir el 90% dels ingressos del COMEBE” (“www.batallaebre.org / plagestio\_comebe.pdf). La participación del Ayuntamiento de Gandesa en el COMEBE ha permitido, entre otras cosas, que esta comunidad haya podido acogerse a las subvenciones del Memorial Democràtic y haya obtenido los fondos necesarios<sup>1</sup> para remodelar el museo del CEBE. En esta remodelación han participado la Direcció General de la Memòria Democràtica, el Memorial Democràtic, el Ayuntamiento de Gandesa, el Centre d’Estudis de la Batalla de l’Ebre (CEBE), el Consorci Memorial de la Batalla de l’Ebre (COMEBE), la empresa Optimus Medina Riley y la Universitat Rovira i Virgili. Con la creación del CEBE (1998) y el COMEBE (2002) nos encontramos, pues, con dos instituciones que, en un mismo territorio (la Terra Alta), trabajan en la valorización social del patrimonio relacionado con la Guerra Civil Española.

<sup>1</sup> El Memorial Democràtic otorgó una subvención al Ayuntamiento de Gandesa de 204,195.00€ a cargo de la Convocatoria Patrimonio 2009-2010. En el Marco del Programa Operativo FEDER 2007-2013 el Ayuntamiento de Gandesa recibió un importe de € 584,717.81 (Acta de la Sesión Ordinaria del Ayuntamiento de Gandesa del 2 de noviembre de 2009). En la convocatoria de Patrimonio 2010-2011 el Ayuntamiento de Gandesa también recibe una subvención de la Dirección General de la Memoria Democrática por un importe de 139,999.99€. Esta última subvención se complementa con una aportación del propio Ayuntamiento por valor de 60.000 € (Acta del Pleno Municipal de Gandesa del 27 de septiembre de 2010). La suma total de estos importes es de € 850,912.80€.

Las activaciones patrimoniales del COMEBE, organismo integrado dentro del Memorial Democràtic, se reparten por distintos municipios y abarcan una amplia tipología de recursos y de infraestructuras que hemos resumido en el siguiente cuadro:

**Cuadro 1. Red de espacios de memoria en la comarca de la Terra Alta**

NOMBRE	TIPOLOGIA	LOCALITZACIÓ
Centre d'Interpretació 115 dies	Centro de Interpretación	Corbera d'Ebre
Centre d'Interpretació Hospital de Sang	Centro de Interpretación	Batea
Centre d'Interpretació Les Veus del Front	Centro de Interpretación	Pinell de Brai
Centre d'Interpretació Soldats a les trinxeres	Centro de Interpretación	Vilalba dels Arcs
Centre d'Interpretació Internacionals a l'Ebre	Centro de Interpretación	La Fatarella
Coll del Moro	Monumento conmemorativo	Gandesa
Memorial de les Camposines	Monumento conmemorativo	La Fatarella
Mirador de la Serra de Pandols (Cota 705) i Club de la Pau	Monumento conmemorativo	Gandesa
Mirador del Bassot	Patrimonialización in situ	Vilalba dels Arcs
Poble Vell de Corbera d'Ebre	Patrimonialización in situ	Corbera d'Ebre
Trinxeres de les Devees	Patrimonialización in situ	La Fatarella
Trinxeres dels Barrancs	Patrimonialización in situ	Vilalba dels Arcs
Cases caigudes al Pinell de Brai	Patrimonialización in situ	Pinell de Brai

**Fuente: elaboración propia a partir de los datos de las páginas web del COMEBE y del Memorial Democràtic**

La creación del COMEBE es un claro ejemplo la relación que existe en el imaginario de las administraciones locales (en este caso ayuntamientos y consejos comarcales) entre patrimonio y turismo. El escritor y articulista José Ma. Fonalleras lo expresa de la siguiente manera: “Los elementos que definen el Comebe son la “educación para la paz, la singu-

laridad y una pluralidad que represente las diferentes opciones que, de forma honesta y desinteresada (sic), ofrecieron su vida por unas ideas”. La palabra “negocio” o “turismo” no aparece por ningún lado. Y sin embargo la cosa está ahí. Diversos analistas locales han hablado de “la principal apuesta de futuro para atraer turismo”... La tendencia a “turistizar” la guerra me temo que es profunda y universal” (Fonalleras, 2003). Esta misma visión nos la ofrece Josep Maria Solé i Sabaté (2007) que establece, para este consorcio, los siguientes objetivos de dinamización económica: 1) potenciar un turismo cultural y de calidad con la oferta de un producto único y específico del territorio, 2) potenciar la difusión de la Terra Alta y la Ribera d’Ebre y de sus productos, buscando un incremento y mejora de los sectores primario y terciario de ambas comarcas y 3) proporcionar una oferta de turismo cultural a los visitantes de las zonas costeras que amplíe y complemente la oferta turística existente. Los únicos datos que tenemos sobre la incidencia turística de las actuaciones del COMEBE las podemos encontrar en el Plan de Gestión ([www.batallaebre.org / plagestio\\_comebe.pdf](http://www.batallaebre.org/plagestio_comebe.pdf).) presentado el año 2009. Se trata de datos parciales ya que solo incluyen los Centros de Interpretación de Corbera y el de Pinell de Bray y se refieren al año 2008. En el curso de ese año, la cifra de visitantes de estos dos centros fue 6.228 personas y, otras 1.672, participaron en las rutas guiadas que organizó el COMEBE. En relación a los visitantes, el objetivo planteado en este Plan de Gestión es el de incrementar el volumen de visitantes y usuarios en 60.000 visitantes en un periodo de 6 años.

Cuadro 2. Objetivo de visitantes periodo 10102015 del COMEBE

Espais de la Batalla de l’Ebre Objectiu de visitants						
	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Públic general	4.494	4.782	12.826	31.732	39.527	41.321
Públic escolar	3.506	6.218	9.174	12.268	15.473	18.679
<b>Total</b>	<b>8.000</b>	<b>11.000</b>	<b>22.000</b>	<b>44.000</b>	<b>55.000</b>	<b>60.000</b>

1896

Font: [www.batallaebre.org/plagestio\\_comebe.pdf](http://www.batallaebre.org/plagestio_comebe.pdf). Pla de Gestió elaborat per ARTI-metria. Estratègies per a la Cultura

Estos discursos sobre la planificación turística de los espacios de memoria y la captación del turismo de memoria o turismo oscuro no está en sintonía con unas noticias aparecidas recientemente en los periódicos de ámbito local y nacional. En primer lugar podemos citar la noticia aparecida el 24 de diciembre de 2010, en esta fecha Joan Josep Carot (2010) articulista del Diari de Tarragona publicó un artículo titulado “Museos cerrados en la Terra Alta” en el que se hace eco del cierre de dos centros de interpretación de la Batalla de l’Ebre. Otro periodista, Oriol Margalef (2011), en un artículo en La Vanguardia, el 4 de febrero de 2011, nos hace saber que la falta de presupuesto obliga a cerrar tres de los cinco centros de interpretación de la Batalla de l’Ebre, concretamente los centros de interpretación de Batea, Vilalba dels Arcs y La Fatarella. A. Caralt (2011) en un artículo publicado en el Diario de Tarragona, el 12 de marzo de 2011, comenta el retraso en la inauguración de la remodelación del Museo del CEBE de Gandesa y lo atribuye a que



las diferentes partes implicadas no han puesto de acuerdo en el contenido de los textos que se incluirán dentro del museo. Caralt (2011), a modo de ejemplo, cita las siguientes palabras del Alcalde de Gandesa «y, en casi cinco horas de reunión, sólo se aprobaron 4 de los 60 folios del documento». En los artículos que acabamos de mencionar vemos las dificultades por las que atraviesan los proyectos del CEBE y el COMEBE. A menudo el hecho de que los equipamientos culturales no funcionen adecuadamente no tiene nada que ver con el contenido de los proyectos que se han elaborado para crearlos. Más bien se trata de problemas relacionados con las condiciones de implantación y aplicación de los proyectos y también con su posterior gestión. En toda activación patrimonial entran en juego una serie de discursos diferentes que no se pueden obviar ya que inciden en el posterior desarrollo e implantación de la actividad patrimonial. En este caso de la batalla de l'Ebre podemos identificar cuatro posicionamientos clave: el coleccionista (el CEBE), el “científico” (el COMEBE), el empresario (Optimus Medina Riley S.L) y el político (Memorial Democràtic, Direcció General de la Memòria Democràtica y Ayuntamiento de Gandesa). Para el primero lo importante es la colección, los objetos, para el segundo el discurso, la interpretación, para el tercero, la creación de un producto que le permita obtener unos beneficios y para el cuarto, la rentabilidad política de las inversiones realizadas. Todo proyecto debe intentar articular estas sensibilidades diferentes.

En nuestro estudio de caso, la figura del coleccionista la hemos vinculado al CEBE y la figura del “científico” la hemos vinculado con el COMEBE. Esta asociación que hemos realizado estaría mediatizada por la diferencia entre la noción de colección objeto y la de discurso interpretación. Una de las ideas fuerza del CEBE consiste en afirmar que ellos tienen más visitantes que el COMEBE y que si a los “lugares” del COMEBE no va nadie, «están vacíos», es porque ellos tienen objetos y los otros no. El objeto es un elemento del territorio, un elemento que le es familiar a la población local. La mayoría de los objetos del CEBE han sido recuperados en los diferentes escenarios de la Batalla de l'Ebre. En cambio una presentación fundamentada en el discurso interpretativo y en la utilización de las nuevas tecnologías, como los centros del COMEBE, se percibe como algo ajeno al territorio. En esta interpretación que estamos haciendo creemos que también juega un papel importante el hecho de que los objetos que hay en los diferentes centros de interpretación del COMEBE, la mayoría de ellos realizados por la empresa Stoa, no son del territorio, se han “comprado” a coleccionistas “de fuera” y, por lo tanto presentan un patrimonio que la población local considera como ajeno a ellos. Por su parte, el COMEBE se basa en un discurso «científico» que considera que “los del CEBE” son unos “aficionados” y que ellos son unos “científicos” ya que recuperan los espacios de la Batalla de l'Ebre con la participación de arqueólogos e historiadores y cuentan, además, con una línea pedagógica muy importante mientras que, como nos comentaba un guía de la zona, los del CEBE “hacían lo que querían y como querían sin preocuparles el trabajo científico”. El excesivo celo por los aspectos científicos y por primar los aspectos históricos sobre los aspectos relacionados con la memoria colectiva de la población local, explicaría el poco interés del COMEBE y también del Memorial Democràtic en buscar y propiciar la participación de la población local. Posiblemente si la población local se hubiese implicado en estas activaciones no tendríamos el problema del cierre de de diversos centros de interpretación. Si a estas alturas, donde prácticamente todas las activaciones de más peso de la Batalla de l'Ebre (a excepción del Paso de barca de Mora d'Ebre y también de las Escuelas Viejas de Gandesa CEBE) ya están finalizadas, y resulta que nadie se ha preocupado por incidir sobre estas dinámicas relacionadas con la apropiación por parte de la población local de

las activaciones realizadas, pensamos que difícilmente estas activaciones tendrán ningún peso en el desarrollo local de esta zona. Poner en primer lugar a la población local significa entre otras cosas un trabajo de base para explicar estas activaciones patrimoniales a los habitantes del lugar. Significa recoger las diferentes sensibilidades y los intereses de la población local y en la medida de lo posible integrarlas en los proyectos. También implica establecer canales de participación en las diferentes activaciones patrimoniales, la población local debe hacer suyos estos centros de interpretación. Si la gente sintiera como suyos estos centros, seguramente que aparecerían soluciones para poder tenerlos abiertos. Pero, ¿cómo ha de sentir, la población local, como suya una activación en la que no ha participado, una activación en donde, como ya hemos comentado, los objetos que se exponen (como nos comentaba una persona de la Fatarella) “no son de aquí, no pertenecen a la Batalla de l’Ebre”? Una de las maneras de participar de la gente podría haber sido la cesión de objetos para el centro de interpretación de su población. Si junto al objeto está el nombre de la persona que lo ha cedido, a esta persona igual le interesará que el centro esté abierto. Posiblemente la misma gente del pueblo podría garantizar la apertura del centro, a partir, por ejemplo, de una asociación de amigos o voluntarios de los espacios de la Batalla, o de otros modos.

Estas mismas problemáticas también nos sirven para explicar el retraso en la apertura de la remodelación del museo del CEBE de Gandesa. En este caso las diferencias también son consecuencia de las mismas sensibilidades diferentes que hay en juego. Por una parte el CEBE y por la otra el COMEBE, el Memorial Democràtic y la Direcció General de la Memòria Democràtica. El ayuntamiento de Gandesa y la empresa Optimus, ejercen, con más o menos fortuna, el papel de intermediarios, el primero más cerca del CEBE, sin olvidar que el dinero para la reforma del museo se ha conseguido gracias al Memorial, y los segundos más cerca del COMEBE y el Memorial, pero, sin olvidar que quien finalmente paga las facturas es el ayuntamiento de Gandesa. La realización de la propuesta de remodelación del museo del CEBE se realizó con la participación, a petición del Memorial Democràtic, de los autores de este artículo. La propuesta que realizamos consistía en adecuar la museología y la museografía del museo en base al concepto de memoria, una memoria articulada a partir de cuatro ejes: el paisaje, los edificios, los objetos y las personas. Se trataba también de no repetir el discurso de los centros ya existentes y, por este motivo, desplazamos el interés de los aspectos puramente bélicos (movimientos de las tropas, la evolución de los frentes, la batalla, conflicto civil, la guerra, bandos, combatientes, fragmentos reales de los frentes de combate) a otros relacionados con la lucha por la libertad y los valores democráticos (en este caso los conceptos y palabras clave son, entre otros, represión, propaganda, persecución, resistencia, clandestinidad, emigración, exilio, desplazamientos, movilizaciones sociales y sindicales y lucha por la democracia). Por último citar que nuestro proyecto se basaba en dos aspectos más: 1) poníamos nuestro énfasis en la vida cotidiana de la gente de estas tierras antes, durante y después de la batalla, y 2) creíamos necesario que el futuro museo ofreciese un servicio a la población: ya que, con la remodelación de las Escuelas Viejas y la creación del nuevo museo, este centro se convertiría en el equipamiento cultural más importante de la zona y sería muy importante establecer una estrecha relación con el tejido social del territorio. Una vez presentado el proyecto de manera pública a la población de Gandesa, empezaron los indicios de que algo no iba bien. En el mismo acto de presentación uno de los asistentes intervino para acusar al presidente del CEBE de haber vendido esta institución al Ayuntamiento y a la Generalitat y “mos pendran lo que es de natros”. En una reunión posterior con los

miembros más destacados del CEBE, en donde teníamos que explicarles con más detalle el proyecto, vimos, dado las frecuentes interrupciones por parte de los miembros de esta institución, que lo mejor era que ellos nos explicasen a nosotros “su proyecto”, creemos que hasta ese momento nadie se había preocupado de ello. La visión de los miembros del CEBE la podemos resumir en 4 puntos: 1) El COMEBE aquí no «pinta» nada. 2) Hay que explicar la Batalla de l’Ebre y dejar claro que Gandesa fue la comunidad más importante del conflicto bélico, 3) Se han de exponer el 90% de los objetos que hay en el museo actual y 4) Se ha de inaugurar en noviembre de 2010. Sin posibilidad, por cuestiones de tiempo, de realizar un trabajo de campo en condiciones, nuestra participación en el proyecto finalizó después de la reunión con los miembros del CEBE que acabamos de citar. El retraso en la fecha de inauguración, estamos a mediados de marzo de 2011 y aún no se ha inaugurado, junto con la noticia aparecida en el Diari de Tarragona, Caralt (2011), en el que se comenta que se han necesitado 8 versiones diferentes de los textos del nuevo museo para que estos se aprobasen, nos reafirma en lo que hemos venido comentando, se trata de unas activaciones turísticas realizadas sin la participación de la población y, en parte, ahí encontramos la explicación del fracaso de estas activaciones.

A los habitantes de un territorio no se les debe, como a los turistas, vender un producto. Por otro lado, posiblemente no debería convertirse en producto aquello que para el habitante de un territorio es cultura, es identidad, es parte de su vida cotidiana. O, si finalmente este es el caso, como mínimo hay que dejar participar a la población local en el proceso de producción.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

ANDREU, Agustí (2007) “Más allá del museo. Las activaciones económicas del patrimonio: de los parques naturales a las fiestas temáticas” En ARRIETA, Iñaki (ed.). Patrimonios culturales y museos: más allá de la Historia y del Arte, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 61-88.

ARÓSTEGUI, J. (2006) “Traumas colectivos y memorias generacionales: el caso de la guerra civil”. En J. ARÓSTEGUI, J. y F. GODICHEAU (eds.) Guerra Civil. Mito y Memoria, Madrid, Marcial Pons, pp. 57-92.

BONO, M. Jesús (2006) “L’any del memorial democràtic de Catalunya”, L’Avenç, 310, pp. 51-54.

CARALT, A. (2011) “Vuit versions per als textos del nou museu”, Diari de Tarragona, 12 de marzo, pp. 23.

CAROT, Joan Josep (2010) “Museos cerrados en la Terra Alta”, Diari de Tarragona, 24 de diciembre.

CAVAIGNAC, François y DEPERNE, Hervé (2003) “Les chemins de mémoire. Une initiative de l’État”, Les Cahiers Espaces, 80, pp. 1221.

DEPERNE, Hervé (2007) “Le tourisme de memoire”. En DEPERNE, Hervé (dir.) Le tourisme durable. Paris, l’Harmattan.

FONALLERAS, Josep M. (2003) “Exhumar i/o exhibir: Memòria històrica”, La Vanguardia, 5 de novembre.

GUIXÉ, Jordi (2007) “El Memorial Democràtic i els Espais de Memòria, una xarxa del patrimoni memorial a Catalunya.” Comunicació presentada al Col·loqui Memorial Democràtic: Polítiques Públiques de la Memòria.

GUIXÉ, Jordi (2008) “El Memorial Democràtic y los lugares de la memoria: la Recuperación del patrimonio memorial en Cataluña», Entelequia. 7, pp. 217-228.

- GUIXÉ, Jordi (2010) “El Memorial Democràtic: un patrimoni col·lectiu en construcció”, *Quaderns del Memorial Democràtic*, 1, pp. 1022. [http://www20.gencat.cat/docs/memorialdemocratic/08\\_Memoria\\_escrita/01\\_documents/Quaderns\\_del\\_Memorial\\_Democratic.pdf](http://www20.gencat.cat/docs/memorialdemocratic/08_Memoria_escrita/01_documents/Quaderns_del_Memorial_Democratic.pdf) [Consulta: 30/12/2010].
- HUYSSSEN, Andreas (2002) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LENNON, J.J. y FOLEY, M. (2000) *Dark tourism. The attraction of death and disaster*, London, Continuum.
- MARGALEF, Oriol (2011) “Museos insostenibles”, *La Vanguardia*, 4 de febrero.
- MARSAL (2003a) “Entrevista a Miquel Aubà (Alternativa per Gandesa–IPE), alcaldable más votado de Gandesa”, *La Vanguardia*, (Vivir en Tarragona, 3 de junio).
- MARSAL, Jordi (2003b) “Memoria sobre el terreno: varions centres de interpretació i una ruta recorreran los escenarios de la Batalla del Ebro”, *La Vanguardia* (Vivir en Tarragona, 28 de noviembre).
- NAROTZKY, Susana (2006) “El temps just. L’ocasió del record i el seu sentit polític”. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 26: 3653 <http://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/viewFile/49503/63313> [Consulta: 9-06-2010].
- NAROTZKY, Susana (2007) ““Un futur per al passat”: reflexiones sobre la recuperació de la memoria històrica “. I Col·loqui Internacional Memorial Democràtic: Polítiques Públiques de la Memòria.
- RIQUER I PERMANYER, Borja de (2007) “Sobre l’oportunitat històrica i moral del Memorial Democràtic.” *Activitat parlamentària Núm. 13*; p. 4960 <http://www.raco.cat/index.php/ActivitatParlamentaria/article/viewFile/76508/97260> Consulta: 30-12-2010]
- ROIGÉ, Xavier (2010) “La patrimonialització i musealització de los conflictes històrics. Museos y espacios de la Batalla del Ebro”. En: C. DEL MÁRMOL, J. FRIGOLÉ y S. NAROTZKY (eds.) *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Barcelona, Icaria Institut Català d’Antropologia, pp.211-233.
- ROJEK, Chris (1993) *Ways of escape. Modern transformations in leisure and travel*. Lanhan, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.
- RUIZ, Pedro (2007) “Los discursos de la memoria històrica en España”, *Hispania Nova*, 7, pp. 304-333.
- SCAGLIOLA, Andrés (2008) “Cambio en las políticas públicas de la memoria en Cataluña: el pasado como problema”, *Entelequia*, 7, pp. 30-1313.
- SEATON, A.V. (1996) “Guided by the dark: from thanatopsis to thanatourism”, *International Journal of Heritage Studies*, vol. 2, 4, pp. 234-244.
- SEATON, A.V. y LENNON, J.J. (2004) “Thanatourism in the early 21st century: moral panics, ulterior motives and ulterior desires”. En SINGH, T.V. *New horizons in tourism. Strange experiences and stranger Wallingford*, CAB International, pp. 63-82.
- STONE, Philip (2006.) *A dark tourism spectrum: Towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions*, *Interdisciplinary International Journal*, vol 54, 2, pp. 145-160.
- STONE, Philip y SHARPLEY, Richard (2008) “Consuming dark tourism: A Thanatological Perspective”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 35, 2, pp. 574-595.

## EL TURISMO EN CATALUÑA: DISCURSOS Y ESTRATEGIAS

Sole Jiménez Setó  
CETT Universidad de Barcelona

El fomento y la gestión de la actividad turística en Cataluña, viene de lejos y ha sido una constante que a su vez ha reflejado las distintas estrategias e intereses económicos, sociales, políticos e ideológicos del país en cada momento histórico (Palou, 2011). Actualmente se puede considerar que el fomento de la actividad turística se presenta como una de las principales estrategias económicas del país en la medida que la actividad representa un 11% del PIB y un 11,7 % del empleo de Cataluña (Balanz turístic 2010. Observatori de Turisme de Catalunya. Direcció General de Turisme).

### 1. EL DISCURSO TURÍSTICO DEL GOBIERNO DE LA GENERALITAT

A partir de 2003, el cambio político en el gobierno autonómico, dominado desde la Transición por la derecha nacionalista de Convergència i Unió (CiU), marca formalmente el inicio de una nueva etapa en la política turística. Como dice López Palomeque (2011):

“uno de los hechos que fundamentan la nueva política es el papel que desempeña el territorio en la política turística y, en general, en la gestión pública del turismo. A la explicación e interpretación de este fundamento se asocian tres premisas: a) se pretende reforzar el papel de la administración pública en el desarrollo de las actividades turísticas y el papel del turismo como factor de desarrollo socioeconómico y de reequilibrio territorial; b) las nuevas estrategias favorecen el turismo interior y las zonas de Cataluña necesitadas de dinamización socioeconómica; y c) entre las nuevas estrategias figura el cambio en los instrumentos de planificación del desarrollo territorial del turismo”.

1901

Durante los últimos siete años, la obra de gobierno del turismo en Cataluña ha sido dirigida por Esquerra Republicana de Catalunya (ERC). En este tiempo el turismo se ha desarrollado en base a un discurso cultural simbólico-identitario, al margen de las prioridades del sector empresarial.

Este discurso se ha servido en parte de una estructuración territorial, las llamadas Marcas turísticas de Cataluña, que ya existían antes y que constituyen la división geoturística de Cataluña<sup>1</sup> según la cual se articulan las promociones de carácter más genérico. El discurso identitario de ERC se ha conformado a través de la creación de productos, rutas nacionales, souvenirs, iconos turísticos o centros de acogida turística, entre otros; actuaciones que, globalmente, han tenido la voluntad de representar la singularidad de Cataluña a partir de la potenciación del turismo experiencial basado en la identidad de acuerdo a la diversidad de paisajes, productos y territorios que configuran Cataluña. Al hilo de este discurso, se han llevado a cabo una estela de actuaciones que han supuesto la materialización turística

<sup>1</sup> Actualmente existen 10 marcas turísticas: Barcelona, Costa Brava, Costa Daurada, Costa del Garraf, Costa de BarcelonaMaresme, Catalunya Central, Terres de l'Ebre, Terres de Lleida, Pirineus y Val d'Aran.

del discurso de ERC: un Plan Estratégico<sup>2</sup>, un Atlas turístico de Cataluña<sup>3</sup>, un Plan de implementación de los recursos turísticos intangibles de Cataluña<sup>4</sup> los Centros de Acogida Turística<sup>5</sup>, un buen número de productos turísticos, algunos altamente ligados a la concepción nacionalista de Esquerra Republicana, un catálogo de Iconos turísticos de Cataluña<sup>6</sup>, oficinas de turismo en el exterior o la creación de una línea de merchandising y de productos autóctonos de Cataluña, todo ello guiado por la voluntad de resaltar la identidad de Cataluña. Una Cataluña que turísticamente se presenta desde un discurso dual, bifronte, según el cual es, por una parte, un país moderno, contemporáneo, emprendedor e innovador y, al mismo tiempo, la plasmación vívida de una historia milenaria. En palabras del conseller Josep Huget (Cataluña, país de calidad. Catalunya Turisme. Publicación de la Generalitat de Catalunya).

---

<sup>2</sup> El Plan Estratègic del Turisme en Catalunya 2005-2010, analiza los elementos que actúan e influyen en la actividad turística; realiza una diagnosis de la situación actual del turismo en Cataluña analizando el marco competitivo e identificando las debilidades y amenazas así como las fortalezas y oportunidades. También se marcan 10 objetivos genéricos que pretenden, entre otras cosas, establecer las bases del futuro del modelo turístico de Cataluña y fijar un marco de referencia tanto para el sector privado como el público. Se basa en 10 programas desplegados en 40 acciones para dar respuesta a los objetivos del Plan. Asimismo busca incorporar los elementos diferenciadores de Cataluña a la oferta y a las políticas turísticas, establecer prioridades, marcar las directrices y definir los objetivos básicos para poder afrontar los retos de futuro y generar un Plan de Acción operativo que integre y coordine las actuaciones a efectuar.

<sup>3</sup> L'Atlas del Turisme en Catalunya. Mapa Nacional de l'Oferta i els Productes Turístics, constituye la respuesta específica del cumplimiento de una de las acciones del Plan Estratégico del Turismo en Catalunya (20052-010). Concretamente la Acción 2.1. Elaboración del mapa nacional de l' oferta y els productes turístics, que corresponde al "Programa de actuación 2. Fomento e integración de productos turísticos". Con la realización del Mapa Nacional de la Oferta i els Productes Turístics de Catalunya se ha pretendido: 1. Conseguir una información integrada y territorializada de la oferta y de los productos turísticos del conjunto de Cataluña. 2. Disponer de una visión integradora de las capacidades actuales y futuras y de las carencias de atractivo turístico de un territorio concreto. 3. Disponer de un instrumento de gestión para identificar actuaciones prioritarias y facilitar la coordinación y la colaboración interadministrativa sectorial y intersectorial.

<sup>4</sup> El Pla dels recursos intangibles de Catalunya recoge, ordena, categoriza y prioriza los recursos intangibles de Cataluña en función de las diez marcas turísticas inspiradas en la historia del país y a partir de los criterios siguientes: a) singularidad y originalidad del recurso intangible en el contexto global; b) importancia y significación del recurso en general y considerando las escalas catalana, española y europea; c) notoriedad, representatividad y reconocimiento popular del intangible, considerando también diversas escalas, desde la local y comarcal, hasta la nacional e internacional, y d) potencialidades de explotación turística del recurso por lo que respecta a la creación de centros de interpretación, diseño de rutas y otras formas de explotación turística.

<sup>5</sup> Un Centro de Acogida Turística es un nuevo espacio polifuncional de acogida a las personas visitantes o turistas, complementario de los existentes actualmente en Catalunya. Su objetivo es acoger al viajero o turista, orientarlo y, al mismo tiempo, dar a conocer Catalunya mediante la presentación de sus referentes culturales e identitarios más representativos. Un CAT es un equipamiento que proporciona información y permite la promoción y comercialización de productos y servicios turísticos. Cada Cat cuenta con una área de recepción y bienvenida de visitantes, un punto de información de la oferta turística de la zona y del área de influencia del CAT, un espacio de muestra y venta de productos del país y artesanía catalana, un espacio de muestra y degustación de los productos agroalimentarios de Cataluña y un espacio temático que relata, mediante técnicas audiovisuales, el motivo central del CAT, que gira alrededor de algún aspecto relevante de la historia y la cultura catalanas.

<sup>6</sup> Este catálogo sirve para identificar los referentes icónicos que, según la visión de ERC, representan y singularizan Cataluña desde la perspectiva turística, tanto para la misma ciudadanía como para los extranjeros que la visitan. El catálogo de iconos identifica, visual y conceptualmente, un universo de elementos y significados del patrimonio cultural, natural y social de Cataluña en sentido amplio, tanto tangible como intangible, que definen a Cataluña como país, como pueblo y como destino turístico.

“Bienvenidos a Cataluña, un país del siglo XXI con una lengua y una cultura propias. Con tradiciones y fiestas milenarias, un paisaje de una gran diversidad y una prestigiosa cocina. Un país plenamente integrado en la contemporaneidad europea y con grandes oportunidades para afrontar el futuro con ilusión y confianza. Cataluña es un país pequeño en tamaño, pero grande y valioso por su historia de más de mil años, con una cultura y una lengua propias que han ido configurando su personalidad. Los orígenes de Cataluña como unidad geográfica, lingüística y territorial se remontan a la alta edad media”.

O como decía en el Marco de la Universitat Catalana d’Estiu (UCE) de Prada en agosto del 2010:

“En turisme, la marca no té futur, en canvi la identitat sí. Sense identitat no es pot vendre res”.

Este discurso se desarrolla durante dos legislaturas, desde diciembre de 2003 hasta noviembre de 2010 y, por tanto, el marco de fomento de la planificación y conocimiento turísticos, así como la ordenación territorial del turismo, la creación y fomento de los productos turísticos o la promoción, en estos momentos, siguen pautados por la línea política que se marcó en estas legislaturas.

El resultado de las elecciones del 28 de noviembre de 2010, pone al frente del gobierno de la Generalitat a la formación *Convergència i Unió*. De sus propuestas programáticas se desprende que su política de gobierno se centrará muy principalmente en apoyar a las empresas del sector mediante ayudas al desarrollo y la modernización del tejido empresarial turístico, y aun cuando existe una cierta continuidad identitaria del turismo, ésta tiene un carácter pragmático, de calado mucho menor que en la etapa anterior, y el mayor énfasis del discurso del nuevo gobierno se centra en el apoyo a los intereses empresariales y en abordar y plantear el turismo como un sector principal para el desarrollo económico de Cataluña.

Se formulan rápidamente peticiones de traspasos de fondos y gestiones de infraestructuras, pero más que a un componente identitario, todo ello obedece a una necesidad de adecuación y racionalización para poder ordenar y gestionar directamente instrumentos que son básicos para la potenciación turística de Cataluña.

En definitiva, el discurso que plantea CiU, aunque sin renunciar a su vertiente identitaria, es, por así decirlo, tecnócrata, pragmático, economicista y liberal y está pensado sobre todo para apoyar a las empresas del sector turístico como base de afianzamiento de la actividad. Este discurso contrasta con el de *Esquerra Republicana* que, como ya he apuntado, se basa en difundir la catalanidad por medio de sus actuaciones. El discurso de CiU se plasma en sus propuestas programáticas però también, en la línea que desde hace tiempo, plantea en Madrida respecto a como debe producirse el desarrollo turístico en el Estado español. En este sentido es muy aclaratoria la interpelación que el diputado Josep Sánchez Llibre, portavoz de política económica de CiU en el Congreso, planteó en septiembre de 2010 al ministro Miguel Sebastián en un debate sobre como mejorar la competitividad del sector turístico español. Con su intervención, el diputado convergente se planteaba conseguir un consenso sobre lo que representa o debería representar el sector de la industria turística española y pedía que fuera declarado sector estratégico en España, dada su posición de

motor de la economía española y como generador de empleo. Las cinco razones aludidas para alcanzar este consenso se basan, según el diputado en 1) el importantísimo peso en el PIB que este sector tiene en España (10,5%). 2) la capacidad de incorporar mano de obra en una situación generalizada de desempleo (en 2010 el sector generó 2,5 millones de activos<sup>7</sup>). 3) La extensión territorial que representa y abarca el turismo, siendo un factor de reequilibrio territorial y que en numerosos casos constituye la única salida económica de algunos territorios y de zonas rurales. 4) El potencial económico que encarna debido a sus posibilidades de experimentar un aumento de la demanda ya que, en la actualidad, los viajes (realizados de una u otra manera) se han convertido en una práctica irrenunciable para muchos consumidores. 5) Finalmente, se plantea la declaración del turismo como sector estratégico por la capacidad que puede tener como motor de la internalización turística de la economía española, como se demuestra con las empresas turísticas españolas de este ámbito que han adquirido carácter multinacional. Como puntos débiles del sector turístico español, Sánchez Llibre señala como un problema el aumento del IVA aplicado al sector. Por otra parte, recalca las dificultades de financiación en el ámbito turístico ya que muchas operaciones de crédito han sido denegadas por el ICO y pone de manifiesto la insuficiencia de los recursos del Plan FuturE.

El discurso de CiU respecto al turismo también se había puesto de manifiesto durante la campaña para las elecciones autonómicas. En un almuerzo coloquio ante unos 500 representantes del sector turístico, Artur Mas aseguró que, si era presidente de la Generalitat, sería un “interlocutor habitual” de éste y otros sectores productivos de Cataluña. Artur Mas abogó por una “alianza” con el sector turístico para reactivar la economía después de las elecciones catalanas, tras destacar que este colectivo representa un ámbito estratégico con capacidad para crear puestos de trabajo. “Tenemos que hacer una alianza. Si CiU gobierna se tomará seriamente esta reactivación económica y el sector turístico nos tiene que ayudar a recuperar puestos de trabajo”, subrayó el entonces candidato de la federación a la presidencia de la Generalitat: “Utilizadnos y utilizadme”. Así, tendía la mano al sector afirmando que si era presidente les abriría la puerta para escuchar sus propuestas y diseñar conjuntamente las estrategias y las políticas a llevar a cabo. Entre las propuestas de CiU proponía para el colectivo estaba la moderación fiscal. Como decía Artur Mas: “Tenemos claro que no se le deben poner ni impuestos ni tareas específicas”. Además de abordar la financiación del sector, el líder de CiU también se comprometió –en su línea de adelgazar la administración– a no aprobar ninguna normativa nueva si antes no se había eliminado otra, como mínimo. “Y si pueden ser tres, mejor que dos”, añadió. Además, pese a defender los estándares de calidad, apostaba por descomprimir la normativa actual para que no se convirtiera en un “corsé” del sector y señalaba la importancia de la formación, al tiempo que insistía en la necesidad de que las infraestructuras estuvieran en manos de la administración catalana.

Esta es la situación en la que, sobre el programa, se debería desarrollar en la actualidad la hoja de ruta del turismo en Cataluña. Sin embargo la aplicación de la política turística del gobierno puede quedar desdibujada a causa de la situación de crisis que se vive dentro y fuera de nuestras fronteras y, aunque las perspectivas para 2011 parecen ser positivas,

---

<sup>7</sup> El gobierno de Cataluña tiene 11 oficinas de Turismo en el exterior. Con esta medida se promueve una estrategia internacional de promoción turística de Cataluña sustentada en la economía de la identidad: aquellos rasgos tangibles e intangibles que diferencian Cataluña y le confieren un valor añadido. Instituto de Turismo de España. Nota de Coyuntura Empleo en Turismo (EPA) IV trimestre 2010.



la situación económica genera un déficit de públicos (especialmente de flujos internacionales) y una disminución de ingresos por turismo que afectan especialmente a Europa (OMT<sup>8</sup>). Por otra parte, las prácticas actuales del consumidor turístico auguran también, una tendencia a la reducción del gasto. Por tanto, es muy posible que en este contexto económico le sea difícil al actual Gobierno de Cataluña implementar los estímulos al turismo que se plantea e incluso que deba recortar los recursos públicos en materia de promoción turística, ya que, como se ha visto en estos primeros meses de gobierno, el déficit presupuestario obliga a aplicar medidas de austeridad en todos los sectores.

## 2. ALTERNATIVAS PROGRAMÁTICAS Y DE GOBIERNO

Por su parte, el Partit Socialista de Catalunya (PSC), actualmente el segundo partido en número de escaños del Parlamento catalán, no ha asumido nunca en Cataluña la tarea de gestionar directamente la consejería de turismo<sup>9</sup>, pero sí que ha tenido la responsabilidad de este sector en la Diputación provincial de Barcelona y en el ayuntamiento de la ciudad. La actuación del PSC en el ámbito del turismo ha tenido un carácter reformista que se plasma principalmente en el la creación del Plan estratégico de turismo de la ciudad de Barcelona que se inició a mediados de 2008 y finalizaba en 2010. El Ayuntamiento encargó la elaboración del plan a Turisme de Barcelona<sup>10</sup> la gestión del Plan, atendiendo a su larga y valiosa experiencia en la promoción turística de la ciudad. El plan ha tenido como objetivo principal promover un modelo de turismo que potencie el equilibrio entre residentes y turistas, preservando así la fisonomía y valores propios de la ciudad. El Plan se realizó tratando de concertar a los sectores implicados para abordar la necesidad de planificación de la capacidad de acogida de los turistas y garantizar la calidad y sostenibilidad del sector empresarial de la ciudad. En base a los principios inspiradores y a los diversos criterios y puntos de partida, el Plan Estratégico orientó su compromiso a partir de dos grandes objetivos de trabajo que se concentraban en: favorecer la mejora de la actividad turística en la ciudad de Barcelona y mejorar el encaje del turismo en la ciudad. Para lograr estos objetivos, el Plan se centraba en cuatro grandes propósitos:

- Determinar los impactos y efectos que la actividad turística genera en la ciudad, teniendo en cuenta sus diferentes manifestaciones, tanto cualitativas como cuantitativas.
- Reflexionar sobre el modelo de turismo en la ciudad.
- Enmarcar el desarrollo turístico de la ciudad de Barcelona en la línea del crecimiento sostenible.
- Implicar positivamente a la ciudadanía en el proyecto turístico de la ciudad.

A pesar de los planteamientos y la voluntad reformista del Plan Estratégico, los productos que vende Barcelona siguen anclados en la promoción de sus recursos más clásicos y ba-

<sup>8</sup> Barómetro OMT. Volumen 8Nº 2. Junio 2010.

<sup>9</sup> Durante los años del llamado “gobierno tripartito”, la Dirección General de Turismo siempre ha estado en manos de Esquerra Republicana de Catalunya.

<sup>10</sup> Turisme de Barcelona, creado por el Ayuntamiento de Barcelona y la Cámara Comercio de Barcelona, trabaja para promocionar la ciudad como destino turístico. Los objetivos generales del Consorcio de Turismo de Barcelona són: consolidar el turismo del que dispone la ciutat actualmente, atraer nuevo turismo y promocionar y rentabilizar la oferta comercial de Barcelona. Para conseguir estos objetivos esta organización centra la actividad en la promoción y el posicionamiento, a nivel nacional e internacional, de la ciudad de Barcelona como destino turístico.

sados en sus grandes iconos: la Barcelona romana, la Barcelona medieval –centrada en el barrio gótico, la Barcelona modernista, la Barcelona de la arquitectura contemporánea, las Rutas de Gaudí, Picasso y Miró o la Sagrada Familia. No parece pues que, en este sentido, se hayan implementado nuevos productos o nuevos tipos de turismo más experienciales, excepto quizás en el ámbito de la gastronomía, en el que se propone un itinerario a partir de una en una visita guiada por las calles del casco antiguo para conocer y degustar la cultura gastronómica de Barcelona, recorriendo algunos establecimientos emblemáticos en este ámbito. En este sentido, se podría pensar que, a pesar de los intentos de cambio y reforma que promueve el PSC a través de Plan estratégico, se sigue imponiendo la inercia de lo que ya se sabe que funciona y que en el fondo responde a lógica empresarial: productos turísticos ya muy consolidados que poseen una capacidad de atracción contrastada y que a su vez conforman un discurso clásico de Barcelona.

Desde el punto de vista global del territorio catalán también se produce una lógica similar: según el Portal Turístico de Cataluña, los lugares más visitados y principales atractivos son: Barcelona, la Tarragona romana, el arte románico del Valle de Boí, o las playas de la Costa Brava y la Costa Dorada. Es decir, no se visualiza un impulso claro que ponga en valor nuevos destinos turísticos o productos alternativos, tampoco en el área de influencia de la Diputación de Barcelona (PSC) aunque con matizaciones. La línea reformista e innovadora del PSC también se plasmaba en su programa para las elecciones de 2010. Se proponían medidas como la profundización en el Plan Estratégico de Turismo de Cataluña o el diseño de un plan transversal e integral, con la participación de agentes públicos y privados, para aumentar la competitividad e internalización de la empresa turística catalana coordinadamente con la administración central. También se manifestaba la voluntad de impulsar un modelo turístico de calidad, más responsable y sostenible, combinando nuevas ofertas a través de la cultura, los entornos emblemáticos, la gastronomía, la enología, el turismo deportivo y las experiencias de corta duración. Se planteaba también dar soporte a la creación de establecimientos que abrieran todo el año o el desarrollo de un turismo rural de calidad en entornos naturales, creando la Red de Hoteles Naturales (similar al de Paradores Naciones) y se ponía énfasis en la importancia de la investigación y en que ésta fuera accesible al sector empresarial a través del Observatorio turístico de Cataluña proporcionando prospecciones y estudios de mercado. Se proponían también medidas de asesoramiento, ayudas y financiación para priorizar las políticas de crecimiento empresarial orientadas al redimensionamiento y reorientación adaptadas a las nuevas necesidades. Finalmente se planteaba crear una marca turística global catalana, para facilitar la proyección interior y exterior de Cataluña como oferta o marca turística global que integrara y respetara al resto de marcas catalanas.

El discurso que emana de estas propuestas, por una parte, difiere del de CiU por su apuesta por la sostenibilidad y por la creación de una marca turística global de Cataluña como carta de presentación para los mercados. Sin embargo, también se advierten convergencias: el impulso a la desestacionalización, la apuesta por la calidad, el apoyo a las empresas turísticas o la voluntad de potenciar y dar valor turístico a los territorios más desfavorecidos.

Por su parte, el resto de partidos del Parlamento tienen un discurso menos elaborado y se centran en los aspectos más representativos de su ideología. El Partido Popular muestra su discurso más liberal y plantea suprimir las trabas burocráticas, el exceso de regulación e impuestos y simplificar y reducir la normativa catalana y se opone a toda medida que pueda suponer una ecotasa para el turismo. En este sentido, cabe resaltar las coincidencias

de las propuestas de los populares con las de *Convergència i Unió*: revisión, simplificación y armonización de la normativa turística, soporte al sector turístico y limitación de las medidas impositivas. En el caso de *Iniciativa per Catalunya Verds*, su discurso está marcado exclusivamente por la implementación de un modelo turístico sostenible. Desde *Ciutadans* Partido de la ciudadanía, no existe realmente un discurso propio del turismo en y para Cataluña. De hecho, *Ciutadans* es básicamente un partido antinacionalista y, aunque manifiesta la importancia del turismo para Cataluña, sus propuestas en materia de turismo son muy escasas.

### 3. PRAGMATISMO EMPRESARIAL POR ENCIMA DE TODO

Frente a este rosario de propuestas, y en contraposición a muchos de los discursos que emanan de las formaciones políticas, Marian Muro, la nueva Directora general de Turismo de Cataluña (y antigua presidenta de la Asociación Catalana de Agencias de Viajes)<sup>11</sup>, apunta ya, con sus declaraciones, la línea de actuación del nuevo gobierno y declara con rotundidad que la prioridad del ejecutivo será apoyar a las pymes catalanas que forman el tejido prioritario del sector turístico y que la administración no debe ser un obstáculo para ellas, sino una ayuda. Asimismo manifiesta que se intentará revisar todas las normativas, las del sector turístico y otras ajenas a él pero que implican unas cargas que inciden en su rentabilidad, para ver cómo el gobierno puede contribuir a este tema ya que considera que la burocracia es un obstáculo y aunque se ha avanzado en algunos aspectos, las empresas necesitan ayudas para innovar y para invertir en tecnología que es un elemento que incide directamente en su rentabilidad. También declara que se deberá ayudar a las empresas en la obtención de financiación. Según Muro (<http://www.hosteltur.com/0162>) “esto es lo que pide la empresa y el compromiso del ejecutivo es poner todos los medios que se tienen para intentar contribuir al máximo.” También considera que “es importante acercarse más al sector y crear una Mesa de Turismo en la que participarían el sector privado y entidades públicas que tengan una incidencia directa en la actividad turística. Aunque ya existe la Agencia Catalana de Turismo, donde hay una cooperación público-privada importante, hay otros ámbitos que quedan fuera de ese organismo y debemos cooperar con el sector privado y otras entidades en diversos aspectos: regulación, política turística...”.

En los discursos que se desprenden de los programas electorales de las distintas formaciones políticas catalanas, el territorio, como no podía ser de otra manera, conforma la base de sustentación turística (es el recurso y a su vez el potencial para la creación de los productos turísticos). El patrimonio de los distintos territorios es el crisol sobre el que se vende y se muestra Cataluña, a pesar de que en el tratamiento de los discursos respecto al turismo predominan los criterios ideológicos sobre los territoriales. En efecto, aunque la base sobre la que se asienta el potencial turístico-patrimonial sea un mismo territorio, el posicionamiento ideológico es el que enfatiza una u otra visión del desarrollo turístico catalán. En el fondo, el predominio ideológico responde, por una parte, a las características ideológicas de los partidos políticos, pero los discursos también se perfilan entorno a la voluntad de dar respuesta a las necesidades que Cataluña tiene en estos momentos que, en

---

<sup>11</sup> Según l'Asociación Catalana de Agencias de Viajes, “El nombramiento de Marián Muro es un reconocimiento al sector”. El presidente de ACAV, Francisco Carnerero, ha señalado a HOSTELTUR la importancia que tiene para el sector de agencias su nombramiento como nueva directora general de Turismo de Cataluña, por el nivel de interlocución con la Administración que supondrá.

este caso, se cifran en la necesidad imperiosa de que el turismo funcione y contribuya a la mejora económica del país. Con una u otra lógica política, en el fondo de las propuestas de los partidos y del gobierno, actualmente subyacen estas necesidades y de ellas derivan lógicas de planteamientos pragmáticos: creación de empleo, implementación de la calidad en productos y destinos, diversificación de la oferta turística, planteamientos sostenibles, desestacionalización, renovación de los destinos maduros, abandonando en gran medida los discursos más puramente identitarios de ERC, que, si bien han pretendido, poner sobre el mapa turístico de Cataluña una serie de productos diferenciados que han intentado aportar una nueva visión del país, en realidad, la mayoría de estos productos se han materializado únicamente en publicaciones y otros medios promocionales en los que se han invertido importantes recursos económicos que no han dado los resultados que cabría esperar de cara a la diferenciación y a la captación del turismo. La prueba es que las principales marcas de destino de Cataluña han sido las de siempre: Barcelona, Costa Brava y Costa Daurada que han sido las principales marcas de destinación del turismo en Cataluña que, en conjunto, han alojado el 74 % de los viajeros y han constituido el 75,6 % de las pernoctaciones totales. (Balanz Turístic 2010, Observatori de Turisme de Catalunya. Direcció General de Turisme).

Por otra parte, cabe tener recordar que hay otras instituciones en Cataluña que también tienen competencias en materia de turismo y que por tanto ejercen sus prácticas y sus discursos. Ya me he referido a la Diputación de Barcelona. La función principal de las diputaciones en el ámbito turístico es el fomento, gestión y promoción de sus respectivos territorios para dar impulso y crear nuevas oportunidades económicas en las cuales el turismo tiene un lugar destacado. Se trabaja para crear e impulsar una marca turística que identifique la Diputación y su territorio, para articular y desplegar una promoción que ponga en valor la tarea de las diputaciones y la oferta turística de los municipios. Sin embargo, la propia promoción de las diputaciones genera un discurso en sí misma ya que no todo el territorio se focaliza con la misma intensidad. En general, se resaltan y priorizan los recursos y/o productos más conocidos y homologables y capaces de atraer a más público. En unos casos porque son recursos turísticos de primer orden, conocidos y de gran capacidad de atracción, en otros porque se proponen experiencias que son más desconocidas y peculiares y que pueden atraer a un turismo más especializado. En el fondo, aunque todo el territorio se promocióne y se venda a través de los diversos productos que se crean para atraer a los turistas, existe una tendencia a resaltar los grandes recursos turísticos patrimoniales, en detrimento de recursos de menor capacidad de atracción, privilegiando, por lógica turística, unas zonas de las provincias en detrimento de otras. Por ejemplo, en la promoción turística la Diputación provincial de Lleida donde el territorio se divide entre el llano y las montañas alpinas del Pirineo, el énfasis de la promoción de estas últimas es contundente:

“El Pirineu, natura viva: L’espectacle de la grandiositat dominada pels colors: el blanc i el blau del cel reflectits en les aigües tranquil·les dels llacs d’alta muntanya. Un entorn immillorable per acollir un patrimoni artístic fascinant”.

Las diputaciones podrían fomentar más y mejor destinos alternativos y nuevos turismos por su proximidad al territorio, pero se acaban plegando a lógica empresarial de “lo que vende, vende”.

En el fondo subyace y se impone la lógica patrimonial y los elementos más atractivos y concurridos son las grandes activaciones patrimoniales de profundo “valor” patrimonial o de carácter marcadamente lúdico. El otro factor que contribuye dedicadamente a la frecuentación de determinados recursos y/o productos turísticos tiene que ver con la cantidad de flujos turísticos que se dan en una localidad o zona. Una activación patrimonial ya tenga un valor patrimonial mayor o menor será siempre más visitada cuando esté ubicada en poblaciones o zonas de alta frecuentación turística ya que tienen los flujos turísticos asegurados (Prats: 2011). En las propuestas programáticas de las recientes elecciones, los partidos políticos continúan señalando al turismo como uno de los principales pilares de desarrollo económico del país. La capacidad de generación de empleo, el impulso al turismo de calidad, la diversificación y diferenciación de la oferta, la innovación, la desestacionalización y la sostenibilidad son las premisas sobre las que se sustentan los discursos programáticos que, sobre el papel, deben encauzar el desarrollo turístico.

Diversificar y diferenciar la oferta y los productos turísticos casi se ha convertido en un mantra, pero, en el fondo, todos los discursos turísticos, están muy mediatizados por la dinámica propia del empresariado turístico que impone las reglas del juego y la mayoría de los discursos que presentan partidos e instituciones turísticas, de forma consciente o inconsciente, han acabado por plegarse a la lógica empresarial y los discursos turísticos no pasan de ser cosméticos. Como se ha visto, esto se puede verificar mediante la persistencia de las cifras que señalan cuáles han sido los productos más consumidos (o tipos de turismo) y los territorios turísticos más frecuentados. Todo ello, a pesar de la turistización del territorio catalán, redundará en el desequilibrio territorial turístico de Cataluña que tanto se quiere potenciar. Tal y como señala Francisco García Pascual (2004: 57):

“no debemos soslayar que la territorialización del turismo en Cataluña muestra notables desequilibrios, que van más allá de la dinámica litoralinterior o turismo de sol y playa/esquí versus turismo rural u otras tipologías no masivas, y que en realidad responde a las pautas de localización de la actividad productiva inherentes al actual estadio de desarrollo del capitalismo”.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

–(s.a.) (febrero 2011) Balanç Turístic 2010, Observatori de Turisme de Catalunya, Generalitat de Turisme de Catalunya, Departament d’Empresa i Ocupació, Barcelona.

–(s.a.) Catalunya País de Calidad, Generalitat de Catalunya, Departament d’Innovació, Universitats i Empresa, Secretaria de Comerç i Turisme, Barcelona., en [http://www.gen-cat.cat/diue/doc/doc\\_80012151\\_1.pdf](http://www.gen-cat.cat/diue/doc/doc_80012151_1.pdf)

FONT i GAROLERA, Jaume (Dir.) (2010), Pla d’Implementació dels Recursos Intangibles de Catalunya, Generalitat de Catalunya, Departament d’Innovació, Universitats i empresa, Barcelona.

FONT i GAROLERA, Jaume (Dir.) (2010) La Mirada ajena. (Guies turístiques de Catalunya), Generalitat de Catalunya. Departament d’Innovació, Universitats i Empresa, Barcelona.

FORASTER i LLOBET, Laura (2009), Turisme identitari i diversitat cultural a la Unió Europea. Aplicació a Catalunya, Generalitat de Catalunya Departament d’Innovació, Universitats i Empresa, Barcelona.

–(s.a) (2009), FronturEgatur, Informe anual 2009, Instituto de Turismo de España, Instituto de Estudios turísticos, Instituto de Turismo de España, Madrid.

GARCIA PASCUAL Francisco (2004) “Turismo, ocio y cultura en las estrategias de planificación territorial”, Cuadernos Geográficos, 34: pp. 55-82.

GUILLAMÓN Julià, (2009), Catalunya és cultura, Catàleg Club de Turisme Cultural 2009, Turisme de Catalunya, Generalitat de Catalunya, Barcelona.

IGLESIES i RIUMALLÓ, Francesc (Dir.) (2010), 116 Icones turístiques de Catalunya, Ara Llibres, s.c.c.l., Barcelona.

–(s.a.) Informe Perspectives Turístiques (julio 2010), Perspectives Turístiques, Exceltur Número 33.

JIMÉNEZ, S., PRATS, L. “El turismo en Cataluña: evolución histórica y retos de futuro”, PASOS Revista de turismo y Patrimonio Cultural. Vol.4, núm 2. pp. 153-174.

LÓPEZ PALOMEQUE, F. (2011): “Territorio y política turística en Cataluña: nuevas estrategias e instrumentos para el fomento del turismo en la Cataluña interior”, en En F. LOPEZ PALOMEQUE (Coord.) Turismo y desarrollo sostenible en la Cataluña interior. Editorial Alta Fulla. Barcelona. pp. 11-25. En curso de publicación.

LOPEZ PALOMEQUE, Francisco (Dir.), (2009), Atlas del Turisme a Catalunya. Mapa nacional de l’oferta i els productes turístics, Departament d’Innovació, Universitats i Empresa, Generalitat de Catalunya, Barcelona.

OMT, Barómetro OMT. (Junio 2010), Volumen 8Nº 2.

PALOU i RUBIO, Saida. (2011) Barcelona, destinació turística. Promoció Pública, turismes, imatges i ciutat (1888-2010), Tesis doctoral inédita.

PRATS, Llorenç (2011), La viabilidad turística del patrimonio, Pasos Revista de turismo y Patrimonio Cultural, vol. 9, nº 2, pp. 249-264.

–(s.a.) Subdirecció General de Programació Turística (dir.): Col·lecció Guies tuístiques de Catalunya, Departament d’Innovació, Universitats i Empresa. Generalitat de Catalunya, Barcelona.

<http://www.ciu.cat/descripcioPlana.php?id=38>

<http://www.ciudadanoscs.org/statico/pdf/programas/programa2010autonomicascast.pdf>

<http://ecodiario.eleconomista.es/espana/noticias/2510226/10/10/>

<http://www.esquerra.cat/documents/programaeleccionsalparlament2010.pdf>

<http://diariodeunturista.com/tendenciasturisticasparael2010/2887>

[http://www.diputaciodeltarragona.cat/houdipu/web\\_dipu/la\\_diputacio/govern/oautonomos/patronat.php](http://www.diputaciodeltarragona.cat/houdipu/web_dipu/la_diputacio/govern/oautonomos/patronat.php)

<http://www20.gencat.cat/portal/site/catalunyaact>

[http://www.hosteltur.com/0162\\_marianmuronuestraprioridadseraapoyarpymesturisticascatalanas.html](http://www.hosteltur.com/0162_marianmuronuestraprioridadseraapoyarpymesturisticascatalanas.html)

<http://www.iniciativa.cat/icv/documents/2955>

<http://noticias.terra.es/2010/local/1008/actualidad>

<http://www.lleidatur.com/>

<http://www.noticias.com/>

<http://www.noticias.com/original/masabogaporunaalianzaconelsectorturistico>

<http://quiron.wordpress.com/2010/11/24/programaselectoraleseleccionesalparlamentdecatalunya/>

[http://www.ppcatalunya.com/wpcontent/uploads/2010/programa\\_castellano\\_LWR1.pdf](http://www.ppcatalunya.com/wpcontent/uploads/2010/programa_castellano_LWR1.pdf)

<http://www.turisme2015bcn.cat/files/793152arxiuCAT/PLA%20ESTRATEGIC%20CATALUNYA.%202005%202010.pdf>

<http://www.turisme2015bcn.cat/files/793173arxiuCAT/RESUMEN%20EJECUTIVO.%20PLA%20ESTRATEGIC.%20FEBRER.%202010.pdf>

<http://www20.gencat.cat/portal/site/catalunyaact>  
<http://presidentmontilla.cat/files/0pscprogramaelectoral2010.pdf>  
<http://www.turismebcn2015.cat/>  
<http://www.turismepropbarcelona.cat/ca/>  
<http://www.youtube.com/watch?v=2eLLGaYBUEw>





# GRUPOS ORIGINARIOS, PATRIMONIO CULTURAL Y TURISMO INDÍGENA EN EL DESIERTO DE ATACAMA (CHILE)

Camila Bustos Zúñiga  
Universidad de Barcelona

El presente trabajo analiza la apropiación del concepto de patrimonio cultural y de sus mecanismos de gestión por parte de las comunidades indígenas atacameñas, en el extremo norte de Chile (“Desierto de Atacama”) a partir de dos experiencias de turismo indígena. El pueblo atacameño ha venido construyendo desde hace treinta años un movimiento indígena, que busca reconstruir su identidad étnica utilizando –entre otros– los recursos patrimoniales existentes en sus territorios, los que se han ido constituyendo así en uno de sus principales elementos simbólicos de demanda y disputa. A partir de este estudio de caso, este trabajo se interroga respecto de la relación existente entre los usos turísticos del patrimonio cultural y el actual proceso de etnogénesis que vive el pueblo atacameño. Como hipótesis se plantea que los atacameños utilizarían de manera estratégica sus recursos patrimoniales, por motivos vinculados principalmente con su necesidad de insertarse en la creciente industria turística que se ha desarrollado en el Desierto de Atacama; y que este proceso de apropiación representaría paralelamente un medio para reconstruir su identidad étnica.

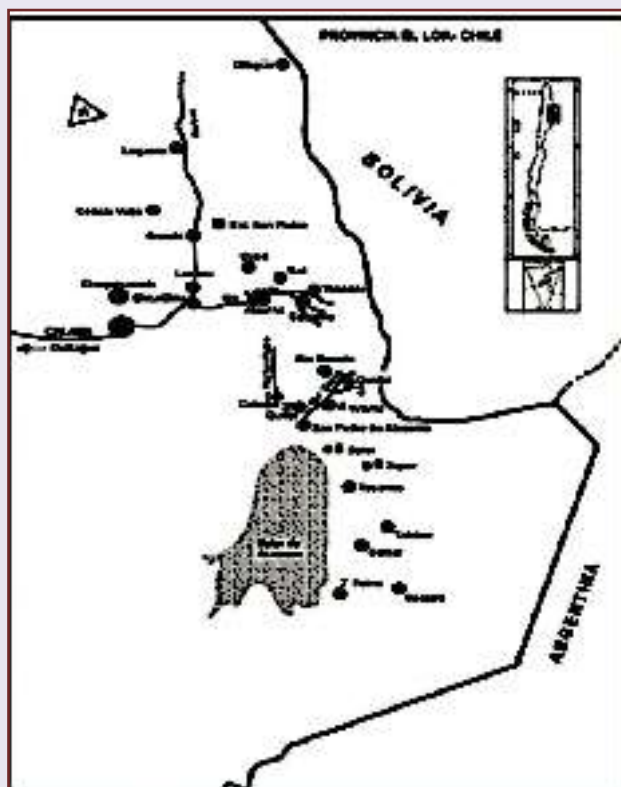
## 1. LOS USOS TURÍSTICOS DEL PATRIMONIO Y SUS IMPLICACIONES EN LA ETNOGÉNESIS ARACAMEÑA

### 1.1. Contexto geográfico y cultural

El contexto geográfico y cultural de este estudio comprende el territorio que ha habitado ancestralmente el pueblo atacameño. Éste se sitúa entre los oasis, valles y quebradas de la provincia del Loa en la II región de Antofagasta, (Chile), específicamente, entre el nacimiento del río Loa por el norte (20°L.S) hasta el Salar de Atacama por el extremo sur (24°5’L.S). (Ver mapa). Se trata del desierto más árido del planeta, cuyos paisajes –de gran singularidad–, lo han transformado en un atractivo destino turístico para visitantes de todo el mundo. Por otra parte, esta región alberga una gran cantidad de recursos minerales, que son explotados intensamente por empresas nacionales y transnacionales, situación que ha generado importantes transformaciones a nivel social, cultural y de paisaje, no exentas de conflictos socioambientales, como es el caso de la –cada vez mayor– escasez de agua.

En este contexto de explotación minera y turística, viven comunidades de origen indígena, que buscan, por una parte, legitimar su identidad étnica, a la vez que insertarse en las modernas y complejas dinámicas productivas de la región. En términos demográficos, los atacameños constituyen un grupo étnico minoritario de tan solo 21.051 personas autodefinidas como tales<sup>1</sup>, y del total de su población sólo un 30% a 35% viven en sus comunidades rurales de origen, mientras que el resto lo hace en la ciudad o en los campamentos mineros de la región (Rivera 2004).

<sup>1</sup> Según el Censo del año 2002, quienes se identifican como atacameños alcanzan 21.015 personas aproximadamente.



Mapa esquemático de la cuenca del río Loa y el Salar de Atacama

El interés por estudiar éste grupo étnico radica en particular en su carácter de movimiento indígena, pues los atacameños iniciaron en Chile durante los años noventa un proceso de reivindicación y demanda de apropiación de lo que ellos reconocen como “su patrimonio cultural indígena”. Por otra parte, las comunidades que forman parte de la etnia atacameña han sufrido importantes transformaciones socioculturales y un continuo proceso de aculturación principalmente entre los siglos XIX y XX, a causa de una compleja inserción en la modernidad. Un ejemplo de ello es la pérdida de su lengua nativa, el kunza, y de las otras lenguas indígenas que se utilizaban paralelamente, el aymara y el quechua (Grebe, 1998). Estas transformaciones han dado paso a nuevas relaciones y usos de los recursos simbólicos, como es el patrimonio cultural, que han fortalecido y facilitado el actual proceso de reconfiguración étnica.

### 1.2. Contexto teórico de análisis: la etnogénesis

Uno de los conceptos que permite explicar los procesos de reconfiguración étnica, es el de “etnogénesis”. Éste ha sido utilizado en los estudios etnohistóricos y antropológicos para designar diferentes procesos sociales protagonizados por los grupos étnicos, que dan paso a nuevas configuraciones sociales de base étnica, incluyendo a diversos grupos de una misma tradición cultural (Boccarda 1999; Bartolomé 2006). Estas nuevas configuraciones surgen de las transformaciones, tanto subjetivas (de las formas de definición identitarias) como objetivas de las estructuras materiales (económicas y políticas) (Boccarda 1999), mediante las cuales un grupo construye una identidad étnica y es reconocido como tal. En algunos casos la etnogénesis puede ser el resultado directo y no planeado de políticas públicas específicas que generan un tipo de discriminación positiva hacia el carácter étnico. Un ejemplo de esto son las dinamizaciones y actualizaciones de antiguas filiaciones étnicas, a las que los portadores habían sido inducidos u obligados a renunciar, y que se

vuelven a recuperar y utilizar pues de ellas se pueden esperar potenciales beneficios colectivos (Bartolomé, 2006).

El proceso que viven hoy los atacameños constituiría de este modo un ejemplo claro de etnogénesis. Su origen histórico –según la información científica proveniente de la arqueología, se encuentra en la fusión de múltiples y diversas poblaciones y sus cambios en el tiempo, a pesar de que se ha tendido a solapar su hibridación bajo la idea de un grupo cohesionado y homogéneo (Adán y Uribe, 2003; Castro, 1997)<sup>2</sup>.

El hito clave de este proceso fue la promulgación de la actual Ley Indígena en (el año 1992) la cual justamente, en el marco de procesos de unificación étnica, define a este complejo conjunto de comunidades originarias de Atacama como “atacameños”, obligándolos a autodefinirse como tales, a pesar de que la arqueología propone un universo mucho más diverso y complejo (Adán y Uribe, 2003).

El proceso de etnogénesis implica a su vez la construcción de un discurso identitario como medio de reivindicación y de reconocimiento, y por lo tanto de la conformación de una conciencia etnopolítica, generando una serie de demandas, que pueden ser agrupadas en 3 tipos principales: territoriales, de reconocimiento y respeto por su cultura, y de mejoras de sus condiciones de vida.

### **1.3. El patrimonio en la etnogénesis atacameña**

En este contexto el patrimonio asume un rol fundamental pues, al igual que otros grupos étnicos, los atacameños necesitan de referentes simbólicos para reafirmar su identidad y proyectar una continuidad histórica como colectivo. De esta manera el patrimonio se transforma en un instrumento estratégico para la reivindicación de su identidad étnica y su legitimación como pueblo. En efecto, si retomamos lo planteado por Prats –posteriormente reafirmado por otros autores–, el patrimonio y el discurso “patrimonialista”, su control y legitimación, son siempre una estrategia política (Prats 1997).

En Atacama las demandas patrimoniales se concretizaron con la concesión, por parte del estado chileno, de la administración de sitios patrimoniales de gran potencial turístico a mediados de los años noventa, luego de una serie de demandas y gestiones realizadas por las comunidades mismas con apoyo de ONG’s, académicos y organismos públicos.

Este logro de algunas comunidades se traduce para ellas en dos aspectos: por una parte, demuestran ser capaces de controlar los recursos existentes en sus territorio, y de administrarlos y gestionarlos. Y por otra parte, tienen la posibilidad de insertarse en la industria turística local logrando beneficios económicos que permiten mejoras para sus comunidades.

### **1.4. Los usos turísticos del patrimonio en Atacama**

Para comprender las dimensiones de la explotación turística en Atacama, es preciso considerar que la zona corresponde al tercer destino turístico del país (después de Isla de Pascua y Torres del PainePatagonia), y que es considerada en la categoría de Zonas de Interés Turístico Nacional<sup>3</sup>, lo que ha implicado importantes inversiones y estrategias tanto públicas como privadas, en pos de su desarrollo turístico.

El tipo de turismo que se ha venido desarrollando en la zona, posee un carácter masivo

<sup>2</sup> Hay autores que incluso diferencian entre dos grupos culturales distintos; los de la cuenca superior del río Loa y los del Salar de Atacama (Martínez y Castro 1996).

<sup>3</sup> [www.sernatur.cl](http://www.sernatur.cl)

y globalizado, y ha tenido, entre otras consecuencias, la llegada de operadores turísticos foráneos, quienes muchas veces no han tenido en consideración a las comunidades originarias. Siguiendo esta lógica, la actividad no se desarrolla de manera homogénea en todo el territorio, sino que se concentra principalmente en torno al Salar de Atacama y al poblado de San Pedro de Atacama, ciudad donde se encuentran la mayor cantidad de servicios, y desde donde los turistas se trasladan, mayoritariamente en tours organizados, a los distintos circuitos que se ofrecen (Geysers del Tatio, lagunas altiplánicas, termas, pukará de Quito, etc.).

Frente a esta actividad turística masiva, las comunidades indígenas no han tenido una participación directa en las ganancias generadas. Si bien algunos de ellos han logrado obtener puestos de trabajo en hoteles o bien como guías turísticos (en la menor cantidad de los casos), no se les ha involucrado en las tomas de decisiones respecto del plan de desarrollo turístico de la comuna, que afecta directamente sus entornos inmediatos. Por otra parte, a pesar de que las comunidades que habitan la quebrada del río Loa (hacia el noreste del desierto de Atacama), han desarrollado una cierta actividad turística, se trata de un turismo en menor intensidad y escala, debido principalmente a la lejanía respecto de los polos turísticos y los escasos y precarios servicios de transporte.

Este desarrollo territorial bimodal de la actividad turística, ha implicado que en estos dos territorios se generen lógicas distintas de los usos que las comunidades hacen de sus recursos patrimoniales, y de las consecuentes estrategias de patrimonialización.

El proceso de construcción de una conciencia etnopolítica del pueblo atacameño que se ha generado en los últimos años, ha promovido –en el marco de sus demandas territoriales– una mayor participación de las comunidades en la actividad turística. Esto se ha materializado en ejemplos como el de las comunidades de Caspana y Toconce (Alto Loa), quienes administran los Geysers del Tatio, uno de los principales atractivos turísticos de Atacama.

La primera demanda por gestionar un sitio patrimonial en Chile, fue la que llevó adelante la comunidad del Ayllu<sup>4</sup> de Coyo, distante tres kilómetros del pueblo de San Pedro de Atacama, en el año 1995. En este lugar se encuentra la Aldea de Tulo (poblado entre 800 a.C y 500 d.C), que representa uno de los asentamientos sedentarios más antiguos del norte de Chile (Cárdenas 2002) y uno de los primeros vestigios de vida aldeana en San Pedro de Atacama. En un comienzo la gran motivación fue el estado de deterioro de este importante yacimiento arqueológico y la necesidad de tomar medidas para su conservación. Así fue como la comunidad, con ayuda de un equipo de arqueólogos, diseñaron un proyecto de gestión para este sitio arqueológico y solicitaron a la Corporación Nacional Forestal (CONAF)<sup>5</sup>, que les concediera la administración de la Aldea de Tulo por medio de un convenio de asociatividad. Desde entonces han pasado trece años y la comunidad continúa cautelando el yacimiento, aunque con diversas dificultades y conflictos. En vista del potencial turístico del yacimiento arqueológico y de la necesidad de hacerlo sostenible económicamente, y lograr una rentabilidad económica y social, comenzó a explotarse turísticamente.

---

<sup>4</sup> El Ayllu, es un sistema de propiedad comunitaria de la tierra, que comparten las comunidades andinas. Es también un modelo de organización familiar extensa que comparte el trabajo y la producción de la tierra.

<sup>5</sup> organismo que administra y gestiona todos los espacios protegidos en Chile, como la Reserva Nacional Los Flamencos en la zona.

Esta experiencia fue emblemática en su momento, y constituyó un hito para que, posteriormente, otras comunidades también se alentarán a llevar adelante sus demandas patrimoniales. En concreto analizaremos 2 experiencias en la región.

### **1.5. Las experiencias de la comunidad indígena de Lasana y la Ecored Lickan Antay**

Para explicar cómo se materializan los procesos antes señalados, se analizan dos experiencias de comunidades indígenas atacameñas, que han desarrollado proyectos en los cuales se utiliza el patrimonio local con fines turísticos, y que buscan igualmente responder a un modelo de carácter comunitario. Este análisis forma parte de una investigación de doctorado en curso, y corresponde a los resultados preliminares obtenidos de un primer trabajo de campo, realizado entre los meses de Octubre a Diciembre del 2010. La metodología de trabajo que se utilizó fue de carácter netamente cualitativo y consistió en un trabajo de observación etnográfica y entrevistas abiertas con los presidentes de las comunidades en las que se desarrollan emprendimientos, como también con quienes trabajaban en los sitios patrimoniales de interés turístico.

#### *La experiencia de la comunidad Lasana:*

La comunidad de Lasana se localiza en la cuenca del río Loa, unos 40 kilómetros hacia el interior de la ciudad de Calama. Esta localidad formada por 100 personas, forma parte de las llamadas “comunidades del interior del alto Loa”. Antiguamente sus habitantes vivían principalmente de la agricultura de hortalizas en pequeñas huertas, que comercializaban en los mercados de la ciudad. Sin embargo, la intensa actividad minera en la zona ha influido en la actual escasez de agua, que les impide seguir subsistiendo como agricultores. Por ello muchos de sus habitantes migran a las ciudades (Calama y Antofagasta principalmente), en busca de mejores oportunidades laborales, mientras los que se quedan buscan nuevas alternativas de desarrollo para la comunidad, entre ellas el turismo.

En este contexto la comunidad local decide administrar su patrimonio local constituyéndose en un caso paradigmático de apropiación y participación comunitaria de la gestión patrimonial, principalmente por el amplio despliegue de proyectos y por la en pos de su apropiación y conservación (Sepúlveda y González, 2010).

El recurso patrimonial más relevante que posee esta comunidad es el pukara de Lasana, que fue declarado Monumento Nacional en 1982. La historia de movilización y demandas patrimoniales se inicia en el año 1995, cuando se constituye la comunidad indígena de Lasana<sup>6</sup>, como consecuencia de la promulgación de la ley indígena. Desde entonces comenzaron a generar propuestas para administrarlo y gestionarlo.

Recién en el año 2000 se concretan las demandas planteadas por la comunidad, cuando se le otorga la concesión gratuita para la administración del pukara, que fue abierto al público en el año 2001. Desde este momento la comunidad ha sido capaz de llevar a cabo distintos proyectos relacionados con sus recursos patrimoniales, entre ellos el cierre perimetral del pukara y la construcción de infraestructura adecuada para recibir a los turistas (oficinas, baños y una pequeña sala de exposiciones). Además actualmente cuentan con un restaurante (El Tambo) que ofrece comidas a los turistas que llegan y a grupos organizado, y un camping, que es el único tipo de alojamiento con que cuenta la comunidad.

---

<sup>6</sup> Durante el periodo de dictadura (1973-1990), en Chile los grupos étnicos no eran reconocidos legalmente como “comunidad” esta figura aparece con la llegada de la democracia y la implementación de políticas multiculturalistas.

Los relatos de miembros de la comunidad respecto de las motivaciones que les llevaron a poner en valor el pukara, dejan ver la existencia de un doble valor de estos recursos. Por una parte se acentúa la importancia que tienen para reconstruir la “memoria local” y la “identidad local”, mientras que, por otra, se hace alusión permanentemente a la proyección del turismo en la comunidad. Así lo expresa la presidenta de la comunidad, quien señala: “Hoy en día el potencial para las comunidades es comenzar a trabajar el turismo, en base a eso se ha comenzado todo el tema de la puesta en valor patrimonial, se han hecho circuitos turísticos por donde poder hacerle el recorrido al turista incorporando diferentes cosas” (Juana Rojas, Presidenta de la Comunidad).

Respecto de la repercusión del turismo en la comunidad, existen opiniones divididas. Por una parte “se ve como la forma de poder aprovechar algo que se estaba perdiendo, porque la gente igual llegaba, igual destrozaba y gratis, en cambio ahora hacen lo mismo pero que paguen” (JR). Desde esta mirada el turismo es un hecho que no depende de ellos, que de cualquier manera sucedería, mientras que al hacerlo de una manera organizada y administrada por ellos se convierte en un recurso económico para la comunidad. La segunda visión, es más reticente al turismo, considerándolo una amenaza de perder su singularidad cultural y autenticidad como se expresa en la siguiente narración: “porque es una de las pocas comunidades que ha mantenido esa esencia de pueblo rural, a pesar de que estamos muy cerca de la ciudad. No queremos que se instale aquí gente ajena, acá la gente viene de paso. En eso Lasana es una comunidad muy cerrada, por eso aquí no hay nadie de fuera” (JR).

Actualmente la comunidad está evaluando la posibilidad de que los turistas ya no suban hasta el pukara, para así evitar su deterioro. Para ello están buscando alternativas que podrían concluir en un proyecto audiovisual, argumentando que para ellos es importante mantener su patrimonio tal como está, “y si lo comenzamos a explotar tanto turísticamente va a desaparecer entonces hay que buscar alternativas para que no se siga deteriorando”(JR).

Sin duda la concesión de administración que el Consejo de Monumentos Nacionales ha otorgado a la comunidad, ha supuesto para ellos la ocasión de demostrar que eran capaces de realizar una gestión exitosa y planificada del sitio arqueológico, además de ejercer el control sobre parte de sus recursos, tal como lo han venido reivindicando en su discurso etnicista.

Otra de las iniciativas que ha emprendido la comunidad, para potenciarse turísticamente y reafirmar su identidad, es el “Centro para la Educación, Cultura y Patrimonio Andino Alto Loa Museo indígena Atacameño de Arqueología y Etnografía”, implementado en el año 2009, con fondos corporativos de inversión social de CODELCO<sup>7</sup> (Corporación del Cobre de Chile). Este pequeño museo, que se ha construido en una casa típica de la localidad, se ha planteado como un lugar para hablar de la memoria histórica y de la identidad de los habitantes del Alto Loa. Según su mentor, Osvaldo Rojas (miembro de la comunidad de Lasana): “la idea es presentar la evolución cultural del pueblo atacameño desde los aspectos ecológicos hasta la llegada de los españoles”, abordando los aspectos geológicos del valle, la arqueología, el arte rupestre, las costumbres y cosmovisión atacameñas. La expectativa de este centro es que se inserte en la ruta turísticocultural de los pueblos del interior de Atacama y que pueda proyectarse como un centro de investigación sobre la cultura local.

---

<sup>7</sup> CODELCO es la mayor empresa minera chilena, de propiedad estatal. En la ciudad de Calama, cuenta con la mina de cobre “Chuquicamata” la más grande del mundo a tajo abierto.

La mayor singularidad de esta experiencia, en relación al uso turístico del patrimonio, es la visión comunitaria que han mantenido. A diferencia de lo que ocurre en otras comunidades cercanas a San Pedro de Atacama, en Lasana el control de la actividad turística y del patrimonio esta en manos de los indígenas, haciendo de la actividad turística patrimonial un medio que les permite reafirmar su identidad y favorece una alternativa sostenible de desarrollo. De esta manera el turismo se convierte incluso en un vehículo que les permite dar a conocer su cultura tal como lo muestra este relato: “nos interesa mucho también mostrar al turista todo lo que es nuestra cultura atacameña, al extranjero y hasta al de Calama, que tampoco la conoce, no saben, a veces vienen y le preguntamos: su mamá es calameña? y su papá es calameño?, entonces son atacameños les digo yo, pero ellos lo ven como algo tan lejano. Nosotros con el turismo también podemos dar a conocer eso que es nuestra cultura” (JR).

*La experiencia del proyecto de la Eco red Lickan Antay:*

El proyecto de la Eco red Lickan Antay, basado en un modelo de etnoturismo, fue iniciado durante el año 2010 por la comunidad indígena del Ayllu de Coyo, ubicado a 6 kilómetros de San Pedro de Atacama, motivados por la existencia de fondos concursables para este tipo de proyectos.

La iniciativa fue realizada y financiada por organismos estatales<sup>8</sup>, quienes se plantearon la necesidad de generar un “producto turístico indígena”, con el objetivo de: “potenciar un turismo ligado a los valores culturales Lickan Antay (atacameños), que implique actividades con identidad y que posibiliten el contacto e interacción del turista con la cultura del lugar, logrando la inserción de éste en la dinámica cotidiana y festiva de la comunidad lo que permita un producto que redunde finalmente en una experiencia única para el turista especializado y por sobretodo que se genere un respeto en el entorno donde se desarrolle la actividad turística” (Informe Producto Comunitario, 2010).

La principal motivación era que la comunidad tuviese la oportunidad de insertarse en los circuitos turísticos de Atacama por medio de un “producto turístico comunitario”. Con esta intención, se convocó a todas las comunidades indígenas que estuviesen interesadas, para que presentaran a concurso sus propuestas de turismo comunitario, de las cuales sería seleccionada la que cumpliera con las mejores condiciones para insertarse en la actividad turística, apelando a criterios como: diversidad de atractivos turísticos, servicios de alimentación y de alojamiento, autenticidad y organización local. Finalmente fue seleccionada la comunidad del ayllu de Coyo, que ya contaba con emprendimientos turísticos en su localidad y –por lo tanto– ya tenía trabajo avanzado en esta materia.

El producto que se diseñó, consta de tres atractivos turístico-culturales. El primero es la “Caravana Ancestral”, que consiste –en lo que ellos describen– como un “rescate” de las antiguas rutas caravaneras que utilizaban los habitantes precolombinos y que transitaban con tropas de Llamas (Lama glama). El segundo son las “Rutas y Caminos de Coyo”, en donde los turistas pueden recorrer la pequeña aldea y visitar tres casas típicas atacameñas, en donde se puede “conocer” –o más bien se representan– formas de vida tradicional, historia local, sistemas de riego y crianza de animales. Por último existe el circuito de “Astronomía Andina”, en el que se explica a los turistas los sistemas de orientación nocturna que utilizan los habitantes del desierto y el desarrollo de la agricultura basado en los ciclos solares y lunares. Estos tres atractivos se articulan en base a una red de turismo,

<sup>8</sup> Programa Chile Emprende y el Consejo de Turismo de Intereses Especiales de Atacama.

formada por algunos de los miembros de la comunidad de Coyo. Para poder comercializarla cuentan con una agencia de turismo en el pueblo de San Pedro de Atacama.

Pese a la inversión económica que se ha destinado para este proyecto, ha tenido diversas dificultades a la hora de implementarse y comercializarse. En primer lugar no existe –en la práctica– una comunidad que gestione la actividad turística y el producto que se ha diseñado, que paradójicamente se caracteriza por ser un “producto turístico comunitario”. Más bien se trata de emprendimientos personales, de algunos miembros de la comunidad, a los que posteriormente se han integrado habitantes de otras comunidades vecinas. Este hecho además de ser contradictorio, genera dificultades logísticas, puesto que entorpece la coordinación entre los productos que se ofrecen y quienes los gestionan, de manera que éstos se encuentren operativos cuando un turista visita la comunidad.

Por otra parte, quienes participan de la Ecored Lickanantay deben combinar el turismo con otras actividades productivas (agricultura, ganadería y otros trabajos asalariados), que en la mayoría de los casos constituyen la principal fuente de ingreso familiar, haciendo muchas veces incompatible ambas actividades simultáneamente.

Evidentemente el turismo ha generado impactos y cambios importantes en estas comunidades indígenas, tanto a nivel de organización social y comunitaria, como también de los significados y las consideraciones de sus habitantes respecto de su cultura.

Tanto la experiencia de Lasana como la Ecored Lickan Antay muestran cómo los usos del patrimonio con fines turísticos puede favorecer la construcción de rasgos culturales, a la vez que puede contribuir –dependiendo del contexto– a reconstruir, producir y mantener culturas (Santana 2003).

En el primer caso el discurso construido entorno al patrimonio, y su uso como recurso turístico, se basa en la voluntad colectiva (aunque siempre exista cierto grado de diferencias internas) por rescatar la memoria local y así afianzar su identidad cultural, y desde ahí desarrollar la actividad turística. En tanto, la segunda experiencia, evidencia un proceso de patrimonialización, y de su uso turístico, que ha sido concebido en base a demandas externas, y que si bien ha permitido a algunos miembros de la comunidad insertarse en la actividad turística, no favorece la cohesión interna ni la legitimación de un discurso de identidad étnica.

Lo anterior demuestra que el tipo de relación que establecen las comunidades indígenas con el turismo influye directamente en sus narrativas en torno al patrimonio y las formas en que utilizan dichos recursos para vivir, como también en sus procesos de etnogénesis.

## **2. REFLEXIONES FINALES**

El uso del patrimonio por parte de las comunidades indígenas posee múltiples dimensiones. Por un lado representa un recurso económico, que les permite insertarse en una actividad, como el turismo, que puede ser beneficiosa para ellos, dependiendo de las condiciones en que se desarrolle. Por otra parte, constituye un medio para reconstruir y dar a conocer su identidad étnica. En este sentido la práctica del denominado “etnoturismo” se vuelve también un eslabón del proceso de etnogénesis.

La relación entre turismo y patrimonio tiene impactos directos en las reconfiguraciones étnicas vividas por las comunidades atacameñas. En este sentido el turismo debe ser entendido y analizado como parte de un proceso histórico, que influye directamente en el proceso de etnogénesis.

Es indiscutible que el desarrollo de esta actividad productiva tiene una repercusión, al generar procesos de redescubrimiento, rescate y muchas veces invención de tradiciones,



conocimientos y prácticas culturales, que son transformadas o adaptadas a un mercado turístico. En este sentido retomo lo ya dicho por Santana (2003), quien señala que “el turismo usa y consume rasgos culturales al tiempo que contribuye a producir y mantener culturas”. Esta idea coincide con quienes postulan que ante estos procesos propios de la globalización y la modernidad, la lógica de las culturas andinas se basa en una dinámica de cambio y recomposición constante (Gundermann 2003, 2004).

En cuanto a los estímulos que han motivado la participación de las comunidades en la actividad turística, es posible reconocer dos elementos fundamentales.

En primer lugar, en el marco de los procesos de reivindicación étnica, se comienza a utilizar y demandar la participación activa de los grupos originarios en la gestión de su patrimonio cultural, entendiéndolo como un recurso simbólico que contribuye a la construcción de su identidad étnica y una imagen histórica de sí mismos, que les permite legitimarse como grupo étnico (Ayala 2007).

En segundo lugar la gran cantidad de estímulos y ayudas económicas que los organismos de gobierno han destinado al “desarrollo indígena” (desde una visión etnodesarrollista), ha traído a las comunidades hacia nuevas actividades productivas como el turismo.

Algunas de las dificultades en relación al uso turístico del patrimonio en Atacama, es la mercantilización de los recursos culturales y patrimoniales sin una adecuada capacidad de gestión, ni de conservación de los mismos. En el discurso, el turismo se presenta como una interesante alternativa de desarrollo, que otorga la posibilidad de mejores condiciones de vida para algunas comunidades indígenas. Sin embargo, no cuentan con las condiciones para ser competitivos dentro de la industria turística.

Por otra parte la actividad turística ha generado, conflictos y diferencias entre las comunidades. El hecho de necesitar los “recursos patrimoniales” como “productos turísticos”, genera rivalidades internas y también entre localidades vecinas, pues no todas cuentan con recursos patrimoniales que sean explotables turísticamente, generando –en algunos casos– que las comunidades inviertan en activaciones patrimoniales, que no son viables en términos turísticos, y acaban en irreuperables pérdidas económica.

Al analizar las prácticas en torno al turismo por parte de algunas comunidades, se observa una manifestación más enfática del discurso etnicista, centrando su interés en el proceso comunitario y en sus demandas de reconocimiento como grupo étnico, como es el caso de la comunidad de Lasana que, a la vez que busca insertarse en los circuitos turístico, intenta ejercer el “control” sobre los recursos patrimoniales que forman parte de su territorio. En el caso de la Ecored Lickantay –en cambio– vemos como el camino se recorre en el sentido contrario, es decir, que la estrategia turística es la que lleva a la comunidad retomar prácticas culturales que se habían perdido, o que simplemente habían sido olvidadas.

### 3. BIBLIOGRAFÍA

ADÁN, Leonor; URIBE, Mauricio (2003) “Arqueología, Patrimonio Cultural y Poblaciones Originarias: Reflexiones desde el desierto de Atacama”. Revista Chungará 35 (2), pp. 295-304.

ADÁN, Leonor; URIBE, Mauricio; GODOY, Marcelo, JIMENEZ, y SALAZAR, Diego (2001) “Uso del Patrimonio Cultural en la Construcción de Memorias e Identidades Históricas Nacionales”. Ponencia presentada en el XX Congreso de Antropología Chilena.

AGUILERA, Nelson (1998) “Patrimonio Cultural Indígena de Chile: Aproximaciones iniciales desde el Estado” en X. NAVARRO (Coord.) Patrimonio Arqueológico Indígena

en Chile: Reflexiones y propuestas de gestión. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Chile.

AYALA, Patricia (2003) “Arqueología y Sociedad: el caso de las comunidades indígenas en Chile”. *Werkén* N°4, pp: 59-73.

(2007) *Políticas del Pasado: Indígenas, Arqueólogos y Estado en Atacama*. Línea editorial IIAM. Chile.

AYALA, Patricia; AVENDAÑO, Sergio; CARDENAS, Ulises (2003) “Vinculaciones entre una Arqueología Social y la Comunidad Indígena de Ollagüe”, *Revista Chungará* 35 (2), pp. 275-285.

BARTOLOMÉ, Miguel (2006) *Procesos Interculturales. Antropología Política del Pluralismo Cultural en América Latina*. Editorial Siglo Veintiuno.

BARTOLOMÉ, Miguel, BARABAS, Alicia (1998) “Recursos Culturales y Autonomía Étnica. La democracia participativa de los Kuna de Panamá”. *Alteridades* N° 8, pp. 156-174.

BENGOA, José (2007) *La Emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile.

BOCCARA, Guillaume (1999) “Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración Entre Los Indígenas del CentroSur de Chile”. *The Hispanic American Historical Review*, 79 (3), pp. 425-461.

BRAVO, Ángel (2003) “Arqueología Aplicada al Desarrollo de Comunidades Atacameñas” *Revista Chungará* 35(2), pp. 287-293.

CÁRDENAS, Ulises (2008) “Turismo y Patrimonio en la región de Antofagasta”. Documentos de trabajo Turismo Cultural, Dirección Regional de Turismo SERNATUR Antofagasta.

CASTRO, Victoria (1997) “Huacca Muchay. Evangelización y Religión en Charcas. Atacama la Baja”. Tesis para optar al Magíster en Historia, mención en Etnohistoria, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999) “Los Usos Sociales del Patrimonio Cultural” en E. AGUILAR (Coord.) *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*,. Consejería de Cultura Junta de Andalucía pp: 16-33.

GREBE, María Ester (1998) *Culturas Indígenas de Chile: Un estudio preliminar*. Editorial Pehuén, Santiago.

GUNDERMANN, Hans (2003) “Sociedades indígenas, municipios y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile”. *Estudios Atacameños* 25, pp. 55-77.

(2004) “Inicios de siglo en San Pedro de Atacama: procesos, actores e imaginarios en una localidad andina” *Revista Chungará* 36(1), pp. 22-1239.

MORALES, Héctor (2009) “Etnopolítica en Atacama. Laberintos de la etnicidad atacameña en Chile”. Tesis de doctorado, Freien Universität, Berlín.

PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y Patrimonio*. Ariel, Barcelona.

(2005) “Concepto y gestión del patrimonio local” *Cuadernos de Antropología Social* 21, pp. 17-35.

RIVERA, Francisco (2004) “Antiflexibilización con identidad/alteridad. La cuestión étnica atacameña contemporánea y su contexto neoliberal flexible” *Revista de Antropología experimental* n°4.

SANTANA, Agustín (2003) “Turismo cultural, culturas turísticas” Horizontes Antropológicos 9(20). pp. 31-57.

SEPÚLVEDA, Tomás; GONZALEZ, Soledad (2010) “Informe del Estado de los Museos Comunitarios en Atacama”. IIAM. (Comunicación personal).

SERCOTEC (2009) “Informe Etapas I y II de Producto Turístico Comunitario”. Programa Chile EmprendeGobierno de Chile.

#### **4. OTRAS FUENTES CONSULTADAS**

[www.sernatur.c](http://www.sernatur.cl)

[www.conadi.cl](http://www.conadi.cl)

[www.ine.cl](http://www.ine.cl)



# 'A COSTA DA LAURISSILVA': A PRODUÇÃO DE UM DESTINO TURÍSTICOCULTURAL<sup>1</sup>

Filipa Fernandes  
CAPP, ISCSP Universidade Técnica de Lisboa

## 1. INTRODUÇÃO

A 'Costa da Laurissilva' refere-se ao espaço territorial da costa norte da ilha da Madeira, composta por 3 municípios, a saber: Porto Moniz, São Vicente e Santana, ocupando uma área de 82,9 km<sup>2</sup>, 78,8 km<sup>2</sup> e 95,6km<sup>2</sup> (DRE, 2005) respectivamente. Em termos da situação demográfica assinalase que a população residente (DRE, 2009a) no Porto Moniz é de 2616 indivíduos, em Santana 8198 e em São Vicente 6099 indivíduos.



Figura 1. Mapa da Ilha da Madeira por concelhos (ANMP, 2011)

Com uma densidade populacional de 31,7 no Porto Moniz, 77,5 em São Vicente e 86,2 DRE, 2009b)<sup>2</sup> no município de Santana, este subdestino turístico tem sido alvo de uma promoção e desenvolvimentos por parte dos executivos municipais. No seu conjunto, a costa da Laurissilva é rica em discursos patrimoniais em torno da paisagem humanizada associada à agricultura, às práticas de regadio e à floresta Laurissilva (Património Mundial pela UNESCO).

1925



Figura 2. Biótopos Ilha da Madeira (Rede Natura 2000), com indicação da floresta Laurissilva e sua localização

<sup>1</sup> Este artigo foi produzido no âmbito de um projecto de Doutoramento financiado pela Fundação Ciência e Tecnologia (SFRH/BD/46730/2008).

<sup>2</sup> Dados retirados das estimativas da População residente e da população média, por distribuição geográfica, segundo o sexo; densidade populacional em 2009, [http://estatistica.govmadeira.pt/DRE\\_SRPC/IndicadoresEstatisticos/Populacao\\_Sociedade/Demografia\\_Censos/Dados\\_Estatisticos/Estimativas2009.pdf](http://estatistica.govmadeira.pt/DRE_SRPC/IndicadoresEstatisticos/Populacao_Sociedade/Demografia_Censos/Dados_Estatisticos/Estimativas2009.pdf), 22 de Fevereiro de 2011.

Nestes três concelhos periféricos, distantes do centro administrativo e financeiro do Funchal, para fazer face à diminuição do emprego em vários sectores, e ao êxodo para a costa sul, o turismo aparece como uma possível e salutar solução. Mas ao referenciar o turismo importa caracterizar brevemente as tendências do turismo no espaço territorial em apreço. No que concerne ao número de dormidas por municípios, constatase, como se verifica na tabela seguinte, que o total de dormidas dos três concelhos não ultrapassa 156989, valor muito baixo quando comparado com o total das dormidas no concelho do Funchal em 2009.

**Tabela 1. Tendências do turismo na Ilha da Madeira: alguns dados**

	<b>Nº dormidas por município (2009)</b>	<b>Nº estabelecimentos hoteleiros (2009)</b>	<b>Taxa ocupação cama por município (2009)</b>	<b>RevPar por Município (2009)</b>
Machico	121 701	11	40,7%	14,53
Santa Cruz	889 990	26	60,6%	30,82
Funchal	3 688 713	106	53,5%	33,45
Câmara de Lobos	101 314	4	40,6%	19,00
Ribeira Brava	42 627	5	29,6%	10,85
Ponta do Sol	72 782	4	75,5%	36,37
Calheta	182 384	13	61,3%	30,96
Santana	35 960	5	27,2%	12,15
São Vicente	90 715	7	38,7%	18,10
Porto Moniz	30 314	6	30,6%	12,95

**Fonte: DRE, 2009**

Para isto contribui o número de estabelecimentos hoteleiros existentes, bastante diminutos quando comparados com os existentes no concelho do Funchal e noutros concelhos da costa sul. Verificase que o parque hoteleiro nos três concelhos da costa norte é baixo quando comparado com outros concelhos. A taxa de ocupação – cama nestes três concelhos situase entre os 27,2% e os 38,7%, valores pequenos em comparação com outros municípios. De salientar ainda que o RevPar ou receita por quarto disponível se situa entre os 12,15 e os 18,10, valores igualmente abaixo comparativamente a outros municípios.

### 1.1. ‘A Costa da Laurissilva’: do território ao destino turístico

1. A transformação dos meios rurais nas últimas décadas conduziu ao aparecimento de tendências relacionadas com a “descoberta do património” (Paulo Peixoto, 2002:1) nessas localidades, caracterizadas mormente pelo despovoamento, pelo abandono das terras, pela diminuição e envelhecimento populacional, e ainda, pela escassez de emprego. Consequentemente, o “património corresponde a uma segunda vida das coisas, que adquirem novos sentidos e funcionalidades (Peixoto, 2002:2).

As levadas são consideradas como um monumento vivo da cultura madeirense; são a expressão de como foi exequível a intervenção humana sem causar graves rupturas no funcionamento dos ecossistemas; e que contribuíram, juntamente com os poios, ao longo de cinco séculos para a originalidade da agricultura madeirense. Estes elementos constituem, juntamente com a floresta Laurissilva, um importante património da costa norte da ilha da Madeira. No seu conjunto, representam aquilo que Elsa Peralta afirma ser um “capital simbólico susceptível de instrumentalização política” (2003:94), ou seja, na sua promoção por intermédio de uma rentabilização económica, atribua-se valor ao património entrecruzandose com o turismo.

A inclusão do património nos mercados turísticos encaminhanos para aquilo que Xerardo Pereiro Pérez designa a concepção produtivista do património, em que o património é visto “como um recurso para o turismo cultural e para outras actividades económicas”, como “uma mercadoria que deve satisfazer o consumo contemporâneo” (2003:234). Sendo assim, o património mais não é do que um objecto de consumo e de uma procura crescente que se verifica na RAM, e na costa da laurissilva em particular.

Apesar de o turismo não ser a maior fonte de crescimento económico local, os executivos municipais apostam fortemente neste sector, com vista a aumentar a rentabilidade económica, potenciar o património local, alvo de atractividade. Como se pode verificar, o turismo é uma prioridade no discurso político local, como se atesta seguidamente: “aquilo que consideramos estratégico (...) é uma aposta clara no turismo, nas várias vertentes e portanto tudo aquilo que for feito será primordial nesta área, apostar no ambiente e no turismo” (executivo de Santana, Janeiro de 2010).

Elemento marcante da identidade local –*a costa da Laurissilva*– traduz-se numa expressão escolhida pelos três executivos municipais para dar o mote ao projecto alternativo de desenvolvimento local. Este slogan servirá para a promoção dos três concelhos, enunciando os discursos políticos proferidos com vista ao desenvolvimento de uma política turística alternativa à existente, que apesar de promover a RAM, está mormente concentrada na costa sul, como se verificou anteriormente.

Pretendese assim uma diversificação da oferta turística local, na qual a aposta reside nos aspectos naturais (a paisagem humanizada e consequentemente as levadas e as veredas, e a floresta laurissilva), produtos turísticos crescentes no sistema turístico regional, considerados produtos emergentes pelo Plano de Ordenamento Turístico da RAM<sup>3</sup>, os quais poderão ser consolidados reforçandose a segmentação turística. Como menciona o executivo do Porto Moniz, “Afirmamos a costa norte, a costa da laurissilva como um subdestino do todo Madeira” (Janeiro de 2010), de forma a dinamizar esta região, potenciando os aspectos característicos locais, de modo a capturar a atenção do turista, tentando alcançar um maior período de permanência.

<sup>3</sup> Decreto Legislativo Regional nº17/2002/M, de 29 de Agosto de 2002, que aprova o Plano de Ordenamento Turístico.

Tradicionalmente, esta costa esteve caracterizada pelo excursionismo, em que se valorizava a paisagem percorrendo a antiga ER101. Porém, com o encerramento da “estrada da rocha”, uma das imagens de marca desta costa, as atenções viram-se para a montanha, de forma a acompanhar o crescente interesse por motivos culturais, sociais, económicos, políticos, de saúde. Apostase no turismo de natureza, no ecoturismo e no turismo de aventura, potenciando os recursos endógenos existentes nos três concelhos, promovendo assim, uma nova imagem associada ao verde, à Floresta Laurissilva, património Mundial da UNESCO. Esta aposta reflecte parte da exploração da oferta temática por áreas geográficas prevista no POT<sup>4</sup>, no qual apenas o Concelho do Porto Moniz aparece relacionado com a floresta laurissilva.

## **1.2. Discursos, produtos turísticos, convergência e sinergias: Uma nova agenda**

O património tem vindo a ser utilizado um pouco por todo o lado, como suporte cenográfico essencial à estruturação dos destinos turísticos. Na Costa da Laurissilva, o património agrícola e natural, tem sido alvo de uma activação patrimonial, patente nos discursos políticos, consumada pelos agentes sociais suportados pelo poder político local, regional ou nacional e pela sociedade civil.

A relação entre o património e o turismo registase de há muito, contudo, hoje como refere Llorenç Prats “nasce um novo tipo de activação patrimonial cuja motivação não é a de carácter identitária, mas abertamente turística e comercial” (1997:42). Com este processo pretendese captar fluxos turísticos, impulsionar novos tipos de turistas, impulsionando assim um nicho de mercado com grande potencial para as áreas rurais madeirenses. Nas áreas rurais a cultura e o património têm concomitantemente uma importância significativa já que ambos têm vindo a ser usados para a promoção rural e o desenvolvimento local com vista à solução dos processos de desruralização (Silva 2008). A inclusão do património no mercado turístico é sinónima de comodidades utilizadas para a satisfação do mundo contemporâneo e ainda, como um recurso económico, espelhando assim a multiplicidade da oferta turística em especial nas áreas rurais: turismo natureza, ecoturismo, turismo cinegético, turismo activo, turismo cultural, enoturismo, etc.

Paralelamente, denotase uma importância crescente no turismo rural e na recreação, multiplicandose a sua diversidade. Sabese que o turismo traz benefícios sociais e económicos para as áreas rurais através de dividendos e desenvolvimento infraestrutural, registandose assim uma relação de complementaridade.

Uma nova agenda antevê alternativas relacionadas com a natureza e a cultura local, ilustrando um leque de produtos, de serviços e de experiências que reforçam o papel da costa da laurissilva como um espaço de consumo (Urry, 1995) desenvolvendose um processo de mercantilização rural, alcançada pelo marketing de “placemyths: images of rural áreas as treasured landscapes” (Roberts e Hall, 2001:148).

O património, aliado às condições climatéricas ímpares da região, constitui foi um importante factor de atracção do destino. Se juntarmos a isto o crescimento do atractivo cultural que são as levadas, verificase que ambas no seu conjunto têm uma imensa capacidade de atracção, já registada pelos seus múltiplos usos ao longo de várias décadas, o que me leva a concluir que a sua “imagem de marca” (e que hoje é uma das imagens de marca

---

<sup>4</sup> “No contexto da diversificação da oferta turística e de uma mais equilibrada distribuição territorial dos produtos/pontos de atracção, perspectivase a exploração da oferta temática por áreas geográficas, associada aos recursos endógenos” (POT).



regionais) permanece no imaginário turístico, e contribui para que este elemento cultural identifique a ilha da Madeira, e em especial a Costa da Laurissilva como um destino turístico diferenciado. Como Selwyn menciona “( ) o que faz com que um destino turístico seja atractivo é o facto de se pensar que tem uma característica especial, um “espírito de lugar” especial“ (1996:21).

Este espaço atractivo, um idílio rural, emerge simultaneamente como um espaço de consumo, e de desenvolvimento de identidades rurais, contribuidor para a criação de produtos e serviços visíveis nas atracções e facilidades que se poderão encontrar nos três concelhos em análise.

No caso das zonas rurais e da Costa da Laurissilva em particular, o ambiente é uma das características dominantes, parte integrante da cultura rural, visível na paisagem humanizada erguida durante anos. Apesar do declínio da agricultura nestes concelhos, os agricultores são ainda os depositários dos poios atalhando uma importância considerável na vida rural, conforme se constata no seguinte depoimento: “os agricultores na costa norte têm de ser encarados de uma forma diferente, os agricultores têm de ser encarados como ambientalistas. Eles são os verdadeiros ambientalistas da Madeira, eles é que ajudam a manter esta paisagem e se eles são ambientalistas eles ajudam a manter uma paisagem que é de nós todos e que é um factor de inegável atracção turística” (Executivo Porto Moniz, Janeiro de 2010).

Os produtos turísticos com clara aposta nesta área poderão ser diversos de acordo com os temas, as estratégias locais/regionais, impulsionados pelo progresso da indústria turística e a sua maturação. O seu crescimento passa sobretudo por parcerias públicoprivadas essenciais para a efectividade do sector em termos de desenvolvimento sustentável (Swarbrooke, 1999). Apostase em produtos associados ao turismo cultural, ecoturismo e turismo de aventura (Craik, 1997; Santana, 1997; Smith, 2003; Stronza, 2001), reveladores das motivações turísticas e da variedade das experiências turísticas existentes. Como refere Löfgren “the participants tirelessly describe, measure, compare, rank, or criticize the forms and contents, the colors, flavors, and feel of experiences” (1999:16). A panóplia de experiências pode ser visualizada nos vários programas/pacotes/propostas existentes, promovidos pelas autarquias locais<sup>5</sup>, pelas empresas de animação turísticas<sup>6</sup> e algumas associações<sup>7</sup> de cariz recreativo e clubes<sup>8</sup>.

Por um lado, apostase no turismo de aventura, destacandose aqui o canyoning<sup>9</sup>, um nicho de mercado crescente, traduzido nas múltiplas ofertas existentes na região, em especial

<sup>5</sup> Vejase no sítio do Município de Santana algumas das ofertas existentes em termos de passeios pedestres: [http://www.cmsantana.com/cmsantana/index.php?option=com\\_content&task=view&id=104&Itemid=](http://www.cmsantana.com/cmsantana/index.php?option=com_content&task=view&id=104&Itemid=), 28 de Fevereiro de 2011. Ou ainda no sítio do Município do Porto Moniz, <http://www.portomoniz.pt/Levadas/Percursos1.aspx>, 28 de Fevereiro de 2011.

<sup>6</sup> Vejase por exemplo os passeios disponíveis pela Madeira Explorers: <http://www.portomoniz.pt/Levadas/Percursos1.aspx>, 28 de Fevereiro de 2011; pela Nature Meetings em <http://www.walkingmadeira.com/levadawalks>, 28 de Fevereiro de 2011, entre outras.

<sup>7</sup> Vejase por exemplo o grupo Amigos da levada, <http://www.amigosdalevada.com/>, 28 de Fevereiro de 2011, e ainda, a Associação dos Amigos do Parque Ecológico do Funchal: <http://bisbis.blogspot.com/2010/12/programadeactividadespara2011.html>, 28 de Fevereiro de 2011.

<sup>8</sup> Vejase o sítio do Clube Pés Livres para mais informações: <http://www.clubpeslivres.pt>, 28 de Fevereiro de 2011.

<sup>9</sup> Esta actividade radical em que os praticantes se ‘fundem’ com a natureza, foi apontada recentemente como sendo a mais interessante a ser feita na Madeira pelo TripAdvisor (Berenguer, 2010). A este propósito vejase o sítio do TripAdvisor: [http://www.tripadvisor.com/ShowUserReviewsg189167d1904759r83461202-Madeira\\_Adventure\\_KingdomFunchal\\_Madeira\\_Madeira\\_Islands.html](http://www.tripadvisor.com/ShowUserReviewsg189167d1904759r83461202-Madeira_Adventure_KingdomFunchal_Madeira_Madeira_Islands.html), 28 de Fevereiro de 2011.

na costa norte. O depoimento seguinte assim o comprova: “a costa norte e o concelho do porto Moniz em particular, são dos locais com maior potencial de canyoning, é fabuloso só por exemplo na freguesia do Seixal a gente deve ter uns 15 a 20 ribeiros com um grande potencial. E com um grande potencial não é só o facto de eles terem água ao longo do ano, é que estão incluídos numa paisagem exuberante, como é a do Seixal, uma paisagem com relevo, muito acidentado, muito vivo que dá origem para já, a uma biodiversidade de ambientes, quer em ambientes climáticos, quer ambientes biogeográficos” (executivo porto Moniz, Janeiro de 2010).

Por outro, recorre-se identicamente aos passeios a pé nas levadas e veredas, potenciando-se um recurso endógeno, reaproveitando-se espaços quase inutilizados para promover o património local. Aqui é de destacar o trabalho de recuperação de antigas veredas e levadas, agora operacionais, com sinalética adequada. No caso dos executivos municipais, este recurso está patente nos discursos conforme se constata nos depoimentos seguintes:

“outro aspecto que eu acho que é fundamental, que é muito importante para a marca destino Madeira é a paisagem, nomeadamente a paisagem que nos é dada, a paisagem humanizada pela agricultura. Bem, os poios, as levadas portanto, (...) as levadas são património” (executivo Porto Moniz, Janeiro de 2010).

“Relativamente às veredas, há dois tipos de intervenções que nós vamos fazer. Há as chamadas veredas que são municipais, ou seja, que têm uma utilidade vizinhal mas que também tem utilidade do ponto de vista turístico que hoje não está a ser usado, ou seja, cada vez mais as pessoas que ficam neste espaço de turismo rural, digamos, gostam também de conhecer as realidades humanas e gostam de passar nos caminhos entre as casas e ver como é que a casas, sobretudo aqui em Santana que tem as casas de colmo. (...) Depois temos as veredas conhecidas e que precisam sobretudo de sinalização, sinalética, e que nós também vamos melhorala” (executivo de Santana, Janeiro de 2010).

Os trilhos/percursos pedestres e os itinerários culturais são produtos polivalentes e multiusuários (Roberts e Hall, 2001) de grande aposta permitindo a promoção do património, sendo igualmente um veículo para o desenvolvimento (Sharpley e Telfer, 2002). “Trails provide opportunities for visitors to learn about whole regions, and (...), they can be unstructured and selfguided, allowing those who prefer the freedom of exploration to do so as individuals” (Roberts e Hall, 2001:165). No caso em apreço, os trilhos de natureza, de património e até mesmo os trilhos combinados (Lane, 1999) poderão reflectir os atributos culturais da região permitindo algumas das mais gratificantes experiências culturais (Roberts e Hall, 2001).

### **1.3. Considerações finais**

Na costa da Laurissilva, o património como recurso turístico, constitui-se como refere L. Prats, “un produto turístico per se, capaz de integrar, junto com a oferta hoteleira básica, um motivo de compra autónoma” (1997:42). O produto turístico por excelência será a Laurissilva e a paisagem humanizada, redefinindo-se desse modo a oferta turística, com a procura e captação de um turismo de qualidade e sustentado.

O turismo poderá ser o mote nesta região, uma vez que é considerado como um meio para alcançar o desenvolvimento nos destinos. De facto, como menciona Sharpley “a raison d’être do turismo, a justificação para a sua promoção em qualquer área ou região

( ) é o seu alegado contributo para o desenvolvimento” (2002:12). No caso da ‘costa da Laurissilva’, o turismo “tornouse um meio privilegiado de resolução dos problemas sócio económicos enfrentados pelas áreas periféricas rurais” (Sharpley, 2002:13).

O modelo que poderá ser aplicado neste caso em particular defende uma “relação entre o turismo e o desenvolvimento, enfatizando a interdependência não só entre o turismo e o ambiente sociocultural, político e económico no qual opera, mas também, entre as várias consequências a ele associados, resultando num sistema dinâmico” (Sharpley e Telfer, 2002:3). Neste sentido, o modelo privilegia, de acordo com Sharpley e Telfer (2002), as relações multidireccionais existentes entre a natureza do desenvolvimento turístico, as consequências do desenvolvimento nas áreas destino, a natureza do desenvolvimento local, e o ambiente externo ao sistema turístico, revelando um sistema dinâmico, eficaz, aberto, interdependente (Santana, 1997) que congrega vários actores envolvidos nos processos de gestão, de marketing dos recursos e produtos locais, e ainda, nas estratégias promocionais e acções.

Em jeito de conclusão (inconclusiva) acrescentese que novas análises terão de ser efectuadas para avaliação das estratégias de desenvolvimento local, para apreciação da produção e promoção do destino, e ainda, por forma, a caracterizar o tipo de motivações e experiências tidas neste espaço territorial.

## 2. BIBLIOGRAFIA

BERENGUER, M. (2010) “No reino da aventura”, Revista Mais, 12 de Dezembro de 2010, versão digital: <http://www.dnoticias.pt/imprensa/revista/240357/240365capanoreinodaaventura>, 13 de dezembro de 2010.

CRAIK, Jennifer (1997) “The culture of tourism”. In: Rojek, C. e J. Urry (Eds.), *Touring cultures*. London, Routledge, pp. 113-136.

DRE, (2009) Estatísticas do Turismo da RAM Resultados Definitivos, <http://estatistica.govmadeira.pt/visualwebPlus/adjuntospubli.jsp?publicacion=TURI167456>, 18 de Fevereiro 2011.

LANE, Bernard (1999) *Trails and Tourism: the missing link. Issues in Partnering with the Tourism Industry: A European Perspective*. <http://www.americantrails.org/resources/economics/TourismUKecon.html>, 28 de fevereiro de 2011.

LÖFGREN, Orvar (1999) *On Holiday. A history of Vacationing*, Berkeley, University of California Press.

PERALTA, Elsa (2003) “O mar por tradição. O património e a construção das imagens do turismo”, *Horizontes Antropológicos*, 9 (20), pp. 83-96.

PEIXOTO, Paulo (2002) “Os meios rurais e a descoberta do património”, *Oficina do CES*, nº 175.

PEREIRO PÉREZ, Xerardo (2003) “Patrimonialização e transformação das identidades culturais”. In, Portela, J. e Castro Caldas, J. (coords.), *Portugal Chão*. Oeiras: Celta Editora, pp. 231-247.

PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y Patrimonio*. Barcelona, Editorial Ariel, S. A.

ROBERTS, Lesley e HALL, Derek (2001) *Rural Tourism and recreation. Principles to Practice*. Wallingford, CABI Publishing.

SANTANA TALAVERA, Agustín (1997) *Antropología y Turismo. Nuevas hordas, viejas culturas?*. Barcelona, Editorial Ariel, S.A.

SELWIN, Tom (1996) «Introduction». In: Selwyn, T. (ed.), *The tourist image: myths and myth making in tourism*. Chichester, John Wiley & Sons, pp. 1-32.

- SHARPLEY, Richard, e TELFER, David J. (eds) (2002) *Tourism and Development. Concepts and Issues*. Clevedon, Channel View Publications.
- SHARPLEY, Richard (2002) "Tourism: A Vehicle for Development?". In: Sharpley, R., e Telfer, David J. (eds), *Tourism and Development. Concepts and Issues*. Clevedon, Channel View Publications, pp. 11-34.
- SILVA, Luís (2008) "Contributo para o estudo da pós-ruralidade em Portugal", *Arquivos da Memória*, 4 (Nova Série), pp. 6-25.
- SMITH, Melanie K. (2003), *Issues in Cultural Tourism Studies*. London, Routledge.
- STRONZA, Amanda (2001) "Anthropology of Tourism: Forging new ground for ecotourism and other alternatives", *Annual Review of Anthropology*, 30, pp. 261-283.
- SWARBROOKE, John (1999) *Sustainable Tourism Management*. Wallingford, CABI Publishing.
- URRY, John (1995) *Consuming Places*. London, Routledge.

# AGROTURISMO, PARADIGMA DE TRANSFORMACIÓN IDENTITARIA<sup>1</sup>

Miren Urquijo Arregui

Universidad del País Vasco. Asociación Vasca de Antropología Ankulegi

## 1. RESUMEN

Los escenarios del agroturismo son promovidos desde una revitalización de discursos patrimoniales identitarios sobre el caserío tradicional vasco. Su arquitectura tradicional puede llegar a ser declarada Patrimonio histórico y en muchas ocasiones la reconstrucción del edificio motiva la decisión de reformarlo como agroturismo, bajo impulso y tutela institucional. Analizaré por qué y cómo ciertas ideas del caserío se han estabilizado dentro de la cultura vasca y cómo han afectado al escenario agroturístico.

El agroturismo posee además un patrimonio inmaterial que participa en el hecho turístico: su actividad agraria. Examinaré la transformación de las escenificaciones agrarias en interacción con las turísticas.

El agroturismo, finalmente, es el nuevo marco en el que las mujeres y hombres que trabajan allí pueden construir sus identidades de género. Mostraré cómo el cambio en el espacio agroturístico vasco se representa en las escenificaciones laborales del sistema de género.

Palabras clave: agroturismo, identidad vasca, declive agrario, nueva economía, patrimonio familiar, género.

## 2. INTRODUCCIÓN

En el País Vasco existe un discurso patrimonial sobre el agroturismo que promueve e impulsa escenarios casi para confirmar la correspondencia entre la realidad y el imaginario. Los escenarios del agroturismo son promovidos desde una revitalización de discursos patrimoniales identitarios sobre el caserío tradicional vasco.

La identidad de un agroturismo se reconstruye sobre la identidad del caserío original. Su arquitectura tradicional puede llegar a ser declarada Patrimonio histórico y en muchas ocasiones la reconstrucción del edificio motiva la decisión de reformarlo como agroturismo, bajo impulso y tutela institucional.

Igartubeiti, caserío guipuzcoano del S XVI fue reconstruido y abierto al público como exponente destacado de la arquitectura vernácula. Analizaré por qué y cómo ciertas ideas del caserío expuestas en este modelo de representación pública se han estabilizado dentro de la cultura vasca, según el enfoque epidemiológico de las representaciones culturales de Dan Sperber (2005), y cómo han afectado al escenario agroturístico.

El agroturismo posee además un patrimonio inmaterial que participa en el hecho turístico: su actividad agraria. Examinaré la transformación de las escenificaciones agrarias en interacción con las turísticas y cómo en el ámbito de la conservación y sostenibilidad del patrimonio agrario bajo la mirada turística, el denominado “idilio rural” y “lamento rural” descrito por Raymond Williams (2002) tienen un papel protagonista y conflictivo.

---

<sup>1</sup> Este artículo constituye un apunte de la tesis doctoral de la autora, todavía en proceso de elaboración, dirigida por la Dra. Teresa del Valle Murga, catedrática emérita de Antropología Social del Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Su título es: Escenificaciones y sistema de género en el espacio agroturístico vasco. El caso de Tolosaldea (Gipuzkoa).

El agroturismo, finalmente, es el nuevo marco en el que las mujeres y hombres que trabajan allí pueden construir sus identidades de género. Mostraré cómo el cambio en el espacio agroturístico vasco se representa en las escenificaciones laborales del sistema de género. Será analizado desde una perspectiva dramática y se centrará en el análisis de las relaciones de producción y reproducción, la incidencia del marco político y normativo en las identidades de las y los actores sociales, y la afición pública y privada hacia la equidad.

### 3. PRESERVAR EL PATRIMONIO HISTÓRICO

Las épocas de acentuados cambios socioculturales son propicias para estructurar los sentimientos de la ciudadanía en torno a un idilio con la naturaleza y lo agrario. En aquellos momentos en que un orden social está siendo sustituido por otro, el campo suele constituirse como espacio aglutinante de la arcadia perdida, y el contraste entre campo y ciudad como una de las formas de tomar conciencia de esa crisis. Raymond Williams (2002) analizó siglos de literatura británica para probar la existencia recurrente de ese procedimiento mediante el cual una sociedad campesina ideal aparece como contrapunto utópico del presente y como idea en comparación con la cual puede medirse la inestabilidad y el cambio. Paso a presentar los elementos que a mi entender han contribuido a construir esa utópica identidad del caserío agroturismo vasco a lo largo del siglo XX.

El período comprendido entre 1875 y 1923 (denominado Restauración) constituyó para la provincia de Gipuzkoa una etapa de cambio y transformación de su economía agraria. En esos años la población dedicada a la actividad industrial por primera vez superó la agraria, antes siempre mayoritaria, y el turismo tuvo un auge importantísimo por la elección de la capital San Sebastián como sede de veraneo de la Corte. Para Pedro Berriochoa (2009) supuso el inicio del declive del *baserri* (caserío). Los políticos de la Diputación Foral recogieron en sus discursos una preocupación por el posible abandono de los caseríos, dadas las mejores condiciones laborales de las fábricas, y dado que la mayor parte de la propiedad estaba en manos de terratenientes que vivían en las ciudades y comenzaban a invertir en otros sectores más rentables que el agrario. Por otra parte, las condiciones higiénicas de esos arrendados caseríos eran deficientes y necesitaban reparaciones que ni dueños ni arrendatarios podían en muchos casos permitirse. Sin olvidar que los duros trabajos agrarios eran intensivos en mano de obra y las extensas familias arrendatarias labraban la tierra con técnicas y aperos ciertamente primarios. Ante esta realidad, no obstante, los discursos de los diputados idealizaban la armonía social entre propietarios y arrendatarios, en un clima nostálgico y melancólico por la pérdida de gran parte de los privilegios concedidos por los Fueros vascos, y en el que este código y sus instituciones adquirirían una aureola mítica. En estos discursos, asimismo, la identidad de las y los *baserritarrak* (campesinosas) era ensalzada con rasgos modélicos como fortaleza, discreción, laboriosidad, religiosidad o amor por su sencilla vida, tradiciones y costumbres puras e inmemoriales. Y el *baserri* era honrado por ser cédula social que era necesario preservar y el archivo donde se perpetuaban la lengua, las costumbres y el folclore vascos. Un idílico cuadro representado asimismo en el arte plástico o en los escenarios, con las pinturas de Aurelio Arteta y José Arrue o la zarzuela *El Caserío* de Jesús Guridi, y que contrasta con las realistas fotografías de Indalecio Ojanguren.

En este contexto surge el germen de una corriente folclorista de la etnografía y antropología vascas que ha tenido gran influencia en la construcción del imaginario vasco. Un enfoque que destaca aquellas características capaces de hacer único y singular el patri-

monio cultural vasco, para preservarlo. En consecuencia, sus miembros se han ocupado de la recogida sistemática de materiales etnográficos de la cultura tradicional vasca y al trabajar principalmente sobre los aspectos marcadamente ancestrales o seculares, su foco se ha dirigido hacia los modos de vida agrícolas o pastoriles de los caseríos, sus usos domésticos, religiosidad y ritos, mitos y leyendas, juegos o medicina popular.

Precisamente, esta corriente etnográfica folclorista ha tenido que trabajar muy activamente ante el panorama de creciente industrialización y urbanización que sucedió en Gipuzkoa hasta la década de 1970. Mientras la población de la provincia se triplicaba con respecto a la de inicios del siglo XX, miles de caseríos fueron abandonados o destruidos y los núcleos rurales perdieron la mayor parte de su población. Así en esa década de 1970, contra un fondo de inestabilidad por la reconversión industrial, surgieron nuevamente sentimientos de idealización, melancolía y lamento por la pérdida del patrimonio rural irrecuperable. Y algunos caseríos fueron comprados por jóvenes urbanitas que, influidos por el movimiento contracultural hippie, abogaban por un retorno a la naturaleza, y algunas familias de origen urbano fijaron su residencia en las localidades rurales, que eran identificadas con imágenes de autenticidad cultural vasca ligadas a la tierra y al euskera. Pero fue en la década de 1980 cuando el gobierno autonómico vasco, –defensor de tesis afines a las de la etnografía folclorista en lo relativo al caserío: esto es, custodio de rasgos esenciales de identidad vasca–, dictó una serie de normas preservadoras que fueron determinantes para la aparición del primer agroturismo en 1990. Por una parte, legisló para que los propietarios se vieran obligados a vender sus caseríos si estos habían estado largo tiempo arrendados a los *baserritarrak* allí residentes y por otra, decretó planes de desarrollo rural en los que por vez primera aparece la figura del agroturismo, con el objetivo declarado de que los caseríos pudieran complementar las rentas agrarias con las proporcionadas por el turismo. Pero fue el hecho de que los nuevos propietarios quisieran restaurar sus viejos y enormes caseríos, unido a la circunstancia de que las subvenciones otorgadas para convertirlo en agroturismo cubrieran casi la mitad del coste de la obra el que provocó la creación de, –superadas poderosas reticencias–, casi todos los agroturismos mediante la conversión de parte del edificio en alojamiento turístico. Porque hacía años que en los caseríos las rentas agrarias venían siendo complementadas con sueldos provenientes del trabajo en fábricas cercanas. Y porque muchos de estos caseríos habían sido declarados patrimonio histórico y requerían una costosa y rigurosa restauración con criterios científicos.

A partir de la inauguración de esos primeros agroturismos, diferentes instituciones actuaron a consuno cara a incrementar la escasa demanda turística hacia el campo. Así, construyeron sobre el patrimonio natural, cultural y arquitectónico del caserío una imagen consagrada al turismo cultural en la que además de ensalzar el *baserri* como refugio de los rasgos esenciales de la identidad cultural vasca, se explotaban los sentimientos del “idilio rural” de la población urbana para hacer atractivo ese destino.

Simultáneamente, una revitalización de la sensibilidad hacia el patrimonio históricocultural vasco incidió sobre preservación de la arquitectura vernácula, en riesgo de deterioro, cuando no de desaparición. Las instituciones competentes fiscalizaban toda obra de reforma realizada en los caseríos y promocionaban la restauración y musealización de sus exponentes más destacados para que pudieran ser valorados, conocidos y disfrutados.

Restaurar y difundir a partir de un criterio museológico fue el objetivo perseguido en el caserío Igartubeiti, construido en el S. XVI, un exponente raro y excepcional del Siglo de oro del caserío vasco por mantener poco alterada su estructura original. Se trata de un

caseríolagar, simbiosis de vivienda y lagar de sidra, representante fiel de un tipo de edifi-  
ciomáquina en el que el protagonismo de la máquina de prensar manzanas en la estructura  
de la casa (un enorme lagar de palanca central) no tiene paralelismo conocido en la ar-  
quitectura popular europea. Su valor de paradigma hizo que fuera restaurado para ser una  
exhibición de ese tipo de arquitectura y una visión e interpretación fiel de modos de vida  
y costumbres desaparecidas, a través de objetos reales de la vida cotidiana pertenecientes  
a las colecciones de patrimonio mueble que la Diputación foral había ido salvando, y me-  
diante la escenificación de los trabajos de producción de sidra en un ambiente festivo.

Las iniciales campañas publicitarias del turismo rural insistían en ese tópico identitario  
e idílico. Un tópico que tiene visos de perdurar pues, tal y como sostiene Santiago Alba  
Rico (2005), la mirada performativa del turismo quiere confirmar sobre el terreno la Ima-  
gen Verdadera que ha visto ya mil veces y por tanto, determina los escenarios nativos. Si-  
guiendo la terminología de Dan Sperber (2005), en esta culminación de la epidemiología  
de las representaciones a través del el turismo, primeramente vemos que los rasgos an-  
cestrales de la cultura adquieren un protagonismo acusado en las representaciones publi-  
citarias del agroturismo, luego constatamos que en esos agroturismos existe una voluntad  
por mantener intactos los símbolos de ruralidad secular para responder a las expectativas  
del turismo y finalmente la lectura de los libros de visitas de los agroturismos sirve para  
observar que el turismo valora de su estancia: la calma, el silencio y en conclusión, una  
experiencia de tiempo detenido, de lugar suspendido en el tiempo.

#### **4. INNOVAR LAS IDENTIDADES RURALES**

Hasta aquí me he referido a la identidad pero hubiera preferido llamarla identidades o  
identidad plural. Bernard Lahire (2005) se refiere al actor plural como un ser complejo  
en quien se encuentran plegadas diversas dimensiones, lógicas y procesos, un producto  
complejo de múltiples procesos de socialización cuyas contexturas se pliegan siempre de  
manera relativamente singular en cada actor individual. Del mismo modo, considero que  
cada cultura es producto de múltiples operaciones de plisado y se caracteriza por la mul-  
tiplicidad y complejidad de los procesos sociales, lógicas sociales y dimensiones sociales  
que ha interiorizado. En la identidad cultural no puede existir unicidad, ni homogenei-  
dad, sino pluralidad de lógicas de acción en las que está obligada a insertarse, porque las  
circunstancias y los marcos son delimitados, concretos y parciales y tanto los contextos  
pasados como los presentes son plurales y heterogéneos.

La identidad cultural de los agroturismos (en el sentido de rasgos que lo caracterizan)  
es plural. Es más, en el espacio agroturístico existen grandes dificultades para definir  
aquellos rasgos que identifiquen contemporáneamente su ruralidad. Ni en los progra-  
mas de desarrollo rural son capaces de definir cuales son las variables que hoy en día  
indican ruralidad en el País vasco, limitándose a afirmar que su medio rural y urbano  
están fuertemente imbricados. Concretamente, está imbricación va más allá de las cortas  
distancias entre ambos medios dentro de la comarca de Tolosaldea o de que pueda acce-  
derse en coche en pocos minutos hasta al más perdido caserío habitado. En especial, son  
medios imbricados porque en el medio rural la población activa dedicada a la agricultura  
es muy escasa, y porque la contribución de este sector al Producto Interior Bruto es resi-  
dual incluso en las pequeñas localidades tolosanas aparentemente más rurales, por estar  
rodeadas de extensos bosques. Observando las estadísticas oficiales apreciamos que en  
esa comarca la composición del mercado laboral es bastante parecida en los municipios  
rurales y los urbanos, esto es, un porcentaje muy elevado de personas ocupadas en los



sectores de industrial y de servicios, y un número apenas testimonial en el sector agrario. Sin embargo en esa comarca, y en la generalidad del País Vasco, el territorio natural ocupa más del 85% de su superficie y por eso su identidad plural se ve obligada a participar en nuevas lógicas de acción. En primer lugar, una lógica de acción determinante sería la marcada desde 1997 por las directrices de ordenación territorial del gobierno autonómico vasco. Y en segundo lugar, las identidades culturales del agroturismo se insertarían en las lógicas de acción de sus programas de desarrollo rural. Constituyen extensos documentos que paso a referir sucintamente en lo que a esta comunicación atañe.

Con las directrices de ordenación territorial se dibuja un nuevo mapa de la comunidad autónoma vasca cuyo fin último es su posicionamiento en el contexto europeo y en la mundialización de los intercambios y de los flujos económicos. Ese modelo se configura a modo de red jerárquicamente interconectada, y en cada comarca los municipios rurales, llamados Núcleos de Acceso al Territorio, disponen de una única conexión que refuerza y fortalece el nodo central, esto es, la capital comarcal, pero que les sitúa en una posición de dependencia estructural (un modelo denominado red egocentrada, donde *ego* sería sucesivamente la capital comarcal, la provincial y el Bilbao Metropolitano). Por otra parte, el agroturismo forma parte de un contexto residencial mutante y se suele llamar Euskal Hiria (Ciudad Vasca) o ciudadregión a la totalidad de la comunidad autónoma. Así que en las directrices de ordenación se propone reequilibrar las muy densas ciudades con los despoblados núcleos rurales. Para ello, se plantea una estrategia múltiple: a) potenciar las segundas residencias de recreo, por tener muchas posibilidades de convertirse en primera sobre todo en los espacios periurbanos, b) mejorar las infraestructuras y servicios en esos ámbitos rurales, y c) continuar la tendencia de edificar viviendas de alta calidad constructiva y con tipología de caserío, para residencia de urbanitas de clase media acomodada. Esta estrategia ha triunfado, dando lugar a un alto crecimiento urbanístico de las zonas periurbanas y rurales y al freno de la despoblación rural, en un contexto de mantenimiento prácticamente invariable de la población de la comunidad autónoma vasca.

Por último, en esas directrices al medio rural se le considera una importante infraestructura de base para la terciarización de las actividades productivas y el avance de las actividades emergentes en una sociedad del conocimiento, o sociedad servointustrial. De esta suerte, se estipula aumentar el atractivo de las zonas rurales como lugares de inversión y creación de empleo, mediante el desarrollo de las infraestructuras de telecomunicaciones. Y como se considera que en esta sociedad la población aprecia el contacto con la naturaleza y la calidad ambiental, se propicia la aparición de innovaciones en el uso y gestión del territorio que potencian su carácter recreativo, como los huertos de ocio o las áreas de esparcimiento, o que como las intervenciones de Land art tienen un marcado tono visual y estético. Esto es, se terciariza el medio agrario mediante su inserción en la sociedad de consumo y la economía del ocio.

Desde esta perspectiva suele invisibilizarse el trabajo de las y los *baserritarrak* (campesinas) y minimizarse su contribución en la constitución de ese paisaje. Ni existen ni se les menciona. Como en los ordenados paisajes británicos del siglo XVIII, donde para Williams (2002) lo primordial fue la emergencia de un observador ocioso con un punto de vista que despersonalizaba la fuerza de trabajo, y la tierra estaba organizada como un grato panorama para el reposo del propietario del que se habían suprimido las labores campestres y los hombres encargados de realizarlas.

Para el agroturismo esta invisibilización se vincula con la desvalorización de sus rasgos característicos agrarios, sobre todo tras la creación en 1997 de la figura de Casa Rural, no ligada a una explotación agraria pero establecida en edificios de arquitectura tradicional,

con la que se confunde. A partir de esa fecha se ha multiplicado la apertura de casas rurales. Incluso algunos agroturismos han sido reconvertidos en casa rural al abandonar la actividad agraria por tener mejores ingresos con la turística, y el turismo actual no distingue entre unos y otras ni muestra gran interés por las labores agrarias.

En segundo lugar, señalaré ahora cómo esa institución del agroturismo, con una identidad agraria en declive, se inserta en la lógica de acción de sus programas de desarrollo rural, puestos en marcha para frenar el continuado abandono agrario y para revitalizar los municipios rurales. Describiré dos líneas de acción en ese esfuerzo por otorgar protagonismo a las y los *baserritarrak* y la gestión campesina del paisaje, una primera que entronca en la corriente patrimonializadora de la naturaleza, y una segunda que gira sobre el concepto de multifuncionalidad agraria. Las dinámicas de patrimonialización de la naturaleza con una perspectiva antropológica sobre el paisaje tratan de mostrar y poner en valor los vínculos que relacionan patrimonio natural y cultural. Este enfoque defiende un paisaje cultural generado por la interacción entre la naturaleza y la actividad humana, resultado de la interacción histórica de cada comunidad campesina con su medio ambiente. Por ello, abogan por integrar a las culturas campesinas en la gestión del paisaje y por la redefinición del estatus socioprofesional del agricultor, en respuesta a la falta de atención por los desequilibrios que origina el abandono de la práctica agropecuaria y la desconsideración hacia la cultura campesina (Jaime Izquierdo, 2010). Su potencial de influencia en la construcción de una renovada identidad campesina es intenso.

La segunda línea de acción gira sobre la multifuncionalidad agraria, concepto que legitima en 1997 la Comunidad europea al declararlo calidad propia del modelo agrícola europea. Consiste en el reconocimiento del ejercicio por parte de este sector de otros roles (ecológico y sociocultural) además del productivo. La necesidad de preservar ese modelo agrícola se justifica por su importante contribución y repercusión sobre la calidad de vida del conjunto de la sociedad, que añade a la función tradicional de producción de alimentos y materias primas, funciones sociales y ambientales como la conservación del medio ambiente y el paisaje rural y la contribución al equilibrio territorial.

La conservación de la multifuncionalidad agraria se refuerza con iniciativas para activar la economía rural a través de la diversificación de su tejido económico. Así, la particular cogestión públicoprivada ejercida sobre el medio rural decide subvencionar proyectos de dinamización económica entre los que destacan los turísticos. Sin embargo, esta política multifuncional no ha frenado la progresiva desagrarización del medio rural, al estimular la creación de actividades complementarias o diferentes de las agrarias. Y la lógica proyectista de esas subvenciones y su organización por objetivos preferentemente colaborativos nos indican la articulación del campo en el nuevo espíritu del capitalismo (Boltansky y Chiapello, 2002).

Por todo ello, percibo a los agroturismos como paradigma del cambio hacia una nueva identidad plural en la ruralidad vasca. Pero no puedo hablar de esta institución sin destacar que las mujeres del medio rural vasco han tomado la iniciativa en esta transformación y especialmente, en lo relativo a la creación de empleo agroturístico y el avance de la capacidad emprendedora.

## **5. PROTAGONIZAR EL CAMBIO SOCIOCULTURAL**

La iniciativa de las mujeres en el ámbito del agroturismo en Tolosaldea, unida a la acción positiva que han promovido las instituciones en el medio rural, ha favorecido el surgimiento de una identidad plural con elementos tomados tanto de un secular patrimonio

cultural como de la moderna innovación social. Una identidad de género plural, dinámica y cambiante ajustada al cambio sociocultural presente en la ruralidad vasca.

Entre los rasgos relevantes de innovación social está el que la gestión de los agroturismos de Tolosaldea, –por estar siempre en manos de mujeres en el sentido de ser ellas quienes se ocupan de atenderlos–, haya favorecido que esas mujeres tengan la personalidad jurídica de titulares de la explotación en un 65% de los casos. La titularidad femenina en las explotaciones agrarias y agroturísticas, por otra parte, es una realidad en continuo progreso y constituye un indicador válido de la individuación y empoderamiento de esas mujeres, ya que en caso opuesto, aunque el trabajo recaiga en ellas se suele considerar “ayuda familiar” o se realiza en el marco de la economía irregular o sumergida. Además, en el contexto laboral rural de estas mujeres la tasa de actividad femenina está cerca de igualarse con la de los hombres, lo cual ha producido un incremento generalizado de su población activa. Asimismo, el nivel de emprendizaje femenino en el medio rural es más alto que en el urbano, y el porcentaje de mujeres con estudios universitarios supera al de hombres en todos los municipios rurales de Tolosaldea. Por añadidura, estas mujeres tejen una nutrida red informal, extendida por toda la comarca, a partir de las relaciones establecidas por su recurrente movilidad hacia los centralizados servicios de educación, cultura, sanidad, y asistencia social y asimismo, labran una red formal profesional dentro de las diversas asociaciones en las que toman parte y que pueden llegar a presidir, como en el caso de las “Asociación de de productores de alubia de Tolosa” o la “Asociación de sidra natural de Gipuzkoa”.

Estos rasgos innovadores se articulan con cierto patrimonio cultural inmaterial que se mantiene vivo en los caseríos: me refiero al intercambio de obligaciones en torno al cuidado dentro de la red de la familia extensa. Estas mujeres, bajo una vigorosa pauta cultural que las inclina hacia el altruismo familiar, suelen ocuparse del cuidado de los hijos y personas mayores de la familia extensa, que puede abarcar toda la comarca. Incluso no es raro el caso en el que abandonan otro trabajo para poner en marcha un agroturismo en su propio caserío y así facilitar la conciliación de la vida laboral y familiar. Es más, el agroturismo acostumbra a considerarse un negocio familiar y los ingresos que produce, cuyo reparto suele ser calificado como un asunto privado de cada familia, suelen destinarse principalmente al sostenimiento del patrimonio familiar. Las rentas familiares se construyen sumando múltiples ingresos entre los que puede haber pensiones de jubilación, salarios de hijos y sueldos por trabajos en la industria, construcción o servicios, y todos son complementados por la actividad agroturística. El trabajo de estas mujeres suele considerarse subsidiario y económicamente dependiente de otro salario principal, debido a la todavía escasa rentabilidad del turismo en Tolosaldea y el declive económico en las explotaciones agrarias. Y además, dada la superposición de tareas agrarias, turísticas y familiares, estas mujeres suelen carecer de tiempo personal para el ocio y ven gravemente dificultada la posibilidad de disponer de tiempo para urdir las necesarias, [supongo que se sobreentiende “tareas”] las conexiones profesionales o para insertarse en innovadores proyectos.

Así, habida cuenta de que la familia es el modo de producción que utiliza a veces el capitalismo como estrategia de reproducción para hacer viable una explotación, –pues la familia es la mejor unidad para salir adelante y lo logra en el supuesto de subordinación continuada de las mujeres (Oliva 1995, Molina y Palenzuela 2007)– sería factible que si aumentaran los beneficios del turismo rural estas mujeres se verían obligadas a abandonar la actividad, pues la actividad turística para ser rentable requiere en sus inicios personal

de bajo perfil profesional, y luego favorece a los especializados y a agentes promotores externos, (Santana 1997).

Asimismo, estas mujeres pertenecen a un contexto laboral en el que es común una división sexual del trabajo, donde sectores como la construcción o la industria están claramente masculinizados y feminizados los de servicios personales. Y si anteriormente se ha dicho que las tasas de actividad femenina y masculina están acercándose, ahora debo precisar que los empleos femeninos son en mayor proporción con contratos a tiempo parcial, voluntariamente elegidos para favorecer la conciliación familiar.

## 6. CONCLUSIONES

El negocio familiar del agroturismo podría ser interpretado como un pacto contractualista orientado a los beneficios recíprocos a través del acuerdo. Afirma Amartya Sen (2010) que el altruismo o la generosidad son cualidades muy productivas para la sociedad y muy útiles para los otros. No obstante, añade que para llegar a ser justa esta idea de cooperación mutuamente beneficiosa debe ir ligada a la equidad con la que se distribuyen los beneficios de esos pactos, y a la capacidad para hacer cosas que se tenga razón para valorar, y debe impedir que la ventaja recaiga sobre una de las partes al precio de empeorar las cosas para las demás.

Teniendo todo esto en cuenta: ¿Son justos los arreglos privados en los agroturismos familiares? Es complicado llegar a una respuesta única y rotunda. Beneficios y capacidades suelen repartirse en una geometría variable, sobre todo si tenemos en cuenta que las ventajas pueden ser en riqueza, en recursos, en bienestar, en calidad de vida y otras. Aun así, tomadas la posición real rural y posición real urbana, la ventaja favorecería a la urbana, otorgándole mayor capacidad y mayores beneficios. Tomadas la posición agrícola y la turística, la mayor capacidad y mayores beneficios se obtienen por la turística. ¿Y entre la posición de las casas rurales y de los agroturismos? La ventaja es para las casas rurales, por su mayor capacidad y mayores beneficios. Y con los datos obtenidos sobre las posiciones de mujeres y de hombres, ¿en quienes recae la ventaja? La mayor capacidad y mayores beneficios son para ellos. Ciertamente, ellos también, como agrarios, se encuentran en desventaja en relación a otras posiciones. Pero las mujeres doblemente, pues dentro del sistema de género sustentado en su red familiar extensa, ellas tienen menor capacidad y menores beneficios, y en definitiva, menores ventajas personales.

En consecuencia, la actividad agroturística puede tener efectos no deseados sobre el *baserri* (caserío), las y los *baserritarrak* y el medio natural. Si lo que moviliza a la pequeña y media burguesía a contratar sus viajes es un desplazamiento en la escala social que refuerza su experiencia de clase dominante (Alba, 2005), el turismo podría acentuar la subordinación del espacio agroturístico en relación al urbano.

Otrosí, el hecho de propiciar el idilio rural turístico mediante símbolos de ruralidad secular e idealización de tradiciones agrarias desaparecidas podría agravar el efecto de museificación por la mirada turista de los caseríos y sus modos de vida.

Por ello resultan pertinentes propuestas, como la de Arturo Escobar (2000), de construir imaginarios que hagan visibles las múltiples lógicas locales de producción de culturas e identidades, y a la vez, de convertir el conocimiento local en proyectos y programas concretos que construyan puentes con otras formas expertas de conocimiento. O, concluyendo, de articular la identidad *baserritarra* plural y dinámica orientada hacia la justicia equitativa.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ALBA RICO, S. (2005) “Turismo: la mirada caníbal”, en Revista Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, nº 68/año 2005, noviembre, Madrid, Edt. Archipiélago, pp. 7-15.
- BERRIOCHOA AZCÁRATE, P. (2009) *El sector agrario guipuzcoano y las políticas provinciales durante la Restauración*. Astigarraga, Diputación Foral de Gipuzkoa.
- BOLTANSKI, L. Y CHIAPELLO, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal.
- ESCOBAR, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo?”, en <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/lugardenaturaleza.pdf>. Última fecha, pp. 150-210.
- IZQUIERDO VALLINA, J. (2010) “Culturas campesinas y conservación del patrimonio naturrural” en ARRIETA, I. (ed), *Museos y parques naturales: comunidades locales, administraciones públicas y patrimonialización de la cultura y la naturaleza*. Bilbao, Servicio Editorial de la UPV/EHU. pp: 109-133.
- LAHIRE, B. (2005) *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona, Bellaterra.
- MOLINA, J.L. Y VALENZUELA, H. (2007) *Invitación a la antropología económica*. Barcelona, Bellaterra.
- OLIVA SERRANO, J. (1995) *Mercado de trabajo y reestructuración rural. Una aproximación al caso castellanomanchego*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- SANTANA TALAVERA, A. (1997) *Antropología y turismo, ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Barcelona, Ariel.
- SEN, A. (2010) *La idea de la justicia*. Madrid, Santillana.
- SPERBER, D. (2005) *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid, Morata.
- WILLIAMS, R. (2002) *El campo y la ciudad*. Barcelona, Paidós.



# NATURALEZA A LA CARTA. LA RETÓRICA DE LA SOSTENIBILIDAD TURÍSTICA Y SUS IMPLICACIONES EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN ANDALUCÍA

Javier Hernández Ramírez  
Universidad de Sevilla

## 1. LA RETÓRICA DE LA SOSTENIBILIDAD EN EL DESARROLLO TURÍSTICO

Desde su aparición en 1987 a raíz de la presentación del informe Brundtland bajo el título *Nuestro Futuro Común*, el término sostenibilidad se ha instalado en nuestras vidas. En la actualidad, prácticamente no hay política ni estrategia de desarrollo que pretenda obtener respaldo social que no recurra repetidamente a la sostenibilidad como un ensalmo capaz de curar rápidamente los males de las crisis y orientar las acciones futuras. El término se ha impuesto definitivamente dada la creciente reflexividad social sobre el deterioro ambiental del planeta producido por la actividad humana; sin embargo, su uso institucional es frecuentemente impreciso, ambiguo y retórico, presentándose casi siempre bajo la fórmula de “desarrollo sostenible”. Aunque este tipo de desarrollo se define como aquel que: “satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (CMMAD, 1988: 67), sus promotores no tienen dificultades en asociar crecimiento con sostenibilidad, sin determinar la biocapacidad de los territorios en los que intervienen ni precisar donde se sitúan los límites al consumo de recursos y la producción de residuos. Difícilmente este modelo de desarrollo puede garantizar las necesidades de las generaciones futuras, pero la aceptación generalizada de la noción y el convencimiento de su competencia terapéutica para resolver los problemas de la humanidad explica la extensión de su empleo y el consenso que suscita.

Las ciencias sociales han contribuido a esta aceptación generalizada del uso del epíteto “sostenible” acompañando al sustantivo “desarrollo”, lo que permite realizar todo tipo de equilibrios asimilando y reconciliando términos distintos y antagónicos. Como subraya José Manuel Naredo (2006), el poder recurre frecuentemente a la construcción de un lenguaje que asocia términos opuestos haciéndolos tan familiares que pocos los cuestionan. Así nos referimos a partidos socialistas con estrategias liberales, a intervenciones militares destructivas como acciones humanitarias, a productos industriales como naturales o ecológicos y, como no, a una estrategia de crecimiento ilimitado como un modelo de desarrollo sostenible. En este sentido, la sostenibilidad es como un conjuro que legitima un conjunto de acciones que son contradictorias con su propia definición. Es lo que el mismo Naredo define como “proceso de cosificación de las ideas y de petrificación de los significados” (2006: 147) mediante el que se asumen automáticamente y sin cuestionamientos unos términos que, por su reiterado empleo por parte de distintas instancias autorizadas (cumbres internacionales, gobiernos, científicos...), se convierten en verdades incuestionables.

Hasta el turismo se ha impregnado de sostenibilidad alcanzando una amplia aprobación entre actores muy diversos (instituciones públicas, ecologistas, empresarios, sindicatos, etc.) la receta “desarrollo turístico sostenible”, la cual fue acuñada por la Organización Mundial del Turismo en una fecha tan temprana como 1993. El éxito de la tríada Desarrollo Turístico Sostenible se vio refrendado en sucesivas declaraciones institucionales internacionales que fueron perfilando los principios teóricos y prácticos del nuevo mode-

lo. La aceptación de esta fórmula ha alcanzado a instituciones políticas que la incluyen en constituciones y leyes, como en Andalucía en cuyo Estatuto de Autonomía se recoge el mandato explícito a los poderes públicos de promover el desarrollo sostenible y orientar sus políticas especialmente al desarrollo del turismo sostenible (Artículos 196 y 197).

En consecuencia, podría afirmarse que, desde finales de los noventa, el desarrollo turístico sostenible se ha convertido en la receta consensuada universalmente para caracterizar el modelo adecuado de gestión; sin embargo, bajo esta formulación –y otras hermanas como *turismo responsable*, *ecoturismo*, *turismo slow...*– se acometen actuaciones muy diversas. Aunque en las declaraciones internacionales se propone que el desarrollo turístico sostenible debe basarse en unos principios que garanticen el uso óptimo de los recursos, el respeto por la cultura y promuevan actividades que beneficien a las sociedades receptoras de turistas a largo plazo, la sostenibilidad es a menudo la capa de barniz que da lustre y preserva de la crítica a las políticas turísticas. Como se verá, el recurso a la sostenibilidad turística es un pretexto para justificar un conjunto de acciones dirigidas a la objetivación de la cultura, el patrimonio y las personas al servicio del turismo y la transformación de las sociedades y los territorios en escenarios turísticos donde las valoraciones del medio y las prácticas de consumo demandadas por el sector se imponen, sustituyendo a los usos y visiones tradicionales.

El presente trabajo tiene un carácter exploratorio. Se trata de un análisis preliminar del concepto y las actuaciones que, bajo la receta “desarrollo turístico sostenible”, se aplican en territorios específicos del medio rural y en zonas emergentes del litoral de Andalucía en el marco del Plan General del Turismo Sostenible, 20082011 (PGTS). El estudio se inicia constatando que esta estrategia es heredera directa de las políticas de la Unión Europea en el ámbito rural y supone la consolidación del turismo como el eje que vertebra y configura la imagen de amplios territorios. Posteriormente se procede a un primer análisis piloto de los treinta y un Programas de Desarrollo Sostenible (PTS) aprobados entre 2007 y 2009. Se atenderá a los discursos sobre sostenibilidad contenidos en los planes, así como a las acciones propuestas para alcanzar supuestamente el desarrollo sostenible. Este estudio preliminar será de gran utilidad para definir las distintas dimensiones de la sostenibilidad y las iniciativas contenidas en los PTS para un posterior procesamiento, a través del análisis de contenido.

1944

## 2. DEL DESARROLLO RURAL AL DESARROLLO TURÍSTICO SOSTENIBLE

Desde la entrada de España en la UE en 1986, las políticas públicas aplicadas en los espacios rurales andaluces han favorecido el desarrollo de la actividad turística. Inicialmente los programas LEADER I, II y PRODER fueron concebidos como iniciativas comunitarias dirigidas a suavizar los desequilibrios entre el medio rural y el urbano, frenar los procesos migratorios y desarrollar alternativas económicas diversificadas (Cánoves, et al, 2006)<sup>1</sup>. Posteriormente fue aplicado el programa LEADER + y en la actualidad la UE promueve uno nuevo denominado FEADER que engloba toda la política europea en el medio rural bajo un único instrumento de financiación y programación. En todas estas iniciativas el turismo ha sido una de las actividades privilegiadas en cuanto a la recepción

<sup>1</sup> El programa LEADER (I, II y +) se aplicó en toda Europa en el periodo 19902006; el PRODER I y II solo en territorio español durante 19952006. Tan solo en las iniciativas LEADER I, II y PRODER I la inversión destinada a turismo rural en España alcanzó la cifra de 823 millones de euros, lo que supuso el 32,3% de la inversión total de estas políticas (Cánoves, et al 2006).



de fondos estructurales y otras ayudas públicas y privadas, porque se ha considerado una alternativa innovadora y fiable para dinamizar la economía. Pero merece subrayarse las dos últimas iniciativas (LEADER + y FEADER) tanto en términos cuantitativos como sobre todo cualitativos por su apuesta decidida por los proyectos de desarrollo sostenible (Nieto, 2009)<sup>2</sup>.

La Estrategia de Turismo Sostenible aplicada en Andalucía desde 2008 es heredera de esta tradición de política rural. Concebida en el Plan General del Turismo Sostenible como un instrumento para el fomento del turismo mediante la colaboración con agentes locales públicos y privados, supone la consolidación de un modelo de desarrollo que apuesta, al menos en el plano del discurso, por la sostenibilidad, pero con la particularidad de que todas las acciones se orientan exclusivamente hacia el desarrollo turístico. La estrategia representa la tercera etapa de una política rural que se inicia en los noventa bajo un planteamiento de desarrollo productivo asentado en la intensificación, innovación y pluriactividad, mediante la potenciación de los sectores agrícola, industrial y de servicios (LEADER I y II y PRODER I); continúa con un modelo autocalificado como de desarrollo sostenible, centrado en el fomento de la actividad turística y el impulso de iniciativas endógenas capaces de innovar a través de nuevas formas de valorización y usos del patrimonio y de los recursos específicos que aporta el territorio (LEADER + y FEADER); y termina con el actual modelo de desarrollo turístico sostenible en el que este sector se consagra como el elemento determinante en la configuración de los usos y la imagen del territorio rural.

En toda esta interesante evolución, la política promovida por la Junta de Andalucía en materia turística refleja, por un lado, la asunción de un discurso hegemónico impulsado por organismos y acuerdos internacionales que asocia formalmente el desarrollo con la sostenibilidad; y, por otro, el apoyo expreso al proceso de terciarización que experimenta el mundo rural impulsando las actividades empresariales directamente vinculadas con el turismo rural y todas aquellas que permiten configurar escenarios turísticos del gusto del turistaconsumidor. Este marco ideológico y las acciones públicas vinculadas favorecen la consolidación del turismo como la actividad dominante y articuladora del territorio.

La Estrategia de Turismo Sostenible se lleva a cabo a través de dos programas: la Iniciativa de Ciudades Históricas y la de Turismo Sostenible. Este artículo centrará su atención sobre esta última, ya que afecta fundamentalmente a sociedades rurales que deben reunir características naturales y culturales homogéneas. La Iniciativa de Turismo Sostenible constituye uno de los pilares de la política aplicada en Andalucía. Su presupuesto alcanza una inversión total de 334,35 millones de euros, de los que la Consejería de Turismo, Comercio y Deporte aporta en torno al 60%, financiándose el resto a través de contribuciones de entidades públicoprivados de las zonas donde se desarrolla. Concebida como una política de encaje local con incidencia supramunicipal, la iniciativa se materializa en los llamados Programas de Turismo Sostenible (PTS) de los que se han aprobado treinta y un proyectos en el periodo 2007-2009 beneficiando a más de cuatrocientos municipios andaluces.

---

<sup>2</sup> LEADER + representó una inversión de alrededor de 1.400 millones de euros para desarrollo rural en toda España (Cánoves, et al 2006) y FEADER (2007-2013) es continuista en estas políticas orientando expresamente gran parte de la financiación de dos sus cuatro ejes a la protección del patrimonio cultural y el fomento de actividades turísticas (Reglamento 1698/2005 del FEADER).

En las siguientes páginas se explorarán los discursos y actuaciones propuestas en los PTS y se contrastará la adecuación de estos planes con las cuatro directrices definidas por la Organización Mundial del Turismo (OMT) en 2004 para promover el desarrollo sostenible del turismo: sostenibilidad ecológica, económica, social y cultural. El análisis de estas cuatro dimensiones nos permitirá verificar el grado de coherencia de los PTS que se aplican en Andalucía con los principios de la sostenibilidad consensuados internacionalmente.

### **3. LA SOSTENIBILIDAD ECONÓMICA Y ECOLÓGICA COMO CONVENCION Y LEGITIMACION**

En los distintos PTS la sostenibilidad es la fórmula adoptada para alcanzar el desarrollo. Pero esta receta no surge de la experiencia local, sino que viene determinada por la administración autonómica y es indiscutible. Quizás por ello en los PTS el término sostenibilidad se utiliza reiteradamente pero nunca se concreta su contenido preciso. Incluso el propio Plan General es de una considerable ambigüedad, pues define el turismo sostenible como un modelo:

“que apuesta por maximizar los efectos económicos de un bien escaso como es el suelo, preservando el litoral, los recursos naturales y culturales sobre los que se asienta la viabilidad a largo plazo del desarrollo turístico, además de mantener elementos característicos de nuestra oferta vinculados al concepto de bienestar y seguridad europeos” (PGTS, 2007: 9).

Pero qué apuesta puede existir en una política indefinida que interpreta la sostenibilidad como un término comodín con capacidad para conciliar la maximización con la protección y asegurar una oferta a largo plazo ajustada a las demandas de la sociedad de consumo. Esta vaguedad admite la asociación de la sostenibilidad con toda una serie de vocablos que se repiten discrecionalmente en función de los objetivos. Así por ejemplo la sostenibilidad se revestirá según los casos de las ideas de diferenciación, calidad o innovación para subrayar que los nuevos valores de la competitividad del mercado turístico postfordista son compatibles con la sostenibilidad. De este modo los atributos asociados terminan funcionando como ambivalentes adornos añadidos de gran eficacia simbólica que sirven para legitimar y/o velar las políticas de crecimiento. Posteriormente, los programas asumen estas galas retóricas repitiendo las mismas formulaciones estandarizadas. El análisis exploratorio realizado sobre los discursos que subyacen en los PTS revela este recurso a combinaciones de palabras asociadas a la sostenibilidad formando díadas o tríadas recurrentes. En este sentido, es frecuente la vinculación antagónica entre crecimiento y sostenibilidad e incluso se establecen tríadas que hacen compatibles extrañas propuestas como la de “crecimiento sostenido y sostenible”. Pero en ningún caso se proyectan los límites de dicho crecimiento ni se mide la huella ecológica generada por la actividad turística actual y la prevista tras la aplicación de las medidas. Muy por el contrario, es común el insistir en que los objetivos son intensificar el crecimiento y asegurar la sostenibilidad aprovechando la potencialidad de los recursos ecológicos y culturales para transformarlos en productos turísticos. Poco se indica, sin embargo, sobre los medios que se emplearán para conjugar el desarrollo con la protección; pero tampoco parece importar, ya que la propia administración no exige a los promotores la cuantificación del impacto global de las propuestas contenidas en los PTS. A veces se señala que las actuaciones estarán basadas en criterios de sostenibilidad sin embargo, aunque en la Carta Mundial del Turismo

Sostenible se fijan estos principios fundamentales, en los planes no se especifican, utilizándose esta fórmula convencional como una frase hecha, retórica o bien sonante<sup>3</sup>.

Acompaña a todo este planteamiento la idea optimista de que el desarrollo turístico que se quiere impulsar constituye una especie de panacea o solución general para todos los problemas sociales, incluso ecológicos y, como no, económicos, al generar simultáneamente calidad ambiental, empleo estable y riqueza bien repartida todo ello a largo plazo. Sin embargo, tampoco se explica el procedimiento para alcanzar este ideal turístico, ya que las actuaciones propuestas no contemplan mecanismos de distribución de los beneficios ni estrategias que garanticen la contratación de la población local. Tan solo abre la senda a una serie de intervenciones en materia turística sin cuantificar las repercusiones socioeconómicas de las mismas ni la capacidad de sustentación de los territorios. Este enfoque turístico expansivo es promovido por la propia administración autonómica que especifica pormenorizadamente las actuaciones financiadas, excluyendo implícitamente otro tipo de iniciativas distintas que puedan surgir de las sociedades locales afectadas en el plan<sup>4</sup>. En este sentido, el fortalecimiento de la competitividad del sector es uno de los objetivos centrales definidos por la administración que, con sentido de la oportunidad, es abrazado por los diseñadores de los PTS. Dentro de esta línea los promotores solicitan preferentemente la financiación de actuaciones orientadas a la innovación, diversificación e intensificación de las actividades del sector, especialmente en los establecimientos turísticos; precisamente aquellas cuyo impacto social y ambiental es de mayor envergadura. La Iniciativa de Turismo Sostenible contempla también la financiación de sistemas y herramientas de gestión medioambiental. En realidad este es el único instrumento dirigido exclusivamente a amortiguar el impacto de las actividades turísticas sobre el medio ambiente. Las medidas financiadas comprenden, por un lado, la obtención de certificaciones homologadas de calidad en gestión ambiental para las empresas que lo acrediten y, por otro, la implantación o adaptación de sistemas de ahorro energético, depuración de residuos, reducción de la contaminación y prevención de incendios. Obviamente, estas actuaciones son necesarias e interesantes pues, además de la mejora medioambiental, pueden favorecer la creación de empleos “verdes” asociados a actividades renovables. Pero en sí mismas son insuficientes, porque la sostenibilidad no queda garantizada si los instrumentos de gestión ambiental y regulación energética no se acompañan de análisis que determinen los límites del crecimiento turístico. La debilidad de este conjunto de actuaciones se acentúa ante el hecho de que en los PTS del periodo 200708 los sistemas de control medioambiental del turismo tan solo representaron el 2,5% de la financiación total prevista y que, sorprendentemente, algunos de los PTS ni siquiera solicitaron ayudas públicas para la materialización de actuaciones de este tenor. Todo ello revela que, por su escasa relevancia económica en el conjunto de la Iniciativa y su nula capacidad para asegurar la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras, estas actuaciones sirven en realidad para dar lustre y credibilidad a políticas que se definen en su título y en su retórica como de desarrollo sostenible.

<sup>3</sup> Los tres criterios de la sostenibilidad contenidos en la Carta Mundial del Turismo Sostenible son: desarrollo soportable ecológicamente a largo plazo, viable económicamente y equitativo desde una perspectiva ética y social para las comunidades locales.

<sup>4</sup> Son veinticinco los tipos de acciones financiadas detalladas minuciosamente en la Orden de 9 de noviembre de 2006 (BOJA, nº 239).

Contrasta esta política con la directrices económicas y ecológicas marcadas por la OMT, que plantea que la sostenibilidad debe basarse en unas actividades económicas viables a largo plazo que garanticen la preservación y continuidad de la diversidad biológica, al tiempo que asegure beneficios socioeconómicos bien distribuidos, que permitan sufragar políticas sociales y generen oportunidades de empleo para las comunidades anfitrionas. Pero las medidas financiadas ni garantizan la sostenibilidad económica ni la ambiental. En realidad constituyen un conjunto de soluciones desintegradas en el marco de unas políticas neoliberales revestidas como ecológicas (Santamarina, 2009). Todo lo anterior hace presuponer que lo que parece subyacer a este discurso benéfico del turismo sostenible es el objetivo de afianzar el proceso de terciarización del medio rural fomentando la expansión del turismo y facilitando, bajo el velo del aprovechamiento de los recursos autóctonos y el desarrollo endógeno, la penetración de capitales, actividades, tecnología e intereses externos.

#### 4. LA BUROCRACIA SOSTENIBLE

La política rural comunitaria ha supuesto la institucionalización de los Grupos de Desarrollo Rural (GDR). Constituidos por distintos agentes de los territorios afectados por las iniciativas comunitarias (asociaciones, ayuntamientos, consorcios, mancomunidades, sindicatos, empresarios y equipos técnicos) los GDR se han encargado de la gestión de la estrategia de desarrollo y la dinamización económica, social y asociativa de las sociedades rurales en las que han operado. Esta experiencia acumulada ha sido aprovechada en la Estrategia de Turismo Sostenible con la creación de los llamados Promotores de Turismo Sostenible, que son entidades públicoprivadas de carácter similar a los GDR. En este sentido, la continuidad con respecto a los programas comunitarios es evidente, sobre todo en algunas zonas donde los mismos GDR se han transformado en promotores.

También existe semejanza en la estructura de funcionamiento. Aunque a nivel teórico los procedimientos de gestión son similares en ambas iniciativas, aplicándose el denominado enfoque ascendente y coparticipado (*bottomup*) en el que la administración superior delega la redacción, aplicación y seguimiento de los programas en agentes locales, lo cierto es que la estructura es en los dos casos centralizada, vertical y diseñada desde el exterior (modelo *topdown*) (Santamarina, 2009). En este sentido, aunque el Plan General del Turismo Sostenible señala reiteradamente que los PTS deben realizarse desde el territorio contando con la participación “ineludible” de los agentes públicos y privados de las sociedades afectadas como “verdaderos protagonistas de la acción de planificación, para que exista una plena identificación” (PGTS, 2007: 86), este discurso parece responder más a un lenguaje normalizado y legitimador que a una voluntad política definida. Como principales interesados en la recepción de ayudas públicas para el desarrollo rural, tanto los GDR como los promotores de turismo sostenible asumen la retórica de la participación, pero llevan a cabo su labor ajustándose a las directrices marcadas por la política comunitaria o autonómica, lo que supone la adopción de prácticas y propuestas predefinidas.

El carácter vertical y centralizado de esta política se evidencia con claridad por el hecho de que todos los PTS deben ceñirse escrupulosamente a una misma estructura normalizada y cumplir unos requisitos precisos impuestos por la administración autonómica con independencia y por encima de las presuntas deliberaciones y propuestas locales que

son exigidas formalmente<sup>5</sup>. Estas pautas modelan un tipo de mirada sobre la realidad que atiende a algunos aspectos del territorio e ignora otros y, como se ha indicado anteriormente, define la naturaleza de las medidas a aplicar detallando qué tipos de acciones son financiadas dejando un escaso margen a las iniciativas realmente locales. Así en el diagnóstico prevalece una descripción superficial del territorio sobre el que se va actuar partiendo de indicadores estandarizados (situación, demografía, economía, educación, salud, infraestructuras...) con especial atención al análisis turístico (oferta, demanda, capital humano y potencialidad), pero no se exige que la información se apoye en estudios etnográficos que analicen la realidad cultural en su conjunto desde la perspectiva local. El resultado es la elevada homogeneidad no sólo formal sino de contenidos y propuestas que se aprecia en los distintos PTS. Esto último comporta una contradicción añadida pues la diferenciación es una de las consignas centrales del PGDT.

Coinciden además todos los PTS en insistir reiteradamente en la diada participación y sostenibilidad como una fórmula convencional, que se repite acríticamente como recurso retórico. Así por ejemplo es preceptivo que el capítulo octavo se inicie con la descripción de las sinergias halladas entre las distintas administraciones públicas y entre el sector público y el privado en el proceso participativo de determinación de los objetivos y proyectos a desarrollar. Pues bien, la mayor parte de los documentos coinciden en destacar el éxito de participación ciudadana, gracias a la aplicación de una metodología autodefinida como “integradora, cooperativa y de subsidiariedad”, ajustándose de este modo a la directriz marcada. En la exploración documental realizada no se ha podido verificar este extremo, no obstante, si atendemos a los resultados de otros estudios, la participación de las poblaciones locales afectadas en los proyectos rurales de este tenor, suele ser “un mero trámite burocrático y no una apuesta real por el consenso social” (Corbacho, 2005: 174) o incluso una estrategia “de control político de las percepciones o/y de adoctrinamiento sobre los no convencidos” (Florido, 2005: 236). Obviamente, este extremo tendría que ser contrastado con la investigación etnográfica, pero todo parece apuntar que la dinámica es semejante.

En definitiva, aunque a nivel teórico cada PTS debe surgir de la base social, ser consensuado al menos por los sectores afectados y liderado por promotores y técnicos procedentes de las sociedades donde se proyectan, la participación es una propuesta ideológica que se corresponde con una lógica dominante que tiene su origen en el exterior y que es asumida e interiorizada por los promotores como un requisito formal con escasa efectividad real dado el carácter centralizado de la estructura de funcionamiento. Este sistema contrasta con las recomendaciones de la OMT, que propone que la sostenibilidad se fundamente en la cooperación y participación de los agentes sociales en los procesos de definición y toma de decisiones. Sin embargo, la retórica de la participación parece estar sirviendo más bien a la creación de estructuras burocráticas a nivel local que aspiran a su propia sostenibilidad.

## **5. LA CONSTRUCCIÓN DEL ESCENARIO TURÍSTICO COMO SOSTENIBILIDAD CULTURAL**

En sus recomendaciones sobre la sostenibilidad del turismo, la OMT plantea que el respeto a la identidad, valores y modos de vida de las sociedades “anfitrionas” es un principio

---

<sup>5</sup> Estas normas vienen reguladas por la Orden de 9 de noviembre de 2006 (BOJA, nº 239) y sucesivas modificaciones de 2008 (BOJA, nº 49 y 251). Asimismo, una Guía de apoyo orienta con detalle a los redactores sobre el procedimiento de elaboración de los PTS.

inexcusable. Por su parte, el Plan General del Turismo da un paso más en este sentido al resaltar que la actividad turística descansa en los mismos fundamentos e intereses que las políticas públicas de conservación del patrimonio y la identidad del territorio, por lo que no se trata tanto de evitar o corregir los impactos como de asegurar la integración entre el turismo y la cultura.

El estudio de los PTS revela, sin embargo, una visión idealizada e instrumental del mundo rural que no puede contribuir a dicho propósito. Cuando los territorios son descritos, se suele enfatizar un punto de vista romántico y pintoresco que se ajusta más a la perspectiva de ruralidad y naturaleza hegemónica propia del consumidor global, que a la imagen que se forja en las sociedades locales. Lo que se subraya es un ideal del “campo” como arcadía feliz, cuyas cualidades más destacadas y apreciadas son el sosiego, la estética y la inmutabilidad. En esta recreación, los paisajes culturales se presentan, sobre todo, como lugares atractivos para descansar y sentir emociones a través del paseo, la mirada y la práctica de actividades lúdicas, es decir, como espacios para el consumo turístico, lo que supone ignorar las experiencias y racionalidades culturales, ecológicas y económicas locales (Escobar, 2000), así como las transformaciones acaecidas en estas sociedades (Hall, 2009).

Convencidos de que los sitios que encarnen esta imagen bucólica y campestre serán más competitivos, los propios agentes locales encargados de redactar los PTS la interiorizan. Pero esta representación no es inocua pues se emplea para justificar una serie de intervenciones que fomentan las actividades turísticas sobre la continuidad de los aprovechamientos tradicionales, privilegiando lo inmóvil sobre los procesos sociales. En este sentido, las actuaciones propuestas procuran transformar el territorio en un escenario turístico. Para ello se promueven preferentemente cuatro tipos de actuaciones: las dirigidas a modificar estéticamente el paisaje, a través del embellecimiento, la recuperación y el tratamiento del entorno rural; las que recrean la historia como un espectáculo, mediante la escenificación de acontecimientos o la tematización del patrimonio; las que se destinan a la recuperación de monumentos e inmuebles singulares para su uso turístico; y por último, las que expanden la geografía turística implantando rutas, vías verdes, miradores y todo tipo de señalizaciones que reconfiguran el territorio al servicio del sector.

Este conjunto de medidas cosméticas muestran la capacidad del turismo para redefinir “el campo” como espacio para el ocio (Lash y Urry, 1998: 392), así como la maleabilidad de la sostenibilidad como recurso para objetivar el lugar (cultura, medio ambiente, patrimonio y personas) e inscribirlo ventajosamente en el mercado global de destinos turísticos. En esta estrategia la valorización del patrimonio cultural y la protección del medio ambiente son actuaciones que encuentran su justificación en el desarrollo turístico. De este modo cualquier elemento del patrimonio cultural se concibe como objeto museificado vinculado al consumo de historia, tradiciones, arte o naturaleza, nunca como bien de uso en continuo cambio; y la población depositaria es considerada antes como objeto que como sujeto de desarrollo. Por ello son nulas o insuficientes las actuaciones dirigidas a garantizar la compatibilidad de los usos tradicionales y autóctonos que asegure la continuidad de la cultura local para las generaciones futuras. En este sentido, el discurso de la integración del turismo en lo rural en aras de la sostenibilidad no es más que un recurso retórico que se impone sobre el conocimiento y los usos que nacen y se configuran localmente, al tiempo que sirve para legitimar la implantación de nuevas actividades.

## 6. LA PARADOJA DEL TURISMO RURAL

El turismo es una forma de consumo de recursos, sociedades y culturas que se expande velozmente, especialmente cuando encuentra el apoyo del poder político. En el caso de Andalucía, un objetivo no manifiesto de la estrategia de turismo sostenible es consolidar el proceso de terciarización por el cual este sector se transforma en el eje articulador de los territorios rurales. Pero la atracción de turistas pasa por la construcción de la ruralidad en la que se subraya una imagen de sociedad “folk” caracterizada por la homogeneidad, la armonía social y la vida natural. Asistimos por tanto a una clara paradoja, pues la actividad que afianza la globalización requiere una representación de inmovilismo para sobrevivir, proyectando una radical separación entre lo rural y lo urbano.

El análisis del fenómeno exige contemplar lo rural como dinámico y no incurrir en la visión petrificada que recrea el sector, ni tampoco interpretar el proceso como el resultado de una fuerza exterior que se impone sobre sociedades locales pasivas. Lejos de esa imagen de inmutabilidad, en este estudio exploratorio se ha verificado el papel de los promotores locales que, ante las perspectivas de inversión económica pública exterior, han interiorizado el discurso hegemónico sobre desarrollo sostenible del turismo, convirtiéndose en sus principales abanderados locales de acuerdo con sus intereses particulares. Con el concurso de la administración autonómica, estos sectores locales promocionan activamente “sus objetos culturales”, diseñando productos turísticos adecuados al gusto de los turistas consumidores que imaginan (Ayora, 2007).

Todo lo anterior refleja dos aspectos interrelacionados, de un lado, la capacidad del estado para difundir con éxito discursos que se ajustan a directrices internacionales autorizadas y fijadas en multitud de disposiciones, documentos y organismos, y que sirven para legitimar políticas territoriales concretas (Florido, 2005); y, de otro, que las perspectivas sobre la naturaleza y las expectativas de consumo “urbanas” están también presentes en unas sociedades rurales cada día más terciarizadas y diversas socialmente, que son permeables a los discursos hegemónicos. Esta complejidad contrasta vivamente con la imagen idealizada y objetivada de ruralidad difundida y materializada a través de políticas que construyen escenarios naturales para el consumo “a la carta”.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- AYORA, Steffan I. (2007) *Globalización y consumo de la cultura en Yucatán*. México. UADY.
- COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO (CMMAD) (1988) *Nuestro Futuro Común*. Madrid. Alianza Editorial.
- CÁNOVES, Gemma, Villarino, M. y Herrera, L. (2006) “Políticas públicas, turismo rural y sostenibilidad: difícil equilibrio”, *Boletín de la AGE*, 41, pp. 199-217.
- CORBACHO, M. Ángeles (2005) “El paisaje percibido. Modelos de representación de la ensenada de Bolonia”. En J. Pascual y D. Florido *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla. ASANA, pp. 157-176.
- ESCOBAR, Arturo (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En A. Viola (Coord.) *Antropología del desarrollo: teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona, Paidós, pp. 113-143.
- FLORIDO, David (2005) “Los molinos de viento de Trafalgar. Paradojas, ambivalencia y conflictos” En J. Pascual y D. Florido *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla. ASANA, pp. 209-242.

- HALL, Colin M. (2009) *El turismo como ciencia social de la movilidad*. Síntesis. Madrid.
- JUNTA DE ANDALUCÍA (2007) *Plan General del Turismo Sostenible (2008-2011)*. Sevilla.
- LASH, Scout y URRY, John. (1998) *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- NAREDO, José Manuel (2006) *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*. Madrid, Siglo XXI.
- NIETO, Ana (2009) “Iniciativas de desarrollo rural en Extremadura. El desafío ante el nuevo período de programación del FEADER (2007-2013)”, *Revista de Estudios Extremeños*, LXV (2), pp. 783-822.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (OMT) *Sustainable Development of Tourism*. <http://www.unwto.org/sdt/mission/en/mission.php>
- SANTAMARINA, Beatriz (2009) “De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV (1), pp. 297-324.



## ÁREAS PROTEGIDAS PARA TURISTAS DE SOL Y PLAYA. ALGUNAS REFLEXIONES DESDE CANARIAS

Alberto Jonay Rodríguez Darías  
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna  
Agustín Santana Talavera  
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna  
Pablo Díaz Rodríguez  
Universidad Complutense de Madrid

### 1. ÁREAS PROTEGIDAS Y TURISMO

Los procesos de declaración de áreas protegidas y crecimiento en el número de turistas a nivel mundial han gozado de una evolución paralela desde los primeros momentos de la expansión del turismo de masas a principios de la segunda mitad del siglo XX. Se trata de dos acontecimientos con incidencias sociales, culturales y económicas importantes que muestran una clara correlación en su desarrollo internacional (gráfico 1).

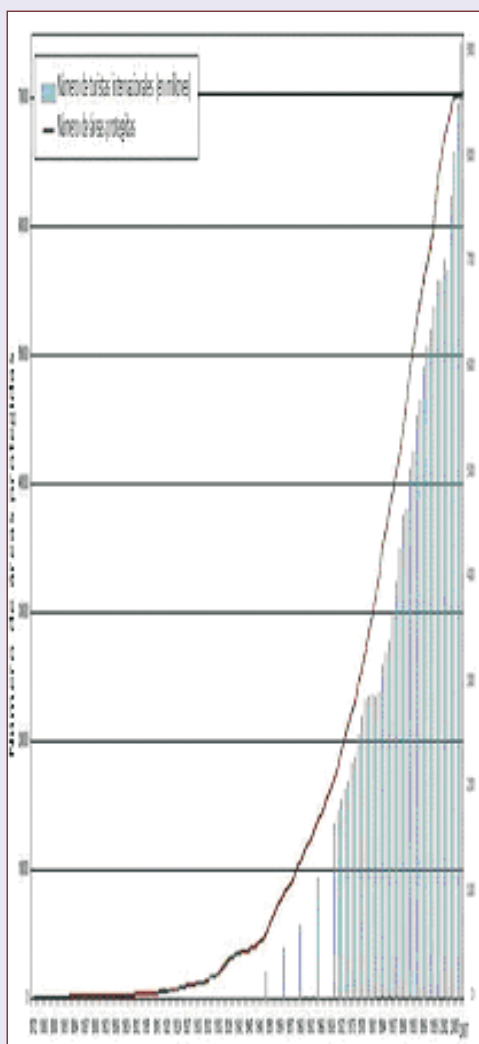


Gráfico 1. Evolución del número de turistas y áreas protegidas a nivel internacional. Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Global Policy Forum, UNEP y la Organización Mundial del Turismo

Esta evolución paralela podría ser fruto de una simple coincidencia, o incluso deberse a la influencia de algún otro proceso sociocultural. Sin embargo, aun admitiendo la incidencia de otros posibles factores, existen ciertos argumentos que fundamentan una relación de causalidad entre ellos.

En el caso de Canarias, las áreas protegidas han sido definidas “por” y “para” el turismo (Simancas, 2004). Siendo esto así, de una parte porque la justificación para la declaración de la mayoría de ellas (aquellas que se generaron a través de la *Ley 12/1987, de 19 de junio, de declaración de Espacios Naturales de Canarias*) se basó en las amenazas que la *creciente presión demográfica y turística* significaba para determinados entornos considerados especialmente valiosos (Rodríguez Darías, 2009). Mientras de otra se entiende que las áreas protegidas de Canarias constituyen atractivos turísticos importantes.

Si bien desde la aparición de las áreas protegidas como modelo de gestión territorial, con la materialización de la declaración del Parque Nacional de Yellowstone (Estados Unidos, 1872), los usos recreativos se prevén como uno de los principales objetivos de gestión. Son muchos los autores que coinciden en afirmar que el interés por las áreas protegidas como entornos para la práctica de actividades turísticas ha crecido en los últimos años (Araque Jiménez, 2005; Buckley, 1999; Bushell y Eagles, 2007; Donaire y Gordi, 2003; Drum y Moore, 2002; García Hernández y De la Calle Vaquero, 2006; Kuper, 2009; MacCannell, 2003; Mora, Duch Devesa y Córdova Leiva, 2001; Pereira, 2000; Simancas, 2004). Siguiendo argumentos de Simancas (2004: 225), *grosso modo* pueden diferenciarse tres periodos de acuerdo con la intensidad de la demanda turística relacionada con áreas protegidas:

- Hasta el final de la década de los sesenta se extiende una primera etapa en la que la visita turística a las áreas protegidas es limitada y pasiva.
- Desde la década de los setenta hasta principios de los noventa, puede distinguirse una fase en la que la práctica de actividades recreativas en el interior de las áreas protegidas va generalizándose hasta gozar de protagonismo.
- Una última etapa, que comienza a principios de los noventa, en la que el uso turístico de áreas protegidas se ha consolidado.

1954

Por ejemplo, en el caso español el número de visitantes recibidos por las áreas protegidas ha crecido de manera destacada. Según datos de EuroparcEspaña (2004), mientras en el año 1973 se databan 4,2 millones, en 1982 éstos ya ascendían a 20 millones, 25,5 en 1999, y más de 30 en la actualidad. En esta línea, el Ministerio de Industria Turismo y Comercio, en un informe elaborado en 2006, se planteaba literalmente “(...) indispensable reconocer el papel de los Espacios Naturales Protegidos (ENP) como focos de atracción turística” (Consejo de Estado, 2006. Citado en De la Cruz Modino y Santana Talavera, 2008). En el caso específico de los Parques Nacionales del estado, en el año 2007 se contabilizaron casi once millones de visitantes.

Parque Nacional	Nº de visitas anuales
Teide	3.567.701
Picos de Europa	1.863.847

Timanfaya	1.787.776
Garajonay	842.467
Sierra Nevada	728.137
Ordesa y Monte Perdido	616.700
Doñana	376.287
Caldera de Taburiente	371.558
Aigüitortes i Estany Sant Maurici	355.633
Islas Atlánticas	220.240
Tablas de Daimiel	100.666
Archipiélago de Cabrera	74.532
Cabañeros	73.926
Total	10.979.470

**Tabla 3. Número de visitas a Parques Nacionales españoles en 2007. Fuente: Euro-parcEspaña, 2007**

1955

Sin lugar a dudas, esta evolución responde a una multiplicidad de causas. Si bien es importante destacar de antemano que la propia declaración de un área como protegida supone un elemento importante en cuanto a su potencial como atractivo turístico. Es decir, un área cualquiera, con los valores naturales o culturales que contenga, al declararse protegida (activarse patrimonialmente) consigue ampliar su atractivo en base a lo siguiente: de una parte, (a) la declaración supone para el potencial visitante (que normalmente no conoce el destino) la garantía de la existencia de una serie de valores suficientes como para fundamentar dicha declaración, y, de otra, (b) al ser activada patrimonialmente se inscribe en determinadas redes que facilitan los procesos de difusión de dicho entorno. También hay que subrayar su relación con el aumento del porcentaje de población urbanita a nivel mundial, ya que, al menos a nivel teórico, residir en este tipo de entornos conlleva determinadas insatisfacciones (relacionadas con el estilo de vida, el paisaje, la calidad del aire, etc.) que generan la necesidad de desplazarse a espacios en que las transformaciones generadas por la acción humana sean menos visibles o se ajusten a ideales relacionados con la ruralidad. Así pues, encontramos afirmaciones como las siguientes:

*“Ante un mundo cada vez más urbano, el monte desempeña un papel, cada día más importante, de proporcionar placer estético y recreo a la población”*  
(Donaire, 2003: 212).

*“El interés de los habitantes de las grandes urbes por las actividades de ocio en el campo se desarrolla al mismo tiempo que las ciudades adaptan su fisionomía a las pau-*

*tas que marca la revolución industrial, de esta manera, los Alpes en Europa o las Montañas Rocosas en América se convirtieron pronto en destinos turísticos”*  
(Mora, Duch Devesa y Córdova Leiva, 2001: 115).

Como no podía ser de otra manera esta necesidad por *lo natural* (cuyo *sumun* se identifica con aquellos espacios de vegetación exuberante, alta densidad faunística y de biodiversidad) ha sido detectada y utilizada (o directamente creada) con numerosos fines comerciales (Lanfant y Graburn, 1994; Miller, 2003); entre ellos, por supuesto, turísticos.

La demanda relacionada con las áreas protegidas se considera especialmente importante a partir la decidida irrupción de un conjunto de individuos que en oposición a los denostados turistas convencionales se definen como nuevos turistas o postturistas (Harkin, 1995; Cohen, 1996, 2005; Wang, 1999; GalaniMoutafi, 2000; Tucker, 2001; Santana, 2003; Hampton, 2005). Que ya no se conforman con la contratación de paquetes estandarizados (García Henche, 2005) en entornos evidentemente adaptados para la actividad turística y, por lo tanto, *degradados*. Sino que demandan ofertas individualizadas en entornos aparentemente poco adaptados, desean sentirse diferentes y superiores a los turistas convencionales, alcanzar una concepción más profunda del mundo (Harkin, 1995; Cohen, 1996b, 2005; Wang, 1999; GalaniMoutafi, 2000; MacCannell, 2003; Barretto, 2007; Du-terme, 2007).

## **2. EL ECOTURISMO COMO MARCO DEL TURISMO EN ÁREAS PROTEGIDAS**

Como consecuencia de la consolidación de esta nueva clase de turistas y los productos especialmente diseñados para ellos, una parte importante de la literatura referente al uso turístico de áreas protegidas idealiza este consumo hasta el punto que sus aportaciones están protagonizadas por alusiones a turistas responsables consumiendo productos sostenibles. Son numerosos los casos en los que los aprovechamientos turísticos de áreas protegidas son confundidos con aprovechamientos sostenibles únicamente por el hecho de desarrollarse en estos espacios (Drumm y Moore, 2002; Epler Wood, 2002; Clifton y Benson, 2006).

Teniendo en cuenta que las formas responsables de turismo en el ámbito de las áreas protegidas se caracterizan a través del concepto *ecoturismo* (CeballosLascuráin, 1996), se concluye que el marco general de acercamiento académico al turismo en áreas protegidas se corresponde con el paradigma del ecoturismo.

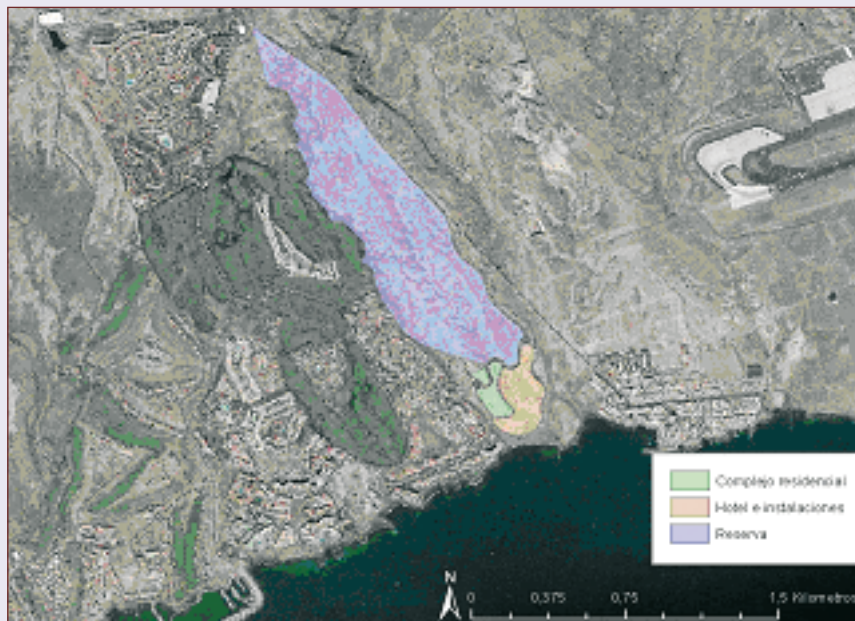
A pesar de ser utilizado desde la década de los 80 (Smith, 2001; Epler Wood, 2002), este concepto cuenta con su primera definición destacable en 1990, cuando la Sociedad Internacional de Ecoturismo lo refiere como “el viaje a zonas naturales que conserva el medio ambiente y mejora el bienestar de las poblaciones locales” (citado en Drumm y Moore, 2002: 15). Ya en 1996, CeballosLascuráin (1996: 7) caracteriza el ecoturismo como “aquella modalidad turística ambientalmente responsable consistente en viajar o visitar áreas naturales con el fin de disfrutar y apreciar la naturaleza (así como cualquier manifestación cultural del presente o el pasado), que promueve la conservación, tiene bajo impacto y propicia la involucración activa y socioeconómicamente beneficioso para las comunidades”. Quedando hasta la actualidad como la definición más aceptada a nivel general, a pesar de nuevos intentos como el de Martha Honey (1999); que presentó el ecoturismo como “el viaje a zonas frágiles y prístinas, por lo general protegidas, cuyo objetivo es ser de bajo impacto y (generalmente) a pequeña escala. Ayuda a educar al visitante; suministra fondos para la conservación del medio ambiente; beneficia directamente

el desarrollo económico y la soberanía de las comunidades locales; y fomenta el respeto a diferentes culturas y los derechos humanos”.

De acuerdo con las caracterizaciones referidas, no puede entenderse, *per se*, como ecoturismo cualquier explotación turística de áreas protegidas. Para ello, debe cumplir, al menos, los siguientes requisitos: (a) ser ambientalmente responsable, lo que implica reducir al mínimo el grado de efectos negativos generados, maximizando la participación de los agentes afectados, (b) estar motivado por la visita a áreas naturales con el fin de disfrutar la naturaleza, (c) promover la conservación y (d) resultar económicamente beneficioso para las poblaciones locales.

Aunque determinar las características generales de actividad turística de las áreas protegidas de Canarias excede los propósitos de este trabajo, existen ciertos casos característicos que pueden servir para ofrecer un nuevo punto de vista acerca de los usos turísticos de las áreas protegidas en esta Comunidad Autónoma.

Un ejemplo especialmente llamativo se corresponde con el del Hotel San Blas (mapa 1), en la isla de Tenerife, que propuso la declaración de una reserva ambiental para el desarrollo de actividades turísticas ligadas al establecimiento desde el momento de su construcción (en 2008). En este caso concreto, el área protegida es de titularidad privada y constituye un atractivo más del resort (que también incluye un complejo residencial), de la misma forma que lo podría haber sido un campo de golf (que de hecho fue la primera de las opciones barajadas por el promotor) o cualquier otra instalación complementaria al establecimiento hotelero.



Mapa 1. Hotel San Blas (Tenerife) y su reserva ambiental. Fuente: elaboración propia a partir de datos de GRAFCAN

La motivación de los gestores del establecimiento por la declaración se basó en la generalización de nuevos tipos de demanda turística y la necesidad de diferenciarse de sus competidores, aprovechando además los ideales que en torno a la sostenibilidad propios de nuestro entorno cultural.

De esta forma, coherentemente con la caracterización las áreas protegidas como ‘parques’, esto es, espacios para el esparcimiento y admiración, a modo de extensos jardines, se entiende el área protegida como una prestación más de la oferta turística.

Ejemplos como éste dan cuenta de la necesidad de establecer modelos teóricos que expliquen mejor la multiplicidad de posibilidades de explotación turística de las áreas protegidas en función de su contexto.

### **3. HACIA UN MODELO DE CARACTERIZACIÓN DE LOS USOS DE LAS ÁREAS PROTEGIDAS EN FUNCIÓN DEL TIPO DE DESTINO EN EL QUE SE INSERTA**

Una primera caracterización teórica de las formas de explotación turística de áreas protegidas en relación con el tipo de destino al que pertenece podría pasar por la adaptación de uno de los modelos explicativos más utilizados en las teorías del turismo, a saber, el modelo de ciclo de vida elaborado inicialmente por Butler (1980) y adaptado por multitud de autores, entre los que puede destacarse Agarwal (2006).

Partiendo de la distinción entre aquellos destinos en los que las áreas protegidas constituyen el principal atractivo (en los que existe suficiente demanda específica) y otros en los que se insertan en la oferta como simple complemento el papel jugado por las áreas protegidas en las etapas de evolución es diferente.

Destinos en los que las áreas protegidas constituyen el principal atractivo  
De acuerdo con el modelo planteado por Glasson, Godfrey y Goodey (1995) para ambientes salvajes y naturales, estos destinos cuentan con riesgo importante de sufrir lo que Wahab y Pigram (1997) caracterizaron como ser víctimas de su propio éxito. Pues como se ilustra en el gráfico 2, el incremento en el número de visitantes puede conllevar el descenso en su grado de satisfacción (lo que compromete futuras visitas y fomenta el declive del destino).

Como se desprende del gráfico, previsiblemente el mayor grado de satisfacción sea experimentado por aquellos turistas que realizan su visita en la fase de exploración, tras la cual disminuirá al tiempo que se incrementa el número de turistas y, por tanto, el destino se convierte en algo menos exclusivo, pierda el halo de autenticidad, misterio y entorno para la aventura.

Probablemente, el perfil de los turistas que visitan el destino así como su estrategia de comercialización e imagen proyectada también se vayan transformando a medida que el destino se desarrolla y va incrementando el número de visitas anuales.

Sin embargo, teniendo en cuenta que se trata del desarrollo de actividades turísticas en territorios en los que se aplica una gestión específica destinada a la conservación de la naturaleza y los servicios ecológicos que ésta confiere (esto es, áreas protegidas), el modelo de desarrollo de estos destinos se ajustaría al modelo que Barbaza (1970, citado en Santana, 1997: 2627) identificó con la implementación del turismo en el litoral del Mar Negro, esto es, un desarrollo planificado. La limitación en el número de visitas que debe desprenderse de la gestión del área protegida supone una variable que incluir en el modelo de ciclo de vida de los destinos de tal forma que éste quedara modificado. La aplicación de un límite en el número de turistas que pueda acoger el área, derivado de la determinación de la capacidad de carga para cada caso, supondrá un techo para las posibilidades de crecimiento del destino en el caso de que el área protegida constituya su principal atractivo (supuesto analizado en este apartado). Si bien es posible que se exploten otros recursos y el destino continúe utilizando el área protegida como principal atractor, aunque no

disponible para la totalidad de los turistas que reciba; quedando disponible únicamente para un grupo privilegiado. Partiendo de la consideración de que el punto de equilibrio entre número de turistas y grado de satisfacción probablemente se encuentre en los primeros momentos de la fase de desarrollo, la estrategia más racional y responsable pasaría por establecer mecanismos que garantizaran el mantenimiento del destino en esta fase. Lo constituye un reto importante, pues supone limitar el número de turistas anuales en el momento en que se prevé un mayor incremento. Será necesaria la implicación de la gran mayoría de los agentes que participan en el destino o un alto grado de control institucional para afrontar esta circunstancia de manera satisfactoria. Establecer los mecanismos referidos (destinados a limitar la afluencia turística a niveles aceptables y tratar de disminuir los efectos perniciosos del turismo en áreas protegidas al tiempo que se potencien los positivos) no es otra cosa que aplicar los principios de ecoturismo en la gestión de estos espacios, de forma que el destino pueda mantenerse en el mercado con niveles equilibrados de beneficio económico y cultural, satisfacción de los turistas y conservación de los atractivos (que en estas formas de turismo normalmente también constituyen valores ecológicos de primer nivel).

Claro está que puede que la gestión no se ajuste a estos principios y el desarrollo turístico del área se establezca sin planificación. En este caso, la explotación podría recaer con mayor facilidad en manos de compañías foráneas, con potencial para vender su producto a nivel internacional y la imagen proyectada se destinaría a un mayor número de clientes potenciales, con lo que posiblemente se trastoque para adaptarse a determinados estereotipos de fácil comprensión y asimilación automática. Con el aumento de la afluencia turística derivada de lo anterior, sería previsible que los procesos de transformación de los atractivos se aceleraran y el destino perdiera competitividad y, definitivamente, muriera o malviviera como consecuencia de su éxito desmedido. Si bien también es posible que una vez degradados los principales valores del área protegida, éstos se complementaran con la explotación de nuevos recursos y su reposicionamiento hacia otros perfiles de turista.



Gráfico 2. Ciclo de vida de los destinos y grado de satisfacción de los turistas en ambientes salvajes y naturales. Fuente: elaboración propia a partir de Glasson, Godfrey y Goodey (1995) y Agarwal (2006)

–Destinos en los que las áreas protegidas constituyen un complemento.

A diferencia del supuesto anterior, en el que las áreas protegidas suponían el atractivo principal, se hace referencia ahora a destinos en los que estos espacios constituyen un recurso más. En este caso, no será conocido primordialmente por sus áreas protegidas y la visita a ellas no constituirá la principal motivación para la gran mayoría de los turistas que lo eligen. Sin embargo, éstas pueden jugar papeles importantes como recursos secundarios insertos en productos de carácter complementario. Existen múltiples ejemplos de destinos de este tipo, que se configuran en torno a otros atractivos pero cuentan con áreas protegidas que complementan la oferta. Pudiendo llegar a cumplir papeles importantes en procesos de diversificación o reconfiguración del destino en momentos determinados.

Siguiendo los principios de la teoría de ciclo de vida de los destinos, en las fases de exploración e implicación el papel de las áreas protegidas será limitado, destacando aquellos recursos más definitorios del destino.

En las fases de desarrollo y consolidación, si bien los recursos principales seguirán protagonizando la imagen proyectada, los productos ofertados y la motivación para visitar el destino, es probable que las áreas protegidas, entre otros recursos, ganen notoriedad como consecuencia de la complejización de la oferta, complemento de la oferta principal y con el fin de aprovechar el mayor volumen de demanda cautiva (turistas alojados) con que cuenta el destino.

En la fase de estancamiento, las áreas protegidas podrán adquirir mayor protagonismo como recurso turístico. El crecimiento en el número de visitantes queda reducido al mínimo y, como consecuencia, la preocupación suele hacer mella entre los agentes encargados de la planificación y gestión del destino. Ante lo que se prestará más atención a la evolución de los flujos turísticos internacionales, la satisfacción de los turistas y las características competitivas del destino frente a otros al tiempo que se emprenderán estrategias con el objetivo de recuperar el ritmo de crecimiento. Siendo probable que estas últimas identifiquen la diferenciación o singularización de la oferta como una necesidad y teniendo en cuenta que los principales elementos en que se basan las diferencias entre los lugares del mundo son la cultura y el entorno natural, las áreas protegidas (que suelen albergar buenas representaciones de ecosistemas característicos del lugar) pueden constituir recursos importantes. Lo que se refuerza teniendo en cuenta la creciente relevancia de las formas de turismo de naturaleza a nivel internacional referida en el capítulo anterior.

Por último, en la fase de reorientación, dada la acentuación de los condicionantes planteados para la fase de estancamiento, las áreas protegidas podrían jugar un papel aún más relevante. No sólo podrían ser utilizadas para complementar o singularizar la oferta, incluso podrían servir de base para la reconducción del destino y convertirse en su principal atractor.

También resulta reseñable el hecho de que las diferentes fases de evolución del destino de acuerdo con el modelo de ciclo de vida pueden estar relacionadas con la declaración de áreas protegidas. En la fase de desarrollo, que está marcada por el crecimiento en el número de turistas e infraestructuras al tiempo que las previsiones son halagüeñas a este respecto, puede plantearse la



declaración de áreas protegidas como medio para salvaguardar determinados entornos considerados especialmente valiosos y evitar su degradación. En las fases de estancamiento y reorientación, también puede plantearse la declaración de áreas protegidas con este fin, pero es más probable que responda a estrategias de reinversión de los atributos del destino.

En coherencia con las motivaciones de los turistas que eligen Canarias como destino (gráfico 3), el caso de esta comunidad autónoma se ajusta al segundo de los modelos planteados. La generalidad de los turistas, visitan el archipiélago por cuestiones climáticas y las playas, quedando las áreas protegidas como un atractivo complementario.

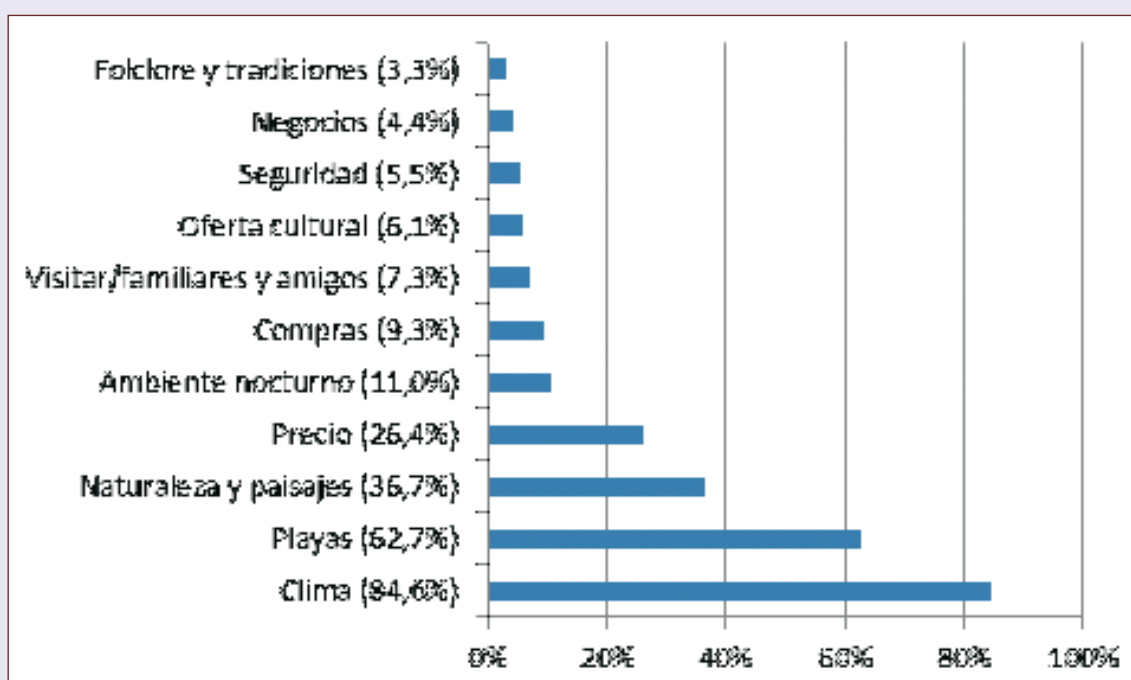


Gráfico 3. Principales motivos para la elección de Canarias. Fuente: elaboración propia a partir de datos de encuesta del Proyecto “Análisis de la demanda de tecnología en los alojamientos turísticos por parte de los turistas que visitan Canarias y de la adecuación de los establecimientos a dicha demanda”

Con toda probabilidad, tanto las características de las actividades desarrolladas en las áreas protegidas como los intereses y percepciones de estos turistas no se ajustarán a los modelos establecidos por una parte importante de los acercamientos teóricos referentes al aprovechamiento turístico de áreas protegidas; pues éstos han sido concebidos bajo el paradigma del ecoturismo.

De acuerdo con esta consideración y el crecimiento en los productos turísticos de este tipo, se valora cada vez más necesario el desarrollo y sistematización de estudios de caso en torno a formas de aprovechamiento turístico en áreas protegidas pertenecientes a diversos tipos de destinos y realidades contextuales.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

AGARWAL, s. (2006). Coastal resort restructuring and the TALC model. En R. W. Butler (Ed.), *The tourism area life cycle: Conceptual theoretical issues*. Channel View Publications.

- ARAQUE JIMÉNEZ, E. (2005). Las nuevas funciones recreativas de los montes. reflexiones desde un escenario privilegiado: Las sierras de segura y Cazorla (Jaén). *Cuadernos De Turismo*, nº 15, pp. 7-25.
- BARRETTO, M. (2007). *Turismo y cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas*. Online: Pasos Edita.
- BUTLER, R. (1980). The concept of a tourist area cycle evolution: Implications for management of resources. *Canadian Geographer*, XXV, 1, pp. 5-12.
- BUCKLEY, R. (1999). Tourism and biodiversity: Landused, planning and impact assessment. *The Journal of Tourism Studies*, Vol 10, nº 2, pp. 47-56.
- BUSHELL, R.. y EAGLES, P. E. J. (eds). (2007). *Tourism and protected areas. Benefits beyond boundaries*. UK: IUCN.
- CEBALLOSLASCURÁIN, H. (1996). "Tourism, ecotourism, and protected areas". Suiza: UICN.
- CLIFTON, J., & BENSON, A. (2006). Planning for sustainable ecotourism: The case for research in developing country destination. *Journal of Sustainable Tourism*, Vol. 14, Nº 3, pp. 238253.
- COHEN, E. (1996). A phenomenology of tourist experiences. en Y. Apostolopoulos, S. LEIVADI y A. YIANNAKIS (Eds.), *The sociology of tourism. Theoretical and empirical investigations*. (pp. 90111). Londres: Routledge.
- COHEN, E. (2005). Principales tendencias en el turismo contemporáneo. *Política y Sociedad*, Vol. 42, Nº 1, pp. 11-24.
- DE LA CRUZ MODINO, R. y SANTANA TALAVERA, A. (2008). Modelo clasificatorio de productos y turismos. El turismo de buceo en la restinga (islas canarias) y L'estartit (cataluña). *Revista Brasileira De Pesquisa em Turismo*. v. 2, n. 1, pp. 72-112.
- Donaire, J. A. y Gordi, J. (2003). Bosque y turismo. *Boletín De La A.G.E.* Nº 35, pp. 207-221.
- DRUMM, A. y MOORE, A. (2002). *Desarrollo del ecoturismo. Un manual para los profesionales de la conservación, volumen 1*. Virginia: The nature Conservancy.
- DUTERME, B. (2007). Turismo hoy: Ganadores y perdedores. En VVAA (Ed.), *Turismo hoy: Ganadores y perdedores* (pp. 1726). Madrid: Popular.
- EPLER WOOD, M. (2002). *Ecotourism: Principles, practices y policies for sustainability*. Online: UNEP.
- GALANIMOUTAFI, V. (2000). The self and the other. Traveler, ethnographer, tourist. *Annals of Tourism Research*, 27 (1), pp. 203-224.
- GARCÍA HERNÁNDEZ, M. y DE LA CALLE VAQUERO, M. (2006). Turismo en el medio rural: Conformación y evolución de un sector productivo en plena transformación. El caso del valle del Tiétar (Ávila). *Cuadernos De Turismo*, nº 17, pp. 75-101.
- GLASSON, J.; GODFREY, K., y GOODEY, B. (1995). *Towards visitor impact management. visitor impacts. Carrying capacity and management responses in Europe's historic towns and cities*. Aldershot: Avebury.
- HAMPTON, M. (2005). Heritage, local communities and economic development. *Annals of Tourism Research*, Vol 32, nº 3, pp. 735-759.
- HARKIN, M. (1995). Modernist antropology and tourism of the authentic. *Annals of Tourism Research*, 22 (3), pp. 650-670.
- KUPER, D. (2009). Turismo y preservación ambiental: El desarrollo turístico de península Valdés, provincia del Chubut. *Pasos. Revista De Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol 7, Nº 1.

- LANFANT, M., & GRABURN, N. (1994). International tourism reconsidered: The principle of the alternative. En V. Smith, y W. Eadington (Eds.), *Alternatives tourism* (pp. 88-112). Chichester: John Wiley & sons.
- MACCANNELL, D. (2003). *El turista. Una nueva clase ociosa*. Barcelona: Melusina.
- MILLER, G. (2003). Consumerism in sustainable tourism: A survey of UK consumers. *Journal of Sustainable Tourism*, Vol. 11, N°1, pp. 173-9.
- MORA, A.; DUCH DEVESA, M., y CÓRDOVA LEIVA, J. (2001). El desarrollo del turismo en el parque natural del alto tajo. *Cuadernos De Turismo*, n° 7, pp. 111-130.
- PEREIRA DE LIMA, R. A. (2000). Paisaje e innovación: El proyecto ecoturístico en el área de protección ambiental de Curiaú (Amapá, Brasil). *Scripta Nova*, N° 69 (58), pp. 58-69.
- RODRÍGUEZ DARIAS, A. J. (2009). ¿Áreas protegidas frente a la presión territorial más allá de sus límites? la patrimonialización de los macizos de Anaga y Teno (Tenerife, Islas Canarias, España). *Estudios y Perspectivas En Turismo*. 18(3), pp. 341-356.
- SANTANA TALAVERA, A. (1997). *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*
- SANTANA TALAVERA, A. (2003). Patrimonios culturales y turistas: Unos leen lo que otros miran PASOS. Revista de turismo y patrimonio cultural. *Pasos. Revista De Turismo y Patrimonio Cultural*, 1(1), pp. 1-12.
- SIMANCAS CRUZ, M. R. (2004). Las áreas protegidas como recurso turístico. En A. ÁLVAREZ ALONSO, J. Hernández Hernández, y M. R. Simancas Cruz. (coords). *Turismo y territorio en la sociedad globalizada*. Santa Cruz de Tenerife: Santa Cruz de Tenerife, Ayuntamiento de Adeje / Instituto Pascual Madoz del Territorio, Urbanismo y Medio Ambiente.
- SMITH, V. (2001). Sustainability. En V. Smith, & M. Brent (Eds.), *Host and guest revisited: Tourism issues of the 21st century*. Nueva York: Cognizant Communication Corporation.
- TUCKER, H. (2001). Tourists and troglodytes. *Annals of Tourism Research*, 28 (4), pp. 868-891.
- WAHAB, S. y PIGRAN, J. (1997). *Tourism: Development and growth*. Londres y Nueva York: Routledge.
- WANG, N. (1999). Rethinking authenticity in tourism experience. *Annals of Tourism Research*, 26 (2), pp. 349-370.



## ENTORNOS NATURALES Y MERCADO ECOTURISTICO EN LA RIVIERA MAYA: XCARET Y XELHÁ EN QUINTANA ROO, MÉXICO

Leila Khafash

UCM Centro de Investigación y de Estudios Avanzados IPN (MX)

Julia Fraga

Centro de Investigación y de Estudios Avanzados IPN (MX)

### 1. APROXIMACIONES TEÓRICAS CONCEPTUALES EN TORNO AL TEMA DE LA EXPANSIÓN DE LOS PARQUES TEMÁTICOS EN EL CONTEXTO DE LA RIVIERA MAYA EN EL CARIBE MEXICANO

El tema ha sido planteado en torno a la presencia de los parques como segmentos del mercado turístico cuyas imágenes y productos están orientados principalmente al ocio y al consumo, conceptos que se enmarcan dentro de procesos mucho más amplios como la globalización, el postfordismo y el capitalismo verde y corporativo (Esteve Secall, Fuentes y Martín, 2006; Córdoba y García, 2003, 2005; Álvarez, Hernández y Simancas, 2004; Rubiera, 2005), en este sentido el capitalismo verde juega un papel importante en la estrategia del discurso y del crecimiento económico de las empresas en alineación con la estrategia de sostenibilidad (Rivas y Magadán, 2007, Puertas, 2007, Jiménez, 2005). Agrupados recientemente bajo el nombre de Experiencias Xcaret, este consorcio de empresas de propietarios Mexicanos se ha propuesto manejar sus marcas Xcaret, XelHá, Xplor y Xichen (circuito zona arqueológica Chichén ItzáValladolid) con la intención de ser líderes en recreación sustentable en esta importante área del Caribe Mexicano, en el Estado de Quintana Roo, en la región sureste de México, en el emplazamiento conocido como la Riviera Maya. Los principales parques de la Riviera Maya y con mayor afluencia de visitantes son los de este grupo que opera ya desde hace dos décadas, con su primera apertura en diciembre de 1990 apostaron por la creación de un producto innovador para enriquecer el turismo de Cancún, con la instalación de un parque de 80 hectáreas que representara la cultura de México para complementar la oferta de servicios y con el propósito de crear una atracción que fuese reconocida como “una visita obligada al destino” y así surge Xcaret, situado a 56 kilómetros del aeropuerto de Cancún. Actualmente el entre el 50 y 60% de los turistas que llegan al destino quintanarroense visitan los parques de Xcaret y XelHá (gerente Experiencias Xcaret, 21 de enero, 2011).

El emplazamiento de estos parques en el territorio ha generado cambios en la dinámica territorial y en los circuitos de turismo en la zona con sus ofertas de turismo de aventura, actividades de deporte extremo, de contacto con la naturaleza y la cultura, sus anuncios en las carreteras nacionales como destinos y su publicidad nos habla de una promoción importante, donde la aventura y las actividades al aire libre que ofrecen son totalmente planificadas para ofrecer un abanico de experiencias, por lo tanto las mismas no se suceden por si solas o por casualidad, para satisfacer a un mercado demandante de experiencias más que de servicios, en la búsqueda de aquellas vivencias, sentimientos, sensaciones que se ven, que fascinan, que impactan y que precisamente por ello se convierten en memorables, el componente emocional –los valores, las emociones y los sentimientos– adquiere mucha más relevancia que el componente racional (Bordas, 2003). El nuevo turista ya no busca servicios, sino que quiere experiencias que satisfagan su sistema emocional. Intentar influir en el consumidor actual (que sería el turista estándar con claras tendencias a turistas postfordistas) que viaja por el mundo, que traen consigo una historia emocional

detrás con una historia emocional añadida se transforman en un producto merecedor de un plus (Agell y Segarra, 2001; Blasco, 2002; Antón, 2007). Este comportamiento es típico de lo que se ha empezado a denominarse como “sociedad de ensueño” (dream society) (Fuertes y Molina, 2000; Bordas, 2003). Los motores de la sociedad cambian de acuerdo al mercado, a las relaciones sociales, la ciencia y la tecnología. Antes era la tecnología, y ahora el nuevo motor son los valores. Del racionalismo estamos pasando a las emociones; del pragmatismo, a las historias –no en el sentido del “pasado”, sino en el sentido más americano de “stories”, de cuentos (Córdoba, 2009). En este esquema todo tiene un precio, es lo que está en el centro del turismo de masas y de las emociones, forma parte de nuestra sociedad de consumo y de la democratización del ocio, todo reside en el consumidor quien tiene siempre la última palabra. La “Idea Clorofila” (Simancas, 2004) está presente en estos parques donde se vincula la naturaleza a la diversión, y la publicidad corporativa de los parques se basa en el concepto de la naturaleza puesta en valor para un mercado demandante de espacios naturales cuyo principal eje está en el enclave turístico de Cancún; no existe ninguna duda del crecimiento del mercado de turistas que demandan espacios naturales a pesar que las cifras demuestran la preferencia de los turistas por el turismo de sol y playa. Como bien señala Santana (2010), la demanda creciente de este tipo de actividades ha sido cuantificada por autores como Mastny (2003: 40), que indica que “hasta el 60% de los turistas internacionales viajaron para experimentar y disfrutar de la naturaleza, mientras que hasta un 40% viajó específicamente para observar la fauna, por ejemplo, aves y ballenas”.

Esta tendencia mundial está presente en México donde el Caribe mexicano constituye un polo de desarrollo turístico para el país y el mundo, plasmado en el Plan de Desarrollo del estado, las metas del gobierno mexicano en su visión Quintana Roo 2025, es promover todo el estado, no solo Cancún y Riviera Maya, es por ello que ha apoyado la instalación de más de una docena de parques de diferentes tamaños e intereses con la finalidad de diversificar el turismo en la región. El Gobierno de Quintana Roo señala que la oferta turística potencial de Quintana Roo puede y debe satisfacer las necesidades del turista internacional los próximos veinte años y lanzar al mundo la imagen de Quintana Roo como una región, denominada Caribe Mexicano, en donde la naturaleza, la historia, la cultura y la sociedad ofrecen el atractivo más variado e importante de América (Gobierno del Estado de Quintana Roo, 2007). En el contexto competitivo del Caribe, destaca Cancún y la Riviera Maya que en sus 6 parques reciben un promedio diario 5 500 visitantes (como promedio entre el 5060% de los visitantes internacionales que arriban a este destino visitan algunos de estos parques), llegando algunos a recibir cifras importantes anualmente, como son los casos de Xcaret y XelHá<sup>1</sup>. Sin duda el sector turismo en México está en constante diseño de estrategias de consolidación cuyos objetivos principales son: elevar la reconocida calidad del destino, reforzar el posicionamiento alcanzado por Cancún a nivel internacional y atraer a segmentos de mercado especializado, cuya característica más

---

<sup>1</sup> Con todo esto se busca dotar al destino de una oferta de productos turísticos más diversificada. Un equipamiento turístico y urbano de primera línea, con parques temáticos de nivel mundial como Nizuc, Xcaret y XelHá parques acuáticos, acuarios de última generación, se caracterizan por un desarrollo intensivo y una ubicación cercana a grandes núcleos de importantes polos turísticos. Son concebidos y desarrollados dependientemente de los recursos propios de la zona. La actividad principal es la explotación de atracciones participativas de diverso contenido, dirigidas a la satisfacción de nuevas experiencias y sensaciones en el ámbito del ocio familiar. Poseen alta presencia de usuarios y se complementan con otros servicios como, espectáculos, tiendas, restaurantes, etc. (<http://datatur.sectur.gob.mx/jsp/index.jsp>).

sobresaliente es su elevado nivel de gastos. Para entender el sistema turístico mexicano debemos tomar en cuenta el plan del Fondo Nacional de Turismo (FONATUR) de diversificar el turismo consolidando una base de cruceros para turismo náutico, fortalecer los campos de golf y la consolidación de la oferta de Parques Temáticos.

Xcaret y XelHá forman parte como muchos parques temáticos de conglomerados de empresas de bienes y servicios (autotransporte, energías renovables y hospedajes entre otras), que caracterizan la expansión del capitalismo corporativo. Además como señala Aguilar (2005), existen múltiples interacciones entre lo global y lo local. Este ámbito no resulta anulado por un pretendido empuje homogeneizador, sino que más bien la globalización incita a la recreación de las identidades locales, al tiempo que convierte en mercancías los hechos culturales y los mediatiza como ofertas para un consumo global que, paradójicamente, se asienta sobre la heterogeneidad cultural como valor añadido (Santana, 2003, Santillán y Marín, 2010).

Jiménez (2005) ya manifestaba desde hace una década la existencia de un turismo postfordista en términos de los patrones de comportamiento y el proceso mismo del funcionamiento turístico que estaba cambiando. Los factores que se involucran en la transformación del turismo masivo incluyen la difusión de nueva tecnología de información, desregulación, competencia tecnológica, cambio en la sociología y las preferencias del consumidor, y en el uso del tiempo libre y el ingreso, así como prácticas gerenciales de integración vertical y horizontal en la actividad turística desde las líneas aéreas y navieras, hasta los sistemas de reservaciones computarizados que afectan, y afectarán aún más en el futuro, la evolución de los procesos y las actividades consideradas como turísticas (Jiménez, 2005).

El éxito empresarial turístico de los parques (hollywoodense en la crítica mexicana) de cara al nuevo paradigma de la sustentabilidad en el turismo, consiste en la misión del grupo Experiencias Xcaret de “dominar el mercado de recreación turística en el estado de Quintana roo y sus áreas de afluencia a través de parques recreativos únicos, sustentables... Convertirse en una empresa ejemplo de desarrollo sustentable a nivel nacional... Ser un protagonista de importancia en el mundo en diseño, desarrollo, comercialización y operación de parques naturales... En 2002 ser operadores de 4 parques naturales... En 2005 seis parques a nivel nacional y en el mundo” (Folletos promocionales).

Los Parques temáticos en el Caribe Mexicano continuarán su expansión en los próximos años y la naturaleza y la cultura serán parte importante del plan de negocios, los principales Parques temáticos en el Caribe Mexicano son: Xcaret, XelHá, Xplor, Nizuc, Croco Cun Zoo, Aktun Chen, KantunChi, Tres Ríos, Kantenah, LabnaHa, Rio Secreto abierto al público a finales del 2009. Tal vez la expansión de los parques temáticos en áreas de cenotes<sup>2</sup>, caletas, playas, y selvas medianas en Quintana Roo se debe a la tendencia de crecimiento de la Riviera Maya, que será el mayor destino turístico en el Caribe mexicano según predicen los inversionistas y el gobierno.

Para entender el surgimiento de estos espacios privatizados para el turismo hay que tener en cuenta la consideración geográfica del modelo de evolución de la actividad turística en Quintana Roo y el eje Cancún Riviera Maya por lo que en el siguiente subapartado mostramos de manera general el modelo de evolución.

---

<sup>2</sup> En recorrido de campo en el mes de enero del 2011 es impresionante la apertura de cenotes o cavidades subterráneas para los turistas tanto en la Riviera Maya como en la carretera paralela MéridaCancúnTulum



Mapa de Ubicación Parques Temáticos En Riviera Maya.

Fuente: KHAFASH, L. (2009). Autor: Taller Cartografía UCM (2009)

1968

### 1.1. Modelo de evolución de espacios turísticos: el eje Cancún-Riviera Maya y los Parques Temáticos

Haciendo referencia a Martí (1985) importante cronista de Cancún en su libro “Fantasía de Banqueros”, el ambicioso proyecto de Cancún tiene sus orígenes a finales de la década de los sesenta, cuando después de recorrer las costas mexicanas y recolectar experiencias de otros países se planificó en el cordón litoral con el propósito fundamental de captar divisas, en una época donde se atravesaba un déficit en la balanza de pagos ya que el peso mexicano era muy débil frente al dólar americano, desarrollar el turismo era la respuesta a esta problemática, aprovechando la belleza del entorno natural, lo aislado que se encontraba entre selva y playa virgen e incluso alejado de las problemáticas sociales. Este proyecto desarrollista y dirigido es la primera Ciudad planificada en una combinación de neoliberalismo mexicano en una coyuntura y una zona muy privilegiada es un espacio de consumo transnacional (Torres y Monsen, 2005), con la intención de atraer al mercado de turismo americano, que dada su situación política ya no tenían en Cuba su lugar de recreación, desde sus inicios se fomentó la inversión privada con importantes créditos y todos sus activos fueron privatizados en sus 18 kilómetros de frente costero. Cancún sigue creciendo a pesar de los debates de destino elitista y de masas, sin embargo un grupo de turistas entrevistados en Cancún procedentes principalmente de los Estados Unidos afirmaban que Cancún será el destino ideal para Turismo de Convenciones, de segunda residencia y de entretenimiento nocturno para jóvenes (entrevistas a empleados y turistas, enero, 2011).

El espíritu Cancún se irradia con éxito hacia el Caribe Mexicano, por lo tanto más reciente es la expansión de la Riviera Maya que comienza de Puerto Morelos hacia Tulum,



surge en 1989 con la construcción de Puerto Aventuras y Playacar, es una superficie de 130 kilómetros que la Secretaría de Turismo en la década de 1980 denominaba “Corredor Turístico CancúnTulum” posteriormente se le llamo Riviera Maya, acerca de la marca según Carlos Constance vicepresidente del grupo Xcaret México, “el nombre de la Riviera Maya fue resultado de un análisis que se llevó a cabo junto con una empresa consultora de mercadotecnia, porque el nombre de Solidaridad (municipio) y Playa del Carmen, no eran lo suficientemente atractivos desde el punto de vista turístico como para llamar la atención del mundo del turismo” (Constance en Real Estate, Market & Lifestyle, 2008: 52). La intención era darle un nombre y distinguir el nuevo producto, que fue el resultado de aquel trabajo y que se logró posicionar de manera increíble. Constance agregó que la Riviera Maya aprendió de los errores que se cometieron en Cancún, como en el cuidado de la ecología y la naturaleza, los campos de golf siguen siendo hábitat de especies de flora y fauna de la zona y los hoteles se han dedicado mucho a la conservación. Recordó que Cancún fue desarrollado por Fonatur como un Centro Integralmente Planeado, y a pesar de la menor planeación de Playa del Carmen y la Riviera Maya, se ha tenido mucho éxito (Ibid).

Tres atributos le atribuyen a la expansión de la Riviera Maya: el aeropuerto internacional de Cancún con vuelos procedentes de las principales ciudades de Estados Unidos, Canadá y Europa; el transporte terrestre en la moderna autopista y la belleza del sitio (Abascal en Real Estate, Market & Lifestyle). Otro de los éxitos de la expansión de la Riviera es que a tan sólo 3 horas de Estados Unidos estás en una de las mejores playas.

El desarrollo táctico y operacional de los parques, así como sus estrategias de desarrollo local y regional (responsabilidad social empresarial, rescate de tradiciones mayas, establecimientos de comités, alianzas y acciones medio ambientales) han establecido redes de negocios y han hecho posible el funcionamiento de una cantidad de agentes ubicados en el ámbito nacional e internacional.

1969



Fotografía de la Carretera Nacional. Autor: Khafash, L (2011)

## 2. LOS PARQUES TEMÁTICOS: IMAGEN Y PRODUCTO DE LA EXPERIENCIA DISEÑADA Y LA TEMATIZACIÓN

Es difícil caracterizar los tres grandes parques del grupo empresarial Experiencias Xcaret, sin embargo atributos de belleza paisajística, cultura y emoción están presentes en cada una de ellos. Basta una breve descripción promocional en los folletos para tener la imagen y experiencia: El parque ecológico Xcaret “es un majestuoso parque a la orilla del mar

donde se revive la historia de México a través de coloridas tradiciones y espectáculos, con actividades únicas y una hermosa flora y fauna nativa”. El parque acuático XelHá “es la Maravilla Natural de México, el lugar ideal para disfrutar una experiencia inolvidable en contacto con la naturaleza y bucear junto a cientos de peces en la caleta más espectacular del Caribe”. El parque de aventura Xplor “es un mundo subterráneo para toda la familia. Emocionantes circuitos de aventura conducen a sus visitantes a asombrosos escenarios naturales como grutas, y ríos de estalactitas y estalagmitas en el corazón de la Riviera Maya” (Folletos promocionales, octubre de 2008, enero, 2011).

La gran imagen turística que nos presentan estos grandes parques con atracciones, donde existe la posibilidad de realizar todas las actividades que siempre se ha soñado, buscando satisfacer la expectativa de la búsqueda de diversión y distracción, evocan la recreación del paraíso, siendo esta invitación el complemento de las vacaciones soñadas en el Caribe mexicano. La empresa ha promovido a XelHá como imagen y producto en términos del mejor parque natural acuático en el mundo, un acuario sin cristales ni paredes y al parque Xcaret como ecoarqueológico donde se descubre la cultura y riqueza de México, lugares de consumo de la naturaleza muy singulares, donde se promueven actividades recreativas y acuáticas utilizando en primera instancia las infraestructuras naturales de los ríos subterráneos, la caleta y las zonas arqueológicas que se encuentran dentro de los mismos. Sin duda, podemos utilizar este enfoque de oferta de naturaleza apoyándonos en la definición de producto en marketing para justificar que estos parques son productos diseñados para satisfacer las necesidades o deseos de un segmento del mercado o lo que es lo mismo un grupo de consumidores potenciales, lo que nos lleva a hablar de la función de producción de una manera convencional de lo que es un bien o un servicio turístico y de la capacidad de la empresa para desarrollar su producto en base a las preferencias de su mercado meta y en base a su propia visión como empresa.

La imagen turística atribuida se construye en base a su referente real basándose en la ventaja de su ubicación geográfica en la Península de Yucatán, y sobre esta base se idealizan los aspectos más explotables y se promueven sus características para producir una invención donde el contexto paradisíaco de los parques unido a su propuesta de actividades que crean una escena que supera la realidad del lugar.

Derivado de las propias cualidades del sitio, las principales actividades a las que se dedica el público visitante en el parque, se relacionan con el sistema acuático que integra el río y la caleta XelHá<sup>3</sup>. De manera complementaria, el parque cuenta con una infraestructura de senderos que conducen y dispersan a los visitantes hacia otros sitios de interés dentro del área.

### **2.1. Productos tangibles e intangibles en el diseño de la experiencia.**

Todos los días, los 365 días del año abren sus puertas a los turistas que deseen disfrutar de las maravillas naturales, todo el lujo natural ofrecido en los parques temáticos, los turistas descienden de los cientos de autobuses, taxis colectivos o automóviles privados, esto generalmente entre las ocho treinta de la mañana y medio día para disfrutar de las atracciones que se ofrecen, el precio para acceder a los parques varía dependiendo del número

---

<sup>3</sup> Los folletos promocionales desde los impresos hasta los virtuales presentan a XelHá en una de las desembocaduras más importantes del sistema de canales subterráneos viajando en ambos sentidos entre la Península y el mar, desde las profundidades de las cuevas subterráneas, a través del mangle, donde fluye agua dulce y fresca hacia la Caleta.

de pases adquirido, de la oferta cruzada de precios contratando el transporte, ofertas de compra anticipada, todas bajo el esquema de todo incluido<sup>4</sup>.

La puesta en valor de la naturaleza a través de actividades: acuáticas, terrestres y de aventuras permite a la empresa diseñar la experiencia. La belleza escénica y la riqueza paisajística se convierten en activos a través de las actividades recreativas y las especies carismáticas de flora y fauna como manatí, defines, tortugas, el chacah, el chechen (árboles de la región) adquieren utilidad mediante exhibiciones y actividades de educación ambiental (previo pago de las entradas por turistas o paseo a escolares). Todas estas innovaciones y especializaciones en el nuevo turismo de los parques temáticos adquieren una cualidad y característica del ocio contemporáneo: el consumo vía las emociones y la simulación de la realidad (Bordas, 2003, Santillán y Marín, 2010).

Los productos turísticos pertenecen principalmente al patrimonio natural a través de la flora, fauna característica de la zona: tucanes, guacamayas, orquídeas, 75 deslumbrantes especies de peces tropicales, árboles de un soberbio verde, cenotes pintados azul zafiro. Toda esta variedad de naturaleza adquiere un valor económico de importancia para la empresa ya que son los activos que generan riqueza a través de su moderada explotación. A través de los folletos promocionales impresos y digitales se muestra una descripción detallada de las actividades, que muestran la experiencia diseñada para el turista, es decir, una compleja tematización<sup>5</sup> y espectacularización de estos parques centrados en la naturaleza y con una moderada mercantilización de la cultura. En el discurso que maneja el parque encontramos que “todos tenemos necesidad de amar la naturaleza y de sentir que la protegemos”. El parque forma parte de la sociedad de ensueño porque existen individuos y grupos que conforman una sociedad consumidora de aventuras, que significan emoción, riesgo, desafío y triunfo. El mercado de la paz interior también desempeña un papel importante en la sociedad de ensueño, el objetivo es huir del estrés, de la vida cotidiana, para viajar, para ir a lugares donde reencuentra el turista el equilibrio físico y mental.

Gastar y divertirse van a la par, son las partes vinculantes de un contrato que garantiza una experiencia turística perfecta a un precio no pactado de antemano. ¡Sólo se garantizan unos mínimos con el precio de la entrada! Más allá de las atracciones y los espectáculos el resto depende de la capacidad de seducción de la empresa y la predisposición y posibilidades del cliente para dejarse llevar. La diversificación de la oferta convierte este mundo de fantasía en un mundo posible, donde el clientehéroe debe ser encuadrado dentro de una serie de situaciones tipo que, eso sí, el cliente finalmente consume, se trata entonces de crear diferentes situaciones y propuestas de consumo durante la visita. Situaciones que en este inconsciente colectivo lo posibilitan.

La “sociedad del espectáculo” comienza de esta manera en XelHá y de forma más evidente en Xcaret, en el sentido de poner en escena ante la admiración de los turistas la recreación de actividades tradicionales como estrategia de rescate para fortalecer la identidad cultural de las comunidades de Quintana Roo, por lo que la cultura mercantilizada ha vehiculado el rescate de tradiciones mayas integrando al visitante en ceremonias asociadas a la vida cotidiana, haciéndolo partícipe en las mismas; además del impresionante

---

<sup>4</sup> El precio por lo general es menor a USD 100 en todos los parques, los Quintanaroenses pagan mitad del precio en el mismo horario establecido al igual que las personas de la tercera edad y niños muy pequeños.

<sup>5</sup> No puede faltar como atracción dentro del parque la comercialización de los productos que atestigüen que se ha estado allí. Existen varias tiendas dentro de los parques cuya presencia es vital para muchos turistas, por ello boutiques y puestos de venta ofrecen un sinfín de artículos y souvenirs.

espectáculo en las instalaciones del parque Xcaret en su Teatro Gran Tlachco con más de trescientos artistas dando vida al espectáculo nocturno “Siente México en la Piel”, Xcaret realiza anualmente la Travesía Sagrada Maya y el Festival de Tradiciones de Vida y Muerte; en este sentido el rescate de las tradiciones están convenientemente tematizadas (Santana, 2003; Antón, 2005, Matos, 2007), y forma parte de una atracción cultural en una experimentación de la “autenticidad”, ¡Todo tiene un precio! (Santana, 2003).

Los empleados también participan de este rol de actor profesional, del empleado se pide que sea amable y contribuya así a la armonización del espectáculo ya que la personalización es indispensable, en este caso no se trataría sólo de eficiencia, sino de dar vida y legitimar el protagonismo de los visitantes, lo que mejor nos describe la relación entre el personal y los clientes es que no se fuerza la situación, únicamente con la mirada, con la sonrisa, con la atención en caso de que ésta haya sido reclamada manifiesta al cliente que se está por él, con esto se consolida la importancia de la satisfacción del cliente y el empeño de los trabajadores en atender a los visitantes.

Por consiguiente, en la sociedad de ensueño del mercado turístico existen los llamados “narradores de historias” que es un producto consiste en inventarse una historia, en crearla, comunicarla de un modo eficaz. Los cuentos no son más que herramientas para transmitir valor. La confortación física ahora se ha convertido en confortación espiritual (Bordas, 2003). En XelHá esto todavía no ha sido diseñado como experiencia a pesar de que los turistas han manifestado esta inquietud (Khafash, 2009).

En síntesis la empresa delega el protagonismo al cliente y facilitan ese consumo de la experiencia de estas imágenes y productos, desvaneciéndose las distinciones entre realidad e imaginación donde la cultura viva de los mayas a través de los trabajadores de la empresa constituyen el núcleo del capital no solamente humano sino financiero.

1972

### 3. DISCUSIÓN Y REFLEXIÓN FINAL

El grupo Xcaret con Xplor, XelHá y Delphinus como destinos multioferta son en síntesis BIGPARKS THEME (un gran parque temático) (Antón, 2007, 2008) distribuidos en un territorio fraccionado por construcciones hoteleras pertenecientes a cadenas transnacionales en una franja de 130 kilómetros conocido con la marca “Riviera Maya”. Cada vez más la estrategia empresarial está orientada a la explotación integral de la atracción (naturaleza y cultura) posicionándose de puntos estratégicos (Tulum y “XelHá all inclusive”) en el estado de Quintana Roo en México. Imagen y productos con un precio único son modalidades de segmentación del mercado (Ten 1998; Agell y Segarra, 2001; Blasco, 2002; Esteve Secall, Fuentes y Martín, 2006) que cada vez demandan los turistas de la nueva era postfordista en el marco de un capitalismo verde.

Hacia el turismo de la sociedad de ensueño y del espectáculo (Bordas, 2003, Antón, 1999, 2007, Córdoba, 2008), no cabe duda que el parque está actualizado a través de su Sistema de Información de Mercado sobre las tendencias del nuevo turismo. Espacios de consumo de ocio que cada vez más sirven de marco en el que experimentar la autenticidad del “vivir”, es decir, allí donde podemos escenificar nuestra singularidad.

El uso de imágenes y la marca son fundamentales en el diseño de la experiencia, son marcas promocionadas por el grupo Experiencias Xcaret a través de las narrativas en el marco de una cultura mercantilizada (Santana, 2003, Santillán y Marín, 2010).

La creación de valor y la satisfacción de la clientela son el corazón del marketing del sector turístico (Fuentes y Molina, 2000; Matos, 2007), y los parques tienen bien estructurada esta estrategia apoyada por la gerencia comercial, el marketing es más que una nueva

campaña de publicidad o la promoción mensual, forma parte del trabajo de cada uno, desde el recepcionista hasta el consejo de dirección (Kotler y colaboradores en Matos, 2007). Consiste en diseñar una combinación de productoservicio que proporciona un valor real a los clientes objetivo, motive la compra y satisfaga las verdaderas necesidades del consumidor. Otro de los ejes del Marketing a la norteamericana es la generación de experiencias memorables a los clientes que se inclinen por productos y servicios. McDonald's se convirtió en la mayor cadena mundial de restaurantes ofreciendo a sus clientes QSC&V (calidad, servicio, limpieza y valor). En el departamento de Marketing se valora a través de encuestas la motivación y satisfacción del visitante, lo que Ritzer (2005) describe como "poner a trabajar al cliente" ya que a partir de estos resultados, la empresa mejora las estrategias y el servicio acercándose más a lo que demandan los turistas, su objetivo sin duda es gestionar la calidad para lograr la satisfacción y es por ello que los datos de la última encuesta en el parque XelHá, los visitantes otorgaron calificaciones mayores a 9 puntos a todas las indicadores de calidad y servicio que ofrecen.

El mercado meta de los parques es el norteamericano en primer lugar y el europeo en segundo, independientemente que tienen una demanda de turistas nacionales. La filosofía de toda la organización o gobierno corporativo está en vender experiencias únicas, excediendo las expectativas de los visitantes a través de la oferta de naturaleza y en los últimos años con la recreación de la cultura maya, aunque esta mercadotecnia cultural es más evidente en Xcaret que en los otros parques, la innovación y el espíritu de servicio se trasluce en todas las instalaciones. La decisión del turista para visitar los parques en muchas ocasiones se hace primero a través de visitas virtuales, su elección dependerá de cuales imágenes, productos y servicios estén puestos por la maquinaria de la publicidad en sus páginas web y blogs, gracias a la sociedad red (Castells, 1985). Los comentarios del blog lo demuestran: sobre un total de 116 votos el 57% se inclinó por XelHá y el 42% se inclinó por Xcaret. Se puede ver más puntualmente lo que los clientes o turistas intercambian en la sociedad red sobre los dos parques más visitados de la Riviera Maya.

También constituye un nuevo espacio de innovación para entretenimiento de masas a través de las actividades acuáticas. Existe por lo tanto una experiencia diseñada, una preocupación por la naturaleza a través del espectáculo y la animación. Todo ello como imágenes y productos dentro de estas nuevas segmentaciones de los mercados turísticos, que cada vez son más los turistas que buscan "más naturaleza" como lo señaló Santana (2010).

El caso de XelHá y Xcaret es parte de la actual proliferación de parques temáticos y su indudable impacto cultural y económico lo convierte en un fenómeno social digno de estudio. La discusión que está en el centro del debate es que muchos destinos emergentes ven en el turismo una forma rápida de salir del subdesarrollo económico por lo que escogen un modelo de crecimiento turístico y urbanístico de espaldas al paisaje autóctono y con objetivos depredadores sin medir las consecuencias de los impactos sobre las poblaciones locales (Buendía y Colino, 2001; Blasco, 2002). Este último riesgo del turismo la empresa Experiencias Xcaret lo ha sabido manejar muy bien al poner en el centro de su atractivo la bandera conservacionista traducido a sustentabilidad y responsabilidad social. Como expresó el entrevistado exdelegado de medioambiente: "Xcaret si es un parque temático por la masificación de las visitas, en cambio XelHá no lo es, a Xcaret vas una vez, a XelHá vas dos o tres veces, es replicable la visita..." (Informante entrevistado en Mérida, Octubre, 2008, 2011).

Xcaret, Xplor, XelHá y Delphinus (dentro del parque XelHá) es un gran “bigpark” según lo encontrado en esta investigación, fraccionado en el territorio, un territorio innovador y especializado, en un mercado de las convicciones que ofrece espacios artificiales donde, a cambio se da una garantía de calidad uniforme y una seguridad total.

En el complejo turístico que ha diseñado XcaretXplor, XelHáDelfinus, no pasa aquello que suele pasar con tanta frecuencia en los destinos turísticos ya que son un grupo de accionistas los mismos propietarios y por lo tanto, la política de recursos humanos y la política de precios y de investigación son uniformes y, como consecuencia, el cliente está mucho más satisfecho. Tienes que conformarte con lo que ofrece, pero “si te hacen elegir entre XelHá y Xcaret, cada vez hay más gente que prefiere que sea más natural porque en ella se siente bien...aunque los dos son parte de la misma mercadotecnia ecológica” (exdelegado de planeación de la secretaría de medio ambiente de Yucatán, noviembre, 2008). En el caso del recién creado Xplor, los ambientalistas de la zona señalan que es completamente ajena su creación de cara al paradigma de la sustentabilidad (entrevista Organización civil de la Riviera Maya, enero 2011). ¿Cuáles serían las implicaciones del éxito en la expansión de estos parques en la Riviera Maya a la luz de las poblaciones locales y de la cultura maya asentada en los contornos? Esta inquietud abre nuevas fronteras del conocimiento interdisciplinario para la comprensión de los segmentos de mercado turístico y la fuerza laboral asociado a este en un mundo globalizado.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AGELL, P. y SEGARRA, J. (2001) Escuchando la voz del mercado. Decisiones de segmentación y posicionamiento. Pamplona, Ediciones Eunsa, Universidad de Navarra.
- AGUILAR, E. (2005) “Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas”, Cuadernos de Antropología social. Soc. n. 21 Buenos Aires ene. /jul. 2005.
- ANTÓN, S. y GONZALEZ F. (coordinadores), (2007), A propósito del turismo. La construcción social del espacio turístico. Ediciones UOC, Barcelona.
- ANTÓN, S. (2005a) Los Parques temáticos. Más allá del ocio. Ariel. España.
- ANTÓN, S., et al (2005b) Planificación Territorial del turismo. Editorial UOC, Barcelona.
- ANTÓN S. (1999) El desarrollo de los parques temáticos en un contexto de globalización. Boletín de la A.G.E. 28: 85-102. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España
- BLASCO, A. (2002) La empresa y el producto turístico. Ediciones Civitas, Madrid.
- BORDAS, E. (2003): “Hacia el turismo de la sociedad de ensueño: nuevas necesidades de mercado”. En: Inauguración del primer semestre del curso 2002-2003 de los Estudios de Economía y Empresa de la UOC (2002: Bellaterra) [conferencia en línea]. UOC. Recuperado de <http://www.uoc.edu/dt/20219/index.html> Título original: Vers el turisme de la societat del somni: noves necessitats de mercat.
- CASTELLS, Manuel, (1985) High Technology, space and society, Volume 28, Urban Affairs Annual Reviews.
- CÓRDOBA, J. (2009) “Disneyzación y Turismo. Consideraciones Geográficas sobre recursos, destinos y relaciones en el marco de la globalización”. Documento de Circulación Interna (Borrador). Universidad Complutense de Madrid, España.
- CÓRDOBA, J. y GARCÍA, A. (2005), “Globalización, turismo y medio ambiente”, en Investigaciones Geográficas, 52: 117-136. Universidad Nacional Autónoma de México.

- CÓRDOBA, J., y GARCÍA, A. (2003) “Turismo, globalización y medio ambiente en el Caribe mexicano”, en: *Investigaciones Geográficas*, 52: 117-136. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESTEVE SECALL, R., FUENTES, R., MARTÍN, M. (2006) “La estructura de los mercados turísticos específicos” en Torres, E. (coordinador) *Estructura de los mercados turísticos*. Ed. UOC, Barcelona, España.
- FUERTES, A., y MOLINA, C. (2000) “Los Parques Temáticos como estrategia de producto”, *Revista C.C. E.E.*, España, 39: 37-58
- GOBIERNO DEL ESTADO DE QUINTANA ROO (2007), *Plan Estratégico de Gran Visión 2000-2025*
- GRUPO XCARET (2005) *Comunicación corporativa*, edición 9, Julio-Agosto, Cancún, Quintana Roo.
- GRUPO XCARET (2007), “*XelHá 13 años de sustentabilidad. Balance Social y Ambiental 2007*” Cancún, Quintana Roo.
- GRUPO XCARET (2008) *Sayab Kan, Manantial de Palabras*, edición 11, noviembre, Cancún, Quintana Roo.
- JIMÉNEZ, A. (2005) *Desarrollo turístico y sustentabilidad. El caso de México*. Edic. Miguel Ángel Porrúa Universidad del Caribe.
- KHAFASH, L. (2009) *El Parque Acuático XelHá En La Riviera Maya: Imagen y Producto del Mercado Ecoturístico*. Universidad Complutense de Madrid. España.
- MARTÍ B., F.(1985). *Cancún, Fantasía de Banqueros*. Editorial Uno. México.
- MATOS, H. (2007), *Turismo especializado*, en [www.hosteltur.com](http://www.hosteltur.com)
- PUERTAS, X. (2007) *Gestión del ocio en el ámbito turístico*. Editorial Síntesis, Madrid.
- REAL ESTATE.MARKET&LIFESTYLE (2008). “*Riviera Maya. Magia en Crecimiento*”, No. 52.
- RITZER, G. (2005) *La Mcdonalización de la sociedad*. Ariel, Barcelona.
- RIVAS, J., y MAGADÁN, M. (2007) *Planificación turística y desarrollo sostenible*. Seven ediciones, Madrid, España.
- RUBIERA, F. (2005) *Los servicios avanzados a la empresas. Dinámica de localización, patrones de “externalización” y efectos sobre el desarrollo regional*. Ediciones Civitas, Thomson, Barcelona.
- SANTANA, A. (2010) *Proyecto RITA. Documento de circulación interna*. ULL.
- SANTANA, A. (2003) *Mirando culturas: la antropología del turismo*. En: RUBIO, Á., (Editor), *Sociología del turismo*. Ariel, Barcelona, pp. 103-125.
- SANTILLÁN; A. Y MARÍN, G.(2010). *Dinámica Territorial*. En: LOPEZ SANTILLÁN, R. (2010) *Coordinador. “Etnia, lengua y territorio. El sureste ante la globalización”*. UNAM.
- SIMANCAS, M. (2004) “*Las áreas protegidas como recurso turístico*” (218-264) En: ÁLVAREZ, A., HERNÁNDEZ, J., y SIMANCAS, M. (Coordinadores) *Turismo y Territorio en la sociedad globalizada. Ayuntamiento de Adeje Instituto Pascual Madoz del Territorio, Urbanismo y Medio Ambiente*. 508pp
- TEN, A. (1998). *Los nuevos paraísos. Historia y evolución de los parques temáticos*. Artículo publicado en la revista *ARBOR*, del Consejo superior de investigaciones científicas (España), vol. CLX, pp. 109-131
- TORRES, R. y MOMSEN, J. (2005) *Gringolandia: The construction of a new tourist space in México*. En *annals of the association of the American geographers*, 95 pp. 314-335.





## **TIBURONES PARA TODOS. CONSERVANDO PECES Y CONSTRUYENDO IMÁGENES DE DESTINO**

Raquel De la Cruz Modino<sup>ac</sup>, Pedro E. Moreira Gregori<sup>b</sup>, Agustín Santana Talavera<sup>c</sup>  
José J. Pascual Fernández<sup>c</sup>

<sup>a</sup> Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología

<sup>b</sup> Instituto Universitario de Turismo y Desarrollo Económico Sostenible  
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

<sup>c</sup> Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de La Laguna

### **1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>**

Este texto, que surge de una experiencia de construcción de narrativas científicas adecuadas a ciertos propósitos de conservación de los tiburones, examina las posibilidades de patrimonialización de tales animales atendiendo a una serie de iniciativas ya existentes e insertas en el sistema turístico, y su posible revalorización de la mano del uso contemplativo en las Islas Canarias. España es uno de los países responsables de los niveles de mortandad registrados en las poblaciones de tiburones y rayas de todo el mundo, tal y como diferentes organizaciones internacionales han evidenciado, debido a las capturas directas e indirectas ocasionadas por la flota de altura y a la práctica del el “finning” o “aleteo”<sup>2</sup>. La organización que nosotros referimos, aglutina a más de 100 organizaciones no gubernamentales científicas y recreacionales, y lleva años denunciando la situación descrita, así como la no adscripción de España a las iniciativas comunitarias de mejora de las pesquerías de especies de tiburones. En los últimos años ha impulsado y apoyado diversos estudios, de relativa repercusión mediática, analizando en profundidad las pesquerías españolas (Bartolí, 2009), por ejemplo, y los hábitos de consumo de carne de tiburón en España<sup>3</sup>. En el año 2009 la organización se puso en contacto con la Universidad de La Laguna (Tenerife) presumiendo que, debido a la localización de las Islas Canarias en el Océano Atlántico, se podría hablar de un uso turístico contemplativo de tiburones en el Archipiélago. Entre el 2009 y 2010 se buscaron con empeño pruebas del interés que

1977

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inserta en el proyecto postdoctoral de Raquel De la Cruz Modino, titulado “El proceso de creación de AMPs y su impacto en la gobernabilidad: análisis de escenarios de múltiple uso con pesquerías y turismo”, financiado por la Fundación Española para Ciencia y la Tecnología, dentro de la Convocatoria del Ministerio de Educación, Subprograma estancias de movilidad postdoctoral en centros extranjeros del Programa Nacional de Movilidad de Recursos Humanos de Investigación, en el marco del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (2009).

<sup>2</sup> En el año 2004, los datos de la FAO sobre el total de las capturas de tiburones en la Unión Europea (UE) colocaban a España a la cabeza con 57.071 toneladas métricas (Tm) repartidas entre el Océano Atlántico y el Océano Índico principalmente; muy por delante del segundo país de la lista, Francia, con 21.613<sup>TM</sup> registradas (Fordham, 2007:5). Por otro lado y si bien la práctica de cortar las aletas de tiburón está regulada en la UE, existen excepciones para el “finning” vinculadas al trámite de licencias específicas. España emitió 198 permisos en el año 2004, 186 en 2005 y 164 en 2006 siendo con mucha diferencia el país que más permisos ha expedido de la UE (Bartolí, 2009:16).

<sup>3</sup> Este estudio concluyó que el 96% de la población española encuestada afirmaba no haber comido carne de tiburón, si bien un elevado porcentaje admitió que sí había comido cazón (*Mullus mullus*) o marrajo –bajo este nombre común se designan a una variedad de tiburones no especificada por los autores de la investigación, así que desconocemos exactamente el tipo de animal considerado en este estudio–. El mencionado estudio también se afanó en resaltar que uno de cada tres españoles desconocía que esas eran carnes de tiburón; y que el 90,2% de los encuestados tampoco sabía que España tiene una de las cinco flotas más grandes a nivel mundial de pesca dedicada a la captura de tiburones y a la comercialización de sus aletas.

las especies de peces de cartilagosos<sup>4</sup> podían despertar dentro del sistema turístico, en aras de invitar al gobierno español a que adoptara medidas de protección con argumentos no únicamente ambientalistas. Hemos de admitir que las conclusiones fueron positivas, especialmente por la relación mostrada entre el subsegmento de los turistas buceadores en las Islas Canarias y la presencia del tiburón angelote (*Squatina squatina*), que está considerando “En peligro crítico” dentro de la Lista Roja de la IUCN (2006)<sup>5</sup> (De la Cruz Modino, Esteba et al., 2010). Este animal se ha declarado extinto en el Mar del Norte y aparentemente suprimido en grandes zonas del Norte del Mediterráneo (Cavanagh y Gibson, 2007). Al margen de tales resultados, sobre los que no vamos a profundizar en este apartado, nos gustaría llamar la atención sobre la estrategia emprendida por la organización conservacionista, extendiendo el argumento acerca de la necesidad de protección bajo un (buscado y) renovado “interés turístico”; e intentando generar cierto “efecto mediático” en base a las noticias que pudieran ser generadas en una región turística como Canarias, actualmente a debate sobre su posible fase o estado de estancamiento y madurez. Por así decirlo, se construyó una historia correctamente argumentada sobre la destreza que, al menos a priori, se le atribuye a las instituciones científicas, para impulsar la protección del animal en un escenario renovado y no determinado ya por los parámetros más habituales de producción o consumo. Estas estrategias conectan con viejos idearios del turismo presentado y empleado como sostén (o parche) de multitud de políticas socioecológicas, y (en definitiva) como remedio para una variedad de males, que en el siglo XXI ya incluye a los desastres o declives naturales, ante los que el sistema ciertamente demuestra su capacidad para adaptar productos y oportunidades, logrando en ocasiones situaciones de ventaja, como sucediera en regiones del sudeste asiático tras el “tsunami” del 2004 (Ingram, Franco et al., 2006). A pesar de este reconocimiento, hemos de advertir que son pocos los destinos basados en turismo de observación de naturaleza capaces de mantener un flujo sostenido de visitantes (Wells & Brandon, 1995: 3437). En cambio, son numerosas las dificultades para diferenciar o establecer claros límites entre el “efecto llamada” de recursos y áreas naturales protegidas (por ejemplo) y la capacidad de atracción global del destino (Roncin, Alban, et al., 2008: 255267); incluida su imagen que, al margen de singularidades varias, es el ítem que configura el destino, y determina en gran medida la satisfacción y el recuerdo turístico (Santana Talavera, Rodríguez Darías et al., 2010). No queremos, sin embargo, que estas frases inspiren el desacuerdo con la organización proteccionista con la que iniciamos nuestra historia. Muy al contrario entendemos que estos agentes juegan un importante papel en la configuración de destinos y políticas turísticas basadas en criterios de sostenibilidad y participación. El alcance mediático de las actividades con estos animales, la valorización de los entornos marinos como destinos turísticos gracias a la popularización de las actividades de buceo (libre o con medios artificiales de respiración), y el compromiso de ciertas instituciones como la mencionada, unidos a nuevas tendencias en la demanda y forma de consumo de productos turísticos, pueden facilitar el desarrollo y la comercialización de productos turísticos innovadores y

1978

<sup>4</sup> Las especies de tiburones, rayas y quimeras son una clase de vertebrados que poseen un esqueleto cartilaginoso. Se les denomina también condriictios y más concretamente, los tiburones y las rayas forma el subgrupo de los elasmobranquios (Last & Stevens, 2009).

<sup>5</sup> La Lista Roja de la UICN de Especies Amenazadas evalúa el estado de conservación de especies vegetales y animales, y proporciona un índice global de la situación del cambio de la biodiversidad. Disponible en: <http://www.iucnredlist.org/>

de bajo impacto. No obstante, aún dudamos de si las Islas Canarias podrían entrar en la órbita de los destinos de buceo de la mano del turismo de observación de tiburones. Y nos preguntamos cuál puede ser su capacidad de atracción ensalzada como elemento diferenciador, frente a las costas mediterráneas y otros destinos competidores.

## 2. TURISMO DE BUCEO, “HOTPOTS” Y SANTUARIOS DE LA PERIFERIA

El buceo autónomo recreativo ejercido con medios artificiales de respiración, o submarinismo, es defendido como una actividad en la que “se participa con la propia piel” (Morean, 1983 c.f. Cater & Cater, 2001: 270271). Comercializado dentro del sistema turístico como un subproducto enmarcado en el denominado turismo marino, el buceo actualmente responde a la búsqueda y demandas de segmentos de turistas en busca de “nuevas sensaciones”, ofreciendo una inmersión completa en un medioambiente radicalmente diferente a aquel (la superficie terrestre) en el que se desarrolla la vida cotidiana. Como producto turístico, en ocasiones se encuentra y se ejerce de manera más cercana al turismo espacial que a otras fórmulas de “turismo de naturaleza”. Sus practicantes, los buceadores, gustosos de distinguirse de antiguos y coetáneos usuarios de los mares y costas (como bañistas, cruceristas y tal vez en menor medida “surferos”), casan con los que E. Cohen ha denominado “turistas extremos” (2005:21): “individuos más sofisticados y persistentes que gastan una buena cantidad de dinero y de tiempo en comprar el equipamiento necesario y en entrenarse y planear sus excursiones a los márgenes más inhóspitos del sistema turístico. En algunos sentidos, se parecen a los exploradores del pasado aunque buscan más experiencias que conocimiento”. Si bien algunos estudios han señalado también que en su posterior desarrollo, destinos y productos de turismo de buceo pueden adoptar patrones muy cercanos a los tradicionales de turismo masachárter, asociados a la oferta de “sol y playa” (De la Cruz Modino y Santana Talavera, 2008; Shaalan, 2005; Van Treeck & Schuhmacher, 1998). Para el común de los turistas buceadores no hay, al menos no a priori, ni dos destinos ni dos inmersiones iguales. De hecho, el mapamundi del turismo de buceo se puede organizar no tanto en cuestión de Kilómetros o millas náuticas, ni si quiera en metros de profundidad, sino por grados de dificultad o destreza exigida, especies de animales “icónicas”, paisajes y vestigios históricos<sup>6</sup>. Las áreas y los “paraísos naturales protegidos” se han ido sumando a dicho mapa poco a poco, al más puro estilo romántico, natural y salvaje (Diegues, 2005:11). Esto es, como lugares para el descubrimiento del alma humana, para la reflexión o el aprendizaje, el autodescubrimiento y el aislamiento espiritual; y no como meros enclaves para practicar el turismo a pesar del peso de la dimensión recreativa (ya presente desde los primeros modelos de espacios parques declarados en los Estados Unidos).

Los tiburones, gracias a su constante asociación con la naturaleza “más salvaje”, debido a la excepcionalidad de algunos especímenes (como el tiburón ballena (*Rhincodon typus*) que es el pez más grande del mundo) o a la concentración temporal de algunas especies migratorias, son los grandes abanderados de algunos de los recientemente creados “santuarios” de naturaleza para el turismo. Conjuntamente con los (ya clásicos) mamíferos (como ballenas, focas o manatíes), reptiles (especialmente las tortugas), o ciertas aves.

---

<sup>6</sup> No sin motivos, los sistemas de enseñanza, estandarizados y homologados por ley en España, incluyen temas específicos de buceo en barcos (“pecios” en la jerga de buceo) desde sus niveles intermedios de formación, y cursos espeleología submarina en niveles avanzados.

Por ejemplo, el minúsculo estado archipelágico de Palau (Palaos)<sup>7</sup>, al Este de Filipinas, ha creado recientemente el primer santuario de tiburones del mundo, protegiendo a más de un centenar de especies dentro de sus zona económica exclusiva<sup>8</sup>. Y ello a pesar de estar rodeado de importantes mercados de consumidores de tiburón como China, Taiwán, Singapur e Indonesia. Tal y como detallara el gobierno insular en su web oficial “Palau consiste en un conjunto único y fascinante de arrecifes, agua e islas. El objetivo del Gobierno de Palau es promover y fomentar el desarrollo de la industria turística<sup>9</sup> como uno de los dos sectores principales de apoyo para el crecimiento económico, a la vez que manteniendo prístinos los ecosistemas y medioambientes marinos y terrestres”<sup>10</sup>. El buceo autónomo con botella y el buceo libre o en la modalidad de snorkelling<sup>11</sup> son, conjuntamente con la pesca deportiva, los productos destacados del destino Palau, para turistas procedentes de Japón, Corea y Taiwán<sup>12</sup>. Palau es además constantemente citado en revistas y foros de turismo de buceo especializadas, por su biodiversidad, la existencia de numerosos barcos de la II Guerra Mundial hundidos en sus costas (Sedelmaier, 2003) y un lago colmado de las medusas inofensivas donde únicamente está permitido y regulado el snorkelling. En esta línea, el “santuario” marino, además de reforzar la relación con aquella idea de naturaleza no tocada, probablemente favorecerá una adecuada apropiación escénica y estética por parte de los buceadores en peregrinación.

Un rápido vistazo a la literatura científica sobre los tiburones producida durante la primera década del 2000 (empleando para ello las bases dispuestas por los buscadores “ScienceDirect” y “Scopus”) muestran que a pesar del número de publicaciones es creciente (9.835 registradas en el Science y 17.758 por el Scopus sobre “sharks”), la relación “tiburones y buceo” o “tiburones y turismo” ha sido mínimamente explorada. Se señalan (eso sí) varios “hotspots” o puntos calientes para la actividad de observación de estos animales. Entre esos, debido a su relación con los tiburones ballena y blanco (*Carcharodon carcharias*), destacan Australia y Nueva Zelanda, seguidos de países como Filipinas, Seychelles y Sudáfrica; o las regiones en general, de IndoPacífico (donde se localiza Palau) y Caribe. En algunos de esos destinos se han descrito actividades de observación turística en las modalidades de buceo tipo “hookah”, en jaulas de aluminio reforzado suspendidas en la popa de una embarcación mayor y con un compresor de aire en superficie (SosaNishizaki, GuerreroÁvila, et al., 2010) o en apnea. En Sudáfrica, bucear en una jaula con tiburones blancos (*Carcharodon carcharias*) y tiburones tigre (*Galeocerdo cuvier*) se ha valorado en 30 y 12,5 millones respectivamente de Rand<sup>13</sup> anuales (Dicken, 2010: 405). En Galápagos se desarrollan actividades de observación snorkelling, kayak o avistamientos desde

1980

<sup>7</sup> El archipiélago de Palau, antigua colonia española, está formada por más de trescientas islas de origen volcánico y coralino que conjuntamente ocupan aproximadamente la misma superficie terrestre que Andorra.

<sup>8</sup> Véanse algunas de las noticias publicadas en el National Geographic o el New York Times el 25 y 24 de Septiembre de 2009 respectivamente: <http://news.nationalgeographic.com/news/2009/09/090925sharkssanctuarypalau.html>; [http://www.nytimes.com/2009/09/25/science/earth/25shark.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2009/09/25/science/earth/25shark.html?_r=1)

<sup>9</sup> Denominada como “visitor industry” en la página Web del Gobierno de Palau, en cuyas estadísticas se diferencia claramente entre “Bushiness”, “Tourist”, “Employment”, “Residents”, “Others” y considerando la entrada de individuos en el país. Véanse datos provistos por la “Palau Visitors Authority” en: <http://www.palau.gov.net/stats/PalauStats/Tourism/tourism.htm>

<sup>10</sup> Traducción de la autora a partir de las informaciones recogidas en: <http://www.palau.gov.net/stats/PalauStats/Tourism/tourism.htm>

<sup>11</sup> Se denomina de esta manera por su relación con la acción de respirar por un tubo (“snorkel” en inglés).

<sup>12</sup> Fuente: ibíd., estadísticas correspondientes al año 2009.

<sup>13</sup> Aproximadamente 1 Rand equivale a 0,130 €.

embarcación (GonzálezPérez & CuberoPardo, 2010). Incluso en otras zonas del planeta mucho menos templadas como el Reino Unido, frente a las costas de Cornwall, también se han descrito actividades turísticas ligadas a la contemplación de tiburones peregrinos (*Cetorhinus maximus*), envolviendo en ocasiones acciones como el baño o el snorkeling (De la Cruz Modino, Esteban et al., 2010; Fordham, 2007; Fowler, Mogensen et al., 2004: 38). Todas estas últimas descritas no requieren de medios artificiales de respiración, no entrañando los riesgos que el buceo autónomo con botella puede conllevar y siendo accesibles a un mayor público. En cuanto a los beneficios económicos de tales actividades, hace más de quince años estudios realizados en el Parque Marino de Ningaloo, en la costa oeste australiana, hablaban de un gasto medio de 512\$ ejercido exclusivamente en actividades de observación del tiburón ballena (Davis, Banks et al., 1997). En las Islas Seychelles, estudios piloto han cifrado los beneficios potenciales de esta actividad entre 3,95 a 4,99 millones de dólares (estadounidenses) por año, considerando una temporada anual de sólo 14 semanas (Rowat & Engelhardt, 2007:111); y en general, se calcula que unos 100.000 turistas participan cada año en actividades relacionadas con la observación de tiburones ballena, en algunos de los mencionados “hotspots”, gastando una cifra aproximada de 350\$ (Norman & Catlin, 2007).

Ciertamente el turismo de observación de tiburones ha logrado incorporar al sistema islotes y peñascos de ardua pronunciación, y mucho más difíciles de localizar en el plano que el mencionado archipiélago de Palau. Algunos se han abierto rápidamente al mercado del turismo internacional dadas como mínimo ciertas posibilidades de uso y operadas por agentes del sistema; gracias (al menos en parte) a su vinculación con los animales en relación con aquella naturaleza detallada por Prats (1997) cuando presenta el pool de referentes patrimoniales, idealmente salvaje y no maleada por el hombre, con sus fuerzas desatadas, sus peligros y misterios (1997: 23), y enriquecida por las expectativas de observación. Muchos de esos destinos se localizan en áreas que podríamos denominar periféricas en base a la relación entre distancia, accesibilidad y biodiversidad, siguiendo la definición de Hall y Boyd (2005), o en base a su relación inevitable con un centro (Scott, 2000: 4873 c.f. De la Cruz Modino, 2007), desde el que la periferia expresaría un conjunto de alineaciones políticas, económicas y simbólicas, que, como producto turístico, pueden ser construidos, embaladas e introducidas en el mercado tomando varias formas y cumpliendo distintas funciones. La periferia, de nuevo en sintonía con la tradición romántica que ensalzaba el papel de las emociones, constituye un objeto de la imaginación metropolitana, una especie de “placer” deslocalizado en el que las fantasía encuentra su ubicación física (De la Cruz Modino, 2007: 135). A tal periferia, no medida únicamente en grados de naturalidad o lejanía, llegan por ejemplo cada año cientos de turistas y excursionistas para participar en la “Marcha de las sardinas”<sup>14</sup>. Esta está considerada la mayor migración de peces del planeta, si bien se desarrolla como cualquier otro festival, hallándose temporalmente limitadas sus atracciones y con todas las perspectivas y los problemas relacionados con cualquier tipo de atracción de eventos especiales (Nolan & Nolan: 1992:74). Es más, tal y como ha analizado Dicken (2010), aproximadamente un 27% de los turistas no llegaban a ver sardinas durante su experiencia, y las peores experiencias relatadas se vinculan generalmente con los servicios de acomodación, las duras condiciones climáticas y la ausencia de animales precisamente. Ante esto, este autor por

<sup>14</sup> Adaptado por los autores del término “Sardinerun”; nos referimos al fenómeno por el cual billones de sardinas (*Sardinops sagax*) llegan hasta las costas de Sudáfrica cada año, entre los meses mayo y julio.

ejemplo recomendaba hacer hincapié en la experiencia “marina”, en lugar de experimentar la “sardina”, para asegurar que las expectativas de los participantes se cumplieran (2010, pp. 407410). Expectativas e imágenes juegan un papel crucial en la valoración de la experiencia turística y en las posibilidades de fidelización del destino, pero los elementos constituyentes de aquella son mucho más diversos que los productos singulares. De ahí sus posibilidades de moldeo, y nuestro reconocimiento acerca de que sus relaciones son mucho más complejas que el sentimiento concreto que provoca una visita aislada. La presencia de las especies de tiburones en este sentido es relevante en muchos de los puntos calientes detallados a lo largo del planeta, pero al margen de ello, la vivencia en el destino o la inmersión en el evento en general pueden equilibrar expectativas y grados de satisfacción.

En las Islas Canarias, remotas por romanticismo más que por la distancia efectiva y habitualmente promocionadas como un destino con dosis de exotismo dentro de Europa, algunas de estas especies, más infrecuentes en las costas del continente, podían redundar en dicha imagen de “tropicalidad”. Si bien, siguiendo a Santana Talavera et al. (2011 [en prensa]), entendemos que la percepción del paisaje marino, a priori y con independencia de sus elementos concretos y disposición del observador, como cualquier otro paisaje, está condicionado por los usos y las actividades presentes y expectativas futuras que los individuos proyectan para sí mismos y para los miembros afines de su grupo sobre un territorio. Sería necesario entonces, determinar hasta qué punto esa posición subjetiva podría contribuir a una valoración más positiva o negativa frente a la conservación de tales animales (2011: 75,76).

### **3. PREFERENCIAS Y POSIBILIDADES DEL TURISMO CON LOS TIBURONES EN CANARIAS**

Los proyectos “Study on Economic Benefits of Shark Diving in Canary Islands (Part I)” y “Descripción e Impacto Económico de las Actividades de Buceo con Condriictios en Canarias”, concluyeron que era posible hablar de una relación comercial entre el buceo turístico y la presencia de especies de peces cartilaginosos en las aguas del Archipiélago (De la Cruz Modino, 2011). Los agentes comercializadores del buceo en las islas han estimado que tercio de sus ingresos económicos anuales se podrían atribuir a la presencia de tiburones y rayas en sus áreas de trabajo e inmersión; y alrededor de un centenar de empleos directos se vincularían al desarrollo de inmersiones con estas especies (De la Cruz Modino, Esteban et al., 2010: 34). Ahora bien, realizado un breve recorrido desde los buceadores que se sumergen en jaulas con el tiburón blanco en Sudáfrica, a los que observan en familia al inofensivo tiburón peregrino en el Reino Unido, nos preguntamos cuáles son las características del animal ideal y pretendidamente consumido en las aguas del Archipiélago Canario. Resultado de las incursiones realizadas, hallamos que los buceadores turistas, en un contexto de relativo desconocimiento sobre las especies que se podrían avistar en las islas, prefirieran ejercer sus actividades con animales esencialmente diferentes en aspectos y hábitos alimenticios que las grandes estrellas del turismo con tiburones, como es el tiburón blanco (*Carcharodon* spp.). Cuando preguntamos a los turistas buceadores en Tenerife por las especies que deseaban ver durante sus inmersiones en las Islas Canarias, las mantelinas (*Gymnura altavela*), angelotes y las mantas (independientemente de si se trata de la *Mobula* spp. o de la *Manta birrostis*) fueron las más citadas, y corroboradas como tales especies preferidas por los agentes comercializadores de turismo de buceo entrevistados en todo el Archipiélago. Es pertinente hacer notar que las mantelinas se ubican en el grupo de las rayas pero poseen un cuerpo rómbico más an-

cho que largo, y una cola o apéndice extremadamente pequeño en comparación con la que poseen comúnmente estos animales. El angelote, a pesar de haber sido clasificado como tiburón, posee un cuerpo aplanado y redondo muy similar al de las rayas. Y por último, las mantas (especialmente las del tipo birrostris), también carecen de cola o aguijón, se alimentan de plancton, peces pequeños y moluscos cefalópodos, y son las que mayores dificultades de avistamiento entrañan pues son especies pelágicas que viajan a lo largo del año. Hallamos que los turistas buceadores que visitan las Islas Canarias preferían bucear con animales que difieren enormemente de la imagen más común o tradicional de los tiburones. Sus expectativas de encuentro se circunscribían a aquellos que generan encuentros en los que es muy improbable que la integridad física de los buceadores pudiera ser vulnerada. En las Islas Canarias, el desarrollo y la promoción del turismo de buceo han redundado en la visión de “islas como paraísos” actuando sobre idearios tales como “virginidad, posibilidad de descubrimiento–aventura, y exclusividad” (De la Cruz Modino, Pascual Fernández et al, 2010). Atendiendo a las entrevistas realizadas a los agentes comercializadores del buceo turístico en las islas y al análisis de las imágenes dispuestas online para este subsegmento de turismo, donde las imágenes de las rayas prevalecían sobre el resto de las especies de peces cartilaginosos (De la Cruz Modino, Esteban et al, 2010), tal vez con la única excepción del inofensivo tiburón ballena, entendemos que, de entre la variedad de atributos asociables, las imágenes provistas para este subsegmento de turismo se alejan de una situación real o si quiera percibida sensación de “peligro”. En las islas no existe el producto específico “buceo con tiburones” siguiendo patrones semejantes a los desarrollados los “hotspots” mencionados anteriormente, pero ¿sería posible ensalzar o potenciar la presencia de estos animales? Por ejemplo, de manera semejante a otras iniciativas de turismo de observación de naturaleza desarrolladas en las costas del Archipiélago con especies de cetáceos. Las Islas Canarias, al margen de la importante proliferación de “itmsos”, o productos de aventura o alternativos, sigue siendo un destino que basa su oferta en sol, playa y precio, y familiar. Y si bien hay más posibilidades de morir en la playa enterrado en la arena que por el ataque de un tiburón (De la Cruz Modino, 2011), la aparición de uno de estos animales puede significar un desastre económico para muchos destinos de sol y playa (Compagno, 1984: 555). Existen ciertas experiencias de patrimonialización de especies marinas tales como el mero denominado “Pancho”, estrella del turismo de buceo en la isla de El Hierro. En ausencia de otros animales de gran tamaño<sup>15</sup> y considerando su fácil localización y avistamiento, este animal fue popularizado por los buceadores y promocionada su presencia en campeonatos de fotografía submarina y en la televisión local. El mero llegó a generar un movimiento local de conservación comprometiendo a restauradores, pescadores y empresas de buceo del pueblo de La Restinga, con el apoyo institucional del Cabildo de El Hierro y de su Patronato de Turismo<sup>16</sup>. Su reciente fallecimiento provocó una oleada de información, tal vez sólo comparable a los varamientos de especies de zifios (familia Ziphiidae) en las playas de Lanzarote. Tales varamientos se han producido en todas las islas pero fueron especialmente visibles en aquella, traspasando los límites de la prensa nacional por el público accidentalmente

<sup>15</sup> Es pertinente hacer notar que las aguas de la isla de El Hierro son oligotróficas, esto es (grosso modo) pobres en nutrientes e incapaces de soportar poblaciones voluminosas de especies de peces, a pesar de ser también aguas oceánicas, siendo la isla lugar de paso para importantes especies pelágicas como el mencionado tiburón ballena.

<sup>16</sup> Véase: “salvar al mero Pancho” en la red.

generado. A diferencia del citado mero, y a pesar también de la presencia y tamaño de las especies de tiburones y rayas que pueden ser observadas en las Islas Canarias, no hemos hallado ni ápice de interés semejante, a pesar de la profusión e incidencia de imágenes de estos animales en los canales de comercialización online del turismo de buceo en este archipiélago.

Hacia el interior de la población canaria las especies de tiburones y rayas forman parte de determinados platos de la gastronomía local, pero su interés e incidencia pesquera es relativamente baja. A pesar de que en estas islas se concentran 85 especies pertenecientes a 25 familias (Brito, A., et al, 2002:30), algunas extintas en el Mediterráneo español (Cavanagh y Gibson, 2007), existe un desinterés general sobre el conjunto de los animales. Por ejemplo, durante el desarrollo de los proyectos mencionados, parte de la población local evidenció cierto desconocimiento sobre el hecho de que los “angelotes” fueran una especie de tiburón. La denominación de “rayas” tan sólo la encontramos en los entonos del buceo turístico, con la dosis de exotismo correspondiente, mientras que la población local denomina tradicionalmente a estos animales “chuchos”. Y con la salvedad (de nuevo) del tiburón ballena, encontramos episodios apuntando a un “obscurecimiento” sobre la presencia de tiburones en las aguas canarias. Si bien, el trabajo sobre las percepciones locales no fue objeto de nuestros estudios y sería pertinente ahondar en este sentido, antes de hablar o valorar las posibilidades de patrimonialización de las especies de peces cartilaginosos en las Islas Canarias.

#### 4. CONCLUSIONES

De acuerdo con Santana Talavera et al. (2011 [en prensa]) “El paisaje –donde incluimos a los elementos bióticos y abióticos– es una construcción sociocultural, generalmente considerada en positivo y de carácter estético (Bertrand y Bertrand, 2002), (...), conformado por una selección no neutral y flexible de elementos que en él se encuentren insertos”. Actualmente el mapa del turismo de buceo en las Islas Canarias sigue dominado por unas condiciones que hacen posible la práctica de la actividad durante todo el año. Básicamente, y considerando tanto la dimensión climática como la infraestructural (seguridad incluida) esas son las mismas que favorecen en general la llegada continuada de visitantes al Archipiélago. A esas se suma un paisaje relativamente diferente o diferenciado de las costas mediterráneas y europeas, donde se localizan los principales mercados emisores de turistas buceadores que llegan a las Islas Canarias. Y sólo de cuando en cuando, gracias a la excepcionalidad o singularidad de eventos y especies, destacan áreas y puntos de buceo concretos, dadas unas posibilidades de consumo fácil, (relativamente) rápido y repetido, exhibiendo o disfrutando de una mayor capacidad de atracción.

El turismo de buceo con tiburones, aunque aparentemente creciente como otros tantos subproductos de “turismo alternativo”, pierde relevancia en cuanto nos alejamos de los mencionados “hotspots”, donde existe una serie de productos ya consolidados y asociados a la imagen o ideario de cada destino. Fuera de esta órbita, el turismo con estos animales está alcanzando cotas de interés, pero separado de la imagen del tiburón blanco, y gracias también al desarrollo de actividades no vinculada al buceo autónomo con botella. Todo esto contribuye a rebajar considerablemente las posibilidades de sufrir algún tipo perjuicio por parte de los observadores. Las especies de tiburones y rayas no son ni especies icónicas o representativas, ni el buceo con ellas es un producto consolidado en las Islas Canarias; con la salvedad de inmersiones muy puntuales donde, de todos modos, el producto es la inmersión en sí, la experiencia y no tanto el animal. Haría falta impor-



tantes esfuerzos para poner a estos animales a la altura del mencionado mero Pancho, por ejemplo, pero jugando siempre con la distancia. Es relativamente fácil apoyar y aplaudir los movimientos conservacionistas en destinos como Palau, contribuyendo a conservar el conjunto del paraíso (no únicamente los animales). Pero hablando de las Islas Canarias, hoy por hoy, la posición de los observadores locales y turistas, evidentemente subjetiva, cargada de emociones e historias sobre el peligro que entrañan estas especies, no parece ser la más proclive para un movimiento que incida en su conservación. El turismo, a pesar de contar dentro del sistema con individuos cada vez más especializados e interesados por conocer las características de los recursos y atractivos presentes en los destinos, no deja de ser una actividad alimentada de imágenes, estereotipos, idearios y ciertas mitificaciones; que se desarrolla en situaciones de riesgo controlado. Trabajar sobre éstas en los destinos y hacia el interior de las poblaciones locales sería un paso previo y necesario para nuevas propuestas y asociaciones más positivas, capaces de favorecer una nueva cercanía en el contexto del Archipiélago Canario.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

BARTOLÍ, A. (2009) *España: Una potencia mundial en la pesca de tiburones. Revisión de las pesquerías españolas de tiburones, problemáticas de gestión y recomendaciones de mejora*. SUBMON.

BRITO, A., P.J. PASCUAL, J.M. FALCÓN, A. SANCHO & G. GONZÁLEZ (2002) *Peces de las Islas Canarias. Catálogo comentado e ilustrado*. La Laguna: Francisco Lemus, p. 419. ISBN 8487973167.

CATER, C.I. (2006) "Playing with risk? Participant perceptions of risk and management implications in adventure tourism". *Tourism Management* 27(2006), pp. 317-325.

CATLIN, J. & JONES, R. (2010) "Whale shark tourism at Ningaloo Marine Park: A longitudinal study of wildlife tourism". *Tourism Management* 31 (2010), pp. 386-394.

CAVANAGH, R.D. Y GIBSON, C. (2007) *El estado de conservación de los peces cartilaginosos (Condictrios) del Mediterráneo*. UICN, Gland, Suiza y Málaga, España vi + pp. 3-7.

COMPAGNO, L.J.V. (1984) *Sharks of the world*. FAO Species Catalogue Vol. 4 (2).

DAVIS, D., SIMON, B., BIRTLES, A., VALENTIN, P., CUTHILL, M. (1997) "Whale sharks in Ningaloo Marine Park: managing tourism in an Australian marine protected area". *Tourism Management*, Vol. 18(5), pp. 259-271.

DE LA CRUZ MODINO, R. (2007) "NatureBased Tourism on Peripheral Areas. Development or Disaster? (Michael Hall & Stephen Boyd Eds.)" *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol. 5(1), pp. 133-137, ISSN 16957121.

DE LA CRUZ MODINO, R. (2011) "Las investigaciones sobre turismo de observación de tiburones y rayas en España". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol 9(2): 467-476, ISSN 16957121 [En prensa].

DE LA CRUZ MODINO, R., ESTEBAN, A., CRILLY, R. & PASCUALFERNÁNDEZ, J. (2010) *Bucear con tiburones y rayas en España. Análisis de su potencial en España y de los beneficios económicos de la actividad en las Islas Canarias*. Edita el Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de La Laguna y nef, p. 39.

DE LA CRUZ MODINO, PASCUAL FERNÁNDEZ, J.J., MOREIRA GREGORI P., SANTANA TALAVERA, A. (2010) Actividades de renovación de la oferta litoral: el caso del turismo de buceo en las Islas Canarias. En RAÚL HERNÁNDEZ MARTÍN Y AGUSTÍN SANTANA TALAVERA (Coord.) *Destinos turísticos maduros ante el cam-*

bio. Reflexiones desde Canarias. Edita Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de La Laguna, ISBN: La Laguna (Tenerife), pp. 21-48.

DE LA CRUZ MODINO, R. Y SANTANA TALAVERA, A. (2008) “Modelo clasificatorio de productos y turismos. El turismo de buceo en La Restinga (Islas Canarias) y L’Estartit (Cataluña)”. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*. Vol 2(1): 72-112, ISSN: 19826125.

DICKEN, M. L. (2010) “Socioeconomic aspects of boatbased ecotourism during the sardine run within the Pondoland Marine Protected Area, South Africa”. *African Journal of Marine Science* Vol. 32(2):, pp. 405-411.

FORDHAM, S.V. (2007) *Alerta sobre tiburones. El impacto de Europa en las poblaciones de tiburones*. Shark Alliance + pp. 20.

FOWLER, S., MOGENSEN, CH., BLASDALE, T. (2004) *Plan of Action for the Conservation and Management of Sharks in UK Waters*. JNCC Report, No. 360.

GONZÁLEZPÉREZ & CUBEROPARDO (2010) “Efecto de actividades turísticas sobre el comportamiento de fauna representativa de las Islas Galápagos, Ecuador”. *Latin American Journal of Aquatic Research*, Vol. 38(3), pp. 493-500.

JANE C. INGRAM, GUILLERMO FRANCO, CRISTINA RUMBAITISDEL RIO, BJI-AN KHAZAI (2006) “Postdisaster recovery dilemmas: challenges in balancing shortterm and longterm needs for vulnerability reduction”. *Environmental Science & Policy*, Volume 9, Issues 78, NovemberDecember 2006, pp. 607-613.

LAST, P.R. & STEVENS, J.D. (2009) *Sharks and Rays of Australia*. Second Edition. CSIRO PUBLISHING, Melbourne, + p. 656.

NOLAN, M. L., NOLAN, S. (1992) “Religious sites as tourism attractions in Europe”. *Annals of Tourism Research*. Vol. 19, pp. 6878.

NORMAN, B., & CATLIN, J., (2007) *Economic importance of conserving whale sharks*. Report for the International Fund for Animal Welfare (IFAW), Australia. + p. 18.

PRATS, LI. (1997) *Antropología y Patrimonio*. Ariel antropología, Barcelona, ISBN 9788434422117.

RONCIN, N., ALBAN, F., CHARBONNEL, E., CREC’HRIOU, R., DE LA CRUZ MODINO, R., CULIOLI, J.M., DIMECH, M., GOÑI, R., GUALAH, R., HIGGINS, R., LAVISS, E., LE DIREACH, L., LUNA, B., MARCOS, C., MAYNOU, F., PASCUAL, J., PERSON, J., SMITH, P., STOBART, B., SZELIANSZKY, E., VALLE, C., VASELLI, S., BONCOEUR, J. (2008) “Uses of ecosystem services provided by MPAs: How much do they impact the local economy? A southern Europe perspective”. *Journal for Nature Conservation*. Vol. 16(4), pp. 256-270.

SANTANA, A., RODRÍGUEZ, A.J. & DÍAZ, P. (2010) *Projected Image and Correlation of Interests on the Island of Fuerteventura (Canary Islands, Spain)*. *Asian Journal of Tourism and Hospitality Research* Vol. 4 (1).

SANTANA, A., RODRÍGUEZ, A.J. & DÍAZ, P. (2011) “La percepción del paisaje en la declaración de un parque nacional en las zonas áridas de Fuerteventura”. En Simancas Cruz, M. y Cortina Ramos A. (coords.) *Retos y perspectivas de la gestión del paisaje en Canarias* [En prensa].

SHAALAN, I.M. (2005) “Sustainable tourism development in the Red Sea of Egypt threats and opportunities”. *Journal of Cleaner Production* 13 (2005), pp. 83-87.

SOSANISHIZAKI O., GUERREROÁVILA C., MALPICACRUZ L., ESCOBEDOOVERA M. A., SANTANAMORALES O., OÑATEGONZÁLEZ E. C. Y MORALES-BOJÓRQUEZ E. (2010) *Establecimiento de la Línea base para el Monitoreo de la dis-*

*tribución y abundancia de Carcharodon carcharias, el Tiburón blanco en el área marina de la Reserva de la Biosfera Isla de Guadalupe. Informe final de proyecto.* CICESE; Laboratorio de Ecología Pesquera Departamento de Oceanografía Biológica División de Oceanología. + p. 65.

VAN TREECK, P. & SCHUHMACHER, S. (1998) "Mass Diving Tourism. A New Dimension Calls for New Management Approaches". *Marine Pollution Bulletin* Vol. 37, No. 8 (2), pp. 499-504.

WELLS, M. & BRANDON, K. (1995) *People and Parks: linking protected area management with local communities.* The international Bank for Reconstruction and Development.



## **SOBRE LOS DISTINTOS USOS DEL PATRIMONIO: ANÁLISIS DE DOS ESTUDIOS DE CASO**

Fabiola Mancinelli  
Universitat de Barcelona

La relación entre turismo, patrimonio e identidad destaca por sus ambigüedades. Tal como plantea el antropólogo Frank Michel en la presentación de su volumen *Tourismes & Identités* (2006), la cuestión es precisamente entender cómo el desarrollo turístico pueda conformarse concretamente a las identidades locales y regionales, sin alterar definitivamente las culturas propias de las sociedades y sin transformar la vida de las poblaciones autóctonas visitadas. “Cómo preservarse sin folclorizarse? Cómo conservar sin museificar?”. El objetivo de nuestra comunicación es detenerse en algunos aspectos concretos de los procesos de construcción social de las identidades locales en relación al turismo y al patrimonio, a través del análisis de dos estudios de caso de comunidades rurales en Madagascar que empiezan a enfrentarse con el fenómeno turístico. En un caso, el turismo participa de una forma de memoria de los lugares, activando un proceso que lo convierte no sólo en un fin, sino también en un medio, para reflexionar sobre los significados del patrimonio a través de la mirada del Otro, el turista. En cambio, en el otro caso que tomamos en consideración, el turismo, dirigido por una lógica patrimonial promovida por el UNESCO, conlleva un fenómeno de turistización gradual de la identidad local hacia formas de folclorización, provocando un desajuste entre “la realidad imaginada” por los turistas e inventada por los gestores del patrimonio, y “la realidad vivida” por la población. En un caso pues, el patrimonio se convierte en un elemento para fortalecer los vínculos comunitarios y su sentido de la identidad. En el otro, el patrimonio juega un papel opuesto, abriendo una dicotomía entre conservación y desarrollo.

1989

### **1. ¿HACIA FORMAS DE ENCUENTRO COMPARTIDO?**

#### **1.1. El caso de Ambohimahamasina**

El pueblo de Ambohimahamasina se encuentra en el corazón de los altiplanos de Madagascar, cerca del corredor de selva húmeda que delimita el lado este de la provincia de Fianarantsoa. La vocación turística de esta comunidad surge de una serie de circunstancias, en primer lugar de la proximidad de unas montañas sagradas y, más en concreto, de la montaña de Ambondrombe, considerada la morada donde todos los espíritus de los malgaches se reúnen para descansar en paz. El carácter sagrado de Ambondrombe ha preservado la montaña como un lugar-símbolo de memoria e identidad para todos los malgaches, así como un “tesoro de biodiversidad”. Aprovechando la curiosidad ocasionada por esta leyenda y el consiguiente, aunque modesto, flujo de visitantes que generaba, en 2005, la comunidad, apoyada por algunos inversores extranjeros y por el jefe de región del momento, empezó a montar una asociación de turismo de base comunitaria, la FIZAM, que hoy en día cuenta con 172 miembros, divididos entre guías, albergadores y artesanos. Esta forma de organización permite a la comunidad beneficiarse, sin intermediarios, del negocio turístico. La FIZAM propone diferentes clases de excursiones en los alrededores, combinando hospitalidad local, encuentro con la tradición y contacto con la naturaleza. La acogida se basa en una forma de “encuentro compartido” (Michel, 2006): los turistas se alojan en casas particulares y “viven”, dentro de los límites proporcionados

por su breve estancia, una experiencia de vida campesina, compartiendo el día a día de las actividades de sus anfitriones y, al mismo tiempo, aprendiendo acerca de la historia de las montañas sagradas que rodean el pueblo, acerca de su flora y de su fauna.

El pueblo de Ambohimahamasina y sus alrededores no tienen una inmediata “vocación turística”, es decir, no están cerca del mar, no albergan ningún tipo de fauna particular, ni se encuentran próximos de una carretera que haría más inmediato y fácil el acceso. Sin embargo, la comunidad ha decidido jugar la carta del turismo como eje para promover el desarrollo local. Nos encontramos pues delante de un ejemplo de uso/explotación del recurso turismo en el marco de una iniciativa endógena, un proceso que ha permitido la activación de un patrimonio y, al mismo tiempo, ha permitido a la comunidad jugar un papel activo para determinar qué tipo de turistas recibe y qué forma de turismo practica. Este estudio de caso parece proporcionar pues, un ejemplo paradigmático de construcción social del patrimonio (Prats, 1997; Prats y Santana, 2005) y, como tal, ha presupuesto también la intervención, más o menos directa, de una hegemonía social y cultural (Prats, 1997: 20).

Sin embargo, para entenderlo, es oportuno quizás reflexionar sobre la propia idea de patrimonio que se pone en juego en este contexto y analizar el modelo de participación ofrecido por esta iniciativa endógena, basada en el consentimiento comunitario y la participación de los líderes locales.

## **1.2. Unas distintas conceptualizaciones del patrimonio**

El discurso sobre el patrimonio puede a menudo conllevar significados distintos. En el contexto que nos ocupa, esto se hace particularmente evidente: como nota la geógrafa Sophie Moreau (2005), la montaña de Ambondrombe representa un campo de confrontación simbólica entre una lógica indígena del patrimonio, orientada al control de la tierra y otra, movida por intenciones extranjeras, dirigida a la preservación y a la conservación. Si por un lado Ambondrombe es una montaña sagrada por su historia y su valor espiritual, por otro representa un “tesoro de biodiversidad” que merece ser preservado por su alto valor natural. Los habitantes de Ambohimahamasina se definen “tompontany” (señores de la tierra), un término que se refiere a su apropiación, integración y control sobre el territorio (Moreau, 2002). Esta relación se celebra ritualmente a través la relación especial que los locales mantienen con los antepasados, cuyo culto es una forma de reivindicar la propiedad del bosque, un derecho que le confiere el derecho de transformar y manipular el ambiente. Los lugareños se refieren a la tierra con el término de “tanindrazana”, tierra de los antepasados, que es también “lovandrazana”, patrimonio de los antepasados (cf. Moreau, 2002: 243), en el sentido etimológico que lo define como algo material, económico. En esta actitud hacia su “tanindrazana”, la lógica nativa del patrimonio choca con su versión proporcionada por los conservacionistas: si, por la primera, el bosque, casa de los espíritus, es un espacio de pertenencia recíproca entre el hombre y la naturaleza, una relación ambigua que ratifica incluso una transformación eventual del espacio salvaje en uno domesticado, por la otra, esto constituye un recurso para preservar y transmitir a los descendientes (Moreau, 2002).

Sin embargo, esta lógica de transformación, bajo la presión demográfica, intereses económicos y el paso del tiempo, estaba poniendo a riesgo la preservación del patrimonio natural y de la misma memoria de los lugares, cuyas leyendas se iban perdiendo a causa de un progresivo alejamiento entre las nuevas generaciones y los más mayores. Es en este contexto que la presencia conjunta de inversores extranjeros y líderes políticos ha

promocionado la creación de una iniciativa de turismo de base comunitaria para proteger la naturaleza, dando valor, al mismo tiempo, a la historia de la región. Una acción que ha permitido a la comunidad reflexionar sobre su pasado. El turismo parece actuar aquí en muchos sentidos: en primer lugar, porque su implementación parece fomentar una reactivación de la tradición. Una de las condiciones previas para la apertura al turismo era mantener los “fomba”, es decir, las prácticas rituales tradicionales que establece el carácter sagrado de la montaña. Además de un guía local, quienes desean aventurarse de excursión tienen que requerir los servicios también de un anciano del pueblo, un llamado “guía tradicional”, es decir una persona, descendiente directo de los nobles que habitaron el lugar, cuyos conocimientos del área y de sus interdictos lo convierten en una “llave” para Ambondrombe:

“Este respeto de las prácticas, de la habilidad y de las tradiciones, ancladas en seno a una sociedad, permite a estas comunidades mantenerse como tales y auténticas en un mundo cada vez más mundano, reducido a espacio domesticado. Manteniendo una relación muy particular con nuestro entorno natural y con nuestro pasado, nos sometemos a una triple exigencia de durabilidad, de equidad y de mantenimiento de la identidad que nos permite de adaptarnos a nuevos contextos”<sup>1</sup>.

En la apuesta por promocionar Ambondrombe como destino turístico, por abrir este « tesoro de biodiversidad » a los forasteros, hay una decisión deliberada de compartir la historia local, algo que normalmente se considera un secreto del clan. Pero este intento se podría considerar también como una manera de estimular la transmisión de un conocimiento de las viejas a las nuevas generaciones:

“Compartir el secreto es de importancia vital, porque renueva el vínculo de pertenencia y identidad de los locales. Por esta razón tratamos de despertar el sentido de responsabilidad de los locales en la gestión de sitio, advirtiéndoles que han de limitar el flujo turístico si este pudiese amenazar la importancia tradicional del sitio. Recibir turistas es bueno, pero nuestro primer reto es proteger Ambondrombe”<sup>2</sup>.

A un segundo nivel, el turismo parece ayudar a reestablecer un vínculo entre la gente y el territorio, revitalizando la autoridad de los lugareños. Finalmente, y esto es el aspecto que más interesa a los conservacionistas, este nuevo recurso podría también estimular usos alternativos del bosque. El turismo podría ser aquí no sólo un fin, sino también un medio, para reflexionar sobre la tradición a través de “la mirada del Otro”, el turista. Vemos pues como, más allá de sus potenciales ventajas económicas directas, el turismo tal como se ha planteado en el contexto de Ambohimahamasina ha permitido a la comunidad participar de forma activa en la creación de la imagen turística de sí misma que ella quiere promover.

---

<sup>1</sup> Conversación con Hanta Rabetaliana, antiguo jefe de Región Haute Matsiatra y Presidente de la Asociación “Peuple de montagne du monde”, quien participó activamente en el proceso de puesta en valor turístico del área 30102009.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## 2. LA AMBIGÜEDAD DEL PATRIMONIO

### 2.1. Los pueblos Zafimaniry

En el centro de los altiplanos malgaches, al este de la pequeña ciudad de Ambositra, se encuentra la región Zafimaniry, un nombre que evoca principalmente algunos extraños motivos geométricos que ornar sillas y otros objetos de artesanía en las tiendas de Ambositra, que extrae de ahí su reputación de “capital de la artesanía malgache”. La región Zafimaniry ofrece una belleza extraordinaria: montañas tras de otras montañas, en medio de las cuales aparecen las aldeas, cuyos habitáculos son enteramente contruidos en madera. Esta imagen de espacio recóndito atrae hoy en día un número creciente de extranjeros, tanto turistas como investigadores, que se aventuran en caminatas de uno a varios días para descubrir los secretos de esta cultura tradicional.

La economía del pueblo Zafimaniry se basa en la autosubsistencia y en este contexto, el turismo podría sin duda representar una esperanza de desarrollo. Más en concreto, porque el crecimiento turístico de un lugar implica mucho más que una simple circulación de moneda. El turismo se basa en el intercambio entre personas y por esto, como nota Appadurai (2002), es a la vez una expresión y una experiencia de culturas. Turismo y cultura son interdependientes y su relación es fundamental para el desarrollo social, cultural, económico y espiritual (Picard et Robinson, 2006).

El turismo en la región Zafimaniry empieza a principios de los sesenta, pero es en los últimos diez años que ha conocido un desarrollo remarcable, sobre todo a partir de la inscripción de la maestría de los Zafimaniry en la talla de madera en la lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, en 2003. Aunque el interés principal de la inscripción de un sitio en la lista del patrimonio del UNESCO no sea su promoción turística, “el hecho mismo de que estos sitios sean reconocidos y designados por su significación universal puede transformarles rápidamente en destinos turísticos” (Picard et Robinson, 2006: 19).

Todos los factores que acabamos de enumerar contribuyen para atraer a la región Zafimaniry a un público nuevo, formado por apasionados del senderismo y del turismo cultural, prevalentemente jóvenes o jubilados, turistas en búsqueda de destinos fuera de los caminos usuales. Este nuevo turismo parece reunir unas condiciones favorables: los turistas llegan por lo general en grupos pequeños, interesados por la naturaleza y abiertos a compartir los modos de vida de la población local. Sin embargo, esta búsqueda de “experiencias auténticas” favorece, en cierta medida, una reificación de la cultura<sup>3</sup>. Como sugiere Dean MacCannell (1984: 386) : «los grupos étnicos ‘turisticizados’ [...] no tienen grandes edificios, ni máquinas, ni monumentos o maravillas de la naturaleza para desviar la atención de los turistas de los detalles íntimos de su vida diaria”<sup>4</sup>. Toda esta atención se produce a veces en detrimento de sus propios actores. En el caso que nos interesa, a

<sup>3</sup> El debate acerca de la « reificación de la cultura », considerado como uno de los impactos negativos del turismo, está estrechamente relacionado con los discursos sobre la autenticidad y la identidad y encuentra una primera elaboración en el análisis de Greenwood sobre el festival Alarde (1978) y en el conocido texto de Dean MacCannell « The tourist » (1976). Esta crítica procede de la idea de que el sentido original de los objetos y de las representaciones tradicionales se pierde cuando estas se modifican para adaptarse al mercado turístico (cf. Cole, 2008 ; MacLeod, 2006). Sin embargo, las implicaciones de este discurso, argumentadas por muchos autores (Wang, 1999 ; Bruner, 1994 entre otros) son muchos más complejas y contradictorias que sus premisas dejan imaginar.

<sup>4</sup> Traducción nuestra.



pesar de las condiciones que podrían permitir el desarrollo de iniciativas de turismo solidario, la presencia turística parece no aportar ningún beneficio tangible a la mayoría de los miembros de la comunidad.

## **2.2. Ambigüedad de la “conservación” de la cultura Zafimaniry en relación con el desarrollo**

En Ambositra, como en la mayoría de las guías de viaje, la región Zafimaniry se presenta como “una cultura auténtica y conservada”<sup>5</sup>, “una experiencia de descubrimiento”<sup>6</sup>, un viaje “fuera del mundo”<sup>7</sup>, la entrada en un “museo viviente” (Ravaloson, 2008), “un regreso de cien años en el pasado, a un mundo medieval atractivo y fascinante”<sup>8</sup>. Todas estas definiciones expresan con bastante claridad una especie de deseo nostálgico de unos “pueblos primitivos e intactos” (Cole, 2008). El imaginario del turista que viene a visitar estos lugares remotos es encontrar los orígenes de la cultura malgache, una civilización atada a sus tradiciones, una población que vive en simbiosis con el bosque. Sin embargo, lo que encuentra es un hombre contemporáneo que, mientras sigue conforme a sus tradiciones, lucha por la supervivencia en un entorno difícil y, al mismo tiempo, está confrontando una modernidad que se construye también en conformidad con los modelos ofrecidos por el encuentro y el intercambio con los turistas.

La acción de conservación protagonizada por la UNESCO apunta a la preservación del arte Zafimaniry, pero parece difícil conservar el arte sin preservar el bosque. Ahora bien, la madera, “el dinero del bosque”, desaparece lentamente bajo el efecto conjunto de las explotaciones ilegales y de la búsqueda de tierra para cultivo. Inserta en un círculo vicioso, la cultura Zafimaniry se encuentra actualmente frente a un dilema. Por un lado, la deforestación, la crisis del modelo de producción y la consecuente precariedad de la situación económica amenazan su identidad y ponen en riesgo la conservación y la transmisión de la talla de madera que les hace célebres. Al mismo tiempo, por otro lado, una conservación a toda costa de estos elementos, unida al desarrollo turístico, que podría ser una oportunidad tanto como una amenaza, corre el peligro de convertir a la cultura Zafimaniry en una mercancía turística y a sus representantes en unos actores pasivos, prisioneros de una imagen folclórica que deforma la visión que tienen de sí mismos (Linnekin, 1997: 21617). Como comentaba un guía local de Antoetra, “los turistas se equivocan, porque esperan que todos los Zafimaniry sean capaces de trabajar la madera. Y entre nosotros, que somos 25.000, creo que [sólo] 1.000 saben hacerlo»<sup>9</sup>.

Los Zafimaniry se encuentran frente a una doble paradoja que opone conservación y desarrollo, un dilema que parece resumirse en la cuestión que un anciano del pueblo de Sakaivo Avaratra planteaba durante una conversación:

“Qué opináis vosotros, ¿deberíamos permitir la construcción de la pista hasta aquí o bien oponernos? Pues yo temo que si se pudiera llegar en co-

<sup>5</sup> “Zafimaniry, une culture conservée” Ministère de la jeunesse, des sports et de la culture (2008).

<sup>6</sup> Entrevista con un guía local, Ambositra, Diario de campo 1122009.

<sup>7</sup> “Voyage dans le Pays Zafimaniry”, in L’Express de Madagascar, 25012010.

<sup>8</sup> Presentación del circuito « Zafimaniry – grand tour nord ou grand tour sud en 6 jours », www. Papavelo-trekking.com (20052010).

<sup>9</sup> Conversación con un guía local, 18/11/2009.

che hasta aquí, los turistas no querían venir más, porque sería demasiado moderno”<sup>10</sup>.

Parece casi que los Zafimaniry puedan quedar prisioneros de la imagen turística que se construye de ellos, una imagen que, según las leyes de la globalización, se produce en otro lugar, contribuyendo a encerrarles en un proceso que MacCannell llama “museificación” (MacCannell, 1984: 388).

### 3. BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI Arjun (2002) “Cultural Diversity: A Conceptual Platform”. En STENOOU K. (ed.) *UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity*. Paris, UNESCO, pp. 9-16.

BRUNER E.M. (1994) “Abraham Lincoln as authentic reproduction: a critique of post-modernism”, *American Anthropologist*, 96, pp. 397-415.

COLE Stroma (2008), *Tourism, Culture and Development*, Clevedon, Channel View Publication.

GREENWOOD D. J. (1978), “Culture by the pound: an Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commodization”. EN SMITH, Valene, *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 129-138.

LINNEKIN J. (1997), “Consuming cultures: Tourism and the commoditization of cultural identity in the Island pacific“. En WOOD Robert and PICARD Michel (eds) *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu, University of Hawaii, pp. 215-250.

MACCANNELL Dean (1976) *The tourist: A New Theory of the Leisure Class*, New York, Schocken Books.

MACCANNELL Dean (1984), “Reconstructed ethnicity. Tourism and cultural identity in Third World Countries”, *Annals of Tourism Research*, XI, pp. 375-391.

MICHEL, Frank (2006) *Tourismes & Identités*, Paris, L’Harmattan.

MOREAU, Sophie (2005) “Logique patrimoniale et conservation de la forêt: l’exemple de la forêt d’Ambondrombe, SudBetsileo, Madagascar“. En CORMIER SALEM M.C. et al. (eds), *Patrimoines naturels au Sud: territoires, identités et stratégies locales*, Paris, IRD, MNHN, pp. 291-310.

PRATS, Llorenç, (1997) *Antropologia y Patrimonio*, Barcelona, Ariel.

PRATS, Llorenç, SANTANA TALAVERA, Agustín, (2005) “Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones”, EN SANTANA Talavera, J. Agustín y PRATS, Llorenç (Coords.) *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*, Sevilla, Fundación El Monte; Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

PICARD David, ROBINSON Michael (2006), *Tourism, culture and sustainable development*, Paris, UNESCO.

RAVALOSON Johary. (2008), *Zafimaniry intime/Zaho Zafimaniry*, Paris, Dodo vole.

WANG, Ning (1999) “Rethinking authenticity in the tourism experience”, *Annals of tourism research*, 26 (2), pp. 349-370.

---

<sup>10</sup> Conversación con el decano de Sakaivo Avaratra –Diario de campo– 28/12/2009.

# A SEDUÇÃO DA HISTÓRIA: CONSTRUÇÃO E INCORPORAÇÃO DA “IMAGEM DE MARCA” PORTUGAL

Elsa Peralta

Instituto de Ciências Sociais Universidade de Lisboa

## 1. INTRODUÇÃO

Portugal foi o centro de um império colonial que durou quase seis séculos e se expandiu por vários continentes. Não obstante o processo de desconstrução das narrativas históricas nacionalimperialistas verificado após as independências dos domínios coloniais portugueses, vários actos de cultura pública nacional continuam a replicar os mitos associados ao passado imperial português. Museus, exposições e monumentos persistem na representação da identidade nacional portuguesa como sendo indissociável de uma memória histórica ligada ao império, com ênfase quase exclusiva nas primeiras viagens de exploração marítima. Portugal é representado como pioneiro do diálogo cultural à escala global e os portugueses como “descobridores” do mundo moderno, relegando para o esquecimento o sistema de relações de poder assimétrico que caracterizou, também, o colonialismo português.

Neste artigo pretendo, em primeiro lugar, oferecer uma breve contextualização da história imperial portuguesa e das narrativas da identidade nacional que, ao longo do tempo, se foram tecendo em torno desta história, para depois analisar a forma como a experiência histórica do imperialismo português é renarrativizada em tempos póscoloniais. Esta renarrativização cumpre fins de articulação da identidade nacional portuguesa face à ruptura identitária deixada pelo fim do império e contribui para a construção de uma “imagem de marca” de Portugal para audiências externas e, de entre elas, as turísticas. Nesta imagem, combinase uma forte aposta na memória histórica associada aos descobrimentos marítimos com a representação de um país moderno e cosmopolita. Com base em pesquisa documental e em registos etnográficos, pretendese explorar como esta imagem é veiculada em diferentes actos de cultura pública e por diferentes objectos turísticospatrimoniais, analisandose ainda alguns exemplos de como esta imagem é incorporada pelos turistas estrangeiros que visitam Portugal.

## 2. PAISAGENS MÍTICAS E MECANTIZAÇÃO DE LUGARES

As histórias e as narrativas da identidade nacional dos centros imperiais europeus estão inevitavelmente conectadas com aquelas das suas periferias coloniais, o que leva à consideração da importância das representações do império na formação de identidades nacionais dos centros de poder imperial europeus (MacKenzie, 1984; Thompson, 2005). Estas representações e práticas associadas ao imperialismo não foram dissolvidas com o fim dos domínios coloniais. Os impérios, enquanto estruturas de poder e influência que se espalham por vastos espaços geográficos, podem formalmente acabar, mas permanecem para além desse momento através de práticas, subjectividades e discursos, não no sentido de filiações políticas pró ou contra o império, ou como algo especialmente valorizado, mas como parte de um nacionalismo banal no sentido definido por Michael Billig (1995).

Nestes casos, a experiência imperial passa a fazer parte da “paisagem mítica” (Bell, 2003) dos centros de poder europeus nela envolvidos. Estes mitos nacionais são constantemente actualizados à medida que as circunstâncias mudam, ainda que o mito original mantenha a sua vitalidade. Por outras palavras, o mito original é permanentemente reelaborado para

corresponder às necessidades identitárias de cada presente. Não obstante, o mito original mantém a sua coerência, narrando de forma simplificada a história de uma nação e do seu lugar no mundo, sublinhando de forma selectiva aquelas partes dessa história que glorificam e diferenciam a nação e apagando as outras partes que são menos apelativas ou problemáticas.

No centro destes argumentos está uma concepção de memória colectiva enquanto processo social activado (por via da prescrição de uma narrativa pública) e incorporado (mediante práticas partilhadas). Ou seja, uma concepção de memória que resulta da intersecção entre o público e o privado, entre o político e o mundano, e que não sendo fixa nem monolítica, retém representações e práticas do passado que se recompõem à luz das exigências do presente. O que coloca a questão da permanência e ou recomposição de representações e práticas dos passados imperiais nas exmetrópoles europeias no quadro de uma conceptualização de memória enquanto passado que perdura, embora actualizandose.

Nos contextos contemporâneos, esta actualização estará fortemente informada pelas mudanças verificadas na relação entre as paisagens sociais e as paisagens físicas originadas pelos fluxos globais de pessoas, inovações tecnológicas, capital, informação e ideias (Appadurai, 1990). Estas paisagens, sendo o resultado de fluxos globais e da disseminação de informação à escala global, não apenas oferecem aos indivíduos o potencial para construir ideias particulares e imagens relacionadas com a natureza dos lugares, como também publicitam uma versão normalizada de como certos tipos de lugares devem ser. Estas imagens, que são apresentadas em livros de viagens, fotografias ou nos discursos políticos, começam a ganhar uma vida própria, rapidamente se transformando em mitos que são utilizados como fontes primárias para se pensar acerca de um lugar.

Estas imagens são especialmente úteis quando ao serviço da indústria turística. Se o turismo pressupõe homogeneização de destinos e de práticas, necessita também de ser fornecido com uma vasta oferta de experiências diversificadas, com capacidade de sublimar o carácter distintivo de determinado “destino” no mercado global. A diversificação da oferta turística pressupõe, portanto, a definição de uma “imagem de marca”, capaz de favorecer a identificação do lugar como um destino turístico diferenciado (Maitland e Ritchie, 2009). Esta ênfase no carácter distintivo do lugar, que está subjacente à lógica da “visibilidade”, tem levado a uma crescente valorização daqueles elementos culturais que, pela sua singularidade ou ancestralidade, permitem diferenciar o “destino” dos seus congéneres no mercado global. A cultura tornouse, assim, central para o turismo, tal como o turismo se tornou central para a cultura, verificandose, como refere Bella Dicks, uma crescente “culturalização do turismo” (2003:45). Por essa razão, a comunicação da “identidade do lugar” é um factor chave para a captação de visitantes e de investimentos externos.

Em antigos contextos imperiais europeus como é o caso do português, a “identidade do lugar” está inexoravelmente associada a essa mesma experiência imperial que deixou nas respectivas paisagens e imaginações marcas indeléveis. Nestes casos, as conotações negativas associadas à sua natureza explorativa dos impérios são reformuladas de forma a parecerem benéficas tanto para os colonizadores como para os colonizados, sendo geralmente articuladas em torno de ideias de cosmopolitismo, multiculturalismo e diálogo intercultural.

De seguida debruçarmeei sobre a forma como, no caso português, estas ideias são amplamente capitalizadas ao serviço da veiculação de uma “imagem de marca” de Portugal para audiências externas, argumentando que esta imagem é construída com base numa

renarrativização da história imperial portuguesa. Antes, porém, procedo a uma breve contextualização da história do império português e das narrativas da identidade nacional tecidas ao longo do tempo em torno desta história, de forma a ilustrar o argumento de que as paisagens míticas nacionais, ao invés de serem uma invenção ex nihilo, antes se actualizam e reactualizam conforme as exigências de cada presente.

### 3. PORTUGAL E IMPÉRIO

A narrativa identitária da nação portuguesa é fortemente ancorada no facto de Portugal ter sido, durante quase seis séculos, o centro de um império colonial que abrangeu vários continentes. Ao longo da história de Portugal foise tecendo um discurso nacionalimperialista que teria o seu apogeu no final do século XIX, embora desde há vários séculos a narrativa pública da nação portuguesa tivesse uma forte expressão imperial. Este discurso nacionalistaimperialista viria a penetrar bem no século XX, tendo sido um dos principais topos de articulação da política identitária conforme veiculada pelo aparelho propagandístico do Estado Novo e, inclusivamente, estando ainda bem presente no Portugal contemporâneo, várias décadas após o fim do império.

Mas tendo sido, além do primeiro, também o mais duradouro dos impérios coloniais europeus modernos, esta longa duração não se constitui, do ponto de vista historiográfico, como uma homogeneidade, sendo pelo contrário possível nela identificar vários períodos, cada um dos quais caracterizado por uma centralidade particular no que concerne à geografia económica do império. No entanto, a mitologia nacionalimperialista portuguesa centrarse especificamente numa representação prevalecente da experiência imperial portuguesa associada, por um lado, a uma determinada ideia de império e, por outro, centrada num momento específico que a historiografia nacional designa de Primeiro Império. Este Primeiro Império corresponde, grosso modo, às primeiras viagens de descoberta e exploração realizadas pelos portugueses nos séculos XV e XVI e que resultaram na abertura de uma rota marítima para o Oriente e no estabelecimento de estações de comércio de matériasprimas e de escravos ao longo da costa africana até à Índia e, mais tarde, em 1571, até ao Japão. As representações prevalecentes deste período histórico são a descoberta, a aventura, o contacto com o outro, a abertura de novos mundos. Aqui reside o mito inaugural em torno do qual é tecida a narrativa da identidade nacional até aos dias de hoje: a natureza humanista, não racista e hibridizante da nação portuguesa e do imperialismo português. De acordo com este mito, Portugal é o país dos descobrimentos – e não um centro colonial – e a sua acção ultramarina foi motivada por um sentido de missão civilizadora universal e os portugueses são um povo de marinheiros, heróis, descobridores de terras exóticas e distantes, para as quais navegavam para levar um novo futuro civilizacional. Esta representação prevalecente seria enaltecida em muitas ocasiões para legitimar as opções de política imperial nacional no plano internacional ao longo da história imperial portuguesa, sendo amplamente utilizada para caracterizar ou justificar a excepcionalidade das experiências coloniais portuguesas no Brasil (Segundo Império) ou em África (Terceiro Império). Na conjuntura saída da II Guerra Mundial, com o surgimento das aspirações políticas independentistas nas colónias africanas e com a pressão para descolonizar exercida pela nova Organização das Nações Unidas, esta representação serviria para reclamar um regime de excepção para colonização portuguesa, com base na ideia de que existiria uma equivalência racial e cultural que supostamente caracterizaria os contactos entre os portugueses e os demais povos por estes colonizados e que Portugal era uma nação transcontinental com províncias em vários continentes. É neste contexto particular

que se cunha o termo lusotropicalismo a partir das propostas teóricas de Gilberto Freyre (1992[1933]), cujos fundamentos (miscigenação, fusão cultural, ausência de preconceito racial) mais não são que a adaptação de uma continuidade a um contexto internacional particular marcado pelo anticolonialismo.

Esta tese havia de ficar profundamente inculcada na mentalidade dos portugueses, mesmo em tempos póscoloniais, desviando a atenção dos aspectos mais problemáticos da longa história imperial e colonial portuguesas, como sejam a escravatura ou, mais recentemente, as guerras coloniais nos territórios africanos entre os movimentos de libertação nacionais e as forças armadas portuguesas decorridas entre 1961 e 1974, ano em que se dá o golpe militar de 25 de Abril e se abre o caminho para a democratização e para uma rápida descolonização.

No entanto, no período pósimperial as narrativas da identidade nacional continuam a estar fortemente associadas à história marítima nacional e aos descobrimentos. A poesia, a literatura, os discursos do senso comum e os discursos políticos continuam a replicar a ideologia do lusotropicalismo e o imaginário colectivo nacional continua centrado no orgulho na história dos descobrimentos e da expansão portuguesa, que os jovens percebem sobretudo como uma aventura e uma ocasião de convivialidade entre povos (Pais, 1999).

É a esta luz que o estado português tem vindo a mediar a experiência histórica do colonialismo português, preferindo exaltar o período dos descobrimentos e do império do Oriente. Em 1986 criou a Comissão para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses e, na mesma linha, em 1998 é realizada em Lisboa a última exposição universal do século, dedicada ao tema dos Oceanos, simbolicamente associados à história marítima portuguesa.

1998

#### 4. IMPÉRIO, BRANDING NACIONAL E PROMOÇÃO TURÍSTICA

Esta imagem do país como país dos descobrimentos e pioneiro do contacto cultural à escala global continua, portanto, a ser amplamente utilizada por sucessivos governos democráticos e várias instâncias públicas em diversas acções de branding de Portugal, tanto para audiências internas como para audiências externas. Através destas acções, a profundidade da experiência histórica é combinada com aspirações de modernidade, assim reivindicando-se para Portugal um posicionamento simbólico e geoestratégico que assenta, por um lado, na sua plena integração no contexto europeu e, por outro, na sua demarcada vocação atlântica.

Um bom exemplo destas acções é a campanha nacional, lançada em 2007 por ocasião da assinatura do Tratado de Lisboa no Mosteiro dos Jerónimos – o monumento nacional por excelência fortemente associado à época dos descobrimentos. A campanha designouse *Portugal: Europe's West Coast* e foi patrocinada pelo Ministério da Economia e da Inovação, o Turismo de Portugal, e a Agência para o Investimento e Comércio Externo de Portugal (AICEP) com o objectivo de promover a imagem de Portugal no estrangeiro. Criada pelo fotógrafo inglês Nick Knight e pela BBDO, a campanha assenta basicamente na composição de duas imagens sobrepostas: paisagens marítimas como tema de fundo sobre as quais são colocadas fotografias dos novos heróis nacionais: o futebolista Cristiano Ronaldo, o treinador José Mourinho, os atletas Nelson Évora e Vanessa Fernandes, a fadista Mariza, a artista plástica Joana Vasconcelos, o arquitecto Miguel Câncio Martins e a cientista Maria do Carmo Fonseca.



Fonte: <http://www.ptfolio.com/2007/12/22/icepeuropeswestcoast/>

A campanha desenrolou-se em três fases distintas. Numa primeira fase, que arrancou no dia 13 de Dezembro de 2007 aquando da assinatura do Tratado de Lisboa, foram colocados outdoors de grande dimensão a cobrir vários edifícios das cidades de Lisboa e do Porto, enquanto no plano externo procedeu-se a inscrições de imprensa em órgãos como o The Economist, a Time, o Le Monde, o El País ou El Mundo. Numa segunda fase, que arrancou em 2008, adequaram-se os conteúdos de forma a vocacioná-los para o mercado turístico. Em 2009, o portal oficial do turismo de Portugal veiculava a seguinte imagem turística de Portugal:

1999

Because of its highly privileged geographical position on Europe's west coast, Portugal is a country turned towards the Atlantic Ocean, a fact that has always had a distinct effect on its history and culture. It is an enterprising, cosmopolitan and hospitable country, with a mild and stable climate all year round. With an intense and varied supply of cultural events, it currently boasts a vast range of high quality hotels and holiday resorts, as well as some of the best golf courses in Europe.

Portugal is also the birthplace and homeland of a number of celebrities whose talents have made them famous all around the world, such as Cristiano Ronaldo and José Mourinho in football, the fadosinger Mariza, or the Olympic champions Nelson Évora and Vanessa Fernandes, amongst others. (...).

Come and discover Portugal!

(<http://www.visitportugal.com>).

Finalmente, numa terceira e última fase, a campanha privilegia os mercados europeus, procurando atrair directamente investimento estrangeiro. Nesta fase, a imagem e a mensagem base da campanha é ampliada e combinada com outros potenciais factores de interesse da economia nacional junto de mercados externos. Enquadrada no âmbito das acções de captação de investimento externo desenvolvidas pelo Ministério da Economia, da Inovação e do Desenvolvimento, a imagem de Portugal enquanto país dos descobrimentos e o pioneiro da globalização é combinada com a ênfase nas preocupações am-

bientais e numa economia criativa<sup>1</sup>. Não apenas são revelados a potenciais investidores os atractivos da economia nacional, como também é veiculada uma imagem de bemestar que oferece segurança aos eventuais investimentos feitos. Numa época em que por toda a Europa surgem focos de tensão racial e social, Portugal é representado como uma nação multicultural que é o resultado feliz de uma história imperial tolerante, não racista e hibridizante.

O propósito claro da campanha é, portanto, colocar Portugal no espaço simbólico do Ocidente –moderno, cosmopolita e empreendedor– ao mesmo tempo que toma a história imperial e marítima do país e o seu suposto legado civilizacional como fundamento. A campanha ressoa, assim, com a uma imaginação prevalecente sobre Europa conforme notada por Derrida quando referiu: “A Europa sempre se reconheceu como um cabo ou um promontório... o ponto de partida para a descoberta, a invenção, e a colonização... um ponto avançado ... sobre a civilização mundial ou a cultura humana em geral” (Derrida, 1992: 1920).

As palavras de ordem da nova retórica política póscolonial são, portanto, tolerância e diálogo cultural. Estas vertem-se directamente no espaço público através de acções como aquela antes descrita, mas também indirectamente através de exposições temporárias ou permanentes presentes em museus que abordam estes tópicos ou em sítios patrimoniais relacionados com o passado imperial português. Uma das exposições que merece atenção particular foi a exposição *Encompassing the Globe: Portugal e o Mundo nos Séculos XVI e XVII*, que esteve patente ao público no Museu de Arte Antiga, em Lisboa, entre Julho e Outubro de 2009. Trata-se de uma exposição originalmente produzida pela Smithsonian Institution e apresentada na Smithsonian’s Sackler Gallery, em Washington DC, entre Junho e Setembro de 2007. Curada por Jay Levenson, Director do International Program do Museum of Modern Art de Nova Iorque, a exposição reuniu cerca de 200 peças –incluindo cartografia, marfins, desenho, pintura, escultura, joalheria e arte sacra– provenientes de museus e colecções particulares de Portugal, Reino Unido, Rússia, Japão, Brasil e vários países africanos. A edição portuguesa, que teve o apoio do Governo português, foi um pouco mais pequena, reunindo 170 peças, embora incluísse alguns tesouros nacionais que não haviam sido incluídos na edição original.

Em ambos os casos, o objectivo da exposição foi o de enaltecer o papel de Portugal como pioneiro incontestável da actual era da globalização, focando-se nas primeiras viagens de descoberta e expansão realizadas pelos portugueses nos séculos XVI e XVII e no efeito destas viagens na disseminação do conhecimento acerca do mundo por toda a Europa. Simultaneamente, a exposição enfatiza a contribuição benéfica das viagens dos portugueses para o estabelecimento de contactos e interacções entre todos os povos do planeta, assim criando as condições para a criação de uma visão do mundo marcadamente moderna.

A exposição estruturase em seis diferentes áreas geográficas que seguem o curso das viagens de expansão dos portugueses: depois de uma primeira unidade, focada em Portugal e no contexto europeu dos séculos XV e XVI, segue-se África, Índia, China e Japão e, por fim, o Brasil. A mostra assenta exclusivamente no valor estético, na antiguidade e na raridade dos objectos seleccionados para ilustrar o alcance geográfico e o pioneirismo das viagens dos portugueses, ao mesmo tempo que enaltece as trocas verificadas por ocasião do encontro entre as culturas europeia e nãoeuropeia. A quase total ausência de textos de

<sup>1</sup> <http://www.portugalglobal.pt/EN/Portugalatagance/Pages/AboutPortugal.aspx>



sala que ofereçam uma informação mais cabal destas trocas faz, no entanto, com que seja muito difícil, senão mesmo impossível, uma apreensão do contexto histórico representado, antes valorizando-se uma percepção difusa de uma história nacional profundamente mitificada e mitificadora. Como refere Aníbal Cavaco Silva, o Presidente da República Portuguesa, no texto que abre o catálogo da exposição:

Portugal é um dos mais antigos Estados da Europa e o que fica situado mais a Oeste do Velho Continente. Desde o início da sua história, o mar esteve sempre presente, quer como fonte de recursos naturais, quer como fronteira aberta, estimulando a ligação com os mais diversos povos, civilizações e culturas. As viagens iniciadas no século XV pelos seus navegadores, e que no dizer do poeta Luís de Camões deram «novos mundos ao mundo», devem muito a essa experiência adquirida pelo povo nas actividades marítimas e ao saber adquirido no contacto com outras gentes. (MNAA, 2009:5)

A exposição teve 70.017 visitantes dos quais 62.252 foram nacionais (88,91%) e 7.765 estrangeiros (11,09%).<sup>2</sup> Apesar da grande maioria dos visitantes ser nacional, o que sublinha os mecanismos de continuada reprodução de uma retórica identitária apologética da experiência imperial portuguesa destinada a audiências internas, também os visitantes estrangeiros, apesar de minoritários, revelam a internalização de uma visão da história de Portugal como estando marcadamente associada a viagens de descoberta. Além disso, entendem a empresa ultramarina portuguesa como sendo essencialmente benevolente em comparação com as experiências imperiais levadas a cabo por outros poderes coloniais europeus. Com efeito, na imaginação de quem visita o país, Portugal não foi um centro colonial mas antes uma nação de viajantes que abre as portas ao mundo moderno. Esta leitura sobressai nos vários depoimentos que recolhi a visitantes desta exposição, de entre os quais selecciono o seguinte, de um turista norueguês a visitar Lisboa. Quando lhe perguntei qual a ideia geral com que ficou da história de Portugal depois de visitar a exposição, diz-me:

Portugal é um país com uma história muito antiga, uma história fascinante, de aventuras e de viagens. Os portugueses aventuraram-se pelo mar, chegaram a todas as partes do mundo, e dialogaram com povos tão distantes. Têm uma história fascinante.

Também em vários sítios na internet dedicados à promoção turística de Portugal, oficiais e não oficiais, portugueses ou estrangeiros, esta é a principal imagem oferecida. No portal GoLisbon<sup>3</sup>, um recurso online com informação turística sobre Lisboa em particular e Portugal em geral, a capital e o país são apresentados a potenciais visitantes com base na “imagem de marca” de Portugal associada à sua história marítima. Na página de entrada do portal, pode ler-se a inscrição “Discovering the City of the Explorers: Europe’s Westernmost and Sunniest Capital”, ao mesmo tempo que se apresentam imagens dos exlibris patrimoniais da cidade associados ao período dos Descobrimentos, como o Padrão dos Descobrimentos, uma estrutura criada pelo Estado Novo como parte da sua política de

<sup>2</sup> <http://www.mnarteantigaipmuseus.pt/ptPT/imprensa/ContentDetail.aspx>

<sup>3</sup> <http://www.golisbon.com/>

espírito, ou o Mosteiro dos Jerónimos e a Torre de Belém, ambos associados ao período histórico dos Descobrimentos e classificados conjuntamente como Património Mundial pela Unesco em 2007. De seguida, patenteiase o seguinte texto, respondendo a pergunta “What is Lisbon?”:

Once the launch pad for many of the voyages of discovery (...), Lisbon was the first true world city, the capital of an empire spreading over all continents, from South America (Brazil) to Asia (Macao, China; Goa, India). It is forever known as the city of the explorers, and you too will be filled with the spirit of discovery.  
(<http://www.golisbon.com>).

Esta é a representação prevalecente presente em guias de turismo ou em portais que se dedicam à promoção turística do país e da cidade, neles se sugerindo a visita incontornável à zona de Belém onde se encontram localizados os principais atractivos patrimoniais associados à imagem de Portugal como nação marítima, nação dos descobrimentos ou nação dos oceanos, como o Mosteiro dos Jerónimos ou a Torre de Belém. Os visitantes destes sítios, tal como aqueles que visitaram a exposição Portugal e o Mundo, reproduzem a impressão veiculada pelos parcos materiais informativos ao seu dispor: a de que Portugal é uma nação com uma história muito antiga repleta de aventuras. A distância histórica sobre os acontecimentos evocados favorece a internalização desta imagem, pois não existe uma vivência directa dos acontecimentos susceptível de contradizer a representação histórica. Não obstante, uma análise mais aprofundada dos mecanismos de apreensão das paisagens míticas dos destinos turísticos demonstra que este processo pode ser bem mais complexo e, por vezes, repleto de contradições e ambivalências.

Um bom exemplo destas ambivalências são os depoimentos dos turistas brasileiros que tenho vindo a recolher na zona de Belém. Trata-se, sobretudo, de turistas provenientes das classes altas ou médias altas brasileiras, que visitam Portugal, aproveitando muitas vezes a ocasião para visitar outros países europeus, como uma prática de distinção e, também, como expressão do anseio pelas origens, tal como documentado em outros estudos (Kugelmass, 1992). Os seus depoimentos traduzem a internalização das ideias associadas à Europa, como sendo “muito antiga” e ao mesmo tempo “muito moderna”, e também a representação prevalecente de Portugal como um “local de partida” mítico, invariavelmente associado às viagens e aos descobrimentos.

Mas tendo o Brasil uma história colonial ligada a Portugal, estes depoimentos não deixam também de denunciar o facto de a construção da narrativa da identidade nacional brasileira ter envolvido uma crítica e uma contestação à acção do antigo colonizador. A este respeito é recorrente nestes relatos uma crítica aos portugueses, ainda que o tom utilizado não seja de aberta contestação. Esta crítica geralmente está associada à representação prevalecente detida pelos brasileiros de que Portugal é, ou foi até há pouco tempo, um país pobre, contrapondo-se a esta escassez o potencial de desenvolvimento económico e humano detido pelo antigo colonizado. O seguinte trecho de uma entrevista realizada a uma turista brasileira proveniente de São Paulo é ilustrativo a este respeito:

Os portugueses eram pouco evoluídos, mas agora tudo parece muito mudado. A ideia que a gente tem é que os portugueses têm uma mentalidade assim um pouco atrasada, mas agora, Lisboa é uma cidade linda, cheia de luz. Foi uma grande surpresa para mim.

## 5. CONCLUSÃO

Neste artigo procurei oferecer uma breve análise de como as narrativas das identidades nacionais, ao invés de se extinguirem por ocasião de rupturas verificadas na ordem política e social dos respectivos países, antes se actualizam e reconfiguram para corresponder às exigências e anseios de cada presente. No presente em que vivemos, estas narrativas são actualizadas quer para motivos de identificação interna, quer respondendo a anseios de afirmação política e económica nos palcos externos, ora através da afirmação de uma imagem de modernidade e cosmopolitismo que reforce a credibilidade do país, ora mediante estratégias de captação de investimentos externos. Neste contexto, os mitos da nação que antes serviam para legitimar regimes ou fortalecer posições geoestratégicas, servem agora também para vender uma imagem nacional para eventuais consumidores externos e, de entre eles, os turistas.

Detendo uma história imperial de longa duração, Portugal continua a articular a narrativa da sua identidade nacional em torno do mito fundador do país dos descobrimentos e das trocas interculturais, apresentandose agora, quase quatro décadas após o fim do colonialismo português, como o pioneiro da globalização e como o fundador do mundo moderno. Isentase, desta forma, de um exame crítico sobre os efeitos e as consequências de longo prazo da sua acção colonizadora de quase seis séculos. O império continua a ser motivo de orgulho nacional e a imagem que é veiculada sobre o país permanece fortemente associada a uma nação de aventureiros e empreendedores descobridores. Como vimos pelos exemplos fornecidos, esta imagem continua a ser capitalizada em acções de branding nacional ou em acções de promoção turística do país. Após ter esgotado o modelo de sol e praia em que antes quase exclusivamente assentava a oferta turística portuguesa, cada vez mais esta oferta se combina com a veiculação de uma imagem “histórica” do país associada à época de ouro dos descobrimentos.

Esta imagem não só permanece bem viva no tecido social nacional, estando profundamente internalizada por portugueses de todas as origens sociais e estratos geracionais, inclusive por aqueles provenientes das excolónias africanas a residir em Portugal, apesar dos focos de tensão social e racial que se verificam em torno desta população. Também penetra a imaginação de quem visita o país que, estando sujeito à representação unívoca do país conforme veiculada pelos meios de informação turística, se deixa seduzir por uma determinada ideia de profundidade histórica altamente mitificada. No entanto, um exame mais cuidado das representações detidas por turistas de diferentes proveniências pode demonstrar como tantas vezes as formulações da memória histórica, embora penetrem os imaginários colectivos, são pontuadas por contradições e ambivalências que evidenciam que as representações do passado nunca podem ser totalmente convencionadas.

## 6. BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, Arjun (1990) “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. In M. FEATHERSTONE (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage, pp. 295-310.
- BELL, Duncan S. A. (2003) “Mythsapes: Memory, Mythology, and National Identity”, *British Journal of Sociology*, vol. 54 (1): 63-81.
- BILLIG, Michael (1995), *Banal Nationalism*. London, Sage publications.
- DERRIDA, Jacques (1992) *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Bloomington, Indiana University Press.

DICKS, Bella (2003) *Culture on Display: The Production of Contemporary Visibility*. London, Open University Press.

FREYRE, Gilberto (1992 [1933]) *Casa Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Record, Rio de Janeiro, 1992.

KUGELMASS, Jack (1992) "The Rites of the Tribe: American Jewish Tourism in Poland". In I. Karp, C. M. Kreamer e S. D. Levine (eds.), *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington and London, Smithsonian Institution Press, pp. 382-427.

MACKENZIE, John M. (1984) *Propaganda and Empire. The Manipulation of British Public Opinion, 1880/1960*. Manchester, Manchester University Press.

MAITLAND, Robert e RITCHIE, Brent W. (eds.) (2009), *City Tourism: National Capital Perspectives*. Cambridge, MA, CABI.

MNAA (2009), *Encompassing the Globe: Portugal e o Mundo nos Séculos XVI e XVII, Catálogo da Exposição*, Lisboa, Museu Nacional da Arte Antiga.

PAIS, José Machado (1999) *Consciência Histórica e Identidade: os Jovens Portugueses num Contexto Europeu*. Oeiras, Celta.

THOMPSON, Andrew (2005) *The Empire Strikes Back? The Impact of Imperialism on Britain from the MidNineteenth century*. Harlow, Pearson.

#### **7. PÁGINAS WEB**

<http://www.golisbon.com/>

<http://www.mnarteantigaipmuseus.pt/ptPT/imprensa/ContentDetail.aspx>

<http://www.ptfolio.com/2007/12/22/icepeuropeswestcoast/>

<http://www.portugalglobal.pt/EN/Portugalataglance/Pages/AboutPortugal.aspx>

<http://www.visitportugal.com>

**DESTINO BARCELONA:  
USOS POLÍTICOS DEL TURISMO Y DISCURSOS SOBRE LA IDENTIDAD.  
APUNTES HISTÓRICOS Y CONFLICTOS DEL PRESENTE**

Saida Palou Rubio  
Universitat de Barcelona

Actualmente, en Barcelona existe una gran diversidad de posicionamientos (políticos, ideológicos), de reflexiones (académicas, ciudadanas, periodísticas) y de opiniones (positivas, negativas, ambivalentes) en relación al turismo. De hecho, la enorme pluralidad de vivencias y percepciones en torno al turismo demuestra la importancia social que esta actividad ha adquirido en Barcelona, así como la complejidad conceptual y estructural del propio fenómeno. Al mismo tiempo que se multiplican los usos y los discursos, las opiniones y las críticas en relación al turismo, es innegable que la intrínseca dependencia que se produce entre turismo e identidad genera un debate social no menos complejo, dando lugar a numerosas interpretaciones y abriendo profusos campos de análisis teóricos. Parece innegable, pues, que la Antropología contemporánea tiene un papel fundamental a la hora de comprender el turismo como un hecho estructurador de nuestras sociedades.

El presente artículo reflexiona sobre el encuentro que se establece entre turismo e identidad en el marco de la promoción oficial del destino Barcelona, asumiendo un punto de vista histórico y comparativo y comprometiéndose en un análisis social y simbólico al mismo tiempo. A mi parecer, se trata de un planteamiento interesante, especialmente por todo lo que puede revelar entorno el turismo como instrumento político y artefacto para la creación de capital cultural y simbólico; se destacará, entre otros aspectos, como el proceso de institucionalización del turismo ha conllevado la construcción de una categoría hegemónica del hecho turístico en Barcelona, al mismo tiempo que se expondrá de qué manera (y con qué interés) las instituciones han tratado de legitimar socialmente esta actividad, dándole un valor económico y sociocultural a la vez.

Se propone una mirada dialéctica entre presente y pasado y en torno a las categorías, valores y significados políticos creados a propósito del turismo, no tanto para comprender los diversos modelos de actuación de las instituciones, sino más bien con el interés de analizar los motivos de su persistente promoción. Se asume, siguiendo a Chadeffaud (1987), que el fomento del turismo proyecta (a través de sus argumentos e imágenes) una serie de ideales y expectativas que responden a un planteamiento genérico y modelo de sociedad. Es en este sentido que se analizan los usos políticos del turismo y se propone un debate alrededor de ciertas tensiones, especialmente las que se producen entre la vocación de legitimar el turismo como un valor e instrumento para la construcción de la ciudad y la percepción social que entiende el turismo como un elemento “perturbador” de la ciudad, de su urbanidad, de su identidad.

El presente artículo se estructura en dos ejes principales que confluyen en una reflexión común y final, quizá no definitiva y naturalmente abierta a nuevos debates y estudios: el papel de la identidad en el marco de la promoción turística oficial y la identidad turística de Barcelona en nuestros tiempos.

**1. EL PAPEL DE LA IDENTIDAD EN EL MARCO DE LA PROMOCIÓN TURÍSTICA OFICIAL**

En el marco de la promoción oficial, y a lo largo de más de cien años, el fomento de la actividad turística ha conformado una decidida apuesta para la transformación de la ciudad.

Es innegable que esta estrategia ha respondido, en no pocas ocasiones, a intereses económicos particulares y corporativos que se han sumado (y “justificado”) a los discursos oficiales de la promoción turística oficial. No obstante, y más allá de esta constatación, el interés político a favor del desarrollo turístico de Barcelona mantiene, a lo largo de las décadas, una constante voluntad de estructuración de la ciudad, tanto en su aspecto económico como en su dimensión social y cultural.

Los entes de promoción oficial del turismo sucedidos en Barcelona desde principios del siglo XX han creado numerosos discursos en torno al turismo, tratando de legitimar socialmente esta actividad y defendiendo su uso a favor de la creación de una determinada urbanidad y capital cultural. En el marco de determinadas ideologías políticas y culturales, el turismo también se ha convertido en un elemento inductor de identidad, y en cualquier caso, siempre se ha planteado como una estrategia directa para su internacionalización, mecanismo tradicionalmente aprovechado para la creación de lazos económicos y presencia simbólica de Barcelona en el mundo.

Casi desde sus inicios, el turismo se ha conformado como un fenómeno político y social claramente organizado, una actividad formalmente inducida que ha sido institucionalizada con el fin de convertirse en un vector para la construcción de la ciudad. En este marco, las cuestiones de la identidad e imagen han sido utilizadas no solo para la proyección y promoción del destino, sino que identidad e imagen turística han actuado, también, como referentes de un nuevo modelo sociocultural para la ciudad destino. Esta dinámica se ha reproducido, si bien con matices, a lo largo de las décadas: tiene sus orígenes en el marco de la conformación de las sociedades modernas, del capitalismo de finales del XIX y principios del XX a cuyo desarrollo pretendió contribuir.

2006

### **1.1. Turismo, urbanismo, internacionalización, identidad. Los orígenes de la promoción oficial**

A comienzos del siglo XX Barcelona crece y cambia. La ciudad se convierte en objeto de importantes reformas urbanísticas, simbólicas, que se practican sobre todo en su parte céntrica y más antigua. Se trata de intervenciones que, invariablemente, inducen a nuevas funciones sociales, políticas y culturales. La creación de nuevos espacios monumentales y la invención de una historia venían a ser medidas para la potenciación de un orgullo cívico y para la modernización general del territorio (Cócola, 2010). Se trataba, en efecto, de generar un nuevo relato de la ciudad, un relato cuyo reconocimiento y visibilidad tenía, evidentemente, una dimensión turística, en tanto que no era solo para la sociedad barcelonesa para quien se creaba. Muy pronto, el turista extranjero sería oficialmente designado como una figura importante para el desarrollo de Barcelona, un individuo parcialmente responsable de atribuir sentido a la nueva identidad urbana. Cosa que de forma muy elocuente verifica que la conformación de la identidad implica, necesariamente, la presencia de una alteridad, en este caso, turística.

A principios de siglo, los representantes de la cultura y política oficial propusieron nuevos objetivos para la ciudad, que se proyectaba europea, moderna, cívica, cosmopolita y mediterránea. Se procuró que tales valores fueran visibles en el paisaje construido, que posibilitasen un nuevo modelo de civilidad, y en cualquier caso, que garantizaran un rol estratégico de Barcelona en el marco de las sociedades modernas y capitalistas del momento, tratando de vincular la capital catalana a los procesos de internacionalización de los territorios. Y es así como una intensa campaña de remodelación paisajística acompañó y sustentó las ansias de modernidad de las clases dirigentes de la ciudad, que ya en 1906

emprende la promoción oficial del turismo, creando una entidad en el seno de la administración local denominada Comisión de Atracción de Forasteros y Turistas. Se trata del primer ente turístico de Barcelona, que si bien asume unos objetivos muy claros, nunca llegan a ser absolutamente conocidos ni compartidos por el resto de la sociedad; de hecho, dicha Comisión ni siquiera recibe el apoyo de toda la clase política y económica, en parte porque el turismo no era más que una actividad propia de extravagantes y más bien asociada a las poblaciones que disponían de vastos recursos naturales, como el mar o la montaña, y de atractivos relacionados con la vida cultural, moderna y artística. Barcelona disponía de todo esto. Pero también tenía conflictos, unas clases sociales y políticas muy fragmentadas y acusados problemas de orden económico. En general, la sociedad barcelonesa carecía de confianza a propósito de las cualidades de la propia ciudad en tanto destino turístico, además de no vislumbrar las potencialidades que la nueva industria podía proporcionar: beneficios de tipo económico y sociocultural, bienes de tipo material y simbólico, auguraban sus promotores. Es así como, oficialmente, se empezó a asumir que el turismo constituya un vector a favor del progreso de Barcelona, un elemento para la definición de su identidad.

Fue a manos de la Sociedad de Atracción de Forasteros, la organización que sucedió a la primera comisión turística, que se elaboró un vasto discurso en torno al turismo. A lo largo de 28 años (1908-1936), la Sociedad dedicó profusos esfuerzos a legitimar socialmente el turismo, razón por la cual añadió a sus argumentos una explícita connotación patriótica. En efecto, la tarea de convertir Barcelona en un destino turístico constituía un deber ciudadano, puesto que se concebía el turismo como un proyecto eminentemente colectivo. Así, y con el fin de obtener la máxima complicidad social, institucional y de los sectores privados, los promotores del turismo defendieron arduamente que los beneficios de la nueva industria suponían un bien colectivo para el conjunto de la sociedad, sobre identificando los objetivos del turismo con los de la misma ciudad: un proceso de naturalización, al fin y al cabo, que consistía en asumir que aquello bueno para el turismo era bueno para la ciudad, y viceversa. Puede constatar que existía una coincidencia efectiva entre la construcción de la ciudad y la construcción del destino turístico, y que la institucionalización del turismo conllevaba un proceso (constante, necesario) de legitimación social y política, de modo que ya en las primeras décadas del siglo XX se logró trazar una idea hegemónica del hecho turístico en Barcelona.

Traer turistas a Barcelona no era fácil; que tal discurso patriótico calara, tampoco. Aun así, ya en los años treinta se logró que la capital catalana llegara a ser un reconocido polo de atracción de visitantes, un destino fundamentalmente valorado por su actividad sociocultural y paisaje urbanístico. Se creó una imagen fundamentada en cuatro ejes principales: la vida contemporánea, el arte y la arquitectura, el comercio y la industria (Vidal, 2005). De hecho, el tema de la imagen fue preponderante en la obra de la Sociedad, en tanto que constituía un canal para la difusión del destino, pero sobre todo, un recurso turístico de primer orden. Un espacio turístico es ante todo una imagen, advertía Miossec (1976). Se dedicaron profusos esfuerzos a la creación y difusión de una imagen, turística, que se confeccionó siguiendo unos patrones muy concretos y evocando signos de modernidad, cosmopolitismo y vanguardia, de tradición, historia y particularidad (referentes, todos ellos, reactualizados en la Barcelona turística de nuestros días).

La atribución de significados a los recursos de la ciudad no se producía de forma instantánea, sino que sus elementos (tangibles e intangibles) serían transformados en referentes turísticos a partir de un proceso de reconocimiento compartido. La mirada del turista

coabraba un papel fundamental en dicho proceso, puesto que era el encargado de validar el significado (turístico) de los distintos elementos integrados en la imagen oficial. Además, no solo se esperaba que el turista creara o confirmara el interés turístico de la capital catalana, sino que su presencia tenía que causar una significativa influencia en la construcción de la misma ciudad, proporcionándole los valores que lo caracterizaban (como si la figura del extranjero pudiera alimentar la nueva identidad de Barcelona). Cabe no perder de vista que la clase turista preferente por parte de la Sociedad era la que provenía de los países del centro y norte de Europa, opción que, de hecho, demostraba el componente elitista del proyecto turístico de la Sociedad.

Determinadas partes del espacio urbano adquirieron una condición patrimonial e incluso algunos elementos del paisaje construido ejercieron un efecto de sobre identificación de la ciudad, consagrando un estilo propio y una imagen también plural. Es así como, durante las primeras décadas del siglo XX, urbanismo y urbanidad se fueron configurando como potentes iconos del destino Barcelona. El urbanismo de principios del XX conformó un potente mecanismo para la creación de imagen, sostiene Smith (2005). Existía, en efecto, una auténtica pasión política y cívica por el urbanismo (Montaner, 2005), por el urbanismo creado desde el poder, puesto que de una forma u otra posibilitaba el fomento de símbolos de identidad, también signos de prestigio, marca y modelo. Pero si bien constituía un elemento importante para la proyección internacional de Barcelona, el urbanismo también fue utilizado como recurso para la organización urbana y la distribución de la ciudadanía en el plano de la metrópolis<sup>1</sup>. Los recursos de tipo cultural también adquirieron un “valor sagrado”, patrimonial, dado su efecto en el marco de la construcción nacional.



**Cartel propagandístico de la Sociedad de Atracción. Arxiu Històric Ciutat de Barcelona**

<sup>1</sup> La creación de imagen, apunta Smith (2005), siempre se presenta asociada a unas finalidades que ultrapasan las razones estrictamente turísticas, ya que la reconfiguración de la imagen de un territorio forma parte de un proceso que tiene como finalidades superiores la acumulación de capital económico, político y cultural.



Urbanismo e imagen, conformados como recursos para una nueva ciudad destino, siguen cumpliendo una función similar en la Barcelona de nuestros días. Los objetivos del turismo contemporáneo, escribe Smith (2005), a menudo son la justificación principal para el fomento de nuevas estrategias monumentales e icónicas que transforman el paisaje (simbólico y morfológico) de las grandes y medianas ciudades. Los iconos, al fin y al cabo, se convierten en uno de los motivos y elementos más destacados de competencia que colaboran en el posicionamiento internacional de los territorios; una competencia, como bien afirma el autor, que en el caso urbano está cada vez menos basada en los recursos naturales o en la ubicación o reputación del pasado, y en cambio cada vez más centrada en la habilidad de las imágenes y su poder simbólico.

En conjunto, las experiencias del turismo de las primeras décadas del siglo XX conforman un precedente importante del actual destino Barcelona, y no solamente por todo aquello referido a la imagen de la ciudad y su urbanismo, sino por la similitud de los distintos discursos institucionales en relación al turismo y su función política, social y económica.

## 1.2. Ferias, folklores y desarrollismo

Después de la guerra civil las cosas cambiaron. Los límites de la ciudad se expandieron y difuminaron a causa del crecimiento de la industria y de la población; se crecía sin planificación, y en muchos casos, sin condiciones de salubridad. El legado arquitectónico, desprovisto ya de los significados políticos y culturales creados durante las primeras décadas de siglo, dejó de ser un recurso turístico importante para el destino Barcelona. De la mano de los distintos gobiernos municipales (franquistas y especuladores, quizá el de Porcioles el más representativo en este sentido), se demolieron, literalmente, algunos edificios singulares de la ciudad, mientras el conjunto de obra modernista se abandonaba a intervenciones que no respetaban su valor original. A diferencia de aquello sucedido a principios de siglo, escribía Hughes (1993), el periodo franquista supuso un auténtico paraíso de vacíos legales para los especuladores catalanes de pequeña escala.

La promoción turística del núcleo gótico y del recinto del Pueblo Español, ambos creados en el contexto de la Exposición Internacional de 1929, propició que de un modo muy dirigido estos espacios asumieran la representatividad del destino Barcelona a partir de la década de los cincuenta; el Gótico y el Pueblo Español integraban los referentes necesarios para crear una imagen folklórica y arraigada a los valores del régimen, una imagen típicamente española de la que se empaparon tantos turistas en sus visitas diurnas y fragmentadas en Barcelona. Solo la apuesta por el segmento ferias y congresos permitió mantener un cierto atractivo internacional de Barcelona, y el Barrio Chino, con dudosa reputación, fue capaz de mezclar algunos turistas con los vicios y la miseria de una ciudad decadente y oprimida. Al fin y al cabo, el recurso del sol y la playa eclipsaba totalmente el interés por los centros urbanos; además, no hay que perder de vista que en términos de oferta cultural y de infraestructura hotelera tampoco se supo preparar el destino, y aunque se ensayaron ciertas tentativas para redirigir la demanda y prestigiar el turismo y la ciudad, no se alcanzó, nunca, el ideal.

De aquellos tiempos se heredó una imagen con regusto a folclore, una imagen cargada de tópicos pintorescos fabricados bajo el eslogan franquista del *Spain is different*, muchos de los cuales, por cierto, permanecen visibles en la representación turística de Barcelona contemporánea.

Durante la década de los setenta, el turismo en Barcelona cambió en muchos aspectos<sup>2</sup>. El panorama político era complejo, y con la dictadura agonizando, las demandas turísticas disminuyeron, en parte también a causa de la recesión económica mundial. El litoral catalán, como tantos otros en el Mediterráneo, padecía las consecuencias de la sobreexplotación turística; visiblemente degradado, disminuyó su capacidad de atracción y fue objeto de crítica por parte de su propia población: se había edificado abusivamente. Durante los setenta la planta hotelera de la capital catalana se redujo considerablemente: en 1970 disponía de 63 establecimientos hoteleros y 8.801 plazas; en 1964 había tenido un total de 85 hoteles y 8.505 plazas (Miguelsanz Arnalot, 2009).

### **1.3. La cultura y el urbanismo, nuevamente**

Pasó la dictadura y pasó la transición. Y en un periodo relativamente rápido, muy intenso, se transformó el plano urbanístico de la ciudad: se practicaron reformas en su parte antigua (no exentas de contradicciones), se abrieron nuevos espacios en la zona litoral, se mejoraron los accesos y las vías de comunicación, aumentó considerablemente la oferta de servicios mientras se construía y dispersaba una vasta cantidad de referentes simbólicos (museos, plazas, monumentos) que redefinían la imagen de Barcelona, creando, además, nuevas geografías y pautas de urbanidad. Aunque los cambios urbanísticos de los ochenta y noventa pudieran parecer una réplica de todo aquello acometido a principios de siglo, se empezó a hablar de un nuevo estilo urbano. Rápidamente, la idea del modelo Barcelona hizo furor y causó admiración más allá de la ciudad, llegando a actuar como eslogan de la propia ciudad destino. En efecto, la idea del modelo Barcelona, con todas sus referencias genéricas, abstractas y a veces indefinidas, se forjó con el objetivo de dar nombre al conjunto de actuaciones impulsadas por los sectores públicos y privados que apostaban por el desarrollo y crecimiento de la ciudad. El modelo Barcelona también se equiparó a un estilo urbanístico, a una estrategia empresarial, a una metodología de hacer ciudad, y se identificó como un paradigma de éxito, progreso y modernidad. Al fin y al cabo, se trató de un concepto y de un lema utilizado no solo para la descripción de la ciudad, sino para su autopromoción y autocomplacencia.

La celebración de los Juegos Olímpicos del 92 permitió que los instigadores del modelo Barcelona sacaran un rendimiento importante del conjunto de actuaciones practicadas, razón por la cual se fueron añadiendo más valores positivos al concepto Barcelona, hasta el punto que se creó una imagen potente de ciudad (dinámica, cultural, abierta y cosmopolita: nada más lejos de aquello soñado por los primeros promotores del turismo barcelonés). El mejor provecho de todo aquello realizado durante los ochenta y noventa, en términos turísticos, llegó a finales de siglo y de forma más contundente a partir del año 2000, justo en un momento de plena euforia del turismo urbano y cultural en el plano internacional. Turisme de Barcelona, institución que aglutina parte del sector privado y de la administración local, lleva impulsando la promoción turística del destino Barcelona desde mediados de los noventa, tratando de ofrecer un producto diverso, plural y cultural. Sin embargo, y más allá de la promoción oficial, cabe notar que el éxito internacional del destino Barcelona también se ha producido por el valor y reconocimiento de un atractivo que, de acuerdo con Vidal (2003), es algo que escapa de toda promoción y que solo se logra con una determinada cultura y con cierta solera.

---

<sup>2</sup> Se calcula que en 1973 cerca de 35 millones de visitantes extranjeros entraron en España (entre los años 1960 y 1973 se había producido un crecimiento turístico interanual del 15%), constatan Vacas y Landeta (2009). En 1974, la cantidad de turistas entrados descendió más de un 12% en relación al 1973.

Recientemente, Harvey (2005) ha constatado la enorme capacidad de Barcelona a la hora de acumular capital simbólico. Un capital simbólico, según el autor, basado en la autenticidad, la excepcionalidad y en otros valores especiales difícilmente duplicables. En Barcelona, apunta, se han creado marcas de distinción local que no son fácilmente acumulables en otras grandes ciudades (aunque la cuestión sería, según Harvey, a qué sectores de la población beneficia el cúmulo de capital simbólico).



**Torre Agbar y construcciones populares (Distrito de Sant Martí).  
Foto: Saida Palou**

Los datos de la oferta, demanda e impactos del turismo han crecido de forma vertiginosa durante los últimos años. Barcelona se ha situado en los mejores puestos de los ránquines internacionales de turismo urbano, a la vez que sus referentes culturales y arquitectónicos continúan acaparando la mejor puntuación en las valoraciones realizadas por parte de sus visitantes. Se puede constatar que Barcelona ha logrado emitir de sí misma una imagen de ciudad moderna y plural en la que el elemento arquitectónico despunta con evidente notoriedad. Parece innegable que esta imagen de ciudad destino recupera, actualiza y en cierto modo reinventa muchos de los referentes de la ciudad destino activados a principios del siglo XX. Hoy, tanto como ayer, el elemento urbanístico y lo referido al paisaje urbano se erigen como auténticos valores turísticos del destino Barcelona; así, mientras un conjunto importante de elementos del paisaje arquitectónico actúan como marcadores simbólicos de la ciudad, el turismo sigue manteniendo su función social y política: “in both eras, tourism and capital city ambitions complement each other” (Smith, 2007: 24).

En el marco de la construcción turística de Barcelona se ha producido una invariable relación entre la producción de espacio e imagen, favoreciendo una dinámica (propia de las sociedades capitalistas) en la cual el paisaje construido, físico, encarna una imagen propia y adecuada a los procesos de producción y reproducción social (Harvey). Se puede constatar que las imágenes han cobrado funciones preeminentes en la formación del destino turístico, actuando como recursos de la ciudad (un paisaje turístico no existe a priori de su representación, sostenía Chadeaud). Asimismo, las imágenes también han favorecido la definición y proyección simbólica de Barcelona (según Miossec, un territorio turístico es, ante todo, una imagen); cabe añadir que las representaciones del destino Barcelona también han posibilitado un determinado consumo turístico de la ciudad. Son las percepciones, y no la realidad, aquello que motiva a los visitantes, escribía Hunt (1975). En cualquier caso, las imágenes promovidas por parte de las instituciones son una clara expresión del

modelo de sociedad que se pretende crear mediante su “turistización”. Esta lectura puede ser válida (con matices, obviamente), tanto si nos referimos al presente como al pasado. Pero si bien resulta interesante reflexionar acerca de las coincidencias en cuanto a las imágenes e iconos de la ciudad destino elaboradas en uno y otro momento histórico –y de sus funciones políticas y sociales– resulta tanto más interesante reconocer que, en ambos contextos, el turismo es políticamente concebido como un elemento inductor de progreso, una estrategia para la captación de capital económico, cultural y simbólico, un vector más para la creatividad de la ciudad que se institucionaliza y legitima socialmente.

## 2. LA IDENTIDAD TURÍSTICA DE BARCELONA EN NUESTROS TIEMPOS

Barcelona ha dejado de ser una ciudad con actividad turística y se ha convertido en una ciudad completamente turística. Actualmente, el conjunto de la sociedad barcelonesa recibe los efectos del turismo, y aunque sea de forma más o menos directa o consciente, puede considerarse que toda ella actúa como polo de atracción. Las percepciones entorno al turismo varían en función de la relación que cada parte de la sociedad mantiene con esta actividad, de modo que mientras unos sectores han convertido total o parcialmente el turismo en fuente de riqueza, otras capas de la población reciben solo algunos beneficios indirectos y a la vez evidentes molestias (causadas por problemas de saturación espacial, entre otros).

Es sabido que los flujos de visitantes tienden a concentrarse, casi invariablemente, alrededor de los iconos, de las áreas más representativas del destino, si bien se trata de una tendencia habitual en el marco del turismo urbano, de su gestión depende la calidad del propio destino, no solo en términos de márketing, sino en cuanto a la calidad de vida de la población residente. La acumulación de visitantes, especialmente durante algunos momentos del año, puede producir incomodidades, por defecto incompatibilidades, en la convivencia cotidiana, cosa que en Barcelona ha sido abiertamente denunciada y criticada por parte de su población. En la zona más antigua de la ciudad, en el distrito de Ciutat Vella, se producen situaciones en las que la capacidad de carga (física y social) parece llegar a sus límites. Está claro que el turismo no puede considerarse como el principal responsable de tal situación, incluso podría ser víctima de unos mismos problemas; en todo caso, de su gestión depende, en buena parte, la calidad de vida tanto de residentes como de visitantes.

2012



La Rambla. Foto: Saida Palou

Entre los años 2008 y 2010 se elaboró un Plan Estratégico, que, entre otros muchos aspectos, alertó sobre la necesidad de gestionar el turismo, de asumir responsabilidades

políticas e institucionales al respeto. Asimismo, la distribución de la oferta turística en nuevos espacios de la ciudad también conformó una de las indicaciones más destacadas del Plan, en un intento de reformular las dinámicas de la actividad turística de la ciudad y de equilibrar los usos espaciales de la misma, teniendo en cuenta la calidad de vida del residente. El objetivo de redistribuir los flujos de visitantes en el plano urbano y metropolitano de la ciudad requeriría fundamentalmente un proceso previo de redistribución de las infraestructuras y servicios, y sobre todo, de reubicación y creación de nuevo patrimonio localizado. De acuerdo con Prats (2005), la magnitud de flujos que podría atraer dicho patrimonio localizado en espacios no centrales del destino tiene que ver, naturalmente, con el interés social que genere, o sea, con su capacidad intrínseca de captar la atención, sin perder de vista otros factores, como la comercialización, las infraestructuras de acceso y la prestación de servicios complementarios o alicientes diversos de la zona. Asimismo, y coincidiendo con Prats, sabemos que la valorización interna de este tipo de elementos no necesariamente tiene que coincidir con la interpretación de los visitantes (la puesta en valor y activación de los referentes patrimoniales la lleva a cabo, ante todo, el poder local). Más allá de las nuevas opciones, muchos de los atributos de la ciudad se han convertido en auténticos elementos de consumo turístico. Incluso la calle misma, como espacio de paso, ha dejado de ser un simple área de conexión entre nodos y actúa como *sight* del destino, de hecho, como lugar preferente del consumo turístico (Palou, 2006). Veinte años atrás, el mercado de la Boquería no era un punto turístico del destino Barcelona; actualmente es un espacio frecuentado por todo tipo de usuarios, que le confieren, así, múltiples significados. La pluralidad de usos y funciones de los espacios, recursos y servicios de la ciudad es francamente considerable. Puig de la Bellacasa (1999) advierte que la planificación física y económica de la explotación comercial del patrimonio debe partir, siempre, del principio de la limitación de usos, de la sostenibilidad y de la fragilidad de los recursos, por la cual cosa es importante aceptar la necesidad de acotar ciertas restricciones. Es inconcebible pensar la ciudad sin tener en cuenta la influencia que causa la actividad turística en ella, ya que de un modo muy evidente, el turismo se ha convertido en un elemento estructurador de la misma. Asumiendo la gran capacidad de estructuración que tiene el turismo en Barcelona, y que se trata de una actividad formalmente inducida desde principios del XX, parece necesario que se emprenda un trabajo decidido a favor de su gestión, orden y planificación, especialmente ante la posibilidad que espacios como el mercado de la Boquería abandonen su actividad tradicional y se conviertan en espacios dedicados exclusivamente al turismo, cosa que anularía, posteriormente, su atractivo y especificidad cultural.

2013

### 3. BIBLIOGRAFÍA

CHADEFAUD, Michel (1987) *Aux origines du tourisme dans les Pays de l'Adour: du mythe à l'espace: un essai de géographie historique*. Pau: Département de géographie et d'aménagement de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour.

CÓCOLA, Agustín (2010) *El Barrio Gótico de Barcelona. Planificación del pasado e imagen de marca*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona.

HARVEY, David (2005) "El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura". En HARVEY, David; SMITH, Neil, *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*, Barcelona: Llibres de Recerca, pp. 29-57.

HUGHES, Robert (1993) *Barcelona*. Barcelona: Anagrama.

- HUNT, John David (1975) "Image as a factor in tourism development". En *Journal of Travel Research*, 13: 117.
- MIGUELSANZ ARNALOT, Àngel (2009) *Parada i fonda. L'hostaleria de la ciutat. Dels orígens als nostres dies*. Barcelona: Labeltur.
- MIOSSEC, JeanMarie (1976) *Elements pour une theorie de l'espace touristique*. Aixen-Provence: Centre des Hautes Études Touristiques.
- MONTANER, Josep M. (2005) "Arquitectura catalana. Entre la continuïtat i el canvi". En *Nexus*, 34: 510.
- PALOU, Saida (2006) "La ciudad fingida. Representaciones y memorias de la Barcelona turística". En *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol 4, (1): 13-28.
- PRATS, Llorenç (2005) "Concepto y gestión del patrimonio local". En *Cuadernos de Antropología social*, Buenos Aires, 21: 17-35.
- PUIG DE LA BELLACASA, Fernando (1999) "Creación y promoción de productos turístico-culturales". En VIDAL, D. (ed) (1999) *Cultura i turisme: actes del Seminari dut a terme a Barcelona el novembre de 1999*. Girona: Servei de Publicacions UdG, pp. 27-40.
- SMITH, Andrew (2005) "Conceptualizing City Image Change: The ReImagining of Barcelona". En *Tourism Geographies*, Vol 7, (4): 398-423.
- SMITH, Andrew (2007) "Monumentality in Capital Cities and its Implications for Tourism Marketing: the Case of Barcelona". En *Journal of Travel and Tourism Marketing*, Vol 22, (34): 79-93.
- VACAS, Catalina; LANDETA, MarcoHugo (2009) "Aproximación al último medio siglo de turismo en España, 1959-2009". En *Estudios turísticos*, 180: 21-64.
- VIDAL, Dolors (2003) "Un siglo a la caza del turismo". En *La Vanguardia*.
- VIDAL, Dolors (2005) *L'Imaginari monumental i artístic del turisme cultural: el cas de la revista Barcelona Atracció*n. Tesis doctoral. Universitat de Girona.

## EL TURISMO COMO PATRIMONIO CULTURAL IMAGINARIO. REFLEXIONES A PARTIR DEL CASO DEL TURISMO KUNA (\*)

Xerardo Pereiro

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal)

CETRAD Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento

(\*) NOTA: Este texto se encuadra en el proyecto de investigación liderado por el CETRAD (Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento) titulado “Estudio estratégico del turismo en Kuna Yala (Panamá)”. El proyecto es financiado por la SENACYT (Secretaría Nacional de Ciencia y Tecnología) del Gobierno de la República de Panamá. Contrato: CID07009.

### 1. TURISMO, IMÁGENES E IDENTIFICACIONES

El antropólogo Georges Balandier (1993) en un texto ya clásico en el que defiende el papel de la antropología como instrumento científico y pedagógico de la relación y comunicación con el otro, afirma:

“Si la modernidad favorece el encuentro de las culturas, también las altera por la banalización de las imágenes, por la relación superficial y, en cierto modo, simulada, que establece entre culturas diferentes” (Balandier, 1993: 41).

Y otro antropólogo, Edward M. Bruner (2007: 233), nos recuerda que el turismo tiene menos que ver con el modo como los otros pueblos realmente son que con como imaginamos que son, es decir el turismo es una forma de representación del otro, como también lo es la etnografía, aunque salvando las distancias desde nuestro punto de vista (cf. GalaniMoutafi, 1999). Bajo nuestra óptica se puede afirmar que el turismo es un sistema dinámico de producción, distribución y consumo de imágenes, imaginarios y sueños (Barthes, 1973; Crick, 1989; Reimer, 1990; Selwyn, 1990; 1993; Craik, 1997; Tresidder, 1999; Simonicca, 2002; Crouch e Lübbren, 2003; Salazar, 2010), y las imágenes turísticas son un instrumento ideológico de producción del exotismo y de la alteridad (Fueyo Gutiérrez, 2002).

Desde nuestra perspectiva, el turismo puede ser interpretado como un proceso de construcción cultural de imágenes sobre los destinos turísticos. El turismo es un instrumento de promoción de las imágenes de países, tierras y regiones. Estas imágenes están asociadas a cuatro tipos de miradas: a) la de instituciones oficiales; b) la de los turistas; c) la de la mercancía –Ej.: postales ilustrados; d) la de los habitantes sobre sus lugares vivenciados (Mota Santos, 2006). Esas imágenes son representaciones que condicionan la forma de mirar y actuar en el mundo y median en las prácticas rituales turísticas en un determinado destino turístico. Así es como el turismo utiliza imágenes de las culturas locales como banderas regionales, nacionales, etc., que expresan definiciones de las identidades (colectivas, de clase, de género, etc.).

En este texto analizamos las imágenes turísticas como forma de representación de Kuna Yala y los kunas, pero también como objeto o contenido de un discurso ideológico sobre las identidades kunas. Aquí pasaremos revista a los significados de las imágenes turísticas “oficiales”, es decir, las producidas por el sistema turístico hegemónico, las imágenes

producidas por los empresarios kunas, las comunidades y los turistas. Haremos así una reflexión del papel de las imágenes turísticas en la construcción de las identidades colectivas y sus patrimonios culturales.

## **2. LAS IMÁGENES DE KUNA YALA PRODUCIDAS EN EL SISTEMA TURÍSTICO**

En tiempos de lo que algunos denominan póscolonialismo y otros neocolonialismo, los grupos indígenas han cambiado su función y papel en el sistema mundo. De enemigos, salvajes y mano de obra barata se han convertido hoy en actores turísticos; de símbolos negativos a símbolos de la promoción y el marketing presentados como exóticos y neoespirituales (Whittaker, 1999: 34). Además su imagen ha sido apropiada por los Estados para recrear las identidades nacionales, y otras veces o al mismo tiempo los indígenas se han autodeterminado, utilizando el turismo como una estrategia de afirmación étnica del grupo frente al Estado y el sistema turístico dominante.

Las imágenes turísticas oficiales sobre Kuna Yala y otros destinos presentan lo que Georges Van den Abbeele (1980) denominó de imperialismo de doble filo, es decir, que las culturas y destinos no solamente se han convertido en objeto de consumo cultural, sino que el turismo también funciona como un mecanismo de alienación de las masas procedentes de los países emisores que practican turismo institucionalizado. Este pensamiento hay que situarlo en una línea de teorización sobre el turismo ya con alguna historia (cf. Pereiro, 2009) que incide en la idea como ya en el siglo XIX los guías turísticos utilizaban las siguientes retóricas de alienación turística (Boyer, 2003: 61): a) dominantedominado; b) el encanto y el charme; c) la felicidad de la insularidad; d) lo anecdótico y lo episódico; e) lo exótico, lo raro y lo pintoresco.

Las representaciones de los países en vías de desarrollo son exageradamente estereotipadas desde el dominio occidental y a la misma conclusión se llega en los estudios turísticos. El objetivo de la promoción turística es tornar esos países más atractivos para los turistas occidentales e internacionales, que son un gran segmento de la demanda turística de los mismos. Pero estas imágenes estereotipadas son algo más que una estrategia de marketing turístico, pues se originan en la naturaleza neocolonial de la mirada turística contemporánea sobre los países en vías de desarrollo o de la periferia geopolítica (Bandyopadhyay y Morais, 2005).

Pero desde nuestro punto de vista, igual que no existe un único colonialismo, sino diversos colonialismos, también existe una diversidad de reacciones frente a los mismos. En el caso de Panamá, y de acuerdo con Stephen Frenkel (2004), las imágenes de Panamá tropical han sido construidas históricamente y se condensaban en la imagen de riesgo epidemiológico y del infierno verde donde reinaba la malaria y la fiebre amarilla. Esta imagen tenía una base empírica en las altas tasas de mortalidad, que fueron descendiendo a medida que se descubrió el vector mosquito. A ella hay que añadir la de la positividad del viaje y la negatividad del residir allí, debido al calor opresivo, la laxitud moral y mental, y la inseguridad. Por un lado, y siguiendo a Frenkel (2004), los trópicos panameños representaron el paraíso, pero por otro un paisaje peligroso. Esta imagen doble panameña se resuelve hoy en día en el terreno del turismo, convirtiendo a Panamá en un atractivo destino patrimonial, ecoturístico y de compras.

En el caso de Kuna Yala y como otros muchos pueblos indígenas, los kunas han recibido históricamente el estereotipo de “salvajes”. Este estereotipo etnocéntrico y evolucionista fue un cliché clasificatorio largamente utilizado en el caso de América Latina, que constituye sin duda una traba y un ejercicio de dominación sobre el otro encuadrado histo-



ricamente (Bestard y Contreras, 1987). Consideramos que ese estereotipo aún continua presente a través de un colonialismo interno panameño (Turpana 1997: 67) que se verifica en el campo del turismo. ¿Y qué tipo de superestructura ideológica utiliza el sistema turístico con intención de someter Kuna Yala a los intereses dominantes?

En nuestro análisis documental, discursivo y visual de los imaginarios oficiales de Kuna Yala hemos encontrado siete tipos de imágenes que de ninguna manera se excluyen y que son parte de una tecnología turísticoideológica descrita con detalle en nuestro informe de investigación (Pereiro et al., 2011): a) la imagen del paraíso racial y natural, del “buen salvaje en estado natural puro” o “el mito de Tarzán”; b) la imagen del “primitivismo” que parte de una visión evolucionista, esencialista y etnocéntrica que coloca a los kunas en un estadio inferior; c) la imagen de exotismo indigenista; d) la imagen de ancestralidad; e) Kuna Yala como un local remoto, aislado y apartado del mundo; f) Kuna Yala como imagen metonímica de la nación panameña; g) Kuna Yala y los kunas como un pueblo que ha articulado tradición y modernidad y que se ha integrado en la modernidad. Concluimos aquí como esta tecnología turísticoideológica tiene el propósito de intentar recolonizar este territorio indígena para su posterior turistización siguiendo modelos ya archiconocidos en la literatura científica.

### **3. LAS IMÁGENES PRODUCIDAS POR LOS ETNOEMPRESARIOS HOTELEROS DE KUNAS**

Como sabemos, la imagen de cualquier producto turístico es elemental para la atracción de los turistas, para la seducción y anticipación imaginaria de la experiencia turística en el lugar de destino. Desde una perspectiva histórica podemos afirmar que la promoción de los proyectos turísticos kunas ha ido cambiando con el tiempo. Inicialmente la promoción se hizo a través de los contactos personales realizados por los kunas en la ciudad de Panamá, trabajando en las Bases Norteamericanas y en el Canal de Panamá. Después se llegó a acuerdos con hoteles y agencias de la ciudad de Panamá para llevar turistas a Kuna Yala.

En décadas más recientes la cooperación con agencias turísticas nacionales e internacionales fue fundamental para entender los flujos turísticos. Esta estrategia continúa aún vigente, junto con el procedimiento del “boca a boca” y el uso de intermediarios en la ciudad de Panamá y en el extranjero. Muy importante es hoy la promoción en revistas y guías turísticas internacionales, muchos de los cuales han aparecido en los últimos cinco años, la mayor parte en lengua inglesa. Lo cierto es que hoy en día Kuna Yala es más promovida por los guías turísticos internacionales que por los nacionales panameños. Es esa relación localglobal saltando lo nacional, que ha permitido a los kunas llegar a los mercados internacionales y mejor desarrollar su turismo, no sin confrontarse con silencios oficiales (ej. Autoridad del Turismo de Panamá). En este sentido, Internet y también la entrada de teléfonos móviles han significado para los kunas una nueva revolución, pues por medio de estas tecnologías no solamente han podido promocionar su propia imagen de los hoteles kunas y comunicarse directamente con el cliente sino que además les ha permitido crear su autoimagen turística sin tantas mediatizaciones. Ello reduce o cuestiona el poder único, unívoco y hegemónico de las representaciones del sistema turístico dominante. ¿De qué forma?

En un trabajo del antropólogo James Howe (2009: XI) nos habla de un cambio en los sistemas de representación escrita sobre los kunas, pues del monopolio blanco se ha pasado a la autorepresentación kuna. El turismo, lejos de proyectar sus imágenes oficiales estereotipadas sobre personas pasivas y no reactivas, puede llegar a ser un mecanismo de

empoderamiento a través de su propia autorepresentación. Es decir, los anfitriones han construido nuevas formas de ser vistos por los turistas y han cuestionado las imágenes oficiales dominantes del sistema turístico.

Frente a las imágenes muchas veces estereotipadas y peyorativas del turismo kuna, y a las malas traducciones de la oferta turística kuna como por ejemplo denominar “albergue” a resorts de lujo como Dolphin o Sapibenega (Oferta turística de CATAI tours, febrero-diciembre 2007, [www.catai.es](http://www.catai.es) pp. 2627), los empresarios turísticos se han empeñado en ofrecer otras imágenes más positivas y más acordes con la oferta turística kuna, aunque nunca sin perder de vista que las imágenes turísticas son un terreno de lucha ideológica. Un ejemplo es la polémica suscitada a raíz de la aparición de un pequeño ratón en un hotel kuna. Eso sucedió en el 2006 y generó una polémica sobre el turismo kuna. Algunos periodistas escribieron que:

“... el aislamiento físico de la comarca y la precaria condición de sus servicios básicos y falta de programas efectivos de manejo de desechos y basura no solo ponen en riesgo la salubridad de su población, sino que afecta su potencial turístico... Los hoteleros no parecen atribuir la situación al hecho de que todos los desechos se vierten directamente al mar y que no existe sistema alguno de tratamiento de la basura” (Bernal y Bonilla, 2006).

Los empresarios turísticos kunas se empeñaron en afirmar que el caso del ratón era un caso aislado y que no todos los proyectos turísticos kunas tienen malas condiciones. Además derivaron el problema hacia los barcos que llegan a las islas con los roedores, en una estrategia retórica del tipo “el mal siempre viene de fuera”.

Si comparamos las imágenes oficiales y dominantes vistas en el apartado anterior con las imágenes producidas por los propios proyectos turísticos kuna, observamos algunas semejanzas y diferencias. Una semejanza la encontramos en el uso del mito del paraíso kuna. Un ejemplo es el que se sigue:

“Visite... Playas exóticas. Deguste... Exquisitos platos. Disfrute... De un servicio personalizado con calidad Solo en: Kikirdub Hostal, un rincón paradisíaco en la tierra... (Folleto turístico, 2007).

Pero la primera y más evidente diferencia en los contenidos es que los proyectos turísticos kunas ofrecen una imagen de innovación sobre la tradición y no un tradicionalismo ancestral y primitivista de tinte neocolonialista. Los kunas se presentan a sí mismos como modernos respetadores de la diversidad cultural y de la biodiversidad, pero también como elementos que juegan un papel activo en el mercado capitalista dominante. Ellos se apropiaron de los discursos culturalistas, ecologistas y ambientalistas internacionales y crean al mismo tiempo una imagen de identificación diferenciada para lograr una buena eficacia simbólica en la comunicación turística. Veamos algunos ejemplos:

“Sapibenega es el primer EcoLodge Kuna en América Latina, 100% ecológico ubicado en una isla privada cercana a la Comunidad de Playón Chico (Ukupseni) un lugar tranquilo y exclusivo” (en folleto turístico de Sapibenega, ver: [www.sapibenega.com](http://www.sapibenega.com) consultado en septiembre del 2008).

“Una experiencia como sacada de las páginas de la revista National Geographic... hotel ecoturístico... isla privada... nuestras cabañas son las únicas en Kuna Yala que prestan servicio de internet satelital, para que pueda revisar su correo como si estuviera en su propia casa... Lujosas, amplias y cómodas cabañas. Disfrute de las comodidades sin renunciar al paraíso...” (En [www.dolphinlogde.com](http://www.dolphinlogde.com), consultado en junio del 2006).

En algunos casos el empresario kuna relativiza en sus imágenes el aislamiento y distancia atribuida por el sistema turístico dominante de dos formas. En primer lugar cuestionando ese aislamiento y distancia, como vemos en el ejemplo:

“A solo 25 minutos de vuelo desde la ciudad de Panamá, y a 5 minutos de el Porvenir se encuentra KIKIRDUB, un hostel encantador, ubicado en el corazón de San Blas en una exclusiva isla privada” (Folleto turístico de Kikirdub, 2007).

En segundo lugar, otra estrategia es elogiar la distancia y la lejanía del resto del mundo como valores y productos turísticos diferenciadores. Es esta una forma de darle la vuelta a la idea de inaccesibilidad tan predicada por el sistema turístico dominante.

Lo cierto es que en su realidad vivida, los proyectos turísticos kunas tienen cuentas bancarias en los Estados Unidos, utilizan las nuevas tecnologías (ej.: energía solar, Internet), innovan y reinventan sus proyectos y las tarifas llegan a ser mayores que las de muchos hoteles occidentales de cinco estrellas. Y en su realidad imaginada y discursiva palabras como etnoturismo, ecoturismo, agroturismo o etnoecoturismo están siempre presentes en sus propuestas, lo que representa una apropiación cultural ya patrimonializada en su diferencia por los propios kunas. Son conceptos tomados de los discursos turísticos internacionales creados como alternativa al turismo convencional masivo, criticado por ellos como algo no deseado.

2019

#### 4. LAS IMÁGENES DEL TURISMO PRODUCIDAD POR LAS COMUNIDADES KUNAS

En este apartado analizamos las imágenes que las comunidades kunas han ido construyendo del turismo y de los turistas. Aun a riesgo de generalizar mucho por falta de espacio en este texto y no considerar las diferencias entre comunidades, tipos de turistas, tipos de prácticas turísticas y proximidad relativa con la actividad turística, podemos hablar de cuatro grandes clichés imaginarios:

- a) La imagen del turista como extranjero que quiere conocer la cultura y el medio ambiente kuna además de relajarse en sus playas.
- b) El turismo y los turistas como una buena fuente de financiamiento.
- c) El turista como un ser privilegiado.
- d) El turismo como generador de desigualdades.

El primer cliché refleja la imagen kuna de que los turistas quieren ver y conocer su cultura, su medio y sus “tradiciones”, de ahí la construcción de la mirada del turista con base en narrativas temáticas culturalistas, ambientalistas e indigenistas. El turista es para los kunas, en parte, un consumidor visual de expresiones culturales pero también del medio ambiente.

El segundo cliché obedece a un estereotipo muy extendido en muchas comunidades indígenas, que es que el turista es sólo una fuente de financiamiento que deben explotar al máximo (¡one \$, one photo!), un recurso económico que siempre va a estar ahí y con el cual tienen una relación comercial. Este estereotipo acaba por mediar y condicionar la interacción entre anfitriones e invitados hasta el punto de que los turistas piensen de forma peyorativa que en Kuna Yala es necesario pagar por todo. Este cliché es explicado de esta forma por el antropólogo italiano Duccio Canestrini (2009: 33):

“En general, al turista se le considera, con razón o sin ella, un embajador de la civilización de la abundancia que, erigida como modelo de desarrollo, ha impuesto un nuevo orden político y económico a todo el planeta”.

En relación con esta idea de Canestrini situamos el tercer cliché, que se aplica homogéneamente al turista como un ser humano privilegiado económicamente, lo que le permite viajar y visitar a los kunas. Cuando hay algo de confianza con los turistas, los kunas les preguntan “¿cuánto costó su boleto de avión?”. La respuesta rediseña su posición estructural en el sistema geoeconómico y político mundial. Ellos tienen la imagen de que el turista dispone de un capital que pocos kunas tienen, lo que les permite viajar. Viajar así por placer es una vara de medir para situar en el mundo a las personas.

El cuarto cliché es un tópico que genera muchos debates entre los kunas. En líneas generales, las comunidades kunas han ido creando la imagen de como el turismo genera desigualdades comunitarias en su estructura social. Algunos son conscientes de que el turismo puede provocar mayor estratificación social entre los kunas que viven del turismo y los que no, y también la acumulación de propiedad de las islas en las manos de unos pocos. Ello choca con la estructura social igualitaria kuna y de esta forma el turismo se percibe como desigualitario, por ello se justifica la socialización de sus beneficios a través del pago de impuestos a la comunidad y el Congreso General Kuna (máxima autoridad kuna).

Los kunas aplican estos clichés a veces de forma etnocéntrica a todos los turistas, pensando que todos son iguales (“Mergi mani nika”: “el turista tiene dinero”). Pero también es cierto que los kunas segmentan imaginariamente los tipos de turistas con los que trabajan. El siguiente relato ejemplifica la diversidad de imágenes que los kunas son capaces de producir sobre los turistas que los visitan:

“Algunos de los turistas estadounidenses compran 400500 \$ en molas. También vienen de Europa (España, Alemania, Francia, Italia), Latinoamérica (argentinos, mejicanos, colombianos) y matrimonios mixtos de panameños y no panameños. Tenemos turistas que van a descansar, leer un libro y que no quieren que se les moleste. Tenemos otros turistas que buscan un contacto intercultural, conversar, saber de la cultura kuna. Los que van en luna de miel no quieren salir de la cabaña, les servimos las comidas en el balcón frente al mar... Algunos turistas quieren tener experiencias sexuales con indígenas... Los turistas vienen a Kuna Yala huyendo del smog y el estrés de la ciudad, buscando la tranquilidad, el descanso, el huir de las rutinas, procurando la cultura y la naturaleza, lo más autóctono y más simple, un intercambio con la naturaleza, en Kuna Yala se respira aún aire puro, es un ambiente natural;

los turistas quieren alejarse del estrés de las grandes ciudades” (Entrevista, hombre, 45 años, 13082007).

Por ello podemos concluir también que las comunidades que están frecuentemente en contacto con los turistas saben diferenciar entre tipos de turistas, sus motivaciones, sus prácticas y sus necesidades. Sobre los mochileros y los turistas científicos –biólogos, antropólogos, geógrafos, lingüistas, los kunas saben que aceptan de mejor agrado quedarse en sus casas a comer y vivir con ellos, como así sucede. Pero a diferencia de ese turismo más familiar y científico, los turistas de los cruceros sólo pasan unas pocas horas en las comunidades y los kunas intentan sacarles el máximo lucro económico, por lo que la imagen que los kunas tienen de ellos es muy ambivalente y ambigua, por un lado ofrecen mucho dinero por sus artesanías y molestan durante poco tiempo, pero por otro lado se interesan muy poco por comprender su cultura. Los turistas de los hoteles suelen tener su propio espacio burbuja, pero contactan con mayor frecuencia con los locales que los turistas de los cruceros y veleros, pasan más tiempo allí, suelen regresar y mantener comunicación y amistad con los kunas.

##### **5. LAS IMÁGENES PRODUCIDAS POR LOS TURISTAS**

En una investigación sobre las imágenes turísticas que los madrileños (España) tienen de América Latina (Rodríguez Ducallín et al, 2006) se pone de manifiesto como la imagen de Centroamérica es la de un destino más ecológico, amigo, pobre, casi sin desarrollo, poco moderno, con paisajes bellos y limpios, de buen sol, acogedor, agradable, de moda, poco masificado, de acceso más difícil desde España, con deficientes servicios, transportes y vías de comunicación.

En el caso de Kuna Yala, los turistas suelen compartir con el sistema turístico dominante muchas de las imágenes vistas más arriba y las palabras clave serían: paraíso, aislamiento, inmutabilidad, primitivismo, vida dura, hospitalidad mercantilizada, placer, desconexión y servicio no occidentalizado. En líneas generales, y a riesgo de abstraer bastante, podemos afirmar que la imagen de Kuna Yala producida por los turistas tiene mucho que ver con su idea de “autenticidad”, que si bien es una construcción subjetiva a los ojos del turista (Pereiro, 2009), esta se objetiva en sus repetidos discursos e imágenes. Para los turistas esta autenticidad debería implicar una preservación y conservación de la cultura kuna, lo que significaría una especie de formolización o congelamiento. La idea de “reserva” está muy presente en sus imágenes, y proponen el aislamiento kuna para no “contaminarse” de los modos de vida occidentales. Según ellos tales grupos deberían permanecer como museos anclados a una tradición y presentados como una reserva imaginaria del pasado para uso turístico. Esta imagen proyecta también una urgencia en lo que ellos suelen denominar rescate de la cultura kuna, como si fuese una misión turística salvar de la extinción y de la conquista occidental a los kunas, para así guardar para las generaciones futuras un ejemplo no solamente de diferencia sino de diversidad cultural.

##### **6. CONCLUSIONES: EL TURISMO Y LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DEL OTRO**

Acabamos de analizar las imágenes turísticas de Kuna Yala como campo de relaciones de poder y de discursos ideológicos sobre las identidades. Hemos empezado nuestro texto por enmarcar nuestro problema en debates teóricos sobre las imágenes turísticas, para luego centrarnos en analizar las imágenes turísticas de Kuna Yala. Hemos diferenciado entre las imágenes turísticas oficiales, las imágenes creadas por los empresarios y las co-

comunidades kunas, y los imaginarios de los turistas. Las primeras han sido creadas por el sistema turístico dominante y obedecen a un tinte de nostalgia imperialista occidental que busca culturas “tradicionales” o “ancestrales” que anteriormente habían sido destruidas (Bruner, 2004). Ahora estas culturas sirven a sus propósitos de recreación y construcción de dos identidades: a) una identidad nacional panameña; b) una identidad transnacional de tipo globalizante.

Las imágenes turísticas son un instrumento ideológico de producción del exotismo y de la alteridad (Fueyo Gutiérrez, 2002) y las creadas por los empresarios kunas representan una nueva etnicidad que conecta con los discursos internacionales del ecologismo, la biodiversidad y la diversidad cultural. Y aunque a veces utilicen estrategias imaginarias de autoexotismo, estas poco tienen que ver con la imagen “tradicionalista” y “primitivista” producida por el sistema turístico dominante. Los turistas son vistos por los empresarios turísticos kunas como sinónimo de dinero y poder, pero también son vistos en su diversidad (nacionalidades, género, edad, clase social,...) como potenciales aliados de su desarrollo.

Finalmente las imágenes que los turistas se llevan de Kuna Yala tienen que ver con el mito del paraíso en la tierra, el placer, la diferencia cultural, la incomodidad y el exceso de mercantilización. Ellas obedecen a una percepción romántica de la diferencia, que representa un etnocentrismo inverso, es decir, perciben a los indígenas como ídolos congelados en el tiempo y desean su formolización.

Como hemos podido ver, las imágenes turísticas son representaciones políticas de las identidades. Ellas no son inocentes, sino que encierran discursos ideológicos contruados con el objetivo de convertir recursos culturales y ambientales en mercancías turísticas y también de reconstruir identidades en permanente redefinición. De esta forma, el turismo puede ser entendido como un mecanismo de producción de la identidad nacional pero también de las identidades étnicas y las identidades transnacionales. Al mismo tiempo el turismo puede ser pensado como un instrumento de definición de fronteras culturales y de diversidad cultural, lo que queda demostrado con el caso de los kunas, que utilizan el turismo como un campo para definir su identidad resistente frente a los globalismos dominantes.

Las imágenes turísticas de una cultura no solo nos aportan informaciones etnográficas sobre esa cultura y su relación con el turismo, sino también sobre la mirada de su autor (encuadramiento, selección, discurso, retórica, lenguaje visual...) y la producción ideológica de las mismas. Como hemos podido observar, las imágenes turísticas no muestran realidades objetivas, sino realidades subjetivas contruadas socialmente. De esta forma la imagen turística tiene el poder de actuar como espejo para los kunas y también de transformar sus identidades y patrimonios culturales, pues las imágenes turísticas son representaciones del mundo, pero también para el mundo y su readaptación al mismo.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- BALANDIER, Georges (1993) “La aprehensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro”, *Revista de Occidente*, 140: 35-42.
- BANDYOPADHYAY, Ranjan y MORAIS, Duarte (2005) “Representative Dissonance: India’s Self and Western Representations”, *Annals of Tourism Research*, 32 (4): 1006-1021.
- BARTHES, Roland (1973, or. 1957) *Mitologías*. Lisboa, Edições 70.
- BERNAL, Raúl A. y BONILLA, Arcadio (2006) “Roedores en Kuna Yala amenazan con ahuyentar a los turistas”, *La Prensa*, 1062006: 44 A.

- BESTARD, Joan y CONTRERAS, Jesús (1987) *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona, Barcanova.
- BOYER, Marc (2003) *História do Turismo de Massa*. São Paulo, EDUFAEDUSC.
- BRUNER, Edward M. (2004) "The Maasai and the Lion King. Authenticity, Nationalism and Globalization in African Tourism". En SH. BOHN GMELCH (dir.) *Tourists and Tourism. A Reader*. Long Grove (Illinois), Waveland Press, pp. 127-156.
- CANESTRINI, Duccio (2009) *No disparen contra el turista. Un análisis del turismo como colonización*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- CRAIK, Jennifer (1997) "The culture of tourism". En CH. ROJEK y J. URRY (eds.) *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London, Routledge, pp. 113-136.
- CRICK, Malcolm (1989) "Representations of international tourism in the social sciences: Sun, sex, sights, savings, and servility", *Annual Review of Anthropology*, 18: 307-344.
- CROUCH, David y LÜBBREN, Nina (2003) *Visual Culture and Tourism*. Oxford, Berg.
- FRENKEL, Stephen (2004) "Historias de la jungla. Representaciones norteamericanas del Panamá tropical", *TAREAS*, 117: 97-118.
- FUEYO GUTIÉRREZ, Aquilina (2002) *De exóticos paraísos y miserias diversas. Publicidad y (re) construcción del imaginario colectivo sobre el Sur*. Barcelona, Icaria.
- HOWE, James (2009) *Chiefs, Scribes and Ethnographers. Kuna culture from inside and out*. Austin, The University of Texas Press.
- MOTA SANTOS, Paula (2006) "O 'olhar do turista' revisitado: a experienciación turística do lugar na parte antiga da cidade do Porto". En Painel del "IV Congresso de Antropologia da Associação Portuguesa de Antropologia", Lisboa, abril de 2006 (no publicado).
- PEREIRO, Xerardo y DE LEÓN, Cebaldo (2007) *Los impactos del turismo en Kuna Yala (Panamá). Turismo y cultura entre los kunas de Panamá*. Madrid, Ramón Areces.
- PEREIRO, Xerardo (2009) *Turismo cultural. Una visión antropológica*. La Laguna (Tenerife), Pasos Edita (ebook in [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)).
- REIMER, Gwen Dianne (1990) "Packaging Dreams: Canadian tour operators at work", *Annals of Tourism Research*, 17: 501-512.
- RODRÍGUEZ DUCALLÍN, Emira Josefina; REQUENA MAGO, Karen Elisa; MUÑOZ RENGEL, José Francisco; OLARTE PASCUAL, María Cristina (2006) "La imagen turística de los países latinoamericanos en el mercado español", *Cuadernos de Turismo*, 17: 189-199.
- SALAZAR, Noel B. (2010) *Envisioning Eden. Mobilizing Imaginaries in Tourism and Beyond*. New York, Berghan Books.
- SELWYN, Thomas (1990) "Tourist Brochures as PostModern Myths", *Problemy Turystyki*, 8: 13-26.
- SELWYN, Thomas (1993) "Peter Pan in SouthEast Asia: Views from the Brochures". En M. HITCHCOCK (ed.) *Tourism in SouthEast Asia*. London, Routledge, pp. 117-137.
- SIMONICCA, Alessandro (2002) *Antropologia del Turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici*. Roma, Carocci.
- TRESIDDER, Richard (1999) "Tourism and sacred landscapes". En D. CROUCH (ed.) *Leisure / Tourism Geographies: Practices and Geographical Knowledge*. London, Routledge, pp. 137-148.
- TURPANA IGUAIGLIGINYA, Arysteides (1997) "Prólogo. El Zoológico de Iguaniginape Kungiler". En IGUANIGINAPE KUNGILER (ed.) *Yar Burba, Anmar Burba: Espiritu de la Tierra, Nuestro Espiritu*. Panamá, Congreso General de la Cultura KunaFondo CanadáPanamá de la Embajada de Canadá, pp. 66-68.

VAN DEN ABBEELE, Georges (1980) "Sightseers: The tourist as theorist", *Diacritics*, 10: 314.

WHITTAKER, Elvi (1999) "Indigenous Tourism: Reclaiming Knowledge, Culture and Intellectual Property in Australia". En M. ROBINSON y P. BONIFACE (eds.) *Tourism and Cultural Conflicts*. Wallingford, CABI, pp. 33-45.



# NUEVAS Y VIEJAS NARRATIVAS TURÍSTICAS SOBRE LA CULTURA INDÍGENA EN LOS ANDES

Beatriz Pérez Galán

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Frente a la visión negativa prevaleciente hasta los años noventa en los estudios económicos, sociológicos y antropológicos sobre el turismo convencional y sus efectos en la población, en la actualidad asistimos a una promoción internacional sin precedentes de nuevos tipos de turismo “responsable” y/o “sostenible” como recursos de lucha contra la pobreza. A diferencia de las anteriores, estas nuevas formas entre las que se incluyen el ecoturismo, el turismo comunitario y el agroturismo a menudo definidas de forma imprecisa son ensalzadas en la literatura por el papel central otorgado a la población local en la gestión del producto, la valorización del patrimonio cultural y la preservación del medioambiente (Promperú, 2001; Maldonado, 2006).

Desde una perspectiva reflexiva que trata de superar posiciones dicotómicas de autenticidad/inautenticidad, real/falso, frecuentemente empleadas en el análisis antropológico del impacto cultural del turismo (MacCannell, 1973), en esta contribución se analizan las transformaciones acaecidas en los dos últimas décadas en los discursos turísticos sobre la cultura andina: ¿cómo se produce y se representa la cultura indígena en el discurso de los guías de turismo, las agencias y las instituciones públicas encargadas de la gestión y promoción de este recurso? ¿qué transformaciones ha experimentado ese discurso en relación los nuevos tipos de turismo alternativo frente al del turismo cultural convencional? ¿qué aspectos del patrimonio cultural son seleccionados para ser representados?, y, por último, ¿cómo participan la población anfitriona en su reinención y puesta en escena?.

El análisis de estas narrativas es relevante al menos por dos motivos. En primer lugar, por el reto que los nuevos tipos de turismo desempeñan en el replanteamiento del imaginario sobre la población indígena en América Latina en general, y en el Perú en particular. Lejos del tradicional papel de convidados de piedra o población explotada a menudo asignado en la literatura antropológica, en estos proyectos la población local está llamada a desempeñarse como anfitriones que reinventan y se reapropian de ciertos aspectos de su patrimonio cultural y natural para compartir con los turistas. En segundo lugar, porque a pesar de la rápida adopción internacional de las nuevas narrativas turísticas que nos hablan de lucha contra la pobreza, sostenibilidad, valorización del patrimonio cultural e inclusión social que reinterpretan la cultura en clave de consumo (García Canclini, 1995 y 2000; Aguilar, 2003), son escasos los estudios que incidan en el análisis antropológico de los discursos y las prácticas de los actores sociales situados en relación al contexto histórico, económico y político concreto, en este caso el peruano, en el que estas narrativas cobran su sentido singular. Es importante recordar que, del mismo modo que en otros países de América Latina, las regiones con mayor concentración de población indígena, conocidas en Perú como “la mancha india” (Cuzco, Puno, Arequipa), “coinciden” con las regiones de mayor pobreza y las más turísticas del país.

2025

## 1. METODOLOGÍA UTILIZADA

Para examinar algunos aspectos presentes en las narrativas turísticas sobre la cultura indígena contemporánea, su interpretación y los usos que difunden ciertos actores clave, me serviré de los datos obtenidos en sendos trabajos de campo etnográficos realizados en

comunidades quechuas ubicadas en los márgenes del río Vilcanota en el Dpto. de Cuzco, uno de los destinos turísticos más importantes del Perú y del subcontinente americano<sup>1</sup>. En la primera investigación, desarrollada en diferentes estancias entre 1994 a 1997, la recogida de datos se realizó aprovechando mi condición de “gringa” (extranjera) con una grabadora oculta mientras participaba como una turista más en varios de los numerosos recorridos por el “Valle Sagrado de los Incas”, como se conoce popularmente a este destino. Mi propósito concreto en aquella ocasión era indagar el discurso de los guías sobre las instituciones y las formas de organización política en este valle, concretamente en las comunidades del distrito de Pisac, y su influencia en la generación de un conjunto de narrativas posteriormente reapropiadas por las autoridades indígenas, en tanto que representantes políticos de sus comunidades (Pérez, 2004). El estudio del turismo “desde dentro” tuvo jugosos resultados, tanto en las propias comunidades –entonces al margen de los circuitos turísticos donde residía durante la semana para realizar mi trabajo de campo, como en los recorridos de turismo cultural a los que me sumaba los domingos. En estos últimos descubrí el papel clave desempeñado por los *guías* de turismo en estos circuitos, auténticos traductores socioculturales entre dos mundos (el del turista y el del anfitrión), especialmente en destinos exóticos rodeados de pobreza como en el caso peruano. Su contribución en la generación de mitos culturales a través de sus discursos sobre las poblaciones indígenas resultaba fundamental para entender el imaginario de autenticidad, tradicionalidad y genuinidad, asociada al mundo indígena. En esos años, el turismo internacional en Perú se recuperaba poco a poco tras la década de violencia política vivida, y las expectativas económicas en este sector eran muy altas. El reciente despegue de ciertos turismos tradicionales convencionales (turismo cultural, turismo étnico) y no convencionales (turismo místico y esotérico), impulsados por el entonces alcalde de Cuzco, Daniel Estrada, pieza política clave en la reinención turística de la ciudad, contribuyeron a consolidar una imagen esotérica de la cultura andina que la ciudad proyecta como reclamo turístico desde entonces<sup>2</sup>. En ese contexto, la cultura de los indígenas contemporáneos no era en realidad un asunto relevante en el imaginario turístico, salvo en tanto que reminiscencia de una cultura inca cuyos héroes eran recreados en murales y monumentos neoindianistas de gran tamaño erigidos por doquier (Silverman, 2002). Sintomático de ello resultaban las únicas vías en las cuales los indígenas se incorporaban al turismo, bien como mendigos, bien como mano de obra explotada –generalmente porteadores en algunas de las rutas clásicas como el *Inka Trail*, o como parte del vistoso decorado en uno cualquiera de los *raymis* surgidos en esos años, representaciones teatrales que recrean ciertas ceremonias del calendario ritual inca convenientemente adaptadas por arqueólogos, antropólogos, historiadores y folcloristas simpatizantes de ideologías neoindigenistas (Flores y Van den Bergue, 1999; Pérez, 2006). En la segunda investigación, realizada una década después (dos estancias entre 2007 a 2010), en distritos distintos pero ubicados en el mismo valle cuzqueño, me topé con un

<sup>1</sup> La primera investigación se realizó gracias a una beca del Programa de Formación de Personal Investigador de la Comunidad de Madrid (1994-1998). La segunda contó con la ayuda del Plan de Movilidad de Profesorado “José Castillejo” del Ministerio de Educación (2010).

<sup>2</sup> En realidad las iniciativas de turismo cultural “alternativo” se remontan en Perú a fines de los años 60 en la isla de Taquile. Tras su aparición en la guía turística *South American Handbook* conocida como “la Biblia para los viajeros a Sudamérica” los taquileños se convirtieron en icono del turismo *newage* procedente de Estados Unidos (California). Sin embargo no es hasta los años noventa, tras la década de violencia terrorista, que esta tendencia se consolida definitivamente.

panorama sustancialmente distinto tanto en las comunidades como en la propia ciudad. La consolidación a nivel macroeconómico de un modelo de crecimiento neoliberal basado en la extracción de recursos naturales (gas, madera, petróleo, cobre) por parte de empresas extractivas transnacionales (Gil, 2009) y el abandono definitivo del Estado como garante de políticas agrarias, luego de los duros ajustes de los años noventa, ha supuesto para las comunidades andinas la reconversión de un modelo productivo ruralsectorial (basado en la agricultura y la ganadería) hacia otro territorial más terciarizado donde la explotación de nuevos recursos (turismo, pesca, minería, entre otros) se presenta para muchas familias campesinas como la única posibilidad de generar ingresos. A esta situación se suma una patente empresarialización de los servicios públicos de desarrollo concentrados ahora en torno al nuevo “mantra” de la cooperación internacional: la cultura y el medio ambiente. Así, en menos de una década, se ha multiplicado exponencialmente el volumen de recursos y de instituciones públicas y privadas dedicadas a la gestión y promoción del turismo, y con ellos las expectativas de las familias indígenas por dedicarse a esta actividad.

En esta ocasión, mi estudio sobre el uso del patrimonio inmaterial en proyectos de turismo sostenible se centró en cinco comunidades campesinas donde se habían constituido otras tantos grupos de turismo rural que prestaban servicios en sus comunidades con el apoyo técnico y financiero del estado peruano (Proyecto Corredor) y de la cooperación internacional (Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola). El elevado nivel de conflicto social que experimentaban algunas de estas comunidades como resultado de la inminente entrada de empresas mineras que realizaban prospecciones en la zona, y la situación de enfrentamiento de algunos grupos campesinos con agencias de viaje y con Instituto Nacional de Cultura (INC) que hasta entonces habían ejercido el monopolio de la explotación de los nuevos recursos turísticos, desembocaron en serias dificultades para poder realizar mi trabajo. Así por ejemplo, en una de las cinco comunidades, los comuneros, cansados de gringos, agencias de viajes, tratos injustos con empresarios de turismo y del acoso de empresas mineras y del Instituto Nacional de Cultura (INC) llegaron al acuerdo en asamblea comunal de no concederme entrevistas. Mis objetivos “científicos”, presumiblemente como los de decenas de antropólogos y arqueólogos que antes que yo habían transitado por su comunidad, no les aportaban nada. ¿Cómo podían saber que yo no era una infiltrada de las empresas mineras o del INC que trataba de sonsacar información sobre su situación doméstica para expropiar parte de sus tierras posteriormente?. Desde que el parque arqueológico que albergaba la comunidad se había abierto a las visitas turísticas en los años noventa los conflictos entre la comunidad y el INC no habían cesado. Esta situación de conflicto latente (provocada entre otros por la política de gestión del parque al margen de la comunidad, la escasa contratación de mano de obra local y las continuas denuncias de robos de restos arqueológicos del anterior director del parque) se había agravado en los últimos año luego del respaldo institucional recibido al inicio de actividades de un grupo de turismo vivencial en la comunidad, y su aparición en los medios de comunicación como ejemplo de valorización cultural e inclusión social (...).

En otras dos comunidades, el conflicto era provocado por la sombra de los empresarios del turismo (dos agencias de viaje y una asociación de comercio justo) que se disputaban el monopolio sobre esas rutas alternativas en la que algunas familias eran contratados como tejedoras, arrieros o porteadores, a menudo en condiciones de explotación. La situación era de recelo y suspicacia permanente ante mis preguntas sobre el impacto de la actividad en sus precarias economías, sobre el proceso de rescate del patrimonio como resultado del turismo o sobre sus condiciones de trabajo, temas de los que me he ocupado

en anteriores oportunidades (Pérez, 2008 y 2010). Finalmente, a través de una joven estudiante conocida en el lugar, a quien contraté como mi asistente en la recogida de datos, conseguimos llegar a acuerdos parciales con algunos vecinos generalmente integrantes de las asociaciones de turismo constituidas para gestionar el nuevo recurso, menos reticentes a contarnos su experiencia, siempre en un clima de sospecha y de denuncia entre los propios grupos de campesinos provocado por las condiciones de participación en las nuevas formas de turismo.

Esta situación de conflicto latente y permanente en las comunidades que contrastaba con las narrativas turísticas de sostenibilidad, comercio justo y valorización del patrimonio cultural de la población indígena, ¡tan distinta a la de aquellas “simpáticas incursiones” como turista en la segunda mitad de los años noventa!, me obligó a replantear los objetivos y la metodología de mi proyecto de investigación inicial. Una parte sustancial de lo que sucedía en las comunidades se cocinaba en los despachos de los empresarios de turismo y los técnicos y representantes de las instituciones públicas encargadas de la gestión y promoción del nuevo negocio turístico que residían en las ciudades de Cuzco y Lima<sup>3</sup>.

De esas entrevistas y del análisis del material etnográfico fueron emergiendo, una tras otra, las producciones turísticas contemporáneas sobre la cultura andina reflejo de una sociedad poscolonial en la que “ser indígena” continúa siendo un grave problema. Como veremos, no se trata de un discurso nuevo ni particularmente dirigido a las culturas indígenas, sino resultado del antiguo conglomerado de estereotipos sobre los otros forjado por occidente durante siglos (Said, 1990; Escobar, 1995). Coincido con Chaumeil (2009), García Canclini (1992, 1995), Brown (2003<sup>a</sup>, 2003<sup>b</sup>) entre otros autores, que han abordado los retos que plantea la inventariarización y la exhibición del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas de América Latina, cuando señalan que el reconocimiento potencial de sus derechos descansa cada vez más en la exhibición de su cultura y en su puesta en escena, ahora frente al turismo.

2028

## 2. NARRATIVAS TURÍSTICAS SOBRE LA CULTURA ANDINA

### 2.1. Tradición, Esoterismo y Autenticidad

Gran parte del turismo que llega a la ciudad de Cuzco, se siente atraído por imágenes de autenticidad y esoterismo preñadas de viejos tópicos que remiten simultáneamente a la tradición inca, al natural comunismo, a la pobreza digna de los indígenas, y a las fuerzas mágicotelúricas que parecen emanar del imponente paisaje andino.

Teniendo en cuenta el perfil medio de uno de estos turistas (entre 24 y 55 años, con un nivel cultural y económico medioalto), procedente de una moderna ciudad occidental en la que los valores representados en la familia, la cooperación, el comunitarismo y la convivencia étnica se sienten perdidos, su percepción acerca de la “autenticidad” de la cultura indígena que puebla este hermoso valle radicará en todas aquellas señales que encajen con estas expectativas. De ese modo, este lugar aparece representado en el imaginario turístico que emana del discurso de los guías como un lugar lejano tanto en el tiempo y en el espacio (exótico), en el que continúa vigente una organización comunitaria y cooperativa

---

<sup>3</sup> Entre las instituciones públicas me refiero a la Comisión de Promoción del Perú Promperú, del Plan COPESCO, del Instituto Nacional de Cultura (INC), del Gobierno Regional Cuzco, de la Dirección Regional de Turismo Cuzco (DIRCETUR), del Plan Nacional de Turismo Rural Comunitario, así como con los gerentes de Desarrollo Local de varios municipios.

exenta de conflictos. La apuesta nostálgica por la autenticidad y la tradición de un pasado reinventado que se pretende renovar (Grabrun, 1995) articula los discursos de los guías de turismo acerca de los indígenas quechuas que viven en el Valle Sagrado de los Incas. Tomando como referente el pasado de los incas, el discurso turístico sobre la cultura andina se caracteriza a partir de tres supuestos fundamentales que carecen de validez empírica (Pérez, 2006):

- 1) Como un núcleo duro estructura homogéneo e inmutable en el tiempo.
- 2) Aislada de un marco global de análisis en el que se producen los fenómenos de contacto intercultural e hibridación, reivindicando el origen pretendidamente autóctono de los rasgos culturales considerados netamente “incas”, hecho en el cual hacen descansar su autenticidad.
- 3) Desprovista de actores, los indígenas de carne y hueso, susceptibles de actuar como agentes de cambio.

A partir de ahí, la imagen arquetípica de la cultura andina producida en el contexto de recorridos de turismo cultural en los años noventa se articula en torno a tres tópicos principales:

1º *La Tradición*. Identificada con la supervivencia de costumbres y formas de vida incaicas presentes en los indígenas contemporáneos asumidos como “un todo homogéneo”: “los quechuas”, “los indios”, “los descendientes de los Incas”. La Tradición, así entendida, responde a las preguntas de los turistas acerca de cómo vive esta población, cómo encuentran pareja, cómo se organizan políticamente o cómo se alimentan. Las respuestas remiten indefectiblemente a un tiempo pasado en relación a la cultura de la que proviene el turista y, en muchos casos, también a la de los actuales indígenas. Entre las aseveraciones más frecuentes me interesa destacar:

- a) El salvajismo y la barbarie de los indios, condiciones que reafirman por oposición la de civilización y desarrollo del turista que mira.
- b) Un comunitarismo *quasi* natural de esta población, contrario al individualismo de Occidente.
- c) Un sentido moral inapelable del que gozan estas gentes quienes, a pesar de las circunstancias adversas de injusticia y pobreza en las que viven, son felices. De nuevo, al contrario que en Occidente donde la riqueza material genera un estado de insatisfacción permanente.

2º *La condición vertical del paisaje*. El paisaje es, según este discurso, el reducto físico-cultural más inmutable y por tanto mejor conservado del pasado inca. Con este argumento, los guías tratan de responder a la pregunta acerca de cómo interpretar un paisaje tan sorprendente como el andino habitado desde antiguo. El entorno natural es representado como un espacio inaccesible física y mentalmente sólo culturizado por los incas, tal y como indican los restos arqueológicos que el visitante encuentra a cada paso de este recorrido. El entendimiento de esa civilización, que suele constituir el único pasado digno de mención de los indígenas actuales (obviando los cinco siglos de historia Colonial y Republicana), sólo es posible situándose en la perspectiva vertical que demanda este territorio. De modo que, para acceder al verdadero significado de los parques arqueológicos que se

visitan y en los que se puede “leer” la sabiduría de esta cosmología peculiar, suele resultar imprescindible subir siempre un poco más alto. Desde la punta de uno cualquiera de los cerros que se ven a lo lejos, a los que los turistas no acceden obviamente en ningún caso, se divisan las formas de animales sagrados para esta población como el cóndor, el puma, etcétera. Para los turistas, agotados por la caminata y el cansancio que provoca la altura, el paisaje queda imbuido en un misticismo y sabiduría fascinantes. Y, por último:

3° *La originalidad*. Idea que atraviesa los estereotipos sobre el paisaje y la Tradición. Responde a la pregunta del turista: “¿qué es lo típico?” o más concretamente: “¿qué debo comprar en cada lugar?”. Generalmente, aparece referida a aquellos elementos de cultura material (artesanía, trajes, joyería, comida, etcétera) que son producidos en el lugar. Lo producido *in situ*, o más precisamente lo que el guía señala como tal, es considerado más auténtico que lo que simplemente es adquirido en otro lugar y consumido/vendido donde se encuentren.

### 2.1.1 ¿Cómo son los quechuas?

Las primeras inquietudes de un turista que lleva algunos días, o quizás sólo horas en la ciudad del Cuzco, son sin duda aquellas provocadas por la sensación de extrañamiento cultural que percibe al caminar por sus calles y plazas, repletas de indígenas, mestizos y también de otros muchos turistas como ellos. Una vez recuperados del posible soroche (mal de altura) en el hotel, comenzarán a integrarse en el paisaje y ante la eventualidad de sentirse repuestos completamente, muchos comienzan por contratar un tour de un día por el Valle Sagrado de los Incas. Por lo que este recorrido turístico será, con toda probabilidad, el primer acercamiento a la cultura andina: qué comen los indígenas, dónde viven, cómo forman sus familias, cómo son éstas, cuáles son sus leyes y sus autoridades (...) son algunas de las preguntas probables a las que el guía comenzará dando respuesta. El recurso habitual de los guías que consiste en seleccionar palabras y expresiones del quechua desconocidas para los viajeros, contribuye a aumentar la sensación de extrañeza y exotismo de esta cultura que pretenden transmitir:

“Los tres alimentos principales del hombre andino son la kiwicha, la kinua y el tarwi. Un kilogramo de kiwicha tiene tantas proteínas como 60 kilogramos de carne (sic) ¡Full proteínas!... Y el resto por el estilo” (M.M., marzo de 1996).

A partir de explicaciones introductorias como ésta, habitualmente no cuestionadas por ninguno de los viajeros, el guía va reafirmando simbólicamente su autoridad de la que hará uso durante el resto del recorrido. Escuchemos a E., en su labor de traductor cultural, esta vez sobre el modo en el que los quechuas organizan y conciben sus relaciones de género:

“Y ustedes se preguntarán: “¿cómo la gente quechua encuentra su pareja?”. Hay un dicho serrano que dice: “más me pegas, más te quiero”, esto es debido a que la gente quechua se enamora justamente pegándose, para ellos no existen las palabras bonitas que suelen decir ahora los modernos. Ellos cuando están a la edad de 15 o 16 años se casan, empiezan a jugar normalmente golpeando, normalmente el hombre golpea a la mujer, pero también lo hace la mujer. Si el varón golpea y la mujer le responde, entran en un juego

de confianza, que es más o menos como decir “vamos al cine”(…). De ahí nace el amor serrano: “más te pego, más te quiero”. Normalmente el varón, que es más machista, le pega a su mujer, y a la mujer increíblemente le gusta que le golpeen (j). Yo he visto casos de mujeres que son puras y que ya les van a acompañar a sus maridos hasta la muerte que les gusta (las palizas) y automáticamente dicen “*manan, misti*” o sea “no soy mestiza”, rechazando cualquier ayuda. Y así es el matrimonio que tuvieron en tiempo de los Incas”. (E., Agosto de 1997)

La imagen que emerge de las palabras del guía apunta seriamente a un estado de primitivismo que evoca imágenes aprendidas en los libros de prehistoria o en películas como “En busca del fuego”, donde el macho del clan arrastra por el suelo a su hembra. Estos comportamientos, que pueden antojarse como “bárbaros” al turista medio occidental socializado en una cultura que reivindica el papel de la mujer y su igualdad de derechos, serán rápidamente minimizados por el guía al proveer del contexto general en el que es necesario ubicarlos: una ética incontestable. Esta postura ante la vida es, según el discurso de los guías, reminiscencia de las tres únicas leyes del tiempo de los Incas (no robarás, no serás vago, no mentirás):

“Los incas tuvieron tres leyes: “*ama sua, ama qella, ama llulla*”. Y siempre a mi me preguntan, “¿y no tenían una ley para no matar?”. Simplemente esto no era necesario, porque una ley no contradice a la otra (...). No como ahora que tenemos tantas leyes y unas con otras se contradicen, y no funciona nada. El Inca si tenía que matar, tenía que matar, nunca debió ser ley. Todo estaba en un marco en que no se podía escapar nada” (E., Agosto de 1997).

2031

De este modo, surge una de las características más recurrentes de estas narrativas: el elevado grado de autocontrol al que corresponde una ausencia total de conflicto entre estas gentes “igualitarias por naturaleza” que son pobres pero felices. Desde esta perspectiva armónica de la sociedad y la cultura indígenas, se deduce que resulten innecesarias las instituciones dedicadas a mantener el orden y administrar justicia. No es por tanto de extrañar, la ausencia de referencias explícitas en los discursos de los guías a los sistemas de autoridad de las comunidades. Y ello, a pesar de que los Alcaldes tradicionales son uno de los principales atractivos ofertados en las agencias de turismo sobre este recorrido. Si algún turista curioso pregunta por estas personas ante el desfile que estas autoridades protagonizan cada domingo por las calles del pueblo, se encontrará con una respuesta similar a la que yo misma obtuve:

“¿Esos?, esos son las autoridades simbólicas de las comunidades, algo así como el Rey de España o la Reina de Inglaterra, no sirven para nada. En este pueblo (Pisac) hay 33 comunidades (sic) y cada una tiene su Varayoq...” (M.M., marzo de 1996).

En vista del desconocimiento y el escaso interés que suscitan en este discurso las formas de organización y administración de los asuntos de las comunidades por un lado, y el agravante de tener que explicar su origen colonial por otro, hecho que mermaría la proce-

dencia auténtica o “netamente inca”, lo más conveniente parece refugiarse en el paisaje, indisolublemente unido al pasado inca.

### 2.1.2 Buscando el Misticismo en el Paisaje: Incas, Ruinas y Verticalidad

Una de las atracciones principales de este recorrido son los parques arqueológicos. Los guías de turismo, en general, no suelen hacer mucho énfasis en esta parte de las visitas dado que es donde más tiempo se pierde en explicaciones y en esperarse unos a otros en las caminatas que demanda el acceso a estos sitios. Todo ello resta tiempo a las ferias artesanales de los mismos pueblos, en las que los guías habitualmente suelen tener alguna comisión en las ventas. Llegando al pueblo de Pisac M.M. comenta:

“Los pueblos netamente originales de la época inca, con calles estrechas hechas a base de piedras incas, son Ollantaytambo y Chincheros. Este (Pisac) es colonial. (...)” “La visita al parque arqueológico de Pisac no es recomendable porque hay que caminar unos 3 km de ida y vuelta “

Contrariamente a sus intenciones, todos decidimos ir a las ruinas, y una vez arriba, comienzan las explicaciones acerca del sitio arqueológico y del entorno natural:

“En la cima de esas terrazas está la población Inca de PISAQ’A que es un ave. Si se toma una foto desde el cerro más alto, toda la construcción de Pisac está hecha en base a la figura de esta perdiz, o sea prácticamente se parece a un cóndor (¡). Toda la montaña se asemeja a un cóndor. El barrio de abajo, donde desemboca el agua, también tiene el nombre de PISAQ’A, porque los arqueólogos dicen que si se le toma una foto desde arriba, también tiene la forma de este ave...” (M.M., marzo de 1996).

2032

En el pueblo de Ollantaytambo, la siguiente parada de este recorrido, el guía abunda en el argumento que parece llevar al paroxismo culturalista el modelo del archipiélago vertical de J. Murra (1975) mediante el que se explica la economía de escalas que practica la población andina desde la época prehispánica. En este pueblo, ya no se trata sólo de un pájaro sino de un bestiario entero importado desde Nazca, en la costa norte del Perú <sup>4</sup>:

“*Ladies and gentelman*, de seguro han escuchado hablar de las líneas de Nazca (...), Ollantaytambo está construido como una réplica de estas líneas, todo son figuras de animales, pero lamentablemente es necesario subir a ese cerro que está a dos horas de camino para poder apreciarlo (...)”

Tras este comentario, se hace un silencio sepulcral durante unos segundos mientras algunos de los turistas intercambian miradas de angustia. M.M, seguro de su pequeña victoria, nos tranquiliza rápidamente:

<sup>4</sup> Los enormes geoglifos de la pampa del Ingenio en Cahuachi, conocidos como ‘líneas de Nazca’, representan animales estilizados y casi geométricos. Estas líneas han sido estudiadas desde mediados de siglo, entre otros, por María Reiche para quien se trata de un cuidadoso observatorio astronómico de la cultura Nazca.



“Así que es necesario que ustedes se imaginen: ¡el pueblo es full diseño inca!, todo sobre piedras y construcciones incas que componen estas figuras” (idem).

Al contrario que M.M., otros guías van preparados para no dejar a la imaginación del turista toda la magia telúrica que encierra esta tierra. Consigo llevan un álbum de fotos como prueba empírica acerca de la certeza de sus argumentos. Con algo de imaginación, y mucho de empatía con el vecino de al lado que asiente haber visto figuras, aparecen las siluetas de rostros con ojos, bocas e incluso ¡barbas!, entre los pliegues caprichosos de las rocas:

“Los Tiahuanacos edificaron aquí a su Dios: *Apu Contiki Wiracocha Pachayachaq*. Miren, miren al cerro del frente, ¿lo ven? (muestra el álbum de fotos), sus ojos, su nariz, sus barbas y su corona. Después van a hacer que toda esta población tenga la forma de una llama, que es un símbolo que les comunica a ellos con sus dioses andinos, por eso utilizan llamas en sus sacrificios...” (E., agosto de 1997)

Si, como parece desprenderse de este breve recorrido por el discurso de los guías, en los años noventa las tendencias narrativas en los viajes de turismo cultural hablaban de los indígenas en términos de tradicionalidad, salvajismo, e ignorancia, desde comienzos del siglo XXI el impulso internacional a nuevas formas de viajar menos masivas y más solidarias con el entorno visitado natural y cultural promueve un discurso sobre la cultura que comparte muchos de los prejuicios anteriores sobre la cultura indígena, pero introduciendo nuevos matices.

2033

## 2.2. Interculturalidad, Desarrollo y Sostenibilidad

El turismo en el Perú y, en los últimos años, ciertos tipos de turismo no convencional o alternativo que se realiza en las comunidades campesinas e indígenas con la participación de una parte de sus pobladores, son presentados en la literatura como una nueva “promesa de desarrollo” para el país (Ruiz, 2002; Pérez, 2008). Los recuentos realizados hasta 2010 elevan a ciento veinte las experiencias acreditadas formalmente por todo el país, aproximadamente un tercio de las cuales se concentra en comunidades indígenas del Departamento de Cuzco (Machu Picchu y Parque Nacional del Manu), seguido de Puno (Lago Titicaca) y Ancash (Cordillera Blanca).

La proliferación en los últimos cinco años de políticas públicas y normas legales que regulan este sector pone de manifiesto las enormes expectativas y el respaldo institucional del gobierno peruano. Así, la “Nueva Ley General de Turismo”, promulgada en 2009, eleva el turismo sostenible e inclusivo a la categoría de “actividad de interés nacional”, bajo principios de sostenibilidad, no discriminación, descentralización y comercio justo (Ley 294082009). Las campañas de promoción del Turismo Rural Comunitario en Perú reflejan esa retórica:

“El turismo rural comunitario no es sólo un viaje en el espacio, sino también en tiempo. El viajero dejará atrás la gran ciudad y el frenético ritmo de vida del siglo XXI para adentrarse en escenarios inmunes al paso del tiempo, en proyectos ubicados en la selva, en la costa o en las montañas, en los que

las comunidades locales trabajan como guías y anfitriones”(…) “Una nueva forma de turismo que, de un lado, permite el acercamiento del viajero a las comunidades locales, y, de otro, las ayuda a desarrollarse económicamente y mejorar su calidad de vida. De este modo, el viajero deseoso de interactuar con las comunidades, se empapa de sus tradiciones y su entorno, mientras la población local consigue generar los ingresos suficientes para mantener su autonomía y preservar su cultura” (Promperú, 2009)

El creciente interés político y económico mostrado por instituciones públicas y privadas de desarrollo por la cultura como un potencial “recurso” ha impregnado las narrativas turísticas. Como señala Yúdice (2002:13), ahora la cultura es invocada para resolver una variedad de problemas para la comunidad tales como las deficiencias de participación ciudadana, la escasez de empleo o la lucha contra la pobreza. Es mucho más que una mercancía, constituye el eje de un nuevo marco epistémico donde tienen prioridad la gestión, la conservación, el acceso, la distribución y la inversión.

En ese contexto explicativo propongo situar los cambios introducidos en las narrativas turísticas peruanas sobre la cultura indígena que surgen en los últimos cinco años, ya que si bien continúan reproduciendo viejos clichés que remiten a la tradicionalidad de la población local y a su pasado prehispánico, son ahora más diversas. La lucha contra la pobreza, la inclusión, la interculturalidad y la sostenibilidad ecológica y cultural, se superponen al viejo imaginario y prevalecen antes que la calidad en la infraestructura o la búsqueda del misticismo en la experiencia individual.

“En dos comunidades en las proximidades de Ollantaytambo, en el Cusco, los viajeros que han empezado a desconfiar de los sueños de grandeza que la globalización ha prometido, tienen la maravillosa posibilidad de matricularse en un curso fundamental de vida feliz. Y por poco dinero... En los alrededores del complejo arqueológico se agrupan comunidades campesinas que no han variado significativamente su visión del mundo; sin embargo, el turismo masivo y la agresiva urbanización en el valle han venido impactando dramáticamente en sus vidas, trastocando sus relaciones sociales y empobreciendo sus economías históricamente autosuficientes; de allí la importancia de encontrar fórmulas y alternativas novedosas que pongan en valor su patrimonio cultural y posibiliten una adecuada interculturalidad” (Promperú, 2005).

2034

Los cambios experimentados en estos últimos años en el perfil del turista que viaja a Perú por un lado, y, por otro, las campañas de promoción nacional e internacional de la marca turística Perú dirigidas a esos nuevos clientes, proveen del soporte narrativo a las actuales producciones turísticas sobre la cultura indígena.

Acorde con las tendencias internacionales, el turista que visita Perú es caracterizado como un viajero moderno buscador de experiencias que no se conforma solamente con visitar un monumento y tomarse algunas fotos en un mercado artesanal “típico”, sino que desea aprender de otras culturas y de su historia de primera mano, mirando más allá de lo que es mostrado por los guías, y descubrirse y educarse mientras viaja (Promperú, 2009:16 y ss.). De forma consecuente, las campañas promocionales renuevan su contenido para adaptarse al nuevo perfil. Así, si desde los años ochenta la marca turística promocional rezaba “Perú, país de los Incas” que remite a Machu Picchu y a Cuzco como

los destinos más conocidos a nivel internacional (Cortes, 2007: 305), la campaña lanzada en 2009 por la Comisión de Promoción del Perú Promperú busca diversificar la oferta turística y transformarla en experiencias. El nuevo eslogan publicitario “Perú, Vive la Leyenda” promociona, junto con la oferta tradicional de turismo cultural y de aventura, el encuentro cultural entre la población local y el turistaviajero enfatizando el valor de la diversidad cultural, antes ausente:

“Nuestra identidad nacional está conformada por una gran diversidad de culturas cuya riqueza se manifiesta por medio del arte, la danza, la música y la tradición oral. Son culturas vivas con lenguas y costumbres propias, que ofrecen al buscador de experiencias la posibilidad de participar de ancestrales actividades comunitarias, ceremonias mágicoreligiosas, coloridas fiestas populares e innumerables manifestaciones populares. Estas y otras experiencias son la mejor forma que tiene el turista para acercarse a las raíces y tradiciones de nuestro pueblo” (Promperú, 2009: 2425)

De este modo, la diversidad cultural, hace pocas décadas considerada como un obstáculo a la modernización de la sociedad nacional o simplemente ignorada, se convierte en los nuevos enfoques de desarrollo en un “activo”<sup>5</sup>, y el turismo en un potente activador de discursos globales que contribuyen a inventar, producir y recrear la identidad étnica y cultural de sus pueblos (Fuller, 2009:112 y ss.).

### 2.2.1 Al rescate de la cultura como recurso turístico

A diferencia de hace unos pocos años ahora es frecuente que un turista que llega a la ciudad de Cuzco encuentre múltiples posibilidades de realizar un viaje a una comunidad indígena, generalmente no programado en origen, para compartir experiencias culturales auténticas con sus pobladores: trabajar en las *chacras*, participar en ofrendas rituales a la *pachamama* y alojarse y compartir la alimentación en las casas de los indígenas.

El origen de estas experiencias, las formas de gestión y el tipo de alianzas que los comuneros establecen con instituciones supracomunales públicas y privadas para facilitar la gestión y comercialización del producto, aspectos que comprometen su posterior sostenibilidad económica y cultural (Gascón y Cañada, 2005), conforman en el Perú un panorama profundamente heterogéneo (Pérez, 2008). En esta ocasión me referiré brevemente a quiénes participan en el proceso de producción y recreación para el turismo de ciertas manifestaciones de la cultura material como la ropa “típica”, la comida “autóctona”, música “folclórica”, y la artesanía “indígena”, entre otras.

A través de “talleres en afirmación cultural” “cursos de capacitación en identidad cultural” y “pasantías” rumbo a otras comunidades donde esta actividad ya está en marcha, los equipos técnicos en desarrollo, generalmente conformados por economistas y empresarios de turismo, intentan “hacer recordar” a los grupos indígenas participantes en los

---

<sup>5</sup> El concepto de activos tiene su origen en contabilidad y se refiere al conjunto de todos los bienes y derechos con valor monetario que son propiedad de una empresa, institución o individuo y que se reflejan en su contabilidad. Distintos autores y agencias de desarrollo han señalado la potencialidad de utilizar este concepto para referirse al patrimonio material (financiero, físico, natural) e inmaterial (cultural, relacional, conocimientos, habilidades) de los pobres que, al incrementarse y combinarse, puede mejorar su calidad de vida y el bienestar de sus familia (Molano, 2006:17).

negocios turísticos cuáles son sus costumbres perdidas. Se trata de auténticos procesos de reinención promovidos por un reducido staff de consultores ciudadanos, por lo general desconocedores del mundo rural andino, que circulan de proyecto en proyecto aplicando sus recetas y su visión de la cultura que es necesario “rescatar”:

“En el 2000 comenzamos a hacer las iniciativas de afirmación cultural, y una de ellas fue lo de la ropa. Pero antes de tener la ropa, nosotros [los técnicos del proyecto] nos reuníamos con los padres, con los abuelos y trabajamos el aspecto espiritual (...) Los cursos de afirmación cultural trataban de recuperar el respeto del hombre por la naturaleza, y la propia sacralización de la naturaleza. ¡Cuántas veces he llorado para decirle a la gente que tenemos que ser parte de este lugar. Yo les decía, los turistas van a venir, plata no les va a faltar pero primero volvamos a lo nuestro, porque el turista no va a venir a ver un remedo de lo que ellos son, sino van a venir a ver cosas auténticas, cosas nuestras, y quizás un día sean la alternativa a la crisis del ser humano, nuestro aporte a la humanidad... Y así comenzamos a hablar y yo les presentaba videos y así comenzamos a hacer nuestras ceremonias colectivas...” (E. P. Centro de Promoción y Servicios Integrales, Cuzco, Diciembre de 2009).

En ocasiones, este discurso nativista que define “lo andino” por contraposición a “lo occidental”, es reapropiado por algunos líderes indígenas participantes en estas iniciativas de reinención, a menudo convertidos por las propias organizaciones de desarrollo en “iconos culturales” que viajan a congresos y eventos a nivel nacional e internacional en calidad de representantes de sus respectivas comunidades y grupos étnicos:

2036

“Con la sra. E. [técnico del proyecto] hemos aprendido lo que es nuestra cultura, la importancia de los *apus*, de nuestra *Pacha Mama*, y todo eso mostramos a los turistas, y ahora vivimos en paz con la naturaleza.... Yo he tenido la oportunidad de viajar con mi ropa típica como representante de mi comunidad a Lima, a Bolivia y a Estados Unidos, y así he hablado. Al principio me daba vergüenza de mis ropas, ¡de todo me decían los compañeros!, pero ahora ya no. La Sra. E. me ayudan a preparar mis presentaciones en la oficina” (M.M., comunidad de Raqchi, diciembre de 2009)

En lo que concierne específicamente al contenido del paquete cultural ofertado es bastante similar en los casos analizados pero, a diferencia de años atrás, su diseño ha contado con la participación activa de los indígenas de la comunidad envueltos en la actividad. Con el asesoramiento de los técnicos, el grupo selecciona ciertos rasgos de sus prácticas actuales y de otras pasadas y los acomodan al gusto turístico:

“Nosotros le mostramos el paquete a la agencia y ellos escogen. De acuerdo a los meses, en mayo fogatas, en junio cruz velakuy, en agosto pagos a la Pacha Mama...Ellos ya saben. Trabajamos con varias agencias: Vida Tours, Terra Andina,... Los turistas vienen y se comportan bien con nosotros, están tranquilos, nos dicen cómo es en sus países, lo que hacen, y luego en la habitación nosotros les preguntamos si está todo a su gusto (G.G., Comunidad de Patabamba, Enero de 2010)”

Generalmente se trata de un combinado de uno o dos días que incluye servicios de alojamiento, rutas a caballo, en bote o a pie, a modo de *performances* culturales (cantos y danzas de bienvenida, elaboración de tejidos, pagos a la Pachamama, fogataailable) y manutención en las casas habilitadas para ello, en albergues de alta montaña o en campamentos:

“Al turista le damos ahí buena cama, agua caliente, buena alimentación, buenos cocineros, buenas chicas de mantenimiento. Otro es la demostración de tejidos artesanales... Después nuestra música típica, todo hemos hecho reaparecer porque ya estábamos haciendo desaparecer. Nuestras ropas típicas, ahora es obligatorio para todos. Ya estamos todo el día con las ropas típicas, ya no solamente en la espera del turista, ya nuevamente lo estamos revalorando nuestras ropas típicas. Después ofrecemos buenos arrieros, buenas llamas, buenos caballos, todo; después nuestros paisajes, nuestros glaciares, nuestros apus, nuestros animales, todo lo que tenemos ahí: nuestra vicuña, la vizcacha, la wallata, el zorro, el cóndor, venados,.. luego también hacemos bonito nuestro pago al nevado, al *apu* Ausangate. (Orlando García, Presidente de la asociación Porteadores del Valle del Ausangate, Comunidad de Chillca. Enero de 2010)

La inevitable estandarización experimentada en el proceso de diseño del paquete cultural para el turismo es resultado, en parte, de haber recibido los mismos cursos de capacitación impartidos por los mismos consultores (cocina, higiene, guiado), de haber realizado visitas previas a las mismas comunidades concebidas como iconos del turismo alternativo en Perú, caso de la isla Taquile en el lago Titicaca estudiado por Zorn (2006). Desde esta perspectiva, el “rescate” de la ropa típica, la música y las danzas, aspectos recurrentemente mencionados en las entrevistas, contribuyen a crear una nueva “identidad turística”, argumento que se refleja en las entrevistas de forma recurrente:

“Las ropas que usted está viendo, todo eso se había perdido, entonces poco a poco hemos recuperado todo eso. En el turismo vivencial somos el primer grupo que hemos recuperado las ropas típicas y de ahí recién ya casi toda la comunidad las está utilizando. En otros pueblos ya casi no utilizan, así que nosotros hemos sido como un ejemplo y ahora están tratando de recuperar en otras comunidades” (H. R., Ex Presidente del Grupo de Turismo Vivencial “Raíces Inkas”, Comunidad de Raqchi, San Pedro, Cuzco, Marzo, 2007).

Coincido con Santana (1997) cuando señala que esa nueva identidad, tan auténticamente híbrida y reinventada como cualquiera otra, es el resultado de continuos procesos de reapropiación del pasado y del presente, en este caso por parte de la población indígena que participa en estas iniciativas y que adapta sus significados culturales a las demandas de los consumidores. De hecho, en los cinco casos analizados, las expresiones culturales construidas *ad hoc* para ser representadas para la audiencia turística, contribuyen a conformar una “nueva cultura turística” (Bruner, 2005:5), distinta a la anterior.

“Ahora no hemos recuperado nada a nivel comunal, a nivel de asociación de turismo sí, hemos recuperado la música, los instrumentos, pero no para

venerar a los santos, eso no, solo para hacer ver al turismo. Conversando con los guías, nos han dicho ‘¿por qué no se ponen su ropa típica para que venga el turismo?’ (G. G., Presidente de la asociación de Servicios Múltiples. Comunidad de Patabamba, Noviembre de 2009)

Como refieren recurrentemente los participantes en estas iniciativas, no se trata de “las costumbres comunitarias”, sino de “unas costumbres típicas” recreadas específicamente por los miembros de la asociación de turismo de la comunidad, y, en ocasiones, compartida por otros pobladores. Unas y otras son igualmente reales y auténticas para quienes las representan, pero sus efectos son distintos:

“La música con tambor y flauta siempre eso utilizamos en carnavales, así era el original. Ahora llegó el valor y todo eso, pero eso siempre se hizo. El turismo 100% no está recuperando nada de nuestra cultura, no. Por ejemplo lo que es la ropa, como actividad nos ponemos. Si llega el turismo las señoras ya vienen cambiaditas, después que pasa el turismo y se va, nosotros nos ponemos nuestra ropa. Claro que la educación se está mejorando para nuestros hijos, ya hay siete que están estudiando en el Instituto Khipu [Cuzco]” (F. Ch., Ex Presidente de la asociación de Servicios Múltiples, Comunidad de Patabamba, Enero de 2010).

La actividad turística a partir de la cual la población local ha rescatado “costumbres turísticas” es una nueva ocupación que les ha permitido a algunos de ellos mejorar el nivel educativo de sus hijos que acceden a los institutos superiores para adquirir la formación técnica más demandada en la comunidad: turismo y administración de empresas.

2038

A diferencia del resto, las nuevas “costumbres turísticas” son de obligado cumplimiento para los miembros de la asociación. Como he mostrado en otras oportunidades (Pérez, 2004) en el lenguaje andino de la autoridad, las “obligaciones” se refieren a los modernos mecanismos de coerción que implican un pago en metálico (generalmente una multa), diferentes a los que demandan una sanción del sistema tradicional que autoridades que son percibidos como “derechos”:

“Antes bailaban, porque tenían que bailar en carnaval un sábado, y un lunes, ese era nuestro derecho. Ahora es por obligación. Así se han recuperado las ropas antiguas, esas *qoyitas*, también los cantos que hacemos cuando llega el turista, antes se cantaban cuando se casaban. También el tambor y lo que bailamos poniéndonos ropas típicas. Todos eso lo hemos recuperado con Corredor [Proyecto del Ministerio de Agricultura], la Sra. Nilda [empresaria de turismo], Vida Tours [agencia de viajes], y un poco menos con Plan Internacional [ONG]” (E. S., comunidad de Patabamba, integrante de asociación de tejedoras, Noviembre de 2009).

A lo largo de esta contribución, he tratado de ilustrar como el turismo es un campo propicio para estudiar la producción de narrativas, a menudo basadas en la valorización folclórica y marginal de las identidades étnicas y de la diversidad cultural, y hoy convertidas en un recurso por una multitud de actores, entre los que se cuenta la población indígena local.

Si bien la representación folclórica de tradiciones indígenas para el turismo, como nos recuerda Chaumeil (2009), tiene una larga tradición en la historia del colonialismo, a partir de los años noventa con el discurso global que ensalza la participación local y la preservación ambiental, estas representaciones se institucionalizan a nivel local por parte de los pueblos y comunidades indígenas de América Latina en general y del Perú, en particular. El rápido crecimiento de la industria turística en el Perú en los últimos años, y en concreto la promoción de nuevos tipos de turismo sostenible que hacen hincapié en el valor de la cultura local, han vuelto fundamentales los temas referidos a la exhibición y la patrimonialización de las culturas indígenas (Brown, 2003).

Una parte de la literatura antropológica que se ha ocupado de la utilización de tradiciones culturales para el turismo, coincide en señalar su origen foráneo y su destino mercantil como señas de inautenticidad (Greenwood, 1992; Crick, 1992), obviando como a menudo muestran los ejemplos etnográficos que la frontera entre “lo propio” y “lo reapropiado” es sumamente artificial. Por otro lado, Bruner (2005) y Fuller (2009), entre otros autores, proponen fijarse en los procesos de producción turística en sí mismos, a modo de performances culturales, e interpretarlos en relación al contexto político, económico local, regional y nacional en el que adquieren su significado singular. A través de la visión exotizante y experiencial de los turistas, el turismo rural comunitario contribuye a la reinención de una “nueva identidad turística” que no es ficticia ni irreal para sus participantes. Desde esta perspectiva, propongo reubicar el debate sobre las representaciones culturales para el turismo en el caso peruano, más que como un asunto que requiere de la certificación de autenticidad inautenticidad por parte de los profesionales, como una arena política en la que se inventa, produce y recrea una “nueva identidad cultural turística” que no renuncia a los viejos tópicos nativistas, primitivistas o comunitaristas, a los que se suman en los últimos años nuevos elementos retóricos como la sostenibilidad, el desarrollo económico y el valor del patrimonio cultural. Como cualquier proceso de construcción identitaria, ni es ajeno a los cambios producidos globalmente y localmente reapropiados, ni tampoco está exento de conflictos. En los casos analizados: por el uso y explotación de los recursos con los agentes externos (tour operadores, agencias), por la titularidad del patrimonio cultural que otorga legitimidad sobre la explotación de ese recurso (con otros grupos de la comunidad, con el municipio, con las instituciones públicas encargadas de la gestión del patrimonio cultural), y por la inevitable aparición de procesos de diferenciación socioeconómica en el interior de estas comunidades en los que unos ganan y otros pierden.

Es pronto, y probablemente innecesario, descifrar qué manifestaciones de esa identidad cultural turística se convertirán con el tiempo como rasgos diacríticos de la identidad colectiva de estas comunidades, pero al menos por el momento, plantean una oportunidad innovadora para que algunas familias de estas comunidades participen directamente en el proceso de creación cultural de las iniciativas, sin renunciar a su especificidad como grupo.

### 3. BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Encarnación (2007) “La cultura como recurso en el ámbito de la globalización: la nueva dinámica de las industrias artesanas” En C. BUENO y E. AGUILAR, *Las Expresiones Locales de la Globalización: México y España*. México, Porrúa CiesasUniversidad Iberoamericana, pp. 405-423.

BROWN, M., (2003a) *Who owns native culture*. MA, Harvard University Press.

- (2003b) “Safeguarding the Intangible”. Cultural Commons. <http://www.culturalpolicy.org/commons/commentprint.cfm?ID=12>>
- BRUNER, Edward (2005) *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*. Chicago, Chicago University Press.
- CORTES, Guillermo (2007) “Marca Turística Perú y la construcción de la identidad país”. En V. VICH *et al.*, (eds.) *Industrias culturales. Máquina de deseos en el mundo contemporáneo*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, pp. 301-312.
- CRICK, Malcolm (1992) “Representaciones del turismo internacional en las ciencias sociales: sol, sexo, paisajes, ahorros y servilismos” En F. JURDAO (comp.) *Los mitos del turismo*, Madrid, Endymión.
- CHAUMEIL, JeanPierre (2009) “El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 38 (1): 61-74.
- ESCOBAR, Arturo (1995) *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- FLORES, J. y Van den BERGHE (1999) “Turismo e incanismo en el Cuzco”, *Andes: Revista de Ciencias Sociales*, 3: 179-200.
- FULLER, Norma (2009) *Turismo y cultura. Entre el entusiasmo y el recelo* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARCIA CANCLINI, Nestor (1992) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Sudamericana
- (1995) *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo
- GASCÓN, Jordi y Ernest CAÑADA (2005) *Viajar a todo tren. Turismo, desarrollo y sostenibilidad*, Barcelona, Icaria.
- GIL, Vladimir (2009) *Aterrizaje Minero. Cultura, conflicto, negociaciones y lecciones para el desarrollo desde la minería de Ancash, Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- GRABURN, Nelson (1992) “Turismo. El Viaje sagrado” En V. SMITH (comp.) *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo*, Madrid, Endymion, pp. 45-68.
- GREENWOOD, David (1992) “La cultura al peso. Perspectiva antropológica del turismo en tanto que proceso de mercantilización cultural” En SMITH (comp.) *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo*, Madrid, Endymion, pp. 257-280
- MACCANNELL, Dean (1973) “Staged authenticity: On arrangements of social space in tourist settings”, *American Journal of Sociology*, 79 (3): 589-603.
- MALDONADO, Carlos (2006) *Turismo y Comunidades indígenas: Impactos, pautas para autoevaluación y códigos de conducta*, SEED: Documento de trabajo 79, Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.
- MINCETUR (2005) *Plan Estratégico Nacional 2005-20015*, Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico.
- (2007) *Lineamientos para el desarrollo del Turismo Rural Comunitario en el Perú*, Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico.
- (2008) *Plan Estratégico Nacional 2008-20018*, Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico.
- PÉREZ GALÁN, Beatriz (2004) *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los andes peruanos*. Iberoamericana/Vervuert, Madrid/ Frankfurt.



- (2006) “Turismo y Representación de la cultura. Identidad Cultural y resistencia en comunidades andinas de Cuzco”, *Antropológica*, 24:29-50.
- (2008) “El Patrimonio Inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en Comunidades Indígenas de los Andes Peruanos”, *E Revista de Patrimonio Histórico*, 3: 126.
- (2010) “¿De campesinos a empresarios de turismo rural?. Cultura y Desarrollo En proyectos de Turismo Comunitario” En: J. CUCO y B. SANTAMARINA (coords.) *Políticas y Ciudadanía: Miradas Antropológicas*. Valencia, Germania, pp. 263-288.
- PROMPERU. Comisión de Promoción del Perú para al exportación y el turismo (2001) *Productos Turísticos Sostenibles. Experiencias en el Perú*, Lima.
- (2005) *Iniciativas Peruanas en Turismo Sostenible. Sonriéndole al futuro*, Lima.
- (2009) *Vive la Leyenda. Construyendo experiencias*. Lima.
- RUIZ RUBIO, Rodrigo (2002) “Impacto social de la política turística. El caso del Perú. El caso Kuelap” En REYES *et al.* *Turismo Sostenible*, Madrid, IEPALA, pp. 151-158.
- SAID, Edward (1990) *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Produfi.
- SANTANA, Agustín (1997) *Antropología y Turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona, Ariel Antropología.
- SILVERMAN, Helaine (2002) “Touring ancient times: The present and presented past in contemporary Peru”, *American Anthropologist*, 104(3): 881-902.
- YÚDICE, George (2002) *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona.
- ZORN, Elayne, Linda FARTHING & Kevin HEALY (2006) “Desafíos de un turismo controlado por la comunidad: el caso de la isla Taquile, Perú” En Y. ANNELOU y A. ZOOMERS (eds.) *La ruta andina. Turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia*, Ecuador, Aby Ayala, pp. 123-157.



## ENTRE DARWIN, LA BARONESA Y EL CUCUVE. EL DESARROLLO DEL TURISMO DE BASE LOCAL EN FLOREANA (GALÁPAGOS)

Esteban Ruiz Ballesteros

Pedro A. Cantero Martín

GISAP, Dpto. Ciencias Sociales. Universidad Pablo de Olavide

### 1. FLOREANA, SU DEVENIR

En el imaginario mundial pocos espacios encarnan a la naturaleza como lo hacen las islas Galápagos: un entorno prístino, donde las especies animales y vegetales son ajenas a la influencia humana. Por ello pocos lugares ejercen en el ámbito del turismo de naturaleza un atractivo tan mítico como éste archipiélago: su visita promete nada menos que la posibilidad de comprobar in situ el efecto de la evolución, emulando al mismísimo Darwin. No obstante, cuando el visitante llega a Galápagos lo primero que descubre es una más que notoria presencia humana, una circunstancia que ha sido cuidadosamente evitada en los discursos científicos y turísticos que lo han traído hasta aquí. Los recorridos en cruce-ro por los confines más exóticos del archipiélago no logran eclipsar la realidad de Puerto Ayora, capital de la isla Santa Cruz, con sus más de 17.000 habitantes.

En 1832 el estado ecuatoriano tomó posesión del archipiélago que hasta entonces sólo era frecuentado esporádicamente por piratas y balleneros. Sin embargo, a partir de esa fecha se dispone una presencia humana más estable. Floreana se erige en capital de las Galápagos, y a la llegada de Darwin, en 1835, albergaba a unos 300 habitantes. Hoy apenas tiene la mitad de pobladores y lejos de su pretérito estatus de capital, goza de la discreta categoría de parroquia lo que la hace dependiente de San Cristóbal, no precisamente la isla más cercana ni con la que dispone de mejores comunicaciones.

Floreana ha vivido una historia de olvido que se suma al aislamiento que caracterizó a las Galápagos. Con 173 km<sup>2</sup> en esta isla habitan unas 160 personas, ninguna de las cuales puede trazar su genealogía local más allá de los años treinta del siglo XX: es más, la mayoría de las familias llegaron a la isla después de los años 70. Floreana ha estado apartada del gran flujo de turismo e inmigración que ha conocido Galápagos y que marca su devenir más cercano (González et al 2008). La escasez de agua y la falta de comunicación con el exterior la han convertido en la isla con menos población y en la gran desconocida fuera y dentro del archipiélago. Hasta hace apenas unos años sólo una embarcación del gobierno insular daba servicio de pasajeros una vez al mes, mientras un barco de mercancías la visitaba unas pocas veces al año. La isla estaba muy aislada y ajena a los flujos de personas y mercancías que marcaban la realidad del archipiélago desde los años setenta, al calor del turismo de naturaleza. Sólo algunos turistas que obedecían más bien al calificativo de viajeros o aventureros, llegaban hasta Floreana, a la periferia del paraíso.

Sin embargo, desde hace apenas tres o cuatro años, Floreana esta experimentando una transformación radical. Desde las instituciones competentes se tomó la determinación de potenciar el turismo de base local en Galápagos, esto es: propiciar que los turistas desembarcaran y pernoctaran en los núcleos poblados en vez de visitar las islas sólo desde los cruceros. Lo que se dio en llamar modalidad turística “de puerto a puerto” ha significado para Floreana la llegada del “turismo relámpago”. En lanchas con capacidad para unas 15 personas llegan diariamente desde Puerto Ayora (la capital económica y turística del archipiélago) entre cinco y doce embarcaciones –según sea temporada baja o alta– que

por espacio de aproximadamente cuatro horas “visitan” la isla. Este turismo se caracteriza esencialmente por la celeridad del tránsito, apenas un 20% de ellos pernocta una noche, el resto pasa a toda velocidad por los dos o tres atractivos locales que alcanzan a conocer. Este “turismo que se nos ha venido encima”, como manifestaba un floreano, adolece de falta de calidad y asimismo de beneficio para la isla ya que del importe de sus viajes no queda en Floreana siquiera el 18% (a pesar de que almuerzan en la isla). Los grandes beneficiarios de la visita son las empresas turísticas y propietarios de lanchas de Puerto Ayora que son las que las organizan. Los habitantes de la isla tienen poco control sobre él, salvo ofrecer a requerimiento previo el transporte terrestre y la alimentación.

La excursión a Floreana comienza con un trayecto de unas dos horas en lancha desde Puerto Ayora, que cuando el mar está bravo pasa factura a los turistas. Al llegar a la isla, en torno a las 10 de la mañana, suben en rancheras al Asilo de la Paz, en la parte alta, a unos siete kilómetros de la costa. Allí hacen un recorrido a pié por espacio de unas dos horas, bajan de nuevo a la playa a almorzar y seguidamente disponen de unos minutos para pasear por Playa Negra. Inmediatamente, en torno a las 14:00 regresan en las lanchas a Puerto Ayora. Esta modalidad turística no está convenientemente regulada y ello redonda en su impacto ambiental. Cuando coinciden un número elevado de embarcaciones en el muelle, las escasas infraestructuras locales de transporte (tres rancheras y otro vehículo más pequeño) no dan abasto. Asimismo ocurre a la hora del almuerzo: sólo hay cuatro pequeños restaurantes. Por falta de tiempo, los turistas no visitan diversos enclaves de la isla a pesar de su evidente interés y de que están perfectamente acondicionados (lobería, cerro Allieri). En temporada baja unos sesenta visitantes arriban diariamente a Floreana, en temporada alta el número de ellos supera al de pobladores.

Los floreanos, a pesar de que se están beneficiando directa e indirectamente de este flujo de visitantes, no terminan de encajar este trasiego de personas que afecta a distintos aspectos de su cotidianidad (sobre todo al tráfico). Por su parte, el propio Parque Nacional Galápagos (PNG) está alarmado con el efecto de este tipo de turismo en una isla tan pequeña, hasta ahora apartada del efecto turístico que tan negativamente marca a las otras tres islas habitadas del archipiélago. En este caso, tanto los pobladores como las distintas instituciones isleñas (encabezadas por el PNG) han coincidido en la necesidad de cambiar este emergente modelo turístico floreano para impedir que la isla siga la misma suerte que han corrido las demás, en las que el desarrollo turístico las llevó a una situación criticada por todos pero de difícil reversión.

## **2. FLOREANA, LA ÚLTIMA FRONTERA**

A nadie cabe duda de que Floreana es el último paraíso virgen para el desarrollo del turismo en Galápagos. Es más, parece inverosímil que el turismo esté aún balbuceante en el primer decenio del siglo XXI. La isla siempre tuvo un único (y modesto) establecimiento hostelero, creado a finales de los sesenta, y que se nutría de los visitantes que lograban llegar a la isla o que previamente concertaban visita en grupo, a través de agencias extranjeras. El turismo no era un sector relevante y por tanto tampoco era preocupante su impacto en el medio. Si bien Floreana siempre ha sido un destino prioritario de los cruceros, éstos no desembarcan en el núcleo poblado ni se adentran en la isla, tan sólo visitan algunos enclaves de la costa noroeste (bahía PostOffice y Punta Cormoran).

Las formas de vida en Floreana se han ido diferenciando de la de las demás islas precisamente por la escasa incidencia del turismo. Las actividades para la producción de alimento fueron tradicionalmente el eje de la vida local, el dinero circulaba si se podía

vender ganado fuera, y su uso estaba también enfocado hacia el exterior. Por lo demás, sólo el creciente papel de la protección ambiental y de la administración pública introdujo otros elementos en la vida económica local, siempre a la sombra de las actividades de autoconsumo. Todo ello era causa y consecuencia del aislamiento que se vivía en Floreana. Sin embargo, la reciente emergencia del turismo ha hecho patente la posibilidad de transformación de la vida local, así como los efectos ambientales consiguientes. El debate de la sostenibilidad, por un lado, y de la calidad de vida, por otro, está servido en la isla. La Fundación Charles Darwin (FCD) y el PNG se han aliado en lo que se denomina Proyecto Floreana, un intento por conjugar calidad de vida y conservación en la única isla habitada del archipiélago en la que esta perspectiva, de manera integral, tendría aún sentido.

Pero la realidad hoy por hoy es que la presión especulativa y constructiva en Floreana es muy intensa. La población local está sobreexcitada con el turismo, todos ven en este sector el futuro de la isla y el de sus vidas. En 12 de los 28 grupos de manutención que componen la población local se recibía algún ingreso del turismo en 2010. Entre 2009 y 2010 se constatan 19 iniciativas turísticas que van desde la completa remodelación de algunos de los restaurantes, a la construcción de hospedajes familiares o incluso la instalación de un hotel con cabañas. Para contextualizar estos datos, es necesario recordar que la isla tiene solo 160 habitantes agrupados en 28 unidades de manutención. No todas estas iniciativas se han culminado, muchas de ellas están en ejecución o a la espera de nuevos ingresos para proseguir su construcción. En cualquier caso, dan fe de la efervescencia turística interna que vive la isla. Por su parte, los inversores externos están bien atentos a las posibilidades de promoción de Floreana, incluso se especula con que una gran cadena internacional ha adquirido terrenos para construir un hotel. Como vemos, tanto interna como externamente, el incipiente desarrollo turístico está dando pié tanto a una remodelación del aspecto de la propia isla —las construcciones emergen transformando notablemente el paisaje del núcleo de población—, como de las expectativas de sus habitantes.

Pero en medio de este frenesí ha surgido también la duda sobre la conveniencia o no del modelo espontáneo por el cual se está encauzando el desarrollo turístico local. El detonante ha sido la forma en que el propio PNG regula el turismo a través de cupos y concesiones y las oportunidades reales que la población local tendría de beneficiarse de ello. Los habitantes de la isla se han comenzado a sentir desamparados ante las iniciativas que pudieran llegar de islas vecinas, con más capacidad de inversión y experiencia en el sector. Por su parte, tanto el PNG como otras instituciones isleñas y continentales, se muestran inquietas por ver repetirse en Floreana la misma tendencia y efectos ya constatados en otras islas del archipiélago. Isabela es el constante referente de comparación: una isla con 3000 habitantes que ha desarrollado un modelo muy discutible de turismo sobre la pretensión de un desarrollo de base local que se presenta hoy completamente desorganizado y falto de calidad.

Este es el punto en el que ha surgido, como alternativa, la posibilidad de desarrollar turismo comunitario (TC) en Floreana. En algunas conversaciones se tiene la impresión de que más que una alternativa se trate de una solución, ya que el turismo ha pasado de ser y experimentarse como una potencialidad a asumirse como un problema. Turismo comunitario es una forma de organizar la actividad turística (no una modalidad de turismo) en la que la comunidad tiene el papel protagonista en su diseño y gestión, y en la que los beneficios obtenidos tienen aplicación, al menos parcial, en ámbitos de interés colectivo. Como vemos una estrategia contracorriente en el gran mercado turístico.

### 3. LA CONSTRUCCIÓN DE FLOREANA COMO DESTINO TURÍSTICO: NARRATIVAS PROPIAS Y AJENAS

Todo este devenir turístico y especialmente la actual redefinición de la isla dentro del sector, conlleva una efervescencia en torno a las narrativas que hacen de Floreana un destino turístico. No estamos seguros si son las narrativas las que propician el carácter del destino turístico o el destino el que decanta una narrativa, por eso preferimos tratar ambas perspectivas como caras de una misma moneda antes que como causaefecto. Igualmente ocurre cuando se quiere vincular los discursos a los modelos de identificación, con bastante frecuencia olvidamos las prácticas que en nuestra opinión pesan tanto o más que los propios modelos de representación. En cualquier caso aquí vamos a resaltar precisamente las narrativas, los discursos que acompañan al actual momento de redefinición turística.

Dentro del producto turístico Galápagos, Floreana ha tenido un papel tan periférico como particular. Frente al obvio destino de naturaleza que constituye este archipiélago, esta isla ha supuesto (y supone) una oferta históricocultural. El interés de visitar Floreana estriba en su historia, en el papel que juega en la ocupación humana de Galápagos. Con mayor o menor fortuna en la exposición, los guías naturalistas explican a los turistas cómo Floreana ha sido el núcleo poblado más antiguo, frecuentado por piratas y balleneros en el siglo XIX, capital del archipiélago y lugar de diferentes ensayos utópicos: el Asilo de la paz de Villamil, la explotación agropecuaria de Valdizán, la colonia de los noruegos (Larrea 1973; Grenier 2007; Idrovo 2005). Esta utopía, junto a la bohemia de piratas y balleneros, marca gran parte de la narrativa de Floreana que se vende al turista. Todas las utopías floreanas terminaron mal cuando no en tragedia, y eso añade morbo a la narrativa. En torno a los años 30 del siglo XX varias familias alemanas se procuraron un entorno natural y aislado para vivir, lo más alejado posible de la sociedad urbanoindustrial de la que provenían. Y ahí surge el mito de la baronesa y sus amantes, el más explotado por los guías, como epítome del exotismo, la fantasía y el misterio que rodea a los pobladores de la isla, incluida su desaparición sin dejar rastro. La continuidad de toda esta saga de utopías y pioneros esta garantizada en la presencia de la familia Wittmer, mitad empresaria turística, mitad atracción en sí misma, como testigo de toda la leyenda que rodea a la isla. Ellos, como robinsones, forjaron una forma autosuficiente de habitar Floreana. Las cuevas en las que vivieron, en la parte alta de la isla, son la principal atracción para el “turismo relámpago” al que nos hemos referido anteriormente. En torno a ellas gira todo el discurso de representación de Floreana como lugar inhóspito, domado a duras penas por los humanos y en el que se entretejen morbosas historias de muertes y desapariciones entre los colonos pioneros del siglo XX. En el destino natural por excelencia hay un pequeño espacio para la historia humana, ese es el papel de Floreana en el concurso de Galápagos y esa es la narrativa que se asocia al actual modelo turístico de la isla, que como hemos mostrado no goza de la plena satisfacción ni de los locales ni de las autoridades ambientales. Esta historia se consume en apenas cuatro horas, con una visita apresurada al Asilo de la Paz, la utopía sensacionalista que resume la isla. Esta narrativa convierte el devenir de Floreana en un realityshow histórico, en el que lo inverosímil y morboso se convierte en atracción.

Pero ese “turismo relámpago” no alberga sólo una particular narrativa, sino que está afectando a la vida cotidiana y amenaza con transformarla completamente. Se evidencia un cambio drástico en las formas de desplazamiento por la isla y asimismo una transformación en la fisonomía urbana por la emergencia de múltiples construcciones para dar servicio al turismo. En este momento de crisis, de reflexividad local, Floreana se evoca como el Galápagos que fue, ese Galápagos de antes de la explosión turística, de calles

sin pavimento, sin apenas vehículos, de tranquilidad y ritmo sosegado. Una Floreana convertida toda ella en Asilo de la paz. Pero esa Floreana está en entredicho en virtud de su modelo turístico.

Floreana se relata también como el presente del pasado, sólo que en peligro de extinción. Este momento de discusión y efervescencia sobre el modelo turístico a seguir tiene como complemento este otro tipo de narrativas. Los floreanos no quieren renunciar a su estilo de vida, como dice el presidente del gobierno parroquial: «queremos mejorar nuestra calidad de vida pero sin abandonar la forma de vida que hemos tenido». De esta manera esa supuesta “forma de vida”, esa narrativa del “Galápagos antiguo” sirve para pensar también otra forma de turismo, un turismo que no sólo no cambie este estilo de vida, sino que precisamente lo consuma, ofreciendo un producto que ya no está al alcance de las otras islas. Un turismo que mientras permite a los floreanos no cambiar en exceso su forma de vivir tiene también visos de ser un negocio rentable. ¿Una quimera? Al menos una doble paradoja: cambiar sin cambiar, haciendo de la forma de vida un producto turístico. La clave de todo ello está en la capacidad de los habitantes de la isla de controlar y gestionar el turismo, reduciendo la ingerencia empresarial externa al mínimo posible. Es opinión generalizada de la población local –expresada en tanto en asambleas como en reuniones informales– que a lo que aspiran es a que vengan menos turistas de los que llegan hoy por hoy, pero que se queden más tiempo en la isla, que puedan disfrutar del propio estilo de vida floreano y de las potencialidades turísticas que van mucho más allá de ese consumo históricocultural estereotipado y morboso al que se reduce la visita actual. Han calculado que un tercio de los turistas actuales podrían suponer mayor beneficio si pernoctaran un par de días en la isla. Y que al mismo tiempo causarían menos quebranto a la cotidianidad. Menos gente y más espacio.

Para ello Floreana quiere activar su atractivo natural: sus lobos marinos, iguanas, petreles, cráteres volcánicos; propiciar caminatas y reivindicar a Darwin. Indudablemente son productos disponibles en otras islas, pero aquí se busca ofrecerlos de otra manera, en otro contexto, formando parte de una narrativa alternativa y que quiere poner en el centro la propia forma de vida como principal “producto”, de ahí que se comiencen a conceptualizar como atractivo turístico las propias actividades agrícolas, las formas y contextos de cultivo (como se recoge en el plan estratégico local).

Si bien el actual modelo turístico es absolutamente ajeno a esta narrativa, no ocurre lo mismo con las instancias de investigación y gestión ambiental. El PNG y la FCD son animadores principales de esta otra perspectiva discursiva en el convencimiento de que sólo así enfocado podría el desarrollo turístico contribuir a la conservación. Menos turistas y con un interés más especializado, centrado en un estilo de vida isleño y en los propios procesos de conservación. Esta narrativa institucional hace de Floreana un contexto en el que no sólo se habita de otra forma (y en ello residiría una parte del interés de la visita), sino de una manera de habitar en la que la conservación ambiental sería uno de los ejes principales de la vida local. El proyecto de reintroducción del cucuve de Floreana es quizá el mejor ejemplo de esta nueva narrativa sobre la isla. Cuando Darwin llegó en 1835 todavía se encontraba en la isla una especie de cucuve particular, hoy en día esa especie está confinada en dos islotes cercanos a la costa y en serio peligro de extinción. El proyecto, en vistas de la vulnerabilidad de la especie en contextos tan reducidos, es reintroducir a los cucuves en la isla con participación activa de la población local. Desde el punto de vista narrativo lo interesante es convertir al propio proceso de reintroducción en sí mismo (que puede durar años) en atractivo turístico especializado.

Como vemos, la isla asiste a una profunda reformulación de las narrativas que deben representarla, al menos en el ámbito turístico. No se renuncia al pasado y a su exotismo, pero se entiende equivocado y parcial centrar el atractivo turístico sólo en eso. Se plantea que el propio estilo de vida local debe ser un valor a conservar y que también tendría su potencialidad turística, no para un turismo generalista, sino para un turismo especializado. En esta línea se activa el potencial natural de la isla, que si bien es muy relevante, no ha constituido en el actual modelo turístico un atractivo esencial para Floreana.

Con todo ello se ha desatado un proceso de patrimonialización que se centra tanto en la naturalización del medio como en la activación de la cultura como atractivo turístico (Ruiz et al 2009; Ruiz 2009). Los humanos son importantes no ya por lo que fueron en el pasado sino por cómo habitan la isla en el presente y por cómo pueden contribuir a su conservación. Una narrativa más inclusiva e integral que quiere representar simbólicamente a la isla sin separar lo social y lo natural. No hace falta remarcar que este reenfoque no tiene sólo un efecto turístico sino que conecta directamente con los modelos de identificación colectiva locales propiciando una reformulación de las maneras de habitar el entorno. Pero no nos equivoquemos: estamos tratando con discursos antes que con prácticas. El análisis de las prácticas locales, que supera el sentido de este texto, también nos ilustraría adecuadamente sobre el ámbito, profundidad y vigor de esta apuesta narrativa.

Los discursos locales y expertos se entrecruzan: biología evolutiva, especies endémicas en peligro de extinción (cucuve), la figura de Darwin, la fascinación con los piratas y los excéntricos pobladores de los años treinta (la Baronesa), forman parte de un universo narrativo en el que el turismo, el patrimonio y la construcción de una “identidad” hasta ahora negada (Ospina, 2001; Grenier 2006) conforman un único magma que no sabemos aún qué forma adoptará cuando se enfríe. Lo que sí resulta claro es que es precisamente en este momento de efervescencia turística —en este encuentro tan patente con el otro y en el surgimiento de una nueva actividad— en el que se activan todas estas narrativas procurando un debate que no habría tenido interés hace apenas unos años. En la cristalización de todo ello parece tener mucho que decir el proceso de comunitarización que se ha ido desarrollando en la isla desde los años ochenta y que hemos podido corroborar durante nuestro trabajo de campo.

#### **4. FLOREANA Y LA REFLEXIÓN SOBRE EL MODELO TURÍSTICO: ¿UN PROCESO PERFORMATIVO?**

No es fácil analizar un cambio de modelo al tiempo que se está produciendo. Nuestro trabajo de campo es coincidente con las reuniones, asambleas y debates informales que en Floreana se están llevando a cabo para tomar determinaciones sobre “el turismo que queremos”. Sin embargo, y a pesar de la dificultad, Floreana, por su coyuntura, tamaño y relevancia, es un contexto ideal para reflexionar sobre los fenómenos de “emergencia turística” y más concretamente sobre los intentos de transformación de modelos turísticos. Es quizá este último aspecto el que dota de especial interés a nuestra investigación (aún en curso): ¿cómo se transforma un modelo turístico ya en funcionamiento?

Los discursos, las narrativas y los intereses que los sustentan, no son los únicos elementos para comprender el hecho turístico y mucho menos sus procesos de transformación. En este caso la efervescencia narrativa actual empata con una efervescencia organizativa y sobre todo con una forma preexistente de habitar la isla. El cambio de modelo turístico no sólo tiene que ver con una transformación del producto vendible y con su efecto en la manera en que los floreanos se ven o representan a sí mismos, sino con la forma en que



ellos se relacionan entre sí. Es aquí donde podría tomar cuerpo esa propuesta de turismo comunitario en la isla.

El cambio, la transformación requerida y querida, no es sólo de las miradas sino de los *haceres* (de Certau 2000). Conocemos el contenido del discurso que lo anima, a sus protagonistas, pero el proceso pasa por una profunda remodelación de las relaciones que hasta ahora los articulan. Las instancias exteriores (PNG, FCD, Ministerio de Turismo, Gobierno insular...) están de acuerdo en que un mayor control endógeno del desarrollo turístico contribuirá a la organización del propio sector, a su regulación, y asimismo a la conservación ambiental. Por su parte, los floreanos han llegado al convencimiento de que el objetivo principal es impedir que gente de fuera se beneficie del desarrollo turístico de la isla. Y esto no significa que todos ellos ocupen una misma posición, intereses y capacidades en el mercado turístico: por si cabía duda es la heterogeneidad lo que caracteriza a la sociedad local. Todos los agentes están de acuerdo en que la mejor manera de dar satisfacción a sus intereses sería estableciendo un modelo de turismo comunitario, que los locales no pueden llevar a cabo sin el apoyo de las instancias externas, y éstas, a su vez, no pueden establecer sin el consentimiento de los habitantes de la isla. Sin embargo, esta tesitura nos coloca ante un nuevo punto de inflexión narrativo: ¿qué es eso del turismo comunitario? La polisemia y ambivalencia de la noción es evidente, hay muchos grados de comunitarización del turismo (Ruiz y Solis, 2007; Ruiz et al 2008; Ruiz y Vintimilla, 2009; Ruiz, 2009); cada protagonista tiene en su mente una idea propia de qué sería ese “turismo comunitario” siempre dentro de un campo más amplio entendido como turismo de base local (Okazaki, 2008; Hiwasaki, 2006).

Ya hemos comprobado en otros casos (Coca, 2007; Ruiz, 2009) cómo la propia actividad turística comunitaria puede propiciar el desarrollo de la comunidad; y asimismo que sin un desarrollo previo de la comunidad es muy difícil que se pueda desarrollar turismo comunitario (Hernández, 2009; Torres 2009). El carácter colectivo de la actividad turística puede engendrar un efecto que va más allá de las propias narrativas comunitarias para anclarse en formas colectivas de funcionamiento; de la misma manera, el desarrollo de prácticas comunitarias de organización turística bebe de formas preexistentes de funcionamiento colectivo. En este sentido la historia reciente de Floreana ilustra un proceso de comunitarización que desemboca precisamente en la actual coyuntura turística. La historia de la isla fue la historia de pioneros individualistas, que consiguieron domesticar una tierra muy difícil sin salir de un ámbito estrictamente familiar. Las relaciones entre ellos fueron a veces más de competencia que de colaboración, los recursos eran muy escasos, sobre todo el agua. La llegada a partir de los setenta de colonos lojanos, todos provenientes de una misma comunidad de origen, cambió sustancialmente el panorama, ya que aparecieron otras formas de solidaridad colectiva que continúan en la actualidad. Mientras las antiguas familias de los primeros habitantes se han ido expandiendo fuera de la isla, los lojanos han construido una eficiente red de apoyo mutuo, configurando una particular forma de habitar la isla (préstamos de tierra, intercambio de productos, celebraciones festivas...), que son las que marcan el tono de las relaciones sociales y de la organización política local.

El punto de inflexión turística debe enmarcarse también en este contexto, y es en él en el que las narrativas referidas anidan. No como una consecuencia automática de las circunstancias colectivas, tampoco como ideas fantasmagóricas sin encaje social alguno. Más bien como catalizadores de la acción común y por tanto con un efecto performativo sobre la vida local. No sabemos qué ocurrirá en Floreana, si finalmente serán capaces de sacar

adelante un modelo comunitario de actividad turística y cual será el tenor de éste. En la actualidad podemos dar fe del entusiasmo externo e interno con ello, hasta el punto de que esas familias locales tradicionalmente alejadas de las prácticas e intereses comunes, pueden ser las principales animadoras de un modelo comunitario de turismo, y que las instituciones, habitualmente con cierto recelo a las experiencias colectivas, ponen todo su empeño en que la iniciativa tenga consistencia. Todos tienen manifiesta o latentemente sus intereses, pero no podemos olvidar el sustrato comunal que ya existe y en el que esos intereses pudieran encajar.

Nuestro trabajo como antropólogos tiene pues una doble dimensión. Por un lado estudiar el propio proceso, al que pocas veces se tiene acceso: o se llega ya culminado o se deja en algún punto inicial de su devenir. Sólo así es posible profundizar teóricamente en este tipo de dinámicas colectivas. Por otro, contribuir como facilitadores a ciertos niveles del propio proceso, contribuyendo al diálogo entre los distintos agentes implicados y aportando nuestra experiencia previa en torno al desarrollo del turismo de base local en general y del turismo comunitario en Ecuador de forma más específica. En ello consiste el convenio de nuestro equipo de investigación con la Fundación Charles Darwin, “Antropología de la Conservación en Galápagos”, supervisado por el Parque Nacional Galápagos.

El turismo comunitario es el último peldaño narrativo del devenir reciente de Floreana, pero su concreción no es asunto de maduración o decantación discursiva, sino antes bien de acción colectiva. Las narrativas contribuyen a todo proceso, son inseparables de él, necesarias para su desarrollo, lo catalizan; y si bien alcanzan un carácter performativo incuestionable, en ningún sentido son suficientes: entre Darwin, la Baronesa y el cucuve media la forma en que se relacionan y organizan los floreanos.

2050

##### 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADA, Javier; CANTERO Pedro y RUIZ BALLESTEROS, Esteban (2010) *Habitar Galápagos. Encrucijada de naturaleza y cultura*, Quito, Presidencia de la República del Ecuador/Universidad de Cuenca.

COCA PÉREZ, Agustín (2007) “Machacuyacu, turismo y organización comunitaria”. En E. RUIZ y D. SOLIS (coords.) (2007) *Turismo comunitario en Ecuador. Desarrollo y Sostenibilidad Social*, Quito, AbyaYala, pp. 93-124.

DE CERTAU, Michel (2000) *La invención de lo cotidiano*. México, Universidad Iberoamericana.

GONZÁLEZ, José; MONTES, Carlos; RODRÍGUEZ, José. y TAPIA, Washington. (2008) “Rethinking the Galápagos islands as a complex system: implications for conservation and management”, *Ecology & Society* 13 (2).

GRENIER, Christophe (2007) *Conservación contra natura. Las islas Galápagos*, Quito, AbyaYala.

HERNÁNDEZ, Macarena (2009) “Adentrándonos en la ruta del Spondylus: comienzos del turismo comunitario en la comunidad de Salango”. En E. RUIZ BALLESTEROS y M. A. VINTIMILLA (coords.) *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito, AbyaYala, pp. 383-432.

HIWASAKI, Lisa (2006) “Communitybased tourism: A pathway to sustainability for Japan’s protected areas”. *Society and Natural Resources*, 19 (8): 6756-92.

IDROVO, Hugo (2005), *Galápagos, huellas en el paraíso*, Quito, Libri Mundi.

LARREA, Carlos (1973) *El Archipiélago de Colón*, Puebla, Cajica.

- OKAZAKI, Etsuko. (2008) "A communitybased tourism model: its conception and use". *Journal of sustainable tourism* 16 (5): 511-529.
- OSPINA, Pablo (2001) *Identidades en Galápagos, el sentimiento de una diferencia*, Quito, Trama.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban (2009) *Agua Blanca. Comunidad y turismo en el Pacífico ecuatorial*. Quito, Abyayala.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban y SOLIS CARRIÓN, Doris (coords.) (2007) *Turismo comunitario en Ecuador: Desarrollo y Sostenibilidad Social*. Quito, AbyaYala.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban y VINTIMILLA, María Augusta (2009) *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito, AbyaYala.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban.; HERNÁNDEZ, Macarena; COCA, Agustín; CANTERO, Pedro y DEL CAMPO, Alberto. (2008) "Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el communitybased tourism desde la comunidad" *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural* 6 (3): 399-418.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban; VALCUENDE, José. María; QUINTERO, Victoria; CORTES, José Antonio y RUBIO, Elena (2009) Naturalizing the environment. Perceptual frames, senses and resistance, *Journal of Material Culture* 14: 147-167.
- TORRES, Leonardo (2009) "Turismo comunitario en el Biocorredor del río Yanuncay". En E. RUIZ y M. A. VINTIMILLA (coodrs.) *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito, AbyaYala, pp. 269-292.



## **DISCURSOS DE FE Y FE EN EL TURISMO. EL TURISMO RELIGIOSO EN MEDJUGORJE (BOSNIA)**

Salvador Melgar Ramírez  
Universidad de La Laguna

### **1. RESUMEN**

Partiendo de la concepción sistémica del turismo, se considera que el patrimonio cultural juega un papel diferenciador en la construcción de la demanda y su imagen, especialmente en el caso del turismo religioso, el patrimonio cultural representa un papel que trasciende a la actividad turística, solapando conceptualmente los papeles de visitante, turista y peregrino. En este caso se aborda el turismo religioso desde aspectos de la demanda turística religiosa, del espacio receptor y del impacto que genera. Éste, se verifica a través de cambios, alteraciones y modificaciones, observados en los diferentes hechos, fenómenos y procesos: fisiconaturales, del patrimonio histórico y cultural, del equipamiento urbano, de los fenómenos religiosos, económicos, sociales, de los “sentidos de los lugares”, en la percepción y el comportamiento por parte de la población local que se manifiestan en forma compleja, mediante análisis producido por el turismo religioso en Medjugorje, (Bosnia) en los últimos 30 años que han convertido a esta pequeña aldea de Bosnia en uno de los principales destinos religiosos del mundo.

Discursos de fe y fe en el turismo. El turismo religioso en Medjugorje (Bosnia)

### **1. INTRODUCCIÓN**

La expansión del turismo a nivel mundial es un hecho que se ha de considerar como un elemento claramente estructurador de los destinos turísticos, ya que su actividad incide de manera transversal en el conjunto de la sociedad y afecta a su vida económica, social, cultural y territorial de manera multidimensional. El turismo está en alza en todo el mundo y supone uno de los pilares económicos más importantes y con mayor potencial de los territorios donde se produce. La proyección de la imagen del destino, el dinamismo económico y empresarial, la generación de empleo, la revitalización de los sectores culturales, de ocio y tiempo libre y la ampliación de las infraestructuras son algunas de las bases y efectos más importantes que se derivan del turismo, pero no podemos obviar los efectos positivos y negativos que genera la actividad. Estos factores, relacionados con los impactos económicos, ambientales, de infraestructuras, la cultura y el patrimonio cultural han de ser analizados de tal manera que se convierta en una forma de intercambio, de conocimiento de culturas y de interacción entre población local, residente y viajeros.

El sector turístico se configura como un sistema integrado por cuatro elementos fundamentales (espacio geográfico, demanda turística, oferta turística y agentesoperadores del mercado) que se interrelacionan entre sí para lograr un objetivo. Cualquier cambio en uno de los elementos del sistema turístico o en cualquiera de sus componentes afecta al resto de elementos y al sistema en sí mismo. La demanda turística está íntimamente relacionada con las motivaciones y éstas, en el caso de los viajeros contemporáneos se han ido diversificado; conocimiento, identidad y diversión constituyen los ejes centrales (Smith, 2001: 109). Estos turistas experimentan valores relacionados con el medioambiente y con una mayor concienciación sobre el consumo, de forma más ética. Las motivaciones de los turistas actuales han pasado a ser más activas, en las que por encima de todo buscan la

autenticidad, nuevas experiencias antes no vividas que les permitan acercarse al destino que visitan, a su cultura, a su población local e interactuar con ellos.

El caso que nos ocupa, ha pasado de ser un lugar de culto local ha convertirse en centro de peregrinación y en espacio de visita turística, movida por una serie de motivaciones que hacen al turista/peregrino elegir éste destino y no otro. Incluso éstos últimos desean satisfacer sus necesidades, curiosidades humanas, quieren conocer nuevos lugares, monumentos, etcétera. Por lo que una primera aproximación nos puede llevar a la conclusión de que a efectos de análisis turísticos tanto turistas como peregrinos consumen transporte, alojamiento y servicios en general. Por todo ello, la motivación religiosa da lugar en este caso, como sucede en otros importantes centros de fe del mundo a una tipología turística diferente, dado que se trata de un desplazamiento del individuo (peregrino, devoto, creyente, fiel) fuera de su lugar de residencia habitual. En ciertas ocasiones, dicho desplazamiento se torna como una migración que dura pocas horas y que no comporta la pernoctación en el lugar santo, por lo que estaríamos hablando de excursionismo y por tanto se genera un excursionismo religioso.

Las motivaciones de los individuos son múltiples y no unidimensionales, por lo que en un mismo viaje no buscamos y encontramos una única experiencia, sino varias, (Pearce, 1982). Esta tipología turística es, según Valene Smith, la búsqueda de “lo tradicional”, “lo folklórico”, “las costumbres”, podríamos incluir también las visitas a monumentos, museos y ruinas, que nos permiten sumergirnos en el pasado y en el presente de los *otros*, de aquello que hemos idealizado y que buscamos como algo auténtico que nos transporte a *mundos diferentes* donde disfrutar esa fantasía vendida y recreada en las bonitas y estudiadas imágenes publicitarias de las agencias de viaje; fantasía que nos saque de nuestra rutina cotidiana. (Daniel Villa, A).

Cuando el turista llega a un determinado centro, ya se han producido una serie de condiciones, de desencadenantes y elementos que han determinado la selección del centro y/o del destino. Se requiere satisfacer las expectativas del turista, pero ir más allá, satisfaciendo determinadas motivaciones psicológicas de las que posiblemente, el propio turista, no es consciente.

La evolución del turismo, en particular, su adaptación a las nuevas tendencias y exigencias del mercado ha generado uno de los cambios más importantes y estructurales constituyendo la aparición de nuevas dinámicas territoriales turísticas. Es el caso de Medjugorje, que ha encontrado en el turismo religioso un nuevo producto y alternativa de diversificación a la oferta turística generada en Bosnia y Herzegovina. Con el objeto de diversificar dicha oferta basada principalmente en turismo de naturaleza, salud y en menor medida Sol y Playa, el enclave turístico de Medjugorje, un territorio pedregoso de apenas 4.300 habitantes se ha convertido en el principal escenario al que acuden miles de personas a diario en busca de la autenticidad y la diferenciación de otras marcas englobadas en turismo religioso como pueden ser Lourdes o Fátima, ya que los sucesos religiosos se siguen produciendo a día de hoy. Luego pasa de ser un lugar de culto a un destino turístico con productos asociados al culto.

## **2. TURISMO RELIGIOSO Y TURISMO DE PEREGRINACIÓN. UNA APROXIMACIÓN A LA DEFINICIÓN**

El ICOMOS (Internacional Council of Sites and Monuments) define el turismo cultural, siguiendo las directrices de la WTO, como “un movimiento de personas esencialmente por una motivación cultural, tal como el viaje de estudios, representaciones artísticas, festivales u otros eventos culturales, visitas a lugares y monumentos, folklore, arte o pe-

regiración”. En este sentido, la definición revisada de turismo cultural incluye a su homónimo y al turismo histórico en la categorización de Smith (1992). Ha de ser concebido como una forma de turismo alternativo que encarna la consumación de la comercialización de la cultura (Santana Talavera, A, 2003), y lo podríamos definir como aquel viaje turístico que está motivado por conocer y disfrutar el conjunto de elementos distintivos, espirituales y materiales e incluso afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social de un destino determinado.

La realidad es que el turismo religioso, desde hace ya muchos años, ha adquirido una tendencia constante de crecimiento. Cada vez más, son los destinos espirituales que se ofrecen al público y los grandes centros religiosos ya consolidados disponen de un patrimonio históricoartístico muy rico, lo que provoca que cada día sean más numerosos los visitantes que acuden a estos lugares interesados por el binomio religióncultura. Según el último estudio realizado por Hosteltur en el número de noviembre de 2010, cerca de de 300 millones de viajeros se desplazan cada año a lugares santos repartidos por todo el mundo, lo que genera un impacto económico de unos 13.000 millones de euros.

El turismo religioso, entendiéndolo como una variante motivacional del turismo cultural, se ha de encuadrar como reciente (Nogué y Romero, eds., 2006; Albet, 2006; Digance, 2003; Llurdés, 1995; Esteve, 2002; Smith, 1992; Eade, 1002; Rinschede, 1992; Nolan y Nolan, 1992) y lo podemos situar en el denominado turismo postfordista, principalmente en el mundo anglosajón. El turismo cultural de patrimonio religioso es uno de los productos más populares en Europa (Nolan y Nolan: 1992). El número de personas que visitan lugares considerados como centros de peregrinaje ha experimentado un notable crecimiento en los últimos treinta años, impulsado por la fragmentación de las vacaciones, el desarrollo económico y social de los países emisores y receptores de turismo y la implicación de los agentes sociales y económicos en la gestión del Turismo Cultural a la hora de poner en valor los diversos bienes que conforman el Patrimonio Cultural, entre ellos el Patrimonio Religioso, dando lugar a lo que se denomina Turismo Religioso. En los destinos claramente identificados con un espacio religioso, tal es el caso de Lourdes (Francia), Fátima (Portugal) y Ciudad del Vaticano (Roma), es más fácil identificar a través de la percepción de turismo religioso los motivos que llevan al turista a estos lugares.

La dificultad se presenta a la hora de analizar los motivos de los visitantes hacia ese lugar, ya que se mezclan, los auténticos peregrinos, que visitan el lugar movidos por la fe, los turistas que aprovechan la visita para acercarse al lugar religioso (sería interesante ver cuántos turistas en Roma, no religiosos, dejan de visitar el Vaticano) y los turistas que visitan el lugar con una motivación patrimonial y cultural, al margen del hecho religioso en sí. (Cánoves Valiente, 2006).

La motivación principal del peregrino/turista religioso en el caso de estudio del presente trabajo, se basa en la fe, en el sentimiento de estar allí, de ser único, de pertenecer a un grupo selecto a través de la creencia colectiva y/o institucional en algún aspecto vinculado a su religión con la intención de orar y sacrificarse. Cuando observamos a las personas que acuden a santuarios o lugares de peregrinación, nos damos cuenta de que peregrinos y turistas se confunden tanto en la relación de sus motivaciones como en sus comportamientos, lo que nos sitúa en una delgada línea donde aquellos turistas que visitan el lugar santo realizan actos religiosos y turísticos a la vez (Steil, 2003), es decir, hacen un consumo en transporte, alojamiento, servicios, etcétera que nos lleva a la conclusión de que es muy difícil distinguir entre turistas y peregrinos.

El turismo religioso, por tanto, debe considerarse como un viaje turístico donde el elemento religioso constituye uno de los objetivos principales, pero no el objetivo único del viaje. Comparando la peregrinación con el turismo religioso se pone de manifiesto la dificultad a la hora de distinguir ambos conceptos. La peregrinación es el deseo de alcanzar el lugar sagrado, entendido como tal por el peregrino, la importancia de la presencia del sacrum, de la realidad sobrenatural. Elemento esencial es la fe de los que participan en la peregrinación religiosa. En el turismo religioso, por el contrario, el lugar sagrado se visita durante el viaje, pero no se toma como destino final, dando prioridad a las visitas a catedrales, iglesias y diferentes objetos que pertenecen a la cultura religiosa, por lo que podemos llegar a la conclusión de que el turismo religioso, es un turismo cultural con orientación religiosa.

Smith (1992) propuso que el término peregrino tiene una connotación de viaje religioso, un viaje cuya motivación principal es acudir al lugar santo. Sin embargo, etimológicamente hablando, peregrinación, es una palabra griega *peripidemos* (extranjero, o no residente) definiendo al peregrino o al viajero eventual. En latín por otro lado, la palabra es *peregrinus* y hace referencia a la persona que viajaba por países extranjeros o que no tenía derecho de ciudadanía. Surge de la unión de dos vocablos *peragros* que describía a la persona que camina a través del campo, fuera de su lugar de residencia, lejos del lugar de origen.

Generalmente existe un vacío a la hora de diferenciar entre peregrinación y turismo desde la perspectiva de la religión. Este punto de vista sugiere que los peregrinos no son turistas porque viajan por razones de tipo espiritual, mientras que los turistas en sí, viajan movidos por varias razones como pueden ser la curiosidad o el simple placer de viajar. McCannell (1973) argumentaba que el turista como peregrino buscaba algo diferente, buscaba la autenticidad en el viaje a realizar. Optan por un distanciamiento en relación a los turistas que acuden en masa a visitar estos lugares santos. Se estima que más de dos millones de musulmanes acuden cada año a la Meca. Cerca de cinco millones de peregrinos se desplazan a Lourdes (Francia) y veintiocho millones visitan el Río Ganges en India (Singh, 2006). Medjugorje desde el 24 de marzo de 1981 ha sido visitada por treinta millones de personas, en su mayoría peregrinos cuya motivación principal es la fe.

Cada vez más y centrándonos en el caso que nos ocupa, podemos dilucidar que el turismo religioso se engloba en un turismo cultural cuya orientación es religiosa, en la que se producen diferentes visitas a monumentos, catedrales, sitios históricos por motivos religiosos y culturales. Medjugorje se ha convertido en los últimos treinta años en un lugar con un significado más amplio de lo que podemos entender por turismo religioso. Va más allá del hecho en sí de visitar un lugar santo, provisto de un cierto patrimonio histórico-artístico, por lo que podemos afirmar que sus visitantes son tanto peregrinos como turistas religiosos, ya que aquellos que lo visitan, en ambos casos hacen uso de las infraestructuras hoteleras y extrahoteleras, consumen en las tiendas de souvenirs y restaurantes contruidos a tal efecto y en el que la montaña en la que está enclavada esta aldea se convierte en símbolo de majestuosidad y donde la cultura tradicional de la zona juega un papel importante.

### **3. MEDJUGORJE. LUGAR DE CULTO**

La peregrinación a Medjugorje, que tiene lugar desde el 24 de marzo de 1981, se ha convertido desde entonces en un movimiento masivo desde todas partes del mundo. Miles de peregrinos acuden diariamente a esta pequeña aldea de Bosnia y Herzegovina,



antigua provincia Yugoslava, en busca del milagro. El crecimiento del turismo en éste área ha creado oportunidades de negocio para los diferentes actores que intervienen en el proceso, a través de la creación de hostales, pensiones, albergues, restaurantes y tiendas de suvenires. Y es justamente aquí, en este enclave pedregoso, cubierto de bancales y pequeños huertos, donde el 24 de junio de 1981, se le aparece, supuestamente, la Virgen a seis niños de la zona. A pesar del régimen comunista, los residentes de esta pequeña aldea, mayoritariamente cultivadores del tabaco y de la uva, han sido gente católica, que han conservado siempre su fe. Este poblado se encuentra entre las colinas llamadas Crnica o Podbrdo y el Kricevac o monte de la cruz. Allí, en el Kricevac, en 1933 las mujeres de la aldea construyeron una gran cruz para conmemorar los mil novecientos años de la muerte de Jesucristo, pidiendo por el regreso de sus hombres, que tenían que emigrar a otros países de la Europa Central, como Alemania en busca de trabajo. Desde el comienzo de las apariciones esta cruz ha sido objeto de numerosas señales para los habitantes de Medjugorje.

Lo que siguió a las primeras apariciones fue un periodo de crecimiento y modernización sin precedentes impulsado por la afluencia masiva de Europa Occidental y América, lo que supuso importantes ingresos en divisas y una mejora en la economía local. En contraposición con la imagen que presentaba la aldea en 1981 donde no existía teléfono, ni electricidad, ni abastecimiento de agua, las carreteras no estaban asfaltadas y evidentemente no existía ningún tipo de infraestructura turística.

A este lugar han acudido hasta ahora más de treinta millones de personas de todas partes del mundo. Un gran número de personas han vivido en Medjugorje profundas experiencias religiosas: curaciones físicas y espirituales, conversiones, renovación de la oración y de la fe, liberación de dependencias especialmente de las drogas, etc. El resultado más evidente de tal renovación son los grupos de oración fundados por los peregrinos después de haber regresado de Medjugorje a sus respectivas comunidades.

Actualmente la población de Medjugorje se estima en 4300 habitantes. Todos son de nacionalidad croata, hablan la lengua croata, escriben con el alfabeto latino y son católicos. El sistema político del nuevo estado bajo el cual surge Medjugorje, es una democracia parlamentaria y se conforma como un producto turístico desde entonces. Un destino nada común que actualmente recibe la visita de peregrinos de todas partes del mundo. Los motivos religiosos están presentes y esta pequeña aldea se convierte en un símbolo de identidad en Bosnia y Herzegovina al que acuden diariamente entre diez mil y quince mil personas.



Figura 1. Mapa de situación de Medjugorje



Figura 2. Mapa satélite de localización de la aldea Medjugorje

#### 4. CONTEXTO HISTÓRICO DE MEDJUGORJE A TRAVÉS DE LOS ACONTECIMIENTOS

Medjugorje, que significa entre montañas formó parte de la antigua Yugoslavia bajo un régimen comunista, de mayoría musulmana. Una gran cruz fue construida en 1933 y va a tener una gran importancia en el transcurso de los años ya que desde entonces muchos de los habitantes de la zona aseguran verla iluminada por las noches, señal inequívoca para ellos de que algo sobrenatural se cierne en torno a ella. El 24 de junio de 1981, seis testigos fidedignos perseverantemente dan fe bajo juramento, que se les ha aparecido la Virgen María, o la “Gospa”, como se le conoce en el país, y sigue apareciendo cada día hasta el día de hoy a tres de los protagonistas del primer encuentro. Es por tanto, un fenómeno reciente en el que se produce un proceso de patrimonialización en el que confluyen las administraciones locales e institucionales, intereses empresariales, intereses turísticos

y activaciones patrimoniales, así como la participación local. La motivación se convierte en un elemento diferenciador y a efectos del sistema turístico se da un proceso de creación de destino e inmediatamente, una vez consolidados como religioso se da un proceso de ampliación/diversificación de la oferta. El sistema se incorpora al nuevo destino, pero el destino se ve obligado también a diversificarse.

Hacia las seis de la tarde de aquel 24 de junio, en la zona de la colina de Crnica, conocida como Podbrdo, los niños Ivanka Ivankovic, Mirjana Dragicevic, Vicka Ivankovic, Ivan Dragicevic, Ivan Ivankovic y Milka Pavlovic vieron a una mujer joven, con un niño pequeño en brazos que levitaba. Esta presencia, no les dijo nada, pero les indicaba con gestos que podían acercarse. Sorprendidos y asustados, tuvieron miedo de acercarse y aunque pensaron irse según los testimonios recogidos poco después, decidieron quedarse, según sus palabras porque estaban paralizados y en cierto modo hipnotizados por aquella presencia. En todo el tiempo comprendido entre el principio de las apariciones hasta hoy, sólo ha habido cinco días en los que la Virgen no se les ha aparecido. La Virgen nunca se ha aparecido en el mismo lugar, ni incluso al mismo grupo, o a una sola persona, ni tampoco sus apariciones duran un tiempo específico. A veces dos minutos, a veces una hora. Tampoco se aparecía cuando los niños lo deseaban. En alguna ocasión, rezaban y esperaban, pero la Virgen no aparecía hasta un momento después, inesperadamente y sin advertencia. También a veces se aparecía a uno y no a los demás. Esto puede sugerir que las apariciones no son producto de la imaginación. No dependen ni del momento ni del lugar, ni del deseo ni de la oración de los peregrinos, depende de otro fenómeno que la ciencia no ha podido explicar y por lo que el Vaticano ha enviado a veinte expertos en religiones y exorcismos para averiguar qué puede ocurrir en esta pequeña aldea de Bosnia y Herzegovina.

2059

## 5. CONCLUSIONES

El concepto del patrimonio no es aislado a objetos determinados y a momentos históricos inconexos sino que es preciso descubrir el lenguaje del territorio, con todas sus expresiones culturales como herramientas conectadas entre sí. El turismo, como sistema, podemos decir que incide de manera transversal en el conjunto de la sociedad y afecta a la vida económica, social, cultural y territorial de manera multidimensional, siendo la demanda uno de los cuatro factores relacionados que conforma el sistema turístico. Las motivaciones que presenta esta demanda han evolucionado a lo largo de los años. El turista actual ha pasado a ser más activo, busca la autenticidad, nuevas experiencias antes no vividas que le permitan acercarse al destino que visita, a su cultura, a su población local e interactuar con ellos.

El turismo religioso y de peregrinaje que se presenta en la aldea de Medjugorje desde hace treinta años, se ha ido transformado, provocando cambios radicales en la estructura social y económica del lugar, pasando de ser una aldea sin recursos básicos como la electricidad, el teléfono, carreteras, etc a un lugar sobre el que se sustenta la economía de la zona. Las autoridades bosnias han intentado mantener un equilibrio entre la mercantilización del producto turístico y la conservación de su patrimonio, insertando éste en el sistema turístico y mostrarlo de tal manera que no pierda su significado para los propios aldeanos, sin desvirtuarlo ni descontextualizarlo.

Siempre han existido las migraciones religiosas no sólo por parte de los cristianos, sino que es un hecho que engloba a todas las religiones existentes y donde podemos hacer

una diferenciación entre peregrino y turista, dos conceptos que como hemos visto en el presente trabajo son muy similares y difíciles de distinguir a simple vista, ya sea actuando en una fiesta religiosa como en la simple visita al lugar, los dos consumen lo mismo, transporte, alojamiento, recursos, etc. La diferencia radicaría en que los peregrinos cuando acuden a Medjugorje *salen* del tiempo que han estado y están viviendo antes de visitar el lugar, se sienten únicos y quieren vivir la experiencia como única, salir de la actualidad, de lo cotidiano.

El turismo cultural, dentro del sistema turístico, ha logrado acercar mercados y culturas totalmente ajenos en cuanto a geografía y cultura local se refiere, hecho este significativo en el caso analizado, donde podemos observar cómo visitantes de todas partes del mundo y de culturas totalmente antagónicas como la japonesa, la canadiense, la española, etc, se han reunido en torno a un mismo objetivo, revalorizando, además, el patrimonio en desuso que había en la aldea y fortaleciendo los recursos naturales que la rodean. En este sentido y asociando, patrimonio y turismo cultural, las instituciones públicas de Bosnia y Herzegovina se han dado cuenta de el potencial turístico que tiene la zona y lo llevan potenciando y explotando desde hace veinte años, junto al capital privado que han aportado las empresas de la zona con la construcción de nuevos hoteles, pensiones, restaurantes y tiendas de souvenirs. Medjugorje, una pequeña aldea que en la actualidad recibe cerca de tres millones de visitantes al año, debe mezclar la comercialización de la aldea, como producto turístico, con la cultura de la población local, generando de esta manera una innovación y renovación que permitan que la zona se revitalice constantemente.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBET, A. (2006): «De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión», en Nogué, J. y Romero, J. *Las Otras Geografías*, Tirant Lo Blanch, Valencia, pp. 211-231.
- ALLCOCK, J.B (1998): Tourism as a sacred journey. *Society and Leisure* 11(1) pp 33-48
- AUCORT, R. (1990): « Pelegrins, touristes ou touristes religieux? », *Espaces*, 102, pp. 19-21.
- CAUCCI, P. (1991): « Formas y perspectivas de la peregrinación actual», *Compostellana*, 36 (34), pp. 383-399.
- COHEN, E. (1974): Who is a tourist? A conceptual clarification. *Sociology Review* 22(4) pp. 527-555.
- COHEN, E. (1979): A phenomenology of tourist experiences. *Sociology* 13 pp 179-201
- DAWSON, C. (1995): *La religión y el origen de la cultura occidental*. Encuentro, Madrid.
- EADE, J. (1992): Pilgrimage and tourism at Lourdes, France *Annals of Tourism Research*, 19, pp. 18-32.
- ESTEVE, R. (2002): *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga.
- MACCANNELL, D. (1999): *The tourist: A new theory of the leisure class*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- NEUM, (1999): *Documento de la Santa Sede sobre el Peregrinaje del 2000*. Adalbert Rebic
- MORINIS, E. (1983): « Pilgrimage and tourism», *Annals of Tourism Research*, 10 (4), pp. 569-570.

- SING, R. P. B. (2006): Pilgrimage in Hinduism: Historical context and modern perspectives.
- TURNER, V. (1973): The center out here: *Pilgrim's goal*. *History of Religions* 12(3) pp. 191-230.
- SANTANA TALAVERA, A. (2003): « Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran». *PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1(1): 112.
- STEIL, C. A. (2003): Romeiros e Turistas no santuario de bom Jesus da Lapa. *Horizontes antropológicos*, pp. 249-261.
- TIMOTHY, D. J. & Olsen, D.H. (Eds) (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys*. London and New York: routledge.
- VUKONIĆ, B. (2002): Religion tourism and economics: A convenient symbiosis. *Tourism Recreation Research*. 27 (2) pp. 59-64.
- Oficina de Estadísticas de BosniaHerzegovina. Bosnia I Hercegovina. Federacija Bosnie I Hercegovine. Ferezalni Zadod Za Statistiku.  
<http://www.medjugorje.org/>  
[www.medjugorjemap.com/](http://www.medjugorjemap.com/)



## ► MESA DE TRABAJO

[\[ENTRAR\]](#)

[\[VOLVER\]](#)





## MESAS DE TRABAJO

### **ANTROPOLOGÍA, MEMORIA Y CULTURA ESCRITA**

Coordinadores: José Ignacio Monteagudo, Pedro Araya y Andréa Pavão

### **ANTROPOLOGÍA Y NUEVAS RURALIDADES**

Coordinadores: Xerardo Pereiro, Santiago Prado Condey Sharon Roseman

### **APROXIMACIONES A UNA ANTROPOLOGÍA (DE LA) POLÍTICA**

Coordinadores: José Antonio Fernández de Rota y Antón Fernández de Rota Irimía

### **(DES)MEMORIAS COLECTIVAS COMO SEÑAS DE IDENTIDAD: CONTRIBUCIONES ETNOGRÁFICAS, ETNOHISTÓRICAS Y ETNOLÓGICAS-COMPARATIVAS DE ESPAÑA Y LATINOAMÉRICA**

Coordinadores: Christiane Stallaert y Gunther Dietz

### **DILEMAS DE LA CONSOLIDACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN EN ESPAÑA: NUEVOS TIEMPOS, NUEVOS LUGARES**

Coordinadores: Pilar Cucalón Tirado, Laura Martínez Alamillo, Cris Molins-Pueyo y María Rubio

### **HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA Y SU PERSPECTIVA CRÍTICA**

Coordinadores: José-Luís Anta Feliz Luís Álvarez Munárriz y Antonio Motta

### **LA REUTILIZACIÓN DE PRÁCTICAS, OBJETOS Y NARRATIVAS CULTURALES: POLÍTICAS Y MERCADOS DE CULTURA**

Coordinadores: Mónica Cornejo Valle y Consuelo Álvarez Plaza

### **LA VIVIENDA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA**

Coordinadores: Irene Sabaté (Universitat de Barcelona); Teresa Tapada (Universitat Autònoma de Barcelona); Mikel Aramburu (Universitat Autònoma de Barcelona).

### **LUGARES, TIEMPOS Y MEMORIAS EN LA CULTURA TRADICIONAL LEONESA**

Coordinadores: José Luís González Arpide y José Ramón Ortiz del Cueto

### **MEMORIAS SENSORIALES DE TIEMPOS, ENCUENTROS Y LUGARES**

Coordinadores: Nuria Cano Suñen y Diana Mata Codesal

### **PASADO Y FUTURO DEL PRESENTE ETNOGRÁFICO**

Coordinadores: Montserrat Clua, Sabine Kradolfer y Maite Ojeda

### **RELIGIONES EN MOVIMIENTO. DESLOCALIZACIÓN, TRANSNACIONALIDAD Y NEOETNICIDAD ENTRE LAS COMUNIDADES MUSULMANAS EN ESPAÑA**

Coordinadores: Sol Tarrés y Jordi Moreras



**MESA DE TRABAJO**  
**ANTROPOLOGÍA, MEMORIA Y CULTURA ESCRITA**

Coordinadores:

José Ignacio Monteagudo

Seminario de Estudios Interdisciplinarios sobre Cultura Escrita, Universidad de Alcalá

Asociación de Antropología de Castilla y León Michael Kenny

Pedro Araya

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain

(Équipe Anthropologie de l'Écriture), CNRSEHESS, Francia

Andréa Pavão

Instituto de Educação de Angra dos Reis, Universidade Federal Fluminense, Brasil

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

José Ignacio Monteagudo, Pedro Araya y Andréa Pavão

**LO QUE SE DA, LO QUE APARECE. UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE LAS ESCRITURAS  
EXPUESTAS URBANAS EN SITUACIÓN DE REBELIÓN EN CHILE**

Pedro Araya

**MULHERES, MEMÓRIA E CULTURA LETRADA. A FORMAÇÃO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA  
IDENTIDADE E DA CARREIRA DE ESCRITORAS PREMIADAS**

Tania Dauster y Anderson Tibau

**ESCRITURA POPULAR Y CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE**

Anxo Fernández Ocampo

**“QUIERO SER UNA MAESTRA 2.0”: LA (RE) DEFINICIÓN DE LA CULTURA ESCRITA EN LA ESCUELA**

Judith Kalman Landman

**POLÍTICAS DA ESCRITA: A INTERPRETAÇÃO DA ESCRITA PELOS AMERÍNDIOS**

Silvia Lopes da Silva Macedo

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, EMOÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE NAS PRÁTICAS DE ESCRITA  
DE ESTUDANTES DE PEDAGOGIA**

Andréa Pavão y José Ignacio Monteagudo

**LITERATURA Y EXPERIENCIA: LAS PRÁCTICAS DE ESCRITURA EN EL SUDOESTE DE GOIÁS**

Cintya Maria Costa Rodrigues



## INTRODUCCIÓN MESA DE TRABAJO ANTROPOLOGÍA, MEMORIA Y CULTURA ESCRITA

José Ignacio Monteagudo

Seminario de Estudios Interdisciplinarios sobre Cultura Escrita, Universidad de Alcalá  
Asociación de Antropología de Castilla y León Michael Kenny

Pedro Araya

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain  
(Équipe Anthropologie de l'Écriture), CNRSEHESS, Francia

Andréa Pavão

Instituto de Educação de Angra dos Reis, Universidade Federal Fluminense, Brasil

La “cultura escrita” —es decir, las prácticas sociales ligadas a la lectura y la escritura y todo el sistema de creencias que las sustenta—, ha venido interesando a la disciplina antropológica desde hace décadas. Si en un principio se prestó atención a la dimensión cognitiva de la capacidad de leer y escribir, y sobre todo a las implicaciones sociales del paso de la oralidad a la escritura, el debate teórico se ha ido alejando de las tesis de Jack Goody en tanto que sus críticos, desde los New Literacy Studies, han extendido su hegemonía en diversos campos, especialmente en el de la alfabetización si bien sus posiciones están siendo de nuevo matizadas y criticadas.

Esa confrontación teórica estimuló la realización de valiosas etnografías en multitud de contextos culturales de sociedades de todo el mundo y con distintos enfoques. La antropología urbana y los estudios culturales han sido también permeables al estudio de la comunicación escrita en culturas movedizas por su protagonismo en contextos de cambio, contactos, movimientos migratorios, etc. Sin embargo, pareciera que no ha habido una continuidad entre aquellos planteamientos de gran calado teórico y alcance universal y estos otros estudios de escala más microscópica cuyo alcance explicativo parece definitivamente lastrado por posiciones relativistas inamovibles.

Nos parece significativo a este respecto que los pocos antropólogos que retomaron el testigo de Jack Goody se quedaran en *The domestication of the savage mind* y no entrasen en *The logic of writing and the organization of society*, tal vez por considerarla de interés más histórico que etnológico. Es sin embargo en esta segunda gran obra donde se plantean las relaciones entre la escritura como “tecnología del intelecto” y las dinámicas sociales que dan lugar a la creciente institucionalización que da paso a la creación y desarrollo de la organización estatal. Un cuarto de siglo después de su publicación, los estudios sobre cultura escrita están unidos indisolublemente a los marcos institucionales donde se insertan sus prácticas, y continúa vivo el debate sobre si los efectos (benéficos o no) atribuibles a la escritura no son meramente imputables a los procesos en los que está íntimamente comprometida.

En el continente europeo, los usos institucionalizados de la memoria escrita han pasado a ocupar, ya desde finales del pasado siglo, la atención de los científicos sociales, mientras que la escritura denominada “popular” (y no sólo la autobiográfica) aflora en los márgenes de las instituciones tradicionales. En los países iberoamericanos encontramos, además, una preocupación básica sobre el papel de la cultura escrita en la educación, los conflictos socioculturales y la práctica literaria. La selección de comunicaciones para esta mesa de trabajo refleja en buena medida ese haz de orientaciones, con una muy minoritaria representación del foco europeo. Podemos ver en su conjunto la gran diversidad de

tendencias, objetos y ámbitos que ocupan a los antropólogos interesados por la cultura escrita; también las muy diferentes orientaciones teóricas con las que trabajan los distintos ponentes, como podemos apreciar en sus argumentaciones y en las respectivas bibliografías de referencia, donde hay una casi absoluta falta de coincidencia.

La cultura escrita, anclada a espacios concretos en cuya configuración social adquiere singular protagonismo, aparece también como “lugar” para la observación y la práctica antropológica, y como escenario de una mutación en el tiempo que ya se advierte como semejante a la que causó la expansión occidental de la imprenta.

## LO QUE SE DA, LO QUE APARECE

Pedro Araya

Equipo Antropología de la Escritura, IIAC/EHESSCNRS

### 1.

La ciudad no es lo urbano. Lo urbano no es la ciudad. Están las prácticas y acciones que no cesan de recorrerla y de llenarla de recorridos, según Seth Low (1996); la labor perpetua de sus habitantes, haciéndose y deshaciéndose una y otra vez, empleando materiales siempre perecederos, al decir de Manuel Delgado (1999; 2007).

Nada más natural entonces que la antropología, esta disciplina tan radicalmente basada en el mirar, esté llamada a lanzarse en esta agua. Acercarse a nuestra manera de participar de la contingencia del mundo, dejándose llevar por “el demonio de la descripción de las formas” (Joseph 1998: 11), pero también aceptando la invitación a “mondar la singularidad, el detalle, la experiencia” (Bensa 2006: 12).

Entre las acciones urbanas más radicales: protestar, contestar, atentar. Formas en las que lo urbano se pone en juego, se muestra, se hace público de otra manera, acaso radical. Y entre ellas, las que se realizan escribiendo: prácticas que recurren a panfletos, afiches, lienzos, rayados (graffiti), entre otros. Prácticas surgidas a la vez de una larga tradición y de una adaptación permanente a situaciones puntuales, estructuración incesante de una lógica del actuar humano (Araya, 2007).

Un cierto saber subyace. Escribimos, exponemos escritos, marchamos con escritos, para responder a y actuar en un contexto político y social dado. Recibimos estos escritos, los miramos, los leemos, con un saber a cuestas, incorporado poco a poco.

2071

### 2.

La escritura cala, se filtra e impregna nuestra vida diaria. La escritura está allí, “no como una esfera separada, sino realmente por todas partes, indisociable a primera vista, como una piel de lo social” (Fabre, 1997: 198). Los escritos urbanos en situación de rebelión o contestación son portadores de historias, las convocan. Historias que somos acaso llamados a restituir, si hacemos caso a la provocación de su encuentro.

Ello nos invita a extender la mirada sobre un paisaje vasto, donde se abre un espacio de saber antropológico, al abordar escenas que pertenecen al repertorio de la manera del actuar común, explorando lo que Jean Bazin (2008) denominaba “el espacio de los posibles”. Nuestra mirada se torna hacia toda una serie de escritos y de actos de escritura. Buscamos su ritmo, desasosegados, llenos de dudas.

### 3.

Hay un escrito, una escritura, un signo que, en Chile, se ha transformado en algo familiar. Entre la pluralidad de escrituras llamadas contestatarias, hay uno que se repite: “NO +”. Economía de medios, eficacia semántica y discursiva, se trate de un estilo particular fácilmente reconocible: al uso de las mayúsculas, para enunciar una negación tajante, le sigue un signo matemático, que ya muchos saben “cómo leer”. Esta fórmula precede generalmente una o un grupo de palabras, a veces incluso una imagen, que forman un todo, un “enunciado” que varía según la reivindicación del momento. Pero siempre el mismo elemento escriturario: NO +, exponiendo la idea de poner fin a algo, exponiendo eso y algo más. Un escrito contingente, pero cuya propia contingencia (su manera de participar de nuestra contingencia) debe ser considerada de otro modo, casi tanteando.

¿Qué sucede cuando uno se topa con un escrito de este tipo? ¿Qué nos dice la recurrencia de este escrito en el espacio urbano, y no sólo en el espacio sino también en el tiempo? ¿Qué nos dice de nosotros, de todos, de nuestro habitar y de nuestro hacer?



Santiago, abril del 2007 [Pedro Araya]

Hay una fuerza, una «performatividad» de la escritura, como lo señala Béatrice Fraenkel (2006) que se pone en juego y que entra a jugar aquí. El acto de escritura no es un acto de comunicación oral. Esto nos pide una postura etnográfica que transforme radicalmente el análisis de sus condiciones de felicidad.

2072

#### 4.

Una cosa, de golpe, aparece ante sus ojos. Algo que no se esperaba. Una cosa fortuita, explosiva o discreta, una cosa no esperada que se encontraba allí, ante su paso. Una singularidad, que se ha dado: a leer, a mirar. Frente a esta cosa, sin embargo, siente de manera confusa, que “algo hay”. Ella ofrece algo, no sabe bien qué. Puede pasar de largo e ignorar lo dado. Puede quedarse y quedar divagando ante aquella apertura. Fulguración del aparecer, fulgor del encuentro, que enseguida se disipa.

Estar ante un escrito expuesto de tal tipo es, también y ante todo, estar en una situación dada, concreta. La fascinación, la seducción, bien pueden ocurrir ante tal escrito. Pero también la inquietud, la molestia. Depende. En ningún caso la inocencia. No hay inocencia de la mirada. Hay un saber que preexiste a cualquier aproximación. Pero algo sucede, algo de cierto interés, creo, cuando nuestro saber se pone en tensión ante lo que aparece. Estar ante un escrito puede significar poner en duda este saber, pero sobre todo volver a poner este saber en juego; hace falta pensar (y acaso saber también) para que aquel inicio nos conduzca a nuevas maneras de darle una inteligibilidad nueva.

Se me hace que este aparecer es una dimensión esencial de nuestra experiencia de la escritura expuesta. El punto de partida. Por otro lado, como nos lo recuerda Georges DidiHuberman (1990), miramos con las palabras. Nuestras palabras, a veces, intentan componer una poética, una posibilidad de aproximarse a ese algo que se nos escapa de lo



escrito. No se trata simplemente de entender lo que allí se lee, sino también de aprehender sus alcances, lo que subyace al acto mismo de escritura, al escrito en la situación dada. Comentamos su contenido, su forma, su lugar, su pertinencia, su contingencia acaso, el actuar y el hacer allí implícitos, allí expuestos. Intentamos comprender esa interlocución posible, esa provocación, ese algo que concierne la dimensión antropológica, histórica o política de tales escrituras.

Muchas veces somos reenviados a otras situaciones, a otras escenas de escritura, a otras palabras, a otros escritos. A nuestro saber. De nosotros depende seguir ese hilo, confiar en su surgimiento. Nuestra propia mirada se modifica. Algo como un montaje sensible se vislumbra, una forma de proceder, un método. Estos montajes sensibles sirven, a veces, para hacer nuevas preguntas de inteligibilidad, para hacernos ver los latidos vitales, los ritmos antropológicos del mundo de la escritura. Porque no se trata aquí de encontrar una definición del estatuto definitivo del escrito expuesto en situación de rebelión. Nada tiene que ver esto con una posible ontología. Nada hay de definitivo aquí. Se trata de tiempo y de espacio, se trata de singularidades. De una historia, de muchas historias aquí convocadas.

## 5.

Es en un contexto de dictadura y de censura ideológica que surge en Chile, a fines de los años 70, una escena artística independiente, bautizada como “Escena de avanzada” (Richard 1986). Artistas, escritores, sociólogos e intelectuales se reunieron para denunciar las maniobras del poder y la parálisis que afectaba a la cultura. La constatación central que unía a los artistas y teóricos de la “Avanzada” era la de una cierta “esterilidad” de aquella “sensibilidad comprometida” y de la producción artística que se reivindicaba como “resistente”. Aquella esterilidad, según ellos, no era sólo de orden estético, sino que también de orden político.

Entre estos actores, un grupo hizo irrupción en 1979: el CADA (Colectivo Acciones De Arte), formado por Fernando Balcells (sociólogo), Diamela Eltit (escritora), Lotty Rosenfeld (artista visual), Juan Castillo (artista visual) y Raúl Zurita (poeta). Sus “acciones de arte” intervenciones artísticas puntuales y efímeras, dotadas de una cierta dosis de provocación (actos de trasgresión política, moral y sexual) tenían por objetivo “tomar por asalto” el espacio público vigilado de la Dictadura, interviniendo directamente en el tejido social y en la ciudad de Santiago. Happenings, videos, panfletos o exposiciones, el CADA multiplicaba los medios de difusión con el fin de optimizar la eficacia social y política de sus intervenciones. Pero, como lo recuerda Diamela Eltit, se trataba de:

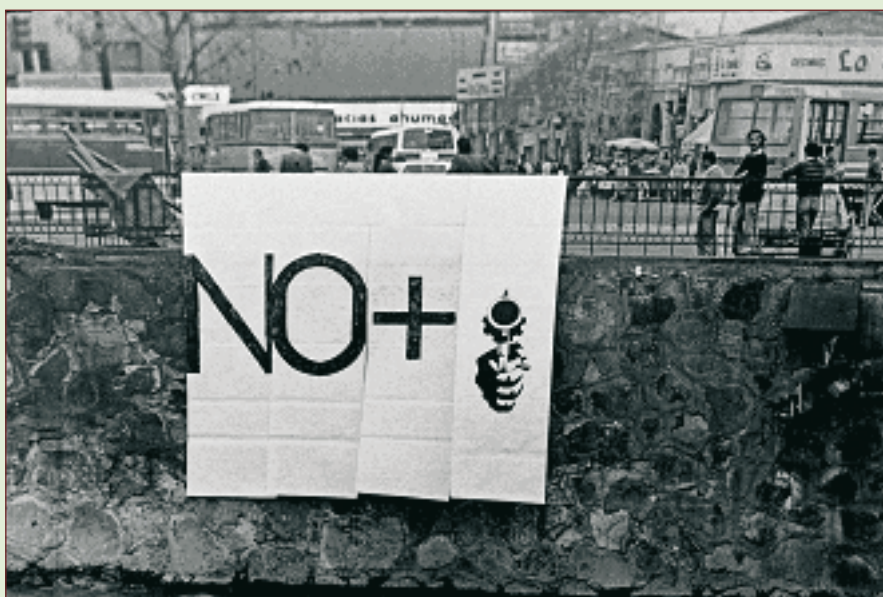
gestos de resistencia marcados por la precariedad, de manera fragmentada mientras seguían transcurriendo y transcurriendo los tiempos más intensos y encarnizados de la dictadura militar (...). Más que movilizar un detallado debate teórico, el grupo se abocó al hacer. Hacer y convocar (Eltit, 2000: 156-157).

Desde el año 1980 Santiago había comenzado a ver multiplicarse los movimientos de protesta contra la represión milica. Era el tiempo de las movilizaciones en la vía pública, cuyos años mayores se sitúan entre 1983 y 1986. Las sucesivas acciones del grupo, según sus integrantes, no planteaban otra cosa que producir una marca estética que encarnase la dimensión del malestar. En lo concreto, esas marcas fueron, como siempre, algo más.

A fines de 1983, el CADA convoca a un grupo de artistas y colaboradores. Era el décimo aniversario del golpe de estado en Chile. Se había declarado el estado de sitio. El proyecto consistía en cubrir los muros de la ciudad con carteles y graffiti en los que figuraban la invectiva: “NO +”. Fue el último proyecto del CADA en tanto que colectivo, y ciertamente aquel que recibió el mayor eco tanto en Santiago como en el extranjero.

Lotty Rosenfeld cuenta:

Al principio tuvimos que salir de noche a rayar muros por distintas comunas. Un número importante de artistas trabajaron y multiplicaron la iniciativa de distintas formas, recuerdo una especialmente donde se desplegaron tres enormes rollos de papel en un muro del río Mapocho con el NO + y el dibujo de un revólver (Neustadt, 2001: 54).



NO +, 1983: Mapocho, Santiago [Jorge Brantmayer]. Fuente: Archivo Lotty Rosenfeld

## 6.

El escrito NO + llamaba a ser completado. Cada uno podía agregar lo que quisiera. El escrito pedía otro acto de escritura como respuesta. Su “performatividad” consistía en hacer que otros escribieran, completando la frase, terminando su fabricación.

Personas anónimas comenzaron a completar los carteles, afiches y escritos por toda la ciudad: “NO + armas”, “NO + militarismo”, “NO + miedo”, “NO + (con un revólver(, etc. El carácter polisémico y mínimo del lexema NO + permitía una vasta gama de enunciados y de modulaciones diversas. Su carácter gráfico permitía continuar por diversas vías; su carácter performativo llamaba a la copia y la compleción; su carácter pragmático lo erigía en objeto contestatario, o más bien en “cosa” (singular) escrita contestataria. Algo que aparece. Algo que convoca.

Su sentido se vincula a la formulación lapidaria (epigramática acaso), a un slogan reducido a su límite extremo, a una negación que implica una ruptura y una voluntad. Es esta ruptura y esta voluntad implícita la que hace de este enunciado el soporte potencial de un gesto contestatario: la fuerza de lo mínimo, de la fragilidad acaso, que se expone potencialmente por doquier, aquella de la negación como gesto de liberación, la de un enunciado en lucha contra su contexto de enunciación.

Y, sin embargo, ¿cómo entender, cómo explicar que un gesto tan elitista, conceptual y vanguardista pudiese adquirir tal fuerza, tal poder de convocatoria? ¿Cómo un acto de escritura que inicialmente había sido una «acción de arte» se convierte en acto contestatario, acaso para muchas personas «el acto contestatario» por excelencia?

## 7.

Los movimientos antidictadura se apropiaron rápidamente de este escrito. Su desarrollo, en el tiempo y en el espacio, fue mucho más rico y amplio de lo que los propios miembros del CADA habían vislumbrado. Tal como le cuenta Diamela Eltit:

Partió así, apostando que iba a resultar (...). Pero los rayados empezaron a crecer y a crecer de una manera impresionante. La gente empezó a manifestar a través de los rayados. “NO + hambre”, “dictadura”, “presos políticos”, “tortura”, y después lo tomaron los partidos políticos. “NO +” fue el gran emblema, slogan, que acompañó el fin de la dictadura. Claro, si tú preguntas a alguien, nadie diría que “NO +” fue hecho por nosotros. Nosotros como gestores de ese trabajo perdimos todo control, toda autoridad sobre esa obra en particular. En ese sentido yo lo encuentro alucinante. Yo nunca había visto una obra que anule de esa manera a sus gestores. Los padres que fuimos nosotros fueron completamente asesinados por nuestra propia obra. Todas las marchas finales durante la dictadura, sin excepción, iban encabezadas por pancartas diciendo “No +”. En esa época no había ningún slogan que convocara. No había slogans que funcionaran, eran todos gastados, estaban obsoletos. “El pueblo unido jamás será vencido”, por ejemplo, no servía porque el pueblo había sido vencido. Pero el “NO +” conectó y sirvió, entonces yo pienso que es una buena metáfora. Yo creo que ese gesto es bien interesante en varios sentidos: en el teórico, en el sentido político, en el sentido ciudadano, por lo que es la participación del “otro” y el cumplimiento total de los intereses del CADA, como fue el unir arte y política. Yo creo que ahí se consumó el CADA. Ese es su aporte más radical (Neustadt, 2001: 101).

2075



Marcha en Santiago, 1985 [Alvaro Hoppe]



Cerrillos, Santiago, 1985. Fuente: Neustadt, 2001



Día Internacional de la Mujer, Santiago, 1986 [Oscar Navarro]

## 8.

Escrito que deviene colectivo, anónimo y apropiable, este objeto escrito convoca toda una historia política del gesto escriturario expuesto de rebeldía en Chile. Proclamar su rechazo al poder o al gobierno de turno, su apoyo a tal partido o a tal movimiento, por medio del trazado de consignas, por medio de la exposición, por medio de una presencia gráfica constante a través de la acción de brigadas murales, se convierte en un asunto emblemático de las prácticas de los años 6070.

Para el CADA, su gesto retomaba el actuar de las Brigadas Ramona Parra de los años 70, la única referencia artísticopolítica explicitada por el grupo en una suerte de manifiesto que presentaba sus bases teóricas (CADA, 1982). Para el proyecto, dos aspectos eran cruciales: “la ocupación de la ciudad y la marca anónima muralista” (Neustadt, 2001: 101). Así lo cuenta Raúl Zurita:

A mí siempre me impresionó eso: lo de las Brigadas Ramona Parra. Claro, yo lo tenía como referente. O sea, un arte que es público, de carácter político, y que ocupa espacios abiertos. Eso, para mí, era fundamental. En ese sentido, lo entendíamos como una cita de la Ramona Parra. Ya no era un muro, sino que eran los espacios abiertos de la ciudad<sup>1</sup>.

Un ejemplo. Durante la campaña presidencial de 1970, durante la semana previa a la elección presidencial, todos los miembros de las Brigadas Ramona Parra y Elmo Catalán forman parte de la acción “Amaneceres Venceremos”, iniciativa que consistía en pintar únicamente la consigna “+ 3 ALLENDE VENCEREMOS”. Tal acción moviliza de manera masiva a grupos de quince personas, compuestos de jóvenes, a cargo de un brigadista con experiencia, que desde el amanecer al anochecer de la jornada del 1 de septiembre de 1970 reproducen miles de veces esta única consigna en todo el territorio nacional. La escritura, concebida para hacer actuar a los lectores, hacerlos votar por Allende, actúa en primer lugar sobre los propios brigadistas, tal como lo relata Alejandro “Mono” González:

Habíamos empezado a estudiar los lugares (...). Nos quedábamos en un lugar donde pasaba una cierta cantidad de micros por un tiempo determinado, habíamos calculado por decir así, ciento cincuenta personas en veinte minutos; eran ciento cincuenta personas que te compraban el diario, a las cuales les vendías el diario (Castillo Espinoza, 2006: 88).

Cada rayado era considerado un titular de prensa, una sola consigna podía ser vista por miles de personas durante el mismo día.

2077

## 9.

Las Brigadas Ramona Parra prosiguen su actividad hasta el 11 de septiembre de 1973. Esta fecha coincidía con la fecha de su fundación (1968). Ese día, el palacio presidencial fue bombardeado, nuestras tradiciones vapuleadas, dando paso al reinado del terror. Una de las medidas inmediatas que tomó la Junta de Gobierno militar fue borrar todo vestigio de lo realizado por el gobierno de la Unidad Popular. Una de las numerosas medidas militares fue la prohibición de la utilización del espacio público; se limpiaron rápidamente los muros.

A partir de este mismo día y por varios meses o incluso varios años, los muros fueron blanqueados de su función anterior, en la supuesta purga de sus propiedades épicas, constatarias, conmemorativas o simplemente escriturarias (RodríguezPlaza, 2003: 220).

---

<sup>1</sup> Entrevista, 18 de abril del 2007.



Santiago, septiembre de 1973 [Koen Wessing]

Sin embargo, los muros seguían allí, persistiendo, permitiendo actuar la propia contingencia de la escritura, tal como nos lo recuerda el escritor Pedro Lemebel:

Mucho tiempo después del golpe, los murales de esta brigada pintados en los tajamares del Mapocho, volvían a reaparecer bajo el estuco milico del olvido. Regresaban una y otra vez dramáticamente, como restos de fiesta, pálidos, desteñidos en el resistente tornasol de su porfía. Después fueron apareciendo los murales de la emergencia, que a la rápida, en pleno toque de queda, graficaban los negros sucesos ocultos por la pintura oficial (Lemebel, 2003: 222).

2078

Nuevo aparecer, propio de la escritura, de su fuerza, su contingencia. Curioso también constatar que la primera acción del NO +, en 1983, a la que hace referencia Lotty Rosenfeld, se lleva a cabo también sobre los tajamares del río Mapocho. Esos muros que históricamente habían sido investidos por las brigadas murales, por los rayados políticos de diverso tipo, esos muros que habían sido pintados con pintura gris por los militares, y luego lavados en 1976, por una crecida del río (haciendo reaparecer nuevamente los murales de los años 70), ahora eran investidos por el NO +.

#### 10.

1983, entonces, podríamos decirlo, se constituye en un verdadero acontecimiento de escritura, una ruptura que abre la posibilidad de constituir diversas series posibles. Un acontecimiento que manifiesta por sí solo una ruptura de inteligibilidad, una singularidad, que sin embargo no encuentra su pleno sentido sino en las series que logramos vislumbrar (Bensa y Fassin, 2002). La historia interminable de la cultura escrita se encuentra aquí convocada.

La duración y la visibilidad de este escrito, curiosamente, serán prolongadas por otro acto de escritura que debemos convocar a nuestro montaje: el gesto de votar, el gesto de marcar con un lápiz un voto. De forma significativa, este escrito adquiere una nueva fuerza. Fue durante el Plebiscito de 1988. El gobierno militar llama a un plebiscito con el fin de consultar a los ciudadanos acerca de la continuidad o no del régimen. Esta nueva situa-

ción política gatilla y justifica la reedición de una serie de formas de escritura expuesta. Las brigadas y otros grupos se lanzan al espacio público con el fin de inscribir (o imprimir) el “NO” de la ruptura o el “SÍ” de la continuidad.

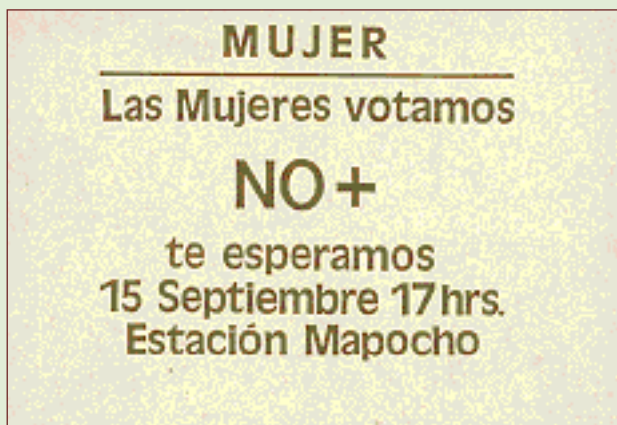
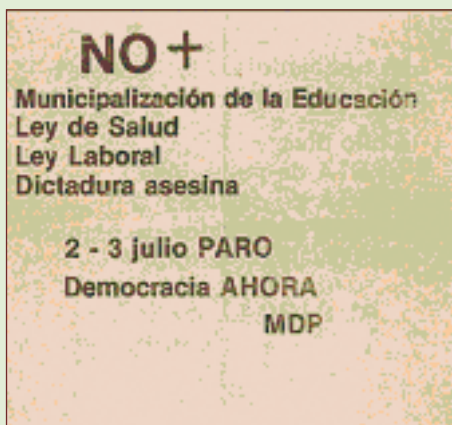
La campaña televisiva de la oposición no solamente justifica su opción, pero también lleva a cabo una labor pedagógica mostrando al televidente cómo votar: el gesto de marcar con un lápiz el voto, el gesto de “hacer” una cruz junto a la opción “NO”, gesto que reenviaba al acto de escribir “NO +”. Una voz llamaba a votar “No más”.



NO +, extracto de la campaña televisiva de 1988. Fuente: Neustadt, 2001



Santiago, 1988. Las mujeres votamos NO+. Fuente: Archivo Lotty Rosenfeld



NO +, 1988, Panfletos. Fuente: Biblioteca Nacional de Chile

He aquí un verdadero refuerzo no sólo del enunciado escrito propuesto por el CADA, sino que también de su fuerza gráfica y preformativa. Votar era también escribir NO +, rehacer este gesto. Mostrar cómo votar era repetir el gesto gráfico vinculado a un escrito ya conocido por todos. Los quince minutos de campaña televisiva, luego de quince años de censura, no hacían más que reforzar la fuerza de aparición de este escrito. El escrito contestatario se hacía al mismo tiempo un enunciado que proponía, implícitamente, una salida, un futuro.

La historia es conocida, en parte: Pinochet pierde el referéndum, lo que significa un llamado a elecciones libres durante el primer semestre de 1989. En 1990, el “NO +” incluso llega a estar escrito en el tablero del Estadio Nacional en la ceremonia pública con la que se inicia el gobierno del presidente Patricio Aylwin.

No solamente se extiende su campo de exposición, como también de toda una práctica histórica, política, sino también su temporalidad y su significación.

## 11.

Marcar, exponer, contrainscribir, investir la ciudad y aprehenderla a través de estos muchos escritos: marcas en exposición, actos de escritura que son prácticas, que implican proyectos que suponen disputar “el reparto de lo sensible”, como lo define Jacques Rancière (2000). Un proyecto político que es estético, y que vuelve a cuestionar, a tensionar, nuestra noción de espacio público y urbano. Incripciones, contrainscripciones. Espacio en constante disputa. Razón artesanal que entra en el juego. Escritos: saberes, visibilidades y enunciados. Escrituras que, como lo señala Antonio Castillo Gómez:

constituyen la subversión del canon que gobierna la distribución del escrito; significan la apropiación para la escritura de un espacio inicialmente no predispuesto para esa finalidad; la legitimación comunicativa de espacios alternativos. Escribir sobre los muros entraña subvertir el orden de la estética burguesa (1997: 216-217).

Exponer, exposar: testimonio y puesta en público; hacer presente, hacer sensible, hacer aparecer, dar a leer y a mirar. Razón poética y razón pragmática que se desvelan de otra forma. Una subversión a descubrir. Una cultura escrita dada, que aparece y es convocada por un escrito. Así, a veces.



## 12.

Reconozcamos que tanta coherencia no siempre coincide con lo dado. Reconozcamos que, la mayor de las veces, mucho se nos escapa. Sabemos. No sabemos. El aparecer conlleva, inexorablemente, un escamoteo. Nuestro saber percibe el riesgo del equívoco. Creyendo apropiarse de aquello que acaba de aparecersele, olvida lo que viene luego, su desaparición. Porque es un error creer que, una vez aparecido, tal escrito o escritura permanece, resiste, persiste tal cual en el tiempo. Un escrito expuesto en situación de rebelión no aparece sino para desaparecer. Nuestro saber debe aprender a tomar en cuenta esto, es decir el modo en que lo que ya no está resiste. O lo que pudo ser.



bSantiago, diciembre de 2008 [Pedro Araya]

2081

La aparición de escritos a medio terminar son prueba de ello. La aparición de escritos ilegibles o que no comprendemos también. Una escritura dejada a medio terminar. Una escritura expuesta ilegible. El aparecer es frágil, tanto como nuestra mirada y nuestro saber. ¿Cómo hablar de esa fragilidad temporal, situada, vinculada a la contingencia propia del escrito, a su carácter forzosamente efímero? ¿Cómo hablar de esa fragilidad sino desde el punto de vista de una tenacidad más sutil, la que surge de su aparición y de su eventual supervivencia? ¿Cómo no hablar de la fragilidad de nuestra mirada también, puesta a prueba?

## 13.

En enero del 2009, durante mi pesquisa en Chile, conocí al fotógrafo Juan Carlos Cáceres. Cáceres había fotografiado las manifestaciones contra la dictadura durante los años duros en Chile. Su archivo es precioso, en el sentido de guardar una memoria viva de aquellos años de plomo. Nos reunimos a conversar, porque me interesaba tener el punto de vista de alguien dedicado a mirar el espacio urbano de otra manera, al calor de los acontecimientos. Sabía, por una muestra a la que había asistido, que había fotos con escritos. Quería preguntarle al fotógrafo qué había en ellos. Qué se había dado, qué había aparecido. La primera reacción de Juan Carlos fue de intriga. Qué pregunta. No creo que tenga fotos que te interesen. No recuerdo haber sacado fotos de escritos. La sorpresa fue grande al descubrir un número importante de fotos de escritos urbanos de aquellos años. A veces el ojo no ve. Pero estos escritos nos miraban. Se nos aparecieron años después. Comenzamos a buscar palabras para hablar sobre ellos, su situación. Nuestra situación estaba dada.

Un escrito, en particular, se nos apareció, nos dejó, por razones distintas, preocupados. Ocupados, cada uno, en sus divagaciones, luego. En el umbral de algo.



El interés de esta foto era evidente. Más aún, en la situación de nuestro diálogo. Reproduzco lo que entonces me dice Juan Carlos Cáceres.

Aquí no cacho qué pasó. No me acuerdo. Incluso cuando escané la foto, no me acuerdo por qué tomé la foto. Y tampoco me acuerdo qué puede haber significado esa huevada, porque ése era el NO + que estaba en todas partes, pero por qué abajo sale el signo nazi... y tampoco tengo memoria de cuando tomé la foto ni tampoco me acuerdo de por qué la tomé.

Ahora, cuando la veo, no encuentro el sentido de lo que dice arriba con lo que dice abajo. No sé qué quisieron decir. En realidad quedo sin explicación. Y además que ahí hay gente que se nota de lejos no son manifestantes, que son transeúntes no más. Y es muy probable que lo escribieron durante la protesta. Pero...

Esto es el 20 de julio del 88<sup>2</sup>.

Lo demás fue silencio. Divagaciones mudas. Palabras a medio decir.

#### 14.

Las escrituras expuestas en situación de rebelión tensionan nuestra mirada, nuestro saber, sobre la escritura en general. Los escritos no pueden ser recibidos y pensados sino que situados plenamente allí, en tal muro, en tal calle, sobre tal fachada. Ocupar el espacio gráfico urbano es apropiarse de una situación, tornar la situación contra sí misma, poniéndola en juego. La situación resiste, tanto como la escritura, que “no solamente se inscribe en circunstancias particulares sino que las explota de manera activa” (De Fornel y Quéré,

<sup>2</sup> Entrevista, 22 de enero del 2009.

1999: 120). Escribir, exponer, actuar necesariamente en situación, a la vez en y contra la situación. Para aparecer, desaparecer, eventualmente sobrevivir.



Santiago, diciembre de 2008 [Pedro Araya]

2083

Contra la generalización de sus trazos característicos, contra una mirada ontológica, ellas piden asentar una mirada situada, una mirada que busca asentar el problema, no al nivel del estatuto ontológico de las propias escrituras o, en su defecto, de la escritura en general –su valor de verdad–, sino más bien al nivel de su valor de uso.

La aparición, la desaparición y la supervivencia, entonces. El ritmo antropológico de las escrituras expuestas. Lo que se da. Lo que dice, o puede decir, a nuestro saber. A saber, de entrada, que la vida no nos basta.

## 15. BIBLIOGRAFÍA

ARAYA, Pedro (2007) “Marcas expuestas, poéticas contestatarias. Escrituras en el espacio urbano chileno”. En T. ORECCHIAHAVAS (ed.). *Les villes et la fin du XXème. siècle en Amérique Latine: Littératures, cultures, représentations*. Bern, Peter Lang, pp. 435-454.

BAZIN, Jean (2008) *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse, Anacharsis.

BENSA, Alban (2006) *La fin de l'exotisme*. Toulouse, Anacharsis.

BENSA, Alban y FASSIN, Éric (2002) “Les sciences sociales face à l'événement”, *Terrain*, 38: 5-20.

C.A.D.A. (1982) *Ruptura. Documento de Arte*. Santiago, Ediciones CADA.

CASTILLO ESPINOZA, Eduardo (2006) *De Puño y Letra. Movimiento Social y Comunicación Grafica en Chile*. Santiago, Ocho Libros Editores.

- CASTILLO GÓMEZ, Antonio (1997) “ ‘Paredes sin palabras, pueblo callado’. ¿Por qué la Historia se representa en los muros?”. En F. M. GIMENO BLAY y M. Luz MANDIN-GORRA LLAVATA (eds.) *Los Muros tienen la palabra. Materiales para una Historia de los Graffiti*. Valencia, Universidad de Valencia, pp. 213-245.
- DE FORNEL, Michel y QUÉRÉ, Louis (eds.) (1999) *La logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- DELGADO, Manuel (1999) *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona, Anagrama.
- DELGADO, Manuel (2007) *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona, Anagrama.
- DIDIHUBERMAN, Georges (1990) *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*. Paris, Éditions du Minuit.
- DIDIHUBERMAN, Georges (2010) *La survivance des lucioles*. Paris, Éditions du Minuit.
- FABRE, Daniel (ed.) (1997) *Par écrit, ethnologie des écritures quotidiennes*. Paris, Éditions de la MSH.
- FRAENKEL, Béatrice (2006) “Actes écrits, actes oraux: la performativité à l'épreuve de l'écriture”, *Études de communication*, 29: 69-93.
- JOSEPH, Isaac (1998) *La ville sans qualités*. Paris, Éditions de l'aube.
- LEMEBEL, Pedro (2003) *Zanjón de la Aguada*. Santiago, Seix Barral.
- LOW, Seth M. (1996) “The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City”, *Annual Review of Anthropology*, 25: 383-409.
- NEUSTADT, Robert (2001) *CADA Día: la creación de un arte social*. Santiago, Editorial Cuarto Propio.
- RANCIÈRE, Jacques. (2000) *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris, La Fabrique.
- RICHARD, Nelly (1986) *Margins and institutions. Art in Chile since 73*. Melbourne, Art and text.
- RODRÍGUEZPLAZA, Patricio (2003) *La peinture baladeuse. Manufacture esthétique et provocation théorique latinoaméricaine*. Paris, L'Harmattan.

# MULHERES, MEMÓRIA E CULTURA LETRADA. A FORMAÇÃO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA IDENTIDADE E DA CARREIRA DE ESCRITORAS PREMIADAS\*

Tania Dauster

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUCRio

Anderson Tibau

Universidade Federal Fluminense-UFF

## 1. INTRODUÇÃO

Este deve ser lido como uma “interpretação de segunda mão”, como “ficção”, “no sentido de algo construído, algo modelado” (Geertz, 1989: 2526). Ao criar nosso próprio recorte interpretativo tomamos a liberdade de retirar do contexto da totalidade de cada entrevista, falas específicas das escritoras do universo estudado. Por outro lado, ao entendermos que tais falas são pessoais e autorais, optamos, com a aquiescência de todas as escritoras, pelo uso de seus nomes próprios, sem recorrer à estratégia característica de trabalhos antropológicos que garante o anonimato dos informantes ao utilizar nomes fictícios.

Pretendemos aqui mapear o lugar ocupado por oito escritoras brasileiras, premiadas, de diferentes gerações, aproximandonos da pesquisa biográfica. Para tal, realizou-se trabalho de campo articulado com pesquisa bibliográfica e documental, sem deixar de lado a observação e acompanhamento flutuante da paisagem artística e literária brasileira. Nossa intenção foi interpretar a construção social das identidades das escritoras, levando em conta diferentes relações que são vividas por elas em contextos diversificados, assim como seus pontos de vista, suas representações e práticas. Nesse sentido, há diferenças nas trajetórias e nos modos e estilos de ser escritora.

2085

## 2. A SITUAÇÃO DE CONTATO

De acordo com os objetivos da pesquisa, foram selecionadas escritoras premiadas para serem entrevistadas. É interessante notar que a categoria “escritoras premiadas” recobre uma diversidade de situações, trajetórias e premiações mais ou menos relevantes, e por isso, deve ser diferencialmente pensada.

No universo das oito escritoras contatadas, duas pertencem à Academia Brasileira de Letras. Ana Maria Machado é a atual secretária-geral da instituição e Nélida Piñon já ocupou a sua presidência. Além delas foram entrevistadas em sequência, Laura Bergallo, Carola Saavedra, Luciana Sandroni, Marina Colasanti e Adriana Lisboa. Lygia Fagundes Telles não se dispôs ao encontro por razão de uma recente cirurgia.

As escritoras moram na zona sul do Rio de Janeiro. Sem sinais de riqueza explícita, vivem com bastante conforto, sofisticação e oportunidades de exercício profissional fora do país, assim como viagens ao estrangeiro, dentro de padrões, a meu ver, pertencentes a uma alta classe média. Os signos existentes demonstram uma elite cultural, artística e intelectual. Além disto, estas escritoras constroem, fabricam, divulgam e legitimam a cultura literária no Brasil e fora dele. Estão na casa dos setenta, sessenta, cinquenta, quarenta e trinta anos de idade. Oscilam entre inúmeros livros publicados ou apenas um, porém sempre premiados. Suas carreiras estão em momentos distintos. Fazem palestras sobre assuntos variados, escrevem resenhas e artigos, ligam-se ao jornalismo. Escrevem em casa, mesmo mantendo relações de trabalho com universidades, editoras, Academia Brasileira de Letras etc. Algumas mantêm atividade acadêmica tanto no Brasil quanto no

exterior, tendo feito mestrado, doutorado e pós-doutorado. Pelo pleno domínio da escrita, são reconhecidas por esta alta competência e remuneradas por esta expertise. Umas, mais do que outras, gostam destas facetas do ramo que marcam suas trajetórias no reino da cultura letrada. Mais de uma vez, a entrada no mercado editorial foi associada ao fator sorte ou acaso. Contudo, para nós, tal movimento deve-se a uma rede de relações no mundo das letras e a um sentido de oportunidade. Todas as escritoras exercem vários papéis e acionam diversas identidades: escritora, palestrante, editora, tradutora, professora, artista, além dos papéis familiares. Este leque de habilitações profissionais mostra a diversidade e multiplicidade de identidades geradas pelas práticas de escrita competente, fator que diz respeito à formação de escritores em nível universitário. Esta diversidade de atividades remuneradas indica, que conquanto prazerosas, elas devem ter um significado econômico relevante, pois nem todas podem viver exclusivamente do trabalho literário e de publicações. Esta conquista de espaço no mercado sinaliza também que a competência literária tem valor prático.

Fortemente referidas e englobadas pelo passado familiar na construção de suas identidades, as escritoras lembram-se de forma intensa dos pais e avós na relação entre sua opção pela leitura e escrita ao ambiente familiar. Segundo Nélida Piñon:

“Eu tenho a crença de que se você não for arcaico, não pode ser moderno. Eu prezo a grande tradição. Eu tenho esse sentimento de herança... Os meus livros estão sempre perseguindo a herança, recuperando o que ficou para trás porque na história nada fica para trás. Nós somos seres híbridos, múltiplos, arcaicos, modernos”.

Tanto Nélida Piñon, como Ana Maria Machado e Marina Colasanti enfatizaram o valor dos clássicos e das artes nos processos de formação intelectual.

Quanto ao ato de escrita, Roger Chartier (1991) sustenta, em concordância com Philippe Ariés, que a cultura escrita é uma das marcas do ingresso das sociedades na modernidade. Sua hipótese de base reside no fato de que a competência na leitura e na escrita, e a difusão da leitura silenciosa implicam em relações solitárias e íntimas entre leitor e livro e redesenham as fronteiras entre a intimidade, o refúgio social e a coletividade gerando outros gestos, sociabilidades e práticas culturais, sem eliminar as antigas práticas no contexto dos séculos XVI e XVIII. A leitura e a escrita geram ainda “novas práticas constitutivas da intimidade individual” (Chartier, 1991: 119), algo que podemos constatar na contemporaneidade entre as escritoras premiadas entrevistadas.

Parece razoável ter como hipótese ad hoc que as escritoras premiadas têm alto capital cultural e social, pois cursaram boas escolas, viajam para o estrangeiro, vêm de famílias bem posicionadas, têm situação material confortável. Situam-se em um campo de possibilidades favorável a desabrochar uma carreira literária, onde vicejam interesses pela arte, boa leitura, literatura clássica, por teatros e museus. A consequência desta hipótese é que dificilmente mulheres provenientes dos chamados setores populares teriam possibilidades de construir uma carreira literária desta magnitude. Casos como o de Carolina Maria de Jesus, nos anos 1960, não se repetem.

De qualquer forma, não se chega a ser o que se é, sem encontrar rejeições e obstáculos, como Ana Maria Machado declarou. Em todas as falas aparece um ambiente familiar propício ao caminho escolhido havendo, em determinado momento, plena consciência do projeto literário a ser desenvolvido e ações que se direcionam para este fim. (Velho, 1994: 27).

As categorias memória e invenção aparecem de forma associada no discurso de mais de uma escritora; título de livro de Lygia Fagundes Telles (2009), ambas consideradas matériaprima de sua literatura.

Será que não caberia um alerta em relação à questão da memória? Sabese que a memória é seletiva e que retemos o que nos afeta. Até que ponto a versão dos acontecimentos que se apresentam em uma narrativa de história de vida não traz as marcas do que se viveu posteriormente, não significam o quanto se deseja revelar e que incide na construção da própria identidade e subjetividade do sujeito?

Quanto a isto, a própria Ana Maria Machado diz que “A memória não é objetiva, ela inventa, seleciona, elimina, burila, lixa, tira o supérfluo, semeia, cria o que lhe apetece. Pelo menos a dos artistas”.

Para Gilberto Velho (1994), “carreira, biografia e trajetória constituem noções que fazem sentido a partir da eleição lenta e progressiva que transforma o indivíduo biológico em valor básico da sociedade moderna”. Seguindo o raciocínio desse autor, temos a relação entre consciência e valorização individual articulados com a “memória que dá consistência à biografia”. A memória constitui-se como um trunfo mediador na construção de projetos. Projeto e memória são teias na trama das identidades e no significado atribuído tanto ao passado quanto à elaboração futura de caminhos.

É interessante avançar, com esse autor, nesta discussão, lembrando que o acesso à memória é fragmentado e que a construção da identidade é fruto de articulações, não necessariamente lógicas, entre indivíduo e memória. Ao lado destes componentes, o projeto é algo a ser negociado em um campo de possibilidades circunstanciais, nas relações intersubjetivas. Assim, tais movimentos do sujeito não se passam no vácuo, mas sim pressupõem alteridade, necessitam do “outro”. Há fortes emoções ligadas aos projetos e sentimentos de dificuldades de separação ao terminar um livro. Tatiana Salem Levy menciona uma “vida paralela com os personagens”, pois “conversa com eles”. Laura Bergallo fala da “falta sentida deles ao terminar um livro”. Nélide expõe sua necessidade de “ter que escrever sobre alguém”. Segundo Velho (1994: 29), “sociologia dos projetos tem que ser, em alguma medida, uma sociologia das emoções”.

As entrevistas foram concebidas como uma situação de conversa e com um caráter semiestruturado, permitindo liberdade de comunicação recíproca. O objetivo foi captar significados, valores, concepções, representações, práticas, memórias sobre formação, carreira, cotidiano das escritoras buscando alcançar por meio de suas falas aspectos subjetivos. Uma questão que será aprofundada é a representatividade das categorias do discurso das escritoras e a possibilidade de examiná-las à luz das diferentes gerações do universo trabalhado e de suas recorrências. É difícil saber como a presença da dupla de pesquisadores afetou a interação deste momento, o que certamente teve um peso nos depoimentos. Em alguns dos casos a minha pessoa já era conhecida do entrevistado.

As entrevistas foram realizadas, exceto em duas instâncias, nas casas das escritoras. Os ambientes domésticos visitados mostram casas acolhedoras povoadas por livros manuseados, curtidos pela pátina do tempo e do uso.

A nosso ver, a situação de entrevista com as escritoras teve caráter particularmente dramático por envolver ficcionistas. Mas como o pesquisador poderia controlar este momento? Isto é desejável? De qualquer forma, a “encenação” é obra dos vários atores e personagens envolvidos, cada um exercendo o papel que lhe é próprio e apresentando sua persona ou quem sabe seu “personagem”. Será que o improvisado estaria mais intensamente ligado ao papel exercido pelas escritoras? Tendemos a considerar que a entrevista

implica em uma representação teatral (Goffman: 2002) na qual a parilha pesquisadores/escritoras, cada um a seu modo, deseja passar uma determinada impressão e definição de situação. Ocorre, então, interpretar a entrevista como uma “ficção”, no sentido de Clifford Geertz (1989: 26), ou seja, uma fabricação ou algo modelado, levando em conta o sentido original de ficção como algo modelado, mas não falso, sendo, ao mesmo tempo, factual. Assim sendo, chamamos atenção para a não distinção radical entre o chamado mundo real e o mundo da ficção ou entre o real e o imaginário. Outras recorrências puderam ser observadas. Por exemplo, “tempo para escrever”, assim como a relação entre escrita e solidão ou “sair do mundo”.

Outro aspecto reside no tom de constrangimento relacionado com noites de autógrafos, uma vez que a presença de amigos pode significar para estes certa obrigação onerosa. Por outro lado, tratase de uma ocasião vista como importante, já que é o momento em que literalmente o livro é apresentado ao público leitor, ao se abrir espaço na imprensa através de resenhas, ao ser divulgado no circuito das livrarias e por um tempo ocupar lugar privilegiado nas estantes, vitrinas e balcões das livrarias. Ou seja, a vida dos livros tem um ciclo e a noite de autógrafos com a presença de autores, fotos ao lado de escritores requeridas por “fãs” e leitores, convites para uma rede de leitores fazem do lançamento um elo significativo nesta cadeia de eventos ligados ao livro.

Ainda no capítulo das recorrências, as escritoras, dependendo do caráter do livro que estão elaborando, precisam realizar pesquisas tanto em obras publicadas pertencentes a distintos campos disciplinares quanto na Internet. Ana Maria Machado pesquisou os diários de Colombo e demais documentos para investigar o sotaque e a linguagem de época para um romance que se passa em cinco séculos de História do Brasil. Laura Bergallo pesquisa inclusive sobre moléstias para o conteúdo de seus livros direcionados à juventude. Luciana Sandroni, uma apaixonada pela disciplina de História, pesquisou a vida de autores como Machado de Assis e Monteiro Lobato e o contexto histórico do Rio de Janeiro para escrever sobre a revolta da vacina. Tatiana Salem Levy pesquisa períodos quando ambienta sua ficção no passado. Marina Colasanti pesquisa, estuda e conversa sobre seu tema. Ou seja, invenção e memória entranham a prática e o imaginário das escritoras como fica explicitado nas obras de Lygia Fagundes Telles, Nélide Piñon e Ana Maria Machado entre outras. Neste sentido, a pesquisa se mescla com a atividade imaginativa e de criação. Até por isto, algumas se declaram antes de tudo como artistas e dominam mais de uma linguagem artística. Marina Colasanti ilustra suas histórias e Adriana Lisboa é musicista.

Faz sentido vislumbrar, tanto nos dados da investigação das universitárias quanto junto às escritoras, as representações e práticas ligadas aos movimentos íntimos de autodescobertas associados à escrita de poesia, diários e agendas que estão sempre em suas bolsas contendo reflexões de caráter pessoal. Marina Colasanti tem um diário desde os nove anos de idade. Tatiana Salem Levy possui uma agenda para notas e revela como nasceu sua relação com a literatura:

“... quando eu decidi que queria ser escritora, devia ter uns 14,15 por aí... foi esse processo de adolescência de se descobrir, aquele momento quando você tem milhares de perguntas, quase nenhuma resposta... eu era muito tímida, muito fechada, com muita dificuldade de falar, podia falar de amenidades, mas não sobre o que estava passando dentro de mim”.

Os prêmios, até certo ponto, constituem-se em um ritual de passagem. Sobretudo os mais relevantes dão um status simbólico ao seu premiado, legitimando sua identidade de escri-



tora. A premiação associada a uma remuneração tem valor simbólico e material, somado ao seu significado mais nobre, permitindo à escritora um apoio financeiro considerável. Em alguns casos para resolução de aspectos materiais e práticos de sua existência, nada negligenciáveis. De qualquer forma, o prêmio significa um “selo”, “muda” a vida, aparecem convites, “surgem ofertas de trabalho”. Citando as palavras de Nélide Piñon (Isto É, 26/02/2010), a importância dos prêmios literários reside nos seguintes aspectos: “Eles ajudam a obra do escritor e ajudam à classe literária. Tenho a sensação de que a vida longa, o empenho, os estudos, o acúmulo de tarefas que foram cumpridas com dignidade e empenho intelectual, tudo isso foi de algum modo reconhecido. Nós, autores, não temos o reconhecimento que merecemos no mundo e aqui no Brasil precisaríamos de uma grande revisão. O público brasileiro ainda tem traços de colonialismo”. Para a mesma autora, o colonialismo brasileiro refletiu na lista de livros mais vendidos, onde predominam os livros de autores estrangeiros.

De modo geral, a observação ampla da cena literária, além dos indícios provenientes dos dados recolhidos no universo das escritoras entrevistadas, permite interpretar o acesso à Academia Brasileira de Letras com significados que relativizam e, de certa maneira, desidealizam a sua imagem imponente. Além da vaidade tão humana de fazer parte desta instituição, que inscreve o escritor/a na posteridade, que inclui o profissional em uma “casa” fechada, solene, tradicional, altamente seletiva e excludente, propiciadora de uma sociabilidade literária da maior sofisticação e qualidade, algumas vantagens práticas podem ser entrevistas. Como ignorar no mundo em que vivemos a importância de um bom seguro de saúde? Ou propiciar alívio aos familiares por dispensar os cuidados funerários na hora final, marcas de preocupações próprias da precariedade dos mortais? Mas, representa também, como diz Nélide “a memória brasileira mais antiga, mais secreta, mais literária...” Lá está para Ana Maria Machado um convívio de grande riqueza com pessoas muito interessantes.

Uma parcela significativa de escritoras é de pósgraduadas, tem atividades universitárias, sendo que algumas olham de maneira bem crítica a cena acadêmica. Deve ser mencionado que algumas dentre elas exerceram no exterior vida acadêmica, sendo mulheres que viveram fora do país por diferentes razões. As viagens integram a construção de seus trajetos de vida.

Mesmo assim, entre elas, foi questionada a desejabilidade da carreira universitária como espaço profissional além da atividade de escritora. Isto se explica em função das exigências e compromissos intensos que são próprios da vida dos professores universitários que podem criar obstáculos ao tempo e energia reservados para a literatura. Por outro lado, há críticas em relação aos cursos de Letras, pois trazem teorias sobre literatura, mas estimulam pouco o estudante a fazer literatura. Há também louvores no que diz respeito à reflexão sobre teorias literárias. As escritoras dão relevo às oficinas literárias e seu potencial de formação de escritores. Laura Bergallo preza a sua experiência em oficinas de roteiro como base para sua escrita, enquanto Tatiana Salem Levy já ministrou oficinas de escrita. Nélide Piñon declara ter sido a terceira pessoa no Brasil a dar um curso de criação literária. Vale registrar que Adriana Lisboa e Tatiana Salem Levy apresentaram suas dissertações/teses ao Departamento de Letras da PUCRio e da UERJ sob a forma de ficção/romance.

Um aspecto a ser destacado é que todas estas mulheres inventam. Ou seja, inventam mundos ficcionais, imaginam personagens, cenas e ações dramáticas em que pese as relações com a chamada vida real ou com elementos de sua biografia ou referentes à sua

memória e tradições literárias. Escrevem romances, além de outros gêneros literários. Em outras palavras, seu ofício de ficcionista é distinto do campo do memorialismo, da biografia, do jornalismo e da sociologia. Outro foco relevante é a importância dada à leitura dos clássicos e das grandes tradições literárias, postura recorrente e explicitada, sobretudo nas gerações mais velhas. Enfim, trago a vivência de escritoras sem oposições rígidas entre a vivência doméstica e profissional, pelo contrário entrelaçadas. Uma alimentando a outra. Em outras palavras, dissolvendo a oposição entre os papéis domésticos e públicos, entre o público e privado.

Na prática parece haver uma fronteira entre os campos da literatura para adultos e crianças ou jovens. Segundo Carola Saavedra, são universos que pouco se comunicam, embora tudo seja literatura. O mundo editorial opera com esta distinção, prática e simbólica, que possivelmente hierarquiza autores (as). Esta divisão tem efeitos concretos sobre o objeto livro e, portanto, sobre o mercado e a produção literária”. Entretanto, um outro ponto de vista traz Marina Colasanti que comenta sobre a literatura escrita para crianças: “Quando um autor é bom, eu leio com o maior encantamento... sabese o que é bom porque é bom para adulto. Se não for bom para adulto, se adulto não estiver interessado na leitura é sinal que ele não presta para criança. A criança consome, mas não é bom”.

Com esta fala, a autora dilui outra fronteira simbólica, ou seja, a distinção entre literatura para adultos e para crianças e jovens, ao focalizar a qualidade da obra literária.

De qualquer forma, desejo enfatizar que inúmeras escritoras escrevem tanto para adultos quanto para crianças e jovens. Neste universo pesquisado podemos citar Ana Maria Machado, Marina Colasanti, Adriana Lisboa.

Nesta discussão, Luciana Sandroni comenta que o porquê de grande número de escritoras premiadas dedicarem-se à literatura infantil deve-se à tendência feminina de “cuidar”. Vale a pena considerar que se trata de uma escritora que se vê como uma escritora para crianças. É deste lugar que fala, portanto, embora sua visão seja muito significativa, não deve ser generalizada para o universo de mulheres escritoras.

2090

### 3. MULHERES E ESCRITA

As escritoras contatadas, em nível profissional e de altíssima qualidade, parecem pertencer à linhagem de mulheres brasileiras que, no passado, uma vez abertas as portas da alfabetização, tomam as palavras para uso e deleite, mas vão muito além, pois são escritoras profissionais. Pertencem a uma linhagem internacional de escritoras e seus depoimentos revelam tensões, anseios, ambições, pressões financeiras e de mercado, preconceitos, percepções das relações entre mulheres e homens, concepções sobre as relações entre o gênero feminino e a literatura que podem ser vislumbradas analogamente no trabalho de Virginia Woolf (1985), ensaio sobre mulher e literatura, mostrando questões que até hoje reverberam nos imaginários e nas vidas das escritoras.

No trabalho de campo surgiu outra categoria mencionada por uma jovem escritora: a “escritora consagrada”. Ou seja, que se tornou sagrada, reconhecida, legitimada, uma espécie de ocupante de um Olimpo literário, onde, por exemplo, Clarice Lispector foi projetada. Portanto, estes pontos comentados desde já mostram uma escala hierárquica entre as escritoras.

A articulação das categorias memória, invenção, liberdade e cuidar (vocaçao ancestral da mulher para a vida privada), enquanto modo de subjetivação pode vir a ter valor heurístico para pensar a especificidade do lugar das mulheres na cena literária, buscando a sua construção histórica e social na literatura literária ensaística, antropológica e historicocul-

tural. Para Nélida Piñon, “intuição é a ponta de lança do conhecimento... o conhecimento mais avançado é a intuição que está sempre atualizando... o conhecimento está sempre defasado... Supor e acertar são muito próximos”.

É preciso aprofundar e relacionar estas categorias presentes nas dimensões, emocionais, existenciais e históricossociais de experiências que envolvem o ofício de escrever de mulheres, estabelecendo uma particularidade, uma diferença, uma “marca” na sua arte face à escrita de homens.

Com isto, entretanto, não desejamos voltar a uma discussão simplificada sobre a definição da mulher, e conseqüentemente a sua função como escritora, considerando-se seu papel maternal e doméstico.

Michelle Rosaldo e Louise Lamphere (1979) organizaram uma coletânea que discute as relações entre mulheres, cultura e sociedade. Colhemos da introdução o seguinte comentário “Rosaldo argumenta que uma ênfase sobre o papel maternal feminino leva a uma oposição universal entre os papéis ‘doméstico’ e ‘público’ os quais são necessariamente diferentes”, além da problemática da subordinação feminina.

Contudo, não é nossa intenção produzir um efeito reducionista e biologizante a propósito da escrita de mulheres. Até porque as mudanças nas relações e nos papéis de gênero fazem com que as fronteiras entre o feminino e o masculino, em muitas instâncias, sejam diluídas, como se pode observar em arranjos familiares na contemporaneidade. Mesmo assim, em alguns casos, registramos indícios a serem interpretados sobre a flexibilidade das fronteiras entre o público e o privado no caso do ofício de escritora. Ana Maria Machado, escreveu livros que surgiram de suas relações e brincadeiras com os filhos. Há relatos que mostram que Clarice Lispector provocada pelo filho caçula, escreveu seu primeiro livro direcionado ao universo infantil. Neste contexto complexo, interpretar uma das representações de Clarice sobre ela mesma é desafiante: “uma dona de casa que escrevia” (Moser: 2009) sentada em um canto do sofá de sua sala, envolvida pelo vai e vem cotidiano... Nélida, que se assume como “feminista histórica”, se vê também como “... dona de casa”, o que lhe “dá imenso prazer”. Contudo, “não quis ter filho” para poder dedicar-se totalmente a seu ofício de escritora. Virginia Woolf e Jane Austen não tiveram filhos tampouco. É fundamental estar alerta para a visão de Nélida sobre a função da escritora como expressão de sua androginia, multiplicidade e hibridismo, temas que percorrem tanto suas falas quanto de Virginia Wolf.

Em um plano, desejamos pensar a vivência de escritoras sem oposições rígidas com a vivência doméstica e profissional, pelo contrário entrelaçadas. Uma alimentando a outra. Em outras palavras, dissolvendo a oposição entre os papéis domésticos e públicos. Ultrapassando ademais as fronteiras entre literatura para adultos e para crianças e jovens.

É muito instigante perceber que nos anos 20 do século passado, Virginia Woolf, em obra já citada sobre as relações de mulheres e a ficção, reflete sobre o lugar do romance e da poesia na trajetória histórica de mulheres desde o século XIX na Inglaterra. Destacamos no século XIX, o lugar de Jane Austen, importante para pensar o romance como análise cultural e forma de penetrar e falar da sociedade de seu tempo, das formas de casamento e carreiras maritais conforme os estudos de Howard Becker (2009). Com este estudo entre outros, Becker afirma que romances, além de suas qualidades literárias, são alternativas para a análise social e são fontes de conhecimento social.

Voltemos à Virginia Woolf. Como ela vê a escrita de romances e a própria literatura escrita por mulheres? Segundo comenta, Jane Austen, em contraste com muitas de nossas escritoras entrevistadas não podia isolar-se para escrever. Havia apenas uma sala para toda

a família. Neste contexto, “seria mais fácil escrever ali prosa e ficção... sua sensibilidade fora cultivada durante séculos pela sala de estar comum... os sentimentos das pessoas impressos nela; as relações pessoais estavam sempre diante de seus olhos” (Becker: 8889). Aliás, cabe lembrar que Clarice Lispector trabalhava também na sua sala de estar com a máquina de escrever sobre o colo.

Virginia Woolf aborda a questão da integridade e da verdade do texto, algo mencionado por Tatiana Salem Levi, da seguinte forma: “... o texto tem que ser verdade... fala da verdade através da mentira (ficção), mas o que todo escritor quer é chegar perto da verdade... um texto quando fala alguma coisa é porque tem verdade nele”. Após estes parênteses, retomamos Virginia Woolf que se pergunta “Como tudo isto é afetado pelo sexo do romancista?”, considerando-se a diferença entre os valores de homens e mulheres, perguntando às escritoras.

Adriana Lisboa não vê diferença entre literatura escrita por homem ou por mulher. Para ela “nunca foi questão relevante... eu acho que são tantas diferenças... e as diferenças entre classes sociais... será que um negro e um branco escrevem de forma diferente dependendo das experiências e vida que um e outro tiveram?... acabase chegando a um núcleo que cada um escreve diferente do outro, porque cada um é uma contingência...”.

Laura Bergallo não vê diferenças de sensibilidade...

Ana Maria Machado fala que “pode não existir uma escrita feminina como tal, mas existe sim, uma memória que deixa marcas específicas e é reconstruída de maneira específica”.

Marina Colasanti enfatiza:

“... acredito que haja uma literatura feminina porque se a marca dos gêneros está em tudo, porque não estaria na expressão? Na palavra. É claro que tem que haver... a minha literatura é uma literatura feminina. A maioria das escritoras no mundo não aceita isso porque sabe que com isso fica relegada ao gueto feminino. Os homens por estatística têm problema em comprar um livro, relutam em comprar um livro que tenha título com a palavra mulher. A crítica trata com preconceito até hoje a escrita feminina... O feminino para mim é um valor. Ele está no que eu sou.”

2092

Como Nélida Piñon vê a questão?

“... quando eu escrevo, tenho uma cabeça que é de mulher e de homem. Eu não exito em entrar no corpo de quem seja. Isso me ajuda muito. É uma inspiração de ser mulher, homem, criança, vegetal, pedra, mineral, pode ser tudo, incluindo os présocráticos também... o ideal é o que Flaubert diz... Emma c'est moi... eu não acho que um homem esteja condenado a não conhecer uma mulher e que uma mulher está condenada a não conhecer o homem ficcionalmente.”

Esta autora critica a expressão “literatura feminina”. Para ela a literatura seja de homem ou de mulher pode mostrar tanto sutilezas femininas como tons masculinos seja escrita por homem ou por mulher.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos pontos deste trabalho residiu na indagação das possíveis diferenças entre a literatura escrita por homens e mulheres aos olhos de escritoras de distintas gerações, ou

seja, que passaram por experiências de socialização distintas. Como elas representam a construção social de suas identidades e ofício?

Como foi visto, esta é uma questão polêmica, inconclusa, abordada há mais de 100 anos, com raízes históricas profundas, apenas esboçadas no momento. Foram apresentadas algumas pistas interpretativas e não caberia fazer generalizações. A questão da memória cria raízes tanto na invenção literária quanto na diferença entre literatura escrita por mulher e por homem.

Futuramente, será relevante trazer o ponto de vista dos escritores sobre o assunto para que este venha a ser examinado de forma relacional.

## 5. BIBLIOGRAFIA

ADLER, L. & BOLMAN, S (2007) *Les femmes qui écrivent vivent dangereusement*. Paris, Flammarion.

BECKER, H. S. (1977) *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro, Zahar.

–(2010) *Falando da Sociedade—ensaio sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Rio de Janeiro, Zahar.

CHARTIER, R. (1991) *A História da Vida Privada 3—da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo, Companhia das Letras.

DAUSTER, T. (Org.) (2007) *Antropologia e Educação—um saber de fronteira*. Rio de Janeiro, Forma & Ação.

DAUSTER T., FERREIRA, L.; TIBAU, A. (2009) *A Descoberta de Si: práticas de leitura e escrita de universitárias na sociedade de informação*. In: Revista Espaço 29, INES/MEC. Rio de Janeiro.

GEERTZ, C. (1989) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara.

GOFFMAN, E. (1975) *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, Vozes.

MACHADO, A. M. (2009) *Palavra de Mulher* (palestra)—I Congresso de Escritoras Brasileiras em Nova York, NY; outubro.

–(2009) *Pós-fácio —Flagrantes da Criação*. In: Telles, L. F. *Invenção e Memória*. São Paulo, Companhia das Letras.

MOSER, B. (2009) *Clarice, uma biografia*. São Paulo, Cosac & Naify.

PIÑON, N. (2009) *Coração Andarilho—memórias*. Rio de Janeiro, Record.

–(2010) Brasília é um celeiro de mediocridades. In: Isto É, fevereiro.

ROSALDO, M. & LAMPHERE, L. (Coords.) (1979) *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SIMMEL, G. (2006) *Filosofia do Amor*. São Paulo, Martins Fontes. São Paulo.

TELLES, L. F. (2009) *Invenção e Memória*. São Paulo, Companhia das Letras.

VELHO, G. (1994) *Memória, Identidade e Projeto*. In: *Projeto e Metamorfose Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro, Zahar.



## ESCRITURA POPULAR Y CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE

Anxo Fernández Ocampo  
Universidade de Vigo

### 1. CAMPO Y METODOLOGÍA

Esta contribución aborda distintos procesos relativos a la escritura popular, tanto expuesta como doméstica, susceptibles de formar parte de los mecanismos de creación del paisaje. El carácter experimental de esas operaciones hacen de los usos ordinarios y populares de la escritura no solo un archivo de memoria oral, sino un proceso de negociación entre habitante y espacio.

El ámbito de estudio se centra en prácticas de escritura popular en un sistema de lugares de las parroquias de Bogo y Vilaboa –A Pontenova, Lugo. Esta delimitación intramunicipal es flexible, pues el *continuum* cultural y lingüístico permite integrar muestras de localidades vecinas, aunque pertenezcan a municipios o incluso comunidades diferentes, como es el caso, por ejemplo, de Taramundi.

Todos los datos se obtuvieron a lo largo de una observación intensiva entre 1996 y 2010. La relación entre habitantes y signos escritos se estudió mediante historias de vida y observación directa, que han abierto un arco de memoria que se extiende *grosso modo* de 1940 a 2010<sup>1</sup>. En el campo de estudio coexisten registros contemporáneos junto con sedimentos escritos y gráficos –principalmente grafitos– de finales del siglo XVII hasta el siglo XX. Estos registros más antiguos son pertinentes debido a su cercanía con los fenómenos escritos contemporáneos, y también en la medida en que permiten calibrar los cambios que pueden darse en las formas más recientes de expresión gráfica. Obviamente, los signos más recientes son los que presentan mayor interés para nuestra investigación. Se trata de un ámbito geográfico, histórico y social *a priori* poco significativo en cuanto a producción y consumo de textos escritos. Sin embargo presenta un interés notable. En primer lugar porque le ofrece al investigador un campo etnográfico accesible, en el que se delimitan fácilmente los fenómenos de escritura, gracias a la baja densidad de población y a la visibilidad de los límites entre los sistemas que, aunque se negocian continuamente, se traducen en un espacio no abstracto (Lefebvre, 2000: 308) y con signos materiales visibles. En segundo lugar, porque precisamente los obstáculos a las condiciones de producción y lectura del signo escrito (escolarización parcial, falta de iluminación nocturna, de papel, de tiempo y de infraestructuras para la lectura, etc.) revelan las estrategias y las motivaciones de los fenómenos de escritura en una microsociedad que no ha dudado en apropiarse de los soportes disponibles para convertirlos en su particular cuaderno de escritura: puertas, contras, orillas de caminos, pizarras, etc. En tercer lugar, porque en definitiva lo gráfico y lo escrito cubren todos los espacios sociales, incluso aquellos espacios devaluados por la cultura letrada.

Describir la escritura popular a partir de su dimensión material y espacial es posible porque el paisaje semiótico que nos rodea coincide con la geografía humana. Por muy discretos que sean, los signos se acomodan a la experiencia visual –consciente o incons-

<sup>1</sup> El estudio se ciñe a modalidades de escritura gráficas y manuscritas, en ningún caso digitales. Estos setenta años pertenecen aun a la era en que la lengua escrita es el código más valorado, y la forma que define a la ciudadanía.

ciente— de los habitantes, dado que la coexistencia con los signos no es simplemente un fenómeno arqueológico reinterpretado en cada ocasión, sino parte constitutiva del paisaje habitual, hasta el punto de que debe ser integrado en la experiencia visual cotidiana (Norbladh, 1999).

Un trabajo de campo intensivo permitió observar un conjunto de prácticas a lo largo de catorce años, diversificando de este modo los registros de discursos sobre un mismo fenómeno por parte de los informantes, y comprobando la recurrencia de ciertos usos. Esta fase consistió en observaciones directas, entrevistas, historias de vida, recorridos comentados y fotoelicitaciones.

A la hora de reflexionar sobre la relación entre escritura y espacio, las metodologías de observación y los instrumentos de análisis se basaron en la antropología visual, por ser la *mirada* el instrumento de creación de la distancia, tanto a la hora de delimitar identidades y propiedades como de observar relaciones paradigmáticas o sintagmáticas entre elementos dispuestos en el espacio.

El inventario visual directo y fotográfico del interior de las viviendas permitió describir los posos de la memoria gráfica, y evaluar la persistencia de los modelos de escritura ordinarios, recurriendo al inventario cultural sugerido por John Collier y Malcolm Collier (1986) en su particular antropología visual de las mesillas de noche. En este caso, la relativa profundidad diacrónica del muestreo permite intuir cómo persisten las principales variantes de escritura doméstica.

En nuestras fotografías hemos optado por mostrar nuestra implicación, y por lo tanto ser lo más transparente posible en los modos de objetivación<sup>2</sup>. Aunque tanto la composición como el ángulo de las fotografías se han utilizado como herramientas discursivas al servicio del estudio, se ha querido en todo momento adoptar una posición socialmente admisible, por ejemplo con ángulos frontales para marcar nuestra implicación para con los interlocutores<sup>3</sup>.

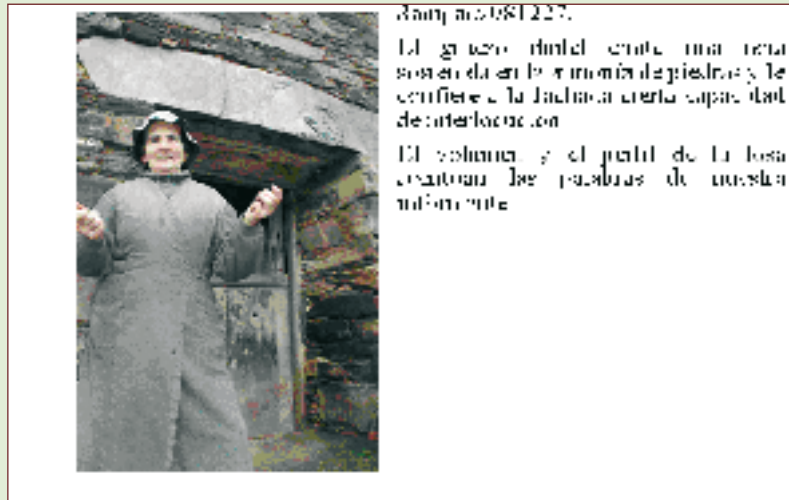
Entre los años 1997 y 2001, trabajamos junto al poeta francés Yves Bergeret, quien estimuló la reflexión entre signo y habitante en este mismo campo de estudio con la aplicación de su concepto de *lenguas espacio*, una herramienta de análisis que considera el espacio como una página gráfica que los habitantes componen y descomponen trazando o depositando signos. Bergeret examina la creación de signos a partir de la energía constructiva local y sus excesos materiales, como las proporciones de los bordes de las aberturas de las casas y el volumen de piedra empleado para delimitar los caminos (Bergeret y Fernández Ocampo, 2009: 2835).

---

<sup>2</sup> Todas las fotografías fueron hechas por Anxo Fernández Ocampo, excepto las realizadas por Miro de Xanuco entre 1957 y 1958.

<sup>3</sup> Véase el contrapicado en Sampaio 081227.





En el trabajo de campo exterior, relativo a las huellas de escritura expuesta, se optó por fotografiar con objetivo fijo de 50 mm o similar, y macro ocasionalmente, los signos accesibles en el exterior de las casas, desde la perspectiva de una persona que se desplaza a pie siguiendo una temporalidad y unos patrones de movilidad socialmente establecidos, tal como se expone en Anxo Fernández Ocampo (2010) y Jo Vergunst con el tema de la relación entre cuerpo y ciudad (2010).

## 2. ESPACIO Y SIGNOS

Ciertamente se puede afirmar que la población local construye paisaje al desarrollar estrategias de apropiación del espacio, pero ¿cómo interpretar que desde el punto de vista émico no se exprese ni se verbalice el paisaje, ni se desarrolle ningún metadiscurso sobre el territorio?<sup>4</sup>

Las autoridades municipales iniciaron en 2010 la construcción de miradores para el consumo efímero del paisaje. La práctica turística de contemplar un paisaje fijado se contrapone a la lectura campesina del espacio, cuya mirada descompone la red de relaciones con sus signos cambiantes; sin embargo al examinar el corpus (foto)gráfico doméstico descubrimos que en cierta manera la instalación de miradores viene a validar perspectivas émicas que se desarrollaron durante el giro fotográfico de los años 1950-1970, como veremos en el punto 3.

De hecho, algunas fotografías realizadas por emigrantes adoptan la misma perspectiva que la de los miradores, una perspectiva con gran ángulo y en picado que le permitiría al emigrante objetivar su lugar de origen, mostrándolo y comentándolo. La localización de los miradores coincide pues con ángulos que los propios actores determinaron como representaciones válidas, una vez que pudieron manejar la tecnología correspondiente y, claro está, reproduciendo para ello los modelos de consumo turístico del paisaje que adquirieron en la emigración o el éxodo rural. Por lo tanto existe cierta continuidad –no equivalencia– entre política del paisaje y mirada émica, aunque la diferencia más significativa es que el paisaje émico tiene que ser interpretable en función de los cambios que se observan en él: es decir que allí donde el turista contempla un cuadro, el habitante percibe un ritmo y dota el paisaje de temporalidad.

<sup>4</sup> Véase Judith Okely (2001), sobre el uso de la cámara en el estudio de la mirada paisajística émica.

En otros casos, el signo se hará visible en los umbrales del espacio, que sirven de terreno de negociación de lo extraño o de lo ajeno, de tal manera que exponer en ellos la escritura es una estrategia recurrente para negociar la admisión de lo que se percibe como ajeno (véase punto 2.2.).

Por razones operativas nuestro estudio se ciñe a aquellos signos que no se consideran artísticos ni decorativos, es decir que hemos obviado la cuestión del lenguaje en series de elementos decorativos –retablos, pintura sobre cal, sobre madera, guirnaldas de periódico, motivos tejidos, mangos tallados, etc. Por tanto, nuestro estudio parte de varias familias de prácticas: instalaciones, marcas, signos, firmas, escritura doméstica y los signos depositados o grabados, la escritura doméstica y fotográfica.

## 2.1. Instalaciones



2098

La apropiación simbólica del espacio doméstico pasa por ornar las paredes o elaborar altares sobre superficies planas. En el exterior, los procedimientos son distintos y van desde la interpretación de las huellas, auténticos procesos de adivinación –véanse las técnicas de marcado cinegético con ramas que se colocan sobre las pasadas– hasta la instalación de artefactos materiales.

Las marcas espaciales más visibles son las hileras de losas de pizarra antropomórficas que cosen los límites de las fincas y de los pasos, y que pueden articularse mediante un entramado de tallos vegetales, generalmente de avellano. El resultado es una «sebe», un seto soportado por losas verticales. Los alineamientos de losas corren paralelos al camino y forman auténticos cortejos que marcan el paso de cada caminante (Bergeret y Fernández Ocampo, 2009: 3235). Otros dispositivos de organización del espacio consisten en objetos colocados en determinada posición o lugar, en pintura, clavos, instalaciones complejas, series de elementos de arquitectura, que a veces entran en sintaxis espacial con escritura expuesta. Estos dispositivos pertenecen a una misma praxis que los fenómenos de escritura observados, pues estos últimos, como veremos, tienden a renunciar a la dimensión fonográfica para generar pictogramas.

La mayoría de las instalaciones de art brut localizadas combinan una red tanto de objetos como de textos escritos, aunque predomina lo no textual. En algunos casos, estas composiciones intermodales incorporan epigrañas, a modo de placas de calle, pirograbados o incisos en hueco sobre madera, cal o metal; o incluso con depósito de materia, como pin-

tura, aceite, pegamento, etc. El aspecto no verbal consiste en instalaciones de esculturas de madera o de piedra, colocación de lazos o prendas en ramas, inserción de elementos, como remaches o clavos, emparedamiento en oquedades, en donde se depositan elementos a menudo profilácticos, como figuritas, cuchillos, envases de medicamentos, etc. Los exvotos textuales, a su vez, se escriben con tinta o lápiz sobre la cal o la madera de las capillas, o mediante incisiones. No es habitual el uso de notas de papel, aunque sí la ofrenda de bolígrafos o apuntes, que se abandonan en las fuentes de los santuarios.



## 2.2. Marcas y alfabetos

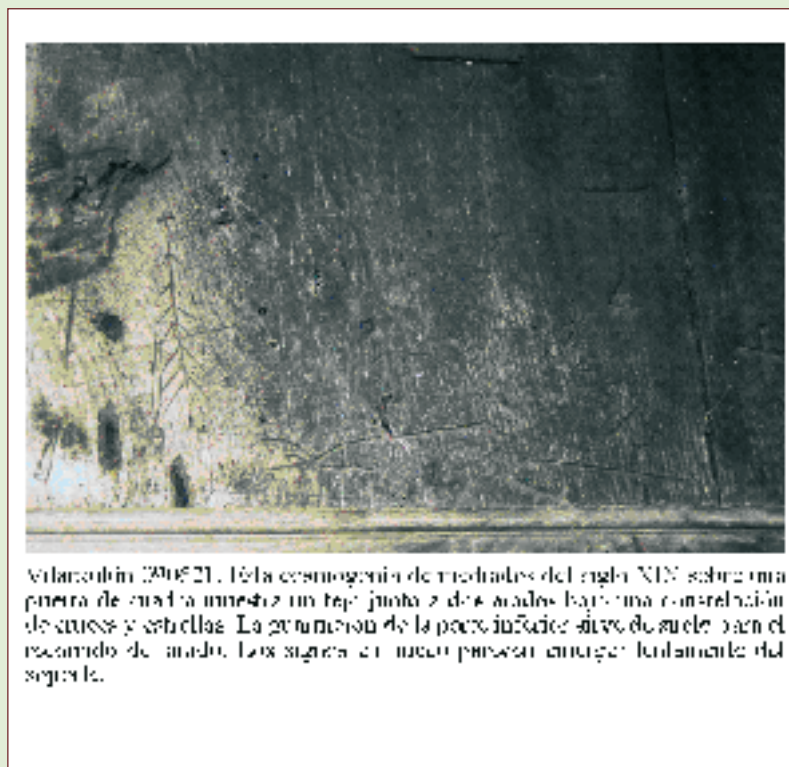
Los signos inscritos pueden consistir en marcas que señalan la propiedad del suelo, el acceso al ámbito privado/público y la propiedad de bienes inmuebles u objetos muebles –símbolos constructivos, de manufactura, etc.–. También pueden formar parte de programas figurativos complejos, o bien pueden ser representaciones entre verbales e icónicas asociadas a signos alfabéticos.

2099





La etnología y la arqueología ya demostraron, según André LeroiGourhan (1964: 262) que el lenguaje gráfico de cualquier sociedad menos avanzada tecnológicamente dista mucho de ser primitivo. Hemos comprobado que el problema de la falta de metadiscursos locales sobre los iconos no radica en la composición de los grafitos, ya que son signos que no dejan de producirse en cada época, sino en el hecho de que el público de estos signos discretos no posee medios de análisis que le permitan comentar sus representaciones visuales.



Por esa razón el grafito figurativo tiende a provocar una sensación de misterio, de atracción o repulsa, y a leerse como un código decorativo, y por eso ni su dimensión comunicativa ni su naturaleza simbólica se suelen tener en cuenta. En definitiva, se puede considerar que lo que parece fallar es la capacidad del grafismo para inducir a la reflexión, de ahí el carácter eminentemente discreto del grafito popular.



Muin de Carruco 980820 evoca visualmente un relato en dos niveles mediante una composición de signos, cuyo titular verbal son las iniciales A y M. Éstas abandonan su carácter motivado y su función de grafema para regresar a su naturaleza gestual. Del encuentro entre el gesto y la materia queda una huella en vacío. La A, que parece haber servido de fuente para el dibujo de la mujer, tensa sus piernas carnosas y se prepara para iniciar la marcha al compás de la costurera.

Las iniciales remiten a otra problemática, que es la de la firma.

Un día de 1960, Pedro de Louteiro fue convocado a la Casa do Fondo, en Bogó, donde la maestra se estaba ocupando del censo. Después de consignar su nombre, la maestra le pidió a Pedro que firmase. Pedro se acomodó, se colocó, dándole vueltas a la pluma, y diciendo:

–A ver si me voy a precipitar.

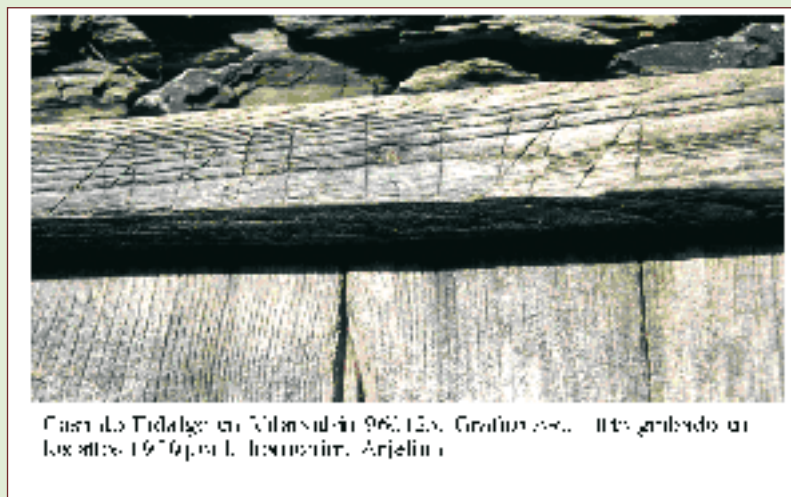
En el momento de firmar, Pedro se precipitó: se tiró un pedo.

Esta comunicación personal<sup>5</sup> es un “dixamo” –anécdota contada– que traduce en modo fisiológico la tensión característica del acto público de la firma, un acto que situamos fuera del tiempo profano. Escribir en público obliga a adoptar una postura incómoda y forzada, acorde con la solemnidad del momento. Como apunta AnneValérie Nogard (1997: 136), la tensión y su consecuencia –en este caso la “precipitación”– se debe al impulso de volver a empezar la firma, repetirla antes de haberla terminado, para corregir el trazado de las letras iniciales, así como a la imposición de un espacio de escritura –el recuadro o la banda inferior– en el que es difícil contener la escritura.

<sup>5</sup> Ángel Fernández Méndez, mayo de 1996, Bogó.



Algo muy diferente ocurre cuando se deposita el nombre libremente en un espacio expuesto, como en la práctica de grabar el nombre sobre piedra en contexto de pastoreo<sup>6</sup>. En soportes expuestos la identidad personal se impone mostrando el nivel de adquisición de los recursos gráficos. Un ejemplo de ello es la firma que Arjelina realiza por mimesis con epigrafías de prestigio, aprovechando la función de espejo de la inversión de la letra N mayúscula, aquí en un grafito ARJELIHA datado en torno a 1950:



Esta función “renacentista” de la escrituramemoria del sujeto, que pretende huir de su destino aunque ello suponga elaborar auténticos epitafios (Lafont, 1984: 126127), se ve superada en algunas ocasiones por prácticas prospectivas y por la función de cuaderno que desempeña casi cualquier puerta en nuestro ámbito de estudio, en concreto la hoja superior del lado exterior. La puerta es un soporte de lo discreto, del grafito por incisión, o de la palabra escrita con tiza o con pigmentos, en el que se estructura la información y se jerarquiza la relación entre los elementos participantes, hasta convertir la superficie de madera en un campo espacial.

Así es como, en 1995, en dos de las puertas de la vivienda de Arjelina, aparece una serie del nombre de “Kevin” escrito con tiza.

<sup>6</sup> En nuestro corpus, el lugar de Penedo da Escuita es representativo de este tipo de escritura.



En Fernández Ocampo 2010 (§20 y §22) abordamos el caso en el que la irrupción de un nombre ajeno al sistema fonético local activa un proceso de aceptabilidad que se traduce en la exposición escrita del nombre, cuya asimilación se produce a medida que el trazo de tiza se va borrando. El propio exotismo gráfico del anglicismo Kevin motiva ese proceso, en el que se muestra la función de la puerta como auténtico cuaderno, así como la eficacia del modo visual en el aprendizaje de un término desconocido y la apropiación mediante la escritura del nombre y del derecho a usarlo. Tras exponerse sobre la página/territorio a modo de referendo social, Kevin acaba formando parte del paisaje lingüístico.

2103

### 2.3. Surco y movimiento

A la lectura tipográfica de los interespacios urbanos corresponde el imaginario agrario manuscrito del territorio rural, elaborado con los gestos y formas que substituyen la escritura. Reticulados, remates cuneiformes y arados son características que evocan las teorías contables y agrarias de la aparición de la escritura. El reticulado, por ejemplo, ese “campo regado” del pictograma sumerio, es un símbolo de la distribución del espacio, del catastro, y en definitiva de tierra delimitada y fecundada por el arado, que da la vuelta (“versus”) al cabo del surco. Al igual que la lanzadera en la trama, el arado trazando surcos en la veta es una imagen poderosa que permite prolongar el acto de escritura a otros gestos cotidianos. El arado es un tema iconográfico dominante, un instrumento de toma de posesión del espacio que facilita la asimilación del territorio a la idea de página, propio de los procesos de vernacularización (“Indovinello veronese”). Representar arados supone además una cierta predisposición erótica, por lo que los autores de los grafitos suelen ser jóvenes no casados, lo cual corresponde con el perfil de los pastores descrito por Nathalie GiustoMagnardi (1996).

Para impedir que los trazos se confundan con la veta de la madera, las líneas de los grafitos de los siglos XVIII y XIX suelen terminar en serif. En muchos casos esas terminaciones forman auténticas cabezas de clavo, que le confieren al trazo un aspecto de cuña. Recurrir a cuñas remite a la particular economía de medios del sistema cuneiforme.



Bodegos de Xan, Vilarxubín 971101. Arador cuya cabeza la forma el clavo en forma de apex que corona su tronco estilizado.

Además, el estilo cuneiforme se ve reforzado por el uso de clavos de herrero, cuyas cabezas algo cónicas emergen de la madera. Obviamente, este estilo de cuneiforme popular no pertenece a ningún sistema de escritura ni se elabora para que cada signo sea comparable. Sin embargo consigue suscitar cuestiones relativas a la relación entre lugar y palabra escrita, entendida como valor fundamental.

Este grafito de los Bodegos de Xan muestra como gracias al mismo gesto del trazado el personaje logra transformar sus extremidades en arado y en energía cinética. En realidad, tal como vimos en el caso del Muín de Carruco 980820, no es posible leer los grafitos sin asumir la función coreográfica del movimiento como articulación entre la memoria del lugar, la actividad humana y su huella, como se puede constatar con el comienzo de este texto del género del “reparto do burro”, compuesto por Xermán do Caseiro en 1940 (Fernández Ocampo, 1997: 9799):

Polo camín de Ramil, o Couso  
e o camín das Travesas,  
o Páxaro vai camiñando  
co aparello ás cóstas.  
E ó pasar por Pena d’Home  
viuno Ramón do Sindín (...).

Cabe aclarar que la orografía se presta para estructurar toda una literatura en torno a textos de recorrido.

La orografía se caracteriza por valles estrechos, lo cual le permite al observador descomponer con la mirada lo que ocurre enfrente, disecando la espiral de caminos y la gente que los recorre. El relieve favorece un pensamiento y un discurso basado en la detección de los movimientos y de los cambios sensibles, como el estado de los cultivos o el ritmo



de aprovechamiento de los prados. Lo vegetal es el principal elemento constitutivo. Más visible que cualquier mancha de tierra, sigue siendo determinante para definir el espacio. En la verbalización propia del patrimonio cosmológico local, es fundamental reconocer especies vegetales a distancia, situar la posición de un elemento respecto a tonalidades cromáticas de la cubierta vegetal, o al relieve. Este metadiscurso logra adaptarse para sobrevivir al cambio de tonalidades debido a la reforestación con pino y eucalipto, y al avance del monte en espacios que hasta fechas recientes eran de cultivo o zonas de paso. Sobre ese espacio visual, el habitante aplica una red microtoponímica muy fina, un auténtico patchwork cuya estructura únicamente se activa en interacciones orales, al referirse al trayecto de cualquier persona o animal por el espacio toponímico.

Mediante la técnica del mapa mental obtuvimos representaciones émicas del territorio toponímico que muestran una percepción concéntrica del espacio, por el que se extienden series combinables de nombres unidos por itinerarios. Estos dibujos confirman que el camino constituye el eje sobre el que tiene lugar el encuentro, y con él su narración verbal, gráfica o fotográfica. En la actualidad esta red se distiende debido a la despoblación y a las transformaciones de los usos del suelo y a las comunicaciones, siendo notable la pérdida principalmente del saber terminológico y cosmogónico.

Dada la relevancia del patrimonio fotográfico en este trabajo, cabe recordar que los usos populares de la fotografía mantienen un vínculo notable con las vías de comunicación, como ocurre con las primeras prácticas de turismo en los años 1920 (Bertho Lavenir, 1999: 263286). Así pues, los caminos se han convertido en el fondo de imagen de una fotografía rural dedicada a narrar encuentros en espacios reconocibles.

Al combinar esa red con los grafitos se obtiene la sensación de que los personajes se desplazan. Si, como propone François Laplantine (2005: 4042), aplicamos al lugar que atraviesa el cuerpo una lectura coreográfica en vez de topográfica, comprenderemos que esa sensación la provoca la energía con la que se hunde y se ensancha el corte en la madera, y que ese recorrido que realiza un cuerpo introduce en el grafismo popular la idea de ritmo y de temporalidad.

### **3. ESCRITURA DOMÉSTICA, ESCRITURA FOTOGRÁFICA**

Aunque íntegramente cursada en lengua española hasta fechas relativamente recientes, la escolarización ha convertido a la mayoría de los habitantes rurales en usuarios *autorizados* de la escritura, que han aplicado este saber hacer para fijar discretamente, en soportes efímeros, algunos textos en lengua gallega. La alternancia de códigos contribuyó probablemente al cultivo de la escritura vernácula y sobre todo a la experimentación de sus formas a partir de las estructuras lingüísticas del español y a la observación de soluciones en los carteles toponímicos y en las fuentes escritas en gallego, al alcance del lector (principalmente almanaques, pero también textos populares impresos en periódicos y alguna monografía).



El imaginario agrario («versus», línea, surco, etc.) de los manuscritos y actas notariales que componen las escrituras de la casa es la más eficaz legitimación de la pareja escritura/territorio, y contribuye a que el patrimonio escrito doméstico (escrituras, diarios, correspondencia, marcas y etiquetas) sea conscientemente gestionado por los miembros de la casa. Éstos se exponen igualmente a estímulos gráficos del ámbito de lo legítimo (bando, esquela, señalización icónica y toponímica, publicidad) y a modelos de lectura cotidiana (periódicos, almanaques, listines, calendarios, cartas administrativas, información escrita televisada, etc.).

A veces, sin embargo, se clavaba en la puerta una hoja de papel. Esta referencia al papel no es únicamente un recurso literario, ya que aunque las cuartillas eran un bien escaso, solían utilizarse durante la composición de «cántigas» (Fernández Ocampo, 1997: 103). Al igual que el papel, las lascas de pizarra cargadas con poemas o cartas eran soportes privilegiados (100), que llegaban a ofrecerse a la mirada pública en accesos a fincas y a la entrada de construcciones anexas.

Sin embargo, de la mano de la fotografía, la relación entre escritura y espacio acabará experimentando un cambio cualitativo hacia una percepción más propiamente paisajística. En los años 1950 se produce un giro en la fotografía rural, cuando barajas enteras de fotografías entran en la vida cotidiana y comparten formato con la correspondencia doméstica. El reverso de las fotos se convierte entonces en un campo de escritura privilegiado en el que la imagen y el texto se legitiman mutuamente.

Además, el cartón de la foto va a permitir una representación inédita del espacio, mostrando la relación entre lugar, actividad humana y narración de lo acontecido. De hecho, más allá de los frágiles procedimientos de representación como los grafitos reticulados, algunas realizaciones más o menos motivadas en retablos pintados, o los códigos paisajísticos de la literatura oral, la comunidad dispone por primera vez de un procedimiento destinado no solo a representar el paisaje, sino a posicionarse en él, a comentarlo y a comunicarlo, a compartirlo por correo a largas distancias con la emigración.

La fotografía rural, realizada por retratistas que pertenecen al grupo social y dominan sus códigos, desarrolla competencias émicas de los esquemas de parentesco y de alianza,

hasta el punto de que las actitudes propias de la tecnología fotográfica (el posado, el mirar hacia la misma dirección, la posición en el espacio) no esconden, sino que traducen la relación entre los participantes dentro del esquema émico de alianzas y de parentescos (Segalen 1972).

La siguiente foto muestra a los participantes equipados con aperos y cestos para una tarea específica (trasladar tierra desde el fondo de la finca hasta la cima) pero sobre todo establece el equilibrio entre la tarea y la composición de los participantes en la imagen. Al revés de lo que pasa con la mirada folclorizadora, que instrumentaliza los objetos como parte de una cultura local a su vez considerada como un repertorio cerrado, el fotógrafo rural trabaja al servicio de la mirada del grupo: éste no posa recreando un trabajo, sino que posa para que los destinatarios o los consumidores de la foto puedan reconstruir el estado de las alianzas que define al grupo, así como el reparto de las tareas y el lugar en el que se encuentran.



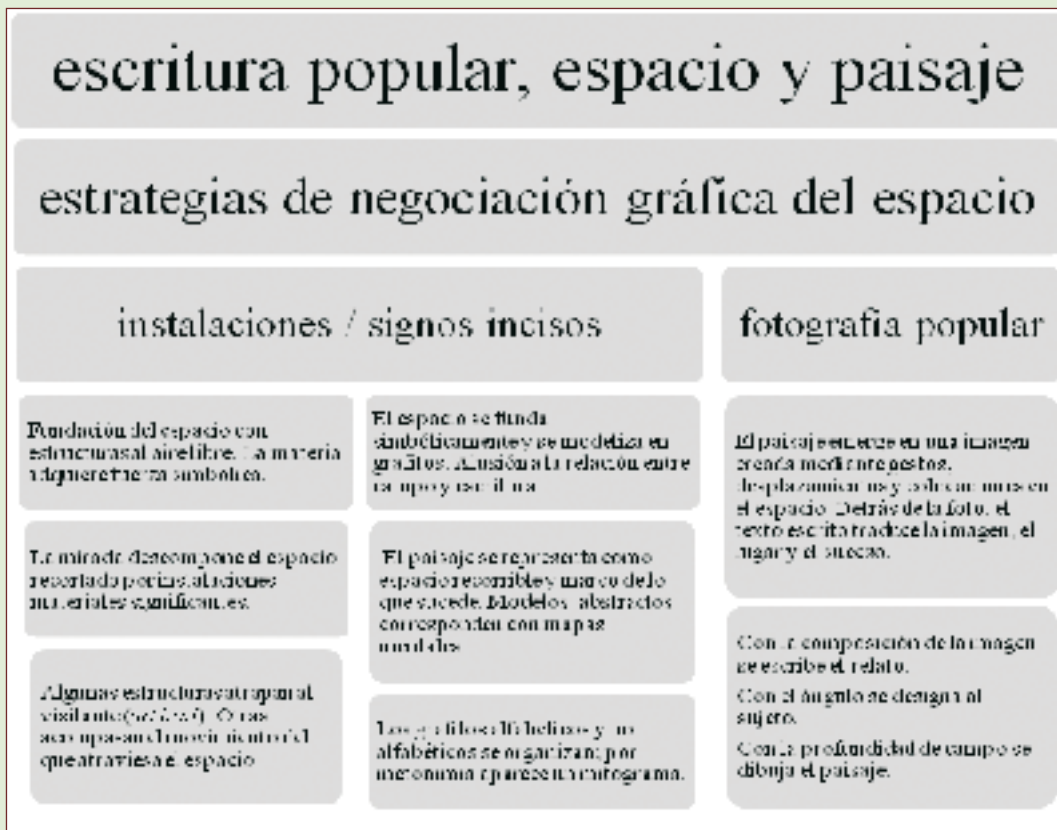
Foto tomada por Miro de Xanxo, de Xinzo, hacia 1950 y comentada al dorso por Manuel do Fondo, de Bogo.

Con un leve picado, Miro recorta a sus personajes en un fondo de paisaje cuyo campo es a la vez un suelo agrícola –pagus– y un espacio de escritura –página. La escritura popular rural aprovecha el significado agrario de los surcos, del trabajo de la tierra, de la relación entre soporte y parcela para recortar a sus personajes sobre un fondo de sustrato geográfico y cultural.

El epitexto del reverso de la foto es un sociograma (Bourdieu y Bourdieu, 1965, 167) en el que se enumera a los participantes y el nombre de las respectivas casas, pero la gran protagonista de la imagen es la tierra, fotografiada de tal manera que el público es capaz de situar el lugar en el que se encuentra.

Aunque en este ejemplo lo vernáculo se limita al contorno de los nombres propios, en otros casos de nuestro corpus constatamos que emergen del discurso en castellano estructuras morfológicas enteras de sustrato en lengua gallega. Efectivamente, los nombres propios forman cadenas cuya lógica se basa en el conocimiento de la red microtoponímica (véase apartado 2.3.); es decir que el paisaje es el que ofrece una estructura narrativa, un cuadro diegético y una red semántica verbalizables y traducibles de un modo semántico a otro.

#### 4. ESCRITURA POPULAR Y PAISAJE



2108

La mayoría de estas estrategias gráficas ni están vinculadas a una lengua determinada ni suelen considerarse escrituras en la medida en que carecen de capacidad de análisis del discurso oral, pero aun así responden a algunas de las necesidades que cubre la escritura, como pertenencia, información, cálculo, reparto o propiedad; en definitiva no sirven para escribir una lengua pero sí para que el ser humano codifique su relación con el espacio.

Henri Lefebvre (2000: 203) afirma que el espacio se determina en función de gestos que sitúan a la persona en el espacio, orientándola, y que dejan marcas y huellas. Para expresar esa relación, dichas estrategias movilizan todos los recursos a su alcance, como dinamizar el tratamiento de los signos de manera que puedan moverse por la madera de la puerta y formar una auténtica coreografía con signos figurativos. Para evocar esa movilidad, en Muín de Carruco los grafemas se arrastran fuera de su cometido fonético y se devuelven a una matriz pictográfica, para integrarse en una composición de signos junto con el grafito de la mujer.

Por su parte, la popularización de la fotografía significará una conciliación entre las prácticas expuestas y las formas de consumo domésticas, haciendo del paisaje un elemento participante imprescindible en las lecturas colectivas de fotografías y en la correspondencia en contexto de migración.

El papel fotográfico es esa superficie escrita con luz y con tinta, en la que los códigos textuales y fotográficos se completan en una escritura que ha logrado no solo que se almacenen signos, sino que se verbalicen, se lean y se reconstruyan parcelas de paisaje.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANKS, Marcus (2004) "Visual Anthropology: Image, Object and Interpretation". En J. PROSSER (ed.) *Imagebased Research. A Sourcebook for Qualitative Researchers*. 1ª edición 1998. Londres y Nueva York, RoutledgeFalmer, pp. 9-23.
- BERGERET, Yves y FERNÁNDEZ OCAMPO, Anxo (2009) *Signes et levées de pierre / Signos e pedras erguidas*. Col. Traducción & Paratraducción, nº 3. Vigo, Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo.
- BERTHO LAVENIR, Catherine (1999) *La roue et le stylo*. París, Odile Jacob.
- BOURDIEU, Pierre y BOURDIEU, Marie Claire (1965) "Le paysan et la photographie", *Revue française de sociologie*, 6/2: 164-174.
- CASTILLO GOMEZ, Antonio (2002) "De la suscripción a la necesidad de escribir". En A. CASTILLO GÓMEZ (ed.), *La conquista del alfabeto. Escrituras y clases populares*, Madrid, Ediciones Trea, pp. 21-51.
- COLLIER, John y COLLIER, Malcolm (1986) *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. 2ª edición. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- FERNÁNDEZ OCAMPO, Anxo (1997) "Poèmes populaires de Galice", *Poésie* 97, 66: 96-105.
- FERNÁNDEZ OCAMPO, Anxo (2010) "Devins sur le pas de la porte : notes pour une anthropologie visuelle du seuil", *Conserveries mémorielles*, 7, [en red] <<http://cm.revues.org/435>>, marzo de 2010 (consultado el 1 de enero de 2011).
- GIBELLI, Antonio (2002) "Emigrantes y soldados. La escritura como práctica de masas en los siglos XIX y XX". En A. CASTILLO GÓMEZ (ed.) *La conquista del alfabeto. Escrituras y clases populares*. Madrid, Ediciones Trea, pp. 189-223.
- GIUSTOMAGNARDI, Nathalie (1996) *Les bergers de Tende du XIXe siècle et leurs écritures rupestres dans la région du Mont Bégo (Alpes Maritimes) : approche ethnohistorique*. Tomos I a III. Niza, Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines et sociales de Nice. Université de Nice Sophia Antopolis. Tesis inédita.
- GOODY, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAFONT, Robert (Dir.) (1984) *Anthropologie de l'écriture*. París, Centre de Création Industrielle / Centre Georges Pompidou.
- LAPLANTINE, François (2005) *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. París, Téraèdre.
- LEFEBVRE, Henri (2000) *La production de l'espace*. 4ª edición. París, Anthropos.
- LEROIGOURHAN, André (1964) *Le geste et la parole I. Technique et langage*. París, Albin Michel.
- NOGARD, AnneValérie (1997) "Chez l'écrivain public. L'écriture par délégation". En D. FABRE (dir.) *Par écrit. L'ethnologie des écritures quotidiennes*. París, éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 125-144.
- NORBLADH, Jarl (1999) "The Interaction of and with Rock Images". En C. ORRLING (ed.) *Communication in Bronze Age Europe*. Estocolmo, Statens Historiska Museum, pp. 17-22.
- OKELY, Judith (2001) "Visualism and Landscape: Looking and Seeing in Normandy", *Ethnos*, 66/1: 99-120.
- SEGALEN, Martine (1972) "Photographie de noces, mariage et parenté en milieu rural", *Ethnologie française*, 2/12: 123-140.

VERGUNST, Jo (2010) "Rhythms of Walking: History and Presence in a City Street",  
Space and Culture, 13: 376-388.

## **“QUIERO SER UNA MAESTRA 2.0”: LA REDEFINICIÓN DE CULTURA ESCRITA EN LA ESCUELA**

Judith Kalman

Departamento de Investigaciones Educativas  
Centro de Investigación y Estudios Avanzados  
México<sup>1</sup>

Durante generaciones, la escuela ha sido la institución social encargada de promover y difundir la cultura escrita mediante la formación de nuevos lectores y escritores, así como de impulsar la difusión de textos socialmente prestigiados dominados por una visión prescriptiva y normativa. La entrada de los medios digitales y tecnologías de información y comunicación (TIC) abre a las comunidades escolares posibilidades de expresión y representación que rebasan los lineamientos tradicionales.

En México, el interés por insertar el uso de la tecnología digital en la educación formal en distintos niveles educativos ha cobrado cada vez más importancia y ha derivado en la inversión de cantidades importantes de recursos para la distribución de equipos. Sin embargo, la literatura internacional sobre el tema ha llegado a dos conclusiones contundentes: primero, que la inserción de la tecnología a la escuela por sí sola no cambia sustancialmente las formas de enseñanza ni las situaciones de aprendizaje que el profesor ofrece a sus alumnos; y segundo, que para que las TIC puedan ofrecer nuevas oportunidades de aprendizaje a los alumnos, los profesores tienen que aprender a usarlas de manera transformativa (Bigum, Lanshear, *et al*, 1997; John, 2005; Sutherland, Armstrong, Barnes, 2004) lo cual significa una redefinición de las relaciones sociopedagógicas. Packer y Goicochea definen al salón de clase tradicional como una comunidad que aparenta “una realidad autónoma de posiciones sociales, reglas objetivas y abstracciones descontextualizadas que apelan a la —comprensión racional y a la manipulación de sistemas simbólicos de escritura. Pero estas posiciones, reglas y abstracciones son solo aparentemente independientes y objetivas; pues se sostienen en y a través de la interacción continua. La escuela tiene un carácter relacional y cultural sin el cual la resolución de problemas, adquisición de habilidades e indagación intelectual no ocurrirían”. (Packer y Goicochea, 2000, 239).

Dado lo anterior, el camino hacia prácticas educativas transformativas implica relaciones más horizontales, programas de estudio más flexibles, proyectos académicos que integren conocimientos (en lugar de fragmentarlos) y situaciones menos controladas y más abiertas. Esto exige planteamientos apremiantes para la escuela, y nos obliga a preguntarnos acerca de qué es lo que un profesor necesita saber acerca del uso de las TIC, la enseñanza y su disciplina para articular propuestas didácticas “de gran alcance”. Si bien ofrecen herramientas poderosas para la producción de significados, no es claro cuál es su lugar en la cultura escolar. Las TIC transforman prácticas comunicativas cotidianas: integran múltiples recursos para la expresión y representación y conocimientos; ofrecen conectividad, y con ella, comunicación instantánea; potencializan el almacenaje de información y datos; y brindan opciones de entretenimiento y experiencias estéticas. Estas nuevas prácticas comunicativas “de lectura y escritura; de representación; y de interacción” muchas veces

---

<sup>1</sup> Agradezco la colaboración, los comentarios críticos y las sugerencias mis colegas Irán Guerrero y Elsa Guerrero.

violentan las formas establecidas de leer y escribir en la escuela, formas dominadas por una visión grafocéntrica de la representación del conocimiento. (Knobel & Lanksheare, 2007; Kress, 2003; Nelson, 2006; Warschauer, 2002).

Aún con presencia de equipos, la apropiación de las *affordances* (Guerrero, I. y Kalman, 2010) o potencialidades expresivas de la tecnología digital y la distribución social de las prácticas tecnológicas constituyen brechas digitales importantes. En este sentido, los jóvenes representan una población heterogénea en cuanto al uso y conocimiento –teórico y práctico– de la tecnología; en países como México no todos tienen las mismas oportunidades para aprender a utilizarla en su vida cotidiana: sus condiciones económicas, culturales y sociales crean situaciones dispares para usar equipos, conectividad, software, dispositivos, herramientas y demás. Estadísticas recientes informan que de una población de aproximadamente 12,000,000, una tercera parte las utiliza y de ésta, solo una tercera parte son jóvenes (Asociación Mexicana de Internet <http://midm.net/blog/?p=100>).

La incorporación de las TIC a la educación formal es central para hacer frente a esta desigualdad: del acceso a las prácticas con las TIC depende la inclusión o exclusión a estas nuevas formas de interactuar, conocer y comunicarse. Actualmente hay programas de estudio que ya incluyen demandas de otros tipos de formas textuales asociadas con las tecnologías de información y multimedia y esto implica, para los profesores, la necesidad de comprender y manejar las formas de representación que son cada vez más significativas en los contextos comunicativos, el uso de recursos gráficos y su relación con textos escritos, el diseño de publicaciones locales y las opciones de comunicación sincrónica y asincrónica (NLG, 1996).

### 1. LAS TIC Y SU INSERCIÓN EN LA ESCUELA

Una de las primeras cuestiones que habría que explorar se refiere a las condiciones necesarias para la incorporación de prácticas comunicativas situadas en el uso de las TIC y su diseminación social. Existen dos conceptos derivados de análisis sobre los procesos de apropiación de la cultura escrita que pueden resultar útiles para enriquecer la reflexión en torno al uso de las TIC en la vida comunicativa en general, y en la escuela en particular. En un estudio previo (Kalman, 2004: 39) diferencié la *disponibilidad* de la cultura escrita del *acceso* a la misma. La disponibilidad refiere tanto a la presencia física de los materiales impresos como a la infraestructura para su distribución (biblioteca; puntos de venta; computadoras, conectividad, etcétera), mientras que el *acceso* representa las oportunidades tanto para participar en eventos de lengua escrita como para aprender a leer y escribir.

Estos conceptos han permitido mostrar que la sola presencia de los libros (su disponibilidad) en una biblioteca, no promueve la lectura y que es el acceso, es decir, la circulación de los libros y el uso social que se haga de ellos, lo que la fomenta. Es cierto que la disponibilidad de materiales impresos abre oportunidades para acceder a prácticas de lectura y escritura, pero no es suficiente. El acceso a la cultura escrita –y por extensión a las TIC– rebasa la presencia física de los materiales impresos (o los equipos): aprender a leer y escribir es el resultado de las múltiples oportunidades que un aprendiz tiene para interactuar con otros lectores y escritores, construir con otros el significado de los textos escritos, experimentarlos en diversos contextos con propósitos diferentes y, sobre todo, utilizar la escritura y la lectura para fines propios. Implica principalmente el acceso a discursos sociales, diferentes maneras de representar significado y una relación con otros más expertos que puedan orientar la exploración, interpretación y producción de significados y la representación de conocimientos.



Uno de los hallazgos más claros resultado de dos décadas de estudios etnográficos de las prácticas de lectura y escritura en distintas comunidades es que el aprendizaje de la lectura y la escritura no es patrimonio exclusivo de la escuela. Es más, las formas de representación de significados, prácticas interpretativas, circulación de conocimientos en otros espacios sociales se rigen por ideas y propósitos muchas veces disonantes con la normatividad y uso prescriptivo que la escuela promueve. A partir de las múltiples maneras de significar y de comprender significados elaborados por otros, las personas construyen sus repertorios de recursos culturales, situados en contextos específicos y permeados por propósitos y consecuencias.

Lo anterior contribuye a una mejor comprensión de la situación actual de la inserción de las TIC en la escuela y permite relacionarla con otras problemáticas de la alfabetización académica cuando se entiende ésta en su sentido conservador. Las prácticas lectoras y de escritura características de la educación formal se vinculan con discursos poderosos y la tradición escolar deja pocos espacios de maniobra, invención o innovación. En contraste con la estabilidad de las prácticas escolares, en otros contextos las formas comunicativas reconocidas por otros actores están vivas y en cambio constante. Sin embargo, a diferencia de otras épocas históricas en las que los cambios en la escritura tardaban años (si no décadas) en diseminarse, las opciones comunicativas disponibles hoy en día movilizan la difusión de nuevas formas de escritura y representación gráfica; han borrado los límites entre el autor, editor y diseñador editorial; han introducido opciones que articulan diferentes formas de significar con la integración y automatización del diseño en cuanto a la representación multimodal que integra imagen, color, tamaño, fuente, distribución del espacio, sonido, y movimiento, entre otros.

En consecuencia, la política de equipamiento sin la diseminación de prácticas innovadoras, sin comprender lo que significa para un profesor apropiarse de esta herramienta cultural, sin entender la resistencia de una institución educativa inmovilizada por su propia historia y sin entender los recursos culturales de los jóvenes y sus procesos de significación, resulta insuficiente. Dotar a las escuelas de equipos no se traduce de manera lineal en actividades de aprendizaje que aprovechen los alcances que las herramientas digitales ofrecen ni en una apertura de lo que se reconoce como alfabetización académica. En términos de acceso, el uso, la interacción y la mediación de otros se constituyen en los factores importantes para lograr que las tecnologías asuman un papel clave en la transformación de los procesos de aprendizaje que se desarrollan en la escuela. Pero siguiendo la lógica anterior, no es suficiente con disponer de un programa que promueva el dominio del software o que simplemente automatice lo que se hace en los cuadernos de trabajo, se precisa también conocer los alcances de las representaciones dinámicas multimodales características del entorno digital, y la integración de los modos de significación que generan, para primero reconocer su potencialidad educativa y luego construir situaciones didácticas a partir de los usos académicos propios de las diferentes disciplinas.

## **2. LA SITUACIÓN ACTUAL PARA EL USO DE LAS TIC EN EL AULA**

En escritos previos, hemos descrito cómo partimos de la idea de que para lograr que los profesores se apropien de las TIC con fines docentes, hace falta una reflexión acerca de la naturaleza de las mismas y sobre sus posibles usos en el aula (Guerrero, E. y Kalman, 2010). De ahí que reconozcamos la necesidad de conceptualizar las formas de emplear la tecnología como modelos de uso y diferenciar entre quién (o quiénes) son los usuarios de

las herramientas: profesor y/o alumnos. Sobre este aspecto McFarlane (2003) y Rojano (2003) han distinguido tres formas de entenderlas:

1. Las TIC como un conjunto de habilidades/competencias.
2. Las TIC como un conjunto de herramientas o medios para hacer lo mismo de siempre, pero mejor y de un modo más económico (más rápida y más fácilmente).
3. Las TIC como un agente de cambio.

Es importante tener claras las diferentes formas de inserción de las TIC en el currículo y en la práctica docente, explicitar sus alcances y limitaciones, determinar las condiciones mínimas para su uso así como requerimientos de formación para los profesores. Vale la pena entonces, intentar una primera distinción entre el uso de las TIC en tres sentidos: para ejercicios mecánicos, para transmisión de información y para la representación de ideas llamadas “mind tools” por Jonassen (1996).

1. Los ejercicios mecánicos: Los ejercicios mecánicos se basan en la noción conductista del reforzamiento estímulo-respuesta. La forma de operar en este tipo de ejercicios se asemeja mucho a los textos programados utilizados con frecuencia hace varias décadas. Desgraciadamente los principios conductistas subyacentes a los ejercicios mecánicos no dan cuenta, y tampoco fomentan, el pensamiento complejo requerido para retos intelectuales como la resolución de problemas, el uso de conocimientos en situaciones novedosas, la apropiación del lenguaje (Jonassen, 2006).

2. Despliegue y transmisión de información: En el despliegue y transmisión de información el usuario directo suele ser el maestro; las TIC se usan como un apoyo al profesor en la exposición de la clase. En su versión más acotada, enriquecen la transmisión de contenidos; en una versión transformadora permiten el despliegue y análisis de representaciones dinámicas, y el profesor puede emplearlas para fomentar la argumentación y el análisis de situaciones. En algunos casos, este uso se asigna a los alumnos quienes deben recopilar información de distintas fuentes (impresas y/o electrónicas), hacer una presentación oral frente al grupo. En este caso, son los estudiantes quienes se valen de las TIC para desplegar y transmitir información.

3. Herramienta de la mente (mind tool): Vistas como una herramienta de la mente, se utilizan para la expresión, articulación y representación del conocimiento. En la escuela, se busca que el estudiante sea el usuario directo de la tecnología. Se aprovecha la conectividad para la búsqueda, selección, análisis, evaluación, comprensión, extensión y transformación de información proveniente de diversas fuentes. Permiten nuevas formas de apropiación de conocimiento mediante la manipulación y análisis de representaciones dinámicas así como su rearticulación en formatos multimodales donde los alumnos diseñen formas de representar sus concepciones y reflexionen sobre lo que aprenden. Por ejemplo, en lugar de reunir, acomodar y desplegar información recopilada de Internet, se trata de usar esta información para elaborar un póster, escribir preguntas para otros alumnos, resumir los hallazgos y subirlos a una página Web (Carvajal, 2010). En el proceso de estas actividades, los alumnos utilizan diferentes recursos culturales para expresar lo que saben, formular sus preguntas y señalar lo que les gustaría saber.

Actualmente en México, la Secretaría de Educación Pública (SEP) promueve programas para su uso en el aula fundamentados en la noción de ejercicios mecánicos en los que simplemente se muestran en pantalla textos y ejercicios similares a los que se encuentran

en los libros de texto impresos (llenar espacios, relacionar columnas) y una voz en off que lee los textos (<http://www.hdt.gob.mx/Paginas/home.aspx>).



2115

Las respuestas se pueden colocar de manera aleatoria, al final los alumnos pueden verificarlas; si se equivocan en la mitad de las preguntas o más, aparece un letrero que le indica que debe repasar el contenido nuevamente. Al final, independientemente de la calificación alcanzada en los ejercicios, la última página felicita al alumno y le dice ¡Excelente! Este ejercicio, denominado “objeto de aprendizaje”, reitera formas escolares conocidas y no requiere ninguna aportación del alumno; quien simplemente debe reproducir la información allí contenida.

### 3. EL TRABAJO CON PROFESIONALES EN EL LABORATORIO DE EDUCACIÓN TECNOLÓGICA Y SOCIEDAD (LETS)

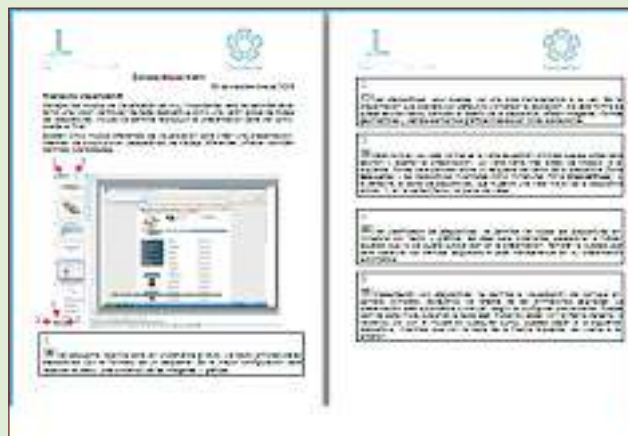
En 2009, en conjunto con alumnos y colaboradores del laboratorio<sup>2</sup>, establecimos los grupos de trabajo llamados Grupos de Investigación Pedagógica (GIP), a los cuales se integraron profesores de las asignaturas correspondientes a las Ciencias Sociales y Humanidades para promover la construcción colectiva de situaciones de aprendizaje en el aula. Los dieciséis profesores participantes constituyen un grupo heterogéneo en términos de formación, años de experiencia y conocimiento del manejo de las TIC. Cinco de ellos

<sup>2</sup> El Laboratorio de Educación Tecnología y Sociedad del CINVESTAV es un espacio para investigar, diseñar y apoyar la inserción de las nuevas tecnologías en el ámbito educativo a fin de promover usos que impliquen construcción y representación de significados ([www.cinvestav.mx/die/lets](http://www.cinvestav.mx/die/lets)).

ya la usaban de manera frecuente y los demás tenían poca experiencia con ella: nuestra primera acción fue abrirles una cuenta de correo electrónico.

El trabajo en el LETS ha consistido en diseñar situaciones de aprendizaje en colaboración con los profesores participantes. En términos generales, nos hemos reunido una semana antes del inicio de clases en agosto de 2009 y 2010 y después mensualmente. Realizamos una serie de actividades que nos permite explorar herramientas nuevas, analizar el currículo e idear su uso con los alumnos. Como grupo hemos construido prácticas colectivas de reflexión fundamentadas en el dialogo, la revisión de nuestras propias palabras, creencias y prejuicios, la especulación de posibles formas de uso y el análisis de acciones realizadas. En suma, nuestra interacción con los profesores se fundamenta en un concepto de acompañamiento que está cimentado en la continuidad, la convivencia, la confianza y la colaboración (Kalman, 2009). Estas “4 Cs” constituyen la piedra angular de nuestra metodología de formación<sup>3</sup>.

Uno de los programas más conocidos por los profesores y que ofrece un amplia gama de propiedades expresivas es Power Point®; en diferentes momentos del proyecto hemos explorado su uso para la representación multimodal de poesía, para el desarrollo de mapas dinámicos, para construir significados a partir de textos (comprensión de lectura), para armar videos, entre otros. Para agilizar el proceso de familiarización con esta herramienta, desarrollamos un material breve, ilustrado y de consulta rápida:



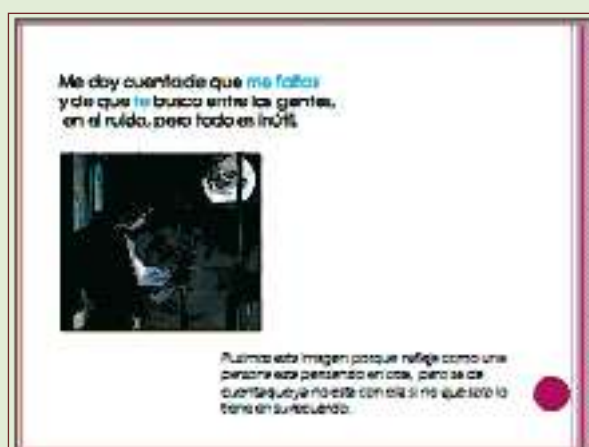
Los profesores han adaptado el uso de Power Point para que los alumnos desarrollen trabajos académicos con diferentes contenidos curriculares como la representación de procesos históricos y el diseño de mapas animados. El análisis de los trabajos de los alumnos revela la movilización de recursos culturales empleados para representar significados y ha planteado nuevos retos para los profesores en términos de la evaluación del aprendizaje. Una de las sugerencias didácticas que los profesores han intentado llevar a la práctica con sus alumnos es pedirles que además de ilustrar sus láminas, fundamenten la selección de las imágenes que incorporan a sus trabajos. Por ejemplo, en un trabajo sobre “El Gato Negro” de Poe, un equipo de alumnos incluyó la imagen de un cuervo junto con un gato negro argumentando que también es un tema recurrente del autor aunque en este cuento no lo utiliza.

<sup>3</sup> Durante las sesiones de trabajo grabamos en audio y video y hemos hecho algunas visitas a las aulas de los profesores donde también hemos recopilado datos para análisis posteriores.

El trabajo que a continuación se presenta, ilustra un poema de Jaime Sabines, “Me doy cuenta de que me haces falta” que los alumnos prepararon para leer en voz alta. Por iniciativa propia, diseñaron una pantalla al inicio como caratula, articulando el título del poema para hacer un homenaje al poeta mexicano:



La profesora pidió a los alumnos que eligieran las partes más importantes del poema y que las ilustraran con la solicitud explícita de que explicaran sus criterios de selección. En la reunión de GIP, propusimos esta actividad para ayudar a los alumnos a articular sus ideas acerca de la relación entre el texto y la imagen<sup>4</sup>. En este caso, los alumnos iluminaron en azul palabras que les parecieron claves para comprender cada estrofa.



Al activar la presentación, primero entran las dos líneas iniciales y después la tercera. La fotografía se despliega lentamente con el uso de una herramienta de animación que divide la imagen desde arriba y abajo, cerrándose en el centro. Al último, los alumnos hicieron el siguiente comentario<sup>5</sup>: “pusimos esta imagen porque refleja como una persona esta pensando en otra, pero se da cuenta que ya no esta con ella si no que solo lo tiene en su recuerdo”. Su reflexión combina elementos observables e interpretables y para separar sus palabras de las del poeta, cambian el tipo de letra y su intensidad y las colocan en el cuadrante derecho inferior, respetando convenciones de direccionalidad de la escritura en español.

<sup>4</sup> Esta es la adaptación de una actividad desarrollada por Sasha Mathewman en la Universidad de Bristol.

<sup>5</sup> Se reproduce de acuerdo al original.

La siguiente imagen pretende ilustrar ciertos patrones en el trabajo de los alumnos sin pretender ofrecer su lectura precisa de los textos o la apreciación detallada de las imágenes. Una revisión a vuelo de pájaro revela varios recursos de coherencia y cohesión:



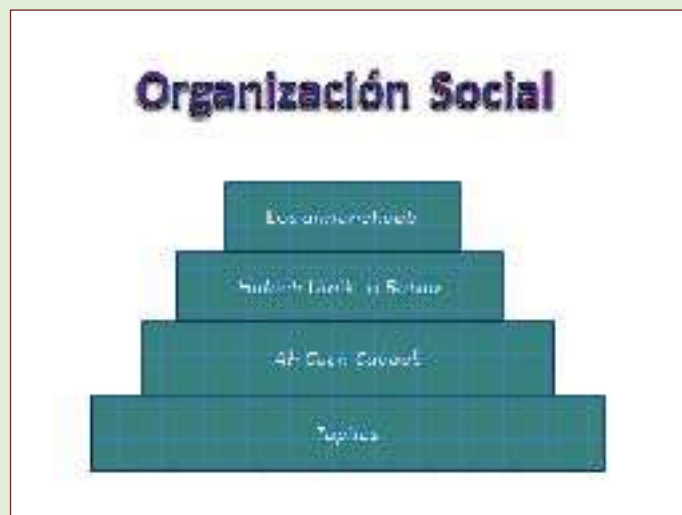
Estos consisten en el uso reiterado de colores, la selección de fotografías en blanco y negro, con algunos elementos en rojo; la reiteración de imágenes que incluyen rosas rojas o pétalos de rosas teñidas en entornos de blanco y negro y el manejo de la redundancia en sus comentarios. En algunos casos los alumnos utilizaron recursos digitales para insertar formas o colores a las imágenes.

Los alumnos se posicionan desde afuera del poema, solo se involucran directamente en la explicación de las imágenes. En para crear contrastes introducen algunos símbolos o elementos de color: el rojo, la rosa y el corazón se utilizan para simbolizar el amor. En sus comentarios, atribuyen el poema a “una autor” de manera anónima y delimitan la relación del escritor y sus lectores en términos estructurales, empleando terminología del curso (“enunciador quiere dirigir al enunciatario”). En sus comentarios, se observa también la presencia de elementos de redundancia que contribuyen a la coherencia textual. Introducen cada uno con frases como “Pusimos esta imagen” (3 veces), “Usamos esta imagen” (2 veces) y “Empleamos esta imagen” (2 veces) en respuesta a las indicaciones de su maestra. De manera reiterada retoman la temática de la soledad y anhelo presente en el poema, utilizándola como elemento articulador para las imágenes. La selección de fotografías en blanco y negro da continuidad a esta idea.

En la reunión mensual donde se presentó este trabajo, los profesores reconocieron que evaluar este tipo de tarea plantea desafíos nuevos. Tradicionalmente se pide un trabajo escrito donde el alumno debe señalar aspectos estructurales del poema, decir de qué se trata y dar una opinión acerca de él. Aquí, la inclusión de imágenes, la selección de fragmentos (en este caso teñidos de azul”) y la explicitación de cómo entienden la relación entre la imagen y el texto implican representaciones nuevas tanto para el profesor como para los alumnos. A los profesores les pareció especialmente difícil pensar en los cambios de color y fuente, la selección de imágenes, inclusion de simbolos (la rosa y el corazón) en términos de recursos culturales.

Un segundo ejemplo del despliegue de recursos culturales puede observarse en esta pantalla elaborada por estudiantes en el curso de Historia. Consiste en una presentación acerca de la cultura maya, los alumnos diseñan una lámina para ilustrar su organización social;

aprovechan el contenido de su trabajo y diseñan una pirámide, similar a los edificios mayas para ilustrar las clases sociales de los mayas. Las pirámides mayas se caracterizan por tener cuatro lados, una base rectangular y escaleras que llegan a un templo rectangular en una plataforma superior. El diagrama de los alumnos se asemeja a las pirámides mayas, creando coherencia entre el contenido de la investigación y su representación.



2119

Julia, una profesora participante, contaba con amplia experiencia en el uso de las herramientas tecnológicas antes de ingresar al GIP. Aunque ella acostumbraba utilizarlas para la enseñanza –particularmente se preocupaba por preparar material para exponer o distribuir a sus estudiantes– encontró novedad en nuestro planteamiento. En una sesión dijo: “Ahora la idea es, ok, no es que tú, lo hagas (refiriéndose al material didáctico y al profesor) y se los des, porque antes esa fue mi idea [...] Años así haciéndolo, y ahora me doy cuenta que, voy a migrar del web 1.0 ... ahora voy a ser del 2.0”.

De su intervención se infiere una nueva mirada para el uso de las TIC en la que utiliza la idea de una segunda versión para crear situaciones más interactivas; y a lo largo del año intentó oportunidades de aprendizaje en las cuales los alumnos tuvieron que idear un objeto cultural (un cartel, una reseña, teatro de atril) utilizando las TIC en el proceso de producción. Trabajó el diseño de un proyecto de investigación en torno a un tema del interés de sus estudiantes y solicitó que difundieran el producto de este trabajo elaborando un video, presentándolo al grupo y discutiendo sus argumentos.

El uso del video se trabajó en el GIP como herramienta pedagógica que incrementa las oportunidades de aprendizaje en el aula debido a la integración de los productos intermedios que requiere y las posibilidades de expresión que permite. Siguiendo las discusiones con sus colegas en el GIP, la maestra Julia solicitó a sus estudiantes un video de cinco minutos y les dio orientaciones concretas para su realización: los estudiantes debían diseñar un guión sobre la información que contendría el video, las imágenes que tentativamente utilizarían y el audio (voz y música) que insertarían. Los videos se proyectaron ante el grupo y se discutieron los resultados.

Con esta actividad, la maestra Julia pretendía que sus estudiantes “pensaran en una forma distinta de exponer ante un grupo, que se alejaran de la típica y acartonada exposición con papel en mano o cartulina en el pizarrón, además de que llevaran a cabo un ejercicio de resumen y análisis, al poner en un video, todo lo que trabajaron en un semestre”.

Sus alumnos elaboraron videos sobre Estereotipos femeninos (producido por un equipo integrado por varones), Aprovechamiento Escolar, Alcoholismo y drogadicción, Anorexia, Conductas autodestructivas, El sueño, La lectura en los jóvenes y, Matemáticas y Física, entre otros. Utilizaron distintos recursos para dar cuenta de los resultados: fotografías tomadas por ellos mismos al interior de su plantel, gráficas, colores, tamaños y grosor en las letras, símbolos, música, tonalidades de voz, entre otros. Los trabajos entregados por los estudiantes permiten observar a la vez la movilización de prácticas académicas tradicionales: la selección de información, un esfuerzo importante de síntesis, la redacción de textos expositivos y la fundamentación de sus argumentos. En este sentido, la realización del video se constituyó en un recurso didáctico que permitió integrar conocimientos, construir significaciones complejas y propiciar discusiones intensas al interior de cada grupo. En una entrevista sobre esta actividad académica la profesora opinó:

Yo lo que vi, lo que visualizaba era tratar de unir el contenido con la herramienta, con el uso de una herramienta [...] yo no tenía como que una experiencia muy clara, sobre todo en la cuestión de que ellos fueran quienes elaboraran las cosas, y como siempre era yo la que hacía, entonces yo tenía poca experiencia en que mis alumnos hicieran, [...]; bueno si eso yo lo estoy haciendo y es muy fácil porque con la computadora se puede hacer pues también mis alumnos lo pueden hacer ¿no? [...] yo decía, bueno, qué tan difícil puede ser elaborar un video.

Más adelante, le preguntamos, ¿tú qué esperabas al final? Y nos dijo: ‘Yo esperaba menos de lo que recibí’.

#### **4. CONCLUSIONES: LINEAMIENTOS PARA LA INSERCIÓN DE LAS TIC AL AULA**

El denominador común en los ejemplos anteriores es que los alumnos utilizan las TIC para representar significados y desplegar conocimientos académicos, saberes técnicos, recursos culturales en el contexto de situaciones de aprendizaje diseñadas por sus profesores. Esta propuesta busca incorporar nuevas maneras de significar y promueve una conceptualización de la tecnología como una herramienta poderosa que ofrece propiedades expresivas e integra opciones de representación.

El diseño de situaciones de aprendizaje que contribuyan a la apropiación de prácticas académicas como buscar, sistematizar y analizar información; proponer, rectificar o ratificar conjeturas; formular preguntas, contextualizar discursos; y comunicar conocimientos e



ideas propias exigen relaciones pedagógicas que rebasan los parámetros de la enseñanza tradicional fundamentados en un estrecho vínculo entre el control de los contenidos, la estricta supervisión de los comportamientos y el autoritarismo. Para que los maestros logren una transición de prácticas tradicionales a prácticas transformativas, y en este contexto incorporen el uso de las TIC, hace falta que aprovechen las propiedades de las TIC e implica acercarse a las dimensiones conceptuales de lo pedagógico, a las prácticas y procedimientos técnicos que intervienen en el uso de los entornos digitales.

Para los profesores como Julia, “ser un maestro 2.0” significa repensar su relación con sus alumnos, las situaciones de aprendizaje que promueven en el aula, y redefinir en gran medida el sentido de la enseñanza. Para lograr este fin, no es suficiente utilizar las TIC para el desplegar información; el reto principal está en promover la representación de conocimientos y significados. Para comprender el uso académico de nuevas formas de comunicación y representación, los profesores requieren construir conocimientos acerca de los *affordances* que las tecnologías digitales y la conectividad ofrecen como herramientas poderosas e integradoras, y articularlos con el conocimiento disciplinario de su asignatura y su forma de enseñar. En este sentido es necesario construir caminos hacia prácticas docentes “transformativas” para incorporar un uso innovador de las TIC a la educación formal. Para lograr este fin, la presencia de otros y la colaboración son claves.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

BIGUM, C., LANSHEARE, C., et al. (1997) *Digital Literacies and Technologies in Education*. Queensland: Commonwealth Department of Employment, Education, Training and Youth Affairs.

CARVAJAL, E. (2010) *Procesos de construcción de textos científicos mediados por computadora: significados, recursos e interacción en un grupo de aprendizaje colaborativo*. Centro de Investigación y Estudios Avanzados del IPN, México DF.

GUERRERO, E., & KALMAN, J. (2010) “Apropiación de la Tecnología de la Comunicación y la Información para su uso en el aula”. *Eutopia*, 3 (1415), 55-65.

GUERRERO, I., & KALMAN, J. (2010) “La inserción de la tecnología en el aula: estabilidad y procesos instituyentes en la práctica docente”, *Revista Brasileira de Educacao*, 15(44), 213-229.

JOHN, P. (2005) “The sacred and the profane: subject sub culture, pedagogical practice and teachers’ perceptions of the classroom uses of ICT”, *Educational Review*, 57(4), 469-488.

JONASSEN, DH, (1996) *Computers in the Classroom. Mindtools for critical thinking*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

KALMAN, J, (2004) *Saber lo que es la letra: una experiencia de lectoescritura con mujeres en Mixquic*. México, Secretaría de Educación Pública UIESiglo XXI

KALMAN (2009) “Literacy partnerships: access to reading and writing through mediation”. In: K. BASU, B. MADDOX, A. ROBSINSONPANT. (Eds.) *Interdisciplinary Approaches to Literacy and Development*. London, Routledge, pp. 165-178.

KNOBEL, M., & LANKSHEARE, C. (Eds.) (2007) *A new literacies sampler*. New York, Peter Lang.

KRESS, Gunther (2003) *Literacy in the New Media Age*. London, Routledge.

MCFARLANE, Angela (2003). *El aprendizaje y las tecnologías de la información* (J. F. Rueda, Trans.). México, Secretaría de Educación Pública.

NELSON, M. (2006) "Mode, meaning and synaesthesia in multimedia L2 writing". *Language Learning & Technology*, 10(2): 56-76.

NLG. (1996) A "Pedagogy of Multiliteracies: Designing Social Futures" *Harvard Educational Review*, 66 (1), 60-92.

PACKER, Martin y Jessica GOICOECHEA (2000) "Sociocultural and constructivist theories of learning. Ontology, not just epistemology", *Educational Psychologist*, 35(4): 227-241.

ROJANO, T. (2003). "Incorporación de entornos tecnológicos de aprendizaje escolar: proyecto de innovación educativa en matemáticas y ciencias en escuelas secundarias públicas de México". *Revista Iberoamericana de Educación*, 33: 35-165.

SUTHERLAND, R., ARMSTRONG, V., BARNES, S., & al, e. (2004) "Transforming teaching and learning: embedding ICT into everyday classroom practices". *Journal of Computer Assisted Learning*, 20: 413-425.

WARSCHAUER, M. (2002) "Reconceptualizing the digital divide". *First Monday*. A peer reviewed journal on the Internet, 7 (7).

## **6. REFERENCIAS ELECTRÓNICAS**

Asociación Mexicana de Internet <http://midm.net/blog/?p=100>

## POLÍTICAS DA ESCRITA: A INTERPRETAÇÃO DA ESCRITA PELOS AMERÍNDIOS

Silvia Lopes da Silva Macedo  
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP/Brasil)

A oposição entre sociedades sem escrita, ou orais, e sociedades com escrita é fundante na história da Antropologia. A escrita foi tomada como um dos fatores que permite definir e classificar as diversas sociedades do globo. Por meio deste classificador foi criada uma das oposições que povoam a antropologia: a oposição entre sociedades orais e sociedades com escrita.

Jack Goody (1963; 1974) é um dos precursores desta discussão na antropologia. Sua tese sobre a ‘revolução’ provocada pela introdução/invenção da escrita sugere hipóteses e idéias interessantes quanto a transmissão de conhecimento e as mudanças decorrentes da introdução desta técnica em sociedades ‘orais’. Contudo a oposição proposta pelo autor entre sociedade oral e escrita está baseada numa descrição bastante simplista das formas de transmissão e de memória em sociedades ‘sem escrita’, posição essa relativizada por estudos recentes (Severi 1996; 2004) que demonstram que uma análise etnográfica atenta às formas de transmissão e de memória social em populações ‘orais’ pode revelar dinâmicas menos cindidas entre estes dois campos.

A participação no projeto de educação wayãpi (grupo indígena tupi com aldeias em Amapá, Brasil e sul da Guiana francesa), e a realização de etnografias entre os Wayãpi do Brasil e da Guiana francesa sobre os processos e significados da educação escolar e da escrita permitiram-me acompanhar o processo de gramaticalização da língua wayãpi, as questões relativas à escrita dessa língua e a relação entre a escrita e a educação escolar e concluir que as reivindicações indígenas pela educação escolar estão estreitamente relacionadas à reivindicação pelo domínio tanto da técnica como do conhecimento decorrentes da escrita.

Nessa apresentação, apoiandome nas etnografias acima citadas, discutirei duas dessas relações: 1) a relação entre a prática da escrita, a educação escolar e a política ameríndia e; 2) a relação entre a prática da escrita e outras práticas gráficas ameríndias.

“[Escola é importante para Wayãpi ?]. Atualmente é muito importante. Para a gente aprender a escrever nossa língua. Porque estamos vivendo duas línguas hoje em dia. Então temos que aprender a escrever nossa língua. E também temos que aprender política do *karaiko* (nãoíndio) para a gente se defender. Do lado bom do *karaiko* e do lado ruim. Escola é muito importante para a gente aprender o diaadia. E também para escrever as nossas histórias, festas, para guardar para o futuro. Pode ser que se a gente não escreva primeiro na nossa língua, nós perderemos nossa cultura. Pode perder isso”(informação pessoal, professor A. Wayãpi, julho 2004).

Não é por acaso que a escola assume no discurso deste professor uma posição central entre as reivindicações dos ameríndios wayãpi (Brasil e Guiana francesa)<sup>1</sup>. A reivindica-

<sup>1</sup> Os ameríndios wayãpi são falantes da língua wayãpi, da família TupiGuarani, e totalizam pouco mais de 1200 indivíduos que habitam aldeias dispersas na Terra Indígena Wayãpi, região noroeste do estado do

ção política por uma educação apropriada e de qualidade, presente na fala acima citada, repercute entre os movimentos ameríndios da América latina. Esta reivindicação atesta do caráter central da educação e da necessidade da escola como meio de transmissão de saberes fundamentais dos nãoíndios para as comunidades ameríndias.

Saber escrever, ler e compreender os argumentos e os pontos de vista do outro um outro que geralmente domina a cena econômica e política, é de fundamental importância para a luta política ameríndia por seus direitos e reivindicações. É na familiaridade com estes saberes que a possibilidade de uma relação menos desigual com os nãoíndios se prefigura para as populações ameríndias.

A percepção indígena sobre o lugar fundamental da escrita enquanto meio privilegiado de transmissão de forma e conteúdo de conhecimentos vai ao encontro das políticas educativas dos governos brasileiro e francês.

A escrita e a leitura frequentemente estiveram e estão no centro do ensinoaprendizagem realizado pela escola. Na França a escrita e a leitura, vistas ao mesmo tempo como atividades complementares e separadas, estão entre os objetivos principais da escola. Tome-mos por exemplo o programa de J. Lang (2002) que afirmava:

“a leitura e a escrita são os fundamentos da escola. Nada é mais tocante e misterioso que a aparição das palavras na boca de uma criança, seguida da construção das primeiras frases. Devemos cultivar esta maravilha, fazê-la progredir, dar a cada um, tanto às crianças como aos professores, a paixão pela língua francesa”(minha tradução).

No Brasil os objetivos descritos no Referencial curricular de 1998 também vão nesse mesmo sentido: “(...) pode-se afirmar que o currículo, tanto para o ensino fundamental quanto para o ensino médio, deve obrigatoriamente propiciar oportunidades para o estudo da língua portuguesa, da matemática, do mundo físico e natural e da realidade social e política, enfatizando o conhecimento do Brasil. Também são áreas curriculares obrigatórias o ensino da Arte e da Educação Física, necessariamente integradas a proposta pedagógica. O ensino de pelo menos uma língua estrangeira moderna passa a se constituir um componente curricular obrigatório, a partir da quinta série do ensino fundamental” (PCN, 1997, 14).

A escrita é uma questão chave do ensinoaprendizado escolar. Ela é entendida mais do que uma simples técnica, ela é um objeto de socialização, socialização esta que relaciona

2124

---

Amapá, Brasil, e na região sul da Guiana francesa. Neste departamento francês duas aldeias, Trois Sauts e Camopi, concentram a população Wayãpi que mora no território francês. Do lado do Brasil mais de 40 aldeias se dispersam pelo território Wayãpi.

Os grupos locais, wanako, são uma unidade de referência fundamental –a unidade social mínima– para a compreensão da organização sociopolítica wayãpi. O grupo local é composto por aqueles que vivem junto numa mesma aldeia. Laços de descendência e de aliança fundamentam as relações estabelecidas entre os membros de um mesmo grupo local e entre esses e membros de outros grupos locais.

É importante lembrar aqui que na França, contrariamente ao Brasil, não existe uma legislação específica para os índios. Os índios são cidadãos e têm direitos e deveres iguais a todos os cidadãos franceses. A especificidade indígena, garantida pela Constituição brasileira de 1988, assegurando o direito à terra, à língua, à organização social e às formas próprias de organização política, não encontra paralelo na legislação francesa. Se no Brasil os índios são cidadãos e índios, com direitos específicos, na Guiana os índios são cidadãos franceses. Os benefícios sociais que são versados aos Wayãpi da Guiana são os mesmos atribuídos a todos os cidadãos franceses: auxílio à moradia, bolsaescola, seguro desemprego.

o desenvolvimento psicológico das crianças com a escrita: “a linguagem escrita possui uma função particular, ‘ela não é uma simples assimilação de uma técnica de escrita’, sua aquisição transforma radicalmente a atividade mental infantil e faz aparecer novas funções psíquicas (Amigues y ZerbatoPoudou, 2004).

Dois grandes linhas de estudo reúnem a maioria dos trabalhos sobre ensino/aprendizado da escrita pelas crianças. Uma parte dos estudos enfatiza a técnica do grafismo e o aprendizado do traço. A outra parte focaliza na construção de sentido pelas crianças ao ato de escrever por meio do estudo das hipóteses e dos sistemas de representação construídos pelas crianças durante as atividades de escrita.

Estas duas linhas levam a estudos e conclusões diferentes: se consideramos a aprendizagem de linguagem escrita como aquisição de um sistema de código a aprendizagem é considerada puramente técnica; se a consideramos como um sistema de representações ela torna-se conceitual.

“Écrire, c’est construire une représentation selon une série de règles socialement codifiées ; lire, c’est reconstruire un réel langagier à partir de l’interprétation des éléments fournis par la représentation » (Ferreiro, 2000: 62).

A tendência atual dos estudos é propor uma posição intermediária, adicionando à discussão sobre a questão da aprendizagem de técnicas necessárias a execução prática do grafismo o sistema de representação. As crianças devem dominar tanto a técnica de escrita como dar um sentido, conceptualizar sua atividade.

A escrita é portanto instrumento e conhecimento fundamental na relação com a sociedade nãoíndia. Escrita é saber, e saber, como afirmam os Wayãpi, é poder. Saber e poder são idéias que se confundem, ou melhor, que ocupam um mesmo campo semântico para esses índios. Os portadores de saber, os ‘velhos’ são aqueles que sabe/podem/devem – *kuwa* (segundo dicionário de F. Grenand sobre língua wayãpi e estudos de Cabalzar, 1997). O conhecimento é fundamental para a existência mesma dos Wayãpi. Apenas seu pleno conhecimento das coisas, dos elementos e das relações asseguram a existência desses índios em uma lógica cosmológica cíclica de recriação e destruição do mundo. Conhecer o mundo dos outros é ao mesmo tempo poder combatê-los em seu campo, com suas armas, e também garantir sua própria existência neste universo cíclico.

É preciso aprender o conhecimento do outro e suas formas de transmissão. Mas é preciso também escrever em sua própria língua e ensinar ‘as histórias, as festas, para guardar para o futuro’. Pois a existência da escola e da educação de conhecimentos nãoíndios nas aldeias não deve apenas valorizar o conhecimento estrangeiro, recriando mais uma vez uma desigualdade e hierarquia entre saberes, culturas e populações. Como garantido em diversas constituições nacionais de países da América do Sul, a escola deve permitir e incentivar a coexistência, a troca e a relação entre estes saberes: duas línguas, ‘dois caminhos’ como me disse o mesmo professor citado acima.

Em muitas escolas ameríndias da América latina, onde a especificidade cultural é valorizada e respeitada pelos poderes públicos responsáveis pela educação – após anos de luta ameríndia pelo reconhecimento deste direito, estes ‘dois caminhos’ se encontram nas salas de aula.

No entanto a coabitação e conjunção destes dois caminhos nem sempre é fácil, e nem possível. Inserir dentro da escola, do seu espaço e de seus métodos de transmissão e de

classificação de saberes, outros conhecimentos, cujos conteúdos e formas são transmitidos em outros contextos, segundo outros objetivos, com outras finalidades, não é tarefa evidente. Mas é, como afirma o professor wayãpi, necessário. É preciso ensinar a língua, as histórias, as festas às crianças. Porque estas podem se perder. É preciso guardar ‘para o futuro’. E isto porque, para além da hierarquização dos saberes que a transmissão escolar pode ocasionar, os modos de transmissão dos conhecimentos ameríndios, seus contextos nem sempre resistem às várias pressões e às novas situações que, por vezes, desfavorecem sua transmissão, ocupam seus espaços e consomem seus tempos.

Cabe então aos valentes professores indígenas conceberem a entrada de conhecimentos no espaço-tempo escolar, conhecimentos estes que devem ser definidos junto à comunidade como pertinentes e passíveis de transmissão na escola.

A escolha de conhecimentos é tarefa complicada. Escolher quais conhecimentos serão transmitidos no espaço escolar demanda aos grupos exercício reflexivo de escolha dos conteúdos e de suas formas de transmissão. Muitas vezes estes conteúdos (e suas formas) passam a ser adjetivados pelos termos ‘tradição’ e ‘cultura’. Num curto-circuito bastante incendiário desses conceitos antropológicos, o conjunto de conhecimentos escolhidos para ser transmitido na escola passa a designar para os nãoíndios e por vezes também para os índios, ‘a cultura’ e ‘a tradição’ daquela população. Esta designação acaba por singularizar a diversidade de conhecimentos e de formas de transmissão presentes no grupo, elegendo a algumas em detrimento de outras, criando uma cultura e uma tradição que tornam-se estáticas, avessas a mudanças, totalizantes e essencialistas.

Este processo de definição de identidades culturais raramente se acomoda às definições relacionais e nãoessencialistas do conceito de cultura. Poucos são os casos onde os ‘écarts significatifs’ contextuais, (LéviStrauss, C, 1958) não são substancializados como ‘a tradição’ e ‘a cultura’ do grupo.

É o que vemos acontecer em muitas das escolas indígenas no Brasil. E é o que vimos também ao estudarmos os processos escolares entre os ameríndios wayãpi que moram no norte do Brasil e no sul da Guiana francesa. Na escola, e em seus projetos de educação, as questões sobre a identidade do grupo e o encontro entre ‘a cultura wayãpi’ e ‘a cultura nãoíndia’ se evidenciavam com clareza. A grande dificuldade em inserir conhecimentos wayãpi na escola, a difícil escolha dos conhecimentos e a adaptação para este novo contexto de transmissão que é o espaço escolar eram e são questões recorrentes nos discursos e práticas destes ameríndios.

Vejamos, por exemplo, a escolha da grafia da língua. Há anos, principalmente entre os Wayãpi meridionais, uma reflexão, e disputa, ocorrem sobre a grafia da língua wayãpi. Grafada por antropólogos, lingüistas e missionários, a escrita do wayãpi passou a se tornar alvo de reflexão por esses ameríndios quando eles se viram diante da institucionalização de uma escola indígena com materiais concebidos não apenas em português, mas igualmente em wayãpi. Os livros e cartilhas que passaram a ser produzidos e circular nas aldeias colocam para seus autores – em sua maioria professores formados ou em formação, a questão da forma de grafar o wayãpi e o conteúdo a ser inserido nos textos.

A disputa gráfica, que ainda não encontrou total solução, trouxe a arena formas gráficas realizadas até então que se baseavam no português do Brasil escrito pelos missionários, antropólogos ou nas propostas fonéticas de lingüistas. Para além dessas variações da grafia dos sons, uma disputa entre as variantes dialetais wayãpi faladas nas diferentes regiões habitadas pelos Wayãpi também se dá. A disputa gráfica segue a disputa política entre os grupos locais. Grupos locais, de regiões específicas e com históricos de relação entre si,

tendem a questionar formas gráficas da escrita e de expressões utilizadas, questionando qual versão dialetal estandardizar na escrita. Apenas uma? Manter a diversidade dialetal?

Um segundo ponto perceptível nos textos ameríndios é a ausência de pontuação. A grande distância entre a fala e a produção escrita são sentidas na continuidade dos textos: não há interrupções, não há pontuação. Os textos inicialmente não tem cortes, são pura continuidade que seguem de perto os relatos orais. Pura continuidade com grande índice de repetição. Repetem-se idéias, afirmações, expressões, duas questões que os professores wayãpi se colocam quando começam a tentar ler suas produções e compará-las com outras obras escritas em outras línguas.

A questão dos conteúdos a serem grafados também é alvo de grande reflexão e disputa. Uma decorrência direta dessa reflexão é a atitude recente dos Wayãpi do Brasil de não aceitarem mais pesquisadores em sua área. Avançam como argumento que o conhecimento wayãpi deve ser pesquisado e relatado apenas por eles próprios e que o excesso de pesquisadores estrangeiros esgotará o conhecimento wayãpi, não deixando nada para os próprios pesquisadores ameríndios estudarem e relatarem. A diversidade de conhecimentos, e da percepção desses por diferentes pesquisadores, não é argumento suficiente. Para eles os cantos, festas, ‘coisas de wayãpi’ são findáveis e acabarão.

Uma segunda questão, de certa forma relacionada à primeira, é o problema do lugar de transmissão desse saber e da autoridade sobre ele. Os conhecimentos não são, todos e sempre, difundidos democraticamente. Há cantos secretos, há danças cujas performances são conhecidas apenas por algumas pessoas, a falas específicas para serem proferidas em contextos determinados por certas pessoas. A idéia de que todo conhecimento é compartilhado é ainda uma projeção nossa do bom e velho ‘comunismo ameríndio’. Há hierarquia e divisão dos conhecimentos. E a escrita, e difusão desses, coloca em questão esse sistema de distribuição e de hierarquia dos saberes.

Esses dois exemplos acima citados, ainda sem respostas ou com respostas parciais, fazem parte do rol de questões que a escrita suscita entre a sociedade wayãpi. Questões essas que, como podemos ver, se associam a disputas políticas entre grupos locais que regem a vida desse grupo ameríndio. A estandardização da escrita –gráfica e dialetal, e a democratização dos saberes evidenciam as disputas políticas entre grupos que vêm adicionadas as suas disputas as disputas de agentes nãoíndios (assessores; antropólogos, lingüistas, pedagogos, políticos, missionários) que tentam influenciar nas escolhas ameríndias.

Mas o mundo wayãpi não se resume apenas ao mundo visível das relações sociopolíticas entre grupos locais e entre esses e nãoíndios. O mundo ameríndio, e sua política, se estende para as relações sociocósmicas da qual fazem parte serem nãovisíveis, mas extremamente atuantes no mundo wayãpi. São essas relações que também definem a escrita, numa interpretação wayãpi da escrita que a aproxima de outras práticas gráficas wayãpi como o grafismo sobre corpos e sobre artefatos.

Entre os Wayãpi, escrita e grafismo são denominados pelo mesmo termo: *kusiwa*, *eko-siware*.

Antes da criação da escola pelos *karai* (brasileiros) e pelos *parasisi* (franceses), o *kusiwa* designava os motivos gráficos utilizados pelos Wayãpi em suas pinturas corporais e em objetos, assim como em motivos produzidos na cestaria e na cerâmica. Atualmente, *kusiwa* designa da mesma forma os desenhos e os escritos realizados sobre novos suportes, tais como os caracteres nas cartilhas escolares, nos livros e nos cadernos, ou os signos escritos nos documentos oficiais.

Se o encolhimento semântico do termo é uma questão a ser considerada e debatida, para evitar uma redução do conceito a um sentido estritamente escolar e técnico, o contrário, isto é, a extensão semântica da noção de escrita causada pela aproximação com o grafismo, é igualmente uma questão pertinente a ser pensada. Quando os Wayãpi designam a escrita pelo termo dos grafismos *kusiwa*, um movimento de extensão de sentido da palavra escrita em direção às práticas gráficas, ricas e imbuídas de simbologia se realiza. A escrita ultrapassa o sentido de técnica ligada à comunicação entre homens para ser compreendida em sentido mais amplo de uma comunicação extensa com seres e dimensões cosmológicas próprias às representações socioculturais wayãpi. A escrita, assim como o grafismo e como o xamanismo, permitiria então a comunicação entre seres e dimensões cósmicas wayãpi.

Vários exemplos etnográficos apontam para a interpretação indígena da escrita como prática divinatória com competência similar ao xamanismo. A descoberta das razões de um infortúnio, a revelação de suas causas e das relações invisíveis são competências atribuídas tanto à escrita quanto às práticas xamânicas.

A proximidade da escrita enquanto desenho e grafismo pode por várias vezes ser verificada em situações cotidianas e escolares. Os quadrosnegros são um exemplo. Repletos de textos a serem copiados pelas crianças em seus cadernos, estes são totalmente reproduzidos pelas crianças que, além das palavras, retratam todo e qualquer desenho ou grafismo existente na lousa. O texto, assim como os desenhos e os traços, é entendido pelos alunos como parte das imagens a serem reproduzidas nos cadernos. O mesmo acontece na leitura de revistas. Tanto os textos como as imagens são percebidos como partícipes de uma mesma forma de comunicação gráfica: letras e desenhos são tomados como formas comunicativas de mesmo tipo. As tatuagens e os grafismos corporais, que passaram agora a integrar, além dos motivos *kusiwa*, letras, nomes, flores, corações, dragões, personagens de histórias em quadrinhos, evidenciam igualmente esta aproximação gráfica entre a escrita e o desenho gráfico.

A escrita acumularia então essa capacidade comunicativa e de realização mesma dos seres que caracterizam as práticas gráficas. Enquanto grafismo, ela condensaria imagens realizando metamorfoses, fazendo coexistirem seres e facilitando a comunicação de perspectivas entre os mundos e os seres vários.

Porém a escrita vai além, pois ela é o encontro de perspectivas diferentes sobre a comunicação que, neste caso preciso, convergem em sua diferença. A escrita enquanto grafismo, padrão cultural, é apreendida, incorporada e utilizada pelos ameríndios como meio de comunicação e de estabelecimento de interação com outros seres por intermédio de padrões gráficos aplicados sobre folhas de papel e cadernos. A escrita, como o grafismo, presentifica, identifica e metamorfoseia os múltiplos seres, facilitando a comunicação entre eles.

## 1. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AMIGUES, R. y ZERBATOPOUDOU, M. (2000) *Comment l'enfant devient élève. Les apprentissages à l'école maternelle*. Paris, Retz.
- CABALZAR, F. (1997) *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
- FERREIRO, E. (2000) *L'écriture avant la lettre*. Paris, Hachette.
- GRENAND, F. (1979) *Dictionnaire wayãpifrançais; lexique françaiswayãpi*. Paris, EHESS.



- GOODY, J. y WATT, I. (1963) "The consequences of literacy", *Comparative Studies in Society and History*, 5: 304-345.
- GOODY, J. (1974) *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Les Editions de Minuit.
- LANG, F. (2002) "Préface", *Qu'apprendon à l'école élémentaire*. France, CNDP/XO.
- LÉVISTRAUSS, C. (1958) *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- MACEDOTINOCO, Silvia Lopes da Silva (2006) *Lekoya et karetajar : maître d'école, maître de l'écriture. L'écrit et l'école chez les Wayãpi de l'Amapari (Brésil) et de l'Oyapock (Guyane Française)*. Tese de doutorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MACEDO, Silvia Lopes da Silva (2009) "Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia", *Mana* 15(2): 509-528.
- SEVERI, C. (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica ameríndia*. Quito, AbyaYala.
- SEVERI, C. (2004). *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torino, Einaudi.
- VIDAL, L., org. (1992) *Grafismo indígena*. São Paulo, Nobel/Fapesp/Edusp.



## REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, EMOÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE NAS PRÁTICAS DE ESCRITA DE ESTUDANTES DE PEDAGOGIA

Andréa Pavão

Instituto de Educação de Angra dos Reis (IEAR)  
da Universidade Federal Fluminense (UFF)

José Ignacio Monteagudo  
Universidad de Salamanca

A presente comunicação faz parte de uma pesquisa mais ampla<sup>1</sup>, através da qual, pretende-se organizar e analisar o corpus geral de trabalhos monográficos de final de curso produzidos desde a primeira turma do Curso de Pedagogia do Campus Universitário de Angra dos Reis da UFF até a conclusão da turma 17, buscando compreender, através do mesmo, a relação dos formandos com a produção escrita, a leitura e, ainda, o trabalho de investigação, em consonância com os objetivos e princípios declarados no Projeto Político-Pedagógico do curso e em suas atualizações.

Neste ensaio, especificamente, pretende-se apresentar dados preliminares desta pesquisa, dando ênfase às representações sociais, emoção e construção de identidade nas práticas de escrita de estudantes de Pedagogia em relação ao desafio de escrever um trabalho monográfico.

Esperase que os concluintes dos cursos de formação de professores sejam capazes de atuar como mediadores (Petit, 1999), proporcionando a seus alunos a capacidade de fazer uso social da cultura escrita. Para isso, seria desejável que os professores fossem, eles mesmos, suficientemente familiarizados com as práticas de leitura e de escrita. De acordo com o Projeto Político Pedagógico (PPP) do curso em questão, esperase, além disso, que sejam formados professores *críticos, reflexivos e pesquisadores*, tendo os trabalhos monográficos como a concretização destes objetivos de formação. Logo, estes trabalhos constituem *locus* privilegiado para conhecer a relação do formando com a cultura escrita e a experiência da investigação. Dados da pesquisa indicam que a maioria dos futuros professores tem origem nas classes trabalhadoras e, apesar de estarem inseridos em uma sociedade grafocêntrica, encontram-se em posição de desvantagem, uma vez que não são herdeiros diretos (em seu meio de socialização primária) da cultura escrita, sendo, portanto, leitores *oblatos* (Vieira, 1996), *trânsfugas* (Lahire, 1997), que compartilhem uma representação (Mauss, 1974), ou disposição (Bourdieu, 1996) muitas vezes negativa sobre a cultura escrita. Assim, se pode dizer que necessitam de condições especiais de formação para desenvolverem suas carreiras (Becker, 1963), em direção a práticas que transcendem o seu meio familiar. O objetivo deste artigo, portanto, é investigar que relações emocionais e representações são desenvolvidas por estes estudantes durante este percurso até a elaboração de um trabalho monográfico, buscando, na medida do possível, fazer um paralelo com as escritas espontâneas, fora das orientações acadêmicas do curso. Pretendemos, também, compreender o seu papel simbólico na construção da identidade destes sujeitos em processo de *distinção* (Bourdieu, 1996) aos modelos identitários de seu núcleo fami-

2131

<sup>1</sup> O projeto de pesquisa “Trabalhos Monográficos de Conclusão de Curso: Cultura Escrita e Pesquisa no Curso de Pedagogia do Campus de Angra dos Reis da UFF” recebe apoio do Programa Jovens Pesquisadores da UFF2010.

liar de origem em relação à cultura escrita, e os tipos de emoção (Coelho, Rezende, 2010) experimentados neste deslocamento simbólico.

## 1. CULTURA ESCRITA, EDUCAÇÃO FORMAL E FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Os chamados *literacy studies* se desenvolveram na década de 1960 por historiadores e antropólogos interessados em compreender os efeitos da escrita nas sociedades. Em 1963, o termo já aparece no título de um importante artigo de Jack Goody e Ian Watt, “The consequences of literacy” (Goody, 2006). No Brasil, optouse pela tradução direta, *letramento* (Soares, 1998), em consonância com discussão empreendida pela Unesco a respeito das políticas de alfabetização. A expressão *cultura escrita* é a tradução adotada mais frequentemente na língua espanhola, tanto na Espanha quanto nos países da América Latina.

Os trabalhos fundadores dos *Literacy Studies* (Goody, Havelock, Olson) consideram que a passagem da *cultura oral* à *cultura escrita* determina mudanças cognitivas importantes (Goody, 1988, Bernstein, 1996) ao sujeito letrado; basicamente, a capacidade de abstração, por ser a escrita um sistema de representação independente do meio de comunicação imediato.

Por esta razão, os inauguradores dos chamados *New Literacy Studies* consideram que esta perspectiva estaria, através de uma ultrapassada lógica evolucionista, impondo uma etnocêntrica e hierárquica dicotomia entre as culturas, oral e escrita. Importa sublinhar que o próprio Goody tem se ocupado, incessantemente, em defender-se desta acusação, argumentando que reconhecer diferenças entre estas culturas não significa, necessariamente, pressupor uma relação hierárquica entre elas.

Os defensores do *modelo ideológico* (Street, 2003), tendência dita mais *relativista*, consideram que todos estamos implicados na cultura escrita de algum modo determinado pelo contexto político, social, econômico. Estes autores defendem a circularidade entre oralidade e escrita, e acreditam que este seja o ponto de superação em relação ao que reconhecem como *modelo autônomo*.

De uma forma ou de outra, se concebemos a educação como um *fato social total* (Durkheim, 1952), onde se distinguem a *educação formal* (intencional e institucionalizada) da *educação informal* (que se dá nas redes de socialização, de forma não intencional e não institucional), parece claro que a educação formal se destaca na vida social por ser condição necessária para o exercício da cidadania plena. Reconhecese, igualmente, que a escrita é o meio privilegiado de transmissão do conhecimento na educação formal, ao contrário do processo de transmissão tal como se dá na educação informal, baseado na cultura oral e nos processos de socialização direta.

É preciso reconhecer, ainda, que o acesso à cultura escrita é desigual em uma sociedade de classes, o que justifica o grande interesse dos agentes da educação formal sobre os problemas implicados com o acesso e domínio pleno da escrita alfabética. Ainda que não se possa –em função do processo de globalização, do impacto dos meios de comunicação de massa e expansão da cibercultura– conceber um grupo social efetivamente excluído da *raison grafique* (Goody, 1988), ou da *lógica escriturística* (Certeau, 1994), parece certo admitir que os diversos grupos sociais mantêm relações distintivas e hierárquicas com a cultura escrita (Petrucci, 2002).

Entre as distintas práticas e usos (seus objetos, seu grau de autonomia em relação a eles, etc.) da cultura escrita, existem as que têm maior ou menor valor simbólico em uma sociedade de classes. Essas distinções implicam, evidentemente, em relações de poder (Gnerre, 1998; Petrucci, 2002). Aqueles que têm oportunidade de conviver com mediadores em

estágios avançados de usos sociais da cultura escrita (*níveis elevados de letramento*, para Soares), em seu meio de socialização primária iniciam sua própria carreira muito tenra-mente, de tal forma que as práticas de leitura e escrita parecerão *naturais*. Mas não o são; para que esta carreira se desenvolva, é preciso um *ambiente* (Ferreiro: 1992) favorável com *mediadores* eficientes.

## 2. APRESENTAÇÃO DAS ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS E DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

A pesquisa está sendo desenvolvida em um campus de interiorização de uma universidade pública de grande prestígio. A implementação do curso de Pedagogia se deu em 1992 de forma bastante precária, nas instalações de uma Escola Municipal, por concessão da prefeitura de Angra dos Reis.

O curso foi concebido para atender à demanda de professores da rede de ensino que lecionavam sem possuir formação em nível superior. A falta de tempo livre de um público formado por trabalhadores foi fator importante nas opções do formato do curso que foi oferecido no turno da noite. Além do PPP do curso, foram analisadas, também, as ementas das disciplinas de “Seminários de Síntese/Prática monográfica I e II”, voltadas para dar suporte à elaboração dos trabalhos monográficos e que são oferecidas nos dois últimos períodos do curso.

Nesta fase inicial de pesquisa, foram analisados dezoito resumos de monografias disponíveis na biblioteca da instituição, além da listagem organizada por autor, título e orientador das monografias desde a primeira turma até a Turma 14, que perfazem um total de 384 títulos. A partir desta turma, o curso sofreu uma grande crise e não há mais registros das monografias produzidas pelas turmas subseqüentes. Foram também analisados dois levantamentos de professores que agrupam as monografias em categorias temáticas. A partir deste trabalho, sabemos que as monografias das cinco primeiras turmas do curso não trazem resumos. Apenas como forma de contextualização deste conjunto de monografias produzidas no Curso de Pedagogia de Angra dos Reis, participamos, como membro de banca examinadora, de dois seminários de iniciação científica organizados anualmente pela universidade, onde são premiadas as melhores monografias. O objetivo era conhecer como se situa a produção desta unidade em relação à dos demais cursos e unidades da universidade.

Em relação ao que estamos chamando de *escrita espontânea*, foram observadas as produções de mensagens enviadas pela Internet que chegaram à caixa de correio eletrônico dos pesquisadores. Além disso, foi visitado um *blog* de uma aluna. Como já foi dito, a pesquisa encontrase em fase inicial e não houve uma análise muito sistemática deste material, sendo feitos apenas alguns comentários gerais e não conclusivos.

Como estratégia de interação empírica, também contamos com a observação participante e coleta de dados através de declarações espontâneas nos espaços de socialização do instituto, e mesmo em sala de aula. Foi permitida a observação de uma reunião de formatura, que nos pareceu especialmente interessante no sentido de compreender a representação que a elaboração do trabalho monográfico tem na conclusão do curso.

Por fim, foram realizadas entrevistas com uma professora já formada há muitos anos, oito formandos, estando dois deles ainda em fase de redação da monografia, dois professores orientadores e a bibliotecária da instituição, responsável pelo acervo dos trabalhos monográficos. As entrevistas e observação participante se deram com base nos fundamentos do trabalho etnográfico. A fim de preservar a privacidade dos entrevistados, foram utilizados nomes fictícios correspondentes.

### 3. APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS DO CAMPO EMPÍRICO

A análise das monografias nos permite enxergar que alguns orientadores concentram um número notadamente maior de orientandos. Nos levantamentos realizados anteriormente, os temas com maior representatividade são: cotidiano escolar, currículo e formação de professores seguido por educação infantil. O tema da alfabetização aparece como o segundo menos representado neste levantamento, seguido pelo tema da avaliação. Além disso, nos pareceu bastante original que algumas monografias tenham sido produzidas por mais de um estudante (até sete) e orientada, também, por mais de um orientador (no máximo dois). Alguns títulos das monografias se destacam pela sua originalidade. A metáfora da “rede”, muito repetida nos títulos, também é recorrente nas entrevistas e nos demais espaços do instituto, embora sua origem seja incerta. Os alunos concebem o termo “rede de saberes” como “produção coletiva”, uma “troca de saberes” na qual não haja relações de poder, nem qualquer assimetria. Notase especialmente nos temas e, através dos resumos, a recorrência da valorização dos saberes transmitidos através da cultura oral e uma forte desconfiança em relação ao que comumente aparece com o rótulo de “cultura dominante”, dos “donos do saber”.

Parece-nos interessante tomar os resumos como expressão de sua função social, qual seja; dar conta, sucintamente, dos elementos essenciais de um trabalho de investigação: objetivo de pesquisa, metodologia empregada, justificativa, campo empírico, referencial teórico-metodológico e discussão dos dados. Compreendemos que, se o resumo não é capaz de expressar tais informações claramente ou, ainda, pode gerar equívocos de interpretação, isto é uma evidência de que as regras deste gênero discursivo não foram devidamente apropriadas, ao final do curso. A maioria dos resumos analisados parece não cumprir adequadamente os objetivos do gênero do discurso acadêmico. A maior parte descreve *ações pedagógicas* desenvolvidas na escola e não propriamente *projetos de investigação*. A título de comparação, é interessante observar que o mesmo não acontece com os trabalhos monográficos dos demais cursos desta universidade que seguem padrões mais científicos, em seu sentido estrito.

Apesar de contar com uma amostragem pequena, de coleta pouco sistemática, a análise da produção escrita cotidiana dos estudantes fora do âmbito disciplinar aponta para alguns elementos recorrentes e significativos para a compreensão das representações destes estudantes sobre a escrita. Entre os emails recebidos, os conteúdos predominantes dizem respeito a lendas urbanas, textos de proselitismo religioso, mensagens que reunimos sob a categoria geral “autoajuda”, além de mensagens com cunho de indignação frente a problemas envolvendo a política nacional. Podemos dizer que, efetivamente, não há grande especificidade deste grupo em relação a estes temas que costumam ser os mais recorrentes na maioria das caixas de correio eletrônico.

Chama atenção, entretanto, que a quase totalidade destas mensagens seja repassada sem nenhum comentário pessoal. Algumas são enviadas com uma pequena introdução da mensagem original, sugerindo que tivesse sido escrita pelo remetente da mensagem. Dentro da categoria “autoajuda”, é prevacente a ocorrência de textos correntes falsamente atribuídos a autores consagrados. O que estas produções significam? Que tipo de relação com a escrita podemos inferir deste conjunto de textos? Nossa hipótese é que haja uma aposta no valor simbólico destes autores consagrados, um efeito “ñambiquara” (Lévi-Strauss, 1957), ou seja, a utilização da escrita como instrumento de poder. As pessoas parecem se orgulhar por ter acesso a estes autores e, além disso, sentir que sua escrita lhes é próxima e acessível (o que, em realidade, não é tão verdadeiro). Este processo seria comparável

aos processos corriqueiros de falsificação de grandes marcas no mercado da pirataria simbólica. Não importa que o objeto de consumo não seja legítimo, mas que, através da pirataria, se tornou possível o acesso ao mesmo. Ora, o fato de haver intensa circulação de textos falsamente atribuídos a autores consagrados significa que os mesmos têm, no imaginário destas pessoas, uma representação positiva, a ponto de se tornar um produto a ser repassado tanto através do correio eletrônico como nos *blogs* pessoais. Podese dizer, portanto que, em torno destes objetostexto, foi construído um valor simbólico (Bourdieu, 1996). Ou seja, estamos lidando com pessoas que já atribuem um valor simbólico à escrita prestigiada, ao *discurso de autoridade*, conhecem o poder que pode lhes conferir mas, uma vez não tendo acesso direto à escrita prestigiada, ela mesma, se satisfazem com o efeito de poder produzido pelo acesso a seu simulacro.

Nesta mesma linha de raciocínio encontrase a questão da *escrita autógrafa* em oposição à *escrita delegada* (Petrucci, 2002). Em sua obra, Petrucci chama atenção para o fato de o acesso à cultura escrita das classes subalternas estar restrito às práticas de escrita delegada, ou seja, do recurso de lançar mão de um escritor autônomo para executar a tarefa que não são capazes de realizar por si mesmos, sendo a autonomia um aspecto distintivo entre as classes e demarcador de relações de poder. A autoria, neste sentido, seria o aspecto que dá “legitimidade” à produção escrita. Acontece que, entre as camadas populares, é difundida a representação do autor como um ser *sacralizado*. Levantamos a hipótese de este aspecto estar intensificado no grupo pesquisado, uma vez que a maioria é de orientação religiosa evangélica e a Bíblia ser, para eles, o livro com o qual têm maior familiaridade. Suspeitamos que esta grande presença da Bíblia em seu meio de socialização primária possa influir na sua representação de escrita e de autoria. Em uma situação de depoimento espontâneo, um estudante afirmou que a Bíblia seria o único livro legítimo, por ter sido escrito por Deus.

Os casos de escrita delegada não se verificam somente na produção espontânea, mas são bastante recorrentes na elaboração das monografias. Os entrevistados reconhecem ter mais disposição para escrever os capítulos de levantamento bibliográfico, histórico ou teórico. Justamente o capítulo final que requer maior investimento autoral, é onde admitem encontrar maior dificuldade. Entre a paráfrase e o uso excessivo de citações (Eco, 1983), o fantasma do plágio é uma realidade concreta. Nas entrevistas, o tema aparece normalmente referido a outros colegas. Segundo pesquisa de Silva (2008), o plágio nos trabalhos monográficos pode ser integral, parcial ou conceitual, a justificativa mais recorrente dos alunos é a falta de tempo, mas a pesquisadora reconhece dificuldade com a escrita aliada à facilidade de acesso a textos pela Internet. As dificuldades com a leitura e com a escrita são mencionadas em todas as entrevistas, a exceção de um entrevistado que relatou uma história de maior familiaridade antes de entrar na faculdade. Em geral, atribuem a dificuldade a três fatores: má qualidade das escolas públicas, pouco ou nenhum estímulo por parte dos pais e falta de tempo na vida adulta, por serem trabalhadores. Sobre a má qualidade da escola, Antônio nos oferece um interessante depoimento: “A minha professora de História, por exemplo, a metodologia dela era a seguinte: fazia umas perguntas, tipo questionário, você respondia e a prova era aquilo ali, você decorava aquilo ali”. Neste exercício, o desafio era tão somente memorizar trechos recolhidos do livro didático: a leitura fica reduzida à localização de informações (nível mais básico de proficiência de leitura segundo o PISA), enquanto a escrita fica reduzida à cópia. Mais adiante, Antônio diz: “É porque foi me ensinado assim. A forma mais fácil, né? Que é você escrever a mesma coisa, mas com as suas palavras. Tentar transmitir a mesma coisa que aquele autor está

falando, mas com as suas palavras, o seu entendimento, que você teve. (...) É, tipo assim, eu leio, vou lendo, aí... ‘ah, isso daqui eu tenho que colocar para lá’, aí, eu pego aquele parágrafo, escrevo da minha forma. Aí, olho: ‘pô, tá igual? Não?’ Aí, pego outra parte.”. Vemos neste relato, uma descrição bastante clara do procedimento de paráfrase.

Entre os entrevistados, apenas um tinha o hábito de ler e escrever de forma autônoma, antes de seu ingresso na universidade, tendo um projeto em andamento de escrita de um romance e o sonho de publicá-lo.

Entre as dificuldades e o desafio de produzir uma monografia, a experiência, sem dúvida, é marcada por fortes emoções. Embora em todas as entrevistas a redação deste trabalho ser representada como um “bicho de sete cabeças”, a gama de sentimentos envolvidos é bastante diversa. Enquanto há alunos que representam a monografia como uma exigência a mais para conquistar a certificação necessária para ampliar as oportunidades de trabalho, numa relação bastante pragmática, para muitos, a monografia é uma “grande obra”, que terão orgulho de exibir, especialmente junto ao seu grupo de origem. É normalmente nos familiares que pensam na hora de escrever, este é o leitor privilegiado. Uma das entrevistadas discorreu longamente sobre sua relação com o pai e o desejo de obter o seu reconhecimento. A representação da monografia como um livro a ser publicado é comum em seu imaginário. Paradoxalmente, a maioria duvida bastante que a sua monografia venha a ser lida entre os colegas ou futuros estudantes. As monografias, de fato, são muito pouco consultadas na biblioteca, exceto como modelo de estrutura formal. Quando fomos buscá-las para a pesquisa, observamos que havia um ninho de pássaros em uma das caixas, como se pode ver na imagem:



2136

Apesar de o objeto em si não ser feito propriamente para ser lido, as representações sociais partilhadas em torno das monografias, mobiliza sentimentos, conforme referidos nas entrevistas, que vão do “medo” da página em branco (Pavão, 2005) até o sentimento de “orgulho”, passando pelo desespero, a angústia, a solidão, a ansiedade, o desejo de reconhecimento. Um dos entrevistados, cuja monografia tem como tema geral a religião, menciona o sentimento de “petulância”. Curiosamente, apesar disso, diante da questão “caso fosse opcional, você preferiria que não fosse obrigatória a redação de uma monografia para a formatura?”, nenhum hesitou em afirmar sua posição: “tem que ter monografia!”. A monografia é, claramente, um elemento de distinção em relação a outros cursos, ou seja, para os entrevistados, esta exigência agrega valor simbólico ao certificado, mesmo que



seja feita de forma aligeirada e mesmo delegada. Para John, escrever uma monografia é “um orgulho muito grande”, “um baluarte”. Para Patrícia, escrever uma monografia significa “colocar em prática todo o conhecimento adquirido (...) Você se vê assim... você leu todos os anos e tal, pesquisou e (pensa): agora eu vou produzir. Então, eu acho que é algo de *legitimar*”. Indagada sobre o sentido da palavra *legitimar*, Patrícia responde: “legitimar é ser aceito”. Na mesma linha semântica, John diz que a monografia é “um rito de passagem”. Em muitas entrevistas, se explicita o sonho de ser professor universitário e, por alguma razão, no seu imaginário, a produção de um trabalho monográfico seria um “passaporte” para a realização deste sonho.

Na reunião de formatura, entretanto, ficamos surpresos ao constatar que a maior parte da turma que organizava a festa não havia ainda terminado de escrever suas monografias, e alguns sequer haviam começado. Notamos, a partir desta situação, que a monografia ocupa um lugar secundário naquilo que é realmente mais importante e representativo para a maioria: a festa de formatura. Os esforços, inclusive financeiros, para a preparação da festa desafiam todos os argumentos que justificam as dificuldades em ler e escrever: falta de tempo e de recursos (para fazer fotocópias, adquirir computador, etc.).

O sentimento de “alívio” é comum entre todos que recebem o trabalho do orientador com o seu aval de que já não falta mais nada. “É como um sonho”, relata Alice: “eu me senti nas nuvens. Levei aquilo para casa, coloquei assim em cima da mesinha da sala e fiquei olhando... caramba, é uma sensação muito boa! Era eu que tinha escrito aquilo, tinha o meu nome!”.

O reconhecimento do professor orientador também é muito importante para os entrevistados. Em trabalhos anteriores, já havíamos analisado o papel do orientador como um elemento de distinção e valor simbólico agregado ao trabalho final. Ana repetia muitas vezes, durante a entrevista, que havia sido orientada por uma professora que goza de grande prestígio no mundo acadêmico, tendo sido uma das implementadoras deste curso de pedagogia.

Ainda na conversa com Ana, um elemento se destaca: o sentimento de que a universidade seja o lugar de empoderamento: “A gente está aqui, aqui pode tudo. Aqui você pode mudar, aqui você... a leitura te proporciona essa mudança, se você quiser. E a Universidade fez isso comigo. E isso é, pô, produto da minha monografia, né, é um pedaço disso, como esse espaço de pesquisa mudou a minha formação”.

Apesar de todos partilharem de que é a leitura que alimenta a capacidade de produção escrita, a grande maioria não se considera herdeira destas práticas, com exceção de John que disse, em sua entrevista, ter sido mesmo “estigmatizado” e “discriminado” por ser um leitor autônomo, sendo considerado, em suas palavras, “anormal”, se relacionando melhor com os professores do que com os colegas. Ainda segundo John, não somente a leitura, como a escrita é uma prática “menosprezada” entre os colegas e o curso não exigia muito, em consideração à condição de trabalhadores da imensa maioria.

Em sala de aula, notamos que estes estudantes não estavam absolutamente acostumados a escrever durante todo o curso, porque as práticas valorizadas, como diziam nas entrevistas, era a da “rede de saberes”. “Somos trabalhadores”, diziam em situação de aula, “não tem como ler, não tem como ficar escrevendo, tem que levar isso em conta”. Há aí, entretanto, um paradoxo, porque, ao final, não abrem mão de produzir uma monografia, mesmo de forma delegada.

O desejo de distinção aparece em várias entrevistas, desde a escolha do tema de monografia. Para a maioria, entre os atributos normalmente esperados de um trabalho monográfi-

co, a originalidade parece ser o mais observado. O tamanho do trabalho, embora não seja um requisito institucional, tem um peso considerável no imaginário dos entrevistados. A monografia tem que ser grande, tem que ter muitos capítulos. Normalmente, a extensão está associada à qualidade do trabalho, em termos de representação social. A busca pela quantidade leva a determinadas estratégias de produção escrita que chamam atenção. Normalmente, se acrescenta um levantamento histórico do tema que se alonga mais do que o necessário. Outra estratégia comum é a inclusão de imagens e de anexos nem sempre imprescindíveis. Está claro que os estudantes que produzem monografias mais extensas gozam de melhor reputação entre os demais. Os professores orientadores, embora não admitam, parecem se orgulhar mais dos trabalhos que se destacam em extensão.

Os dois entrevistados que admitiam ser herdeiros de uma tradição leitora em família orgulham-se da distinção e atribuíam a isso sua maior facilidade diante do desafio de produzir uma monografia. Reconhecem que a universidade produzia pouca transformação entre os estudantes que chegam ao curso com dificuldades, embora lhes pareça inegável que, ao menos em relação ao senso comum, há um deslocamento relevante. O suficiente para os entrevistados citarem situações experimentadas de distinção em relação a outros grupos não universitários, seja no trabalho ou na família. Vejamos a fala de Antônio: “Poxa, eu praticamente não me acho diferente, mas eles me acham diferente. Tanto é que, qualquer coisa: “fala aí como o cara da faculdade aí, ele que faz faculdade”. Ele também se distingue entre os colegas porque é capaz de tecer comentários mais “embasados”. No seu trabalho (é cozinheiro de uma embarcação), no seu setor, quando é preciso escrever um relatório, se sente mais preparado do que seus colegas e se orgulha disso.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

2138

Consideramos que, nas sociedades letradas, embora todos estejam imersos e de alguma forma submetidos à lógica escriturística (Certeau, 1994), as distinções que se impõem entre as diferentes formas de se relacionar com a cultura escrita implicam relações de poder relevantes. Esperariase que o período de formação superior produza mudanças em relação à cultura escrita, no sentido de maior aproximação com as formas de relação mais prestigiadas em uma sociedade grafocêntrica, ou seja, as formas autônomas. O que o trabalho de campo parece indicar, no entanto, é que mais do que uma relação mais autônoma, os entrevistados experimentam um grande prazer no poder que experimentam por ter escrito, não importa se de forma mais ou menos autônoma, um trabalho representado socialmente como autoral.

Muitos entrevistados reconhecem uma mudança desde seu ingresso no curso em relação à cultura escrita. Mas será que esta mudança é suficiente para que venham a atuar como mediadores na carreira de crianças que não dispõem de um *ambiente alfabetizador* no seu meio de socialização primária? Terão se afastado muito das práticas que criticam precisamente em seus trabalhos monográficos? Em que medida foram capazes, eles mesmos, de se aproximarem dos preceitos que proclamam em tom panfletário: de uma leitura significativa e uma escrita autônoma, autoral?

As emoções provocadas pelo desafio de escrever um trabalho monográfico parecem constituir uma experiência ao mesmo tempo subjetiva e social (Coelho, Resende, 2010). Este desafio pode ser diferentemente representado pelos entrevistados, ora como um rito que agrega valor ao ato de “formarse” (quase tanto quanto preparar uma grande festa de formatura), ora como um passo a mais na carreira de usuários da cultura escrita, como realização pessoal, distinção, entre outros.

Embora não tenhamos condições de tecer conclusões nesta fase da pesquisa, o material de campo nos sugere fortemente que este deslocamento em direção a uma maior aproximação com as formas mais legitimadas de se relacionar com a cultura escrita produz um forte sentimento de distinção em relação aos seus grupos de origem. Curioso que, nas monografias, haja tanta insistência em pregar justamente o inverso: ou seja, a ideologia do relativismo cultural.

Apesar do recorrente discurso ideológico presente neste curso, contrário à hierarquização entre as culturas oral e escrita, percebemos que, uma vez mais aproximados da cultura escrita de maior prestígio, estes mesmos atores esforçam-se por distinguir-se e utilizar este deslocamento como forma de exercício de poder sobre os demais.

Os dados parecem sugerir que, neste ambiente universitário específico, embora haja uma representação social muito positiva sobre a cultura oral, na prática, suas regras simbólicas não deixam de ser altamente grafocêntricas e o desejado caminho da vida acadêmica se vislumbra apenas a um número muito restrito de estudantes, notadamente aqueles que se destacam por sua capacidade de ler e escrever de forma mais autônoma.

## 5. BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

- BECKER, Howard S. (1963) "Becoming a Marijuana User". En *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York, The Free Press.
- BERNSTEIN, Basil (1996) *A estrutura do discurso pedagógico: classe, códigos e controle*. Petrópolis, Vozes.
- BOURDIEU, Pierre (1996) *As regras da Arte*. São Paulo, Companhia das Letras.
- COELHO, Maria Cláudia, REZENDE, Cláudia Barcellos (2010) *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, FGV.
- CERTEAU, Michel de (1994) *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes.
- DURKHEIM, Émile (1952) *Educação e Sociologia*. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo, Melhoramentos.
- ECO, Umberto (1983) "A redação". En *Como se faz uma tese*. São Paulo, Perspectiva.
- FERREIRO, Emília (1992) *Com todas as letras*, 4.<sup>a</sup> ed. São Paulo, Cortez.
- GNERRE, Maurizio (1998) *Linguagem, Escrita e Poder*, 4.<sup>a</sup> ed. São Paulo, Martins Fontes.
- GOODY, Jack, WATT, Ian (2006) *As conquistas do letramento*. São Paulo, Paulistana.
- GOODY, Jack (1988) *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa, Presença.
- LAHIRE, Bernard (1997) *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*. São Paulo, Ática.
- LÉVISTRAUSS, Claude (1957) "Lição de Escrita". En *Tristes Trópicos*. São Paulo, Anhembi.
- MAUSS, Marcel (1974) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Edusp.
- PAVÃO, Andréa (2005) "El desafío de la página en blanco: la escritura de mujeres universitarias de sectores populares". En M. V. GONZÁLEZ DE LA PEÑA (org.) *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI*. Gijón, Trea.
- PETIT, Michèle (1999) *Nuevos acercamientos a los jóvenes y la lectura*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PETRUCCI, Armando (2002) *La ciencia de la escritura. Primera lección de paleografía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- SILVA, Obdália Santana Ferraz (2008) "Entre o plágio e a autoria: qual o papel da universidade?", *Revista Brasileira de Educação*, 38, vol. 13.

SOARES, Magda (1998) *Letramento: um tema em três gêneros*. Belo Horizonte, Autêntica.

STREET, Brian (2003) “What’s “new” in New Literacy Studies?”, *Current Issues in Comparative Education, Teachers College*, vol. 5 (2).

VIEIRA, Ricardo (1996) *Educação, tradição e mudança. História de vida, prática e representações sociais*. Lisboa, ISCTE. Tese de doutoramento.

## LITERATURA E EXPERIÊNCIA: AS PRÁTICAS DE ESCRITURA NO SUDOESTE DE GOIÁS

Cintya Rodrigues  
M. C.UFG

### 1. ESCREVER COMO TRADIÇÃO E VOCAÇÃO

Para Gisele Sapiro, de todas as atividades artísticas, a literatura aparece como a menos determinada socialmente porque ela não repousa sobre uma formação específica. Em razão da ausência de condições formais de acesso ao campo literário, os escritores constituem uma população heterogênea do ponto de vista do recrutamento social e das condições do exercício do *metier*. Esse fato participa da representação da atividade como indeterminada (Sapiro, 2007: 14).

Não obstante o seu caráter subjetivo e sua indeterminação aparente, Sapiro (2007: 9), chama a atenção para as condições sociais de formação e de materialização dessas características para as vocações artísticas: uma primeira condição seria a constituição sócio-histórica das atividades reconhecidas socialmente como *métiers à vocation*. Essas profissões se fundam sob a crença na realização de um sacrifício ligadas a idéia de missão, de predestinação, de um *don de si*, que constituem a *illusio*. A segunda condição seria a adesão individual a essa crença, ou seja, a interiorização de valores literários por instituições como família e outras mais específicas ao campo literário, tais como as academias de letras.

Uma das opções teórica e metodológica para se entender o lugar dos escritores no campo literário sem incorrer em determinismos pressupõe a compreensão das condições de formação da vocação de escritor através do estudo das trajetórias (Bourdieu, 1996). Nesse caminho, indague-se: como os escritores escolhidos tornaram-se escritores? O que é ser escritor de um dado lugar? Como os escritores lidam com as representações construídas (e regionalizadas) para a profissão? Como os escritores se relacionam com a carga simbólica (e vocacional) do passado para o escritor regional?

As trajetórias dos escritores sobre as quais este texto tratará, apresentam um conteúdo representacional oposto àquele que define o escritor como um ser livre, indeterminado, sem raiz, sem ligação a um fato social; ao contrário, expressam o compromisso com a coletividade de um lugar na forma de missão e de crença e possibilita antever a instauração de uma tradição de escritura sobre os lugares<sup>1</sup>. As relações que eles próprios estabelecem nos contextos locais são exteriorizadas em suas narrativas e fundamentam os conceitos sobre o que é ser escritor, pressupondo a inclusão das suas interações nas localidades e nos espaços de consagração do campo literário. As conclusões apresentadas basearam-se em entrevistas etnográficas realizadas com seis escritores que escrevem sobre diferentes lugares da região sudoeste de Goiás – Brasil (Rodrigues, 2006). Neste *paper*, serão considerados dois autores paradigmáticos da pesquisa realizada: Maria Eloá de Sousa Lima e Binômio da Costa Lima. As trajetórias desses escritores, postas lado a lado e analisadas de forma *contrapontual* (Said, 1995), permitem verificar, além das questões principais anunciadas, as diferenças e semelhanças colocadas pelo gênero, pelos valores e pela vinculação ao mesmo lugar de referência.

<sup>1</sup> A idéia de tradição aqui segue a definição de Marcel Mauss (1981).

## 2. O TRASCURSO DOS ESCRITORES NON LUGARES

As trajetórias dos escritores apresentaram formas de relatar a vida e a carreira, centradas nos deslocamentos espaciais e sociais, que informaram um movimento sempre constante entre saídas e retornos aos lugares. Para esses escritores, falar da própria vida e da carreira é referir-se a um processo de idas e vindas, no qual se encontram as pessoas e as realizações. Faz parte da história individual e coletiva dos escritores, sair da terra natal e retornar a ela, transpor os limites da ordem social de origem e envolver-se com o *mundo da instrução*. As trajetórias relatadas mostram que os deslocamentos espaciais que implicaram um afastamento mais prolongado de sua localidade ocorreram em função dos estudos e de relações pessoais, e não, especificamente, da carreira literária – que acabou circunscrita ao espaço regional. Todavia, foi na busca pela melhoria intelectual – uma experiência comum a todos os escritores entrevistados, concretizada na saída do local de nascimento e ingresso em instituições de ensino (escolas, ginásios, universidade) – que eles iniciaram e desenvolveram relações com o mundo literário e produziram seus primeiros escritos. Não obstante a busca por instrução escolar apresentar-se como o motivo primeiro da saída da casa dos pais, esta representa, igualmente, o início de um rompimento com o mundo anterior, com um estado de coisas, com uma situação social compartilhada pela família. Maria Eloá de Sousa Lima e Binômimo da Costa Lima são conterrâneos, contemporâneos e parentes, e vivem atualmente na cidade de Jataí. Eles têm em comum também o fato de terem nascido e vivido a maior parte de suas vidas, em fazendas da família, situadas em regiões rurais diferentes, hoje inseridas, respectivamente, nos municípios de Serranópolis e de Jataí, no sudoeste de Goiás.

As biografias desses escritores revelam algumas experiências comuns que traduzem a relação entre a cidade e o campo e as transformações sociais e econômicas regionais. Eles são testemunhas e herdeiros tanto do apogeu quanto do declínio de um mundo e de uma época. Os seus relatos de vida acompanham o processo mais amplo do desaparecimento da fazenda tradicional de gado do sudoeste de Goiás, que redundou na mudança definitiva das famílias de fazendeiros para a cidade de Jataí e outras cidades do sudoeste de Goiás. Os relatos de Binômimo da Costa Lima expressam de forma mais destacada, as transformações regionais. A impressão que fica da leitura de sua biografia escrita e de sua entrevista, é que o escritor viveu intensamente as contradições impostas pelas formas capitalistas que atingiram o sudoeste de Goiás. Uma das características centrais de seu relato biográfico é a inserção que faz de sua vida nas questões de ordem coletiva e a dificuldade de expressar as situações pessoais de forma mais exclusiva.

A saída da fazenda para estudar não o levou a um afastamento definitivo desse universo, físicoespacial, econômico, social ou emocional. Ainda menino, Binômimo mudou-se com os pais, inicialmente, da fazenda para a cidade de Mineiros, ainda no sudoeste, para estudar. Depois, estudou em colégio interno, em Alto Araguaia, na fronteira com o estado de Mato Grosso. Fez o correspondente ao atual ensino médio em Belo Horizonte e retornou à fazenda para trabalhar com o pai, momento em que abandona completamente os estudos escolares. Na fazenda, casouse e, quando os filhos atingiram a idade escolar, se transferiu gradativamente com a família para a cidade de Jataí, onde permanece.

A escritora Maria Eloá, assim como Binômimo, nasceu na fazenda, na região da Serra do Cafezal, também no sudoeste, de onde saiu em 1943, com vinte anos de idade, para cursar o primário, na cidade de Rio Verde. Nessa cidade, estudou em escola profissionalizante que ensinava técnicas agrícolas e enfermagem. Esse momento é narrado pela escritora, em um trecho biográfico do seu livro *Serra do Cafezal*, como um período de *descoberta*:

Corria o ano de 1944. Eu gostava da escola, dos professores e dos colegas. Descubri a Biblioteca Pública e comecei a ler desordenadamente. Nunca em minha vida lera tanto. Travei conhecimento com muitos autores dos quais nem de leve sabia da existência: Jorge de Lima, Guerra Junqueira, Mário de Andrade, Cassiano Ricardo e tantos e tantos outros que nem posso enumerar. Apaixonei-me completamente por Pablo Neruda e lia e relia seus belos poemas com a unção de quem recita uma prece. Entre os livros da Biblioteca Pública, descobri os “Escândalos do Petróleo e do Ferro” e pude conhecer um Monteiro Lobato diferente daquele que tanto me encantara em “A menina do narizinho arrebitado”. Um Monteiro Lobato de látego em punho a vergastar desassombrado os corruptos da época (Lima, 1988: 30).

A narradora também apresenta, no mesmo livro, o que ocorria, segundo a sua percepção, no contexto dessa época na cidade de Rio Verde:

Em Rio Verde, naquele ano de 1944, só se falava em Direitos Humanos, reforma agrária, anistia para os presos políticos, partida para a Europa da Força Expedicionária Brasileira, Democracia, Estado Novo, imperialismo, capitalismo, socialismo, o povo, eleições, Getúlio, Prestes, Hitler, Mussolini, De Gaulle, Roosevelt, Churchill, Petain, Paris ocupada, Rússia, o exército vermelho, a batalha de Stalingrado, a cobra vai fumar, câmbio negro, racionamento, vitória na guerra, Brasil. Formouse na cidade grupos que defendiam os mais diferentes pontos de vista, desde o integralismo ao comunismo. As escolas organizavam passeatas no dia 21 de abril e nos discursos se misturavam a exaltação de Tiradentes à necessidade urgente de se acabar com Hitler e Mussolini. Davase vivas ao Brasil e morras à Alemanha (Lima, 1988: 31).

2143

A entrada tardia na escola é uma diferença da trajetória de Maria Eloá com o outro escritor em análise. Ingressar na escola com vinte anos de idade e no momento histórico que a própria escritora contextualiza, trouxe para os primeiros anos de estudos escolares outras percepções da realidade, outros significados. É nessa época, como se verá mais adiante, que a escritora descobre o Partido Comunista e se filia a ele. A partida para Rio Verde irá fazê-la ver de outra forma o mundo da fazenda.

O transcurso entre Rio Verde e a Fazenda durante o período de estudos retrata as suas condições como estudante de poucos recursos financeiros e a situação da região da época:

Passei outra vez um ano inteirinho sem ir em casa. A viagem de Rio Verde à Jataí e de Jataí à Fazenda Santa Clara não era fácil. Nas férias mais longas do fim do ano, eu pegava a carroceria de algum caminhão de pessoa conhecida que vinha de Uberlândia ou de São Paulo e me encarapitava em cima dos caixotes e fardos de tecidos, rumo à Jataí [...] Anteriormente, eu avisava por carta do dia da minha chegada a Jataí e eu meu pai mandava alguém com um cavalo arreado me buscar (Lima, 1988: 31).

Maria Eloá relata a saída da fazenda como almejada, mas difícil, devido às condições financeiras da família. As dificuldades que poderiam comprometer os estudos não são abordadas por Binômio, em seus relatos. As diferenças entre esses autores também apa-

recem quando retratam as pessoas da família que os estimularam nos estudos. Para Maria Eloá, não é o pai, mas a mãe que é lembrada, exercendo um papel importante na sua formação intelectual básica, ainda no campo. A propósito, segue o relato de Maria Eloá em um trecho de sua entrevista:

Maria Eloá –Primeiro, eu teria que voltar lá atrás. Acho que eu ilustraria melhor a minha história dizendo que a minha primeira professora foi a minha mãe. Eu falei isto?

Cintya –Não.

Maria Eloá –A minha mãe era uma fiandeira, uma tecedeira. Ela alfabetizou todos os filhos. Então, era minha mãe fiando. Tinha sempre um banquinho baixo ao lado da roda e ali quase sempre tinha uma criança. E ela trabalhando alfabetizava a gente. Depois, no correr do dia, os filhos mais velhos, que já liam corretamente, tinha que fazer uma leitura em voz alta ao lado dela. E os livros, às vezes, eram repetidos. Porque o nosso drama era não ter livros. Então, eram livros emprestados. A gente lia e relia até decorar, mas tornava a ler. E a minha mãe ensinava pontuação e ensinava muito bem. E ela tinha um gosto pela leitura.

Se a influência para os estudos é uma contribuição da mãe e iniciada em casa, a continuidade dependeu da ajuda financeira de um tio rico, que proveu os estudos escolares da escritora em Rio Verde:

Isso aconteceu quase como um milagre, a minha partida para a cidade de Rio Verde, no sudoeste. Eu tinha um desejo grande de estudar, era até doloroso, porque não havia possibilidade. Mas eu tinha um tio, um tio rico, sabendo dessa angústia, desse anseio, e ele me proporcionou. Mas, quando eu estava no segundo ano em Rio Verde, vieram as férias de fim de ano e ele morreu em um acidente trágico. Mas voltei a estudar dezoito anos depois. Dezoito anos depois, eu entrei no ginásio aqui em Jataí, vinda através do meu atestado, que havia feito as provas de admissão no ginásio. Este papel tinha dezoito anos, mas ainda me valeu. Eu estudava junto com os jovens. Eu não podia estudar no curso noturno porque a minha filha não teria com quem ficar. Então, eu estudei de manhã e isto também foi interessante.

2144

As trajetórias de Maria Eloá e Binômimo têm em comum as questões relacionadas ao rompimento ou assunção do destino definido para eles, na fazenda. Ambos desviam-se do caminho socialmente esperado pela família, cada um a sua maneira. Se para Eloá a permanência na fazenda significava a adoção do papel da mulher fazendeira, para Binômimo, o estudo era uma idealização do pai, que foi rompida pela sua desistência dos estudos. Ambos os escritores relatam que não se identificavam com o trabalho da fazenda, apesar de valorizarem esse ofício, em suas escrituras e depoimentos, e acabarem retornando para o campo, após as temporadas de estudos fora, assumindo as posições na fazenda de forma renovada.

Apesar de considerar que se afastou do papel esperado por ela como filha de fazendeiros, Maria Eloá traz em suas atividades atuais –e não apenas na escritura– a herança da vida na fazenda. Os trabalhos manuais com os retalhos que desenvolve atualmente em Jataí e



que a fazem considerarse também uma artesã é uma herança das experiências do lugar de origem:

Aos treze anos, eu era uma vara de apanhar mamão. Já tinha crescido o que tinha que crescer. Até os vinte anos vivi a vidinha que a minha mãe me traçou: cozinhar, cuidar da casa, lavar roupa, descaroçar, cardar, fiar o algodão que nós mesmos colhíamos. E já estava aprendendo a tecer no tear caseiro. Nesses trabalhos artesanais de tear que são hoje tão valorizados e que a minha mãe fazia questão de ensinar a cada uma das filhas para não quebrar a tradição de várias gerações de mulheres, confesso que fui a única que não prosperei.

Da mesma forma, a experiência de vida de Binômimo mostra que é de dentro da fazenda que ele busca a realização e o aprimoramento intelectual. A sua predileção por assuntos ambientais e ecológicos cresceu quando ele decidiu permanecer na fazenda e abandonar os estudos fora.

Por ser o único filho homem, *Meco* –como é também chamado– disse terse preocupado, na época em que decidiu abandonar os estudos, com a situação do pai sozinho no trabalho com o gado. Apesar de declarar não gostar das atividades cotidianas de fazendeiro, Binômimo buscou conciliar o gosto pela observação e experimentação da natureza com o trabalho da fazenda.

Após adquirir a sua própria terra por herança, ele deixa a casa do pai, e se casa. Somente quando os filhos já estão estudando em Jataí é que ele se muda definitivamente da fazenda com a família. A mudança para a cidade é narrada como uma decisão da família, mas conduzida por uma série de fatores econômicos regionais, semelhantes aos de outras famílias fazendeiras da época, que também fizeram parte desse êxodo:

É um processo muito rápido! Que te transforma. Você ainda não adaptou à coisa, porque isso foi uma coisa que foi acontecendo. O sujeito da cidade também sofreu essa conseqüência, mas sem o impacto de mudança que o sujeito que veio da fazenda. Foi o ano que mudou praticamente todo mundo para a cidade. Não sei que diabo foi isso. Essa mudança foi em 1967, mais o menos. Meus meninos já estavam na idade de escola: com sete anos, seis anos [...] (Pinto, 2003: 44).

O período vivido na fazenda do pai, após o retorno de Belo Horizonte, é considerado por Binômimo como aquele que lhe possibilitou direcionar-se para o conhecimento do meio ambiente regional, de uma forma ainda não realizada. É um momento em que o conhecimento tradicional que ele adquiriu no decorrer da vida herdado de gerações anteriores de fazendeiros, aproximase do conhecimento adquirido na carreira escolar. As frustrações por estar *num lugar em que não queria estar* são compensadas pelas reflexões que a vida no campo lhe possibilitou:

Meu pai era uma pessoa também que gostava de plantas. Toda vida, todo fazendeiro que morava no mato tinha um conhecimento muito grande de plantas, conhecia toda a árvore, sabia para que servem...Eles tinham esse conhecimento. Agora, tinha pessoas que gostavam mais daquilo tudo. Tinha uns que gostavam de ficar conversando de genealogia – tem gente que tem uma

memória que é capaz de saber de dez gerações. Está tudo na cabeça dele. E outros que são irmãos daquele, já não sabe nem o nome do pai.

Quando eu vinha de férias, trazia livros para o meu pai ler. Ele lia tudo. Eu trazia para ele livros didáticos, do ano que eu fiz, e ele estudava aquilo tudo sozinho, e sabia tudo. Quando eu chegava, eu fazia um ano na frente dele. Ele ainda sabia mais que eu. Velho do diabo esse! Ele sabia tudo dos livros que eu lia naquele ano e trazia para ele. Um dos livros que ele achou bom demais foi “Casa grande e senzala”. Ele também gostou de “Os sertões”, que é um livro de difícil leitura. Ele tinha um dicionáriozinho velho daqueles, então ele ia anotando aqueles nomes, e lia aquilo tudo tranqüilo, sabia tudo. Ele não tinha estudo, praticamente os irmãos também não. Agora o nível cultural dele era muito maior que dos irmãos. Um exemplo bem dele: os irmãos dele falavam que ele não era muito trabalhador, e ele nunca gostou muito de mexer com fazenda. Mas um dia um irmão dele falou: “Olha minha mão o tanto que é estragada e olha sua!” e pegou a mãozona dele e abriu assim... ela estava limpinha. Aí ele falou: “ não, nossa diferença é muito fácil de ser resolvida. È só você lavar suas mãos. Eu lavo as minhas, agora você não lava as mãos e vem exhibir (Pinto, 2003: 90).

Esses fatos da trajetória de Binômimo têm uma importância fundamental no entendimento de suas definições posteriores, no intelectual local em que ele se tornou em Jataí e para a especificidade dos textos que escreveu. Se a vida na fazenda aproximou de um tipo de conhecimento tradicional da natureza, a vida em Belo Horizonte colocou em contato com a cultura da cidade, urbana. O relato do escritor sobre o tempo vivido na capital mineira envolve desde as trapalhadas do rapaz do campo, que anda de bonde pela primeira vez, quanto o deslumbramento pelo que a cidade oferecia na época. As amizades, os professores, os lugares e os livros que leu forma um conjunto de realizações que são relatadas e que mostram distâncias entre a vida do campo e a da cidade e, ao mesmo tempo, querem mostrar o quanto o campo não está tão distante da cidade como se pensa.

Apesar dessas diferenças, Binômimo diz não ter tido problemas em relacionar-se na capital mineira. Em trechos da narrativa, ele explica como era possível, morando na fazenda, manter-se em contato com o mundo inteiro. Morar na fazenda no sudoeste goiano, para esse autor, não significava estar isolado do mundo. As informações e o conhecimento circulavam entre as famílias de criadores de gado com melhores condições financeiras, através dos livros, das cartas, do rádio, dos viajantes, dos tropeiros, dos professores esporádicos. A vida na fazenda, que ele retrata, não é de sofrimento, mas de aquisição de conhecimento e de vivência familiar, revelando um caráter bastante positivo daquele mundo. As dificuldades levantadas como a distância e a carência de escolas –são compensadas pelo tipo de convivência familiar que ela possibilitava. O relacionamento com os pais, irmãs, primos, tios, avós e demais parentes são, no geral, harmônicos, e traduz uma vida que tem a família como eixo principal.

O conhecimento tradicional é repassado através das gerações, e o escritor enaltece o fato de pertencer a uma família de pessoas que valorizam a educação e a cultura, enfim o conhecimento, mesmo quando não freqüentaram instituições de ensino. O trabalho na fazenda é descrito pela ótica das possibilidades de inventividade, mostrando como o fazendeiro da época lidava com os recursos na fazenda, criando instrumentos para facilitar a vida cotidiana. Ao tratar sobre o valor do conhecimento tradicional e da criatividade dos

fazendeiros, Binômimo inclui o pai como um exemplo de um fazendeiro inventor. Entre os membros da família que contribuíram para o seu interesse pela pesquisa e para o conhecimento do meio ambiente regional, o escritor lembra o pai e um primo mais velho.

No relato biográfico de Binômimo, a saída da fazenda para estudos dos filhos inaugura uma oposição entre dois mundos e duas formas de conhecimento: a fazenda e a cidade, o conhecimento científico e o saber tradicional. A residência na cidade marca também o seu envolvimento mais efetivo com questões políticoambientais, a participação em associações e, sobretudo, a sua atuação não mais como fazendeiro – mesmo continuando proprietário de terras no município – mas como uma pessoa que reflete o mundo da fazenda segundo suas convicções ideológicas. A separação entre cidade e campo, que o seu relato evidencia, é realizada, sobretudo, durante a narração das transformações sociais e demonstra consciência diante dos acontecimentos. Sua concepção de fazenda e de fazendeiro assentase na realidade do passado da região e pressupõe a permanência da família do fazendeiro trabalhando na terra. Para ele, a vinda para a cidade descaracteriza por completo a estrutura sociocultural anterior e o *ser fazendeiro*:

Eu lembro que em 1968 eu já estava assim mais envolvido. Tudo que relacionava com pesquisa, qualquer coisa me cativava mais. Então eu me lembro que nós fizemos um seminário aqui foi em 68, 69, não me lembro mais – nós fizemos um seminário e eu já preocupado com a destruição do cerrado. Porque foi quando eles arrumaram uns tratores, treinando com correntes. Derrubavam tudo que estava na frente [...].

Essas mudanças ocorridas fizeram que me afastasse um pouco da fazenda. E eu comecei de vez em quando a escrever um artigo para um jornal, uma coisa assim. Mas na arte de escrever até hoje eu sou meio... Acho que comecei a escrever porque de vez em quando alguém me mandava uma notícia que tinha um concurso de contos e eu participava. Mas essa área era muito restrita. Agora, o que eu fiz mais foi quando eu mudei para a cidade. Assim, mais definitivamente, eu comecei a participar da comunidade: era secretário, tesoureiro do clube. Do Jôquei Clube, por exemplo, eu fui (Pinto, 2003: 144).

2147

A permanência na cidade marca também o início de sua atuação efetiva como pesquisador autodidata e escritor. E, nesse assunto, a oposição entre conhecimento tradicional e científico perde espaço para uma concepção que concilia esses dois campos. Binômimo aproveita a permanência na cidade para realizar trabalhos que envolvem a prática associativa, vinculando-se às associações locais, e participa de movimentos relacionados às questões ambientais, dando continuidade a uma prática já iniciada na fazenda, que pressupõe a relação entre o conhecimento tradicional da natureza e o seu gosto pela experimentação e a observação.

Escrever é também uma atividade que ele iniciou depois da saída da fazenda e está relacionada a essas novas atuações no novo espaço social. O conhecimento acumulado sobre o meio ambiente natural da região e suas atuações como guia nativo intensificam as solicitações de colaboração em pesquisas de universidades goianas e de outros estados. Nesse período, Binômimo já é uma pessoa conhecida nessa atividade e se envolve com questões comunitárias e ambientalistas. Ele intensifica o atendimento aos pesquisadores que o procuram, interage com universidades, participa de eventos universitários e institucionais,

escreve contos e artigos e passa a ser reconhecido como um pesquisador autodidata, defensor do meio ambiente e *sábio do lugar: o seu Meco*:

Eu sempre gostei do cerrado. Tudo que se dizia do cerrado eu participava, e tentava conhecer mais, saber mais das coisas. Porque, por exemplo, todo fazendeiro, realmente fazendeiro, conhece tudo do cerrado. Falta para eles às vezes é saber detalhar por exemplo: ele sabe que sangra d'água só dá na beira d'água. Então, falta para ele na hora dele falar “vamos povoar um córrego”. Ele falar o que deve ser plantado, as plantas que dão na beira d'água. Ele não atinou ainda de pensar isso, mas ele sabe, embora cada dia menos, sabe menos. Mas cada dia menos há gente que sabe. Mas, então, às vezes detalhes assim “essa planta dá fruta, essa fruta pode ser aproveitada”. Isso às vezes ele não atina de pensar essas coisas... ela pode se transformar na culinária, numa coisa. Por isso que eu dediquei mais a essas áreas assim, separando [...]

(Pinto, 2003: 14).

É pensando a forma como Binômimo narra o conhecimento tradicional e a sua transmissão que se pode entender melhor que o não gostar do trabalho da fazenda não significa romper com ela nem com o mundo que ela organiza, enquanto unidade simbólica e produtiva. Binômimo reflete o conhecimento acumulado e estabelece comparações com outras formas de conhecimento. Ele encontra vínculos, aproximações e afastamentos e põe em ação uma *consciência reflexiva*. Apesar de crítico quanto às mudanças econômicas e socioculturais que atingem a fazenda e a região sudoeste, ele é um incentivador das inovações tecnológicas no mundo rural, e envolve-se com essas inovações. Não é apenas através do gosto pela natureza que ele se mantém totalmente na e da fazenda até quase os quarenta anos e procura contornar as suas frustrações pela não saída para estudar. É também como se, individualmente, ele buscasse uma *solução* para aquele *sistema* – como ele próprio denomina o mundo da fazenda em crise, indo atrás de novas tecnologias e apresentando-as para os outros fazendeiros. Tal busca pressupõe para ele uma reflexão sobre o passado, sobre as ações das gerações passadas e uma consciência das contradições internas decorrentes ou não do ingresso de formas de produção capitalistas na região sudoeste de Goiás, como podemos observar quando ele relata a sua própria experiência com o consumismo:

Eu fui deixando de trabalhar direto na fazenda, quando vim e trouxe os filhos para estudarem. E foi um período muito terrível também, porque foi o período que começou a mudança de todo um sistema de vida. Coincidentemente, foi também o período que eu vim mudar para cá. E foi quando começou o consumismo. Então, quem morava na fazenda e usava um sistema independente de tudo, chega aqui e começa a ser dependente e consumir (Pinto, 2003: 142).

Escrever, para Binômimo, é tanto uma consequência das pesquisas que ajudou a desenvolver junto com outros pesquisadores, quanto resultado do gosto pela leitura que herdou da família. A relação entre literatura e família colcase, da mesma forma, em parte dos escritores analisados, quando eles localizam no grupo de parentesco mais amplo uma característica familiar constante. Os escritores buscam na família, entre os parentes, uma herança, um elo, para a sua vocação culturalliterária.

Esse gosto pela leitura eu herdei dele (pai), mas isso eu já descobri que é da família Lima. A família Lima gosta de ler tudo, de todo lugar. Eu te contei que outro dia a gente estava lá na reunião de um lançamento de livro, do livro da Luzia, e convidaram a turma e várias pessoas e entidades foram ficar lá na frente, para formar a mesa. Quando terminou aquele lançamento, eu estava lá naquele movimento e resolvi contar quantos Lima tinham lá dentro, você não há de ver que 90% das pessoas que estavam envolvidas era Lima? Como cantor, declamador, poetas, onde já se viu? Mas o que que é isso?

Esse lançamento foi daquela poetisa que é secretária lá da academia. Foi outro dia aqui na Câmara dos vereadores. Falei: “isso é da raça mesmo!” Era tudo Lima. Então Lima sempre tem a turma que gosta, meio metido a poeta. E veio de longe: o Silvestre da Costa Lima, o meu tio, que esse é um nome tradicional da família...Mas esse era o pai, para o avô. Era pai do Zé Primo, que foi o primeiro Costa Lima que veio para essa região. O pai dele chamava Silvestre (Pinto, 2003:142).

Da mesma forma que Binômimo, Maria Eloá vincula o gosto pela leitura a uma herança familiar, como uma tradição herdada:

Na família Franco, é comum. A família Franco é muito grande no estado de Goiás. No sudoeste, nós temos Franco espalhado por todos os municípios. E muito raramente se encontra, entre os Franco, uma pessoa que não gosta de ler. E quando encontra a gente fica admirado. Então, eu não sei explicar de onde veio este gosto da leitura. Eu também não entendo porque um tio rico, fazendeiro, da minha mãe, tinha uma estante com livros da melhor literatura da época. E os livros eram editados em Portugal, edições de Lisboa da cidade do Porto e muitos livros editados em Portugal de franceses e ingleses. Era o melhor. “Os miseráveis” eu li na minha infância. Então, minha mãe pegava emprestados estes livros e a gente lia muito. Eu acho que isto influenciou muito em mim para que mais tarde eu pudesse escrever. Porque a gente primeiro gosta da literatura depois pretende fazer literatura. Eu acho que as pessoas que não lêem não serão escritoras, se escreverem serão medíocres. Temos que primeiro assimilar a literatura e depois com certa timidez, tentase escrever também.

Retornando ao relato de Maria Eloá, ela explica o que acontecia na época de sua saída da fazenda e remete às questões locais e regionais, inserindo sua própria trajetória no contexto social. O universo social narrado pela escritora apresenta diferenças na forma de retratar os personagens do campo, em comparação ao relato de Binômimo, centrado na família do fazendeiro, sobretudo no que se refere às outras categorias de pessoas que faziam parte do mundo da fazenda.

As famílias de trabalhadores e agregados são lembradas espontaneamente pela escritora, mesmo quando o assunto em pauta não se refere a elas. As diferenças entre fazendeiros ricos e pobres, grandes e pequenos, que a sua narrativa revela, constroem uma caracterização do campo menos homogênea e menos harmônica, atentando para as diferenças internas da categoria de fazendeiros e para as relações de dominação e subordinação que ela presenciou. A escritora também deixa claro, desde o princípio do relato biográfico, o

seu posicionamento político e ideológico a respeito dessas relações. A história da região da Serra do Cafezal, onde ela nasceu, é narrada tendo as diferenças econômicas entre as categorias de sujeitos evidenciadas desde o princípio, seguindo um eixo discursivo e a opção de sobrepor uma história centrada nas desigualdades sociais à história dos costumes. Ou melhor, uma história dos costumes tecida em meio às relações de dominação e violência, entre fazendeiros e as demais categorias que viviam no campo: os agregados, filhos ilegítimos, negros, mulheres e *baianos*:

Meu pai foi um fazendeirinho pobre, o problema era o seguinte: o Cândido Costa Lima, que é o dito tio da minha mãe, que tinha livros, que eu nunca pude entender porque ele gostava de livros, ele era rico. Ele era um fazendeiro que cultivava muito café. A região recebeu o nome de Serra do Cafezal por causa da abundância de cafezais. Todos os fazendeiros, grandes ou pequenos, tinham os seus cafezais. Meu pai tinha um pequeno cafezal. Mas, os que tinham grandes cafezais e depois começaram a investir na pecuária e organizava os retiros de criações de gados ficaram ricos. Enriqueceram com o trabalho, embora gente não possa deixar de colocar aí a exploração do homem pelo homem, dos fazendeiros explorando os agregados o tempo todo. Pagavam salários mínimos, quer dizer salário mínimo não é a palavra certa, salários de fome. Eles não passavam fome, porque os agregados naquela época, tinham vida boa. Eles ganhavam pouquíssimo, mas tinham lá sua casinha, tinha seus porquinhos engordando, tinham as galinhas, comiam do bom e do melhor. E quanto ao vestuário, os filhos dos fazendeiros vestiam do mesmo jeito, porque era muito raro o fazendeiro que se preocupava, por exemplo, as moças tinham vestidos bons, de tecidos melhores. Mas alguns, até ricos, não ligavam para isto. As moças eram mal vestidas, descalças. Na nossa casa não servia de exemplo, porque meu pai era um fazendeiro pobre. Meu pai era criado na terra... Então, ele tinha os agregados. Tinha dois agregados que cultivavam na roça para os mantimentos do gasto. Plantava arroz, milho, feijão e não cobrava nada. Mas o meu pai era carreiro, carreiro apaixonado. Ele fazia frete para buscar o sal em Três Lagoas no Coxim.

2150

A transformação regional também é objeto dos relatos de Maria Eloá e assume um caráter de proximidade pela forma com que atinge as famílias de fazendeiros de um modo mais geral. Tal qual Binômio, a escritora explica a mudança dos fazendeiros para a cidade por razões ligadas à educação. Suas narrações reafirmam uma característica, sempre encontrada nos relatos de Binômio, que mostra a preocupação dos fazendeiros com a educação dos filhos. Todavia, convém atentar para o modo como Maria Eloá destaca as dificuldades e diferenças entre aqueles que *podiam por os filhos na escola* e os que *não podiam*:

Eu não sei explicar bem o que aconteceu. Mas me parece que a mentalidade dos fazendeiros mudou, foram forçados a mudar. Por exemplo, os fazendeiros não vieram para as cidades abandonando terra, vendendo sem um motivo. O motivo era os estudos dos filhos, não havia escolas rurais. Naquela época, os fazendeiros contratavam os professores. O poder público não dava a mínima importância ao pessoal da zona rural. Não havia escola mesmo. Então, o que eu acho que trouxe tanto os fazendeiros como os agregados, que trabalhavam

nas terras deles, porque eles também vieram para que os filhos estudassem. Ficaram aí, trabalhando numa coisa ou outra que não era a profissão. Eles eram da terra. Eu acho e até chego a afirmar que o motivo foi este: o descaso do poder público na educação das crianças da zona rural, tanto dos fazendeiros como dos agregados. Porque, na medida do possível, eram contratados professores, repassavase o dinheiro do cafezal e trazia o dinheiro para o caixa, mas também não havia tantos professores na zona rural. Em geral, os professores eram os escrivões que lecionavam também.

Após dois anos de estudos, em Rio Verde, e a morte do tio que provia seus estudos, Maria Eloá retorna para fazenda e permanece durante dezoito anos trabalhando como professora nas escolas das fazendas de parentes em Serranópolis. Durante esse tempo, casa e, quando a filha alcança a idade de doze anos, muda-se da fazenda para Jataí. O estudo da filha estimula a voltar a estudar, e ela resolve fazer o ginásio. Cursa o ginásio em Jataí, junto com alunos mais jovens e, quando termina, muda com a filha para Goiânia. Na capital, a escritora cursa o segundo grau, faz o vestibular para o curso de Letras e é aprovada em primeiro lugar. Em 1970, quando cursava o segundo ano de letras, abandona os estudos por motivos familiares, retorna para o recém criado município de Serranópolis para dirigir o ginásio da cidade a convite do prefeito. Logo depois, ela retorna definitivamente para Jataí.

Duas experiências de Maria Eloá são significativas para entendimento de suas idéias e de sua literatura: o envolvimento com o *esperanto* e a vinculação ao partido comunista. O esperanto ela descobriu quando ainda morava na fazenda, através de uma rádio do Rio de Janeiro (Rede Mundial de Rádio). Ela fez o curso pelo rádio e, juntamente com uma prima, em Jataí, organizou um grupo e começou a se corresponder com pessoas de vários países. A experiência com o esperanto foi interrompida em 1964, com a ditadura militar. Nessa época, houve muita perseguição aos estudantes de Jataí. Ameaçada de prisão, ela suspendeu as correspondências e perdeu o estímulo para continuar.

Em suas avaliações sobre a sua trajetória, a escritora considera que o esperanto possibilitou o alargamento da sua visão de mundo através do contato que fez com pessoas de diferentes países.

Esta oportunidade do esperanto também me ajudou muito a acordar para um punhado de coisa. Inclusive, esse aprendizado derrubou as barreiras de línguas, porque eu só sei português e esperanto. Naquele tempo, eu mantive correspondência com pessoas de vários países. E para escolher os meus correspondentes, porque nós assinávamos uma revista que é do órgão oficial do esperanto, registrado na Holanda, e trazia muitos endereços de pessoas interessadas em correspondência. E era uma correspondência séria, correspondência importante, correspondência que possibilitava uma amizade verdadeira entre as pessoas. Pessoas de países diferentes, que nunca se encontraram e que não sabem a língua nacional um do outro. Então, eu escolhi pessoas de países de língua eslava. Eu queria fazer um teste com o esperanto para saber se realmente era válido. Se o esperanto serviria pra um intercâmbio internacional entre os povos do mundo. E como a língua eslava não tinha nada a ver com a nossa, e eu não fiz nem inglês, nem francês, nem italiano, nada de língua latina, eu fui buscar lá no oriente da Europa. E verifiquei que o esperanto realmente funcionava.

Durante a segunda experiência em Rio Verde, em 1944-1945 (a permanência anterior, em 1943, foi para cursar o primário) para estudar na Escola Profissional Rural, Maria Eloá

conheceu as idéias do partido comunista e interessouse por elas. No discurso que proferiu em agosto de 1945, durante a militância no partido, a escritora deixa entrever as linhas ideológicas que definiram o seu posicionamento político naquele momento, como se pode verificar no seguinte trecho:

...Companheiros, eu, como camponesa que sou, que nasci, cresci e tenho vivido na fazenda, no convívio com os sertanejos pobres da minha terra, bem posso darlhes uma idéia do que é a vida para os meus infelizes conterrâneos.

Desde a infância, tenho acompanhado de perto o mourejar constante dos roceiros e a grande miséria que sempre tem habitado em nossos sertões, transformando os habitantes do campo em seres à parte que não têm nada senão o trabalho rude e penoso dos sítios...

Pois amigos foi pensando em tantos companheiros que como eu nasceram em tão precárias condições, que fiz a mim mesma o protesto solene de trabalhar, lutar e fazer algo pela nossa emancipação das classes pobres da minha terra (Lima, 1988: 98).

Apesar dessa filiação políticopartidária, a escritora fala com ponderação sobre as influências ideológicas do PC e suas idéias críticas em relação às relações de trabalho no campo na época. Para ela, o seu pensamento já tendia a ver tais relações de forma diferente da sua família e encontrou nas idéias do partido uma fundamentação ideológica. É curioso como, em seu relato, a experiência com o PC surge na resposta à pergunta sobre a ênfase que a escritora dá, em seus romances, às categorias de trabalhadores do campo. Para explicar tal característica de sua literatura, ela lembra que os seus pensamentos já estavam voltados para esses sujeitos, quando encontrou as idéias do partido. Maria Eloá filiou-se ao Partido dos Trabalhadores PT e depois ao Partido Democrático Trabalhista PDT e se envolveu com a militância política. Foi candidata à vereadora, desfilou-se duas vezes, por insatisfações com a organização interna desses partidos. Atualmente, a escritora declara não ser filiada a nenhum partido, apesar das simpatias por tendências políticas de esquerda.

O afastamento definitivo da fazenda transformou a relação objetiva que mantinha com o campo e ingressou na literatura, em 1998, com *Serra do Cafezal*, romance que conta histórias transcorridas nas fazendas da família em Serranópolis. Como ela mesma afirma, a fazenda passa a existir apenas em pensamento e depois em seus livros. Com a publicação do primeiro livro, a escritora ingressou na Academia Jataiense de Letras, mas por pouco tempo. Afastou-se dessa instituição, por não encontrar um grupo de interlocução satisfatório para ela.

## 2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O afastamento e o retorno aos lugares de nascimento fazem sentido nas representações dos escritores sobre suas próprias trajetórias bem como nas suas autodefinições e escrituras dos lugares. Assim, entender o significado do *lugar de origem* na vida e na obra envolve também o conhecimento dos deslocamentos temporais e espaciais que constituíram suas trajetórias. É nesse sentido que os universos sociais possíveis que envolveram a circulação desses sujeitos em cada época foram também considerados.

No que concerne aos escritores Maria Eloá e Binômimo, a comparação de suas trajetórias permitiu entender a designação ampliada do escritor e/ou intelectual “local” e as dife-



renças que o gênero interpõe às trajetórias. Ambos têm em comum o ingresso tardio na carreira de escritor (a) e a negação de uma atribuição esperada pela família. Por outro lado, afastam-se na relação que estabelecem com os setores de consagração da carreira, especificamente instituições implicadas no reconhecimento oficial do trabalho de escritor nas localidades.

### 3. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre (1996) *As regras da arte*. São Paulo, Cia das Letras.
- CÂNDIDO, Antonio (2000) *Literatura e sociedade*. São Paulo: Editora Nacional.
- CERTEAU, Michel de (1994) *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.
- FOUCAULT, Michel (1996) *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola.
- FRANÇA, Basileu Toledo (2000) *Monólogos em Surdina*. Goiânia, edição do autor.
- LIMA, Maria Eloá de Sousa (1998) *Serra do Cafezal retratos e lembranças*. Jataí, edição da autora.
- MAUSS, Marcel (1981) “Transmissão da coesão social, tradição, educação”. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva.
- (2003) “Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de ‘eu’”. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- MICELI, Sérgio (2001) *Intelectuais à brasileira*. São Paulo, Cia das Letras.
- PINTO, Suely de Assis (2003) *Mediações no processo de conhecimento: o caso de seu Meco*. Dissertação de mestrado em Educação. Goiânia, UFG.
- RAMOS, Hugo de Carvalho (1950) “Interior Goiano”. En: *Plangências*. V. II.
- RODRIGUES, Cintya Maria Costa. *Histórias sobre lugares. Histórias fora de lugar? Os escritores e a literatura do sudoeste de Goiás* (2006a) Tese de doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- (2006b) A região da aldeia: os pressupostos geográfico–espaciais da literatura goiana e a construção do sudoeste de Goiás. *O público e o privado* nº 7, jan./jun.
- SAID, Edward W. (2004) *Fora do lugar: memórias*. São Paulo, Cia das Letras.
- (1995) *Cultura e imperialismo* São Paulo, Cia das Letras.
- SAPIRO, Gisèle (2007a) “‘Je n’ai jamais appris à écrire’. Les conditions de formation de la vocation d’écrivain”. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, 168: 12-33.
- (2007b) “La vocation artistique entre don et don de soi”. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, 168: 5-12.
- VILHENA, Luís Rodolfo (1997) *Projeto e Missão. O movimento folclórico 1947-1964*. Rio de Janeiro, Funarte y Fundação Getúlio Vargas.



**MESA DE TRABAJO**  
**ANTROPOLOGÍA Y NUEVAS RURALIDADES**

Coordinadores:

Xerardo Pereiro, antropólogo  
CETRADUTAD, Universidade de TrásosMontes e Alto Douro, Pólo de Chaves  
Miembro de AGANTRO, “Asociación Galega de Antropoloxía”  
y de la APA, “Associação Portuguesa de Antropologia”  
Santiago Prado Conde, antropólogo  
Universidade de Vigo/Grupo EMIGRAUniversitat Autònoma de Barcelona  
Miembro de AGANTRO, “Asociación Galega de Antropoloxía”  
Sharon Roseman  
Departamento de AntropologíaMemorial University of NewfoundlandCanadá

**ÍNDICE**

**PRESENTACIÓN**

Xerardo Pereiro, Santiago Prado y Sharon Roseman

**ANTROPOLOGÍA Y NUEVAS RURALIDADES: INTRODUCCIÓN TEÓRICA**

Sharon Roseman, Santiago Prado y Xerardo Pereiro

**DIVERSIDAD DE MODELOS DE DESARROLLO RURAL EN EUROPA. APORTACIONES AL ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE CASOS ESPAÑOLES Y FRANCESES**

Alberto Pérez Chueca y Encarnación Aguilar Criado

**AS NOVAS PAISAGENS RURAIS NO INTERIOR DE PORTUGAL**

Luís Vale

**EL MOVIMIENTO NEORRURAL EN EL PREPIRINEO DE LLEIDA: EL CASO DE LA TERRETA**

Rafel Folch Monclús

**EL RETO DE LA INSERCIÓN LABORAL FEMENINA EN LOS ESPACIOS RURALES ANDALUCES. LA INCIDENCIA DE LOS TALLERES DE EMPLEO EN LA COMARCA DE LA SIERRA DE SEGURA**

Carmen Lozano Cabedo

**¿POR QUÉ VIENEN? LA INMIGRACIÓN DE MUJERES EXTRANJERAS A LA CATALUÑA RURAL EN EL CONTEXTO DE LA TRANSFORMACIÓN DE LAS COMUNIDADES LOCALES**

Montserrat Soronellas Masdeu, Yolanda Bodoque Puerta,  
Ramona Torrens Bonet y Gemma Casal Fité

**DENOMINACIONES DE ORIGEN Y ETIQUETAS REGIONALES: DOS MODELOS DE ESPECIALIZACIÓN TERRITORIAL, FRISIA (PAÍSES BAJOS) Y LA SIERRA DE CÁDIZ (ANDALUCÍA)**

Ignacio López Moreno y Encarnación Aguilar



## PRESENTACIÓN

Xerardo Pereiro  
Universidade de TrásosMontes e Alto Douro, Portugal  
Santiago Prado  
Universidade de Vigo, Galicia  
Sharon Roseman  
Memorial University of Newfoundland, Canadá

En España, en la década de 1950 vivían en núcleos de menos de 2000 habitantes unos 11 millones de personas, hoy menos de 7. Hoy en día, a pesar de los procesos de periurbanización y rurbanización, solamente el 24% de la población española (45.989.016 habitantes) reside en núcleos considerados “rurales”. En Portugal el despoblamiento rural es una realidad histórica agudizada en los últimos sesenta años (Portela y Castro Caldas, 2003).

Pero en los últimos años estamos asistiendo a un proceso de nuevas relaciones entre lo urbano y lo rural que están transformando los universos sociales y culturales (Rodríguez Campos, 2008), no ya dicotómicos sino permeables, muchas veces ambivalentes y en constante reconstrucción y cambio.

Los llamados tradicionalmente espacios rurales se están redefiniendo globalmente y de manera particular en la Península Ibérica (Pereiro, 2005; Prado, 2007; Roseman, 2008; Silva, 2009). Los denominados neorurales y rurbanos han adquirido cierto protagonismo en la reconstrucción, mirada y significado de los “viejos” espacios rurales, y han entrado en un proceso de diálogo con instituciones y otros protagonistas. Lo cierto es que estamos asistiendo a una serie de transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales de los sentidos del lugar “rural” que es necesario repensar desde el punto de vista teórico, metodológico y también desde la intervención/aplicación.

En nuestra mesa pretendemos analizar desde una pluralidad de perspectivas antropológicas y terrenos europeos cuestiones como: a) las movilidades urbanorurales y sus metáforas; b) los procesos de despoblamiento y repoblamiento rural; c) las políticas de desarrollo rural; d) los turismos rurales; e) los flujos urbanorurales, sus resistencias y adaptaciones a los contextos de globalización; f) las interculturalidades, encuentros y desencuentros entre la ideología pastoral bucólica y las experiencias cotidianas; g) las nuevas producciones espaciales de las localidades y sus redefiniciones naturalistas y patrimonialistas; h) los usos de las memorias y de las nostalgias en los procesos de reruralización de los espacios rurbanos; i) el papel jugado por la institución educativa en la producción de miradas sobre lo rural y su implicación en el desarrollo comunitario; j) las culturas juveniles rurales, su permeabilidad y ambivalencia en lo que concierne a las experiencias sociales como rurales, urbanos y rurbanos.

En definitiva, trataremos de construir un pequeño estado de la cuestión sobre los mecanismos, procesos, agentes y actores sociales que intervienen en la conformación de las nuevas ruralidades, principalmente ibéricas y sin olvidar marcos comparativos más amplios, y también prestaremos atención a los procesos, siempre incompletos y en constante cambio, pero que registran nuevos paisajes culturales humanos.

A continuación el lector tiene delante seis textos de enorme calado antropológico, contruídos desde la experiencia de campo directa del antropólogo pero también desde sus reflexiones teóricas.

El texto de Alberto Pérez y Encarnación Aguilar realiza un esbozo de análisis comparativo de los modelos de desarrollo rural en España y Francia, resultados de la aplicación de políticas de desarrollo rural europeas. Conceptualizan la ruralidad como líquida, siguiendo la metáfora de Bauman, pero no representan dualmente esta realidad. Por medio de dos casos de estudio, uno en la comarca de Guadalteba (MálagaAndalucía) y otro en la de Pays Gorges (Causses, Cevennes, LanguedocRousillon), apuntan diferencias en los procesos históricos de creación de la administración territorial y de las estructuras sociales para luego procurar elementos generales de tendencias comunes. En su comunicación interpretan el nuevo desarrollo rural de la Unión Europea como: a) una búsqueda de la complementaridad entre lo endógeno y lo exógeno; b) un partenariado más flexible entre instituciones; c) un cambio en el significado del territorio, que pasa de soporte a recurso y producto asociado a los nuevos valores de tradición, autenticidad, naturaleza o calidad; d) la nueva centralidad de las personas como requisito, con sus subjetividades y sentidos, y no apenas como recurso. Y una de sus hipótesis es que los grupos de acción local o de desarrollo rural son desde su óptica un patrimonio sociocultural que han promovido cambios en la cultura de participación social, produciendo espacios de concertación y cooperación entre actores diversos. Creemos que si bien lo primero se ajusta a la realidad empírica, sí que la segunda parte de la hipótesis es discutible en su diversidad empírica europea. Finalmente nos plantean en su comunicación una propuesta de análisis de esta nueva densidad institucional, para la cual se necesitan nuevas herramientas de análisis de acuerdo con una perspectiva de economía institucional que atienda a las relaciones y sinergias institucionales, las representaciones colectivas, la configuración de un proyecto común con enfoque territorial y las normas y valores compartidos de acuerdo con el papel de la identidad colectiva.

2158

La comunicación del antropólogo portugués Luís Vale centra su atención en los nuevos paisajes del interior norte de Portugal y su desestructuración en las últimas décadas. Esa zona, que coincide básicamente con la región de TrásosMontes, ha sido presentada de forma tradicionalista y patrimonialista sufriendo una pérdida de ecodiversidad y sociodiversidad encuadrada en el continuum ruralurbano. En los nuevos paisajes hay varios rurales entre los que tipologiza: el viejo rural, el rural industrial y el nuevo rural no agrícola. Luís Vale identifica en ellos procesos de patrimonialización, destradicionalización (innovación moderna sobre la tradición), ruralismo por formatación (eventos, equipamientos, parques temáticos, etc. como marcas territoriales) y turistificación que obedecen a la acción de actores sociales heterogéneos entre los que destaca a los sobrevivientes, los nuevos pendulares, los regresados, los consumidores, los inversores y los pobladores. Todos ellos crean una nueva relación entre el territorio y sus agentes que redefinen los sentidos del lugar de estos espacios de interior.

La comunicación de Rafel Folch Monclús incide sobre el fenómeno neorural en un valle del prepirineo de Lleida, que comenzó a finales del siglo XX y que según este antropólogo ha traído consigo nuevas formas de repoblación y reconstrucción de nuevas formas identitarias, tradiciones y producción de la localidad. Pero este proceso lo encuadra en el proceso de despoblación de la segunda mitad del siglo XX, el proceso de urbanización global con diversidades locales y el cambio social. Interpreta este proceso como una respuesta demográfica y social adaptativa a las transformaciones socioeconómicas, algo que entendemos como cabal y distante de las interpretaciones dramáticas recurrentes. Y según Rafel Folch Monclús el fenómeno neorural tiene un antecedente en el movimiento neorural de los años 1970, que pretendía crear una nueva sociedad rural y que era pro-

tagonizado por contraculturales, comunitarios, naturalistas y anticapitalistas organizados en torno a revistas como Integral o Ajoblanco. Sin embargo, nos dice el autor que hoy hay gran diversidad de neorurales, que si bien tienen poca importancia cuantitativa, sí que la tienen desde el punto de vista cualitativo (terciarización, agricultura de baja intensidad, artesanía e iniciativas culturales). La comunicación también alerta de un nuevo escenario de conflictos entre los políticos locales y los recién llegados.

La comunicación de Montserrat Soronellas Masdeu, Yolanda Bodoque Puerta, Ramona Torrens Bonet y Gemma Casal Fité se aproximan a la inmigración de extranjeras al rural catalán. Según las autoras, la Cataluña rural se recupera en términos demográficos desde finales de 1990 y su nueva ruralidad se ha desagrarizado, diversificado económicamente y también terciarizado. Con base en trabajo de campo en doce pueblos del sur de Cataluña se refieren a cuatro tipos de ruralidad: a) la de pueblos con agricultura renovada y con actividad económica principal; b) los pueblos despoblados y envejecidos, de agricultura marginal y sin alternativa de desarrollo rural; c) pueblos con el sector servicios desarrollado (hotelería, artesanía y comercios); d) pueblos ligados a servicios como el turismo rural, el turismo de montaña o las segundas residencias. Y en esta diversidad de ruralidades ellas analizan trayectorias biográficas y territorios laborales amplios de las inmigrantes, que son atraídas por lo que ellas denominan casualidad, las posibilidades laborales, el entorno y las raíces creadas. Ellas valorizan las cadenas migratorias (ej. bolivianas), la ligación laboral al territorio y la movilidad a los centros más urbanos. Pero en esos territorios la segmentación entre el nosotros y el ellos existe, y la mercantilización del cuidado de personas mayores en casa responde al ethos del familismo, al papel de la experiencia afectiva y a la protección de lo rural frente a situaciones de inmigración sin papeles, siendo su incorporación a medias.

2159

También desde una perspectiva de género, la comunicación de Carmen Lozano trata la inserción laboral de mujeres rurales en Andalucía y el impacto de las políticas de empleo. Sus unidades de análisis son los talleres de empleo (formación remunerada) y su evaluación de su adecuación al territorio, es decir, la autora se pregunta si perpetúan la cultura del subsidio o si promueven el tan hablado emprendedorismo. Por medio de un caso de estudio en la Sierra de Segura (Jaén), nos muestra como los talleres son percibidos por sus participantes como una oportunidad para la empleabilidad femenina, la remuneración, salir de casa y establecer relaciones sociales con otras mujeres. Y si bien la formación es considerada adecuada, también es considerada insuficiente, con pocas prácticas y con pocos instrumentos didácticos y habilidades sociales por parte de los monitores. Un dato objetivo, solamente un 30% encuentra colocación relacionada con la formación recibida, aunque también es cierto que faltan datos del Ministerio de Trabajo sobre la inserción laboral como autónomas, algo alta en Segura. Los talleres también significan una plataforma para obtener el título de ESO (Enseñanza Secundaria Obligatoria) o más formación. Pero las conclusiones fundamentales de la comunicación son que ellos representan un espacio de sociabilidad, un rédito político electoral, un salario social que ahonda en la cultura del subsidio y no en el empleo con rentabilidad económica, un aumento de la dependencia institucional de las administraciones públicas y una sobreprotección administrativa que choca con la realidad empresarial. En resumen, los talleres tienen escaso impacto en el empleo rural y mayor tienen los talleres con temas centrados en el eje de desarrollo del territorio.

La comunicación de Ignacio Moreno y Encarnación Aguilar analiza el papel de los alimentos en el nuevo desarrollo rural a través de una comparación entre las etiquetas ter-

ritoriales y las denominaciones de origen de algunos productos de origen rural en las regiones de Frisia (Holanda) y Sierra de CádizAndalucía (España). Ambas constituyen respuestas locales a las nuevas situaciones del mundo rural europeo, pero representan diferentes marcos institucionales locales. Los autores entienden el desarrollo rural como el desarrollo de lo rural, y lo rural como una realidad dinámica y un lugar de encuentro entre el ser humano y la naturaleza viva, donde tradicionalmente se realizaba una coproducción y una coevolución que posteriormente el modelo de desarrollo agroindustrial ha roto.

Las valorizaciones y los anclajes territoriales rurales de los alimentos hay que entenderlos en el contexto de la nueva funcionalidad del mundo rural ante las demandas y preocupaciones de las sociedades postindustriales. Las nuevas pautas de consumo diferencial se basan en una mayor confianza y adhesión al valor del producto local territorial, de ahí que se creen zonas de especialización agraria.

En su texto ahondan en las diferencias de los modelos institucionales de ambas regiones en análisis. En el caso de Andalucía, se nos dice que el modelo de desarrollo rural es muy institucionalizado e intervencionista, existiendo una actitud de dependencia institucional. Sus DOPs tienen reconocimiento internacional luego de un largo proceso burocrático de seis años. Pero en el caso de Frisia, la etiqueta regional no tiene reconocimiento internacional, hay menos burocracia, más autonomía en la gestión (fundación sin instituciones privadas o públicas integradas en ellas como en el caso español), más flexibilidad administrativa, en relación con la fuerte identidad frisona frente al estado holandés, y más capacidad financiera para intervenir en el territorio sin depender de las administraciones. En definitiva, esta etnología institucional nos posiciona ante la diversidad de respuestas posibles ante el desarrollo de lo rural.

2160

## 1. BIBLIOGRAFÍA

PEREIRO, Xerardo (2005) Galegos de vila. Antropoloxía dun espazo rurano. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco.

PORTELA, José y CASTRO CALDAS, João (orgs.) (2003) Portugal Chão. Oeiras, Celta Editora.

PRADO, Santiago (2007) Novas minorías nas institucións educativas. O alumnado con procedencia rural na Terra de Melide. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco.

ROSEMAN, Sharon (2008) O rexurdimento dunha base rural no concello de Zas: O Santiaguíño de Carreira. A Coruña, Baía Edicións.

RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín (2008) "Negotiating urban postmodern identities in Galicia: the recovery of rural dwellings", *International Journal of Iberian Studies*, 21(2): 151-170.

SILVA, Luís (2009) Casas no Campo. Etnografía do Turismo Rural em Portugal. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

## 2. FILIACIÓN INSTITUCIONAL Y CONTACTOS DE LOS AUTORES

PEREIRO Xerardo, antropólogo (CETRADUTAD, Universidade de TrásosMontes e Alto Douro, Pólo de Chaves). Miembro de AGANTRO ("Asociación Galega de Antropoloxía") y de la APA ("Associação Portuguesa de Antropologia"). Contacto: [xperez@utad.pt](mailto:xperez@utad.pt) Santiago Prado Conde, antropólogo (Universidade de Vigo / Grupo EMIGRAUniversitat Autònoma de Barcelona). Miembro de AGANTRO ("Asociación Galega de Antropoloxía"). Contacto: [chagopc@yahoo.es](mailto:chagopc@yahoo.es)



ROSEMAN Sharon, (Departamento de Antropología Memorial University of Newfoundland Canadá). Contacto: [sroseman@mun.ca](mailto:sroseman@mun.ca)

PÉREZ CHUECA Alberto (Doctorando de la Universidad de Sevilla e Investigador Contratado para el grupo de investigación TECUDE). Contacto: [achueca@us.es](mailto:achueca@us.es)

AGUILAR CRIADO Encarnación (Catedrática de Antropología Social de la Universidad de Sevilla). Contacto: [eaguilar@us.es](mailto:eaguilar@us.es)

VALE Luís (Investigador del proyecto “Globalization and Metropolization. New Developments in Europe’s West Coast” de la Universidade Fernando Pessoa Porto). Contacto: [valedovale@gmail.com](mailto:valedovale@gmail.com)

FOLCH MONCLÚS Rafel (Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya Centre de Promoció de la Cultura popular i Tradicional Catalana Generalitat de Catalunya). Contacto: [rfolch@gencat.cat](mailto:rfolch@gencat.cat)

LOZANO CABEDO Carmen (Dpto. de Sociología II Estructura Social de la Universidad Nacional de Educación a Distancia). Contacto: [clozano@poli.uned.es](mailto:clozano@poli.uned.es)

SORONELLAS MASDEU Montserrat, BODOQUE PUERTA Yolanda, TORRENS BONET Ramona y CASAL FITÉ Gemma (Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Universitat Rovira i Virgili). Contacto: [mariamontserrat.soronellas@urv.cat](mailto:mariamontserrat.soronellas@urv.cat)

LÓPEZ MORENO Ignacio (Wageningen University Países Bajos). Contacto: [ignacio.lopezmoreno@wur.nl](mailto:ignacio.lopezmoreno@wur.nl)



## ANTROPOLOGÍA Y NUEVAS RURALIDADES: INTRODUCCIÓN TEÓRICA

Sharon Roseman

Memorial University of Newfoundland, Canadá

Santiago Prado

Universidade de Vigo, Galicia

Xerardo Pereiro

Universidade de TrásosMontes e Alto Douro, Portugal

### 1. LO RURAL Y LO URBANO: MÁS ALLÁ DE UNA DICOTOMÍA ESENCIALISTA

Las imágenes que hacían referencia a ideas simplistas de ‘modernidad’, ‘comunidad’ y ‘progreso’ en los siglos XIX y XX, los procesos unidireccionales anunciados de despoblamiento rural y las divisiones claras entre lo ‘rural’ y lo ‘urbano’ siguieron teniendo fuerza entre muchos investigadores en antropología y otras ciencias sociales hasta las décadas de 1950 y 1960 (Redfield, 1969), a pesar de que antes de la primera mitad de siglo ya habían surgido también investigaciones que ponían el peso sobre temáticas relacionadas con las migraciones y los trabajadores en la industria (Wilson y Wilson, 1945).

Las relaciones entre lo rural y lo urbano continúan pensándose desde modelos dicotómicos, de continuum, de modernización de lo rural, entre otros, por lo que es preciso señalar desde el principio que hay que mantener una distancia con estos modelos dominantes en buena parte del siglo pasado con el objetivo de evitar esencialismos que generen imágenes de homogeneidad en vez de métodos de análisis comparativos que nos darían una idea de las similitudes y diferencias entre varios espacios geográficos, estructuras políticoeconómicas, redes de relaciones sociales, ideas culturales y épocas históricas. Como otras investigaciones antropológicas que estudian las conexiones entre varias escalas geográficas, históricas y organizativas, la investigación de lo rural no se puede llevar a cabo sin tener en cuenta cómo un determinado espacio rural había sido construido o imaginado su pasado y cuáles han sido las transformaciones que lo han llevado al momento presente de conexión con otros lugares por medio de fuerzas, flujos y vínculos de formas y géneros variados. El espacio humano rural emerge y se configura a través del tiempo, las transformaciones son debidas a influencias múltiples, como “un conjunto de causas de tipo económico, social y político, cuyo fundamento habría que buscar en las transformaciones que experimenta la sociedad global, en su conjunto” (Comas & Contreras, 1990: 19). Lefebvre (1991) destacaba que es necesario tomar conciencia de la dialéctica entre la producción discursiva e ideológica del ‘espacio’ abstracto y las relaciones materiales y sociales que forman espacios históricos específicos, de la misma manera sugieren Gerald Creed y Barbara Ching (1997) que existe una historia de relaciones en desigualdad que se centran en las distinciones rural/urbano en términos políticos, económicos, y culturales. En la antropología de la época ‘clásica’ de los finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, tanto en la antropología que ponía el peso en ‘la construcción de naciones’ (“nationbuilding”) como la que se dedicaba más a ‘la construcción de imperios’ (“empirebuilding”) (Stocking, 1984) hubo una preocupación dominante por hacer trabajo de campo en asentamientos como aldeas y pueblos pequeños. En el caso de la antropología realizada, por ejemplo, en el territorio del Estado Español las primeras obras etnográficas de esta época trataban del ‘folc’ rural. La transformación de esta tendencia se fue haciendo paulatinamente, y aunque se pueden destacar investigaciones sobre otras temáticas

(Del Valle et al., 1985; McDonogh, 1986; Moreno Navarro, 1982; San Román, 1976; Terradas Saborit, 1979; Zulaika, 1988) continuó una tendencia hacia el trabajo de campo en el rural realizado tanto por antropólogos nativos (Cátedra, 1989; Cátedra y San Martín, 1979; Fernández de Rota, 1984; Fidalgo Santamariña, 1988; Lisón Tolosana, 1966) como foráneos (Harding, 1984; Ott, 1981; Tax Freeman, 1970).

En la antropología de la ‘España rural’ encontramos un tratamiento de un contexto amplio, con etnografías que incluyen tanto detalles sobre el impacto del estado y de los mercados sobre los bienes producidos en zonas rurales como los distintos vínculos entre asentamientos, migraciones hacia las ciudades y otros países, sobre la estructura administrativa, entre otros. Esta riqueza temática nos permite introducir también la reflexión de Geertz (1973) al alertar que los antropólogos no estudian aldeas, sino que estudian en las aldeas, diferenciando entre el objeto y el local de estudio; de la misma manera crítica nos hace reflexionar Narotzky (2001) sobre los estudios de comunidad realizados en el territorio español, por ejemplo al introducir que se asientan en continuas polaridades y obvian los contextos de transformación.

De la misma manera que se estudió el espacio rural representado por pequeñas aldeas, existe también una tradición de estudios etnográficos e históricos de pueblos de tamaño medio (Gilmore, 1980; Moreno Navarro, 1972; PittRivers, 1961). Antropólogos como Stanley Brandes (1975) o William Douglass (1975) estudiaron específicamente la emigración desde los espacios rurales, y Oriol PiSunyer (1973; 1977) examinó las consecuencias de la expansión del turismo en la costa. Un ejemplo interesante, es el documental etnográfico realizado por Jerome Mintz (1978), titulado *Pepe’s family*, en el que muestra la situación de un señor mayor del campo andaluz que tiene que decidir si se va o no a Valencia, a donde se desplazaron no solamente sus hijos y nietos sino también su esposa. También hay publicaciones específicas y ya clásicas sobre la problemática ‘urbano/rural’, como las de Caro Baroja (1963, 1966) y Michael Kenny (1962), entre otras. En los últimos treinta años aparecen investigaciones que ponen el peso en los vínculos urbano/rurales, algunas desde el punto de vista de la ‘ciudad’ (Cátedra, 2008; Rodríguez Campos, 2008), otros examinando procesos rurbanos (Pereiro, 2005) y de cambio (Bretón, Comas y Contreras, 1997) y otros en procesos de minorización en la institución escolar (Prado, 2007).

Como señala Raymond Williams: “el contraste retórico entre la vida urbana y la vida del campo es verdaderamente tradicional”<sup>1</sup> (Williams, 1973: 46), puesto que podemos encontrarlo ya en los textos clásicos griegos y romanos. Williams expone que, aunque podemos encontrar muchos ejemplos que ponen el énfasis esencialista sobre las características positivas o negativas de la ciudad y el campo en general, en la historia existe una amplia variedad de descripciones sobre cómo se vivía en espacios caracterizados de urbanos y rurales que sin embargo eran bastante distintos no sólo a través del tiempo, sino también en épocas determinadas: “Además, en nuestro propio mundo, hay un rango amplio de asentamientos entre los polos tradicionales de campo y ciudad: suburbio, ciudad dormitorio, barrio de chabolas, polígono industrial. Mismo la idea de la aldea, que parece sencilla, muestra en la historia real una variedad amplia” (Williams, 1973: 1).

Durante la segunda mitad del siglo XX muchos países experimentaron lo acuñado como ‘éxodo rural’, de la misma manera que aparecieron procesos significativos de periurbanización, rurbanización y nuevos repartos de la población en la ocupación del espacio. Cambios, entre otros, en la estructura laboral, en las infraestructuras del transporte y en

---

<sup>1</sup> Las traducciones son nuestras si no hay otra indicación.

la comunicación nos permiten entender como, por ejemplo en los estados español y portugués, en los años ochenta los empleos registrados en la agricultura, pesca y silvicultura se habían reducido hasta suponer un cuarto del empleo registrado en las zonas rurales. Muchas personas con su residencia en pueblos y aldeas cambiaron el sector primario por el terciario (Von Meyer y Muheim, 1997: 25), como dan cuenta los censos agrarios: en España el número total de explotaciones descendió de 3.006.690 en 1962 a 2.284.944 en 1989 y a 1.790.162 en 1999 (Instituto Nacional de Estadística, 1994 y 1999).

Como señalan algunos estudiosos de los procesos de movilidad geográfica y cultural y sus impactos sociales y culturales (Urry, 2007), no se puede investigar la vida cotidiana de los habitantes de la mayoría de países de hoy en día sin tener en cuenta que es muy posible que mantengan contactos regulares tanto con personas con quienes tienen interacciones cara a cara como con otros con quienes tienen contactos sincrónicos y nosincrónicos por medio de tecnologías como el teléfono y el ordenador personal. Por lo tanto, la generación de vínculos estables puede generarse tanto con sus vecinos residenciales como con aquellos que viven a largas distancias. Estas ideas nos permiten entender, por ejemplo, que tanto las personas que han llevado a cabo un proceso migratorio como las que se quedan ‘en casa’ construyen su mundo con influencias múltiples, de ‘aquí’ para ‘allá’, tanto de los contactos personales como de los medios de comunicación (Appadurai, 1996)<sup>2</sup>. El desplazamiento corporal en la migración, el turismo, la peregrinación, y los viajes de negocio provocan transformaciones culturales, pero también podemos viajar con nuestras imaginaciones. Estas ideas acerca de la translocalidad se cruzan con una gama de vocabulario analítico de aquellos que examinan el globalismo y la posmodernidad, incluyendo las ideas sobre hibridismo (García Canclini 1990), desterritorialización, y los ‘scapes’ de Appadurai (ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, financescapes, y ideoscapes) (Appadurai, 1996: 2765). El sociólogo Roland Robertson (1995), por ejemplo, utiliza el concepto de ‘glocalización’ para pensar en los procesos de ‘globalización’ que ocurren al mismo tiempo que los procesos de ‘localización’, y Massey (1994), desde una perspectiva semejante, introduce como no podemos centrarnos en zonas delimitadas, sino en redes de relaciones porosas y las identidades se construyen desde la interacción con otros lugares. Los antropólogos y otros estudiosos de los flujos migratorios y la ciudadanía también enfocan sus trabajos sobre cómo muchas personas mantienen vínculos en más de una localidad, e incluso votan y contribuyen de otras maneras a más de una patria. De esta literatura surgió también un vocabulario analítico para examinar procesos de transnacionalidad como etnógrafos; algunos ejemplos incluyen la idea de un “campo social transnacional” creada por Peggy Levitt y Nina Glick Schiller (2004), o el de “nacionalismo a larga distancia” (Anderson, 1998; Glick Schiller y Fouron, 2001) y “ciudadanía flexible” de Aihwa Ong (1999). También es pertinente introducir aquí los análisis sobre conflictos concretos que afectan a los espacios rurales, como las luchas ecologistas contra el estado y las empresas sobre la regulación del uso de las tierras, ríos y mares, incluyendo los esfuerzos que implican a los científicos que intentan ‘extraer’ “conocimientos” y recursos naturales como plantas que tienen usos variados en el mercado (Hayden, 2003). Un ejemplo es el auge del turismo rural, que coincide con varias crisis en la agricultura y la pesca, que establece un debate continuo sobre cómo representar además del paisaje también la historia y la identidad contemporánea de comunidades rurales que sufrieron

---

<sup>2</sup> Hay por supuesto la idea de Benedict Anderson de que la ‘nación’ es “una comunidad imaginada” (Anderson 1991 [1983]).

cambios recientes y muchas veces bruscos en su modo de vivir (NadelKlein, 2003). Otras problemáticas relevantes son la importancia que adquieren los procesos transnacionales y globales, como el empleo y el desempleo, la contaminación industrial no entiende de fronteras y en muchos contextos afectan más a la gente que vive en una supuesta área ‘bucólica’ que en las zonas urbanas, o los beneficios que se obtienen de la degradación ecológica (Rosenberg, 1995).

Por lo tanto, cuando tratamos de acercarnos a las ‘nuevas ruralidades’ tenemos que pensar en cómo los espacios rurales, sus habitantes y los que atraviesan estos espacios con más o menos duración están todos situados dentro de un sistema global en términos de economía política, ecología, redes sociales, y significaciones culturales.

Con la expresión ‘nuevas ruralidades’, proponemos reflexionar no sólo sobre los cambios demográficos, sociales, económicos y culturales que han afectado a los espacios rurales, sino también sobre las transformaciones de cómo se (re)conceptualiza lo ‘rural’ y que importancia tienen las representaciones a nivel emic. Como indican Naxhelli Ruiz Rivera y Javier Delgado Campos (2008), hay una variedad de acepciones que se dan a la nueva ruralidad y que incluso debilitan su capacidad explicativa. Por lo tanto, en las siguientes páginas trataremos de acercarnos, de manera general, a algunos de los conceptos específicos más empleados para investigar y pensar las “nuevas ruralidades”.

## **2. MÁS ALLÁ: EXPANSIÓN DE TERMINOLOGÍAS Y ENFOQUES PARA INVESTIGAR LAS ‘NUEVAS RURALIDADES’**

En las décadas de 1930 y 1940 se comenzó a emplear el término ‘rurban’ en Estados Unidos debido al patrón de asentamiento en pequeños pueblos cerca de las ciudades que se había seguido desde hacía ya unos años (Dodson, 1939). El propio gobierno estadounidense, debido a las crisis económica y ecológica, aceleró este proceso en algunos casos, por ejemplo con el establecimiento de “subsistence homesteads” [casas con terreno para cultivo de subsistencia] o “small farm homes” [pequeñas casas agrícolas] cerca de la ciudad de Los Ángeles para los llegados de otros estados (California State Planning Board, 1934). Estas comunidades fueron pensadas desde el concepto de “límites rurbanos” (Firey, 1946). Conrad Arensberg y Solon Kimball utilizaron el término “comunidad límite” (“fringe community”) para explicar el mismo proceso en un texto publicado primero por Kimball en 1949 y más tarde en 1965 como capítulo 7 de su libro *Culture and community*. Para Arensberg y Kimball una comunidad límite es “una localidad con una población que crece rápidamente”, donde “los nuevos habitantes establecen casas en comunidades tradicionales aldeanas o rurales” (Arensberg y Kimball, 1965: 137). Subrayan estos autores que son poblaciones diversas en cuanto a su procedencia de clase, sus empleos y también sus identidades étnicas y religiosas (ibid.: 139). Centrándose en el caso concreto de Bedford Township (un municipio rural) en el estado de Michigan, distinguen entre los descendientes de los primeros colonos de las aldeas en este municipio y los “recién llegados” (“newcomers”) (ibid.: 145). Su investigación se realizó entre los años 1940 y 1960, y tiene bastante que ver no sólo con el concepto de “rurban” sino también con el de “neorural”, al que nos referiremos más adelante.

Gérard Bauer y JeanMichel Roux (1976) utilizaron el mismo concepto en Francia y enfatizaron que no se debía tanto a una transformación de espacios rurales sino a una “interpenetración de espacios urbanos y campesinos” (ibid.: 1314). Este concepto se ha utilizado en la investigación de procesos similares en otros países, como Van den Berg, 1984) en Zambia o Pereiro (2005) en el caso gallego. Pereiro (2004) expone que “el rural y el

urbano son, desde esta perspectiva, arquetipos sociales y morales, pero no sociedades diferentes, al contrario, son formas de espacialización de la sociedad global, en la cual se establecen límites, heterogeneidades y discontinuidades” (Pereiro, 2004: 88).

Las investigaciones sobre los “reciénllegados” o “gente neorural” se centraron en explicar por qué existía una búsqueda de una mejor calidad de vida en el medio rural por parte de personas que rechazan el estilo de vida y los valores asociados con el urbanismo capitalista (Kayser, 1990, 1993; Léger y Hervieu, 1979) y el impacto del “aburguesamiento<sup>3</sup>” sobre las familias o pobladores asentados en el espacio rural. Cloke y Little (1990), por ejemplo, indican que puede tener el mismo efecto que el aburguesamiento de algunas zonas de las ciudades cuando algunos residentes no tienen ya los medios para seguir viviendo en sus barrios “de siempre”.

En conexión con una serie de investigaciones recientes de poblaciones de “neorurales” en el campo quebequés<sup>4</sup>, Myriam Simard, Lucie Hébert y Anne Martin (2003: 3) afirman que:

¡La mayoría de los estudios sobre el fenómeno de la neoruralidad fueron realizadas en Francia a partir de los años 1970, en el momento del fenómeno del éretornoí de después del 68. Entre otros autores, Kayser y Hervieux Léger se refieren en ese momento a los iinmigrantes de la utopíaí. En Québec y en Canadá pocos estudios en profundidad fueron realizados sobre esta temática. El término neorural apareció después de 1981, hasta entonces se utilizaba el término exurbanosí.

Sin embargo, notan que no hay muchas definiciones claras del término y ofrecen una que siguen en sus investigaciones:

¡Entendemos por población neorural: una población que ha vivido en un entorno urbano, incluyendo los campesinos retornados y los exveraneantes, y quienes eligen vivir permanentemente en el medio rural, debido a motivos de orden individual, socioeconómico o porque es fuertemente influido por las cualidades estéticas y ambientales del entornoí (ibid.: 4).

Desde el punto de vista de varios actores sociales, Guimond y Simard (2010) han estudiado la situación en los municipios rurales quebequeses de BromeMissisquoi y Arthabaska. Esta investigación nos muestra la importancia del trabajo de campo in situ para entender mejor la complejidad y “múltiples manifestaciones” de cada caso de aburguesamiento rural.

La importancia de la migración de retorno y de las residencias secundarias rurales para mucha gente que vive en la ciudad, también se pueden examinar dentro de modelos de posmodernidad (Rodríguez Campos, 2008) y quizás también neoruralidad. Diana Forsythe (1980) divide la población de recién llegados a la región Orkney del norte de Escocia entre los ‘retornados’ y los “migrantes” o incluso “refugiados” de la ciudad. Catteneo

<sup>3</sup> “Gentrification” en los textos ingleses, “nobilização” en textos brasileños.

<sup>4</sup> Se titula “Groupe de recherche sur la migration ville/campagne et les néoruraux” ([www.neoruraux.usc.inrs.ca](http://www.neoruraux.usc.inrs.ca)).

(2006) se centra en los “neururales” que viven en aldeas en los Pirineos Ibéricos en el área de Alta Garrotxa, que él compara con los “okupas” de Barcelona.

Pereiro (2011) destaca que el neoruralismo convierte muchos iconos rurales en ruralistas con el fin de generar símbolos estéticos y de prestigio que mitifican e idealizan el pasado, lo objetualizan y niegan otros procesos como “la dureza de las culturas del trabajo y las memorias de las dificultades de reproducción en el rural”. Otras veces se generan procesos de patrimonialización, como apunta HooperGreenhill (1994), sin tener en cuenta que muchos de los objetos fueron creados en relaciones de explotación y conflicto.

En un número especial sobre “movilidades y ruralidades” de la revista *Sociologia Ruralis* de julio de 2010, Jesús Oliva explica que utiliza el término “nuevos crisoles rurales” (“new rural melting pots”) para describir la mezcla de residentes que se está produciendo en algunas comunidades de la España rural, donde existe una “diversidad social” bastante compleja y que incluye: “pensionistas retornados, migrantes jubilados, habitantes neorurales, clases profesionales exurbanas, turistas, trabajadores emigrantes, y emigrantes del sector servicios” (Oliva, 2010: 280). Este proceso ha sido facilitado por la automovilidad y, sobre todo, por un crecimiento significativo en la última década en el número de residentes de comunidades rurales que son de otros países y que llegaron a España para trabajar y no para pasar un periodo vacacional o la jubilación (Oliva, 2010: 281). El mismo patrón ocurre con gente nacida en ciudades españolas, algo más de la mitad de los migrantes en asentamientos rurales durante 2006-2008 eran en municipios con más de 10.000 habitantes (Oliva, 2010: 283).

Otros autores, como Cloke (1997) y Murdoch y Pratt (1993) hablan de otro concepto, el de ‘postrural’, que tiene vínculos con la teoría de la posmodernidad. Después de la segunda guerra mundial, la industrialización de la agricultura produjo una diferenciación entre: a) un rural “moderno” y otro tradicional; b) entre áreas rurales centrales, periféricas y marginales. Lo pós-rural (García Sanz, 1996; Ferrão, 2000) define un modelo de ruralidad no agrícola asociado a la renaturalización y la patrimonialización de la misma. Esta nueva valoración simbólica presenta una contradicción que es la dependencia del consumo urbano y que se resolvería con políticas ambientalistas, mejora de los servicios públicos e introducción de las nuevas tecnologías de la información. Gianluca Brunori y Adanella Rossi (2007) emplean este concepto para examinar la política local y regional en una zona de Chianti (Italia), delineando que un análisis ‘postrural’ pone el énfasis sobre: “diversidad en vez de homogeneidad”; “la formación de áreas contemporáneas rurales por una dinámica dentrofuera”; la disminución de “barreras entre lo rural y norural”; los agentes sociales individuales y colectivos; y el impacto de la “cultura” (Brunori y Rossi, 2007: 183-184).

### 3. BIBLIOGRAFÍAS

ANDERSON, Benedict (1991 [1983]) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Edición revisada. Nueva York y Londres, Verso Press.

ANDERSON, Benedict (1998) Longdistance nationalism. En *The spectre of comparisons*. London, Verso, pp. 58-74.

APPADURAI, Arjun (1996) *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

ARENSBERG, Conrad M. y Solon T. KIMBALL (1965) “The fringe community”. En *Culture and community*. Nueva York, Harcourt, Brace & World, pp. 135-166.



- BAUER, Gérard, y ROUX, JeanMichel (1976) *La rurbanisation ou la ville éparpillée*. Paris, Éditions du Seuil.
- BRANDES, Stanley (1975) *Migration, kinship, and community: tradition and transition in a Spanish village*. Nueva York: Academic Press.
- BRETÓN, Victor, COMAS, Dolores & CONTRERAS, Jesús, (1997) “Cap. 18. Cambio social en la agricultura familiar española”. En: Gómez, C & González, J.J., eds., *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*. Madrid, CIS/Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 653-670.
- BRUNORI, Gianluca, y ROSSI, Adanella (2007) “Differentiating countryside: social representations and governance patterns in rural areas with high social density: the case of Chianti, Italy”. *Journal of Rural Studies*, 23: 183-205.
- CALIFORNIA STATE PLANNING BOARD (1934) *Analysis of applications for subsistence homesteads: rurban homes project number 37*, California. Sacramento.
- CARO BAROJA, Julio (1963) “The city and the countryside. Reflections on some ancient commonplaces”. En Julian PITTRIVERS (ed.) *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*. The Hague, Mouton, pp. 27-40.
- CARO BAROJA, Julio (1966) *La ciudad y el campo*. Madrid y Barcelona, Ediciones Alfaguara.
- CÁTEDRA, María, y SANMARTÍN ARCE, Ricardo (1979) *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida*. Madrid, Akal.
- CÁTEDRA, María (1989) *La vida y el mundo del vaqueiro de alzada*. Madrid, CISSiglo XXI.
- CÁTEDRA, María (2008) “The city and the countryside: the Virgin of Sonsoles”. En Sharon R. ROSEMAN y Shawn S. PARKHURST (eds.) *Recasting culture and space in Iberian contexts*. Albany, State University of New York Press, pp. 181-204.
- CATTENEO, Claudio (2006) “Investigating neorurals and squatters’ lifestyles: personal and epistemological insights on participant observation and on the logic of ethnographic investigation” *Athenea Digital*, 10: 16-40.
- CHRISTIAN, William A. (1972) *Person and God in a Spanish valley*. Nueva York y Londres, Seminar Press.
- CLOKE, Paul (1997) “Country backwater to virtual village? Rural studies and the cultural turn”. *Journal of Rural Studies*, 13(4): 367-375.
- CLOKE, Paul, y LITTLE, John (1990) *The rural state? Limits to planning in rural society*. Oxford, Clarendon.
- COMAS D’ARGEMIR, Dolores & CONTRERAS, Jesús (1990) “El proceso de cambio social”. *Agricultura y Sociedad*, nº 55, 571.
- CREED, Gerald W. y CHING, Barbara (1997) “Introduction. Recognizing rusticity: identity and the power of place”. En Barbara CHING y Gerald W. CREED (eds.) *Knowing your place: rural identity and cultural hierarchy*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 1-38.
- VALLE, Teresa del y otros (1985) *Mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona, Anthropolos.
- DODSON, Linden Seymour (1939) *Social relationships and institutions in an established rurban community, South Holland, Illinois*. Washington, DC, United States Department of Agriculture, the Farm Security Administration and the Bureau of Agricultural Cooperating.

- DOUGLASS, William A. (1975) *Echalar and Murelaga: Opportunity and rural exodus in two Spanish Basque villages*. New York, St. Martin's Press.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio (1984) *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI de España Editores.
- FERRÃO, João (2000) "Relações entre mundo rural e mundo urbano. Evolução histórica, situação actual e pistas para o futuro", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 33: 44-54.
- FIDALGO SANTAMARIÑA, José Antonio (1988) *Antropología de una parroquia rural. Ourense*, Cuadernos do Laboratorio Ourenán de Antropoloxía Social.
- FIREY, Walter (1946) "Ecological considerations in planning for rural fringes". *American Sociological Review*, XI, 4, pp. 411-423.
- FORSYTHE, Diana E. (1980) "Urban incomers and rural change: the impact of migrants from the city on life in an Orkney community". *Sociologia Ruralis*, 20 (4): 287-306.
- GARCÍA CANCLINI, Nestór (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México, Grijalbo.
- GARCÍA SANZ, Benjamín (1996) *La sociedad rural ante el siglo XXI*. Madrid: Ministerio de Agricultura.
- GEERTZ, Clifford (1988 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GILMORE, David D. (1980) *The people of the plain: class and community in lower Andalusia*. New York, Columbia University Press.
- GLICK SCHILLER, Nina, y FOURON, Georges Eugene (2001) *Georges woke up laughing: longdistance nationalism and the search for home*. Durham y London, Duke University Press.
- GUIMOND, Laurie, y SIMARD, Myriam (2010) "Gentrification and neorural populations in the Québec countryside: representations of various actors". *Journal of Rural Studies*, 26: 449-464.
- HARDING, Susan (1984) *Remaking Ibiaca: rural life in Aragon under Franco*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- HAYDEN, Cory (2003) "From market to market: bioprospecting's idioms of inclusion". *American Ethnologist*, 30(3): 359-371.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (1994) Número de explotaciones agrarias en 1962, 1972, 1982, y 1989. Anuario 1994, Fondo documental del Instituto Nacional de Estadística, Accedido 2 febrero de 2011 <http://www.ine.es/inebaseweb/pdfDispatcher.do?td=153245&L=0>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (1999) *Censo Agrario 1999. Principales resultados por CC.AA. y Provincias*.
- KAYSER, Bernard (1990) *La renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental*. Paris, Armand Colin.
- KAYSER, Bernard (1993) *Naissance de nouvelles campagnes. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube*.
- KENNY, Michael (1962) *A Spanish tapestry: town and country in Castile*. Bloomington, Indiana University Press.
- KIMBALL, Solon T. (1949) *The new social frontier: the fringe*. Michigan State University, Agricultural Experimental Station, Special Bulletin 360, pp. 5-38.
- LEFEBVRE, Henri (1991[1974]) *The production of space*. Donald NICHOLSON SMITH (trad.). Malden, Blackwell Publishing.

- LÉGER, Danièle y HERVIEU, Bertrand (1979) *Le retour à la nature "Au fond de la forêt... l'État"*. Paris, Le Seuil.
- LEVITT, Peggy, y SCHILLER, Nina Glick (2004), "Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society". *International Migration Review*, 38(3): 1002-1039.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1966) *Belmonte de los Caballeros: anthropology and history in an Aragonese community*. Oxford, Oxford University Press.
- MASSEY, Doreen (1994) *Space, place and gender*. London, Routledge.
- McDONOGH, Gary (1986) *Good families of Barcelona*. Princeton, Princeton University Press.
- MINTZ, Jerome (dir.) (1978) *Pepe's family*. Documental. Distribuido por Documentary Educational Resources.
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1972) *Propiedad, clases sociales, y hermandades en la Baja Andalucía: la estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1982) *La semana santa en Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.
- MURDOCH, Jonathan y PRATT, Andy C. (1993) "Rural studies: modernism, postmodernism and the 'postrural'". *Journal of Rural Studies*, 9(4): 411-427.
- NADELKLEIN, Jane (2003) *Fishing for heritage: modernity and loss along the Scottish coast*. Oxford, Berg.
- NAROTZKY, Susana, (2001) *La antropología de los pueblos de España. Historia, cultura y lugar*. Barcelona, Icaria.
- OLIVA, Jesús (2010) "Rural meltingpots, mobilities and fragilities: reflections on the Spanish case". *Sociologia Ruralis*, 50(3): 278-295.
- ONG, Aihwa (1999) *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham, Duke University Press.
- OTT, Sandra (1981) *The circle of mountains: a Basque shepherding community*. Oxford, Oxford University Press.
- PEREIRO PÉREZ, Xerardo (2004) "Para uma antropologia das relacións entre os mundos rurais e os mundos urbanos". *Tellus*, nº 41, 82-108.
- PEREIRO PÉREZ, Xerardo (2005) *Galegos de vila. Antropoloxía dun espazo rurano*. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco.
- PEREIRO PÉREZ, Xerardo (2011) "O fin? do rural? galego?", en *II Forum do Feísmo*. Ourense: Difusora das Letras, Artes e Ideias (en proceso de publicación).
- PISUNYER, Oriol (1973) "Tourism and its discontents: the impact of a new industry on a Catalan community". *Studies in European Society*, 1: 120.
- PISUNYER, Oriol (1977) "Through native eyes: tourists and tourism in a Catalan maritime community". En Valene L. SMITH (ed.) *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 149-156.
- PITTRIVERS, Julián A. (1961) *The people of the sierra*. Chicago, Phoenix Books y The University of Chicago Press.
- PRADO, Santiago (2007) *Novas minorías nas institucións educativas*. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco.
- PRYOR, Robin T. (1968) "Defining the ruralurban fringe". *Social Forces*, 47(2): 202-215.
- REDFIELD, Robert (1969) *The little community. Peasant society and culture*. Chicago, Phoenix Books y The University of Chicago Press.

- ROBERTSON, Roland. (1995) "Glocalization: timespace and homogeneityheterogeneity". En Mike FEATHERSTONE, Scott LASH, y Roland ROBERTSON (eds.). *Global modernities*. Londres, Sage, pp. 24-44.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín (2008) "Negotiating urban postmodern identities in Galicia: the recovery of rural dwellings". *International Journal of Iberian Studies*, 21(2): 151-170.
- ROSENBERG, Harriet G. (1995) "From trash to treasure: housewife activists and the environmental justice movement", En Jane SCHNEIDER y Rayna RAPP (eds.) *Articulating hidden histories: exploring the influence of Eric R. Wolf*. Berkeley, University of California Press, pp. 190-204.
- RUIZ RIVERA, Naxhelli, y DELGADO CAMPOS, Javier (2008) "Territorio y nuevas ruralidades: un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campociudad". *Revista Eure*, XXXIV(102): 7-795.
- SAN ROMÁN, Teresa et al. (1976) *Los gitanos al encuentro de la ciudad: del chalaneo al peonaje*. Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo.
- SIMARD, Myriam y HÉBERT, Lucie, y MARTIN, Anne (2003) "L'intégration des néoruraux dans BromeMissisquoi: Défis et recommandations". EN *Actes de l'Université Rurale Québécoise*, Mauricie.
- STOCKING, George (1984) "Afterword: a view from the center". *Ethnos*, 47(1): 172-186.
- TAX FREEMAN, Susan (1970) *Neighbors: the social contract in a castilian hamlet*. Chicago, The University of Chicago Press
- TERRADAS SABORIT, Ignacio (1979) *La colònia industrial com a particularisme històric: L'Ametlla de Merola*. Barcelona, Editorial Laia.
- URRY, John (2007) *Mobilities*. Cambridge, Polity Press.
- VAN DEN BERG, Leonardus Marinus (1984) *Anticipating urban growth in Africa: land use and land values in the rurban fringe of Lusaka, Zambia*. Amsterdam y Lusaka, Zambia Geographical Association.
- VON MEYER, Heino, y Philippe MUHEIM (1997) "Employment is a territorial issue". *The OECD Observer*, 203: Diciembre/Enero: 2226.
- WILLIAMS, Raymond (1973) *The country and the city*. Oxford: Oxford University Press.
- WILSON, Godfrey, y Monica WILSON HUNTER (1945) *The analysis of social change based on observations in Central Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZULAIKA, Joseba (1988) *Basque violence: metaphor and sacrament*. Reno y Las Vegas, University of Nevada Press.

# DIVERSIDAD DE MODELOS DE DESARROLLO RURAL EN EUROPA. APORTACIONES AL ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE CASOS ESPAÑOLES Y FRANCESES<sup>1</sup>

Alberto Pérez Chueca  
Universidad de Sevilla  
Encarnación Aguilar Criado  
Universidad de Sevilla

## 1. INTRODUCCIÓN

El estudio de los recientes procesos observados en la ruralidad europea manifiesta una dinámica que la aleja del arquetipo tradicional e inmovilista construido por los estudios de los antropólogos de los años 60 como George Foster (1964) y Josep Aceves (1973). Lo que nos muestra esta nueva fotografía son espacios rurales inscritos socialmente a su dimensión local, pero insertos en procesos globales. Una ruralidad, así, plenamente adscrita a procesos y fuerzas socioeconómicas más amplias, que bien puede ser definida como ruralidad líquida (Camarero y González, 2005), tomando prestado el concepto de modernidad líquida de Zygmunt Bauman (2001). En definitiva, esta imagen nos sitúa frente a un universo sujeto a itinerarios múltiples y complejos, que lo aleja ostensiblemente de la representación dual a la que nos tenían acostumbrados las clásicas visiones duales sobre el mundo rural: ruralurbano, dentrofuera, ciudadcampo, localglobal.

Esta idea propone un modelo más ajustado a la realidad actual de unos escenarios de naturaleza múltiple, donde conviven diversos actores: población local con neorrurales y grupos de población retornada, nuevos empresarios y emprendedores, con agricultores y productores tradicionales, turistas, técnicos de desarrollo e instituciones innovadoras de gestión territorial, con ayuntamientos, entidades sociales y asociaciones.

Todos ellos forman parte de una renovada red de actores, cada vez más compleja, que participa en la confección de estrategias de desarrollo rural en su territorio conformando un nuevo mapa institucional. La diversidad en la configuración de estas redes de actores y sus estrategias constituye en la actualidad un marco privilegiado para realizar un análisis desde la antropología de los distintos modelos de desarrollo rural que se han ido configurando en el ámbito de la Unión Europea. El territorio y los nuevos procesos de territorialización vinculados a la gestión de los proyectos de desarrollo y la identidad territorial como elemento esencial de articulación de estos procesos, constituyen los otros dos ejes sobre los que se sustenta nuestro análisis de esta nueva ruralidad.

El objetivo de esta comunicación es presentar el enfoque teóricometodológico construido para realizar un análisis comparativo de distintos casos a nivel europeo. Tratándose de una investigación en curso, planteamos aquí su marco de análisis, sobre el que, en la actualidad, se realiza su aplicación a los casos seleccionados. Se trata de una perspectiva

2173

---

<sup>1</sup> La investigación de la que es fruto esta comunicación es uno de los resultados del desarrollo de los programas I+D titulados “Territorio, calidad e innovación: El diseño de la nueva ruralidad europea”. I+D (SEJ200763537/SOCI) y “La producción de calidad: nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores” Ministerio de Educación y Ciencia. I+D (CSO201022074C0301). Incentivos de Investigación del programa Talentía (Junta de Andalucía) Estos proyectos son desarrollados por el Grupo de Investigación TECUDE (“Territorio, Cultura y Desarrollo” (P.A.I. SEJ418).

idónea para mostrar, de forma empírica, los diversos modelos resultantes de la aplicación de las políticas de desarrollo rural europeas.

## 2. CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN Y PRESENTACIÓN DE LOS CASOS DE ESTUDIO

Los resultados que se muestran en esta comunicación son fruto del trabajo de investigación realizada en 2 zonas rurales europeas: la Comarca de Guadalteba (Andalucía, España) y el Pays Gorges, Causses, Cevennes (Languedoc–Roussillon, Francia).

La metodología de investigación aplicada en ambos casos de estudio se ha basado en el análisis documental, el trabajo de campo y la realización de entrevistas semiestructuradas con informantes de distintos perfiles (representantes políticos, técnicos de desarrollo, representantes de entidades sociales, portavoces de agrupaciones sectoriales (sindicatos, cooperativas), empresarios y emprendedores), en un total de 71 entrevistas, así como 5 grupos de discusión.



Imagen 1. Comarca de Guadalteba. Fuente: Consorcio de Guadalteba

2174

La comarca andaluza de Guadalteba está compuesta de 8 municipios de la provincia de Málaga: Almargen, Ardales, Campillos, Cuevas del Becerro, Sierra de Yeguas, Carratraca, Teba y Cañete la Real. Se constituyó por iniciativa de los propios municipios en 1993, con la formación del Consorcio Guadalteba, para desarrollar servicios mancomunados en la zona. A partir del 1996 se creó el Grupo de Acción Local (GAL) Guadalteba como otra entidad de desarrollo territorial. Cuenta con una superficie de 722,58 Km<sup>2</sup> y tiene una población en torno a los 27.000 habitantes.

El paisaje más característico de la comarca es el de campiña que se extiende en la zona centro y norte de la comarca. Tradicionalmente su actividad económica ha estado vinculada a los sectores de la agricultura y sobretodo de la ganadería porcina, que constituye el principal sector económico de la comarca. En los últimos años se han ido desarrollando una importante producción hortícola orientada hacia la exportación. Finalmente el inexistente sector turístico ha sido especialmente potenciado por el GAL en los últimos años y ha contado con el apoyo de las administraciones locales y comarcales.

El Pays Gorges, Causses, Cevennes de la región francesa del LanguedocRousignon está constituido por 5 communautés de communes<sup>2</sup> (31 communes en total). Se constituyó como Pays en 2006 y está gestionado por el GAL Terres de Vie, que abarca también la gestión de otro Pays vecino: Le Pays de Sources en Lózere. Tiene una extensión de 1.100 km<sup>2</sup> y una población aproximada de 10.000 habitantes.



Imagen 2. Le Pays Gorges, Causses, Cevennes.  
Fuente: Pays Gorge, Causses; Cevennes: [www.cevennesparcnational.fr](http://www.cevennesparcnational.fr)

Todo el territorio que conforma este Pays se ubica dentro del espacio del Parque Nacional del Cevennes. Por ello la riqueza medio ambiental y de biodiversidad de este territorio es indiscutible. Las actividades económicas tradicionales han sido las pequeñas explotaciones agrícolas (cebollas, castañas) y ganaderas, también el sector de la agroalimentación y la explotación maderera tienen gran importancia en la zona. El turismo rural, y sobre todo las modalidades de ecoturismo y el turismo activo, ha sido el sector más desarrollado en los últimos años y constituyen hoy un sector económico clave para la zona.

Para nuestro caso de estudio resulta especialmente relevante subrayar las importantes diferencias que ofrece cada uno de los dos contextos sociológicos y administrativos en los que se insertan ambos casos. Estas diferencias son lógicas por cuanto remiten a procesos históricos de administración territorial, a estructuras de entidades sociales, privadas y públicas presentes en la realidad local, así como a cuestiones vinculadas a normas culturales sobre el nivel de participación en la política que estas organizaciones poseen. Hay que recordar para ello que la administración local en Europa está marcada por una gran diversidad de estructuras, fruto de evoluciones históricas y de tradiciones estatales<sup>3</sup> diferentes (Loughlin, 2003). Estas unidades administrativas: comarcas, mancomunidades, pays o

<sup>2</sup> Pays Gorges, Causses, Cevennes: 1. Communauté de Communes du Pays de Florac et du Haut Tarn, 2. Communauté de Communes Cévenoles Tarnon Mimente, 3. Communauté de Communes des Gorges du Tarn et Grands Causses, 4. Communauté de Communes de la Vallée de la Jonte, 5. Communauté de Communes de la Cévenne des Hauts Gardons.

<sup>3</sup> En esta investigación se presentan cuatro tradiciones estatales que influyen la administración local de cada Estado de la UE. La tradición Napoleónica (Francia, Italia, España, Grecia, Europa Central y del Este) que se funda sobre los principios de centralización, la uniformidad y la simetría; La Tradición Germánica (Alemania, Austria, Países Bajos) que reconoce los cuerpos intermedios al lado de un Estado poderoso; La tradición Anglosajona que no reconoce la noción de Estado como entidad moral y la Tradición Escandinava que toma del modelo francés el principio de uniformidad pero lo aplica en un cuadro más descentralizado.

communautés de comunes, no son automáticamente comparables, sin un análisis previo de sus funciones, red de actores y procesos de toma de decisiones.

Por otro lado, es importante recordar que políticas públicas centrales para el desarrollo rural como la Política Agraria Común (PAC) o la Política de Desarrollo Rural (PDR), constituyen un importante espacio común para analizar las evoluciones del desarrollo rural europeo, a pesar de las disparidades en su aplicación en cada estado miembro. Esta situación nos obliga a presentar ciertos elementos generales de esta tendencia en los que basaremos nuestra propuesta de análisis comparativo, comenzando por los cambios en los sistemas institucionales de gestión del desarrollo territorial auspiciados por las PDR y por los programas concretos de desarrollo rural.

### **3. EL NUEVO MAPA INSTITUCIONAL COMO CLAVE DE LA TRANSFORMACIÓN RURAL**

La Política de Desarrollo Rural que se ha implementado en los territorios rurales europeos, desde finales de la década de los 90, está vinculada a una creciente intervención en estos territorios de distintas instituciones encargadas de liderar, gestionar y ejecutar las diversas estrategias de desarrollo emanadas desde la Política Agraria Común. Este proceso de construcción institucional para el desarrollo rural ha generado una multiplicación de los actores vinculados con la planificación de desarrollo rural, así como, la puesta en marcha de dinámicas de concertación y cooperación entre ellos. Nos situamos así, frente a la importante esfera institucional del desarrollo que, a este nivel, remite a una adecuación a escala local del modelo genérico, mediante el despliegue de estrategias y prácticas que se institucionalizan y dirigen la acción económica y se traducen en propuestas concretas, emanadas de los valores promovidos por tales modelos genéricos (González, 2001).

Entender este nuevo mapa institucional es fundamental para explicar la profunda transformación del escenario rural europeo en las tres últimas décadas. Dado que, estas nuevas agencias de intervención y redes de actores creadas en torno a ellas, han instrumentalizado a nivel local, las grandes líneas del desarrollo generadas desde el ámbito supranacional europeo, haciendo valer para ello la profunda imbricación que estos nuevos modelos cooperativos de desarrollo tienen en sus respectivos territorios.

Pero no olvidemos que estas dinámicas de cambio en la gestión descentralizada del desarrollo rural son consecuencia de un contexto globalizado, que ha producido un vaciamiento de poder del estado nacional, en favor de instancias supranacionales o locales. El proceso se iniciaría ya desde los años 80 con la crisis de legitimidad sufrida por las políticas públicas y por la PAC en particular, que ha “forzado” un nuevo enfoque en su aplicación, dando mayor protagonismo a iniciativas locales, a través de la planificación ascendente y el establecimiento de patneriados entre el sector público y privado.

Los procesos actuales de desarrollo rural impulsados por la UE persiguen la complementariedad eficaz entre los enfoques tradicional (endógeno, con carácter ascendente, enraizado en una historia y un territorio determinados y guiado por una dinámica interna de valorización de los recursos locales) y moderno (exógeno de carácter descendente, con sus procedimientos administrativos, sus dotaciones financieras y su transferencia de conocimientos y capital desde el nivel central), la búsqueda en definitiva de una “tercera vía” (Marsden, 1998) puesto que el cambio hacia enfoques endógenos, en aquellos territorios donde no se cuenta con una capital social mínimo comprometen la consecución del objetivo de eficiencia y equidad e incluso la propia sustentabilidad del proceso.

Pero, para que este nuevo enfoque resulte viable, es esencial la construcción de capa-



cidad local basada en la mejora del capital social local y para ello, se propone articular las estrategias en torno a elementos como: el enfoque territorial, la movilización de los recursos humanos y naturales endógenos, la participación de la población en el proceso de desarrollo, la integración sectorial y la cooperación entre todos los agentes implicados (O’Cinnéid, 1992).

Es por ello que se debe buscar una vía de concertación, puesto que la sustitución de las administraciones públicas por los nuevos patneriados locales puede ser fuente de importantes carencias y agravios comparativos entre los territorios en materia de servicios y equipamientos básicos.

Como vía de consenso de ambos enfoques han sido necesarios cambios institucionales, que pasan por la creación de estructuras más flexibles, junto con una mejor coordinación horizontal y territorial, capaces de integrar las actuaciones de los distintos niveles. De otro lado, el papel de las instituciones superiores debe ser definir el marco político que permita el surgimiento y el funcionamiento de las iniciativas de desarrollo endógeno y asegure la flexibilidad necesaria para acoger las especificidades locales. También será necesario el establecimiento de patneriados en los que las organizaciones funcionales, los intereses sectoriales y los actores locales estén representados.

Uno de los problemas surgidos ha sido precisamente la dificultad de establecer el estatus legal del patneriado horizontal, su legitimidad y su representatividad ante los distintos estamentos oficiales. En este sentido ha sido importante el debate sobre los interrogantes que plantea la transferencia de recursos económicos, competencias y poder de decisión desde la UE o los estados miembros a los GDR, cuya composición y normas de funcionamiento en muchos casos son arbitrarias y no se encuentran sometidas a los controles propios de las administraciones públicas, y que además se superponen, ignorando a las autoridades locales democráticamente elegidas y legitimadas para ejercer este tipo de funciones (Shortall y Shucksmith, 1998).

En este sentido, los actuales reglamentos europeos de desarrollo rural<sup>4</sup> han afianzado el reconocimiento de los GAL o GDR por parte de las administraciones públicas. Así, el principio de cooperación<sup>5</sup> en el que se basa este nuevo reglamento se instaura en este reglamento la participación de los actores locales y de las administraciones local y regional<sup>6</sup>. En este principio se apoyará también la consolidación de la metodología Leader, como eje transversal<sup>7</sup>, dando además un respaldo político a las estructuras de gestión territorial desarrolladas al amparo de las anteriores iniciativas Leader.

<sup>4</sup> El núcleo de la política de Desarrollo Rural en la actualidad y para el período de programación comunitaria 2007-2013 lo constituye el nuevo Reglamento (C.E.E.) 1.698/2005 del Consejo de 20 de septiembre de 2005 relativo a la ayuda de desarrollo rural a través del Fondo Europeo Agrario de Desarrollo Rural (FEADER).

<sup>5</sup> Los principios en los que se basa este Reglamento 1698/2005, según consta en su capítulo III “Principios relativos a la ayuda” del Título I serán: Complementariedad, coherencia y conformidad, Cooperación, Subsidiariedad, Igualdad entre hombres y mujeres y no discriminación.

<sup>6</sup> “La ayuda del FEADER se prestará a través de una estrecha concertación entre la Comisión, el Estado miembro y las autoridades y los organismos designados por el Estado miembro en virtud de las normas y prácticas nacionales, con inclusión de: autoridades regionales y locales, agentes económicos y sociales y cualquier otro organismo apropiado que represente a la sociedad civil. (Reglamento (C.E.E.) 1.698/2005. Título I. Capítulo III. Artículo 6).

<sup>7</sup> El Reglamento propone tres Ejes de actuación u objetivos fundamentales y un eje transversal: Eje 1. Aumento de la competitividad de la agricultura y silvicultura. Eje 2. La mejora del medio ambiente y del entorno rural. Eje 3. La mejora de la calidad de vida en las zonas rurales y la diversificación de la actividad económica en el conjunto del medio rural. Eje Transversal, está destinado al fomento de la metodología Leader y que será de aplicación en los otros 3 ejes.

Los GDR se convierten en gestores reconocidos de todas las medidas derivadas de la aplicación de este eje, con los que deberán obligatoriamente participar todos aquellos colectivos presentes en las diferentes comarcas con el objetivo de fomentar la interacción entre los diferentes agentes económicos y los sectores público y privado. Integrando además de modo imperativo la dimensión territorial en la aplicación de la PDR. Con la creación de este eje se institucionalizan lo que fueron iniciativas de carácter piloto y experimental que han marcado un verdadero “punto de inflexión” en la transformación de los espacios rurales (Barrero, 2010: 164).

Aunque autores especializados confirman el buen papel desarrollado por los GDR: “Estos grupos constituyen, además, un importante patrimonio social y cultural de los territorios rurales españoles” (Moyano, 2009: 18). Apuntan una posible dificultad en la falta de una planificación clara de los espacios de concertación en el nuevo reglamento. La constitución de éstos conllevaría el desarrollo de un sistema de gobernanza en el territorio que debería ser fomentado y asegurado por los poderes públicos.

Es por ello que se valore esta situación como un “nuevo reto” (Moyano, 2009) al que los GDR deben hacer frente para fomentar la participación de muy distintos grupos de actores y consolidar dinámicas de concertación entre ellos. Lo que no resultará fácil teniendo en cuenta que: deben ser modificados los espacios de decisión que estos grupos han desarrollado “tradicionalmente”, se ponen en riesgo los espacios de poder e influencia tal y como apuntan Javier Esparcia y Joan Noguera (1999), y se enfrentarán las concepciones distintas del desarrollo rural que cada uno de estos actores representa.

Las ideas hasta aquí expuestas justifican suficientemente una perspectiva de investigación centrada en el análisis del sistema institucional que sitúa a los GDR como centro de estos nuevos sistemas y como espacio de concertación y cooperación entre actores diversos vinculados en las estrategias de desarrollo rural. Pero se debe tener en cuenta que este sistema institucional necesita de la participación de los actores y que ésta depende de factores esenciales como: la toma de conciencia de la situación por parte de la colectividad local, la formación de redes de actores y el grado de autonomía e integración de los actores en el sistema institucional existente.

La implicación o activación de los actores dependerá de una simbiosis entre factores tan importantes como la memoria colectiva, la identidad común, la voluntad local de superar los problemas y la apertura al entorno exterior. El objetivo, por tanto, de un sistema institucional para el desarrollo rural será definir un proyecto común en función de la imagen que la sociedad local tiene de ella misma y de su futuro, es decir de los modelos y de los valores que la distinguen (Houée, 1992). Dicho de otro modo, la convergencia o la síntesis de las decisiones individuales depende de que exista o no un argumento aglutinador capaz de concentrar las capacidades del sistema (Ramos y Romero, 1995).

Por tanto nuestro enfoque se guiará también por otros dos elementos clave en la sostenibilidad del sistema institucional: la definición y diferenciación territorial sobre la que se asienta el proyecto común de desarrollo y la identificación de la sociedad con este proyecto.

#### **4. CONSTRUCCIÓN TERRITORIAL EN EL CONTEXTO RURAL EUROPEO**

Una de las consecuencias más visibles del nuevo enfoque de aplicación de las políticas de desarrollo rural europeas ha sido, como ya se ha señalado, la constitución y reconocimiento de nuevos ámbitos espaciales de actuación. A través del impulso dado a los GDR y a la metodología participativa y territorial se han generado nuevas demarcaciones es-

paciales, nuevos territorios que es necesario redefinir, revalorizar y distinguir, dando con ello sentido a sus estrategias exclusivas de desarrollo.

La emergencia de estos nuevos territorios ha sido un fenómeno generalizado en la UE, si bien comenzó a aplicarse a través del primer Leader en espacios tradicionalmente reconocidos y “sentidos” como propios por la sociedad (comarcas históricas en el caso español), este fenómeno ha ido generalizándose a través de las sucesivas aplicaciones de esta iniciativa y de otros programas que, como el Proder<sup>8</sup> en España, han reconocido un ámbito de intervención supramunicipal como la comarca.

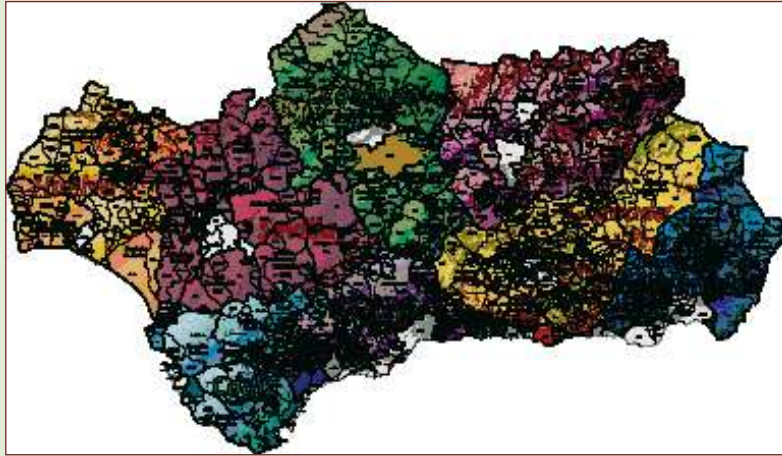
En este aspecto y a pesar de las diferencias existentes entre países de la UE, vemos que la tendencia de construcción de nuevas demarcaciones espaciales de las zonas rurales ha sido generalizada. En Francia existen en la actualidad 346 Pays reconocidos, que cubren el 80% del territorio nacional y amparan al 46% de la población francesa. En el periodo Leader+, el 89% de los GAL se ajustan a la demarcación espacial de los «Pays» aunque solamente el 51% corresponden a un sólo Pays. Concretamente en la región de LanguedocRoussillon el 100% de los GAL son gestionados por «Pays» y más del 80% de los «Pays» son a la vez GAL.



**Imagen 3. Les Pays en Francia. Fuente: APFP Asociación de promoción y federación de Pays**

En el caso Español y concretamente en su región andaluza se han creado 52 comarcas de desarrollo gestionadas por GDR o GAL. Esta nueva división afecta al 90% del territorio de la región, donde vive un 65% de la población.

<sup>8</sup> Bajo la denominación de “Programas de Desarrollo y Diversificación de la Economía Rural” se crearon, a partir del período 1997-1999, estos programas europeos, específicos para España, de aplicación en la zonas de tradición agrícolas, que pretendía reconocer la singularidad de tales áreas, con la aplicación de un conjunto de medidas destinadas a la diversificación de actividades económicas de la misma naturaleza que las anteriores. Son los programas específicos creados para España.



**Imagen 4: Mapa de GDR y GAL de Andalucía. Fuente: ARA. Asociación para el Desarrollo Rural de Andalucía, 2009**

Esta transformación en los ámbitos espaciales de planificación del desarrollo supone un fuerte impacto y afecta a gran volumen de la población. Es evidente que el cambio es gradual en cuanto a las transformaciones de procesos de toma de decisiones que lleva asociado, que afrontan un cambio profundo en la cultura de la participación del tejido social. En este proceso el territorio pasa de ser un “soporte” en el que se aplican iniciativas de desarrollo a un “recurso” esencial, son las características del mismo y sus recursos humanos y naturales los que definen las estrategias a seguir, las cuales quedan plasmadas en distintos planes estratégicos de desarrollo (Esparcia y Norguera, 1999). El territorio es también el proyecto común en el que se reflejan las expectativas de desarrollo de los distintos actores implicados, se convierte por tanto en el “producto” a conseguir a través de la aplicación de las estrategias definidas por todos los actores implicados en los nuevos sistemas institucionales. Así se genera una “imagen” del mismo, de sus riquezas y potencialidades que es heredera de los nuevos valores asignados a lo rural en la actualidad, vinculados a valores de las sociedades postindustriales como la tradición, autenticidad, naturaleza o calidad (Aguilar et al., 2009).

La construcción de esta imagen del territorio constituirá uno de los resultados de la aplicación del proceso de concertación al que se enfrentan los nuevos sistemas institucionales que gestionan los espacios rurales europeos. Puesto que el hecho de compartir esta imagen puede suponer la garantía de implicación de los actores locales en el proceso. Pero en todo proceso de territorialización el papel de la identidad colectiva es crucial (Valcuende, 1998). La relación entre desarrollo e identidad se ha acentuado, porque la continua evolución del concepto de desarrollo ha ido asumiendo elementos de ámbitos distintos al económico, al mismo tiempo que ha asumido formulaciones de distintas disciplinas (Boisier, 2001), esta tendencia ha sido denominada por diversos autores como el “giro cultural” del desarrollo (Tomassini, 2000).

Desde nuestra perspectiva el papel de la identidad cultural en los actuales procesos de transformación de las zonas rurales europeas es central. Por un lado, aglutina los elementos simbólicos que van a dar sentido al territorio y que conforman buena parte de esta “imagen territorial” que reflejará sus líneas estratégicas de desarrollo. Por otro lado, la identidad cultural refuerza la implicación y participación social de los individuos en los nuevos sistemas institucionales, puesto que potencia la percepción del territorio comarcal como algo propio, del tal modo que fortalece la implicación de los actores en los procesos de toma de decisiones sobre reforzando, legitimando y dando sostenibilidad al proceso.

La sustentabilidad social de cualquier proceso de desarrollo territorial depende de la identidad cultural, resaltando además que los fines políticos y económicos perseguidos en estos procesos no pueden ser conseguidos sin este requisito fundamental: “Las personas y su subjetividad<sup>9</sup> no son un recurso adicional, sino un requisito indispensable del desarrollo (...) la sustentabilidad de una estrategia, de una institución o de un proceso social depende, en primer lugar, de que la subjetividad lo defina como un escenario significativo para la acción y con sentido para sus fines” (Güell, 2001).

##### **5. A MODO DE PROPUESTAS: CREACIÓN DE UN MARCO ANALÍTICO COMPARATIVO DESDE LA DENSIDAD INSTITUCIONAL**

Es a partir de este nuevo contexto sobre el que se ha construido la nueva realidad de los espacios rurales europeos, que afecta en su impacto a todos los ámbitos, económicos, políticos, sociales, culturales y territoriales. Esta nueva realidad requiere nuevas herramientas de análisis. Esta es la base sobre la que estamos trabajando en esta investigación, desde la que realizamos una nuestra propuesta de análisis de estos procesos.

Es evidente que este marco es fundamental para entender la variabilidad de situaciones en las que se sustentan la diversidad de políticas de desarrollo europeas, o mejor dicho, su aplicación, dado que éstas se ejecutan desde mapas institucionales distintos para cada realidad estatal. La comparación de las dos realidades nos permite acercarnos a las situaciones convergentes y divergentes del modelo supraestatal, de aplicabilidad regional. Puesto que se trata de una investigación en curso, que se encuentra precisamente en la fase de aplicación del modelo, abordamos aquí, a modo de conclusión, el modelo teórico que sustenta la base empírica de este trabajo.

Se trata de una propuesta que está basada en la corriente de la nueva Economía Institucional (Hodgson, 1998), según la cual la economía conforma un proceso instituido, estas fuerzas colectivas incluyen instituciones oficiales (leyes, reglas y organizaciones) e instituciones informales (hábitos individuales, rutinas de grupo y normas y valores asociados). Se trata de una corriente de análisis general del desarrollo económico regional en la que los procesos económicos, sociales, políticos y culturales son inseparables. Esta corriente redescubre la “vieja” economía institucional desarrollada por el antropólogo económico Karl Polanyi (1944).

Desde esta posición se define la economía como algo más que un sistema de empresas y mercados basado en normas racionales y estándar, para situarla por el contrario, como “una composición de influencias colectivas que conforman las acciones de los individuos y como una entidad diversificada que sigue una trayectoria dependiente debido a las influencias culturales y socioinstitucionales heredadas” (Amin, 1998:73)

Para la realización de este análisis, centrado en los sistemas institucionales vinculados a la gestión y planificación del desarrollo rural, utilizaremos el concepto de Densidad Institucional desarrollado por Ash Amin y Nigel Thirft (1993), que implica una serie de criterios de tipo organizacional, sociocultural y económico. Este concepto nos sirve como concepto de análisis general, en el que se relacionan los elementos que hemos selecciona-

---

<sup>9</sup> La Subjetividad Social es definida como: “Aquella trama de percepciones, aspiraciones, memorias, saberes y sentimientos que nos impulsa y nos da una orientación para actuar en el mundo. Subjetividad social es esa misma trama cuando es compartida por un colectivo. Ella le permite construir sus relaciones, percibirse como un nosotros y actuar colectivamente. La subjetividad es parte de la cultura, pero es aquella parte que es inseparable de las personas concretas.” (Güell, 2001).

do para un estudio de casos concretos. Este concepto agrupa y ordena los principales ejes de análisis expuestos en este texto.

El efecto de esta densidad institucional es, en palabras de Amin y Thrift (1993) generar una mayor legitimidad, al alimentar las relaciones de confianza, estimular la capacidad empresarial y consolidar el enraizamiento de la actividad económica en el medio local. En nuestro caso, como veremos, la adaptación de este concepto a nuestra perspectiva de investigación exigirá el análisis de otros efectos como son: la constitución de un proyecto territorial común de desarrollo y la existencia de identidad cultural.

El concepto de densidad institucional incluye cuatro aspectos fundamentales que aplicaremos de la siguiente forma:

1. Relación y sinergia interinstitucional: lo centraremos en los nuevos sistemas institucionales constituidos para el fomento del desarrollo rural a nivel comarcal. Estos sistemas institucionales constituyen redes de organizaciones, entendidas como el conjunto de actores que persigue colectivamente unos objetivos comunes (Ramos y Delgado, 2002) y también como todo actor local con poder suficiente como para influir en el proceso de toma de decisiones. Destacaremos el papel que dentro de estas redes poseen los GDR como espacios de concertación entre el resto de las organizaciones vinculadas con el desarrollo rural.



**Gráfico 1: Los GDR como espacios de concertación. Fuente: Elaboración propia**

Nuestro objetivo será definir y analizar las relaciones de la red y el grado de sinergia entre las organizaciones que la conforman. Del mismo modo, analizaremos la participación de cada una de ellas en el proceso de toma de decisiones, así como los cauces de integración e implicación que el sistema habilita.

2. Representación colectiva por numerosos entes. Este segundo aspecto pondrá en relación el tejido social existente con las organizaciones que conforman el sistema institucional existente. El hecho de que muy distintos grupos sociales estén representados por entes asegura la existencia de una "masa crítica capacitada" potencial (Ramos y Delgado, 2002) para participar de este sistema institucional. De este modo una descripción del tejido social de un caso concreto puede servir como elemento para valorar la capacidad de desarrollar un proceso legítimo y plural de planificación del desarrollo rural.

3. Configuración de un proyecto común. En este tercer aspecto prestaremos especial protagonismo al enfoque territorial del desarrollo rural actual. De este modo, la configuración de un proyecto común es la redefinición y diferenciación del territorio en base a las expectativas plurales que las distintas organizaciones tienen de su territorio. Nos interesará analizar los planes estratégicos territoriales desarrollados en cada caso, para contrastar sus acciones con las expectativas de las organizaciones. Por otro lado, se analizarán las formas en que los elementos culturales son utilizados para la definición de cada territorio.

4. Existencia de una serie de normas y valores compartidos. En este último aspecto se valorará el rol que la identidad colectiva juega en el proceso de desarrollo, atendiendo a los elementos que conforman esta identidad y que han sido articulados en la definición de estrategias de desarrollo para la región. Por otro lado, se analizarán todas aquellas iniciativas puestas en marcha para construir o fortalecer la identidad territorial, así como el uso que en ellas se ha hecho de los elementos identitarios asumidos por la población.

Aplicar este modelo a cada uno de los casos, nos permitirá, en primer lugar definir cada uno de los procesos por separado llegando a analizar la viabilidad y los obstáculos que cada uno plantea, y encontrar, en segundo lugar, elementos clave comunes sobre los cuales establecer la comparación entre las distintas unidades de observación a pesar de las diferencias y divergencias de sus realidades contextuales.

Estos elementos comunes sobre los que establecer la comparación pueden representarse como se indica en el siguiente Gráfico:

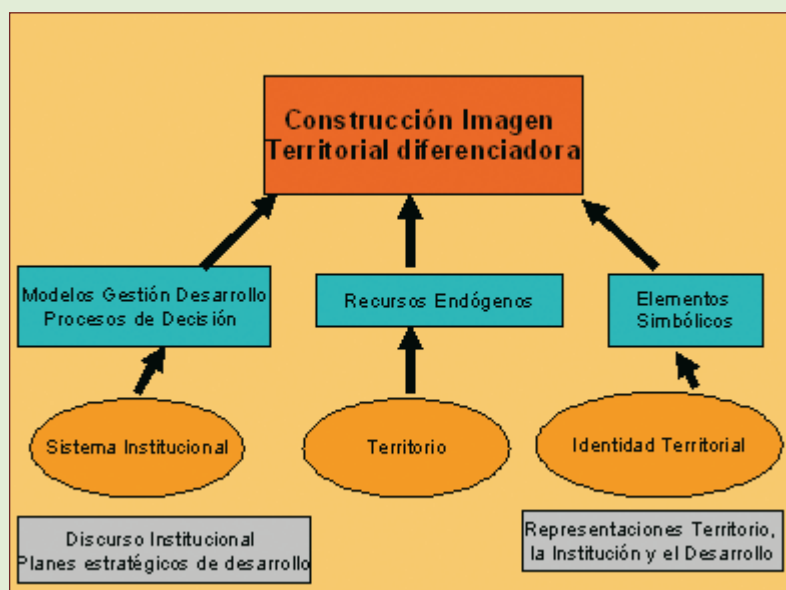


Gráfico 2: Elementos clave en la construcción del territorio. Fuente: Elaboración propia

## 6. BIBLIOGRAFÍA

ACEVES, Joseph (1973) Cambio Social en un Pueblo de España. Barcelona, Barral Editores.

AGUILAR, Encarna; LOZANO Carmen; MORENO Ignacio L. y PÉREZ, Alberto (2009) “Entre la tradición y la innovación: políticas de empleo femenino y desarrollo rural”, Sociología del Trabajo, 65: 111-136.

AMIN, Ash y THRIFT, Nigel (1993) “Globalization, Institutional Thikness and Local Prospects”, Reveu d’Economie et Urbaine, 3: 416417.

- AMIN, Ash (1998) "Una perspectiva institucionalista del desarrollo regional", *Ekonomia*, 41. 2º Cuatrimestre 1998: 68-89.
- BARRERO LINARES, David (2010) "Los Grupos de Desarrollo Rural y la revalorización de la cultura rural como recurso para el desarrollo" en IAPH (Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico) Patrimonio Cultural en la nueva ruralidad andaluza, Ph Cuadernos, 26: 163-173.
- BAUMAN, Zygmunt (2001) *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid. Akal.
- BOISIER, Sergio. (2000) "Desarrollo (local): ¿de qué estamos hablando?", *Estudios Sociales*, nº103, pp. 79-109.
- CAMARERO, Luis y GONZÁLEZ, Manuel (2005) "Los procesos recientes de transformación de las áreas rurales españolas: una lectura desde la reestructuración ampliada", *SociologiaRevista da Faculdade de Letras da Universidade de Porto*, 15: 95-123.
- CONSEJO DE LA UNIÓN EUROPEA (2005a): "Reglamento (C.E.) 1698/05, relativo a la ayuda al desarrollo rural a través del Fondo Europeo Agrícola de Desarrollo Rural (FEADER)", D. O. L 277 de 2110-2005, Bruselas, pp. 1-40.
- ESPARCIA, Javier y NOGUERA, Joan (1999) "Reflexiones en torno al territorio y al desarrollo rural". En E. RAMOS (Coord.) *El desarrollo rural en la Agenda 2000*. Madrid, MAPA, Serie Estudios número 142, pp. 9-44.
- FOSTER, George M. (1964) *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México, Fondo de la Cultura económica.
- GÜELL, Pedro E. (2001) "Subjetividad Social: desafío para el nuevo siglo", *PolisRevista académica de la Universidad Bolivariana* (en línea), Volumen 1, nº 2. <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30500206>>
- HODGSON, Geoffrey M. (1998) "The approach of institutional economics", *Journal of Economic Literature*, 36, 1: 162-192.
- HOUÉE, Paul (1992): *La décentralisation. Territoires ruraux en développement*. París, SyrosAlternatives.
- LOUGHLIN, John; KEATING Michael y DESCHOUWER Kris (2003) *Culture, Institutions and Regional Development: a Study of Eight European Regions*. Cheltenham, Edward Elgar.
- MARSDEN, Terry (1998) "New Rural territories: regulating the differentiated rural spaces", *Journal of Rural Studies*, 14, 1:107-119
- MOYANO ESTRADA, Eduardo (2009) "Del desarrollo rural al desarrollo territorial" Documento Foro IESA sobre la Coherencia de los Territorios Rurales. Diciembre 2009. [www.iesa.csic.es/archivo/FORO/Foro\\_iesa\\_cohesion.pdf](http://www.iesa.csic.es/archivo/FORO/Foro_iesa_cohesion.pdf)
- O' CINNEIDE, Michael (1992) "Introduction". En M. O' CINNEIDE y M. CUDDY (Eds.) *Perspectives on Rural Development in Advanced Economies*. Galway, University College of Galway, pp. 1-12.
- POLANYI, Karl (1989) *La Gran Transformación*. Madrid, La Piqueta.
- RAMOS, Eduardo y ROMERO, José (1995) "Para una concepción sistémica del desarrollo rural". En E. RAMOS y J. CRUZ (Coords.) *Hacia un nuevo sistema rural*. Madrid, MAPA, pp. 49-90.
- RAMOS, Eduardo y DELGADO, Mª del Mar (2002) "Nuevas formas de institucionalidad y su influencia en el desarrollo de las áreas rurales europeas", *Información Comercial Española*, 803: 91-104.
- SHORTALL, Sally y SHUCKSMITH, Marc (1998) "Integrated Rural Development: Issues Arising from the Scottish experience", *European Planning Studies*, volumen 6, nº 1: 73-88.



TOMASSINI, Luciano (2000) "El giro cultural de nuestro tiempo". En B. KLIKSBERG y L. TOMASSINI (comps.) Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo. Buenos Aires, F.C.E./BID, pp. 59-100.

VALCUENDE DEL RÍO, Jose María (1996) Fronteras, Territorios e Identificaciones Colectivas. Sevilla, Tesis Doctorado en Antropología Social, Universidad de Sevilla.



Luís Vale

Universidade Fernando Pessoa (Porto)

## 1. À PROCURA DE UM NOVO CONCEITO

A expressão ‘novas paisagens rurais’ será, ela própria, evidência da desestruturação do território nacional, nomeadamente das áreas não urbanas. De facto, se analisarmos os diferentes mapeamentos produzidos nos últimos anos, poderemos verificar que o olhar técnico e científico se especializou nos espaços urbanos, desprezando os demais territórios. Não existe uma classificação exacta para os restantes territórios e a terminologia utilizada refere-se apenas aos espaços urbanos. O demais é aleatório e heterogeneamente adjectivado: “vazio urbano a estruturar”, “áreas desertas”, “desertificação humana”, “territórios de proximidade”, “país arquipélago”, “periferias” são algumas das terminologias utilizadas (Ferrão, 2000; Portas, Domingues e Cabral, 2003; Rodrigues, 2006). Mesmo documentos oficiais e estratégicos como o Programa Nacional da Política de Ordenamento do Território referem-se ao vasto território não urbano como “áreas críticas”, caracterizadas por “despovoamento e fragilização demográfica e socioeconómica de vastas áreas e insuficiente desenvolvimento e fraca integração dos sistemas urbanos não metropolitanos, enfraquecendo a competitividade e a coesão territorial do país”. (PNPOT, 2006); ou o Plano Regional de ordenamento do Território do Norte, que no seu Sumário Executivo apresenta a região norte de Portugal com “vastias zonas rurais que não têm recursos humanos com dimensão crítica para iniciarem um processo de desenvolvimento, necessitando de apoios externos (não meramente financeiros) para inverterem o processo de declínio que, deixado livre, conduziria à desertificação de grandes áreas de território da região” (PROT Norte, 2009). Ambos os documentos reconhecem a forte desestruturação do território nacional, principalmente, no interior e zonas rurais, quando apelam à necessidade de criar “redes de relacionamento de proximidade” que promovam a “equidade territorial”; ou quando solicitam “redes de especialização regional” que proporcionem a “sustentação sócioural”.

Este exercício será um olhar para esse vasto território “vazio”, através do qual tentaremos perceber e classificar essa(s) realidade(s), que têm sido constantemente apresentadas de um modo tradicionalista e patrimonialista, dando primazia às actividades, ao património e aos actores que, com o decorrer do tempo, foram perdendo influência e actualidade, num processo de perda acelerada de ecodiversidade e de sociodiversidade (Rodrigues, 2007: 6), manifestando uma profunda nostalgia da ruralidade passada. Só assim, face à velha e conhecida ruralidade poderemos avançar, ainda que de uma forma exploratória, com a hipótese de existirem outras e novas ruralidades. Se focalizarmos a nossa atenção no espaço não urbano, naquilo que são as paisagens rurais, poderemos identificar uma panóplia de narrativas e representações sociais que romperam com as abordagens tradicionais e transformaram num continuum a relação entre rural e urbano e entre campo e cidade. Segundo João Ferrão (2000: 46 e 47), historicamente poderemos identificar diferentes mundos rurais e distintas relações entre o rural e o urbano:

---

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido no âmbito do projecto “Globalization and Metropolization. New Developments in Europe’s West Coast”, promovido pela Universidade Fernando Pessoa, Porto e em publicação na Universidade de Berkeley, EUA.

\* O velho e secular mundo rural, onde predomina a agricultura e pastorícia, em paisagens produzidas pelo equilíbrio entre as actividades desenvolvidas e o “natural”.

\* O rural industrial –A revolução industrial do século XVIII veio alterar a situação anterior. As áreas rurais perdem centralidade económica, social e simbólica, assim como, enquanto as aglomerações urbanoindustriais são vistas como o palco do progresso, a ruralidade tende a ser identificada com realidades arcaicas. Assim são produzidas novas complementaridades e aproximações entre o rural e o urbano – ex: o abastecimento alimentar e o fornecimento de mão-de-obra barata.

\* O novo rural –através de narrativas e representações sociais que rompem com as abordagens tradicionais, acontece a transformação do mundo rural em áreas multifuncionais: Nos anos 80 do século XX surge uma nova realidade, o mundo rural não agrícola e sua valorização, socialmente construída a partir da ideia de património e de três tendências convergentes: a) um movimento de renaturalização; b) a procura da autenticidade; c) a mercantilização das paisagens.

A verdade é que, actualmente, aquilo que se designa por “regiões urbanas” inclui espaços urbanos, suburbanos, rurbanos, periurbanos, rurais agrícolas e rurais nãoagrícolas, o que, por um lado, transformou os agricultores de muitas comunidades rurais em “comunidades encapsuladas” (Newby, 1979, in Silva, 2009: 37), uma vez que passam a viver rodeados por outros grupos sociais que não têm qualquer relação com a agricultura; por outro lado, desloca as tradicionais fronteiras entre esses diferentes mundos e, por outro lado ainda, complexifica as relações entre o mundo urbano e essa nova ruralidade, que em permanentes e profundas mutações e objecto de crescentes consumos, materiais e simbólicos, se apresenta como: a) Cada vez mais agroecológica; b) Cada vez mais biodiversa; c) Cada vez mais funcional (Covas, 2008: 47).

2188

## 2. TIPOLOGÍAS EMERGENTES NAS NOVAS PAISAGENS RURAIS

Como já vimos, terá sido a conjugação de diversos factores que possibilitou o aparecimento das novas paisagens rurais. No sentido de contribuir para a definição daquilo a que nos propusemos inicialmente e chamámos ‘Novas Paisagens Rurais’, apresentamos algumas tipologias que, definitivamente, emergiram durante todo esse processo de transformação verificado, também, em todo o território interior de Portugal.

### 2.1. A patrimonialização

Enquanto processo, este envolve conflitos e algumas disputas nas escolhas e selecções dos referentes que devem ser positivamente valorados, preservados e inscritos na memória de uma comunidade, adquirindo assim novos significados. Llorenç Prats (2004) designou este processo de “activação patrimonial”, através do qual se escolhem determinados referentes culturais, materiais ou imateriais, ou naturais, se expõem e sacralizam, capacitando-os assim para uma representatividade simbólica de uma dada identidade (Silva, 2009:40). Tratando-se de uma construção social, é resultante “de uma operação dinâmica, enraizada no presente, a partir do qual se reconstrói, selecciona e interpreta o passado” (Rosas Mantecón, 2005, in Silva, 2009: 39). No universo rural emerge um conjunto variado de referentes empíricos, tais como o património histórico edificado, os vestígios arqueológicos, a arquitectura popular, as festas, as romarias, o artesanato, as liturgias, o cancionero popular, entre outros, que são objecto desse processo de cristalização social. Esta patrimonialização dos referentes locais e/ou regionais surge, muitas vezes, associada

a estratégias de preservação das memórias e diferenciação de identidades, face à eminência dos perigos percebidos e resultantes dos movimentos homogeneizantes da globalização. Podemos distinguir duas diferentes formas de “activação patrimonial”:

\* A folclorização, enquanto fenómeno da modernidade que permite uma representação cultural e possibilita a determinação das origens como elemento explicativo de identidades sociais específicas. Ex: grupos de caretos, ranchos folclóricos, grupos de gaiteiros.

\* A politização do território, enquanto construções abstractas do mapeamento nacional, regional e local. A concretização de instrumentos legais de estruturação do território, tais como: os Planos Directores Municipais (PDM), o Plano Regional de Ordenamento do Território do Norte (PROT Norte), os Planos de Urbanização (PU), ou o Programa Nacional da Política de Ordenamento do Território (PNPOT), entre outros, que de alguma forma localizam os indivíduos e identificam memórias individuais e colectivas.

## 2.2. A destradicionalização

Consequência do agenciamento humano, as tradições estão sujeitas à manipulação. Os processos de destradicionalização não são construídos isoladamente, mas sim de uma forma reflexiva, enquanto actividade que caracteriza e define toda a acção humana (Giddens, 2005: 26), procurando manter o seu carácter tradicional e adicionando elementos inovadores, traços de modernidade. Na Península Ibérica podemos encontrar várias manifestações de processos de destradicionalização que, na opinião de Carlos Fortuna (2001: 234), são uma forma de as cidades, as sociedades e os indivíduos se modernizarem, ao sujeitar anteriores valores, significados e acções a uma nova lógica interpretativa e de intervenção. Para Heelas (1996) a destradicionalização pode ser entendida como uma forma de autoridade externa face ao local, ao particular, uma vez que poderão ser imposições exteriores a determinar processos de manipulação (positiva/negativa) da tradição. Muitas vezes a tradição é reinventada como mercadoria e, aí, adquire uma outra dimensão, preenchida com outras lógicas e significados, que a desagrega, que a afasta definitivamente da sua origem (Habermas, 1981). Como exemplos de processos de destradicionalização podemos apresentar:

\* Os grupos de Pauliteiras: oriundos da região de Miranda do Douro, estes colectivos eram, originalmente, apenas constituídos por homens, pois só a eles era permitido tais manifestações públicas. Às mulheres, ainda que jovens, não lhes era permitida dançar assim em público. Era uma coisa de homens.

\* Alheiras de Bacalhau: algo que surgiu no mercado há muito pouco tempo e que, apesar do relativo sucesso comercial, tem suscitado acesa discussão no que diz respeito à própria designação. Virgílio Gomes, em Junho de 2009, escrevia assim na sua página de internet<sup>2</sup>: “Com estes meus escritos não ponho em causa o produto rotulado com o nome de alheira de bacalhau e alheira vegetariana. O que eu questiono é que lhes chamem alheiras.”

\* Experiências Gourmet: um pouco por todo o país, mas principalmente nas zonas rurais têm sido promovidos vários eventos da especialidade. Recorrendo aos produtos característicos de cada localidade ou região, vários especialistas apresentam aos públicos novas formas de confeccionar e de degustar os tradicionais condimentos: frutas, doces, enchi-

<sup>2</sup> Ver [www.virgiliogomes.com](http://www.virgiliogomes.com)

dos, de caça e de pesca, entre outros. Paradigmático o caso da empresa Saberes e Fazer da Vila, localizada em Manteigas que, utilizando os saberes locais, apresenta um novo conceito denominado “PDFPenhas Douradas Food”. A revista inglesa Wallpaper, na sua edição do mês de Abril de 2010 (página 65), fez a promoção/divulgação do projecto desta pequena empresa portuguesa.

### 2.3. O Ruralismo por Formatação

Enquanto a destradicionalização implica a existência prévia de um património local que se procura manipular ou transformar, aquilo que se define por ruralismo por formatação não necessita da existência desse património local, utiliza os movimentos globais para intervir localmente, promovendo os consumos locais de contornos potencialmente globais. Partindo do conceito de formatação cultural que Claudino Ferreira (2002) apresenta a propósito da Expo’98 como sendo um modelo culturalmente híbrido<sup>3</sup>, onde a “arquitectura do entretenimento” e os seus elementos lúdicos, espectaculares e decorativos assumem centralidade na concepção e planeamento dos espaços e dos elementos físicos. É uma arquitectura que privilegia fundamentalmente a estimulação sensorial e a vertigem lúdica. Entendemos que a nova paisagem rural apresenta um conjunto de eventos, formas e instituições culturais diversificado: parques temáticos, feiras, centros de interpretação, festivais, museus e exposições, certames, equipamentos, infraestruturas, entre outras, que nos permite defini-los como formatadores do rural e afirmar a sua pertinência pois, apesar das diversas escalas de acção e implementação, existe uma intencionalidade na especialização e na diversificação dos agentes locais como formulação de promoção da cultura local junto dos circuitos da internacionalização e da globalização.

Uma dessas formas de promoção, profusamente disseminadas pelos territórios rurais na Península Ibérica, é a arquitectura de autor que Sebastián Marco (1997: 41) define como “uma arquitectura contemporânea<sup>4</sup> de autores independentes, que excedem os condicionamentos do colectivo e da especulação. Trata-se, portanto, de uma arquitectura de criação, não de consumo”. O resultado desta forma de arquitectar são obras únicas e originais, obras “assinadas” que, muitas vezes, por isso adquirem uma valorização suplementar e passam a ser objecto de curiosidade e de visitação.

Alguns elementos dessa formatação do rural poderão, em determinadas circunstâncias, ser consideradas marcos territoriais, enquanto instituições âncoras (Ferreira, 2004: 13) de uma determinada região ou localidade, que procuram atrair diferentes públicos e mercados, podendo funcionar assim e também como instrumentos de afirmação competitiva entre localidade, cidades ou regiões (Ferreira, 2002: 23), por exemplo, na província de La Rioja, no norte de Espanha, região de grande actividade vinícola e conhecida pela quali-

<sup>3</sup> Lugares de confluência e cruzamento entre três modalidades distintas de acção e de organização cultural, nomeadamente, os fluxos globais hegemónicos, as obras e os produtores que integram os circuitos internacionais de arte e da cultura e, por último, produtores culturais que operam habitualmente às escalas local e nacional (Ferreira, 2002: 305 e 306).

<sup>4</sup> Numa época de globalização e em que as imagens atravessam o mundo em tempo real, tornou-se habitual reconhecer determinado autor pelos pormenores, ou pela grandiosidade da sua obra, ou por outra qualquer característica que o distingue dos demais. Arquitectos de enorme prestígio internacional, a executarem trabalhos nas mais diferentes latitudes, como garante de prestígio, qualidade e modernidade dos mecenas promotores. E é relativamente banal vermos arquitectos de proveniências tão díspares como Álvaro Siza Vieira, Rem Koolhaas, Tadao Ando, Zahadid ou Frank Gehry, serem convidados para concursos de ideias em qualquer parte do mundo.

dade dos seus vinhos, são vários os exemplos de uma relação estreita entre o enoturismo e a arquitectura de autor. Arquitectos como Zaha Hadid que desenhou a sala de provas da adega R. López de Heredia Viña Tondonia, ou o basco Iñaki Aspiazua Iza que projectou a adega Baigorri na cidade de Samaniego, assim como o hotel Marqués de Riscal desenhado por Frank Gehry na pequena e medieval cidade de Elciego, consubstanciam as narrativas de “arquitectura do vinho”, ou “vida do vinho”<sup>5</sup>, utilizadas pelos organismos tutelares regionais, assim como contribuíram para a afirmação desta região, transformando o território e promovendo a criação de novos fluxos, associando através destas contemporâneas marcas territoriais a principal actividade económica da região e o turismo.

A Quinta do Portal<sup>6</sup>, localizada em Celeirós do Douro no concelho de Sabrosa, é uma empresa que se dedica à produção de vinhos DOC Douro, Vinho do Porto de categorias especiais e Moscatel. Para além desta actividade principal, a Quinta do Portal tem na sua unidade de produção um espaço multifuncional que, numa lógica de complementaridade, tem ao dispor dos seus clientes, visitantes e turistas, outros serviços, tais como o Enoturismo e a Restauração. Os proprietários da Quinta do Portal contrataram o arquitecto Siza Vieira para desenhar e construir uma adega nova, que tem como uma das principais características ser revestido exteriormente por cortiça. O projecto custou cerca de 8 milhões de euros, suportado em parte por um financiamento da União Europeia, aqui entendido como movimento global ao dispor do desenvolvimento local e regional. Sendo uma nova construção e assinada por um reconhecido arquitecto, não demorou a ser procurada por inúmeros visitantes que se deslocam propositadamente a Sabrosa apenas para visitar esse edifício. Estaremos, tal como na região de La Rioja, perante um equipamento que se apresenta como uma marca territorial, uma vez que se destaca na paisagem envolvente e a sua existência promoveu a criação de novos fluxos de clientes, de visitantes, de turistas que poderão chegar com motivações e expectativas diferenciadas, obrigando à produção de novos espaços e serviços para satisfação desses novos consumos locais e, também, globais.

2191

#### 2.4. A Turistificação

Temos assistido nas últimas décadas, principalmente nos últimos anos do século XX e nos princípios do século XXI, a uma recomposição social, económica, funcional e cultural das zonas rurais de Portugal, pressionadas por políticas de competitividade global que incentivam o abandono e o despovoamento dos territórios, assim como por políticas de desenvolvimento rural que, sendo cada vez mais dispendiosas, apenas amenizam e compensam, sem nunca provocar uma verdadeira conversão dos sistemas produtivos locais. Tudo isto significou, em larga medida, a desruralização do território nacional e a desagrarização dos campos, o que permitiu uma forte patrimonialização e turistificação do mundo rural. De facto, assistimos a uma turistificação generalizada dos territórios e das comunidades rurais, podendo aqui ser feita uma analogia com o que Paula Mota Santos<sup>7</sup> designa de “constelação de turismo” nas principais áreas metropolitanas da costa ocidental europeia, enquanto áreas imaginadas definidas por pontos proeminentes (estrelas), na medida em que, também no espaço rural, podemos construir um mapa imaginário com as

<sup>5</sup> Ver [www.lariojaturismo.com](http://www.lariojaturismo.com)

<sup>6</sup> Ver [www.quintadoportal.com](http://www.quintadoportal.com)

<sup>7</sup> Paula Mota Santos é membro do projecto “Globalization and Metropolization. New Developments in Europe’s West Coast”.

diferentes estrelas, assinalando os locais, equipamentos e actividades relacionadas com o turismo.

A turistificação, entendida enquanto tipologia de uma nova paisagem rural, só é possível porque a razão primeira da sua existência é a produção de algo para um determinado público, (o que a distingue das restantes tipologias apresentadas), normalmente cidadão, que constrói um imaginário do campo, valorizando algumas das suas idiossincrasias, tais como a autenticidade, o sossego, a calma, o bucólico, entre outras, e ocupa um segmento de mercado específico. Características, todas elas, de um “turismo alternativo” (Nash, 1992, in Silva, 2009: 48) e que contrastam com o turismo convencional e/ou de massas, como por exemplo: a) Musealização de actividades agrícolas ou rurais – Casa do Linho, Museu do Vinho, Museus etnográficos, Centros de interpretação da Natureza; b) Turismo em espaço rural (TER) – Agroturismo, casas de campo, hotéis rurais, parques de campismo rurais, turismo de habitação, turismo de aldeia; c) Clusterização do sector do turismo – O Douro, enquanto património protegido, tem um conjunto de espaços, actividades e agentes que convergem no desenvolvimento da imagem/marca do Douro e contribuem para o sucesso da região (adegas, quintas, aldeias vinhateiras, museu do Douro, organismos institucionais como a Missão Douro, os municípios e a Região de Turismo).

De forma a sistematizar as tipologias acima descritas, apresentamos um quadro síntese com aquilo que entendemos ser a relação existente entre os diferentes mundos rurais (Ferrão, 2000: 46 e 47) e as novas paisagens rurais referidas, etnografando com alguns exemplos:

<b>Novas Paisagens Locais</b>	<b>Velho Rural (da)</b>	<b>Rural Industrial (da)</b>	<b>Novo Rural (da)</b>
	Agricultura subsistência	Agricultura abastecimento	Agrocultura não produtiva
Patrimonialização	Matança do Porco	Vindimas	Incentivos Financeiros (Ruris, Agris, Qren)
Destradicionalização	Inovações (enxertias, introdução de produtos)	Alheiras de Bacalhau	Grupo de Pauliteiras
Ruralismo por Formatação	Importação de Estilos arquitectónicos	Adega da Quinta do Portal	Quinta da Romaneira
Turistificação	Turismo de aldeia	Musealização de actividades rurais	Hotéis Rurais

**Quadro 1. Relação entre as novas paisagens locais e os diferentes mundos rurais**



A leitura do quadro 1 permite realçar alguns aspectos que nos parecem relevantes para a compreensão da complexa realidade dos diferentes mundos rurais e a forma como as tipologias propostas como elementos da nova paisagem rural se relacionam ou se apropriam dos símbolos, dos significados e dos imaginários desses mesmos mundos, ainda que algumas das etnografias apresentadas façam já parte de um mundo passado, passível de reconstrução apenas através da memória. Desde logo, importa referir que a turistificação se distingue das demais paisagens rurais na medida em que qualquer uma das etnografias apresentadas associadas às demais tipologias poderiam também ser exemplos de turistificação, ou seja, o turismo utiliza e/ou consome praticamente todas as manifestações produzidas ou existentes nos ambientes rurais.

Assim, associados ao velho rural, da agricultura de subsistência, encontramos: a) a manutenção do porco que, por ser a base da dieta alimentar dos indivíduos e das comunidades, era uma das práticas mais recorrentes nessa ruralidade; b) as inovações produtivas ou processuais (e nesse sentido, destradicionalizações) são apresentadas como associadas ao velho rural, pois nesse mundo não mecanizado e de reduzida produção, o aparecimento de novos produtos, novas ferramentas, ou novos processos, muitas vezes importados ou trazidos de outras latitudes, significavam avanços qualitativos e quantitativos nas produções e nos rendimentos possíveis; c) a importação de estilos arquitectónicos, pois mesmo no velho rural assistimos ao aparecimento de determinados inputs trazidos, normalmente, por emigrantes que ao regressarem às suas comunidades de origem, constroem as suas casas segundo os padrões e os estilos dos locais de destino; d) turismo de aldeia, na medida em que não havendo hotelaria nas comunidades rurais, habitualmente, os viajantes, turistas e visitantes ficavam alojados, em quartos alugados, nas habitações dos habitantes locais.

Ao rural industrial que se caracterizava, fundamentalmente, por uma agricultura que visava garantir o abastecimento das populações, podemos identificar: a) a realização ou recriação das grandes actividades agrícolas como por exemplo as vindimas, enquanto processo de activação ou reactivação de referentes locais de identidade associados à grande produção e consumo, neste caso, de vinho; b) o aparecimento da alheira de bacalhau, processo polémico, acaba por ser um bom exemplo de uma nova lógica interpretativa e de intervenção que está associada, principalmente, à produção industrial e às lógicas comerciais; c) a construção da adega da Quinta do Portal parecidos um dos melhores exemplos desse movimento de criação de novos espaços âncoras, associados a produções de escala industrial; d) a musealização de qualquer actividade agrícola enquanto produção de uma metalinguagem direccionada para públicos heterogéneos.

Por último, e associadas ao novo rural, não agrícola, encontramos um conjunto de novas paisagens das quais destacamos: a) a existência de um painel de oportunidades e financiamentos nacionais e comunitários que incentivam e privilegiam os investimentos nos territórios rurais e nas comunidades mais isoladas; b) a procura de atractividades para novos públicos potenciou o aparecimento de várias manifestações que, de alguma forma, se distanciam dos referentes culturais instituídos. O aparecimento de grupos de pauliteiras será um exemplo desse processo evolutivo que, muitas vezes, também é uma estratégia local para a manutenção de alguns desses mesmos referenciais; c) a Quinta da Romaneira tendo sido visitada (consumida) por figuras mundialmente reconhecidas, actores de Hollywood, utiliza essas mesmas figuras como certificação da sua qualidade e, assim, adquire uma valorização suplementar atraindo outros e novos públicos, ao mesmo tempo que a sua localização como referente perde relevância, pois a partir do momento em que associa à

sua imagem essas figuras, a Quinta da Romaneira poderia até ter outra localização; d) a grande procura e consumo dos símbolos rurais obrigaram a uma reformulação na oferta hoteleira por parte dos agentes locais, passando a ser possível encontrar Hotéis Rurais em pequenas localidades ou comunidades rurais, cujas populações são reduzidíssimas, que até bem recentemente não suportariam tais investimentos.

Estas novas realidades na paisagem do interior do país implicam a existência de um conjunto de actores sociais<sup>8</sup>, enquanto agentes locais que, apesar da sua diversidade e da pluralidade dos seus propósitos, permitiram a construção de um novo e multifacetado imaginário rural. Por esse vasto território rural, nos pequenos lugares, nas aldeias, nas vilas e cidades médias é possível, hoje, encontrar uma certa heterogeneidade populacional, algo que não acontecia em épocas anteriores, nas quais se verificava um certo padrão no tipo de habitante. Assim, nessa diversidade poderemos identificar e caracterizar<sup>9</sup>:

\* Os Sobreviventes: Aqueles que apesar de todos os constrangimentos, resistiram aos apelos externos, das migrações, ao conforto da cidade e permaneceram nas suas comunidade de origem a viver e trabalhar, maioritariamente, em actividades agrícolas e/ou relacionadas.

\* Os Novos Pendulares: Aqueles que apesar do modo de vida urbano, resistiram ou optaram por residir num espaço rural, preferindo deslocarse diariamente entre estes dois “mundos”, o que se tornou mais fácil com a melhoria substancial das vias de comunicação locais, municipais e nacionais, assim como por uma maior mobilidade individual.

\* Os Regressados: Aqueles que depois de uma vida, parcial ou inteira, de trabalho noutros territórios e noutros contextos laborais, regressam à sua comunidade de origem (biológica ou por adopção).

\* Os Consumidores: Aqueles que tendo (ou não) qualquer relação com a ruralidade, procuram e consomem os símbolos rurais como divertimento, descanso, férias, aventura, etc, o que poderemos entender como uma consequência directa da crescente turistificação do território.

\* Os Investidores: Aqueles que, apesar de urbanitas e desenraizados, procuram o rural para adquirir um espaço que transformam num lugar seu, ainda que por adopção, podendo manifestar assim o seu desejo de pertença àquele lugar.

\* Os Povoadores: Aqueles que vindos de espaços urbanos (nacionais ou estrangeiros), alteram o seu modo de vida, adaptandose à nova circunstância e seus condicionalismos<sup>10</sup>.

### 3. CONCLUSÕES

Aquilo que nos propusemos neste exercício foi identificar e caracterizar o que consideramos ser uma nova relação entre o território e os seus agentes: ocupação, gestão,

<sup>8</sup> Que podemos definir como “um locus de decisão e acção, onde a acção é em parte uma consequência das decisões do actor” para referir não só o indivíduo humano, mas também as empresas, organismos públicos, associações, todas as entidades capazes de tomar decisões e actuar em conformidade. (Veiga in Dentinho e Rodrigues, 2007: 354).

<sup>9</sup> Num estudo realizado no concelho de Alvito (Alentejo) em 2000, José Francisco Veiga tentando compreender a configuração local de relações sociais, de fluxos económicos e de redes de poder que permitiam o desenvolvimento ou o não desenvolvimento local, utilizou a seguinte tipologia de actores sociais: 1) actores locais 2) actores não locais. (Dentinho e Rodrigues, 2007: 355).

<sup>10</sup> Em [www.novospovoadores.pt](http://www.novospovoadores.pt) poderemos conhecer um projecto que se propõe reduzir as assimetrias regionais, promovendo o êxodo urbano.

ordenamento e consumos no vasto espaço não urbano, transformando substancialmente a realidade das comunidades locais, onde, tal como refere Sara Sucena<sup>11</sup>, indivíduos e famílias se organizam diária ou periodicamente, e onde as relações estabelecidas passaram a envolver lógicas globais e individuais que se encontram e interagem com processos de macro dependência e relativa micro independência que depois se revelam imprimidas na construção do território.

Na procura de uma nova conceptualização do espaço rural, ainda que, tal como dissemos inicialmente, de uma forma exploratória e, nalguns casos até mesmo especulativa, através dos processos identificados de apropriação do rural, poderemos afirmar que estes contribuíram não só para a reestruturação de todo o território da Península Ibérica, como permitiram alterar o modo cristalizante como o velho mundo rural era produzido, divulgado, percebido e consumido, apesar de ainda hoje se perceberem, como vimos já, os efeitos de uma aura de diferença cristalizada em seu torno (Medeiros, 2006: 309), como que um passado mítico, que teima em apresentá-lo nostalgicamente, bastando para tal, olhar para a promoção turística de Portugal que ainda hoje é feita pelas diversas instituições. Por fim, e mesmo sabendo que existe um longo percurso a percorrer, entendemos estas novas realidades como janelas de oportunidades para conseguir uma verdadeira e eficaz reestruturação dos territórios rurais e, assim, acabar definitivamente com as recorrentes e enormes assimetrias verificadas entre o interior e o litoral, entre os espaços urbanos e os espaços não urbanos e rurais desfavorecidos.

#### 4. BIBLIOGRAFIA

- BARROS, Vítor Coelho (2003) *Desenvolvimento Rural – intervenção pública, 1996-2002*. Lisboa, Terramar.
- CASTELO BRANCO, Salwa ElShawan e BRANCO, Jorge Freitas (2003) *Vozes do povo: a folclorização em Portugal*. Oeiras, Celta Editora.
- COVAS, António (2008) *Ruralidades III – temas e problemas da ruralidade pósagrícola e pósconvencional*. Faro, Universidade do Algarve.
- DENTINHO, Tomaz e RODRIGUES, Orlando (2007) *Periferias e Espaços Rurais – comunicações do II congresso de estudos rurais*. Estoril, Principia Editora.
- FERRÃO, João (2000) “Relações entre mundo rural e mundo urbano”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 33: 45-54.
- FERRÃO, João, e RODRIGUES, Duarte, e VALA, Francisco (2002) *As Regiões Metropolitanas Portuguesas no contexto Ibérico*. Lisboa, Direcção Geral do Ordenamento do Território e Desenvolvimento Urbano.
- FERREIRA, Claudino (2002) “Processos Culturais e políticos de formatação de um megaevento: do movimento das exposições internacionais à Expo’98 de Lisboa”. En C. FORTUNA e A. SANTOS SILVA (orgs.) *Projecto e Circunstância: culturas urbanas em Portugal*. Porto, Edições Afrontamento, pp. 255-313.
- FERREIRA, Claudino (2004) “Grandes Eventos e Revitalização Cultural das Cidades”, *Territórios do Turismo*, 2, pp. 13 en [www.ces.uc.pt/nucleos/cidades/pdfs/territoriosdoturismo.pdf](http://www.ces.uc.pt/nucleos/cidades/pdfs/territoriosdoturismo.pdf).
- FORTUNA, Carlos, (org.) (2001) *Cidade, Cultura e Globalização*. Oeiras, Celta Editora.
- GIDDENS, Anthony (2005): *As Consequências da Modernidade*. Oeiras, Celta Editora.

<sup>11</sup> Sara Sucena é membro do projecto “Globalization and Metropolization. New Developments in Europe’s West Coast”.

- GIDDENS, Anthony (2009) Sociologia. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEELAS, Paul; LASH, Scott, e MORRIS, Paul M. (1996): Detraditionalization: critical reflections on authority and identity. Oxford, Blackwell Publishers.
- MARCO, Sebastián Quezada (1997) Diccionario de Civilización y Cultura Españolas. Madrid, Ediciones ISTMO.
- MEDEIROS, António (2006) Dois Lados de Um Rio – Nacionalismos e Etnografias na Galiza e em Portugal. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- CCDRN (2009) Plano Regional de ordenamento do Território do Norte (PROT Norte) – Sumário Executivo, Julho 2009. Porto, Comissão de Coordenação da Região do Norte – versão PDF em [http://consultaprotnorte.inescporto.pt/planoregional/propostadeprotnorte/PROT%20Norte\\_Sumario%20ExecutivoRectificado.pdf](http://consultaprotnorte.inescporto.pt/planoregional/propostadeprotnorte/PROT%20Norte_Sumario%20ExecutivoRectificado.pdf).
- PORTAS, Nuno, e DOMINGUES, Álvaro, e CABRAL, João, (org.) (2003) Políticas Urbanas – tendências, estratégias e oportunidades. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- PROGRAMA NACIONAL DA POLÍTICA DE ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO (PNPOT) (2006) Relatório, Fevereiro 2006. Lisboa, Ministério do Ambiente, do Ordenamento do Território e do Desenvolvimento Regional – versão PDF em [http://www.dgotdu.pt/pnpot/Storage/pdfs/PNPOT\\_RELATORIO.pdf](http://www.dgotdu.pt/pnpot/Storage/pdfs/PNPOT_RELATORIO.pdf).
- RODRIGUES, Ana Mafalda Flórido Trindade de Cristo (2006) Regulação Urbanística e forma da nova expansão urbana: o caso de Évora. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- SILVA, Luís (2009) Casas de Campo – etnografia do turismo rural em Portugal. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- HANNERZ, Ulf (1996) Transnational Connections: culture, people, places. London, Routledge.

# EL MOVIMIENTO NEORRURAL EN EL PREPIRINEO DE LLEIDA: EL CASO DE LA TERRETA

Rafel Folch Monclús  
Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya  
Centre de Promoció de la Cultura popular i Tradicional Catalana  
Generalitat de Catalunya

## 1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL PROCESO DE REPOBLACIÓN

La presente comunicación presenta de forma resumida los rasgos principales de una investigación en curso sobre el fenómeno neorrural en un pequeño valle del Prepirineo de Lleida, comarca del Pallars Jussà, fronterizo con Aragón, alejado de los centros turísticos de montaña, naturaleza y nieve del Alto Pirineo, y que como en muchas otras zonas y valles secundarios pirenaicos sufrió un fuerte proceso de despoblación a lo largo del siglo pasado. Pero más allá de estudiar el fenómeno neorrural en si mismo, que apareció en la zona en las últimas décadas del siglo XX, lo que aquí nos interesa es el análisis y la evolución de este fenómeno en el marco de un proceso general de lo que podemos llamar nuevas formas de repoblación, que podemos situar su inicio con primeras comunidades de neorrurales y que ha seguido hasta hoy con la aparición de diversos y diferentes actores y grupos vinculados con el aumento de la terciarización económica de la sociedad de montaña.

### 1.1. La despoblación

Como se ha apuntado, el valle sufrió un intenso proceso de despoblación especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX<sup>1</sup>, hecho que provocó el abandono absoluto de algunos de sus núcleos de población, pero que no consiguió acabar totalmente con la presencia de la actividad productiva en el sector primario, hecho visible en la composición de su paisaje, eminentemente agrario, y en la existencia todavía hoy de diversas explotaciones agrarias y ganaderas bastante activas y modernas y con una estructura de producción familiar. El proceso de despoblación tiene que ser planteado como una respuesta o adaptación de la estructura demográfica y social pirenaica a las transformaciones socioeconómicas generales acaecidas de forma acelerada a lo largo de los últimos cincuenta años. Los motivos de este fenómeno han sido ampliamente tratados por parte de las ciencias sociales, por lo que existe abundante bibliografía al respecto, y no vamos ahora a incidir en ello, pero a grandes rasgos hay que plantear la cuestión y encontrar sus causas en un fenómeno migratorio relacionado con la crisis del sector primario, el derrumbe de un frágil sistema social de economía y cultura de montaña y el desarrollo paralelo de la industria y la economía del sector servicios en los centros urbanos próximos con un alto crecimiento a nivel cultural, económico y político.

2197

---

<sup>1</sup> A inicios del último cuarto del siglo XX, los municipios ubicados en la Terreta, habían perdido en algunos casos más del 80% de la población que tenían un siglo antes, ya que, "tota el área norte occidental de Catalunya (...) forma el área recesiva por excelencia de Catalunya en el periodo 1860-1975, rota sólo por algunos islotes urbanos. En este continuum, los antiguos municipios de Espluga de la Serra, Gurb Fígols y Mur (Pallars Jussà), actualmente integrados mayoritariamente en el municipio de Tremp, presentan el abandono demográfico más grave del Principado. Estos antiguos municipios constituyen al mismo tiempo el área más despoblada de Catalunya (Aldomà, 1999: 139).

## 1 2. De rural a urbano. El cambio social

Creemos pertinente enfocar el estudio del movimiento neorrural desde la óptica del análisis del cambio social, sobretodo en su relación con la dinámicas de aparición o invención de nuevos significados culturales. El paradigma teórico del cambio social puede enmarcarse en el tema que nos ocupa en los procesos de urbanización y de desarrollo urbano como movimientos que aparte de su dimensión espacial, territorial y demográfica, tienen un contenido marcadamente social y cultural<sup>2</sup>. Las migraciones campocidad y viceversa han afectado, con más o menos intensidad y con resultados diversos en cuanto a sus dimensiones sociales, económicas y políticas, buena parte del conjunto de las sociedades de todo el mundo, y tienen que ver con formas de redistribución gradual de la población sobre el territorio. En un nivel general, tales cambios obedecen a un proceso general de urbanización que conlleva un aumento de la complejidad y de la interrelación entre los diferentes sectores que componen hoy las sociedades modernas. Ciertamente, hay que tener en cuenta que el proceso urbanizador no ha sido igual ni ha seguido las mismas pautas sociales en todas partes. Muchas zonas del planeta muestran hoy grandes diferencias en el ritmo de desarrollo urbano, así como sobre el momento que puede considerarse significativo como punto de partida de este proceso. La primera consideración teórica importante que se puede extraer de esta dinámica urbanizadora es que este proceso es de una naturaleza marcadamente global, es decir, forman parte de cambios sociales de alcance mundial pero que no tienen que presentar un único curso. Las zonas rurales han sido también incorporadas dentro de esta tendencia, que en su esencia es multidireccional y puede visualizarse a partir de múltiples niveles de realidad: desde los diferentes ritmos de apropiación del espacio y el medio físico siguiendo pautas y funciones urbanas, que convierten el espacio rural o natural en una extensión más de la ciudad para aquellas actividades que tienen necesidad de consumir suelo y territorio, hasta todo aquel conjunto de relaciones económicas y socioculturales que emanan y tienen su centro en focos urbanos diversos. Es pues a partir de este paradigma que hay que definir hoy el problema rural como un sistema de relación de continuidad que nos remite a algo más que una simple intersección de elementos rurales y urbanos, y borran o diluyen, en este nuevo espacio “rururbano”, los límites y las fronteras entre el centro y/o las periferias sociales o políticas<sup>3</sup>. Cada vez es más difícil separar en los espacios rurales las actividades agrarias<sup>4</sup>, que

2198

---

<sup>2</sup> Hay que entender el proceso de urbanización como un campo de estudio, no como una zona de estudio, lo que implica situarse ante una serie de fenómenos o sucesos cuyo análisis derivan hacia explicaciones más amplias: categorías tales como densidad, heterogeneidad y red social (que eliminan o matizan las relaciones conceptuales de oposición entre urbano y rural, o entre tradicional y moderno), entre otras, son claves en los estudios de etnología urbana, que van mucho más allá de considerar estas categorías como una especificidad de la cultura y la sociedad urbanas de la ciudad, sino como rasgos definitorios de las relaciones y de las interacciones sociales de nuestra sociedad en su conjunto. Los científicos sociales de la Escuela de Chicago y sus sucesores abrieron con sus investigaciones un ámbito de estudio preciso sobre las implicaciones metodológicas y teóricas de tal enfoque.

<sup>3</sup> J. Bonnamour plantea una definición del término “mundo rural” desde un punto de vista amplio y globalizador que me parece muy acertada: “... se refiere tanto en las relaciones e interconexiones de las actividades rurales que rebasan las fronteras estrictas del espacio rural, como también a los comportamientos de una nueva sociedad o la organización del espacio local y su integración en el territorio” (García Pascual: 2001, 24).

<sup>4</sup> A pesar de que a menudo los términos espacio agrario y espacio rural se presentan como equivalentes o intercambiables en tanto que significan realidades similares, es preciso establecer una cierta diferenciación. Los espacios agrarios pueden o no estar integrados dentro de un contexto más amplio específicamente rural, que tradicionalmente ha sido aquel espacio diseñado por la interrelación entre los elementos naturales

probablemente son las que en un pasado reciente conferían una cierta identidad social y territorial a estos lugares, de las no agrarias. En cualquier caso, la historia reciente de los Pirineos se caracteriza por la influencia de estas tendencias de cambio a todos los niveles, iniciándose aquello que de algunos autores han conceptualizado como un *periodo de transición*, que bien podría definirse como aquella fase de la evolución de una sociedad en la cual ésta se enfrenta con diversos obstáculos para su reproducción, surgiendo entonces la aparición de nuevas formas de relaciones sociales y económicas que pueden convivir con estructuras más o menos antiguas o convencionales, con el fin de convertirse, antes o después, en las condiciones funcionales de una nueva sociedad (Godelier, 1990).

El goteo constante de nuevos pobladores en el valle de la Terreta, especialmente a partir de la década de los años ochenta y portadores de una nueva mentalidad, le confirió desde entonces un cierto dinamismo y nuevas formas de relaciones sociales. En la actualidad, el proceso de cambio social se ha acentuado, ya que la población residente, ya sean *neo* o no, va orientando, aunque lentamente, su estructura productiva hacia la prestación de servicios en relación con el medio ambiente, el paisaje y el sector turístico, aunque éste está todavía poco desarrollado. La consiguiente diversidad y heterogeneidad social debe ser contrapuestas por parte de los residentes del valle, ya sean estos nuevos vecinos o antiguos pobladores, con la reconstrucción de referentes identitarios, con la elaboración de nuevas tradiciones, con los procesos de producción de “localidad”, procesos enfrentados a las tendencias de cambio que tienen un sello de identidad global (Joan Frigolé, 2006).

## 2. LA TERRETA, UN VALLE PREPIRENAICO

Podemos delimitar la Terreta como una subárea de un gran espacio atravesado de norte en sur por el río Noguera Ribagorçana, perteneciente a nivel administrativo a las Comunidades de Aragón (Ribagorça) y Catalunya (Pallars Jussà), concretamente al municipio de la capital de la comarca del Pallars Jussà, Tremp, siendo el río la línea fronteriza entre ambas Comunidades. Tales referencias otorgan a la zona un sentido de unidad geográfica y paisajística modelada por la acción del río y un paisaje eminentemente agrario. Con todo, lo que aquí interesa es aquella parte de la Terreta que se incluye en la zona más septentrional de la comarca del Pallars Jussà, al límite entre esta comarca y las de la Alta Ribagorça y la Ribagorça aragonesa, como se ha mencionado adscrita actualmente al municipio de Tremp. Este espacio coincide en buena medida con los desaparecidos municipios de Sapeira y Esplugu de la Serra, y está configurado por todo un conjunto de pequeños núcleos de población situados mayoritariamente en una meseta central bien delimitada. El conjunto de pueblos que forman la estructura urbana y poblacional de la Terreta pertenecen administrativamente al municipio de Tremp<sup>5</sup>, capital de la comarca

---

propios de la zona y el resultado de la actividad agraria en cuanto a producción, formas de propiedad de la tierra, etc. Actualmente, esta interpretación necesita ser revisada ante el hecho de la rápida desaparición de la producción agrícola en no pocas zonas rurales. Además, la agricultura llamada peri urbana, que se sitúa en los espacios intersticiales propios del entramado urbano, es un buen ejemplo de un espacio agrario ubicado en un marco estrictamente urbano.

<sup>5</sup> Desde la creación, los años treinta del siglo pasado, de la actual división comarcal de Catalunya, la configuración municipal del Pallars Jussà no ha sido siempre como lo es ahora. A lo largo de todo el siglo XX se produjeron diversas anexiones municipales, que han llevado a que de los 42 municipios con que contaba la comarca el año 1950, en la actualidad queden solo 14. Tal disminución se debió especialmente a la voluntad de la administración de evitar la debilidad económica de los municipios más pequeños que a lo largo del pasado siglo se fueron vaciando de población.

del Pallars Jussà. Los antiguos municipios de Sapeira y Espluga de Serra, que reunían los diferentes núcleos de población en la zona de la Terreta<sup>6</sup> fueron agregados a Tremp el año 1970, después de la intensa despoblación desde finales del siglo XIX hasta hoy día, momento en que las nuevas dinámicas sociales y económicas en los valles de montaña de los Pirineos se reflejan, entre otros aspectos, en un tímido pero sustancial crecimiento demográfico general, del cual la Terreta no es en absoluto una excepción. Nos encontramos pues con un escenario que reúne las siguientes características principales:

- Una zona de frontera en los niveles comarcal y autonómico, alejada de los principales circuitos turísticos del Pirineo catalán, pero con un alto valor natural y paisajístico.
- Un pasado reciente de fuerte despoblación, pérdida de peso demográfico, económico y político que impulsó un proceso de agregaciones municipales artificial hoy ya superado por la realidad social de la zona.
- Aparición en los años ochenta de las primeras experiencias neorrurales que tuvieron continuidad en años posteriores hasta el punto de revivir pueblos que habían sido abandonados, con todo lo que implica a nivel demográfico (obertura de nuevas escuelas rurales y recuperación urbana) y de dinamismo económico y comercial en sectores de alto valor añadido: artesanía y producción local, agricultura ecológica...
- Presencia de unas pocas empresas agroganaderas de tipo familiar que convive con un tipo de agricultura controlada por el propietario ausente pero que mantiene todavía una cierta influencia desde el exterior hacia la actualidad política de la zona<sup>7</sup>.
- Presencia en aumento de técnicos especializados en el desarrollo rural y comunitario, así como también especialistas en medio ambiente vinculados a iniciativas de desarrollo públicas o privadas.
- Desarrollo lento de un turismo de naturaleza de baja intensidad en un marco de terciarización y pluriactividad económica.
- Aparición reciente de normativa dirigida a la creación de órganos de gestión del medio ambiente y su conservación, debido al valor que el medio natural del valle tiene en sí mismo como por el valor de uso en cuanto a disfrute y recurso turístico.

2200

### 3. LOS MOVIMIENTOS NEORRURALES

#### 3.1. Aspectos generales

El fenómeno del neorruralismo se presenta bastante complejo y diverso en sus múltiples manifestaciones. Estas tienen que ver con la atracción que generan hoy las áreas rurales

---

<sup>6</sup> Principalmente, los pueblos de Sapeira, Espluga de la Serra, la Torre de Tamúrcia, los Masos de Tamúrcia, Aulàs, Castellet y Tercui. Otros, como Esplugafreda, Escarlà, Miralles, Orrit o Espills, están en la actualidad despoblados. Todos ellos se encuentran situados además de 40 km. por carretera de la capital municipal, motivo por el cual sus habitantes tienen como referente social y de servicios las poblaciones de Areny y el Pont de Suert, la primera situada ya en tierras aragonesas, la segunda como la capital de la comarca vecina de la Alta Ribagorça, creada el año 1988.

<sup>7</sup> La economía agrícola tiene en la Terreta una incidencia destacable ya que se caracteriza por una agricultura y ganadería intensiva que explota buena parte de los recursos de la zona, en forma de campos de cultivo y pastos para el ganado. Así, existen hoy unas seis explotaciones agroganaderas de tipo familiar que a parte de cultivar las tierras de su propiedad, trabajan las tierras que tienen en arrendamiento a los propietarios ausentes que en un pasado reciente abandonaron el valle. Para hacernos una idea de la dimensiones de las explotaciones ganaderas estas reúnen en la zona alrededor de 2.500 o 3.000 ovejas en total, y en torno a unas 150 vacas de carne.



en un mundo hiperurbanizado, abarca hoy un abanico muy amplio de actores sociales y motivaciones, personales o colectivas: desde el asentamiento, aproximadamente desde la década de los años setenta del pasado siglo, de grupos diversos portadores de una determinada carga ideológica y con un proyecto alternativo de vida comunitaria alejada de las aglomeraciones urbanas, hasta la presencia dominante del turista de fin de semana bien dispuesto al consumo de naturaleza y aventura, pero también de personas mayores que deciden retirarse en el campo, pobladores estacionales de segundas residencias, trabajadores y empresarios que se ocupan en los sectores turístico, inmobiliario y en la construcción, los servicios sociales, el medio ambiente o el amplio mundo de las telecomunicaciones, y empleados del sector público especializados en el ámbito de la conservación ambiental o el desarrollo rural y comunitario. Hay, también que considerar otros elementos que no pueden ser relacionados directa y exclusivamente con los movimientos migratorios y las nuevas pautas residenciales que comportan, es decir, las estrategias adaptativas que las estructuras agrarias han tenido que desarrollar con el fin de garantizar su reproducción económica y social ante la crisis del sector y el impulso emergente de las actividades terciarias. La reorientación actual de la actividad y producción agroganadera se sigue caracterizando en el marco geográfico de los Pirineos por la tendencia a la diversificación de su producción en el contexto de una economía que se fundamenta ya en el predominio de la actividad terciaria. La combinación del trabajo agrícola con el sector del turismo rural es un claro ejemplo. El sector primario sigue siendo una pieza importante en el intento de evaluar la realidad actual de la sociedad rural, o rururbana, de la macro área pirenaica. A nivel global y desde un punto de vista estrictamente económico, la aportación de la actividad agrícola y ganadera al sistema productivo y mercantil global es cada vez menos intensa, pero debido a la percepción de la revalorización social actual de los espacios rurales, el campesinado se convierte en un sector clave en todas las políticas que, al menos como principio teórico, apuestan por la modernización y el desarrollo de las zonas rurales. Si la tendencia del mercado es la de reducir la actividad económica agrícola, o al menos un tipo de agricultura basada en explotaciones de pequeñas o medias dimensiones, las políticas de promoción rural se orientan hacia su mantenimiento, esfuerzo institucional que subraya la nueva función social que el sistema le encomienda al campesinado: la de moduladora del paisaje rural y la de mantener encendida la llama del recuerdo de un mundo “tradicional” perdido, valores ambos que atesoran en la actualidad un gran valor de atracción y consumo en nuestra sociedad. De la interrelación de todos estos elementos, que configuran lo que llamamos formas o modelos de repoblación, ha surgido de la conjunción de fenómenos locales y globales una nueva sociedad, no sé si también una cultura, en el valle de la Terreta, que poco o nada tiene que ver con la que ocupó el territorio hace tan sólo unas pocas décadas.

2201

### **3.2. El movimiento neorrural**

El concepto “neorrural” surgió de la mano de la geografía y la sociología rural que lo aplicaron con el fin de designar a aquellos grupos de personas que por decisión voluntaria abandonaban la ciudad y se establecían en pueblos o lugares rurales, con la intención pretendida de alejarse del ruido urbano y de las relaciones de trabajo asalariadas o empresariales y con un proyecto de vida de tipo comunitario cerca del medio natural. En nuestro país, los asentamientos neorrurales aparecieron con un cierto retraso respecto del conjunto europeo, y lo hicieron al abrigo del ambiente social de incipiente libertad generado en el marco de la transición política. Debido en parte a la estética y a la ideo-

logía, estos grupos se identificaron, con más o menos intensidad, con los movimientos sociales contraculturales que durante los años sesenta se popularizaron especialmente en Norteamérica, pero también en diferentes partes de Europa y hasta cierto punto en nuestro país. Efectivamente, estas primeras experiencias comunitarias han sido relacionadas con determinados planteamientos políticos y filosóficos de tipo libertario y utópico, los cuales penetraron con fuerza en algunos sectores de población de la sociedad catalana y española de los años setenta, pero que en cierta medida eran herederos del movimiento libertario aparecido a lo largo del siglo XIX y principios del XX. El retorno al campo estaba vinculado desde esta óptica con la certeza de que la naturaleza abandonada y desierta tenía que ser el espacio de realización individual y colectiva de la utopía. En el Estado español, y entre otras publicaciones que funcionaron como altavoz de estas ideologías, la revista *Ajoblanco*, de inspiración libertaria, y la revista *Integral*, con un tono ciertamente más naturista y espiritual, fueron algunos de los medios que produjeron toda una literatura de propagación y debate de tales ideales, propiciando la instalación de comunas en muchas zonas. En este primer momento, los lugares escogidos por tal práctica serían casi siempre pequeñas aldeas semiabandonadas y en lugares más o menos aislados, alejados de las vías principales de comunicación. Algunas de estas experiencias no triunfaron y sus protagonistas se marcharon o decidieron probar suerte en otros lugares; en cambio, en otros casos los asentamientos implicaron un impulso de recuperación demográfica, social y cultural en la zona o pueblo en cuestión, no exentas de conflictos con las poblaciones locales. Durante los años setenta y principios de los ochenta, se produjeron en Catalunya las primeras instalaciones de este tipo de comunidades, principalmente en las comarcas más septentrionales. Además, junto con estas iniciativas inspiradas por un discurso de crítica social y política, proliferaron algunos movimientos de vida rural relacionados con ideologías de carácter religioso, espiritual, naturista o ecologista, que todavía hoy tienen cierta vigencia. Con todo, el movimiento neorrural ha sido muy diverso, caracterizado por múltiples experiencias de cariz individual o familiar que escogieron el campo como el lugar donde iniciar pequeños negocios o empresas agrícolas o artesanales, casi siempre con el objetivo de buscar un modelo de vida más armónico con la naturaleza. Sin embargo, la definición primera del término neorrural ha quedado actualmente en cierta forma no operativa, pues parece que ya no tiene sentido aplicarla tan sólo en un sentido restrictivo para identificar únicamente individuos o grupos más o menos alternativos. Como se ha mencionado, los inicios del movimiento neorrural pueden vincularse con las corrientes contraculturales, de crítica y oposición a la sociedad capitalista de finales del pasado siglo. Estas corrientes se alimentaron de una mezcla más o menos heterodoxa de modelos sociales de influencias marxistas, del incipiente movimiento ecologista que nació en la segunda mitad del siglo XX y en las ideas de los movimientos utópicos, milenaristas e igualitarios plasmados literariamente en las obras de autores como Thomas More, Francis Bacon, William Morris, Robert Owen o bien Henry David Thoreau, entre muchos otros. El “retorno” al campo tomó una fuerte carga simbólica y se convirtió, a partir de las llamadas migraciones utópicas de determinados grupos, en una aspiración colectiva para la fundación de la sociedad ideal, perfecta, de reencuentro con el paraíso perdido, frente a los excesos de la modernización y el avance de la sociedad industrial. En el marco de la contracultura de los años sesenta, la espacialidad y la geografía de la utopía se encontraban en el campo, en un campo abandonado y olvidado por la economía capitalista. Las comunidades de retorno al campo de aquellos años buscaron una existencia material simplificada al máximo, de economía de autosuficiencia a partir de una agricultura colectivizada y de perfil

artesanal, que junto con la influencia de las sensibilidades ecologistas descubrieron las “ventajas” de las formas de vida campesinas tradicionales, convirtiéndolas en alternativas e identificando el campesino que cultivaba la tierra con sus manos y alejado de los centros industriales como una especie en extinción a la que hacía falta preservar y hasta cierto punto emular, pero con la que entraron en conflicto por el uso de los recursos naturales<sup>8</sup>. Tales movimientos, originados principalmente en Norteamérica, pronto llegaron a Europa, manifiestamente espoleados por el impulso de las reivindicaciones sociales de mayo del 68 francés. Catalunya, así como el resto del Estado, no quedó al margen del empuje ideológico de estos movimientos que convivieron durante un tiempo con la emigración rural por parte de población autóctona. El movimiento neorrural en los Pirineos, y al igual que en otros lugares, ha pasado por diversas fases en su evolución que pueden quedar resumidas de manera sintética, del paso de un momento inicial del fenómeno marcado por un mayor peso ideológico orientado explícitamente hacia el establecimiento de experiencias comunitarias y colectivas, hasta los movimientos migratorios de retorno o ida al mundo rural motivados por el incremento de las demandas laborales y profesionales de las actividades económicas terciarias derivadas del turismo y la explotación de los valores culturales y/o naturales locales. Esta evolución establece una dinámica de la realidad actual del fenómeno neorrural marcada por una mayor diversidad interna, tanto ideológica como de procedencia geográfica y de aspiraciones personales y profesionales, una vez que se han agotado, prácticamente, las experiencias de signo comunal. En los Pirineos hay hoy tantos tipos de vida neorrural como estilos personales o familiares puedan haber. Hay quien ha conseguido crear la propia explotación agrícola con un cierto grado de pluriactividad y de desarrollo de actividades económicas de nuevo cuño, conviviendo con aquellas personas que intentan vivir al margen del sistema, pero con formas de vida marcadamente urbanas. En este sentido, Aldomà afirma que,

2203

“la duda radica en hasta qué punto el hippies pueden y podrán mantener sus diferencias y convertirse en un aborigen más engullido por la civilización urbana. La experiencia de lugares con una larga tradición neorrural, como las Cevennes (Macizo Central francés), muestran cómo los neorrurales se convierten al fin en una economía agraria doméstica más. Por otra parte, los neorrurales que actualmente se incorporan a las comarcas desfavorecidas parten de filosofías más pragmáticas que las originales, y en muchos casos no dudan a integrarse en la economía y las instituciones locales. El fenómeno neorrural no deja de plantear en último término, una cuestión muy importante en el futuro de muchas áreas de montaña, la posibilidad de mantener determinados pueblos y partes del territorio habitados y culturalizados” (Aldomà, 1999: 336-337).

En el valle de la Terreta, la aparición de la corriente neorrural fecha de los años setenta y ochenta del siglo pasado, en el contexto de una intensa despoblación. En particular, los pueblos de Espluga de la Serra y Aulàs son los que acogieron una mayor proporción de nueva población<sup>9</sup>, hecho que ha supuesto un considerable aumento de la actividad cultural

<sup>8</sup> En efecto, la mentalidad naturista, ecologista y estética de los grupos neorrurales profesaban hacia la naturaleza chocó de frente con una mentalidad más pragmática de la población autóctona.

<sup>9</sup> Aulàs es un pueblo surgido prácticamente de la nada. Del pueblo antiguo sólo queda la memoria de sus

y económica bastante diversificada en el valle, así como la aparición de una estructura básica de servicios sociales y educativos, la mejora de la red de caminos y accesos a las localidades, el diseño de las redes de suministro de agua, etc. Un informante, actual residente en el valle, nos explicó con cierto detalle que desde finales de los años ochenta ya había llevado a cabo algunas iniciativas temporales en otras zonas del Pirineo, y como estos proyectos iniciales de creación de una comuna y una cooperativa agrícola no tuvieron continuidad, pero a su vez en el valle de la Terreta la primera comunidad logro mantenerse y asentarse en lo largo de los años noventa y la primera década del siglo actual hasta llegar a configurar una microsociedad al margen del contexto social y económico local, marcado por aquel entonces por una actividad agrícola en retroceso, la despoblación y el envejecimiento de la población autóctona. El ideal de la autogestión se fue matizando, pero la gestión de los asuntos colectivos ha seguido manteniéndose en manos de los nuevos pobladores, pero con una cada vez mayor implicación de las administraciones locales y comarcales debido al crecimiento demográfico y a su relación con el crecimiento urbanístico. Por otra parte, encontramos población neorrural llegada entre los últimos cinco y diez años que su motivación principal en su proyecto de vida ha sido, en lugar de una experiencia de tipo comunitario bien estructurada ideológicamente, el de la proximidad con la naturaleza y la creación de unas relaciones sociales de corto alcance, a priori menos impersonales y segmentadas de las que participaban en la ciudad de origen. A su vez, estas dinámicas no se han producido al margen de la aparición de nuevos conflictos y enfrentamientos políticos y sociales entre los gestores políticos y agentes de desarrollo rural con una parte de población recién llegada, que puede llegar a sospechar en algunos casos de la intencionalidad de ciertas políticas de desarrollo económico. Sin embargo, estos pueblos conviven con otros núcleos de población que se encuentran hoy en el umbral de su despoblamiento, donde los residentes, temporales o permanentes, se ocupan en el sector primario, principalmente en la ganadería, o bien se establecen en ellos como lugar de residencia una vez ha finalizado su vida laboral.

2204

### **3.3. Nuevos actores para una nueva ruralidad**

Aunque el impacto demográfico de las comunidades neorrurales ha sido hasta la fecha cuantitativamente poco importante, en no pocas zonas han contribuido a la recuperación de un nuevo dinamismo cultural que se ha convertido en la base de un progresivo aumento de la actividad social y económica. En general, en los inicios del movimiento neorrural, las pautas de actividad tenían un perfil bastante diferenciado de los de la población autóctona, con la cual se dieron, en algunos casos, determinados conflictos identitarios y de uso y pertenencia al territorio, categoría entendida como la dimensión geográfica de la identidad cultural de una sociedad. Mayoritariamente, la actividad laboral de la población neorrural se ha dirigido hacia una agricultura de baja intensidad, a la elaboración de productos naturales, la industria artesanal y la ocupación en iniciativas culturales, que ha propiciado un complejo sistema de redes entre comunidades de características similares, tanto de Catalunya y del resto del Estado español como de colectivos de otros países. Superadas, como se ha expuesto, las fases iniciales de los flujos de nuevos pobladores rurales y sus componentes ideológicos, se ha ampliado a la vez la tipología de neorrurales

---

antiguos habitantes, que ya no residen en el. La nueva comunidad de habitantes inició el proceso de creación de una nueva sociedad. Por ejemplo, de instituciones de decisión y participación política propias, de un nuevo calendario festivo, incluso algunas leyendas o relatos compartidos de la historia reciente, etc.

modificando su relación con el medio natural y sus sectores tradicionales de ocupación. La realidad actual en la Terreta comparte buena parte de las dinámicas sociales que marcan el devenir del resto de zonas pirenaicas y, por extensión, de buena parte del mundo rural en general. En la Terreta se da cita hoy una amplia diversidad de actores sociales, de procedencias geográficas y culturales diversas, que desarrollan a su vez un amplio abanico de actividades productivas económicas, acompañadas a su vez de un conjunto diverso y complejo de miradas, conceptualizaciones o percepciones de los valores o recursos sociales y naturales de la zona. De tal modo, encontramos desde pequeños núcleos el los cuales su bajo número de población se estructura en torno al trabajo agrícola y ganadero de tipo familiar, hasta aquellos núcleos habitados por jóvenes neorrurales que en poco más de diez años han conseguido levantar de nuevo todo un pueblo en ruinas y que conviven, entre otros perfiles, con población jubilada que regresa al que fue su lugar de origen, con el aumento de la segunda residencia o estancia temporal, ya sea por parte de antiguos vecinos o por miembros de redes internacionales, más o menos estructuradas o difusas, de población estrictamente neorrural. Hay que subrayar que fruto de un convenio de colaboración el año 1999 entre el Ayuntamiento de Tremp y la Fundación Territori y Paisatge (obra social de Caixa Catalunya) en virtud del cual y en el marco de un diseño de planes de conservación y sostenibilidad de las actividades en el territorio y la gestión y la mejora forestal, se ha creado un centro de interpretación, observación y estudio de las aves rapaces que a parte de situar el valle en el mapa turístico pirenaico, ha comportado una mayor presencia de profesionales de los ámbitos del desarrollo rural y las ciencias ambientales y biológicas, a la vez que ha incidido en el desarrollo de una industria turística incipiente de baja presión sobre el territorio en relación a la demarcación de rutas de excursionismo y ecoturismo. Este dinamismo y diversidad de población y de actividades sociales y económicas, nos muestra un mosaico de relaciones sociales que poco tienen que ver con la sociedad Prepirinaica de hace tan sólo veinte o treinta años. Aunque cada vez menor, la economía agrícola tiene en la Terreta una incidencia relevante, no porque agrupe un número elevado de personas o familias dedicadas al sector, sino porque se caracteriza por un tipo de agricultura y ganadería intensiva que explota buena parte de los recursos de la zona, en forma de campos de cultivo y pastos para el ganado. La relación de los productores y ganaderos de población con los nuevos colectivos rurales aduce de una relación de una cierta ambivalencia. En general, se destaca como positivo el hecho de que se repueblen pueblos y que crezca la población. Es también con los nuevos rurales con quien los ganaderos han llegado a establecer relaciones sociales, económicas y de vecindad, que prefiguran la constitución de algo similar a una identidad común de pertenencia al valle. La evolución de la actividad agrícola en la Terreta no se puede separar del fenómeno del neorruralismo, dentro del cual hay que integrarla. Las estrategias de mantenimiento y de supervivencia de las explotaciones dentro del sector se insertan en un marco de pautas culturales y estratégicas económicas de signo neorrural, en un contexto global que avanza con paso firme hacia la terciarización de la economía. Éste es, pues, el esbozo general de la realidad de una zona del Prepirineo como es la Terreta, que participa de fenómenos sociales de mayor alcance propios de las zonas de montaña de los Pirineos y de muchos otros lugares de regiones rurales diversas. Actualmente se puede leer la Terreta hoy como una sociedad neorrural, con sus dinámicas internas y con el reto que propone el futuro a corto plazo, que no es otro que el de hacer compatible el desarrollo social, cultural y económico de sus habitantes con un crecimiento económico, orientado por el sector turístico y el impulso de los procesos de urbanización, que no

anique ya totalmente las dinámicas económicas locales y los propios valores culturales, ambientales y naturales.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ALDOMÀ, Ignasi (1999) La crisi de la Catalunya rural. Lleida, Ed. Pagès.
- ALERT, Josep Àngel. (2004) “La gestió vers el desenvolupament de la Terreta duta a terme per l’Ajuntament de Tremp”, Ripacurtia, 2: 109-116.
- BERGUA, Àngel (2003) Los Pirineos en/y el conflicto del agua. Bilbao, Iralka.
- DEL MÁRMOL, Camila (2008) “La patrimonialització del passat en una vall del Pirineu”, IBIXAnnals del Centre d’Estudis Comarcals del Ripollès, 5: 399-408.
- FRIGOLÉ, Joan; DEL MÁRMOL, Camila (2003) “Globalització, localització i conflictes: una perspectiva etnogràfica des d’una vall de l’Alt Urgell”, Ripacurtia, 4: 77-91.
- FRIGOLÉ, Joan; ROIGÉ, Xavier (coords.) (2006) Globalización y localidad. Perspectiva etnogràfica. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- GARCÍA PASCUAL, Francisco (coord.) (2001) El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades. Madrid, Asociación de Geógrafos Españoles –Ministerio de Agricultura, Pesca y AlimentaciónUniversitat de Lleida.
- GODELIER, Maurice (1990) Lo ideal y lo material. Madrid, Taurus.
- HARVEY, David (1998) La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Madrid, Amorrortu.
- LLUVICH, Eva; ORTEGA, Mònica (2004) Els nous rurals del Pallars Sobirà. Barcelona, Secretaria General de Joventud. Generalitat de Catalunya.
- MARTÍNEZ ILLA, Santiago (1987) “Utopia, espai i migracions utòpiques. El retorn al camp”, Documents d’Anàlisi Geogràfica, 11: 61-79.
- NATES, Beatriz; RAYMOND, Stéphanie (2007) Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas. Barcelona, Anthropos.
- PUJADAS, Juanjo; COMAS d’ARGEMIR, Dolors (1994) “Estudios de antropología social en el Pirineo aragonés”. Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- TORT, Joan (1991) “Notes sobre la Terreta i l’antic terme de Sapeira”. Col·legats Anuari del Centre d’Estudis del Pallars. Centre d’Estudis del Pallars, Garsineu, 5: 445-457.
- VACCARO, Ismael; BELTRAN, Oriol (Coords.) (2007) Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje. Tremp, Garsineu.

# EL RETO DE LA INSERCIÓN LABORAL FEMENINA EN LOS ESPACIOS RURALES ANDALUCES. LA INCIDENCIA DE LOS TALLERES DE EMPLEO EN LA COMARCA DE LA SIERRA DE SEGURA<sup>1</sup>

Carmen Lozano Cabedo  
Dpto. de Sociología II (Estructura Social)<sup>2</sup>  
Universidad Nacional de Educación a Distancia

## 1. INTRODUCCIÓN

La inserción laboral de las mujeres rurales se ha convertido en uno de los principales ejes de actuación de las políticas activas de mercado de trabajo, de los programas de desarrollo rural así como de una densa red institucional y de recursos centrados específicamente en la formación y mejora de la empleabilidad de este colectivo.

En este esfuerzo, dichas políticas deben enfrentarse a un escenario laboral marcado por un doble condicionamiento: el género y la ruralidad (Cruces y Palenzuela, 2006). Por un lado, porque las categorías de género condicionan el modo como se desarrollan las respectivas inserciones laborales de hombres y mujeres, los sectores concretos en los que ésta se realiza, así como las distintas posiciones dentro de la estratificación laboral (Comas, 1995; Aguilar, 2001). Esta circunstancia determina que la trayectoria ocupacional de las mujeres esté marcada por su situación vital, pero también por un proceso de paulatina invisibilización, precariedad e informalidad laboral (Camarero, 2008). Por otro, porque estas mujeres se ven confrontadas a las limitaciones estructurales del medio rural en términos de falta de infraestructuras y de acceso a los servicios, a la tecnología, a la educación, así como a unos mercados laborales rurales menos dinámicos, marcados por la temporalidad y la irregularidad, en los que disminuyen las oportunidades de que mujeres y jóvenes encuentren un empleo de calidad.

Con todo, las transformaciones operadas en el medio rural español en las últimas décadas han propiciado un cambio en la orientación de las estrategias laborales de las mujeres rurales que ya no consideran antagónico su condición de ruralidad, con la formación y el empleo, sino que creen que estas esferas pueden compatibilizarse. En la actualidad, las estrategias femeninas de inserción laboral no pasan, exclusivamente, por el desarraigo, sino por el desarrollo de fórmulas que les permitan aunar su vida laboral y familiar, la vinculación con el medio rural y la autonomía personal (Díaz Méndez, 2006). A este cambio ha coadyuvado que las mujeres rurales hayan pasado a ser colectivo de atención preferente de programas de fomento del empleo y de promoción del desarrollo rural, a partir del diseño de proyectos específicos para la formación e inserción laboral de las mujeres rurales.

El objetivo de esta investigación es analizar las características de las iniciativas de promoción del empleo femenino y, más concretamente, de los Talleres de Empleo. En un momento en el que la perspectiva endógena e integral del desarrollo adquiere tanta importancia, resulta necesario indagar si dichos programas se adecuan a la realidad de los

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido subvencionado mediante una Ayuda CEDDAR a la investigación 2008 y se inscribe dentro del Grupo de Investigación TECUDE “Territorio, Cultura y Desarrollo”. Plan Andaluz de Investigación. Junta de Andalucía (SEJ418) y del Proyecto “Territorio, calidad e innovación: El diseño de la nueva ruralidad europea”. I+D (SEJ200763537/SOCI).

<sup>2</sup> [clozano@poli.uned.es](mailto:clozano@poli.uned.es)

diferentes territorios donde se implementan y si toman en consideración las motivaciones y expectativas de estas mujeres, sobre todo, teniendo en cuenta que éstos pretenden insertar a dicho colectivo en los mercados comarcales. Asimismo, se evaluará si los Talleres de Empleo están diseñados para fomentar el espíritu emprendedor o si constituyen un modo de perpetuar la “cultura del subsidio”, así como el impacto que están teniendo en la promoción de la formación, la inserción laboral y la autonomía económica de este colectivo en un ámbito territorial concreto como es la Sierra de Segura (Jaén).

Partimos de la hipótesis de que el éxito o fracaso de muchos de estos programas de fomento del empleo femenino radica, por un lado, en la adecuación de los mismos a la realidad del mercado local y a la construcción social del género sobre la que se sustentan las trayectorias vitales de esta población femenina y, por otro, en su inclusión en un programa de desarrollo territorial.

## **2. PROGRAMAS ACTIVOS DE EMPLEO E INSERCIÓN LABORAL FEMENINA EN EL MEDIO RURAL**

La introducción del principio de igualdad de oportunidades en todas las políticas y acciones, así como la promoción de la transversalidad de género, han sido algunos de los objetivos fundamentales de la Política Comunitaria y de la política española. Uno de los ejes fundamentales de actuación para alcanzar la igualdad efectiva entre hombres y mujeres ha sido el fomento de políticas de empleo mediante iniciativas como la “Estrategia Europea del Empleo”, política comunitaria en materia de empleo establecida en 1997, vinculante para los Estados miembros y articulada a través de los Planes de Acción para el Empleo.

Dentro de este contexto destacan, por sus características específicas y por su amplia trayectoria, los Talleres de Empleo. Este programa surgió en 1999 para mejorar las capacidades de inserción profesional de los desempleados mayores de 25 años, sobre todo los que tenían mayores dificultades para acceder al mercado laboral: parados de larga duración, mayores de cuarenta y cinco años, mujeres y personas con discapacidad. Estos Talleres se configuraron, por tanto, como un programa mixto que combinaba formación y empleo para mejorar la empleabilidad de sus integrantes, tanto en trabajos por cuenta ajena, como por cuenta propia. Una de las características más significativas del programa es que, durante el tiempo de realización de los Talleres (entre 6 meses y 1 año), los alumnos reciben formación teóricopráctica, pero también realizan trabajos en actividades incluidas en alguna de las 20 Familias Profesionales específicas, vinculadas a los nuevos yacimientos de empleo. Como contrapartida, los alumnos son contratados por las Entidades Promotoras –que pueden ser de carácter público o privado–, recibiendo una contraprestación económica de 1,5 veces el Salario Mínimo Interprofesional establecido. Asimismo, de cara a la incentivación real del empleo, durante los seis meses posteriores a la finalización del Taller, los alumnos reciben asesoramiento para constituirse en trabajadores autónomos y se incentivan los contratos entre empresas y alumnos. Hasta 2005 se habían realizado en España un total de 4.756 Talleres de Empleo, abarcando un total de 97.317 alumnos. Lo que nos parece más significativo es que, con los años, estos Talleres se han ido orientado, claramente, hacia la promoción laboral femenina, ya que las mujeres han pasado de constituir el 56% de los alumnos en el año 2000, a ser el 70% en 2004 (MTAS, 2006).

Por tanto, a pesar de que estos programas no han sido diseñados, exclusivamente, para su aplicación en el medio rural, vamos a prestar especial atención a esta iniciativa, por sus carácter de formación remunerada y por ser una de las experiencias que está teniendo más



incidencia a la hora de mejorar las condiciones formativas y de abrir nuevas oportunidades laborales a las mujeres rurales.

Como esta investigación se desarrolla en Andalucía, hay que señalar que este programa pasó en 2004 a estar gestionado desde la Junta de Andalucía, que ha seguido las líneas básicas de la legislación estatal en su diseño, aunque introduciendo algunas novedades. Se ha potenciado la participación femenina en los Talleres de Empleo, estableciendo que, al menos el 50% del alumnado debía estar constituido por mujeres y se le ha otorgado un componente territorial, ya que deberá adecuar su perfil a sus recursos endógenos de la zona en la que se enmarca.

### 3. ZONA DE ESTUDIO Y METODOLOGÍA

#### 3.1. La comarca de la Sierra de Segura

La mayor parte de los estudios realizados sobre los Talleres de Empleo y su impacto, se han centrado en el análisis de fuentes estadísticas y documentales (Alujas, 2005; Rodríguez Cardo, 2007) o en el estudio de Talleres concretos (Suárez, 2004; Aguilar *et al.*, 2009). Este trabajo pretende combinar el análisis estadístico con el estudio de caso profundizando en la trayectoria que ha seguido este programa en un territorio concreto desde su implantación. Es decir, pretende estudiar las características de los Talleres de Empleo en una zona específica a lo largo del tiempo, su relación con los recursos endógenos y los ejes de desarrollo del territorio, así como el impacto que han tenido en dicha zona. Supone también un análisis de la opinión que tienen sobre dichos Talleres los actores sociales que participan en los mismos: promotores, técnicos, monitores y alumnos.

Para acceder a una visión “*desde dentro*” de esta realidad, hemos optado por la selección de una zona de estudio específica: la comarca de la Sierra de Segura, ya que en ella se combinan varios elementos interesantes. Se trata de un territorio de montaña con una pronunciada orografía y un escarpado relieve, estando el 70% de su superficie a más de 800 metros de altitud, lo que dificulta los desplazamientos internos y la conexión con las principales infraestructuras viarias, y constituye una barrera a la movilidad de determinados grupos sociales. De la misma forma, la población de este territorio es escasa (26.574 habitantes), está dispersa (13,71hab/km<sup>2</sup>) y envejecida, lo que representa un grave riesgo para el reemplazo generacional de la comarca que, en algunas décadas, puede enfrentarse a un serio problema de despoblación.

Otra de las características de esta comarca es su baja tasa de actividad ya que, en 2001, solo la mitad de su población (el 45,4%) se podía considerar como activa. Una situación acorde con el elevado índice de envejecimiento de la zona y la abundante presencia de efectivos mayores de 65 años y, por tanto, dependientes. De esta población activa, el 71,2% puede catalogarse como ocupada y se dedica, principalmente, a las actividades agrícolas, a la construcción, el comercio y la hostelería. Esta zona presenta una tasa de paro elevada que, en el año 2001, afectaba al 28,7% de la población ocupada, muy por encima de la cifra provincial que, en esas fechas, era del 17,3%. Según los datos del Sistema de Información de los Servicios Públicos de Empleo (SISPE) de la Junta de Andalucía, en junio de 2010 el número de parados era de 1.068, de los cuales el 54,7% eran mujeres. Este paro femenino se nutre de las mujeres más jóvenes, especialmente de las que tienen entre 20 y 24 años y 35 a 39 años que suponen, respectivamente, el 16,5% y el 14,8% del total, así como de las que están mejor formadas, ya que las que poseen estudios secun-

darios suponen el 63% del total de mujeres paradas, mientras que las que tienen estudios universitarios son el 20%.

Estas circunstancias han propiciado que el territorio haya sido, desde fechas tempranas, objetivo prioritario de actuación en materia de desarrollo rural, pues en la zona se han implementado los Programas Europeos Leader II y Leader Plus, así como el Programa Operativo (PRODER) y el PRODERA, y de promoción del empleo, dado que esta zona forma parte del proyecto *Himilce* –integrado en la Iniciativa Comunitaria Equal– que se orienta al fomento de la cultura empresarial y otorga especial atención a las mujeres.

### **3.2. Métodos y técnicas**

En esta investigación se han combinado dos tipos de estrategias. Por un lado, el análisis de fuentes documentales y bibliográficas, lo que nos han permitido obtener una amplia panorámica de la evolución y situación actual de los Talleres de Empleo, tanto a nivel estatal, como regional y comarcal. Por otro lado, la recogida información primaria en la zona de estudio mediante la aplicación de técnicas cualitativas (observación participante y entrevistas semidirectivas), lo que nos ha permitido conocer las características de este proceso y de los actores sociales implicados.

Durante el trabajo de campo se realizaron, en primer lugar, entrevistas abiertas a informantes clave (agentes de desarrollo local, monitores de talleres, técnicos de la oficina Andalucía Orienta y del Instituto Andaluz de la Mujer, alcaldes, representantes de Entidades Promotoras, etc.). Ello nos ofreció una visión altamente cualificada de las características de la zona y de los procesos que se pretendían analizar, así como identificar a los principales actores sociales implicados. En segundo lugar, y a partir de los datos estadísticos y de la información obtenida de estos actores sociales, se entrevistó a un total de 22 alumnas de estos talleres seleccionadas a partir de la combinación de diferentes variables.

2210

–La Familia Profesional a la que pertenecía el Taller, tratando de abarcar una amplia gama de itinerarios. Se ha entrevistado a alumnas de 9 módulos diferentes: agricultura ecológica, cirugía arbórea, elaboración de productos agroalimentarios, solador/alicatador, elaboración de conservas, elaboración de licores y repostería tradicional, carpintería de aluminio, tejido del telar y ayuda a domicilio. En esta selección se ha intentado privilegiar a aquellos módulos que han cristalizado en algún proyecto por cuenta propia para conocer las características de las mujeres que optan por desarrollar un empleo por cuenta propia vinculado a la formación recibida en el Taller.

–El año de realización del Taller. Se han seleccionado Talleres que han sido implementados en diversos años (2006, 2007 y 2008) para poder analizar la percepción que las alumnas poseen de los mismos mientras los están realizando, pero también la de aquellas mujeres que hace algún tiempo que finalizaron su formación.

–El ámbito territorial (local o comarcal) del Taller. Con ello se pretendía conocer las características que ha adquirido este programa en los diferentes municipios del territorio y los objetivos asignados al mismo como estrategia de desarrollo territorial.

## **4. EL DISEÑO DE LOS TALLETES DE EMPLEO EN LA SIERRA DE SEGURA**

En la Sierra de Segura se han realizado, desde 2004, un total de 20 Talleres, en los que han participado 330 alumnos y que han supuesto una inversión de 6.359.488,8 €.

**Tabla nº 1. Datos de los Talleres de Empleo implementados en la Sierra de Segura de 2004 a 2008**

Año	Talleres	Alumnos	Financiación
2004	1	8	137.627
2005	3	66	1.179.383
2006	4	80	1.492.425
2007	7	108	2.144.333
2008	5	68	1.405.719
TOTAL	20	330	6.359.488

**Fuente: Junta de Andalucía. Consejería de Empleo. Elaboración propia**

Como se ha apuntado, el diseño de estos Talleres de Empleo se realiza por parte de Entidades Promotoras que, en teoría, deben formular proyectos que puedan integrarse en las especialidades laborales demandadas en el entorno, así como en un proyecto de desarrollo local (Alonso, 2009). Es decir, que las entidades locales y/o comarcales se configuran como los agentes sociales fundamentales en la promoción de este tipo de políticas activas de empleo. Sin embargo, hemos podido constatar que la mayoría de los Talleres implementados en la zona han sido diseñados por los ayuntamientos y que, a pesar de que se suele incidir en el carácter participativo y en la importancia de la perspectiva abajoarriba, lo cierto es que ha habido casos en los que la propuesta ha partido de la Consejería de Empleo, al considerar que podía tener perspectivas de futuro en la zona. Del mismo modo, muchos informantes señalaban que no existe ningún mecanismo, a la hora de diseñar los proyectos, para conocer las demandas de la población local y, especialmente, de los colectivos que van a ser objeto de atención preferente de estos programas.

En relación a la temática de los talleres implementados en la zona, hay que resaltar que, de los 32 módulos, 7 estaban incluidos dentro de la Familia Profesional “Edificación y obra civil”, 5 pertenecían a la Familia Profesional “Industrias Agroalimentaria”, 4 módulos a la de “Sanidad” y otros 4 a la “Agraria”. Por tanto, las especialidades relacionadas con el sector de la construcción (ensolado, albañilería, instalaciones, carpintería metálica, carpintería) han tenido una gran repercusión en la zona suponiendo el 37,5% del total de módulos. Por otro lado, el sector agroalimentario (con incidencia en manejos y actividades innovadoras) ha supuesto el 28%, mientras que las que tienen que ver con atención a dependientes (atención geriátrica y ayuda a domicilio), han supuesto el 15,6%.

Más allá de estos datos, y a tenor de lo observado, se pueden distinguir dos tendencias a la hora de elegir la temática de estos Talleres en la zona de estudio.

–Una línea en la que las Entidades Promotoras, normalmente ayuntamientos, solicitan Talleres de Empleo con una clara utilidad colectiva para el resto del municipio. Estos Talleres suelen centrarse en temas en vinculados con el sector de la construcción: albañilería, carpintería metálica, instalaciones, etc., y con su implementación se pretende, no sólo

formar a este colectivo, sino también que el trabajo de estas personas permita mejorar las infraestructuras del municipio. Es decir, que el dinero invertido en el Taller revierta, tanto en los alumnos/as participantes en el taller –a través de la remuneración recibida– como en el conjunto de los ciudadanos.

–Una línea en la que las Entidades Promotoras solicitan Talleres de Empleo cuya especialidad entronca con alguno de los ejes específicos de desarrollo establecidos en el “Plan Estratégico de la Comarca Sierra de Segura”: el turismo de calidad, la agricultura y ganadería ecológica, la agroindustria y el patrimonio natural y cultural. Asimismo, no están pensados para obtener resultados inmediatos, sino para impulsar actividades en torno a nuevos yacimientos de empleo. En esta línea estarían tanto el Taller orientado al aprovechamiento de dos subproductos infrautilizados de la oveja segureña: la lana y la leche, como los diversos Talleres de horticultura ecológica, preparación de conservas vegetales ecológicas y platos elaborados con alimentos ecológicos, que han tratado de impulsar actividades en el ámbito de la producción ecológica (Lozano, 2010).

Las principales motivaciones que, según los informantes entrevistados, impulsan a las mujeres a solicitar su participación en estos Talleres son el interés por trabajar en algo, aunque sea temporal y por aprender cosas nuevas. Ante la escasa oferta de trabajo y de recursos formativos del territorio, estos Talleres se perciben como una plataforma para mejorar su empleabilidad. La motivación económica, es decir, la percepción de una retribución durante el tiempo que dura el Taller de Empleo, es una de las motivaciones principales para participar en estos programas. Y ello se percibe, no sólo en el discurso explícito e implícito de las informantes, sino también cuando comparamos el número de solicitudes que reciben estos talleres, frente a otros de carácter gratuito y con una carga formativa más intensiva, como los cursos de Formación Profesional Ocupacional, que apenas cubren las plazas disponibles. En este sentido, los técnicos señalan que cuando se trata de dirigir a los demandantes de empleo hacia otro tipo de cursos, encuentran un rechazo frontal por parte de los mismos, al no estar remunerados. Para otras mujeres supone un medio para salir de casa y hacer algo diferente al trabajo doméstico y el cuidado de los hijos, al mismo tiempo que se relacionan con otras mujeres.

“A mí lo que me hacía ilusión era trabajar porque aquí en la zona las mujeres no tenemos trabajo ninguno. También necesitas motivarte. Y encima [el Taller] es sobre un recurso que tienes aquí, en la zona, que lo puedes aprovechar” (Alumna de taller, 34 años).

El nivel de satisfacción de las participantes con respecto al Taller se puede clasificar como medio pues consideran que la formación recibida ha sido adecuada, pero insuficiente, ya que, para una correcta cualificación, el período de prácticas debería ser más intenso y amplio. Las que han desarrollado posteriormente alguna actividad por cuenta propia, hacen además hincapié en la necesidad de ahondar en la formación complementaria ya que consideran que ésta es necesaria para desarrollar un proyecto empresarial. En cuanto a la opinión sobre los monitores, se considera que éstos poseen la formación adecuada aunque, en algunos casos, se destaca la carencia de herramientas didácticas o la falta de habilidades sociales.

## 5. EL IMPACTO DE LOS TALLERES DE EMPLEO EN EL MERCADO LABOAL DE LA ZONA

Los informes que analizan el impacto de los Talleres de Empleo suelen proyectar una imagen positiva de los mismos, señalando que la participación en éstos mejora, sensiblemente la empleabilidad de los participantes, ya que, a nivel estatal, el índice de inserción de los participantes durante el primer año es del 62.8% (MTAS, 2006). Hay que destacar, sin embargo, que se considera inserción cualquier tipo de colocación a la que puedan acceder los alumnos durante el año siguiente a la participación en el Taller, tenga relación o no con la formación recibida en el mismo e independientemente del tiempo que dure esta colocación. Este elemento permite matizar la positiva imagen que se suele dar de este tipo de programas pues sólo el 27,52% de alumnos encuentra una ocupación relacionada con la formación recibida.

El impacto de los Talleres de Empleo en la Sierra de Segura ha sido desigual. A pesar de no haber podido conseguir información cuantitativa que permitiera ilustrarnos acerca del índice de inserción, a nivel cualitativo sí hemos podido encontrar algunos datos sobre dicha cuestión. Aunque, como vimos, los módulos relacionados con el sector de la construcción fueron los que más impacto tuvieron en número y cantidad de alumnos movilizados, su repercusión a nivel de inserción laboral de las mujeres ha sido muy baja<sup>3</sup>. La inserción laboral por cuenta ajena de estas mujeres se ha dado preferentemente en el módulo de atención geriátrica, ya que su desarrollo ha coincidido con la construcción de diversos centros de día y residencias de ancianos en la zona, y en el módulo de nuevas tecnologías desarrollado en 2004. Es decir, que esta formación ha venido a ajustarse con un sector que demandaba mano de obra formada, al menos durante un tiempo.

Hay que tener en cuenta que los datos de inserción que publica el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales no incluyen a los que se han constituido como autónomos y por cuenta propia. Una cuestión significativa ya que, en la Sierra de Segura, un porcentaje importante de la inserción relacionada directamente con la formación recibida, se ha realizado en este ámbito. Han sido los módulos diseñados con un carácter endógeno, en sectores escasamente desarrollados pero con potencialidad en el territorio, los que han frugado en la constitución de iniciativas por cuenta propia. A lo largo de estos años han surgido 8 iniciativas diferentes, en las que han participado unas 20 mujeres.

- Una cooperativa de servicios a domicilio.
- Dos experiencias relacionadas con la horticultura ecológica.
- Una empresa de fabricación de productos textiles con la lana de la oveja segureña.
- Dos iniciativas de elaboración de quesos a partir de la leche de estas ovejas.
- Un mesón dedicado a la gastronomía romana en las instalaciones del centro de interpretación de la cultura romana.
- Un proyecto de elaboración de repostería romana.

Prácticamente todas las experiencias han contado con un fuerte apoyo institucional. Se les ha otorgado asesoramiento y asistencia técnica para constituirse por cuenta propia y varias de estas iniciativas han recibido apoyo directo de los ayuntamientos que les han cedido, o alquilado a bajo precio, instalaciones y maquinaria.

<sup>3</sup> Ello no exime que la inserción entre los alumnos varones haya sido elevada, a pesar de que su participación en los mismos era significativamente menor.

Más allá de estos datos de inserción laboral, hay que resaltar otros elementos positivos generados por estos Talleres. Muchas de las alumnas han destacado que este programa ha sido la plataforma que les ha facilitando la obtención de la Educación Secundaria Obligatoria o les ha impulsado a seguir formándose. Estos itinerarios desempeñan también una función importante como “espacios de sociabilidad”, como herramientas que permiten a las mujeres aumentar su capital social y humano, y como el marco en el que muchas se enfrentan, por primera vez, al mundo laboral.

Con todo, el balance entre medios disponibles y resultados obtenidos sigue siendo bastante bajo. El carácter limitado de estos programas, cuyo único objetivo es, en algunos casos, dotar de recursos económicos a grupos desfavorecidos durante un período de tiempo, ha llevado a algunos técnicos a hablar de estas iniciativas en término de salario social y no de programa de formación para el empleo:

“Todo eso, o sea que, en realidad el perfil que está buscando es un perfil social. Un salario para... más social que de rentabilidad económica. Yo ahora no lo quitaría. Porque es que la gente lo critica mucho: “es que te pagan por formarte”. Pues sí, pero ahora no, no lo quitaba porque ahora los que se están beneficiando son, precisamente, las mujeres que lo necesitan. Déjalo, pero considéralo como lo que es. No lo vendas como estrategia para el empleo, cuando no en realidad no es eso, es lo otro. Es un salario social” (Técnica de desarrollo local, 42 años).

Hay otras personas que van más allá para señalar que estos programas apenas tienen incidencia en la promoción de la cultura emprendedora, sino que suponen una forma de ahondar en la cultura del subsidio. Argumentan que el hecho de que se reciba una contraprestación económica por formarse propicia que esta población sólo realice actividades formativas cuando existe un estímulo económico para ello y no por el hecho de que sea un medio necesario para encontrar un trabajo. Evidentemente, esta lógica, que promueve formación a cambio de cobrar un salario, es opuesta a la mentalidad emprendedora que, supuestamente, se trata de incentivar.

“Pues cuando salió el taller de empleo adelante, decían que la selección la iban a hacer muy cuidadosa, para coger gente emprendedora, y nada. Pamplinas. La selección la hicieron, pero no se como la hicieron (...) Cuando salió el tema todo el mundo venía a preguntar por el cursillo de los quesos: “Sí, un cursillo de éstos que te pagan”. Porque la gente va con el chip, La gente ya está acostumbrada, ya tiene el chip. Y tampoco puedes culparles a ellos, es algo a lo que se han acostumbrado. Va con el chip de que es un curso que te pagan, te pagan por hacer el curso. Estás un año cobrando, y se acabó. Y, claro, no es esa la filosofía de los talleres de empleo, pero eso es lo que se está enseñando” (Técnico de desarrollo, 35 años).

De la misma forma, estos programas de formación/empleo sitúan a las mujeres en una situación de dependencia institucional ya que son las Entidades Promotoras, en muchos casos administraciones públicas, las que realizan el diseño de los talleres y el proceso de selección, y son las encargadas de realizar el seguimiento administrativo y de apoyar y dirigir las iniciativas laborales, por cuenta ajena o propia, de las alumnas, una vez termi-

nado el Taller. Esta sobreprotección administrativa crea una situación laboral irreal, lo que explica el fracaso de muchos de estos proyectos, una vez que el apoyo desaparece o disminuye, y las alumnas se enfrentan, en solitario, con la realidad del mundo empresarial (Aguilar et al., 2009).

Hay que mencionar también el rédito político que suponen estos programas, sobre todo para los ayuntamientos, pues a diferencia de otros orientados a promover la cultura emprendedora, los Talleres de Empleo generan resultados más visibles y en menos tiempo. Así, permiten reducir el paro, sobre todo el femenino, durante un año y acometer obras en infraestructuras, lo que aumenta las cuotas prestigio del consistorio.

## 6. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos tratado de ilustrar sobre el impacto que los Talleres de Empleo tienen sobre los mercados de trabajo locales a partir del análisis de los Talleres implementados en la Sierra de Segura a lo largo de varios años.

Hemos señalado las características que han adquirido dichos programas y se ha indicado que éstos han seguidos dos líneas diferenciadas. Por un lado, se han implementado Talleres en especialidades con una repercusión directa en el municipio y claros efectos políticos, pero con escaso impacto en la empleabilidad de las mujeres. Por otro, ha habido Talleres centrados en temas novedosos, diseñados a partir de los principales ejes de desarrollo identificados en el territorio, con una visión a medio plazo y pensados para impulsar la creación de empresas o iniciativas de autoempleo en sectores emergentes.

Se ha puesto de relieve que el segundo tipo de Talleres es el que ha tenido un mayor impacto sobre la inserción laboral femenina, tanto por cuenta ajena, como, especialmente, por cuenta propia a partir de la constitución de 8 iniciativas diferentes relacionadas con la formación recibida en el Taller. Su éxito señala la dirección adecuada de unos proyectos en los que han convergido tanto la lógica de la planificación institucional como la de los mismos actores sociales, vinculándose a las expectativas de estas mujeres, así como a los valores y recursos locales.

Con todo, y a pesar de los impactos positivos que estos Talleres generan al tratar de paliar los efectos discriminatorios de acceso femenino a los mercados laborales, así como en términos formativos, de sociabilidad y motivación, es evidente que existe un fuerte desajuste entre la financiación dedicada y los recursos obtenidos. De la misma forma, se apunta a que este tipo de iniciativas inciden en la “cultura del subsidio” en vez de fomentar la cultura emprendedora y fomentan la dependencia de estas mujeres hacia las administraciones públicas encargadas de su diseño y gestión.

## 7. BIBLIOGRAFÍAS

AGUILAR, Encarnación (2001) “Trabajo e Ideología de Género en la Producción Doméstica”, *Etnográfica*, 5(1): 25-46.

AGUILAR, Encarnación; LOZANO, Carmen; MORENO, Ignacio y PÉREZ, Alberto (2009): “Entre la tradición y la innovación: políticas de empleo femenino y desarrollo rural”, *Sociología del Trabajo*, 65: 111-136.

ALONSO, Isidor (2009) “Solución actual del problema del desempleo: ¿políticas activas de empleo local?”, *Revista de treball, economia i societat*, 54: 7-20.

ALUJAS, Joan Antoni (2005) “Los programas de formación/empleo: medida singular del eje de formación de las políticas activas de mercado de trabajo en España”, *Trabajo: Revista andaluza de relaciones laborales*, 16: 189-208.

- CAMARERO, Luís (2008) “Invisibles y móviles: trayectorias de ocupación de las mujeres rurales en España”, AGER. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural, 7: 9-33.
- COMAS, Dolors (1995) Trabajo, género, cultura: las construcciones de desigualdades entre hombres y mujeres. Barcelona, Icaria e Institut Català d’Antropologia.
- CRUCES, Cristina y PALENZUELA, Pablo (2006) “Emprendedoras rurales en Andalucía. Posibilidades y límites de sus estrategias”, Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros, 211: 239-305.
- DÍAZ MÉNDEZ, Cecilia (2006) “Cambios generacionales en las estrategias de inserción sociolaboral de las jóvenes rurales”, Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros, 211: 307-338.
- LOZANO, Carmen (2010) Agricultura Ecológica y “Segura”. Nuevas estrategias de desarrollo en el medio rural andaluz. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (2006) Escuelas Taller y Casas de Oficios, Talleres de Empleo. Índice de inserción laboral 2004. Evaluación de resultados. Madrid, MTAS/Unión Europea. Fondo Social Europeo.
- RODRÍGUEZ CARDO, Iván (2007) “Escuelas taller, casas de oficios y talleres de empleo como vías de acceso/reincorporación al mercado laboral”, Revista General de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social, 15.
- SUÁREZ, Magdalena (2004) “Los talleres de empleo como recurso para la formación y la inserción laboral femenina: estudio de un caso”, Enseñanza & Teaching: Revista interuniversitaria de didáctica, 22: 301-316.



# ¿PORQUÉ VIENEN? LA INMIGRACIÓN DE MUJERES EXTRANJERAS A LA CATALUÑA RURAL EN EL CONTEXTO DE LA TRANSFORMACIÓN DE LAS COMUNIDADES LOCALES

Montserrat Soronellas Masdeu, Yolanda Bodoque Puerta,  
Ramona Torrens Bonet y Gemma Casal Fité

Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Universitat Rovira i Virgili

## 1. INTRODUCCIÓN

Esta comunicación recoge los primeros resultados de una investigación en curso<sup>1</sup> que tiene por objeto analizar el impacto de la llegada de población inmigrada extranjera a zonas rurales catalanas desde una perspectiva de género. En concreto nos ha interesado la observación de las migraciones femeninas que nos parece que contribuyen de una forma singular al desarrollo y a la reproducción de las comunidades. Para ello hemos seguido las tendencias demográficas de la inmigración al medio rural y la caracterización de la población que llega a los pequeños municipios: sus itinerarios migratorios, sus expectativas y la singularidad de su proceso de incorporación a un medio con especificidades sociales, económicas y culturales que marcan diferencias respecto a los entornos urbanos que, por ser grandes receptores de población inmigrada, han sido mucho más estudiados.

Desde finales de la década de los noventa se viene produciendo en el medio rural catalán un cierto proceso de recuperación demográfica<sup>2</sup>. La población extranjera emigrada a la Cataluña rural ha significado un cierto revulsivo social, económico y demográfico para unos pueblos que llevaban décadas inmersos en un proceso de pérdida constante de población, de declive económico y de empobrecimiento del tejido y de la dinámica sociales (García, 2006; Morén y Solana, 2006; Roquer y Blay, 2008). La incorporación de la inmigración a estas poblaciones ha sido, en muchos casos, solución de continuidad para explotaciones agrarias, también para la industria agroalimentaria y para el desarrollo de otras actividades relacionadas con la prestación de servicios (comercio, hostelería, servicios personales y domésticos) que son básicos para el desarrollo rural y también para la atención y el cuidado de las personas que viven en entornos rurales (Trepát y Vilaseca, 2008).

La situación de crisis de las zonas rurales debe ser explicada atendiendo a un complejo de factores: la pérdida de competitividad económica de las rentas agrarias; el descrédito de la cultura y de las formas de vida rural y campesina frente a los modelos urbanos; las condiciones de aislamiento de algunas zonas rurales; las limitaciones del mercado de trabajo y la falta de oportunidades, entre otras (Etxezarreta y Viladomiu, 1997; Soronellas, 2007). Ante esta situación, los jóvenes nacidos en el medio rural llevan décadas abandonando los

<sup>1</sup> El proyecto ha sido financiado por la AGAUR (ARAF1 00047) y el equipo de investigación está integrado por Montserrat Soronellas (coordinadora), Yolanda Bodoque, Gemma Casal y Ramona Torrens, del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universitat Rovira i Virgili; y por Jordi Blay y Santiago Roquer, del Departamento de Geografía de la misma universidad. Hemos contado también con la colaboración de Carla Aguilar y Mercedes González, estudiantes del Master en Migraciones y Mediación Social de la URV.

<sup>2</sup> En Cataluña viven un total de 1.234.068 extranjeros, los cuales representan un 16.3% de la población total. En los municipios de menos de 2.000 habitantes residen 363.341 habitantes, de los cuales, el 11.3% son extranjeros (datos del Padrón de habitantes a 1 de enero de 2010, fuente: IDESCAT).

pueblos, impulsados muchas veces por sus propias familias a estudiar y a buscar mejores oportunidades laborales en la ciudad.

Un factor desencadenante de lo que algunos autores han denominado la “nueva ruralidad” es la situación de desagrarización de las zonas rurales motivada por la aparición en escena de las políticas de desarrollo rural que han impulsado, desde la UE, la diversificación económica en los municipios rurales como forma de paliar la poca rentabilidad de las producciones agrícolas y para frenar la despoblación de los territorios (Gómez, 2001). La desagrarización se compensa con la implantación de recursos laborales vinculados al sector terciario –la terciarización económica– (Bonnamour, 2001; Berger y Chevalier, 2001), que ha potenciado el establecimiento de algunas actividades industriales, especialmente artesanales y de pequeña escala y ha estimulado la aparición de actividades de servicios (comercios, hostelería, talleres...) demandadoras de mano de obra local y, dado el caso, inmigrada. Las mujeres, con un perfil laboral culturalmente muy encajado en el sector servicios, son agentes sociales y económicos, visibles, de esta nueva ruralidad (García, 2004) y en esta investigación hemos indagado como y porqué los pueblos atraen la inmigración femenina, de qué modo participan ellas en los tejidos sociales y económicos de las zonas rurales y cuál es su contribución a la reproducción de estas comunidades y al desarrollo rural.

Nuestra unidad de análisis son municipios de Cataluña con menos de 2000 habitantes, considerados estadísticamente como rurales. Hemos circunscrito la investigación al área delimitada por las comarcas del sur y del poniente de Cataluña, que integran las provincias de Tarragona y Lleida y que se concentran en cuatro unidades territoriales significativas por tener índices elevados de ruralidad: Terres de l’Ebre, Camp de Tarragona, Comarques de Ponent y PirineuAran. Concretamente se eligieron 12 pueblos siguiendo criterios de: ubicación, configuración económica territorial<sup>3</sup>, tamaño, porcentaje de población inmigrada y, en especial, de mujeres y procedencia de los colectivos extranjeros. La metodología utilizada ha sido de tipo cualitativo, aunque el trabajo estadístico nos ha proporcionado también un marco esencial para ubicar el análisis de los datos procedentes del trabajo de campo. Trabajamos con etnografías locales puesto que la comunidad ha sido nuestra unidad de observación básica y fueron seleccionadas las siguientes:

Municipio	Población española	Población extranjera	Población total	Población extranjera %	Mujeres extranjeras mayores de 15 años
Prades	568	87	655	13,3	29
Vilarodona	1.037	147	1.184	12,4	75
Morera de Montsant	130	29	159	18,2	12
Benissanet	956	307	1.263	24,3	101

<sup>3</sup> Es decir, caracterización de los pueblos según una tipología que sintetiza realidades distintas de desarrollo local basada en el tipo de actividad económica y el nivel de asilamiento, entre otras.

Freginals	332	78	410	19,0	25
Prat de Comte	175	26	201	12,9	9
Les	729	282	1.011	27,9	129
Llavorsí	336	54	390	13,8	25
Organyà	833	113	946	11,9	48
Guimerà	294	38	332	11,4	13
Vilanova de Bellpuig	1.072	125	1.197	10,4	30
Menàrguens	741	117	858	13,6	28

**Fuente: Padrón de habitantes, a enero de 2010, IDESCAT. Elaboración propia**

Las estancias de trabajo de campo en los pueblos nos han permitido observar las dinámicas cotidianas de las comunidades y también acceder a la población local. Las entrevistas fueron realizadas a tres tipos de informantes: agentes locales (40), alcaldes, concejales y técnicos de acogida de la población migrante, quienes nos situaron en sus particulares visiones de la realidad migratoria y socioeconómica local; contratadores y, en algunos casos, vecinos de los pueblos, que nos describieron los nichos laborales y sus expectativas en relación a la mano de obra inmigrante; y, finalmente personas extranjeras inmigradas a los pueblos, casi todas, mujeres (40) que fueron preguntadas por sus procesos migratorios y condiciones de incorporación sociolaboral a estas comunidades.

2219

## **2. LOS TERRITORIOS DE INMIGRACIÓN. LA NUEVA RURALIDAD**

La nueva sociedad rural no puede definirse únicamente, ni mayoritariamente, mediante el criterio de la existencia o no de actividad agraria. Actualmente, muchas zonas que definiríamos como rurales por la configuración del entorno y de los núcleos de población, están habitadas por personas que no mantienen práctica agrícola alguna. Nos referimos, por ejemplo, a zonas de montaña donde la población ha diversificado sus opciones de obtención de rentas y donde hay una dedicación mayoritaria a la prestación de servicios a turistas (alojamientos rurales, prácticas deportivas...); o a zonas donde la poca población que queda está tan envejecida que ya no puede mantenerse activa en el trabajo agrario. Son territorios que se han especializado en el sector terciario aunque, habiendo dejado de ser agrarias, explotan económicamente una ruralidad que, para ser atractiva, debe seguir teniendo tintes agrarizantes. Aún así, la desagrarización del medio rural es un proceso incontrovertible, como lo es la tendencia a la terciarización de la actividad social y económica de sus pueblos. Sin embargo, nos engañaríamos si pensáramos que el desarrollo rural basado en la terciarización ha transformado la gran mayoría de realidades locales. Los pueblos siguen teniendo dificultades para reproducir sus comunidades porque no todos han sido capaces, o no todos han querido, o no a todos les ha sido posible reorientar

sus economías tradicionales hacia el sector servicios o hacia la consecución de producciones agrarias con el valor añadido de la calidad. Además la falta de capital humano en situación de emprender proyectos empresariales (agrícolas, agroindustriales o del sector servicios) es una de las dificultades mayores con que se topan las comunidades que necesitan proyectos para detener la despoblación y habitantes jóvenes para crear y hacer avanzar en estos proyectos.

No obstante la estadística demográfica nos habla de repoblación de las zonas rurales (Esparcia, 2002; García, 2003; García y Sánchez, 2005) y así lo hemos constatado en nuestra investigación y de ello hablamos en esta comunicación. Nos hemos encontrado con cuatro tipos de ruralidad con los que hemos establecido la relación entre el modelo de desarrollo local implantado y la presencia de población inmigrada:

1. Hemos hallado municipios que tienen en el sector primario su activo económico principal y han liderado algún tipo de transformación en la actividad agraria tradicional, que ha permitido mantener las explotaciones y esquivar la crisis estructural del sector. Son pueblos agrícolas cuyos habitantes han renovado, tecnificado, especializado y/o reconvertido las empresas agrarias. En esta tipología, podemos situar dos tendencias distintas: por un lado, los que han especializado sus cultivos con técnicas de explotación intensivas tradicionales (reconversión al regadío, aplicación de productos fitosanitarios, etc). Es el caso de Benissanet<sup>4</sup>, en la Ribera d'Ebre, un municipio dedicado a la producción frutícola intensiva que tiene en la agricultura su base económica principal, la cual le ha permitido sortear la despoblación y atraer a población inmigrada. Por otro lado aquellos pueblos donde se han desarrollado proyectos agrícolas nuevos que persiguen diferenciar sus producciones aportándoles calidad, siguiendo criterios gastronómicos o, también de salud y medioambientales. Este sería el caso de La Morera de Montsant<sup>5</sup>, municipio de montaña situado en el Priorat, una comarca que en los últimos 20 años ha resurgido con la implantación en el territorio de empresas vinícolas potentes y la reconversión del proyecto de las antiguas cooperativas agrarias, que han revalorizado los vinos de la comarca. La Morera de Montsant cuenta hoy con algunas empresas especializadas en la elaboración de vinos que han sido el factor de dinamización de la comunidad<sup>6</sup> y de aportación de población joven inmigrada que trabaja en estas empresas y en alguna actividad de hostelería que ha surgido en la zona bajo el auspicio del enoturismo.

2. Otros responden al modelo rural propio del último cuarto del siglo XX: despoblados y envejecidos, donde persiste una cierta actividad agrícola tradicional y marginalizada y sin una alternativa de desarrollo rural capaz de frenar el proceso. Pueblos en los que ni la administración local, ni el propio tejido social y económico han liderado proyectos que pudieran dar el relevo a la secular estructura económica agraria. Hemos hallado en nuestro trabajo de campo, tres municipios que responden a esta tendencia<sup>7</sup>. Tomamos como ejemplo el municipio de Prat de Comte, situado en la comarca de la Terra Alta, cuya actividad económica principal sigue siendo la agricultura de secano. Prat de Comte cuenta con una población envejecida donde, a pesar de rodearse de bellos paisajes de monte, no ha surgido ninguna iniciativa ni pública ni privada que haya permitido desarrollar alguna

<sup>4</sup> Y de Vilarodona (Alt Camp).

<sup>5</sup> Y de Vilanova de Bellpuig (Pla d'Urgell).

<sup>6</sup> Con la ayuda financiera de la PAC, a través de programas LEADER.

<sup>7</sup> Freginals (Montsià), Prat de Comte (Terra Alta) i Guimerà (Urgell).

actividad terciaria o artesanoindustrial que haya funcionado como polo de atracción de población, visitante o residente. A pesar del pobre tejido social y económico, el pueblo ha recibido población extranjera en los últimos años: hombres, ocupados en labores del campo y, especialmente, mujeres que trabajan en la atención a la dependencia, uno de los principales nichos laborales para las mujeres extranjeras en los pequeños municipios.

1. Existen municipios<sup>8</sup> en los que el sector primario ha prácticamente desaparecido y que, gracias a su enclave geográfico, han desarrollado un sector servicios (hostelería, producciones artesanas y comercios), con una cierta tradición histórica. Les, es un municipio de la Val d'Aran que, al no estar cerca de las pistas de esquí, no se ha especializado en el turismo de invierno. Es un pueblo de frontera, una ubicación que ha condicionado su existencia durante siglos y que desde la segunda mitad del siglo XX ha hecho florecer una actividad comercial fronteriza próspera que atrae a los ciudadanos franceses en busca de tabaco y licores a buen precio. Pueblos como Les, han recibido en la última década a población extranjera llegada para trabajar en un próspero sector servicios que, a juicio de los propios contratadores, puede existir gracias a la llegada de mano de obra inmigrada dispuesta a trabajar, también, durante los fines de semana.

2. Por último, nos referiremos a aquellos municipios en los que casi no persiste la actividad agraria, habiéndole tomado el relevo un sector servicios dedicado al turismo rural o de montaña. Es el caso de Prades<sup>9</sup> un pueblo de montaña situado el Baix Camp, una comarca muy urbanizada, con una economía basada en la actividad industrial y de servicios. Prades es un pueblo pintoresco, con un elevado interés paisajístico que lo ha convertido, también por su relativa proximidad a la ciudad de Reus, la capital comarcal, en un enclave para el turismo de segunda residencia. Alrededor de esta actividad turística ha surgido un tejido de pequeñas empresas comerciales y de hostelería, que han fijado a la población local en el municipio y que han actuado como polo de atracción de un número considerable de población extranjera para trabajar en los servicios.

2221

Diversas son las ruralidades que han atraído a la población extranjera hasta los municipios de menos de 2000 habitantes. Éstas oscilan entre las comunidades que lideran la transformación, la renovación agraria, la terciarización o la industrialización, y las que se dejan llevar por la inercia de la desagrarización sin alternativas de renovación. Hasta éstas últimas han llegado mujeres extranjeras a ocuparse de trabajos domésticos y de atención personal; a las primeras, han llegado a trabajar en la hostelería, el servicio doméstico, la restauración, la producción artesana y las actividades comerciales. Ellas, y también ellos, son garantía de reproducción de las comunidades rurales de la Cataluña actual.

### 3. SINGULARIDADES EN LA MIGRACIÓN FEMENINA RURAL

Las investigaciones sobre procesos migratorios en Cataluña han olvidado los que derivaban hacia zonas rurales poco pobladas protagonizados por mujeres por ser colectivos poco numerosos y empleados en tareas invisibilizadas. Nosotras intuimos las repercusiones de su presencia en los procesos de desarrollo de los pueblos por lo que nos interesamos por la trayectoria que las había llevado hasta pequeños pueblos centrándonos en indagar sobre la singularidad de su proceso de incorporación a un medio con ciertas especificidades

<sup>8</sup> Les (Val d'Aran) y Organyà (Alt Urgell).

<sup>9</sup> Y de Llavorsí (Pallars Sobirà).

sociales, económicas y culturales. Sobre ella hemos desarrollado cuatro aspectos claves para entenderla: la visibilización de su cadena migratoria; que se trata de trayectorias hacia un lugar no siempre pensado ni vivido como definitivo sino como sede de un amplio territorio laboral; que la explotación de su capital social pasa por el manejo hábil de la corta distancia; y que todo ello deriva en incorporaciones débiles a la sociedad local.

Cuando realizamos la selección de los pueblos detectamos la presencia de pequeños colectivos nacionales muy diferenciados entre municipios: en unos dominaba un grupo nacional (pocas veces varios), mientras que en los vecinos lo hacía otro de diferente procedencia. Unos colectivos los hallamos en la mayor parte de localidades (marroquíes y rumanos), otros son de procedencias poco convencionales en el mapa migratorio catalán (hondureños o checos), no son numéricamente importantes, ni tan sólo son representativos pero sí son lo suficientemente significativos en los niveles poblacionales en los que nos movemos. Las narrativas nos explican que es la casualidad que atrae a una persona a un lugar y que las posibilidades laborales, el entorno, las raíces creadas o cualquier otra circunstancia activan redes que conforman colectivos determinados.

Las cadenas pueden ser de varios tipos: largas y extremadamente complejas o cortas y sencillas; la mayor parte con muchos eslabones pero también con pocos (a veces uno), otras son muy femeninas y todas, a juicio de las informantes, están inacabadas. Una cadena larga y compleja es siempre muy familiar: arrastra grupos enteros hacia una misma localidad. Este es el caso de una familia portuguesa en Vilarodona de cinco hermanos en la cual el hermano mayor y su núcleo familiar inician la cadena y con él trae, a su hermana pequeña soltera, a su cuñado (marido de nuestra informante que a su vez la trae a ella los tres hijos que tienen en común y a otra hermana de nuestra informante y sus tres hijos), a su segunda hermana con el marido y los hijos (que a su vez traen a otra familia política) y como el padre (la madre se murió) de todos ellos se ha quedado solo también lo han reagrupado. Otro caso es el de una familia ucraniana residente en Freginals para la cual inicia la cadena el hermano de una cuñada de Ego que: primero reagrupó a su hermana y ésta a su vez a su marido e hijos (los cuales ya tenían sus núcleos familiares que también migraron), posteriormente se sumaron a la cadena Ego y su marido con sus hijos, también éstos con sus grupos familiares ya formados. Aunque el ejemplo de cadena migratoria más característico que hemos recogido ha sido el de la comunidad boliviana que vive en Les que, iniciada en 2002, agrupa en la actualidad a cerca de 100 miembros. Otras cadenas familiares que hemos analizado no son tan complejas quizás porque no tienen tantos miembros ni abarcan tantas generaciones pero son mucho más habituales: son personas solas o núcleos familiares que acuden a un efecto llamada determinado pero que no han continuado la cadena. Las mujeres procedentes de países latinoamericanos son las que protagonizan cadenas cortas e individualizadas: llegan atraídas por ofertas laborales relacionadas con la atención a la dependencia, vienen solas y, en algunas ocasiones, dejando en origen hijos al cuidado de sus madres porque el tipo de trabajo que realizan requiere su atención a tiempo completo. Son cadenas, además muy feminizadas y, dependiendo del momento en el que se encuentra el proyecto migratorio, se perciben como incompletas lo que significa que se plantea la posibilidad de no retornar, de añadir eslabones.

Las narrativas nos hablan de una fidelidad continuada al municipio al que llegaron por primera vez (pocas relatan periplos anteriores hasta llegar al destino actual), aunque se replantean la posibilidad de marcharse cuando aquello que les liga, lo laboral, empieza a ser un problema. Nos hemos encontrado con personas, en algunas zonas y ligados a proyectos migratorios muy individualizados o de pareja, que van y vienen de unos lugares

a otros circunscritos en un territorio delimitado, como pasa en el Pallars Sobirà (territorio montañoso, con malas comunicaciones y muy ligado a actividades turísticas), donde nuestras protagonistas se desplazan a vivir a unos u otros municipios en función de las temporadas laborales, una circunstancia que está limitada por las difíciles condiciones de acceso a la vivienda: poca oferta y cara. De hecho la mayor parte de las informantes están residiendo en el mismo lugar donde trabajan: la casa de la persona que cuidan, el hostel, los apartamentos del propietario del supermercado, etc. Como tienen cubiertas determinadas necesidades básicas y disponen de poco tiempo libre, éste es destinado a huir, literalmente, del municipio. De hecho todas dicen que ni siquiera compran en los pocos establecimientos locales (con poca variedad de productos y excesivamente caros) y se desplazan como pueden hasta las cabeceras de comarca que disponen de centros comerciales donde comprar más productos, más baratos. Y es que esta presencia en el territorio está ligada a las posibilidades para moverse, que no siempre son las más óptimas: ni las comunicaciones internas en el territorio son buenas ni muchas de nuestras informantes tienen coche propio para desplazarse, lo cual no les resulta un impedimento para hacerlo.

Preguntadas por las ventajas de vivir en un pequeño municipio nuestras informantes, invariablemente han contestado “la gente”. En unas ocasiones son los miembros de su propia familia, su comunidad, pero también es el resto de habitantes del pueblo quienes les posibilitan poder trabajar. Cuando hemos hablado con las primeras personas en llegar al municipio relatan que tuvieron que sufrir las miradas extrañadas por su forma de hablar o un color de piel amplificado por la dinámica imperturbable de lo rural, poco amigo de lo inhabitual. No obstante su empeño y su presencia les ha llevado a ser habituales y relacionarse, un capital social (Bourdieu, 1980) imprescindible para ser tenidas en cuenta en momentos difíciles de falta de oportunidades laborales y que se ha alimentado también de su disponibilidad. Después de unos primeros momentos difíciles, precarios e inseguros, el boca a boca las ha dado a conocer y les ha permitido estar presentes en la agenda local. Sin embargo, su presencia no siempre comporta una incorporación al municipio ni al territorio. Algunos itinerarios se piensan cada vez más irreversibles, por ejemplo los que afectan a las grandes cadenas familiares y quienes han empezado a aparcar *sine die* el retorno a través de la compra de un piso, el inicio de un ascenso social y el cálculo de las ventajas de la permanencia definitiva. Otros, en cambio, lejos de olvidar el retorno lo alimentan con la construcción o el mantenimiento de una casa en origen y la esperanza de volver. Y es que, a pesar del mantenimiento de un capital social, la incorporación a la sociedad local es poco intensa. Desde la perspectiva de las mujeres migradas son muy pocos los casos en los que se cultiven las relaciones sociales más allá de lo estrictamente laboral y desde el imaginario de la población local autóctona la idea arraigada de que la permanencia de los extranjeros en sus municipios será transitoria unido a la desconfianza que genera lo disímil ha generado una intangible segmentación local entre el nosotros y el ellos.

#### **4. ATENDER LA DEPENDENCIA: OTRA CARA DE LA NUEVA RURALIDAD**

En las nuevas realidades rurales, la presencia de mujeres inmigrantes pone de manifiesto la mercantilización de la actividad de cuidar a las personas mayores que permanecen en estas áreas. Su presencia permite la expansión y la generalización de un sistema informal de provisión de atención a las personas mayores, que sustituye la acción de cuidar llevada a cabo hasta ahora por las mujeres de la familia. El cuidado es extraído del contexto familiar-doméstico sin transgredir la consigna tradicional, local, de “envejecer en casa”,

de quedarse en el hogar. Es así que las mujeres inmigrantes perpetúan el principio que inspira los servicios de atención a la dependencia de ofrecer los soportes necesarios para que la persona mayor pueda permanecer en su entorno familiar y social. La ausencia de niveles adecuados de servicios sociales en estos contextos ha hecho que este soporte no se ofrezca desde el sistema institucionalizado habitual reforzando la tradición “familista” mediterránea, donde el peso de la provisión del cuidado y su gestión recaen en la familia. Ahora, ésta se ve forzada a mercantilizar la actividad de cuidar a sus mayores y lo hace dentro del mismo espacio doméstico a través de la contratación de mujeres migrantes, estableciéndose una relación laboral que en muchas ocasiones no pasa por el mercado y se realiza dentro de la privacidad del ámbito familiar. ¿Por qué ellas?

La familia demanda más afecto que profesionalidad, en un entorno de apoyo emocional, aunque en un contexto de relación mercantil. Las familias contratadoras nos han explicitado que no necesitan una persona con conocimientos técnicos o una cuidadora profesional capacitada, sino a alguien que sustituya el lugar de la cuidadora principal, capaz de desempeñar el rol de “hija” o de “esposa”. Las migrantes son requeridas para una tarea donde supuestamente no es necesaria más que la experiencia vital y el desarrollo de un rol que se presume aprendido “naturalmente” en el país de origen con su familia.

Flexibilidad en las condiciones laborales y disponibilidad son los conceptos que responden a las diferentes intensidades del cuidado que necesitan las personas mayores y que no pueden quedar resueltas por una población local envejecida y que, dicen, no se muestra ni disponible, ni flexible. Por otro lado, los contratadores valoran positivamente poder contar con personas de fuera de la comunidad local, lo cual les permite esquivar el control social de la comunidad y preservar la intimidad del hogar. Otra de las cuestiones valoradas por ambas partes es la continuidad y la estabilidad de la relación. La vulnerabilidad de la situación de la mujer inmigrante y su necesidad de trabajar es una garantía de estabilidad para los familiares contratadores. Para las mujeres inmigradas es una ocupación incierta porque la duración de la relación laboral depende, en gran medida, del tiempo de vida de la persona atendida, por otro lado, es un trabajo bien valorado porque les aporta unos ingresos fijos y continuos, a diferencia de otras ocupaciones, temporales y discontinuas, en el campo, en la construcción o en los servicios.

El nivel de autonomía de la persona mayor, la proximidad de los familiares y la posición social y económica de la familia son aspectos que inciden en la modalidad de trabajo que realizan las mujeres migrantes. Siempre se espera que los hijos/as, vivan cerca o lejos, proporcionen ayuda o soporte a sus padres cuando éstos viven solos en el pueblo cosa que, junto a las posibilidades económicas de la familia, condiciona el tipo de trabajo de las cuidadoras: las externas o por horas atienden a personas con un buen nivel de autonomía y con hijos o parientes que viven fuera, mientras que en las internas la correlación es menos clara y encontramos tanto a las que cuidan personas dependientes con hijos o familiares en el pueblo, como a las que cuidan a personas más autónomas con hijos que viven fuera.

En muchos casos este nicho ocupacional se configura para estas mujeres como el inicio de su trayectoria laboral en nuestro país: les surge la posibilidad de migrar, llegan solas, acompañadas de una maleta con algo de ropa y sin un proyecto migratorio concreto más allá de ahorrar dinero. Estar internas les proporciona inserción laboral inmediata, vivienda, capacidad de ahorro e invisibilidad y discreción ante la situación irregular. La vulnerabilidad de estas mujeres trabajadoras queda oculta en la privacidad del hogar y en la protección que ofrece el entorno rural. Las actividades que requiere la atención a



la dependencia las convierten en “chicas para todo” con responsabilidad sobre la vida de personas a las que es necesario atender. Depende de ellas el aseo, la movilidad, el suministro de medicamentos, la alimentación y la vigilancia diurna y nocturna, así como actividades emocionales para mantener el bienestar psicológico de las personas atendidas. Ante este repertorio de tareas, las mujeres deben estar disponibles día y noche, no hay una concreción de la duración de la jornada laboral y la intensidad del trabajo depende del nivel de dependencia de la persona. La falta de espacio privado o de tiempo libre junto con la percepción de sueldos poco regulados empeoran las circunstancias en las que se encuentran estas mujeres.

Su incorporación a medias es evidente en tanto que sólo se las vincula a la casa donde trabajan y son poco tenidas en cuenta como vecinas con las que compartir otras actividades. El pueblo se les queda pequeño y a esta dificultad debemos añadir los problemas asociados a la movilidad fuera del municipio, la cual está fuertemente ligada a la disponibilidad de los familiares. Su proyecto migratorio no tiene significado mas allá de su ocupación por lo que se establece una relación de dependencia basada en la protección y en la complicidad que les ofrece la familia que las contrata y que se hace extensiva a la relación que mantienen con la población local.

## **5. CONCLUSIONES**

Los municipios rurales de Cataluña están asistiendo a un proceso de repoblación gracias a la llegada de población inmigrada que, procedente de los más diversos países, contribuye a desarrollar y sostener las nuevas formas de ruralidad que se han ido vertebrando a raíz del proceso de desagrarización de las zonas rurales. Las medidas de desarrollo rural, promovidas por las administraciones, han situado a los pequeños municipios como proveedores de servicios vinculados al turismo y a la explotación del patrimonio natural y cultural. La nueva ruralidad atrae a hombres y mujeres, especialmente a las últimas, el trabajo de las cuales deviene imprescindible para la reproducción de las comunidades.

La inmigración femenina rural deja bien visibles las cadenas migratorias y saca provecho de las características de los tejidos sociales y económicos de los pequeños municipios: el capital social es muy valorado por las personas inmigradas, las cuales aportan a las comunidades, una disponibilidad personal muy valiosa en entornos de escasez de recursos demográficos. No obstante, lejos del tópico, la incorporación en las redes sociales proveedoras de recursos laborales no es garantía para una fácil integración de la población inmigrada en las pequeñas comunidades.

Las mujeres trabajan en los servicios, tanto los relacionados con las actividades turísticas, como los servicios personales domésticos. La atención a las personas mayores es una de las actividades laborales donde se ocupan las mujeres extranjeras, una ocupación esencial en las pequeñas comunidades donde no hay acceso fácil al sistema institucional de provisión de servicios. Disponibilidad y flexibilidad son las consignas de unos/as contratadores que encuentran en las mujeres inmigradas una solución de continuidad que les permite atender “en el hogar” a sus mayores.

## **6. BIBLIOGRAFÍA**

BERGER, Alain y CHEVALIER, Pascal (2001) “Nouvelles fonctions tertiaires et dynamiques démographiques en milieu rural”, *Espace, Population, Sociétés*, 12: 69-88.  
BONNAMOUR, Jacqueline (2001) “El mundo rural ante el nuevo siglo. Retos y desafíos”. En F. GARCÍA (coord.) *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades*. Madrid, MAPA, pp. 23-41

- BOURDIEU, Pierre (1980) "Le capital social. Notes provisoires", Actes de la recherche en sciences sociales, 31: 23
- ESPARCIA, Javier (2002) "La creciente importancia de la inmigración en las zonas rurales de la Comunidad Valenciana", Cuadernos de Geografía, 72: 289-306.
- ETXEZARRETA, Miren y VILADOMIU, Lourdes (1997) "El avance hacia la internacionalización. Crónica de una década de la agricultura española". En J. J. GONZÁLEZ y C. GÓMEZ Agricultura y sociedad en la España contemporánea. Madrid, CIS, pp. 317-354.
- GONZÁLEZ, Juan Jesús y GÓMEZ, Cristóbal (1987) Agricultura y sociedad en la España contemporánea. Madrid, CIS.
- GARCÍA, Benjamín (2004) La mujer rural ante el reto de la modernización de la sociedad rural. Madrid, MAPA.
- GARCÍA, Benjamín (2006) "Inmigrantes extranjeros rurales", Sistema: revista de Ciencias Sociales, 190191: 257-280.
- GARCÍA, Ariadna. y SÁNCHEZ, Dolores (2005) "La población rural en Cataluña: entre el declive y la revitalización", Cuadernos geográficos, 36: 387-407.
- GÓMEZ, Josefina (2001) "La "nuevas" funciones socioeconómicas y medioambientales de los espacios rurales". En F. GARCÍA El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades. Madrid, MAPA, pp. 111-148.
- MORÉN, Ricard y SOLANA, Miguel (2006) "La immigració en àrees rurals i petites ciutats d'Espanya. Un estat de la qüestió". En Documents d'Anàlisi Geogràfica, 47: 141-155.
- ROQUER, Santiago y BLAY, Jordi (2008) "Del éxodo rural a la inmigración extranjera: el papel de la población extranjera en la recuperación de las zonas rurales españolas (1996-2006)" Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, 270.
- SORONELLAS, Montserrat (2007) Pagesos en un món de canvis. Família i associacions agràries. Tarragona, Publicacions URV.
- TREPAT, Eduard y VILASECA, Anna. (2008) Ruralitat i Immigració. La integració de les persones immigrades en el món rural català. Barcelona, Fundació Món Rural.

# DENOMINACIONES DE ORIGEN Y ETIQUETAS REGIONALES: DOS MODELOS DE ESPECIALIZACIÓN TERRITORIAL, FRISIA (PAÍSES BAJOS) Y LA SIERRA DE CÁDIZ (ANDALUCÍA)<sup>1</sup>

Ignacio López Moreno  
Wageningen Universty  
Encarnación Aguilar  
Universidad de Sevilla

## 1. INTRODUCCIÓN

Una de las grandes transformaciones de los espacios rurales europeos está vinculada a su especialización en producción de calidad. Este fenómeno que va ligado a las nuevas funciones de estos espacios en las sociedades postindustriales, explica la creciente proliferación de etiquetas territoriales en sus variadas formas; Denominaciones de Origen Protegida (DOP), Indicación Geográfica Protegida (IGP), Marca Parque Natural de Andalucía, etc., ha sido objeto de numerosos análisis en la última década. Por un lado, se sitúan aquellos enfoques que vinculan la promoción de estos alimentos con la nueva economía rural, ligada a las estrategias económicas de los productores. Una estrategia considerada como viable para reducir los excedentes de origen agrario, dinamizar socioeconómicamente las regiones menos competitivas y marginales, y dotar a las pequeñas explotaciones y empresas de una herramienta con la que poder diferenciarse y competir en los mercados globales (Karlheinz Knickel y Henk Renting, 2000; Mara Miele y Diego Pinducci, 2001; Jo Banks y Ferry Marsden, 2001; Patrizia Pugliese, 2001; y Angela Tregear et al., 2007).

Los resultados que aquí presentamos constituyen una aproximación de un trabajo actualmente en curso, basado en la combinación de los enfoques anteriormente mencionados. Su objetivo es identificar las características de dos marcas agroalimentarias como herramienta de desarrollo y especialización territorial. Para ello hemos realizado un estudio comparativo de dos unidades de observación: Frisia en los Países Bajos, y Sierra de Cádiz en Andalucía. La Sierra de Cádiz representa el modelo que se centra en proteger y potenciar un producto específico ligado a un territorio, la Denominación de Origen Protegida (DOP). La provincia de Frisia representa el modelo que vincula un territorio específico y la comunidad que la habita, la etiqueta territorial o regional. Ambos sistemas se circunscriben al sector agroalimentario, y deben ser considerados como respuestas locales a la nueva situación del mundo rural europeo. Pese a estas similitudes, existen diferencias muy significativas. Mientras las DOP son etiquetas fuertemente institucionalizadas y con un marco legislativo muy definido, las etiquetas territoriales ofrecen un marco muy abierto. Ello supone una diferencia en los costes de transacción derivados de su implementación, así como de grado de flexibilidad o rigidez de las mismas.

<sup>1</sup> La investigación de la que es fruto esta comunicación es uno de los resultados del desarrollo de los programas I+D titulados “Territorio, calidad e innovación: El diseño de la nueva ruralidad europea”. I+D (SEJ200763537/SOCI) y “La producción de calidad: nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores” Ministerio de Educación y Ciencia. I+D (CSO201022074C0301). Incentivos de Investigación del programa Talenta (Junta de Andalucía). Estos proyectos son desarrollados por el Grupo de Investigación TECUDE. P.A.I. SEJ418).

## 2. DESARROLLO RURAL, SOSTENIBILIDAD Y EL NUEVO CONTEXTO

### 2.1. Conceptualizando el desarrollo rural

Desarrollo rural es un concepto muy controvertido, por lo que en nuestro trabajo hemos adoptado la definición de que el desarrollo rural es el desarrollo de lo rural (Jan Douwe van der Ploeg y Terry Marsden, 2008). Este enfoque supone concebir lo rural como una realidad dinámica. Por tanto, definiremos lo rural como “el lugar de encuentro, interacción y mutua transformación entre el ser humano y la naturaleza viva” (Ploeg y Marsden, 2008: 3)

Esta definición pivota en torno a dos elementos fundamentales: la sociedad y la naturaleza viva. Ambos elementos y su interacción son clave en la idea de desarrollo sostenible. Para analizar dicha contribución deben ser tenidos en cuenta dos conceptos: “coproducción” y “coevolución” (Ploeg, 1997).

“Coproducción” es entendida como la mutua interacción y cambios del ser humano y la naturaleza (Ploeg, 2008; Ploeg y Marsden, 2008). En otro nivel de este mismo proceso, se considera positivo que ambos elementos (lo social y lo natural) “coevolucionen” en un modo concreto y mutuamente reforzante. Algunas prácticas pueden cambiar la coevolución subyugando la naturaleza a intereses sociales en tal forma que el ciclo de la coproducción se rompe. Este ha sido el caso del modelo agroindustrial, que su implementación durante las últimas décadas ha llevado a la desconexión de actividades como la agricultura de la naturaleza que la sustenta.

En resumen, nuestro artículo define el desarrollo rural sostenible como aquellas prácticas y dinámicas que preservan e incluso aumenta la coproducción y coevolución del ser humano y la naturaleza en un territorio determinado.

2228

### 2.2. El nuevo contexto agroalimentario

Es evidente que los nuevos procesos del mundo rural europeo son parte de fenómenos más globales, que explican aspectos centrales para nuestra investigación. En este caso, la de la nueva funcionalidad del mundo rural ante demandas y preocupaciones sociales características de las sociedades postindustriales. El cambio climático, el impacto medioambiental de la agricultura intensiva y la preocupación por la seguridad alimentaria, conforman, entre otros, los elementos que explican el progresivo desplazamiento de la ruralidad hacia productos de calidad, naturales o saludables (Carmen Lozano y Encarnación Aguilar, 2010). De este modo podemos afirmar que la estrategia de etiquetas territoriales está relacionada con una transición de economía de masas a una nueva economía de valor (Aguilar y Carmen Bueno, 2003), y buscan ser herramientas de estos cambios territoriales.

Esta nueva economía de valor, característica del capitalismo de símbolos (Scott Lash y John Urry, 1997) se sustenta sobre el pequeño tamaño de las empresas, la especialización flexible, la innovación continua, y la adaptabilidad a nuevas tendencias y gustos, y ha venido a sustituir a los viejos modelos de producción fordista y taylorista, a partir de los 70, como consecuencia de su excesiva rigidez ante cambios en la demanda de los consumidores. Este cambio también afecta a la viabilidad del modelo agroindustrial, económicamente insostenible e incapaz de responder a las nuevas pautas de consumo diferencial.

Es desde este contexto desde donde podemos explicar las actuales demandas de los consumidores de los alimentos vinculados a un ecosistema concreto, a un “saberhacer”, a variedades tradicionales, a una trayectoria histórica específica, etc., productos que reme-

moran “el sabor de la naturaleza” (Lozano e Isabel Durán, 2010). Tales atributos se incorporan a los productos como valor añadido y marcan su “anclaje territorial”. Ello explica que este proceso de etiquetas territoriales y de calidad se conviertan en herramientas que crean confianza en el consumidor, en la medida que posibilitan la trazabilidad de los alimentos (Lozano y Aguilar, 2010).

### **2.3. Las etiquetas agroalimentarias y su importancia**

Nuestro análisis entiende las etiquetas agroalimentarias territoriales como acuerdos institucionalizados. En otras palabras, como nuevas reglas de juego entre los diferentes actores involucrados en la producción, el procesamiento y el consumo de los productos etiquetados. Esto significa que el proceso de establecer estas nuevas reglas es un ejercicio de repensar y rediseñar la realidad en la que el producto se inscribe. Lo cual incluye al ser humano, la naturaleza y su coevolución.

En nuestro análisis hemos dividido las etiquetas agroalimentarias territoriales según su objeto de protección: un producto o una comunidad. La primera categoría se refiere a aquellas etiquetas que tratan de preservar un producto o proceso productivo específico. Como ejemplo paradigmático encontramos las Denominaciones de Origen Protegidas (DOP), las Indicaciones Geográficas Protegidas (IGP) y las Especialidades Tradicionales Garantizadas (ETG). La segunda categoría es la que se centra en proteger una comunidad territorialmente definida, a partir de garantizar el origen de sus productos, y están representadas por las etiquetas regionales. Aunque ambas categorías son definidas como iniciativas locales y colectivas, su creación tiene objetivos diferentes, y la consecuencia de su implementación será también diferente.

Siguiendo tal marco conceptual, podemos decir que en el primer caso el producto y las prácticas que lo originan son el objetivo de la protección. Por lo tanto, los nuevos acuerdos redefinirán la coproducción y posterior coevolución para privilegiar un producto concreto sobre otros posibles. En el segundo caso, la comunidad y el territorio que ocupa es el objeto de preservación. Así que los nuevos acuerdos buscarán reorientar la coproducción y coevolución con el objetivo de preservar esa comunidad y su territorio.

2229

## **3. METODOLOGÍA Y RESULTADOS**

Nuestra investigación combina las tradiciones de la antropología social y la sociología rural, así que la metodología implementada responde a un esquema interdisciplinar. La estrategia seguida responde al uso del estudio de caso con una perspectiva interpretativa y un enfoque centrado en el actor. Durante el trabajo de campo se han recogido datos cualitativos y cuantitativos, y han sido analizados de forma comparativa entre ambas unidades de observación.

### **3.1. La selección de las unidades de observación**

Ya hemos mencionado que este estudio se basa en dos zonas rurales europeas: Frisia en el noroeste de los Países Bajos y Sierra de Cádiz en el suroeste de Andalucía (Figura 1). La selección de estas unidades de observación responde a un doble juego de similitudes y diferencias, centrada en las siguientes variables: (1) Similar tipología de zona rural, (2) Similar importancia de estrategias de etiquetado, (3) Contextos institucionales contrastantes y (4) Modelos de etiqueta contrastante.



Figura 1: Localización de la Sierra de Cádiz y Frisia. Fuente: Wikipedia, ACEDERSICA y elaboración propia

### 3.1.1 Tipología de zona rural

Según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo, Frisia y la Sierra de Cádiz son zonas rurales intermedias (2008, 2009), lo que nos puede llevar a pensar que ambas comparten una posición similar en sus respectivos contextos nacionales y regionales. Esta aproximación es excesivamente reduccionista, y en consonancia con el criticable uso de las variables numéricas como forma de categorización, proponemos una aproximación diferente. Así, teniendo en cuenta la historia y el contexto de ambas áreas, así como el marco conceptual del que partimos, las definimos como zonas de especialización agraria (Ploeg y Marsden, 2008).

### 3.1.2 Importancia de la estrategia de etiquetado territorial.

En ambas zonas existe tradición de uso instrumental de las etiquetas de origen. En la primera, el Grupo de Desarrollo Rural de Sierra de Cádiz (GDR), el etiquetado de calidad constituye un instrumento central en su estrategia de desarrollo, y el apoyo a las mismas es un compromiso fuerte que va más allá de la simple financiación. De hecho, el gerente de este GDR lo es también de la DOP de Aceite de Oliva de la Sierra de Cádiz. Factor que indica la vinculación entre ambas instituciones. En la actualidad el GDR se encuentra involucrado en la obtención de dos nuevas PDOs para queso de las dos razas autóctona, la cabra “payoya”, y la “oveja merina grazalemeña”.

En el caso de Frisia, la Wadden Group Foundation nace formalmente el 26 de Abril de 1996 en Texel, con el objetivo de contribuir al desarrollo económico sostenible medioambientalmente de la zona denominada Waddenregion mediante tres principios: (1) agricultura respetuosa con el medio, (2) procesamiento local de esa producción, (3) venta y promoción de los Waddenproducten. Para conseguir este objetivo crean la primera etiqueta, Waddenproducten, una marca colectiva controlada por la fundación y sus miembros. Aquella primera marca ha evolucionado y se ha diversificado de la agricultura a otros sectores como el de la pesca o el turismo, y hoy en día existen más de 100 tipos de productos y servicios certificados bajo el paraguas de la etiqueta Wadden Goud. Nuestro trabajo se ha centrado en el funcionamiento de la fundación y de manera más específica la cadena de la oveja Texel, bajo la etiqueta de Echt Texel Product.

### 3.1.3 Contextos institucionales contrastantes

Suponen uno de los factores centrales que infieren en la diferenciación de ambos casos. En el caso de Andalucía y la Sierra de Cádiz, encontramos un modelo de desarrollo rural

sumamente institucionalizado e intervencionista (Aguilar et al., 2009). Mientras que el caso de Frisia, se trata de un modelo que busca la negociación para obtener la autonomía de los implicados frente a la administración y actores suprarregionales.

### *3.1.4 Modelos de etiquetado contrastantes*

Las DOPs, son modelos cerrados y definidos por la legislación europea (EC. N° 510/2006) que regula el proceso de solicitud, así como las condiciones para su aceptación y el régimen legal en el que se enmarcan a nivel internacional<sup>2</sup>. Esto significa que si bien la protección del producto tiene un amparo muy fuerte, también supone un mayor número de requisitos administrativos que conllevan la lentitud del proceso de solicitud, que suele sobrepasar los seis años, dado que los trámites deben recorrer un largo itinerario administrativo desde la localidad, hasta las administraciones regionales, y desde allí a Bruselas. Los controles de revisión de documentación son usuales y retardan aún más el proceso. Una vez finalizado con éxito, la existencia del Consejo Regulador es fundamental como institución que vela por el cumplimiento de las rígidas reglamentaciones técnicas y jurídicas que velan por la calidad de los productos certificados por las DOP

La etiqueta regional, al carecer de este reconocimiento internacional, sólo cuenta con el amparo del régimen de propiedad colectiva de marca, que impide su venta, transferencia o copia. Al ser el respaldo institucional aparentemente inexistente, también lo es el proceso burocrático. El registro de la marca y su logotipo son requisitos suficientes para comenzar a trabajar, y el nivel institucional viene únicamente representado por la creación de una Fundación que vela por la marca, en este caso la Wadden Group Foundation (WGF).

## **3.2. Análisis de las políticas existentes y los marcos legislativos**

2231

Durante la fase previa al trabajo de campo recogimos información sobre las leyes y las políticas que influyen tanto las zonas de observación como los modelos de etiquetado. Encontramos que, pese a existir un marco europeo común, el principio de subsidiariedad ha permitido una implementación del mismo más acorde con la realidad local existente. Esta información unida a la observación participante durante los periodos de trabajo de campo nos han permitido comprender la naturaleza intervencionista de las instituciones públicas andaluzas, así como la existencia de un repertorio cultural que lleva a los actores locales a una actitud de dependencia institucional. Lo que resulta en una dinámica retroalimentada de instituciones intervencionistas y una sociedad civil que la solicita.

En el caso de Frisia, existe una tendencia contraria, que busca la autonomía de la sociedad civil frente al Estado holandés. Esta tendencia está relacionada con el pasado histórico y la existencia de una identidad frisona contestataria de la holandesa.

## **3.3. Mapeo y entrevistas de actores locales**

El mapeo se centró en la zona definida por las etiquetas seleccionadas, que responde casi totalmente a unidades territoriales preexistentes. Durante su implementación nos centramos en las redes internas y analizamos sus formas y calidad<sup>3</sup>. En el caso de la DOP aceite de la Sierra de Cádiz, encontramos una red con una fuerte dirección de arriba abajo, donde cada estadio sólo se relaciona con el inmediatamente superior y el central. Aquí

<sup>2</sup> El marco actual de los DOP, IGP y TSG tiene su origen en el primer Estatuto de Protección Geográfica de aprobado por la comisión en 1992.

<sup>3</sup> La calidad de una red refiere al sentido, dirección y reciprocidad de la información.

la información fluye siguiendo un patrón de representatividad, primero desde el centro a la periferia en forma de norma, y después de la periferia al centro en forma de solicitud. Sólo existe un espacio de negociación, y se encuentran localizados en el centro de la red. Esto influye de manera decisiva en la percepción que cada actor social tiene sobre la DOP y el resto de los actores, que en la mayoría de los casos la perciben como una institución autónoma que no tiene que responder ante ellos, sino al revés.

El mapeo de la etiqueta regional dibujó una red en la que existen múltiples espacios de interacción y encuentro. La información fluye de uno a uno entre la fundación y los miembros, haciendo ésta de mediadora entre los diferentes actores de una misma cadena, así como entre ellos y el mercado.

### **3.4. Entrevistas y observación participante**

En este paso nos centramos en entrevistar a los diferentes actores identificados en la fase previa como participantes y no participantes, así como las instituciones relacionadas con ellos. En el caso de la DOP de aceite de la Sierra de Cádiz encontramos cuatro tipos de actores internos que corresponden a los tres pasos del proceso productivo (olivareros, almazaras y envasadoras) y el cuerpo técnico. En cuanto a las instituciones fundamentales destacamos al Consejo Regulador como espacio de encuentro y negociación de los actores ya mencionados, donde también encontramos representantes del GDR Sierra de Cádiz y la Oficina Comarcal Agraria (OCA). Las entrevistas se enfocaron en la relación con la DOP y los cambios acaecidos a raíz de su aparición, así como visiones generales del pasado, presente y futuro del sector y del territorio. La observación participante se ha centrado en asistir a las cooperativas y olivares durante el proceso de recolección y molienda, así como a la sede de la DOP para observar el proceso de cata y diferenciación de calidades entre apto y no apto. Una de los efectos más claros que la DOP ha tenido en el territorio, tanto en los que participan en ella como los que no lo hacen, es la aparición de la idea de calidad. De hecho, tal y como explicaremos a continuación, las normas de la DOP se aplican a frutos cuyo aceite puede no estar destinado a ser certificado.

En el caso de Frisia las entrevistas se centraron en los miembros de la Wadden Group Foundation (WGF), productores seleccionados e instituciones colaboradoras. Cabe destacar que la red plasmada por la WGF es mucho más compleja, y reúne a un doble Consejo: el Consejo Supervisor y el Consejo Ejecutivo. Dentro del primero se localizan personalidades reconocidas y reconocibles, tanto del mundo de la academia como de la esfera política y agrícola, y la membresía carece de remuneración pecuniaria alguna. Este consejo nombra a los miembros del Consejo Ejecutivo cuya labor es gestionar la marca Wadden Goud y conseguir financiación para nuevos proyectos en la zona. A diferencia del caso anterior, las otras instituciones privadas o públicas de la zona no tienen cabida en los consejos de la fundación, aunque la provincia de Frisia y los Grupos de Acción Local suelen participar financiando actividades a través de los fondos para el desarrollo. Cualquier miembro puede elevar una solicitud a cualquiera de los dos consejos, y el Consejo Ejecutivo debe atender y resolver el problema.

## **4. FACTORES COMUNES Y DIFERENCIALES EN LOS DOS MODELOS ESPECIALIZACIÓN PRODUCTIVA**

A lo largo de este texto hemos comparado dos casos de utilización de etiquetado territorial en Europa, centrándonos en las características de cada etiqueta y de los marcos institucionales en los que se localizan, así como los territorios a los que se circunscribe. Creemos que si bien ambos casos se trata de ejemplos exitosos de especialización territorial en la



producción agroalimentaria de calidad, existen diferencias entre ambos, producto de una distinta trayectoria histórica, económica y cultural.

Con respecto al origen de ambas iniciativas, consecuencias y evolución, hemos comprobado el distinto grado de soporte institucional, mayor en la Sierra de Cádiz, donde la DOP ha sido una iniciativa del GDR. Mientras que tanto la etiqueta de Texel Lamb como la misma WGF parte de un colectivo de ganaderos locales. Esta diversidad de origen marca el funcionamiento de ambas. Las primera tienden a promover valores comunes y cooperación social, mientras las segundas tienden a ser una herramienta de mediación entre los distintos intereses (Cavazzani, 2007). En el caso de la DOP, hemos observado que los intereses de una parte de la cadena pueden llegar a primar sobre los de otra, llegando incluso a suponer un abandono de la misma. Tal y como se puede ver en la Figura 3, existe un nivel alto de abandono de las almazaras<sup>4</sup> y cooperativas en la DOP. Del total de 12 entidades que han llegado a formar parte de la DOP Aceite de la Sierra de Cádiz, sólo 7 siguen perteneciendo hoy día.

EMPRESA	1999	1999	2001	2002	2003	2004	2006	2008	2007	2016	2019	2020
TRIOVA CANTALEDO SL												
SCA EL AGRO											BAJA	
SAT 1184 SAN JOSÉ OBERDO									BAJA			
SCA OLIVICOLA CORRIEÑA									BAJA			
SCA NTRA SEA LOS REMEDIOS												
SCA SAN ANTON												
ALMAZARA LAS DELAS												
ACEITES BLÁZQUEZ SL						BAJA						
ALMAZARA EL VÉNCULO												
SCA NTRA SEA DEL ROSARIO					ENCIO						BAJA	
SCA SIERRA DEL TERRE										ENCIO		
SCA SAN JUAN BAUTISTA										ENCIO		

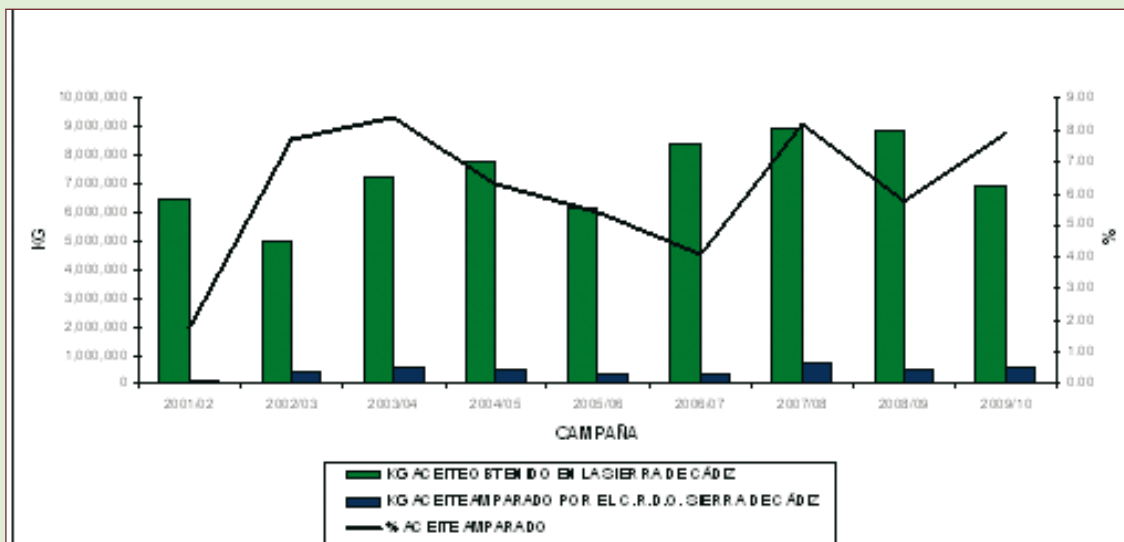
Figura 2: Evolución de socios de la DOP Aceite de Oliva de la Sierra de Cádiz. Fuente: Consejo Regulador DOP Aceite de Oliva de la Sierra de Cádiz

Otro elemento contrastante a la hora de implementar estas medidas es el identitario. Desde luego es preciso señalar que nos hayamos ante dos niveles distintos de unidades administrativas, pues mientras la Sierra de Cádiz es una comarca perteneciente a la región andaluza, el caso de Frisia es más complejo. La Waddenregion tiene como referencia una identidad histórica diferenciada y diferenciable, cuyo núcleo es una provincia del reino de los Países Bajos, pero cuya área remite a un espacio mayor por razones que explicaremos más adelante. Por ello el sentimiento de identidad será lógicamente mayor en el caso provincial que en el comarcal. La identidad territorial de referencia es un factor muy importante en este tipo de iniciativas, y si bien suele jugar a favor del proyecto, en el caso de Andalucía el localismo puede jugar un papel negativo para la implementación de las DOP. De nuevo, el factor aglutinante ha sido el nivel institucional, por tanto estamos ante un territorio que carece de peso cultural o histórico. Tal sucede en la Sierra de Cádiz, fruto de la territorialización que conllevó la aparición de la metodología Leader I a principio de los 90. Esta falla explica la creación de diferentes marcas propias de aceite en cada municipio dentro de la misma DOP, con lo que coexistieron múltiples marcas a un mismo tiempo. Esta estrategia usual en otros sitios, es poco operativa en una zona de escaso vo-

<sup>4</sup> Almazara es el centro de producción del aceite donde se localizan el molino y los depósitos.

lumen de producción (ver Figura 3). El peso institucional del proceso explica también la no correspondencia entre la demarcación geográfica de la Sierra de Cádiz con los pueblos que amparan la marca a la que da nombre, pues realmente sólo 7 de los 13 municipios que de la DOP pertenecen realmente a la geografía de la Sierra de Cádiz.

En el caso de la WFG, la estrategia se circunscribe a un territorio de identidad compartida, tal y como comentamos en el punto 3.2, la identidad frisona puede ser articulada en contraposición a la nacional holandesa, lo que supone una fuerte herramienta de creación del nosotros de la que carece la Sierra de Cádiz. Es importante subrayar que Frisia es una de las regiones de los Países Bajos con mayor nivel de identidad e historia propia. Frisia fue una zona independiente hasta su unión a las 17 Provincias en 1524, que se levantaron contra el dominio español en la zona en 1568. Pese al intento del estado holandés de eliminar el uso del frisón a través de su no utilización en la totalidad del sistema educativo hasta 1993, los frisonos todavía mantienen su idioma y una cultura propia.



2234

Figura 3 Evolución sobre producción de aceite y porcentaje de aceite amparado. Fuente: Consejo Regulador DOP Aceite de la Sierra de Cádiz

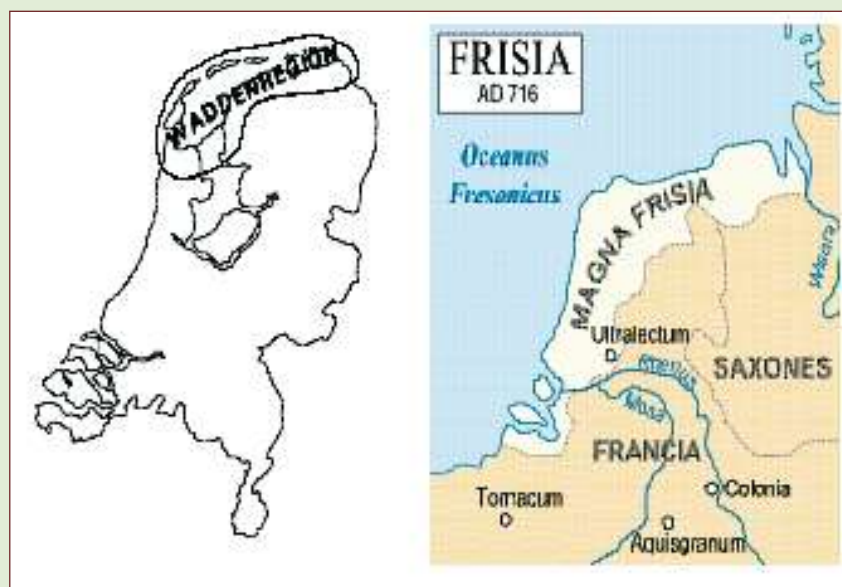


Figura 4. Zona de referencia delimitada por la WGF dentro de Frisia. Fuente: (Roep, 2001) y Wikipedia

El último punto que queremos destacar como elemento a tener en cuenta es la relación entre las etiquetas y el territorio en el que se circunscriben. La DOP tiene como objetivo asegurar una calidad que debe producir un aumento de la plusvalía obtenida de los aceites etiquetados. El esquema es claro, y aunque según pudimos comprobar, no todo el aceite etiquetado se vende como tal, en la mayoría de los casos el aceite se paga en torno al 20% más que el virgen extra no etiquetado. La relación con el territorio acaba allí, la etiqueta transforma el territorio en un recurso activo que beneficia a los habitantes del mismo, aunque la WGF da un paso más.

Si bien existe una plusvalía para aquellas personas que forman parte de la red amparada por la fundación (Roep, 2001), existe también un mecanismo muy interesante para contribuir a la transformación del territorio y la autonomía de la red. Según estipulan los acuerdos entre los miembros y la fundación, el 2,5% de los beneficios obtenidos por la venta de los productos o servicios etiquetados van a un Fondo de Desarrollo y Promoción Territorial. Este fondo es manejado por el Consejo Supervisor, y cualquier miembro de la red puede presentar un proyecto al mismo para su financiación. De esta forma, la WGF posee financiación propia para intervenir en el territorio que ampara, algo que las DOP no suelen poseer, y al ser obtenidos de los beneficios de los miembros no supone un riesgo para los mismos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Encarnación y Carmen BUENO (coord.) (2003). *Las Expresiones Locales de la Globalización*. México y España, CIESAS, Universidad Iberoamericana y Ed. Porrúa, México.

AGUILAR, Encarnación, Carmen LOZANO, Ignacio L. MORENO, y Alberto PÉREZ (2009), “Entre la tradición y la innovación: políticas de empleo femenino y desarrollo rural”, *Sociología del Trabajo*, 65: 111-136.

BANKS, Jo y MARSDEN, Terry (2001) “The nature of rural development: the organic potential”, *Journal of Environmental Policy and Planning*, 3: 103-121.

CAVAZZANI, Ada (2007) “Future perspectives for the alternative agrofood networks in Italy”, XXII Congreso de la European Society for Rural Sociology. Wageningen, 19 al 24 de Agosto 2007.

KNICKEL, Karlheinz y RENTING, Henk (2000) “Methodological and conceptual issues in the study of multifunctionality and rural development”, *Sociologia Ruralis*, 40 (4): 512-528.

LASH, Scott y John URRY (1997) *Economías de signos y espacios. Sobre el capitalismo de la postorganización*. Buenos Aires, Amorrutu

LOZANO CABEDO, Carmen y AGUILAR CRIADO, Encarnación (2010) “Natural, tradicional y de la tierra. La promoción de la calidad agroalimentaria en los nuevos espacios rurales andaluces”. En M. SOLER y C. GURRERO (coords.) *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza*. Sevilla, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, pp. 126-139.

LOZANO CABEDO, Carmen y DURÁN SALADO, Isabel (2010) “La saveur de la nature comme patrimoine”. En A. BERGER, P. Chevalier, G. CORTES y M. DEDEIRE (coords.) *Patrimoines, héritages et développement rural en Europe*. París, L’Harmattan, pp. 205-223.

MIELE, Mara y PINDUCCIU, Diego (2001) “A market for nature: linking the production and consumption of organics in Tuscany”, *Journal of Environmental Policy and Planning*, 3 (2): 149-162.

- ORGANIZACIÓN para la COOPERACIÓN y el DESARROLLO (2008) Rural Policy Review: The Netherlands. OECD Publishing.
- ORGANIZACIÓN para la COOPERACIÓN y el DESARROLLO (2009) Rural Policy Review: Spain. OECD Publishing.
- PLOEG, Jan Douwe van der (1997) "On rurality, rural development and rural sociology". En J.D. van der PLOEG y A. LONG (eds.) Images and Realities of Rural Life: Wageningen Perspectives of Endogenous Rural Development. Assen, The Netherlands, Royal Van Gorcum, pp. 7-30.
- PLOEG, Jan Douwe van der (2008) The New Peasantries: Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization. London, Earthscan.
- PLOEG, Jan Douwe van der, MARSDEN, Terry (2008) Unfolding Webs: The Dynamics of Regional Rural Development. Assen, The Netherlands, Royal Van Gorcum.
- PUGLIESE, Patrizia. (2001) "Organic Farming and Sustainable Rural Development: A Multifaceted and Promising Convergence", Sociologia Ruralis, 41(1): 112-130.
- ROEP, Dirk (2001) "The Waddengroup foundation: The added value of quality and region", Case study NL4 The Socioeconomic Impact of Rural Development Policies: Realities and Potentials" (FAIR CT 984-288).
- TREAGEAR, Angela, FILIPPO, Arfinib, GIOVANNI, Bellettic y MARESCOTTIC, Andrea (2007) "Regional foods and rural development: The role of product qualification", Journal of Rural Studies, 23 (1): 12-22.

**MESA DE TRABAJO**  
**APROXIMACIONES A UNA ANTROPOLOGÍA (DE LA) POLÍTICA**

Coordinadores:  
Antón Fernández de Rota  
AGANTRO, UDC  
Carlos Diz Reboredo  
UDC  
Eleder Piñeiro Aguiar  
UDC

**SECCIÓN A**  
**POLÍTICAS ALTERGLOBALIZACIÓN Y CONTRACULTURALES**

**COTEORIZACIÓN Y RELEVANCIA. APROXIMACIONES A LA ETNOGRAFÍA COLABORATIVA**  
Alberto Arribas Lozano

**CRISIS DE LA IZQUIERDA Y POLÍTICAS DE RECOMBINACIÓN. NOTAS ANTROPOLÓGICAS**  
Antón Fernández de Rota

**POLÍTICA SIN PARTIDO: ANÁLISIS DE UNA NARRATIVA SOCIAL ESCRITA AL MARGEN DE LO INSTITUCIONALIZADO**  
Carlos Diz Reboredo

**LA MOVILIZACIÓN DE LA MOVILIDAD CICLISTA: LA BIBICLETA DE MADRID**  
Elisabeth Lorenzi

**SECCIÓN B**  
**POLÍTICAS FRONTERIZAS Y MIGRATORIAS**

**INMIGRACIÓN, GÉNERO Y PROCESOS ORGANIZATIVOS DE PROTESTA EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES**  
Débora Betrisey Nadali.

**LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN DE LA UNIÓN EUROPEA Y EL GOBIERNO DE LO SOCIAL. RACIONALIDADES POLÍTICAS Y TECNOLÓGICAS DEL GOBIERNO RELACIONADAS CON EL CONCEPTO DE PARTICIPACIÓN**  
Luca Sebastiani

**LA PARTICIPACIÓN SOCIAL EN LA INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES AFRICANOS EN LA COMUNIDAD VALENCIANA: ¿FETICBE O INSTRUMENTO DE CAMBIO?**  
María Albert Rodrigo, Joan Lacomba Vazquez y Albert Moncusí Ferré

**STRETCHING EU'S BORDERS? ETNOGRAFIANDO LA DESLOCALIZACIÓN DE LA FRONTERA SUR**  
Maribel Casas, Sebastian Cobarrubias y John Pickles

**EL PODER TERAPÉUTICO: MUTACIONES Y RESISTENCIAS EN EL GOBIERNO DE LAS PRISIONES**  
Esteban Zamora Godoy

***SECCIÓN C***  
***CIUDADANÍA, SOCIEDAD CIVIL Y POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD***

**EL SISTEMA DE CARGOS COMO EJE VERTEBRADOR DE LO COLECTIVO: EL CASO DE UNA COMUNIDAD TLAXCALTECA (MÉXICO)**

Iñigo González de la Fuente y Ángel B. Espina Barrio

**LOS INICIOS DEL MOVIMIENTO SOCIAL GITANO EN VALLADOLID: EL ASOCIACIONISMO GITANO FEMENINO EN VALLADOLID**

Jesús M. Aparicio Gervás

**EL PUEBLO MAPUCHE EN SUS RELACIONES CON EL GOBIERNO CHILENO**

Mercedes Cano Herrera

**APROXIMACIONES A UNA ANTROPOLOGÍA (DE LA) POLÍTICA EL TERCER SECTOR: PRÁCTICAS, DISCURSOS Y NARRATIVAS**

José-Luis Anta Félez

**CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD TRADICIONAL HEGEMÓNICA**

Oscar Fernández Álvarez

***SECCIÓN A:  
POLÍTICAS  
ALTERGLOBALIZACIÓN Y  
CONTRACULTURALES***





## **COTEORIZACIÓN Y RELEVANCIA. APROXIMACIONES A LA ETNOGRAFÍA COLABORATIVA**

Alberto Arribas Lozano<sup>1</sup>.  
Universidad de Granada Dpto. de Antropología Social

Esta comunicación busca poner en discusión algunas de las decisiones epistemológicas y metodológicas tomadas a lo largo de mi proyecto/proceso de investigación doctoral; una aproximación etnográfica a la construcción de la acción colectiva, situando en el centro del análisis los sentidos que los actores dan a sus propias prácticas y experiencias. La investigación se inserta dentro de la antropología (de la) política, y en este documento presento los pasos que he dado hasta este momento, los errores cometidos, las idas y venidas, las lecturas que me han ido acompañando mientras intentaba responder a dos preguntas: 1) ¿cómo se investiga algo que está en movimiento sin cosificarlo? ¿qué metodología capta esa dimensión relacional, sus velocidades variables, sus conexiones múltiples?; y 2) ¿cómo se lleva a cabo una investigación que además de producir un conocimiento empíricamente sólido y teóricamente significativo, tenga relevancia (utilidad) para los sujetos con los que investigamos?.

### **1. MAPAS DE REDES. ETNOGRAFÍA DE LA ACCIÓN COLECTIVA**

*No hay grupos, sólo hay formación de grupos.*

Bruno Latour

**2241**

La acción colectiva es un verbo, no un sustantivo. Está atravesada y compuesta por una multiplicidad de niveles y de sentidos; es un proceso abierto, heterogéneo, incierto, discontinuo, plagado de aperturas y repliegues. El análisis de la acción colectiva debería desarrollarse en ese mismo plano: reconocer esa pluralidad de dimensiones al interior de cada práctica/experiencia determinada, y observar cómo esos elementos diversos y complejos se ponen en relación, se estabilizan, y se transforman a lo largo del tiempo; es decir, su (re)producción dinámica. Negar esa heterogeneidad (y su construcción) reduce/anula lo que de movimiento tienen los movimientos sociales; como afirma Melucci: “Collective action is not a unitary empirical phenomenon. Whatever unity exists should be considered the result, and not the starting point, a fact to be explained rather than assumed” (1989:26).

Mi investigación se centra en la Red de Oficinas de Derechos Sociales, un entramado de relaciones que pone en conexión experiencias de Zaragoza, Málaga, Barcelona, Madrid, Sevilla, Terrassa, y Pamplona/Iruña, y mantiene diferentes niveles de vinculación con proyectos en Bilbao, Granada, y A Coruña. No hay al interior de la red una definición única de ODS; como afirma Pastora<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado durante una estancia como Investigador Visitante en la Universidad de Texas-Austin, USA, financiada por el “Programa de incentivos para la realización de actividades de carácter científico y técnico”, Consejería de Economía, Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía. El autor forma parte del proyecto “Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía”, Plan Nacional de I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación. Ref. FEM200910982.

<sup>2</sup> Entrevista realizada en Sevilla el 3 de mayo de 2010.

la ODS en sí misma es un proceso diverso en cada territorio, e incluso en algunos territorios como en Madrid hay cinco ODS's y cada una es sui generis, ¿vale?, ahí nos definimos: desde la heterogeneidad de la ODS con un caminar conjunto que intentamos coordinar y alimentar, pero realmente no hay una definición; yo te voy a dar una definición y seguramente cada persona que entrevistes incluso mis propios compañeros de la ODS de Sevilla van a dar otra visión.

La red de ODS's no tiene contornos precisos, no hay fórmulas cerradas de pertenencia o afiliación, no hay estatutos ni cuotas. ¿Quién forma la red?: quien está en la lista de correo de las ODS's, quien participa en los encuentros de ODS's, quien se autodefine como parte de la red, quien es reconocido como parte de la red por los otros nodos. Su arquitectura es abierta: tiempos y ritmos diferentes, autonomía de los nodos locales y de sus prácticas situadas, ejes de trabajo determinados por los contextos de cada territorio, nombres diferentes: "Ni el Punto Mantero ni la Agencia Precaria se han llamado nunca ODS, o sea, que eso no es lo importante, la cosa nominal. Lo que sí es importante es el espacio de afinidad y de discusión colectiva y de proyectualidad política de la red de ODS's" (Marta)<sup>3</sup>. Política de la relación que dibuja un entramado complejo: cada nodo forma parte de sus propias redes locales (o translocales); y, a su vez, la red de ODS's (red de redes / red junto a redes) atraviesa y se compone con otras tramas: redes de centros sociales (Ateneu Candela en Terrassa; Casa Invisible en Málaga; Centro Vecinal del Pumarejo en Sevilla; El Patio Maravillas, Eskalera Karakola, Centro Social Seco y La Casa del Barrio en Madrid, etc.), redes de librerías asociativas (La Hormiga Atomika en Pamplona/Iruña, Pantera Rossa en Zaragoza, Traficantes de Sueños en Madrid, etc.), redes de grupos de investigación y autoformación (Grupo de Estudios A Zofra en Zaragoza, Nociones Comunes y Observatorio Metropolitano en Madrid, Exit en Barcelona, etc.). Hablando de estos diferentes planos que se cruzan, Panzer plantea<sup>4</sup>:

Yo creo que hay que incidir mucho en que no se entienda la red de ODS's separada de su contexto de otro tipo de cosas. [...] esos mapas que se han ido superponiendo, y que están emparentados porque tienen debates, trayectorias, y puntos de ataques similares... es importante que se entiendan juntos, porque si no la red de ODS's te puede dar la sensación de ser una red de partido, por decirlo de alguna manera, ¿no?, y no tanto como un movimiento o grupos de gente que están escapando o han escapado o quieren escapar de ciertas cosas y están experimentando en una línea, ¿no?, y que hay distintos planos de experimentación, y que son muy... muy coincidentes, ¿no?. [...] es decir, que todo eso ha ido dando una consistencia y una intensidad también a las relaciones de análisis, de pensamiento, y de compañerismo, y de lo que quieras, que sin eso no se puede entender ninguna de las partes.

Ante este tipo de configuraciones donde los límites no están claramente definidos (redes que se despliegan entre y junto a otras redes), y donde las dimensiones a considerar fluctúan, la tarea del investigador o investigadora no sería nos dice Latour imponer algún tipo

<sup>3</sup> Entrevista realizada en Madrid el 12 de junio de 2010.

<sup>4</sup> Entrevista realizada en Madrid el 17 de mayo de 2010.

de orden, limitando a priori la forma, el tamaño o el carácter de las conexiones, sino “seguir a los propios actores” (2005:12); que sea el propio campo el que delimite su geografía variable, que sean los actores quienes desplieguen sus propios mapas. Captar el trazo de estas relaciones enredadas implica, por lo tanto, no ‘disciplinar’ a los sujetos desde las categorías del investigador, sino abrir el espacio necesario “para que los movimientos hablen por ellos mismos, planteen sus propios vocabularios, cartografías y conceptos del mundo, y articulen sus propias categorías de análisis”<sup>5</sup> (CasasCortés et al., 2008:26).

Partir del reconocimiento de la reflexividad y de la condición de productores de conocimiento de los sujetos y las comunidades con quienes trabajamos, no entendidos ya como informantes sino como “epistemic partners” (Holmes y Marcus, 2008:84), implica abrir los espacios/procesos para que estos hablen (que no es lo mismo que responder preguntas). La pertinencia de la metodología cualitativa deriva justamente de su carácter de dispositivo lingüístico abierto, que busca “evitar toda sobrecodificación o simplificación previa de los sentidos de la acción de los sujetos” (Alonso, 2003:24). Y dentro de las estrategias cualitativas, la particularidad que define a la etnografía es la de ser fundamentalmente “una familia de métodos que implican un contacto directo y sostenido con los agentes y la escritura detallada del encuentro, respetando, recogiendo, y representando al menos parcialmente en sus propios términos la irreductibilidad de la experiencia humana”<sup>6</sup> (Willis y Trondman, 2002: 5). Así, en el caso concreto de la etnografía política, el investigador o investigadora entra en contacto directo con los procesos políticos según se despliegan (Tilly, 2006: 410), permitiendo de ese modo, como planteaba al inicio del artículo, observar cómo los actores construyen, sienten y piensan sus prácticas y experiencias de acción colectiva, es decir, situando la dimensión experiencial en el centro del análisis. Este énfasis en el punto de vista de los actores no supone perder de vista los contextos (económicos, demográficos, sociopolíticos) en los que dicha acción se despliega; los métodos etnográficos están especialmente capacitados para captar los múltiples efectos que sobre las prácticas cotidianas de los actores tienen las transformaciones políticas y sociales a gran escala. Así, incluso un primer acercamiento muy superficial a la red de ODS’s permite situar dicho dispositivo en un contexto marcado por: 1) las lógicas postfordistas de desregulación del mercado laboral y el subsiguiente proceso de vaciamiento de un estatuto de ciudadanía fuertemente ligado al mundo del trabajo asalariado; 2) las lógicas de inserción subordinada que han definido las políticas migratorias del estado español, generando nuevas dinámicas de estratificación social a partir de un acceso desigual a los derechos, y provocando situaciones de especial vulnerabilidad en el caso de los y las inmigrantes ‘sin papeles’; y 3) la proliferación de conexiones producidas a múltiples niveles durante el ciclo de movilizaciones del denominado movimiento antiglobalización, así como las reflexiones y la resignificación una vez que el ciclo se cierra de los actores que lo habitaron. Estos elementos se (re)combinan al interior de una experiencia localizada/concreta/material como son las Oficinas de Derechos Sociales; sin esos elementos no se puede entender su construcción y multiplicación, pero tampoco puede entenderse sólo a partir de esos elementos. Es por eso que, como planteaba Auyero, “los especialistas

<sup>5</sup> Traducción propia; en el original: “for movements to speak for themselves, to posit their own vocabularies, cartographies and concepts of the world, and to articulate their own categories of analysis”.

<sup>6</sup> Traducción propia; en el original: “a family of methods involving direct and sustained social contact with agents and of richly writing up the encounter, respecting, recording, representing at least partly in its own terms the irreducibility of human experience”.

en protestas deberían tomarse el trabajo de mirar más atentamente para descubrir lo que los manifestantes están buscando, investigar cómo piensan y sienten sus identidades, qué piensan y sienten que están haciendo y para qué piensan y sienten que lo están haciendo” (2004: 280). Ahí se despliega mi investigación.

### 3. PRIMEROS PASOS DE INVESTIGACIÓN

Presenté mi Plan de Trabajo de Tesis a finales de noviembre de 2007 en el Departamento de Antropología Social. Preparé la propuesta sin consultar con la gente que forma las ODS's; había cierta prisa con los plazos de valoración del Plan de Trabajo para poder presentarme a una convocatoria de financiación de estancias de investigación, así que armé rápido el proyecto pensando que “en realidad nadie en las ODS's se va a molestar por eso, total... si somos amigos”. Las ODS's se han formado y se han ido extendiendo, sobre todo en un primer momento al interior de una red (de afectos y de prácticas políticas) que era previa al nacimiento de las ODS's. Mucha de la gente que ahora está en las Oficinas de Derechos Sociales ha compartido un trayecto relativamente común desde hace más de diez años, creando una especie de comunidad de activistas de la que durante algunos años yo también formé parte. Eso fue antes de que se crearan las ODS's; de tal manera que al comenzar esta investigación conocía mucho a alguna gente y no conocía de nada a mucha gente (a la mayoría). Nunca he formado parte de una Oficina de Derechos Sociales, pero afectiva y políticamente me siento muy cerca de esa red; no sé si eso es estar dentro o estar fuera, tampoco sé cuántas cosas me impide ver la posición en la que estoy. No hay, en cualquier caso, ningún sitio desde el que se vea todo; el cuerpo que investiga está localizado en algún punto (móvil) al interior de tramas complejas de relaciones sociales, y es desde ahí que habla/lee/escucha/piensa/siente/mira/escibe. Interrogar y explicitar las coordenadas desde las que se parte (geopolítica del conocimiento / corropolítica del conocimiento) permite entender (situar) el deseo de la investigación, las preguntas, las aperturas y los cierres, los límites y las decisiones: “todas las interpretaciones son provisionales, y están hechas por sujetos localizados/situados que están preparados para conocer ciertas cosas y no otras” (Rosaldo, 1989:8). Reconocer las trayectorias que componen un determinado punto de vista exponerse es intentar explicar desde dónde miramos, tratando de identificar aquellos elementos de nuestra historia incorporada (hecha cuerpo) que resultan significativos para comprender las decisiones tomadas en el proyecto/proceso de investigación.

Haber pertenecido a (una parte de) esa comunidad de activistas me posibilitó una entrada muy fácil en el campo; me incorporaron a su lista de correo, asistí a los dos últimos encuentros de la red, y me pusieron todas las facilidades para realizar las entrevistas. Por otro lado, tampoco he sentido que hubiera dentro de la red un especial interés o una especial atención a lo que estaba haciendo, y esto me ha generado mucha incertidumbre a lo largo del proceso; pero para explicar eso con mayor detalle primero tengo que avanzar en la descripción de los pasos dados hasta ahora. En 2008 me incluyeron en la lista de correos de las ODS's, ese mismo año asistí al II Encuentro de Oficinas de Derechos Sociales, que se celebró en mayo en Madrid, y en noviembre de 2009 asistí al III Encuentro, celebrado en Zaragoza. Parte del 2008 estuve realizando estancias de investigación fuera del país, y a la vuelta me incorporé a trabajar en un proyecto de investigación en el mismo departamento pero sobre un tema completamente diferente, un empleo a tiempo completo que me hizo imposible comenzar antes el trabajo de campo de la investigación. Lo único que hice en ese tiempo fue leer, posiblemente demasiado; tengo varias entradas en mi

cuaderno de notas en las que mis tutoras de tesis insisten en que tengo que tener cuidado: “estoy muy contaminado por mi trayectoria y mis lecturas”, “corro el riesgo de pensar que sé las respuestas antes de oírlas”, “tengo que callarme y escuchar, que hablen ellos y ellas”, “tengo que dejar que el campo y no los libros me diga cuáles son las dimensiones de análisis”. También hubo fases largas en las que no pude dedicar ni un solo momento a la tesis, ni siquiera para leer. Me parece importante contar esto seguramente una situación compartida por mucha otra gente para subrayar que bajo estas condiciones (materiales) de producción de la tesis uno/una no siempre lleva a cabo una investigación como querría, sino como puede: peleándose con los límites. La investigación es también un proceso precario.

En diciembre de 2009 comencé una ronda de entrevistas<sup>7</sup> por los diferentes nodos de la red de ODS's. Entiendo esta técnica la entrevista semidirigida como un dispositivo abierto de producción de datos, que se (re)define en el proceso de interacción, modificándose de un encuentro a otro. De hecho, como plantea Bertaux, la calidad de los datos dependerá de la medida “en la que el entrevistado desborda el control de la situación de entrevista y habla libremente” (1993:29). En ese desborde el papel del investigador reside en poner a trabajar lo que Alonso (2003:82) define como una “reflexividad de oficio, de capacidad, de mirada sobre el campo que estructura la entrevista, y de escucha activa y metódica” que se mantiene abierta/atenta a la multidimensionalidad del discurso, a lo imprevisto, a lo que no había sido dicho antes. El objetivo de esta ronda de entrevistas era obtener un mapa amplio de las Oficinas de Derechos Sociales; para ello tracé –a partir de las notas tomadas en los encuentros de la red a los que había asistido una guía muy genérica de los ejes que consideraba que podían ser importantes. Era un diseño muy básico, pensado para sobrecodificar lo menos posible la entrevista; los ejes eran:

- Las ODS's como idea/propuesta: ¿cómo definen una ODS? ¿cuáles serían para ellos y ellas las características de ese dispositivo, de esa herramienta?
- Las ODS's en el territorio: creación y prácticas específicas de cada nodo.
- La red de ODS's: ¿qué es lo común y lo diferente?, ¿por qué creen que crece la red? ¿qué consideran que ha aportado?, ¿qué cambiarían del trabajo de la red?
- Trayectorias de formación y de militancia de cada entrevistado/entrevistada; y también una pregunta abierta sobre cómo piensa cada uno/una su militancia.

A estos cuatro bloques que se fueron poblando, desbordando y (re)definiendo en cada encuentro se sumaban dos preguntas que cerraban todas las entrevistas<sup>8</sup>. Una buscaba insistir en el carácter abierto de la técnica, y era: ¿hay algo de lo que no hayas/hayamos hablado y que para ti sea importante en relación a las ODS's? Y la última, conectada ya con la cuestión de la relevancia, era: ¿de qué manera crees que os podríais apropiarse de esta investigación?, ¿cómo os podría servir esto para vuestro proceso?

---

<sup>7</sup> Finalmente hice 27 entrevistas entre diciembre de 2009 y octubre de 2010, con un total de 31 personas (12 mujeres, 19 hombres) en 10 nodos de la red: ODS Málaga, ODS Sevilla, Red de Apoyo a Sin Papeles (Zaragoza), ODS Ateneu Candela (Terrassa), Grupo de Migraciones de la Hormiga Atómika (Pamplona/Iruña), ODS EXIT (Barcelona), y ODS Patio Maravillas, Punto Mantero/Asociación de Sin Papeles, ODS Seco y ODS Carabanchel en Madrid.

<sup>8</sup> Había una pregunta más sobre la cuestión del anonimato en las citas textuales.

#### 4. EN TORNO A LA RELEVANCIA

Como ya he señalado, que esta investigación sea relevante para los sujetos con los que trabajo ha sido y es una línea de tensión central en mi proyecto de tesis doctoral<sup>9</sup>; pero: ¿qué sería una investigación relevante para los sujetos con los que trabajamos? ¿qué entiendo por relevancia?. El estatuto de la relevancia es paradójico: su declinación específica no puede definirse a priori. El sentido (y el contenido) de la relevancia se negocian y definen (y se renegocian y se redefinen) colectivamente en cada situación particular de investigación. Considero que situar la cuestión de la relevancia en el centro de la investigación obliga, sin embargo, a un desplazamiento fundamental: pasar de investigar ‘sobre’ los movimientos sociales (relación sujeto investigador / objeto investigado) a investigar ‘junto y con’ los movimientos (relación de colaboración entre sujetos); y será al interior de ese desplazamiento donde los diferentes actores operacionalicen los significados de la relevancia para cada situación concreta. En mi opinión, una investigación que se toma en serio la cuestión de la relevancia debería poner mucha atención en evitar lo que Auyero denomina “la tentación populista de la actividad académica” (2005:122); uno/una no hace no debería hacer investigación “junto y con” los movimientos sociales para convertirse en su propagandista, para presentarlos como experiencias modelo, o para escribir un panfleto (por muy útil que pueda ser en determinados momentos, pero eso no es investigación). De la misma manera y con la misma intensidad, creo que una investigación que se toma en serio la cuestión de la relevancia para los sujetos con los que trabajamos debería poner atención en evitar la tentación paternalista/disciplinante de la actividad académica; uno/una no hace no debería hacer investigación para ‘explicar’ a las organizaciones sociales cómo deberían actuar, para dar lecciones, o para añadir niveles de reflexividad a los que aparentemente los actores no tienen acceso; como afirma Melucci, “researchers have no message for the movements” (1989:244).

Serán por lo tanto los propios actores quienes decidan en cada situación qué significa ‘relevancia’. Trabajar desde ese punto de partida no debe entenderse como un favor que hacemos a los sujetos de la investigación; trabajamos así porque es nuestro deseo y, en cierto modo, nuestra necesidad, y eso no es ni más ni menos legítimo ni garantiza una investigación mejor o peor realizada que las otras múltiples motivaciones desde las que otros investigadores e investigadoras están produciendo sus tesis. Este territorio no está exento de tensiones, y en mi cuaderno de notas de la investigación tengo alguna entrada en la que escribo (para no olvidar) cómo mis directoras de tesis me señalan que sigo teniendo/enunciando una posición muy binaria, una imagen muy plana: esencialismo en la lectura de la academia (como un espacio que “no sirve”), romanticismo en la lectura de los movimientos; y me invitan a pensar sobre ello: si la universidad “no sirve”, ¿por qué / para qué hago una tesis?. Mi relación con este punto es compleja, incómoda; supongo que hay que encontrar alguna manera de habitar creativamente esa tensión, situarla como parte de la investigación, transitar con prudencia ese espacio fronterizo, ambivalente (ni dentro del todo, ni fuera del todo). Como plantea Hale: “una gran parte de la riqueza de la investigación activista viene precisamente de confrontar de manera humilde y directa las contradicciones eticopolíticas de nuestro trabajo” (2008:23)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> En la medida de lo posible, un pequeño grupo de personas que compartimos preguntas o inquietudes similares hemos tratado de construir procesos colectivos a partir de estas cuestiones epistemológicas y metodológicas. Ver parte de ese proyecto en: <http://www.desencuentros.info/>

<sup>10</sup> Traducción propia; en el original: “a large part of the richness of activist research comes precisely from

De algún modo esta idea de la contradicción (las contradicciones) se ha ido situando en el centro de mi investigación. Como mencioné antes, para mí la relevancia de este proyecto era algo que debía ir definiéndose en el proceso, negociando y renegociando su contenido con la gente que forma parte de los diferentes nodos de la red de ODS's, y por eso y para eso incluí esa última pregunta en las entrevistas. Sólo mucho más adelante, a raíz de algunas discusiones colectivas y de ciertas lecturas sobre etnografía colaborativa, entendí que situar realmente la cuestión de la relevancia en el centro implicaba articular un proyecto/diseño de investigación profundamente distinto a lo que yo había hecho hasta ese momento. Si mi opción epistemológica pasa por investigar “junto y con” y no “sobre” los sujetos, mi opción metodológica debería haber pasado por un diseño de investigación construido de manera colaborativa, esto es, definido en diálogo constante con los actores en cada paso del proceso etnográfico: desde la formulación de la necesidad (o el deseo) de la investigación, hasta (en su nivel máximo de implementación, inviable en el caso de una tesis doctoral) la propia escritura de la etnografía, pasando por las diferentes fases intermedias de definición metodológica, trabajo de campo, y análisis y teorización colectiva de los datos, permitiendo así que los sujetos con los que investigamos participen de manera directa en la definición del conocimiento a producir y de los propósitos de dicho conocimiento. Desde ahí me resulta fácil entender porqué no hay como decía antes grandes muestras de interés por parte de la gente que compone las diferentes ODS's: simplemente no es ‘su’ investigación, el proceso ha sido desde fuera hacia dentro.

En este sentido, Rappaport (2008) plantea una serie de condiciones para la realización de una etnografía colaborativa: un compromiso con un diálogo mantenido en el tiempo; un grado significativo de confianza entre las partes; y un grupo de interlocutores que puedan asumir y liderar el proceso de coteorización. Fuera ya del cuerpo de su artículo, como una nota al final del texto, la autora presenta una cuarta condición: afrontará mejor el reto de la investigación colaborativa alguien que ya sepa cómo hacer buena etnografía (2008:26). Las tres primeras condiciones se cumplen en esta investigación, la cuarta no: la tesis es un proceso de aprendizaje. En cualquier caso, empezar de cero no era una opción de nuevo las contradicciones así que desde el momento en que entendí esos límites de mi proyecto lo que he intentado ha sido buscar una especie de giro colaborativo en un proceso que nació desde otros parámetros. Más adelante intento explicar qué significa esa búsqueda, pero antes quisiera hacer una breve presentación de las características de la etnografía colaborativa:

–La etnografía colaborativa implica resituar/subrayar la práctica de colaboración en todas y cada una de las fases del proceso etnográfico: desde la formulación del proyecto hasta el trabajo de campo y –especialmente– durante el proceso de escritura, poniendo en discusión con los sujetos con quienes trabajamos la propia representación de los datos producidos durante el proceso etnográfico (Lassiter, 2005:132). La colaboración se entiende, por lo tanto, como producción conjunta, e implica un proceso continuo de diálogo y negociación a lo largo del proyecto de los objetivos –no siempre coincidentes– de los diferentes actores.

–Al abrir espacios y tiempos de codecisión en el diseño y análisis de las diferentes fases de la investigación, la etnografía colaborativa cuestiona y desestabiliza la asimetría impli-

cita en la relación sujeto investigador / objeto investigado, “a cada paso de este proceso—desde la selección del tema de investigación hasta la propiedad y difusión de los resultados— para que los sujetos de la investigación tengan un grado adicional de control real, el investigador o la investigadora tendrán que delegar una parte significativa de su propio control” (Hale, 2008:15)<sup>11</sup>.

—El trabajo colaborativo no debe entenderse como la ‘nueva manera correcta’ de hacer etnografía; como plantea Field no es un método “trascendente, inherentemente superior, o suprahistórico” de producción de conocimiento (2008:42). En esta misma línea, debe subrayarse que no hay una única forma de hacer etnografía colaborativa, hay etnografías colaborativas en plural, y en cada caso habrá que buscar la estrategia específica (o la combinación de estrategias) que mejor se adapten a cada contexto particular.

## 5. LOS PRIMEROS PASOS. EL (INTENTO DE) GIRO COLABORATIVO

Tu tesis puede ser un gran encuentro de ODS’s.

Entrevista a Pastora ODS Sevilla

Partiendo de estos puntos, quisiera enfatizar que situar las dinámicas colaborativas como eje del proceso de investigación reconfiguración el estatuto del trabajo de campo, que pasa de ser el espaciotiempo de producción/recogida de datos a un espaciotiempo en el que se despliegan dinámicas colectivas de análisis e interpretación, produciendo conocimiento a partir de lógicas de coteorización y coconceptualización (Vasco, 2002; Rappaport, 2008). Son esas dinámicas y esas lógicas las que voy a intentar poner a trabajar en ese impulso por buscar un devenir colaborativo del proyecto. Pero para explicar bien ese paso es preciso volver a la última pregunta de las entrevista y ver cuáles fueron las respuestas, que pueden dividirse inicialmente entre aquellas que plantean utilidades en base al producto final de la investigación (que aportaría reconocimiento y difusión al trabajo de las ODS’s), y aquellas que plantean utilidades en base al proceso de investigación. Estas últimas se subdividen a su vez en:

- Circulación al interior de la red de algún tipo de devolución/informe. Esta propuesta de relevancia a través de la devolución se plantea desde una multiplicidad de objetivos: toda sistematización de los saberes menores que existen es potencia cuando son devueltos; nos permitirá saber mejor qué están pensando y haciendo los otros / saber cómo se está trabajando en otros sitios para poder trabajar de forma más colectiva; reflexionar sobre nuestro proceso cotidiano, saber dónde estamos parados (aunque nunca va a ser del todo el sitio donde estamos); facilitar futuros debates y acuerdos colectivos; ver la pluralidad de voces dentro de las ODS’s; objetivarlo un poco y ver desde fuera hasta qué punto algo es anecdótico o es más generalizado; producir puentes entre las dudas, entre las ideas: otros circuitos o conexiones más allá de las campañas o las prácticas; condensar las opiniones individuales, las particularidades, y de ahí van a salir las preguntas reales de la ODS: ¿por qué, para qué, qué...?
- Poner los materiales en bruto a disposición de la red para que los diferentes nodos puedan editar/publicar sus propios materiales (informes, libros, etc.)

<sup>11</sup> Traducción propia; en el original: “at each stage in this process—from the selection of the research topic to the ownership and dissemination of the results—if the subjects of research have an additional quota of real control, the researcher will have devolved some significant quota of her own”.



- Abrir un proceso de discusión más colectiva a partir de las entrevistas. Que esa devolución implique espacios y tiempos de encuentro y pensamiento colectivo, pensar juntos y juntas porque “reflexionamos sobre cosas en las que estamos trabajando pero no sobre nosotras mismas como dispositivo o herramienta ODS, sobre eso no solemos reflexionar en colectivo” (Cristina)<sup>12</sup>.

Mi idea es diseñar la segunda fase de la investigación a partir de estas respuestas. Lancé a la red la propuesta de armar conjuntamente esos espacios/talleres de discusión colectiva a partir de los ejes que aparecen en las entrevistas, para producir ahí en el campo esos procesos de coanálisis y coteorización. Idealmente esos espacios servirán a la gente que forma las ODS's para cubrir su demanda de reflexión conjunta y de cartografía de la red; y me servirán a mí para observar cómo los actores piensan y sienten sus prácticas, y cómo y por qué éstas van cambiando, produciendo un conocimiento empíricamente sólido, teóricamente significativo, y –a la vez relevante para los sujetos con los que investigamos. La propuesta ha sido aceptada, siendo reapropiada/declinada de un modo que la integra en la dinámica interna de la red. En otoño de 2011 se realizará el siguiente encuentro de la red de ODS's, y se ha decidido aprovechar esos talleres de coanálisis y coteorización para definir y trabajar colectivamente los contenidos de dicho encuentro, que tendrá como eje principal la reflexión en torno a la propia red (¿cómo se entiende la red desde los diferentes nodos, cómo funciona, cómo podría mejorarse su funcionamiento?). Mi tarea ahora es elaborar una cartografía breve y con carácter descriptivo de las entrevistas (las nociones que son comunes y las que no, las líneas de tensión, las diferentes concepciones de lo que es una ODS, las diferentes concepciones sobre la propia red) y enviarla a la lista. Posteriormente, en cada nodo decidirán sobre qué ejes concretos trabajar, así como las metodologías apropiadas para hacerlo, y se definirá una o varias personas con quienes yo iré coordinando/negociando los talleres; es decir, las formas y los contenidos concretos de cada encuentro se definirán de manera colectiva. No sé si esta propuesta es o no etnografía colaborativa, es lo más cerca que sé llegar. Sigo buscando.

2249

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Luis Enrique (2003) *La mirada cualitativa*. Madrid, Ed. Fundamentos.
- AUYERO, Javier (2005) “El oficio de la etnografía política (entrevista)”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 22, pp. 109-126.
- AUYERO, Javier (2004) *Vidas Beligerantes: dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- BERTAUX, Daniel (1993) “De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica”. En J.M. MARINAS y C. SANTAMARÍA, (eds) *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid, Debate, pp. 149-172.
- CASASCORTES, María Isabel, OSTERWEIL, Michal, y POWELL, Dana. (2008) “Blurring Boundaries: Recognizing KnowledgePractices in the Study of Social Movements”, *Anthropological Quarterly*, 81: 1, pp. 17-58.
- FIELD, Les W. (2008) “Side by Side or Facing One Another: Writing and Collaborative Ethnography in Comparative Perspective”, *Collaborative Anthropologies*, Volume 1, pp. 32-50.

<sup>12</sup> Entrevista realizada en Madrid el 20 de mayo de 2010.

- HALE, Charles R. (2008) "Introduction". En C.R. HALE (ed.) *Engaging contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship*. Berkeley, University of California Press, pp. 1-28.
- HOLMES, Douglas R. y MARCUS, George E. (2008) "Collaboration Today and the Reimagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter", *Collaborative Anthropologies*, Volume 1, pp. 81-101.
- LASSITER, Luke Eric (2005) *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press.
- LATOURETTE, Bruno (2005) *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- MELUCCI, Alberto (1989) *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londres, Hutchinson.
- RAPPAPORT, Joanne (2008) "Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation", *Collaborative Anthropologies*, Volume 1, pp. 1-31.
- ROSALDO, Renato (1989) *Culture and Truth: the remaking of social analysis*. Boston, Beacon.
- TILLY, Charles (2006) "Afterword: Political Ethnography as Art and Science", *Qualitative Sociology*, nº 29, pp. 409-412.
- VASCO URIBE, Luis Guillermo (2002) *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- WILLIS, Paul y TRONDMAN, Mats (2000) "Manifiesto for Ethnography", *Ethnography*, Vol. 1, pp. 5-16.

## CRISIS DE LA IZQUIERDA Y POLÍTICAS DE RECOMBINACIÓN. NOTAS ANTROPOLÓGICAS

Antón Fernández de Rota  
Universidade da Coruña

### 1. INTRODUCCIÓN

Quisiera partir de lo que es una *esencia*, de lo que significa la esencia de algo. También de instituciones y artes políticas. Lo haré a propósito de la llamada Autonomía y la problematización contemporánea de la que es su institución central, los llamados “centros sociales”.

La Autonomía es una fracción de la izquierda que apareció en distintos países europeos a lo largo de los años setenta. Sin embargo, durante la década anterior puede observarse ya *in status nascendi*. Emergió como “oposición extraparlamentaria”, como rechazo a las instituciones fundamentales de la izquierda —los partidos y sindicatos— y con la voluntad de articular la praxis pública con los asuntos de la vida cotidiana, siguiendo el enunciado general del momento según el cual lo personal se tornaba político. Estos rasgos es algo que tiene en común con todos aquellos fenómenos que en su momento fueron resumidos como “la contracultura”, o de un modo no menos grandilocuente, la “revolución existencial y cultural”, de la cual, por supuesto, la propia Autonomía formaba parte (véase Katsiaticas, 2006; Balestrini y Moroni, 2006; Espai en Blanc, 2008).

Si tomamos como ejemplo a los anarquistas contemporáneos, encontramos que a lo largo de las últimas décadas se ha producido una gran partición: por un lado los anarcosindicalistas; por el otro la vertiente ácrata de la Autonomía. En el estado español, el primer sector está representado por un sindicato histórico, la CNT, que protagonizó durante el primer tercio del siglo XX la más extensa y creativa de las experiencias libertarias. El anarquismo autónomo a menudo critica a estos sindicatos haberse quedado atrás en el tiempo, bloqueados en una forma institucional pretérita, aquella de los tiempos de las grandes gestas, y que ya no es ni una forma válida ni deseable. Le diagnostican al sindicato un exceso de burocracia y le reprochan postular un anarquismo ortodoxo que no deja lugar para innovaciones políticas. Si sus formas organizativas no son las óptimas —dirán sus críticos— tampoco lo es su discurso que machaconamente repiten. Al pronunciar tales reproches, la autonomía anarquista se presenta ante su propia tradición como “un paso más allá”, una alternativa contemporánea, un avance de la teoría y en la organización política que refresca la experiencia anarquista abriéndola hacia nuevas posibilidades. En sus espacios, a menudo okupas o “centros sociales autogestionados”, la revolución de la vida cotidiana toma el lugar central que en el sindicato suele asumir el mundo del trabajo en tanto que empleo o carencia del mismo, es decir, el ámbito laboral, intentando con ello desprenderse del tedio de una rutina de corte sindical que para la mayoría de los anarquistas autónomos es simplemente demasiado gris.

Por supuesto, el anarcosindicalismo no acepta que el giro autónomo signifique “un paso más allá”. El trabajo sindical puede ser gris, pero alguien tiene que hacerlo. Tal vez tengan un exceso de burocracia, pero piensan que la solución es sencilla: moderarla. En respuesta a sus críticos, cuando estalla el conflicto no pocas veces reprueban a la vertiente autónoma el haber banalizado lo que el anarquismo significaba, y el haber colocado, en lugar del universalismo obrero y las aspiraciones a una organización de masas, un pequeño movimiento sin capacidad para forjar estructuras grandes y duraderas, tan sólo colectivos

fugaces, que por lo demás no se muestran asequibles sino para aquellos en una franja de edad determinada, juvenil, y dentro de ella casi exclusivamente los jóvenes adscritos a las “tribus urbanas” (en el estado español, circunscripción a la que me referiré, sobretodo *punks*, *crust* y últimamente también *hiphoperos*). La cadena polémica de los argumentos podría continuar replicándoles a los autónomos a los sindicalistas que por mucho que éstos pretendan agrupar al conjunto de los trabajadores, en la práctica lo suyo no es más ni tiene ninguna posibilidad real de ser más que otra “tribu urbana”, un museo donde se intenta preservar la memoria de lo que fue y ya no es. A ella, dirían, sólo se acercan y se quedan los pocos que aún la recuerdan y empatizan con su fuerte carga simbólica, lo que en la práctica vale decir una comunidad tan reducida como el resto de “tribus urbanas” o “subculturas”.

Ahora bien, el “un paso más allá” propuesto por la autonomía, rechazado por el sindicalismo, ha sido puesto en cuestión desde otra posición más. Tal cuestionamiento ha venido desde dentro de la propia autonomía, en este caso, la tradición de la Autonomía noanarquista. A lo largo de la última década la Autonomía se ha ido dividiendo de manera creciente en dos facciones. En esta nueva partición, el centro social, principal institución de la Autonomía, funciona como diacrítico. Quienes quieren refundar este segmento de la izquierda, quieren hacerlo más allá de su confinamiento en las “tribus urbanas”. Para que esto sea posible experimentan con lo que llaman “centros sociales de segunda generación”.

## 2. MANADAS Y CENTROS SOCIALES

Hay dos grandes maneras de pensar las esencias: a partir de la forma, y a partir de la potencia. En las filosofías de la potencia Gilles Deleuze (2005) ubicaba a los estoicos, Nicolás de Cusa, Spinoza, Nietzsche, etc. Platón, por supuesto, sería la figura emblemática del formalismo. Y si miramos hacia los filósofos que en años recientes han continuado esta última tradición, no hay duda que Peter Sloterdijk es uno de sus exponentes más estimulantes.

Según Sloterdijk la vida se crea en esferas. Invoca cierta teoría biológica sobre la génesis de la vida en la tierra: “con la agitación del agua y el aceite se crearon burbujas semejantes a las células con sus membranas. Tales formas huecas forjaron la primera separación del adentro y el afuera. Y finalmente, con la energía solar que fluyó en su interior de manera organizada gracias a la forma las burbujas se convirtieron en células vivas” (2006a: 45). Según Sloterdijk, podemos decir lo mismo a propósito de la *antropogénesis*. El ser humano apareció, fue generado, dentro de ciertas islas flotantes: las hordas de cazadoresrecolectores. Estas eran incubadoras de cría, una especie de útero materno primitivo y colectivo, que se separaron del medio y creando así un interior y un exterior. A partir de dicha separación y ahuecamiento se formó la primera esfera y dentro de ella los seres humanos. Esta esencia formal, lo que Sloterdijk llama “esencia de horda”, “en una visión en cierto modo platónica, es un grado más «real» que los individuos que la integran” (2006b: 26).

¿Cuál es la esencia de un centro social? Un centro social puede pensarse como una esfera. Sus rituales, por ejemplo, funcionan en un doble sentido, pedagógico y enaltecedor de la comunidad, gracias a los cuales la autonomía es repetida por la propia autonomía. También marcan diacríticos: la autonomía no es un partido, ni un sindicato, ni una empresa. Y aunque en el centro social se dan prácticas mercantiles (venta de productos para financiar el espacio y sus actividades) el centro social no es un centro comercial. En el centro co-

mercial el consumidor no es más que un invitado momentáneo que accede a la esfera y se relaciona con uno de sus representantes; el vendedor, el que porta los símbolos de su amo temporal, la esfera. El centro comercial *invita*. Sin la continuidad de estas visitas, sin la respuesta afirmativa a la invitación, el centro comercial no puede existir. Gracias a Internet (venta *online*) las visitas pueden ser tan numerosas como se quiera, y por supuesto, se quieren que sean lo más numerosas posibles, virtualmente ilimitadas. La respuesta a la invitación es señal indicativa de su éxito o fracaso. Cuantas más, mejor.

El centro social no requiere visitas, necesita otra cosa. Para decirlo con Elias Canetti (2005): tiene necesidad de una “manada”, porque sin constituirse por una manada simplemente *no es*. Las manadas no desean nada con mayor vehemencia que incorporar orgánicamente el mayor número de posible. En el caso que incluyan un nuevo miembro, la guerra, la recolección y la caza les serán más favorables. Y paradójicamente, lo característico de la manada es su carácter limitado: no puede crecer más allá de un límite. La manada ha de encontrar y manejar el umbral, ligeramente oscilante, de su punto óptimo. Ni demasiados, ni demasiados pocos. En este sentido, un centro social es radicalmente distinto al centro comercial. Aquí topamos con la medida de la manada, frente a la desmesura del capital. Según Canetti esta es la primera esencia de la manada, y se relaciona con otra más: su modo de gobierno. Una manada no es un estado. Un estado gobierna la distancia. Una manada es básicamente un gobierno sin distancias. Por eso su crecimiento no puede ser ilimitado, pues implica una gobernación caraacara. De ahí también el antagonismo entre manada y estado, del que hablaba Clastres (2010).

Ahora bien, al contrario que Sloterdijk, no creo que la forma sea lo que defina al conjunto. Existe un problema con las filosofías de la forma. Para Platón la esencia de un cuerpo es la forma misma relacionada con su contorno. Si tomamos el mundo de la geometría podríamos decir que el círculo, la esencia del círculo, se define entonces por su contorno, de la misma manera que una recta se define por los dos puntos que marcan su límite. La forma sería su esencia. Pero los estoicos dicen: no. Afirman que la filosofía de la forma habla muy bien de lo que las cosas *no son* pero no nos dice nada de lo que las cosas *son*. ¿Por qué? Porque para ellos el límite no es un contorno con el que se relaciona la esencia. El límite es precisamente el punto donde la esencia de una cosa deja de ser.

Las filosofías de la potencia dicen, “la esencia de una cosa es su acción o potencia”. Tomemos prestado el ejemplo que nos dan: una semilla en un muro; si la planta crece puede destruirlo, la posibilidad está escrita en su esencia. Allí, hasta donde la semilla puede extraer sus consecuencias, hasta donde puede ir en función de su esencia, es decir de su potencia, aparece su forma. La forma no es más que su superficie resultante del enfrentamiento de varias esencias: la de la semilla contra la del muro. Lo único que nos puede decir la forma es cuando la cosa deja de ser. Es decir, la forma es el umbral donde una esencia ya no puede ser efectuada. Deleuze nos propone que pensemos en un bosque. Allí donde termina, aparece la carretera, o la ciudad, etc. De nuevo, su forma nada nos dice sobre su esencia. Tan sólo nos explica que su esencia se ha agotado allí: el bosque ya no es capaz de efectuar un árbol más, no es capaz de extraer ni un sólo ciervo más, ningún matorral más. El bosque se desvanece. Y los límites del centro social son eso. Marcan el agotamiento de la potencia de la manada, que se agota en una doble tensión: conforme a la pugna con otras esencias (estatales, policiales, comerciales) y conforme a su propia esencia (la manera y medida de su crecimiento está determinada por su esencia, dado que forma parte de su esencia).

### 3. SEPARARSE

Me gustaría decir algo más acerca de las potencias, esto es, de las acciones posibles que competen a estos cuerpos, ahora en relación a la problematización en curso de los centros sociales. ¿De qué son capaces estos cuerpos? ¿Cómo difieren en esencia?

Los activistas que quieren refundar la Autonomía enumeran una serie de características que diferencian los centros sociales de primera y segunda generación. Un centro de segunda generación no se define como lo hacen las políticas de la identidad. Lo que antes era grande ahora ha sido reducido a un conjunto de sectas demasiado pequeñas –leninistas, trotskistas, anarcoautónomos o anarcosindicales, etc.– que a su vez, en su funcionamiento, no se diferencian mucho de lo que puede políticamente, y forma semióticamente, una “tribu urbana”. En este sentido la vieja izquierda está muerta, y no es capaz de comprender ni organizar los nuevos conflictos que aparecen por doquier, como por ejemplo las revueltas de las *banlieus* parisinas, el antagonismo con cierta propiedad privada que expresa la piratería en internet, o los movimientos de migrantes. Nada de esto se deja atrapar sin más en las formas y discursos clásicos de la izquierda.

Los partidarios de esta nueva autonomía definen el centro social de segunda generación o 2.0 (CS 2.0) por lo siguiente. Los CS 2.0 son híbridos y heterolingües, crean espacios para los migrantes y distintas subculturas. Los CS 2.0 han de crear nuevas prácticas económicas, lo que llaman “empresarialidad social”, para poder convertirse en infraestructuras duraderas. Los CS 2.0 han de organizarse según los criterios de las redes y el ciberespacio, volviéndose más flexibles y ramificándose más allá de su membrana a través de la metrópolis. En tanto que la izquierda ha de recomponerse con los nuevos conflictos que la ponen en cuestión, el centro social ha de ser un interfaz, un espacio que conecte los flujos de resistencia metropolitana y que con ello permita lo que llaman una “recombinación de la izquierda”. Por último, en tanto que la izquierda ha de repensarse de nuevo, los CS 2.0 han de ser espacios de autoformación e investigación militante; con frecuencia existe en el centro social o relacionados con él instituciones que llaman “universidades nómadas” o “experimentales” (estas instituciones intentan *recombinar* la práctica de la universidad, el activismo y distintas comunidades e instituciones de *knowledge workers*, incluido el campo de la “producción cultural”).

Pienso que esto último, lo que llaman *recombinación*, es lo más significativo en la distinción entre centros sociales de primera y segunda generación. Si definimos la esencia de algo como un grado de potencia, entonces, como Spinoza, hay que preguntarse lo que puede un cuerpo, y las tecnologías o artes corporales por cual tal potencia se efectúa y se regulan sus afectos. Si hablamos de los centros sociales de primera generación, tales potencias y artes pueden definirse como “separatistas”. Separatismo y recombinación se diferencian en esencia. Claro que, más allá de la generalidad de los significantes, uno puede separarse y recomponerse de múltiples maneras; de ahí que se vuelve necesario precisar sus significados.

Tomo el término “separatismo” del así llamado “feminismo separatista” de los años 60 y 70. En esos años, entre muy distintos movimientos, se generalizó cierta potencia, cierta capacidad de un cuerpo, que podría resumirse tal que así: *separarse de la separación consumada a través de la separación*. El texto de Guy Debord, la *Sociedad del Espectáculo*, sería paradigmático. Como Marcuse, Debord extiende el análisis de la alienación del joven Marx al conjunto de la sociedad mediática. La “subsunción real” del Marx de *El Capital* –es decir la organización del trabajo bajo los términos del capital– se generaliza fenomenológica y psicológicamente. Según Debord (2009), la universalización de

la forma capital en el *mundo vivido* era posible gracias al espectáculo, esto es la relación social establecida entre los individuos y mediada por imágenesmercancía. El espectáculo, decía Debord, se independizaba de lo real mundo aparte, como alienación, pero al hacerlo recubría lo real hasta el punto de tornarse irreconocible la distinción entre lo uno y lo otro; esto es lo que significa la expresión “separación consumada”.

*Separarse de la separación consumada a través de la separación* quiere decir substraerse material y subjetivamente de este mundo aparte. Para ello es requisito crear una comunidad que desprograme la producción del espectáculo. O dicho de otro modo, es necesario crear una esfera donde pueda operar una tecnología que los separe mediante una nueva cría y la repetición de las prácticas de cría separatistas por las que se compone la manada. Ahora bien, para que esta el separatismo pudiese existir fue necesario que surgiese algo más: el *ethos* de la autenticidad. Lyonell Trilling (1972) lo entendía como una experiencia relativamente reciente y opuesta al *ethos* de la sinceridad. Explicaba la diferencia a través de Shakespeare. En *Hamlet*, Polonio da un consejo a su hijo: “This above all: to thine own self be true/ And it doth follow as the night upon the day/ Thou canst not be false to any man”. Tal era la expresión de la sinceridad entendido como *ethos*. Ser veraz con uno mismo es un medio para ser veraz con los demás: “sincerity is the avoidance of being false to any man through being true to one’s self”. Pero experiencia de la autenticidad rompe esta cadena. El “ser veraz con uno mismo” es desconectado de la relación de uno mismo con los otros. El ser veraz con uno mismo, corresponder a la autenticidad de uno, se convierte en una finalidad; de alguna manera, la cadena implosiona y sus restos, transformados, se repliegan en la profundidad del sujeto.

En su dimensión ética, en lo que atañe a la forma de vida derivada de la hermenéutica del sujeto, aquello que llamo *separatismo* no es más que uno de los múltiples modos posibles que puede extraer la autenticidad. Esta pasa por Herder de manera muy distinta que por Kant; no pasa por Heidegger del mismo modo que por Freud. En las teorías situacionistas y marxistasfreudianas, en el pensamiento de la contracultura y de los movimientos por la liberación sexual, en los movimientos feministas o antiracistas de los años sesenta y setenta, la autenticidad declina en la clave separatista está en el centro de la cuestión. Está en la generación *beat* de San Francisco y la psicodelia de HaightAshbury. A propósito de la primera, el poeta Kenneth Rexroth hablaba de una “desconexión creadora”, la integridad artística unida a la separación de la regla social postbélica que prescribía la “vuelta a la normalidad”, un espíritu rebelde que iba a provocar el llamado “renacimiento de San Francisco”, del cual el poeta afirmará: “la vanguardia no sólo no ha dejado de existir, sino que está en todas partes” (Rexroth, 2009). A propósito de la segunda, el separatismo vibra al son de un *slogan* de Timothy Leary que rápidamente se popularizó por los Estados Unidos, “*turn on, turn in, drop out*”, y que en términos del psiconauta significa una llamada a activar las mentes, alcanzar la autenticidad mediante un recorrido químico y chamánico, pero que para ello es necesario un *drop out*, abandonar mentalmente y si es necesario físicamente también los “aparatos ideológicos del estado”, salir del espectáculo, dejar la escuela, la universidad, la fábrica, la familia, los universos mediáticos del consumo.

#### 4. RECOMBINAR

El separatismo fue una de las principales causas de la crisis del llamado capitalismo industrial, y también de la crisis de aquella izquierda que se fundaba alrededor del movimiento obrero y se organizaba en partidos y sindicatos unitarios, que a partir de entonces funcionarían como el resto de experiencias inicialmente formadas por el separatismo (so-

bre esta cuestión giraban las reproches mutuos entre los anarcoautónomos y los anarcos-indicalistas). De esta manera, el obrero industrial fue minado primero subjetivamente, y al poner en crisis el modelo industrial con las luchas desatadas en los sesenta, tras la repuesta a ellas, también fue minado numéricamente (terciarización de la economía). Así mismo, con la efectuación de estas potencias separatistas, el modo de gobernación se transformó. Cuando, por ejemplo, sociólogos como Nikolas Rose (1999) diagnostican el pasaje a lo largo de las últimas décadas desde un *gobierno a través de lo social* (gobierno a través de *poblaciones* estadísticas en un campo social universal: liberalismo, *welfare*) a un *gobierno a través de las comunidades* (neoliberalismo, y podríamos decir también, nuevo *welfare* latinoamericano), lo que se está describiendo, cuando menos en parte, es esta transición. Del mismo modo, cuando Negri y Hardt (2005, 2006, 2009) hablan de la *governance* como una nueva forma de gubernamentalidad, y definen por *governance* aquel gobierno que necesita coordinarse con distintos movimientos y comunidades (comunidad gay, feminismo, etc.), describen este mismo fenómeno.

Creo que la singularidad de la autonomía de segunda generación reside en su posición que ocupan en este nuevo escenario. Un centro social de segunda generación trata de ir más allá de la comunidad y también de la manada. No es la hibridez ni la heterogeneidad lo que los diferencia, sino lo que llaman “recombinación”. Mientras que la primera generación entiende sus centros sociales como identidades dadas o repeticiones de la forma ya creada (de lo que se trata es de criar y reproducir la cría), la segunda generación define sus espacios como “laboratorios sociales”. En una manada, los individuos han de ser criados. En un laboratorio, han de ser creados. El problema ya no es por tanto la autenticidad, y la solución no es la separación. La cuestión es crear lo que llaman “instituciones monstruos”; de ahí sus alusiones al ADN recombinante. Y una institución monstruo es la que toma parte, se inmiscuye, en la *governance* o el gobierno a través de la comunidad, con el fin de desbaratarlo, al mismo tiempo desde dentro y desde fuera; de ahí las extrañas articulaciones que realizan con Museos de Arte Contemporáneo, partidos de izquierda más o menos minoritarios, o con la empresarialización de la manada.

Aún así, para pensar esta singularidad, tal vez fuese adecuada otra metáfora biológica, tomada en concreto de la biología sintética. Los practicantes de esta nueva especialidad bromean con lo que significa. En alusión a las teorías antievolutionistas cristianas, dicen que la biología sintética es el verdadero “diseño inteligente”, pues lo que intenta hacer es crear nuevas formas de vida en laboratorio.

Ya hablemos de una *izquierda recombinante* o de una *izquierda sintética*, la cuestión capital tiene que ver con la composición de los cuerpos. Salvando las obvias diferencias, el problema que se plantean es análogo al de Marx y los primeros socialistas. Ellos veían una pluralidad de comunidades que debían ser articuladas universalmente mediante la creación de un nuevo animal político. Tal animal fue llamado “proletariado”, y pudo cobrar vida gracias a las nociones de trabajo vivo y trabajo abstracto. Hoy ciertos teóricos intentan repensar las composiciones y su universalidad. Butler piensa la universalidad partiendo del modelo de la traducción. Marilyn Strathern (2004) piensa en conexiones parciales y *merographic connections*, cuerpos articulados por distintas racionalidades. Donna Haraway dibuja *cyborgs* (1995), y habla de *companion species* y articulaciones simbiogénicas (2003). Bruno Latour usa la terminología de los híbridos y los ensamblajes (2003, 2008). En todas estas aproximaciones son tanto las teorías socialistas (à la Marx) y solidaristas (à la Durkheim) de la división del trabajo, su separación entre naturaleza y cultura y su imaginación de lo social, lo que está puestas en duda. Tampoco se



trata ya de artes políticas de corte separatistas. Aquí el arte de separar y volver juntar es bien distinto.

Como los centros sociales de segunda generación tales discursos intentan crear acciones posibles muy distintas. Como Strathern, en el centro social se articulan lógicas neoliberales (empresarialidad social), con otros de tipo comunista o comunista (lo que queda de manada en sus centros sociales). Ninguna de estas teorías, ni tampoco las prácticas de tales espacios políticos, pasa por aquella articulación en series de diferencias de las que hablaban Laclau y Mouffe (2004), sino por creaciones de formas de vida donde las existentes son puestas en cuestión (los centros sociales desean recomponer la izquierda asumiendo lo que va más allá de ella, y aceptando que al hacerlo ya no serán lo que son y lo que tradicionalmente eran).

En definitiva, a partir de los modelos de las manadas y como herederos directos del separatismo, lo que la autonomía de segunda generación expresa es la posibilidad, o cuando menos la intención, de recomponer otra política que ya no sea ni exactamente de manada ni tampoco separatista.

Decía que una manada se opone al centro comercial en sus respectivas potencias de crecimiento, también en sus formas de estar en el espacio y de portar los símbolos (asamblea vs invitación). En este sentido, los centros sociales de segunda generación recombinan el centro social y el centro comercial, intentando componer el gobierno de la manada a través del modelo de crecimiento del *mall*. Por supuesto, al hacerlo, ya no son ni lo uno ni lo otro.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- BALESTRINI, Nanni. y MORONI, Primo (2006) *La horda de oro. La grande ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder*. Barcelona, Debolsillo.
- CLASTRES, Pierre (2010) *La sociedad contra el estado*. Barcelona, Virus.
- DEBORD, Guy (2009) *La sociedad del espectáculo*. Valencia, PreTextos.
- DELEUZE, Gilles (2005) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cáctus.
- ESPAI EN BLANC (coord.) (2008) *Luchas autónomas de los años setenta*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra.
- HARAWAY, Donna (2003) *The Companion Species Manifesto*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- KATSIAFICAS, George (2006) *The Subversion of Politics*. Oakland, CA, AK Press.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LATOUR, Bruno (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LATOUR, Bruno (2008) *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2005) *Imperio*. Barcelona, Paidós.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2006) *Multitud*. Barcelona, Debolsillo.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2009) *Common Wealth*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- REXROTH, Kenneth (2009) *Desconexión y otros ensayos*. Longroño, Pepitas de Calabaza.
- ROSE, Nikolas (1999) *Powers of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press.

SLOTERDIJK, Peter 2006a *Esferas III*. Madrid, Siruela.  
SLOTERDIJK, Peter (2006b) *En el mismo barco*. Madrid, Siruela.  
STRATHERN, Marilyn (2004) *Partial Connections*. Oxford, Altamira Press.  
TRILLING, Lionel (1972) *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

# **POLÍTICA SIN PARTIDO: ANÁLISIS DE UNA NARRATIVA SOCIAL ESCRITA AL MARGEN DE LO INSTITUCIONALIZADO**

Carlos Diz Reboredo  
Universidade da Coruña

## **1. INTRODUCCIÓN**

La política, y lo mismo ocurre con la cultura, cuando es pensada en singular se convierte tan sólo en una mistificación, en una amenaza a la creatividad misma (De Certeau, 1999). La presente comunicación girará en torno a esas políticas “otras”, imaginadas, corporizadas y puestas en marcha por los sujetos en los nuevos espacios y en los nuevos tiempos de la contemporaneidad.

Los movimientos sociales, agentes de cambio y creadores de historias, son productores de significados, prácticas, hábitos, relatos, morales y memorias, y cuando actúan sobre el mundo están escribiendo y redescubriendo la realidad, están narrando a su manera su singular forma de habitar y dar sentido al mundo. Analizar, por lo tanto, una “narrativa social”, implicará para el antropólogo la necesidad de leer la acción a través de los cuerpos, deteniéndose en la especificidad de cada frontera trazada en nombre de la diferencia. Implicará también acercarse a estas narraciones desde el flujo de corrientes y voces que articulan estas políticas, comprendiéndolas en un contexto global de movilidad y atendiendo a los momentos en que se recombinan, se reinventan, se redefinen, hibridan o desaparecen entre el pulso efímero de nuestra época.

No obstante, es muy probable que el título mismo de esta comunicación no sea el más acertado. ¿Escribir al margen o escribir en los márgenes? Efectivamente, los márgenes, los bordes, los límites, tal y como nos ha enseñado la etnografía clásica, son zonas en permanente contacto, en fricción, en negociación y conflicto, no aisladas sino en interacción. Los márgenes delimitan y definen, ayudan a marcar la diferencia, a marcar la identidad de un “nosotros”, pero los grupos o territorios que separan no se comprenden por sí mismos sino en su constante relación con los otros. Aquí, por lo tanto, cuando hablo de una “política sin partido” no debo desatender tales dicotomías, las dialécticas de lo cotidiano que confrontan lo institucionalizado con lo instituyente, lo hegemónico con lo subalterno, lo oficial con lo alternativo, la mayoría con las minorías, el partido con los movimientos... la Política con las políticas.

## **2. ESPACIO Y TIEMPO: ALTERACIONES CONTEMPORÁNEAS**

Sabiendo entonces que a la Política de los parlamentos, los sindicatos, los partidos y el Estado se le deben sumar en este análisis las políticas de cotidianidad escenificadas por los nuevos movimientos sociales, cabe decir que estas políticas “otras” se despliegan en otros espacios y están sujetas a nuevas temporalidades, distintas de las coordinadas espaciotemporales propias de la política clásica.

Las sedes de los partidos y las oficinas de los sindicatos encuentran su réplica en los nuevos modelos de centros sociales y en el espacio público “recuperado” provisionalmente en acciones y manifestaciones. Los “centros sociales de segunda generación”, muchos de ellos autogestionados y organizados de manera asamblearia, que aparecen en el contexto metropolitano de nuestras ciudades como figuras derivadas del movimiento “okupa” de los años ochenta, se instalan en las políticas de los movimientos como si fuesen laboratorios de lo social, lugares de producción, zonas de autoempoderamiento y espacios

de resubjetivización (VV.AA.: 2008). Funcionan como espacios de autoorganización de multiplicidades, ligadas éstas a un nuevo sujeto históricopolítico que algunos autores han venido presentando bajo la forma de “multitud”: diferenciada de otros sujetos históricos como el pueblo, la masa o la clase obrera, la multitud no se basaría en la unicidad ni en la exclusión, sino más bien en la pluralidad y en la inclusión, actuando como un movimiento, como una especie de narración que produce nuevas subjetividades y nuevos lenguajes (Hardt y Negri: 2004). Todos estos lenguajes o maneras de hacer tratan de establecer en su praxis una distancia con el Estado y con el mercado, creando lo que Arjun Appadurai denomina “tercer espacio de circulación” (2007: 184), una región de fluidos que trata de elevarse alejada de los principios de verticalidad y representatividad de la política de partido.

Rastreando lo que se ha venido en llamar grassroots globalization (o globalización desde abajo), estos espacios localizados redefinen políticas de proximidad y ponen en juego una transición hacia modelos democráticos referidos por los propios actores como “directos” o “participativos”. Esta transición, no obstante, crece más en los imaginarios utópicos de los movimientos que en la realidad estadística de nuestra sociedad, no sin ello generar importantes dinámicas de participación ciudadana y sentar las bases de un proyecto que encuentra en su mismo proceso su máximo sentido vital. Estas políticas han sido criticadas por algunos autores, para quienes, en última instancia, se podría trazar un paralelismo entre las políticas neoconservadoras vinculadas al poder del mercado y los nuevos movimientos sociales, desde el punto de vista de que ambas perspectivas coinciden en negar la posibilidad de resolución de los conflictos en base al estatismo y la regulación política (Offe, 1992). Sin embargo, las direcciones que ambos toman son bien distintas: si unos quieren salvaguardar una esfera de autoridad estatal más restringida, restaurando valores como la propiedad, la ética del trabajo o el mercado, otros tratan de politizar las instituciones de la sociedad civil, haciendo que ésta ya no dependa de controles ni regulaciones políticas.

Los cambios que se fraguan en nuestra contemporaneidad provocan que se multipliquen las relaciones, en este caso dicotómicas, entre los nuevos espacios políticos, estableciendo nuevas polaridades, como la de lo privado y lo público o la de lo real y lo virtual. Desde el interior de los movimientos sociales surge la contradicción de convertir en político lo privado de los cuerpos, a la vez que se trata de recuperar la dimensión pública de la acción política a través de foros, encuentros y manifestaciones en calles y plazas, considerando que tanto estos espacios como aquellos de la política institucionalizada han sido privatizados por corporaciones y partidos, separándose así de la gente. A su vez, el estallido de las tecnologías de la información ha consolidado un nuevo espacio desterritorializado para las prácticas movimentísticas, esto es, el espacio virtual o ciberespacio que, contrapuesto a priori al espacio real de la vida política, se convierte en base a su ritualización en un espacio igual de real, pues se repite a través de prácticas permanentes de discusión, intercambio de información y producción de conocimientos y valores políticos. Estos espacios políticos nos hablan también de una política de los espacios, que se enredan y transnacionalizan (uniendo lo local y lo global) como si fueran “discursos de deseo” (Escobar, 2008: 67), es decir, estrategias de imaginación política que, en base a la diferencia, conjugan sus alternativas y sus propuestas de vida.

Por otra parte, las políticas “otras” se diseñan y articulan en una nueva temporalidad histórica. El tiempo político ha cambiado, reflejándose tanto en las maneras de pensar como en las maneras de vivir las políticas. La velocidad y el ritmo acelerado de la socie-

dad informacional, así como las constantes de riesgo e incertidumbre potenciadas con la globalización económica, las catástrofes nucleares y las amenazas medioambientales, favorecen la ruptura de una linealidad temporal que había marcado hasta entonces la acción política. Estos movimientos, ya sea actuando desde lo local a través de centros sociales implantados en los barrios o por medio de encuentros internacionales en contracumbres altermundialistas, subrayan en sus palabras y en sus actos la importancia del “aquí” y del “ahora”. Si los movimientos actúan como un signo, si no son solamente el producto de una crisis sino también un mensaje de lo que está naciendo, podemos entonces recordar el símil de los movimientos sociales y los profetas; esto es, ambos cuentan lo que va a venir, pero ya no en el futuro, sino lo que está viniendo, lo que ya está mutando. Estamos, pues, ante una suerte de “profetas del presente” (Melucci, 1991: 7), productores de códigos culturales para quienes el presente se convierte en la condición de lo posible e, inventando el presente, mantienen abierto el espacio de la diferencia.

Ante las mutaciones del presente se instala en el imaginario político una especie de lógica de la supervivencia, donde la urgencia se constituye como la nueva temporalidad histórica. Los movimientos se dicen a sí mismos: “tenemos que actuar ya”. La modernidad y el progreso, que constituyeron el leitmotiv de muchas generaciones, con los que se evocaba la esperanza en un mundo mejor, se convierten ahora en factores de desconfianza, mientras el futuro se dibuja frágilmente como algo incierto y desconocido. Observamos, pues, la transición de una lógica de la convivencia, en la que se atribuía al Estado la tarea de controlar la inseguridad, a otra de la supervivencia, donde la precariedad y la incertidumbre cambian nuestra relación con el porvenir (Abélès, 2006). El futuro, el mañana lleno de promesas y virtudes tantas veces prometido por la religión y los programas de los partidos políticos (un nuevo Estado, una nueva sociedad) dejan paso a una vivencia y una promesa del presente entre los nuevos movimientos sociales.

No obstante, toda época histórica resulta ser una combinación y una negociación de tiempos, lugares y memorias. Es cierto que se exige una actuación y una intervención inmediata sobre el presente, pero echando mano muchas veces de recursos y relatos del pasado, proyectándolos inevitablemente en un futuro imaginado. Pese a ello, los actores que incorporan y materializan estas políticas contemporáneas lo hacen desde la acción, desde el movimiento mismo. Los cambios en la representación del tiempo corren parejos a una idea de riesgo, de amenaza: la fórmula ya no es tanto “mañana será mejor que hoy”, sino más bien “mañana todavía puede ser peor” (Ion y Franguiadakis, 2005: 12). La política de estos grupos, en suma, se destemporaliza y se desespacializa, sale de su esfera tradicional de práctica y culto, se extiende a los regímenes de la vida, a los tiempos y los espacios de una cotidianidad que se resiste a ser controlada.

### **3. CONOCIMIENTO, PODER Y RESISTENCIA**

Sólo podremos comprender estos tres conceptos si los observamos en relación. El poder mismo es una relación en sí, no es nada sustantivo sino algo que surge como producto y efecto de la interacción social. La “política sin partido” no está exenta de relaciones de poder. Debemos, siguiendo a Foucault, cesar de describir los efectos del poder siempre en términos negativos (excluye, reprime, censura...); “de hecho, el poder produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (Foucault: 1990: 198), de tal manera que el individuo y el conocimiento corresponden a esta producción. En la denominada por algunos “sociedad del conocimiento”, es precisamente el saber (el saber informacional y relacional) el que permite articular discursos de resistencia desde el interior de los movi-

mientos sociales. Con estos discursos se confirma la crisis de la vieja forma, emergiendo un nuevo modelo de cultura política que intenta redefinir el poder social y, así, “cuando los movimientos despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, economía, democracia o ciudadanía que se distancian de los significados culturales dominantes, es cuando ellos actúan como política cultural” (Fernández de Rota, 2010: 8).

Cuando analizamos las relaciones de poder nos damos cuenta de que éste nunca es unidireccional, sino que se presenta diseminado y se distribuye multidireccionalmente. Por la misma razón, las resistencias que se le oponen son también múltiples y variadas. Hoy en día, las maneras de hacer política desde una asamblea en un centro social autogestionado, o desde una performance callejera, o bien creando redes de derechos sociales en apoyo a la población migrante, o fomentando la movilidad urbana a través de talleres de autoreparación de bicicletas, o impartiendo talleres de “software libre”, u organizando jornadas, charlas, debates, etc., se enlazan con los ritmos vitales de los sujetos que les dan voz y cuerpo. Es decir, este modelo de política no se circunscribe a un partido, ni a un programa, ni se limita a la participación electoral, sino que se instituye como proyecto y se confunde con la vida misma, por ser precisamente ésta la que está en juego. Al igual que aquel grafiti pintarrajeado en las paredes de Nueva York en los años sesenta, que en 2003 se encontraría el antropólogo Martín GómezUllate (2009) dibujado en una calle de Granada mientras realizaba su trabajo de campo sobre la contracultura, muchos de estos “activistas”, o “nuevos militantes”, o simples actores de lo cotidiano, se plantean desde el significado mismo de sus prácticas la siguiente pregunta: “¿Hay vida antes de la muerte?” Si el control y el poder se extienden sobre facetas múltiples de la vida, entonces serán la vida y sus múltiples esferas el escenario de la política. El carácter abstracto que toma en ocasiones “lo global” para la ciudadanía, o el hecho de que cada vez un mayor número de decisiones queden en manos de entidades transnacionales, incentiva la pérdida de centralidad del partido; la gente que narra y se narra con estos movimientos sociales quiere ser protagonista de sus propias historias, participar activamente en el mundo.

A través de las redes que se van tejiendo en el ciberespacio y en el espacio politizado de la ciudad se multiplican los territorios de conocimiento, que exceden ya las sedes de los partidos y los muros de la academia. La creación de foros, el networking, el intercambio de textos e informaciones, la puesta en práctica de políticas alternativas que tratan de sustituir el tradicional poder de los partidos por un “poderhacer” de los ciudadanos y la potenciación o empoderamiento de los sujetos a través de tácticas y estrategias de autoformación y autoaprendizaje, terminan produciendo sujetos políticos que, sin sentirse representados por las instituciones y los brazos de la política tradicional, deciden iniciar otros caminos a través de los que organizar y gestionar sus vidas. Ejerciendo esta especie de “derecho de resistencia”, no tratan de “tomar el poder” en el sentido clásico, ni de construir un nuevo Estado o un nuevo monopolio de la decisión política, sino de “defender experiencias plurales, formas de democracia no representativa, usos y costumbres no estatales” (Virno, 2003: 70).

En este panorama dinámico de cambios y transformaciones, si tomamos de nuevo la dimensión espaciotemporal observamos cómo, para el partido, el espacio por excelencia sigue siendo el Estado, mientras que la política del movimiento, por así decirlo, inserta su lógica en una telaraña global. El tiempo del primero, a su vez, se corresponde con el calendario de programas y legislaturas, mientras que para el segundo se muestra inclasificable, ligado más bien a zonas temporales que a calendarios fijos. Por otra parte, se produce un tránsito progresivo de la figura del “militante” a la figura del “activista” (Viejo Viñas,

2009). El primero ha actuado generalmente de puente entre las élites políticas y el resto de la sociedad, ligado históricamente al Estado de partidos institucionalizado tras la segunda guerra mundial, mientras que el segundo ya no piensa en términos de un programa sino de un proyecto, realizando acciones concretas en campañas sociales y políticas. Las diferencias entre ambos, que reflejan en buena medida las mutaciones que aquí se vienen nombrando, se encuentran sobre todo en las formas de acción y en las maneras de vivir la política. Los activistas de los nuevos movimientos sociales han venido reinventando en las últimas décadas las formas de expresión y manifestación política, ejemplificadas en las contracumbres del movimiento altermundialista a través de una atmósfera festiva, lúdica y carnavalesca. Estos últimos ya no son portadores de cartas de afiliación a partidos o sindicatos sino que, hijos de una sociedad individualista y desencantada, se comprometen puntualmente con causas precisas y concretas, trazando itinerarios políticos fragmentados e irregulares, deseando que sus acciones produzcan efectos de un modo directo. La acción colectiva contemporánea se apoya en gran medida en el juego, en la fuerza de las imágenes y la trascendencia mediática, en la reapropiación de estrategias de desobediencia civil, en el humor y en la búsqueda de placer, tratando de desprenderse de la “seriedad” del militantismo clásico que, no obstante, contaba tras de sí con la fuerza de una organización y un ideario. Asistimos también, en este juego de poderes, saberes y resistencias, a una transición en la lógica del compromiso, más individual y efímera, encuadrada en el interior de un “proceso de secularización” (Jeanneau y Lernoald, 2008), donde los partidos, hasta entonces símbolos de lo sagrado, ya no se ven en el seno de estos movimientos como el espacio ni como el tiempo de la política.

#### 4. ANTROPOLOGÍA DE LAS POLÍTICAS

Si bien vivimos todavía los resultados de una crisis de las grandes narrativas, comprobamos sin embargo que, como efecto o acompañamiento del acelerado proceso de globalización económica se establecen en el campo de lo cotidiano una multiplicidad de narraciones sociales, políticas y culturales, que toman la singularidad de un grupo y, a través de un impulso localizado, enhebran lógicas culturales diferenciadas y relacionadas con tendencias globales. La globalización se vuelve a un tiempo el efecto indeseado y la oportunidad anhelada para poner en práctica nuevas políticas, nuevos hábitos y nuevas tendencias. Ante este panorama dinámico de fluidos y aceleraciones se van conectando entre sí problemas y lógicas culturales distintas, en lo que Aihwa Ong y Stephen Collier (2005) han denominado “ensamblajes globales”, esto es, la territorialización en contextos específicos de tendencias mundiales que contribuyen a definir nuevos modelos de relaciones materiales, colectivas y discursivas. La globalización se vuelve, por lo tanto, el contexto espaciotemporal del trabajo antropológico contemporáneo. Si, tal y como hemos visto, las prácticas introducidas recientemente por los movimientos sociales contribuyen a replantear los viejos paradigmas de la política tradicional, tal vez debamos replantearnos también los viejos paradigmas de la antropología política.

Hablar de una “antropología de las políticas” supone, en primer lugar, aceptar el dominio de la pluralidad y entender el juego de políticas discursivas que alimentan la dialéctica de los partidos y los movimientos, del Estado y la ciudadanía. En los inicios de nuestra disciplina, algunos antropólogos se desplazaban pensando que viajaban en el tiempo, cuando en realidad estaban viajando en el espacio (Augé y Colleyn, 2005). Hoy en día, una vez que hemos experimentado la “repatriación de la antropología” (Marcus y Fischer, 2000), el desafío de la labor etnográfica radica en atender a los cambios y las recombinaciones,

en traducir y descubrir las nuevas posibilidades culturales que dibujan las políticas de la contemporaneidad. Las políticas “otras” que protagonizan este texto redefinen y replantean, como hemos visto, los espacios y los tiempos políticos, pero los espacios y los tiempos de la etnografía también ven modificados sus límites y dimensiones. Las conexiones internacionales y la dinámica global de fluidos y transacciones obligan al antropólogo a moverse espacial y temporalmente tras los grupos, las mercancías, los mensajes y las ideas que se cruzan y se intercambian en los mapas cambiantes de los procesos de hibridación cultural, situándose además en los espaciosfrontera que conectan lo local y lo global. Hacer hoy en día una antropología de las políticas supone asumir que la cultura (y la política), parafraseando a Fischer (2003), no se imponen como variables estáticas, como fijismos, sino que ambas son relacionales, están en todas partes, en tránsito, en pasaje, allí donde los significados se tejen y se renuevan, allí donde se crean territorios morales, en la intersección de tecnologías, instituciones y mercados. La “política sin partido” nos revela la construcción de nuevos sujetos y de nuevas subjetividades políticas, capaces de crear desafíos a las instituciones tradicionales, tanto de la política como de la academia.

Conocimiento, poder y resistencia se expresan como relaciones y procesos inacabados. Más que nunca, los movimientos sociales del mundored se organizan y se despliegan como productores de saberes. Los informantes que habitan e incorporan el campo que la antropología se encarga luego de convertir en texto surgen en las relaciones, más que nunca, como “informantes informados”, como sujetos de conocimiento: leen y producen textos, editan libros y organizan charlas y talleres, viajan y hablan idiomas, intercambian y comparten datos e información, bucean en la red y trasladan de un lado a otro tácticas, prácticas y discursos... No obstante, su narración en los márgenes se evapora en ocasiones como consecuencia precisamente de aquello que le da aliento y valores: su autonomía y su escritura fuera de lo institucionalizado. Las fuerzas se pierden, las luchas se agotan, la vida pasa. El desafío para el antropólogo, sujeto a su vez a una nueva política etnográfica, y también para los actores de ambos lados de la cuerda dialéctica (instituciones y movimientos), está en ver dónde no se entienden y de qué manera se retroalimentan, se necesitan o se olvidan.

2264

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ABÉLÈS, Marc (2006) *The Politics of Survival*. Durham: Duke University Press.
- APPADURAI, Arjun (2007) *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Paris : Payot & Rivages.
- AUGÉ, Marc; COLLEYN, J.P. (2005) *¿Qué es la antropología?* Barcelona: Paidós.
- DE CERTEAU, Michel (1999) *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ESCOBAR, Arturo (2008) *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (2010) “Antropología y dinámicas culturales de los nuevos movimientos sociales”, en *Primer congreso en la red sobre interculturalidad y educación*, [www.congresointerculturalidad.net](http://www.congresointerculturalidad.net).
- FISCHER, Michael (2003) *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham: Duke University Press.
- FOUCAULT, Michel (1990) *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- GÓMEZULLATE, Martín (2009) *La comunidad soñada. Antropología social de la contracultura*. Madrid: Plaza y Valdés.



- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- ION, Jacques; FRANGUIADAKIS, Spyros (2005) *Militer Aujourd'hui*. Paris: Autrement.
- JEANNEAU, Laurent; LERNOULD, Sébastien (2008) *Les nouveaux militants*. Paris: Les Petits Matins.
- MARCUS, George; FISCHER, Michael. (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- MELUCCI, Alberto (1991) *L'invenzione del presente. Movimento sociali nelle società complesse*. Bologna: Il Mulino.
- OFFE, Claus (1992) *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen (Coords.) (2005) *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Blackwell Publishing.
- VIEJO VIÑAS, Raimundo (2009) "El notable, el partido y el movimiento". En Brandariz, J.A.; Fernández de Rota, A.; González, R. (Eds.). *La Globalización en crisis*.
- VIRNO, Paolo (2003) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- VV.AA. (2008) *Autonomía y metrópolis. Del movimiento Okupa a los centros sociales de segunda generación*. Málaga: Cedma.



# LA MOVILIZACIÓN DE LA MOVILIDAD: LA BICICRÍTICA DE MADRID

Elisabeth Lorenzi  
UNED

## 1. PRESENTACIÓN

El propósito de esta comunicación es presentar una investigación en curso cuyo eje principal es analizar cómo influye la movilización social sobre la transformación de la conducta, en concreto los hábitos de movilidad urbana. Atendemos en este proceso cómo se materializan y reactualizan en el entorno más cercano las referencias de un imaginario transurbano.

El análisis toma cuerpo en la observación de un emergente movimiento que se materializa cada mes en el asfalto madrileño: la Bicicrítica. El último jueves de cada mes, ciclistas urbanos se reúnen en la plaza de Cibeles y parten en un paseo multitudinario por las calles de Madrid. Esta efectiva reapropiación del tránsito circulatorio tiene un marcado carácter reivindicativo y celebrativo y ha llegado a agregar en sus convocatorias más exitosas a más de 3000 ciclistas, excelente reflejo del crecimiento exponencial de este evento en los últimos cinco años.

En este trabajo, la observación de la Bicicrítica, y de sus múltiples nudos de agregación, se conjuga con la observación de otros factores locales y transurbanos, con el fin de alcanzar la comprensión del cómo y porqué del progresivo aumento del uso de la bicicleta en la ciudad de Madrid<sup>1</sup>.

Elegimos Madrid como lugar de observación motivados por el hecho de que el uso de la bicicleta es un fenómeno relativamente reciente y las políticas municipales en este ámbito son aún muy incipientes y la inversión en infraestructuras ciclistas (carriles bici, carriles acera, aparcabicis, etc.) son escasas. Por otra parte el ciclismo urbano en Madrid es un movimiento emergente que conlleva especiales connotaciones para quienes comparten las dificultades y beneficios de su uso, contrastando diariamente sus vivencias y opiniones con el imaginario de que “Madrid no está hecha para las bicis”.

Pero nuestra observación debe insertarse en un contexto transurbano porque el movimiento ciclista que ocurre en Madrid tiene análogas manifestaciones en numerosas ciudades de España y del mundo (Europa, América, Asia, Australia). Este movimiento es conocido a grandes rasgos como la *Critical Mass*. La Bicicrítica madrileña es una de las manifestaciones de este movimiento que reúne a más número de ciclistas en Europa.

Aunque nuestra observación se centre en Madrid, el trabajo aquí realizado sirve para acercarnos a las siguientes cuestiones: ¿Cuáles son los factores comunes y divergentes en cada uno de estos lugares donde se concreta una *Critical Mass*? ¿Cómo se articulan y circulan las referencias comunes? ¿Cuál es el proceso de construcción de un imaginario común? Pero desde mi perspectiva de trabajo, que apunta hacia los sujetos y sus procesos de activación en un entorno de factores y oportunidades políticas, la principal pregunta

2267

---

<sup>1</sup> “Pese a que no hay cifras oficiales que reflejen estas apreciaciones, si existen algunos datos que no dejan lugar a dudas. Según el Plan Director de Movilidad Ciclista del Ayuntamiento, el uso de la bicicleta en 2004 dentro de la capital representaba el 0,4 por ciento de los trayectos realizados dentro de la capital, mientras que en el primer Informe sobre el Estado de la Movilidad de la ciudad, publicado este mismo año, las bicicletas suponían el 0,14 por ciento de los vehículos en circulación dentro de la M30”. (Madridiario 01/10/09).

es: ¿Quiénes son las personas que activan y reactualizan estas referencias y por qué lo hacen?

Mi análisis nace de dos motivaciones, una fue la simpatía y pasión que siento por la movilización de la movilidad sostenible focalizado en la Bicicleta. Otra fue la percepción del intenso papel que juega en nuestro contexto los Centros Sociales y el Movimiento de okupaciones en el crecimiento y sustento de la movilización ciclista. Desde la emergencia de la prácticas de Masa Crítica, también han ido surgiendo talleres de autoreparación de bicicleta en espacios autogestionados y okupados. Estos mismos se han convertido en los puntos más calientes de agregación de este movimiento. En este sentido he profundizado en la intuición de que los centros sociales okupados cobran sentido más allá de su explícito y deliberado proyecto y que las actividades que alojan en su interior tienen infinidad de lazos y mecánicas que en su interacción hacen que el Movimiento de Okupaciones intensifique su potencial y significación en nuestra sociedad más allá de las fronteras políticas, culturales y sociales que están presentes en los debates relacionados.

Así que, aunque estemos abordando el análisis de la Bicicrítica y de los talleres estamos mirando hacia lo que considero una de sus fortalezas mayores y que hasta ahora ha sido escasamente analizado por los estudiosos de la Okupación: su papel como integrador de diferentes movimientos e iniciativas ciudadanas desde las propias prácticas de sus activistas inscritos en este espacio. En este sentido, al estar los talleres conectados entre si a través de las iniciativas relacionadas con la movilidad nos devuelven una visión nueva y refrescante sobre la conexión de los centros sociales entre si, con otros movimientos y con la ciudadanía en general.

Cuestionaremos desde esta posición el encasillamiento sectorial de los Movimientos Sociales ya que limita su comprensión holística, y exploraremos cómo influyen en la transformación de los hábitos cotidianos, en este caso, los de movilidad urbana.

2268

## 2. INTRODUCCIÓN TEÓRICA

El análisis de los espacios donde se ubican los talleres en clave de movimiento social, y las iniciativas relacionadas con la movilidad ciclista nos sirve para ver que la bicicleta se carga en estos contextos de una connotación de movimiento.

Nos interrogamos sobre cuestiones fundamentales que remiten a la relación entre la praxis, la política y la transformación de la ciudad. Por esta vía nos interesa revelar en qué medida la conformación de la ciudad se relaciona con los hábitos de sus ciudadanos, en este caso de movilidad, y como determinadas prácticas se convierten en políticas porque inciden en su transformación. En este sentido, uno de nuestros principales focos de atención es la dimensión identitaria o subjetiva de los denominados “Movimientos Sociales” y por tanto observar en que medida influye esta forma política en la transformación de la relación entre cuerpo, espacio y territorio urbano.

Para trabajar esta idea partiremos del concepto de *habitus* acuñado por Pierre Bourdieu (1979). Aunque en su origen esta es un concepto usado para comprender cómo los individuos interiorizamos y reproducimos las prácticas que alimentan las diferencias de clases, me atrae como marco explicativo ya que nos permite comprender cuáles son los procesos por los cuales los individuos construyen un sistema a través de sus prácticas y gustos personales, o sea, el estilo de vida, que es aprendido a través de la socialización. Por eso, cuando observemos las prácticas relacionadas con la movilidad nos interrogaremos sobre cómo se incorporan y se enraízan en el gusto y motivaciones de cada individuo y cómo a

través de las relaciones sociales se reproduce un sistema o por el contrario va ensanchando las fisuras del mismo hacia una transformación social.

Esto nos ayuda a interrogarnos acerca del concepto foucaultiano de “biopoder” y que habitualmente se aplica a la comprensión de las dinámicas relacionadas con el mantenimiento del “status quo” y su producción a través de la disciplina de los cuerpos. Observaremos y nos preguntaremos sobre el carácter subversivo (o de resistencia) de las praxis de movilidad que se están potenciando en ese nudo de relaciones que resulta ser los centros sociales.

Atender a estas cuestiones en esta intersección también nos permite apuntar hacia temas que actualmente suscitan mucha atención como es la relación entre “ciudad global”, tal y como las describe Saskia Sassen (1991), y las prácticas más cotidianas y localizadas. Esto nos llevará a preguntarnos sobre la globalización de la resistencia y la participación de los movimientos sociales en la conformación de un imaginario de lucha focalizado en la ciudad donde territorio, economía y biopoder son términos que encuentran su conjugación en las praxis.

El camino de indagación local nos servirá para reflexionar a nivel más general sobre los procesos de transformación urbana ubicándonos en la interacción dialéctica entre espacio urbano y medios de transporte, teniendo en cuenta la ciudad como un lugar donde convergen procesos globales y locales a partir de la interacción y conducta de sus ciudadanos.

Tal como lo presenta Carmen MirallesGuash (2006: 16) el diseño de las políticas de transporte urbano y la construcción de infraestructuras son exponentes de diferentes actores y agentes que actúan en un contexto específico integrado por tres esferas: económica, política y la de la sociedad civil. Desde esta posición podremos cuestionar de forma más certera la visión más clásica de los movimientos sociales que los caracteriza, frente a los movimientos más tradicionales, como sectoriales en sus luchas. Entendemos que para abarcar una visión completa de los Movimientos Sociales es preciso tomarlos en sus puntos de intersección ya que estos puntos son un claro exponente de la verdadera naturaleza de estas formas de participación política. En este, sentido nos apoyamos en autores que defienden el análisis de los movimientos sociales, no como entidades aisladas, sino como identidades porosas que interactúan y que convergen a partir de la práctica de sus protagonistas. Esto es importante para que podamos entender en todas sus dimensiones el impacto político, social y cultural de los centros sociales en Madrid.

2269

### **3. LA BICICRÍTICA MADRILEÑA ¿PARTICULAR?**

Generalmente hay básicamente dos formas de referirse a la Masa Críca. Una es como la cita mensual, el evento en sí. Otra es en su dimensión de movimiento, el “caldo de cultivo” donde se articulan los diferentes nudos de articulación que hemos descrito anteriormente.

La Bicicrítica en Madrid es una cita mensual para pasear en bicicleta por la ciudad. El último jueves de cada mes, a las 20:30 horas, cientos (o miles!) de ciclistas urbanos se reúnen en la plaza de Cibeles y parten en un paseo multitudinario por las calles de Madrid. Todo el mundo sabe donde empieza, pero no todos saben cuál será el recorrido ni dónde acaba, esta es una información que circula por el foro virtuales y cuya aplicación toma la forma a partir de quienes se impliquen en conducirla. Esta efectiva apropiación del tránsito circulatorio tiene un marcado carácter reivindicativo y celebrativo y ha llegado

a agregar en sus últimas convocatorias a unos 3000 ciclistas, excelente reflejo del crecimiento exponencial de este evento en sus últimos cinco años<sup>2</sup>.

Como cita mensual, la de Madrid comparte las formas que ha hecho mundialmente reconocible a la Critical Mass<sup>3</sup> en diferentes ciudades y que constituyen referencias comunes en la mayoría de los lugares. Actualmente más de 200 ciudades en todo el mundo<sup>4</sup> celebran el uso de la bicicleta, con mayor o menor intensidad y de acuerdo a sus recursos y referencias locales. Es difícil ser conscientes de la extensión de este fenómeno ya que engloba una gran diversidad de puestas en escena, organizadores, toma de decisiones, periodicidad... Un cúmulo de diferencias que sin embargo dan cuerpo a una forma de hacer común: la ocupación de la calzada y del flujo circulatorio por una masa de ciclistas que se mantiene unida periódicamente para ese fin y quienes rechazan de forma explícita estructuras de organización, promoviendo la “Xerocracia”<sup>5</sup> como forma de comunicación y extensión de los principios del movimiento.

La difusión y crecimiento de este movimiento a nivel mundial coincide con la extensión de las herramientas y espacios virtuales. Esto se conjuga con la simplicidad del mensaje y del objeto de la identificación: la bicicleta que se transforma en algo más que un medio de transporte, es un caballo de batalla que busca encontrar su espacio en la calzada. Al mismo tiempo, en estos contextos, se convierte en un medio de relación que abre nuevas posibilidades para las rutinas cotidianas y los momentos más extraordinarios.

Por otra parte, la Masa Crítica, allá donde se manifiesta, no es siquiera un movimiento aislado. En su discurso y praxis conecta con movimientos y discursos más amplios, de ahí su rápido crecimiento ya que en muchas ocasiones son estos individuos de estos otros movimientos quienes toman la iniciativa de promover este evento. A nivel de contenidos nos encontramos en un periodo de fuerte cuestionamiento del uso del petróleo y las consecuencias que trae: luchas por un recurso escaso, alto coste energético en relación a la energía extraída, efectos medioambientales. La movilización ciclista es una forma más de apuntar hacia estos hechos. Pero en la *Critical Mass* también toma cuerpo la búsqueda de una mejora de la calidad de vida de forma inmediata y sostenible, “aquí y ahora”. Se apoya en los recursos locales para conformar sus puntos de agregación y desarrollo material y desde estos elementos determinan el cuerpo que toma y el tipo de gente más activa en cada contexto.

---

<sup>2</sup> Bicicrítica de mayo 2007: 300 ciclistas aprox.

Bicicrítica de mayo 2010: 2300 ciclistas aprox.

<sup>3</sup> La Etimología de Critical Mass es muy interesante. Tiene su sentido en la física, la masa crítica es la cantidad mínima de material necesaria para que se mantenga una reacción nuclear en cadena. Por paralelismo con el concepto físico de masa crítica, en sociología se define como masa crítica de un fenómeno el número de individuos involucrados a partir del cual dicho fenómeno adquiere una dinámica propia que le permite sostenerse y crecer por sí mismo. Esta perspectiva es la que se aplica al fenómeno de movilización del ciclismo urbano al que nos estamos refiriendo y que ha absorbido mundialmente casi por entero la parte significativa del término.

<http://es.wikipedia.org/>

<sup>4</sup> Por orden de cantidad, la mayoría de las ciudades donde se realizan Critical Mass se encuentran en Norteamérica, Europa, Australia, Latinoamérica, Asia y África

[http://criticalmass.wikia.com/wiki/World\\_map\\_of\\_rides](http://criticalmass.wikia.com/wiki/World_map_of_rides)

<sup>5</sup> Expresión que nace en el contexto de la Critical Mass y alude uno de sus principios más importantes: al contrario que en una estructura jerárquica y burocratizada, nadie tiene un cargo estructural porque todo el mundo es libre de dar cuerpo a sus iniciativas de difusión. No sólo se refiere a esta libertad estructural, sino también al “Haz lo tu mismo”, “Fotocopia tus ideas y difundelas”. De ahí que la raíz “Xero” pueda aludir a la marca conocida de máquinas de fotocopiar Xerox, aunque no existe una etimología reconocida sobre el término

A partir de este punto es cuando se nos muestra la relación entre fenómenos globales y su interacción con las formas locales desde su propia materialización. Este proceso es lo que dota a cada expresión de características diferenciadoras. En Madrid, por ejemplo, hay diferentes asociaciones que llevan tiempo trabajando para hacer de esta ciudad un lugar más apropiado para los ciclistas. Su labor de años ha sentado las bases para que la bicicleta se conciba como una posibilidad. De hecho la asociación madrileña “Pedalibre”<sup>6</sup> se implicó en su inicio en la promoción y apoyo de las personas que empezaron a promover este evento. Pero actualmente no son estas asociaciones los nudos agregativos de las redes que promueven las diferentes iniciativas relacionadas con la Bicicrítica. Entre otros, son los talleres de autoreparación de bicicleta, albergados en espacios autogestionados, los que juegan este papel. Algunos de estos espacios son okupados y otros no, pero el Movimiento de Okupación en Madrid provee y genera los principales recursos para que estas iniciativas sean posibles. A la inversa la Bicicrítica ha supuesto la puesta en contacto de un público más amplio con estos espacios y constituye una nueva fuente de crecimiento. Como ya hemos señalado, este es un hecho que coincide con la materialización de la Masa Crítica en otras ciudades europeas.

Nuestra hipótesis es que el crecimiento de la Bicicrítica en Madrid está relacionado, entre otros, con una intensa relación con los espacios autogestionados y un trasvase mutuo de contenidos y prácticas. El problema de la movilidad en las ciudades y la bicicleta como herramienta para mejorar esta situación tiene cada vez más importancia en el discurso y las prácticas de muchos centros sociales okupados. La búsqueda y autogestión de espacios para generar lugares de encuentro, reparación de bicicletas y de aprendizaje mecánico se ha convertido en unos de los puntos focales de la expansión de la Bicicrítica.

Insistimos en que la Bicicrítica aglutina a gran cantidad de perspectivas, motivaciones, prácticas e influencias, y las afines al Movimiento de Okupaciones es una de ellas. Pero también tenemos en cuenta que la dimensión de la okupación influye en estas otras realidades porque la Bicicrítica se sitúa como un potencial intermediador entre estas y las realidades múltiples que constituyen el Movimiento de Okupaciones. En efecto, es una novedosa y masiva puesta en contacto de personas que nunca habían concebido el uso y participación en este tipo de espacios. Observamos esta interacción entre “Bicicrítica” y Movimiento de Okupaciones allí donde toma cuerpo con más intensidad: en la labor de los talleres de autoreparación de bicicleta ubicados en estos espacios.

Lo interesante de observar la práctica de uso de los centros sociales no estriba sólo en ubicar las interconexiones de los movimientos en el territorio de una ciudad concreta, sino también en comprender cómo toman forma a partir de referencias generadas en otros lugares y participando así en la conformación dinámica de un imaginario transurbano. La Bicicrítica que ocurre en Madrid, se adscribe a prácticas análogas que ocurren en gran número de ciudades a nivel mundial, denominadas *Critical Mass*. La celebración reivindicativa de la bicicleta en forma de paseo multitudinario tiene lugar todos los meses en innumerables ciudades del mundo. La primera *Critical Mass* Empezó en EEUU en 1992<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> La Asociación cicloturista Pedalibre de Usuarios de la Bicicleta practican cicloturismo y reivindican el uso de la bicicleta como transporte alternativo para el desempeño de las actividades en la vida cotidiana. En conjunto con otras asociaciones cicloturistas y ecologistas de España, formamos CONBICI (Coordinadora Ibérica en Defensa de la Bicicleta). <http://www.pedalibre.org/>

<sup>7</sup> Según varias fuentes (la mayoría de ellas páginas Web) el nombre, *Critical Mass*, está inspirado en la película documental que Ted White realizó acerca del ciclismo, “Return of the Scorcher” (1992). Una parte del filmado muestra el fenómeno que se da en China: los ciclistas a menudo no pueden cruzar las intersec-

y se ha convertido en un movimiento que ha vivido una intensa expansión internacional en las últimas dos décadas, interactuando intensamente con las características locales y recursos de diferentes ciudades. En España, Madrid es la ciudad donde la cita mensual agrega a mayor número de personas, pero las de Zaragoza, Valencia, Sevilla, Coruña, Valladolid y Bilbao también tienen o han tenido también su importancia.

En Madrid, el Movimiento de la *Bicirítica* se concreta en cuatro tipos de nudos agregativos: la cita mensual de paseo ciclista el último jueves de cada mes, una web y lista de correo donde se discuten y socializan diversos temas, grupos informales y los talleres de autoreparación de bicicletas. Los talleres, los puntos calientes de gran parte de las iniciativas relacionadas con ella, son en esta investigación los observatorios centrales, pues analizamos no sólo su interacción con el Movimiento de Okupación, sino también nos interesan para comprender la evolución de la Masa Crítica en Madrid, o sea, cómo una realidad local evoluciona a partir de sus recursos más cercanos interactuando con su propia historia y las referencias de un imaginario globalizado.

La *Bicirítica* en Madrid se convierte en un paseo, con las consecuencias que esto tiene: un ritmo lento, salpicado de conversaciones entre ciclistas y puntuales disputas con los conductores de los coches o peatones que se impacientan al ver que la riada de ciclistas nunca terminan de pasar. Estas cuestiones, unido al poco consenso que existe en el hecho de parar o no en los semáforos, hace que la masa se perciba disgregada. Pero también es el sustrato que acoge una de las características más interesantes de este paseo en Madrid que es su carácter espacialmente celebrativo y lúdico. El viejo lema “Usa la todos los días, celébralo una vez al mes” tiene especial éxito en Madrid. En este sentido es importante medir el éxito y las formas de esta cita mensual con la activación del imaginario y repertorio de acción colectiva local donde la fiesta ocupa un lugar muy importante, sobre todo como forma de financiación de los movimientos sociales, pero también como la “forma de ser de los madrileños”. Otro lema “Alegría entre las Piernas”, marca diferenciadora de las camisetas madrileñas de la *Bicirítica*, redonda en este espíritu.

Cada *Bicirítica* es una celebración y es tratado como momento especial del mes. En circulación va acompañada de música (“sound systems” acarreados por bicicleta), que son también la referencia y guía del recorrido. Muchas *Biciríticas* son tematizadas desde la ironía y el humor apelando a los ciclistas a que acudan disfrazados o atreznados con la temática que se ha acordado previamente en la lista de correo o la página web: “Carnaval”, “Elegante” son repetidas cada año, pero otros temas han sido la “Playera”, “Pirata”, “Vuelta al cole” “Olimpiadas 2016 para Tokyo”...

En la mayoría de las ocasiones, la *Bicirítica* termina en un final de fiesta donde se ofrece comida o bebida, la mayor parte de las veces, organizado por los talleristas que tienen

---

ciones debido al tráfico de automóviles y a la inexistencia de semáforos. Pausadamente, más y más ciclistas se amontonan esperando para cruzar la calle y, cuando existe un número suficiente una masa crítica les es posible moverse todos juntos con la fuerza de su número para frenar el tráfico mientras cruzan la calle.

En 1996 Ted White edita un nuevo documental llamado “We are Traffic” donde ofrece una historia sobre la Critical Mass como movimiento: El comienzo de esta iniciativa fue bastante simple. Un día, un grupo de ciclistas se reunió en la ciudad para protestar de las condiciones del tráfico, causando un montón de problemas al flujo circulatorio. A la gente le gustó la experiencia y decidieron convertirla en una costumbre. El primer día se reunieron 48 personas, pero su número aumentó de forma que a principios de 1993, la Critical Mass contaba ya con casi 500 participantes y empezaba a ser bien conocida entre ciclistas en la ciudad. Un par de meses después, gente de otras ciudades empezaron a hacerse eco promoviendo el nacimiento de otras Masas.

<http://www.tedwhitegreenlight.com/>



mayor acceso a las oportunidades ofrecidas por los espacios autogestionados y quienes tienen más necesidad de conseguir efectivo que cubra las necesidades del taller. A nivel pragmático la fiesta es una forma de financiación de los talleres y de los centros sociales. A nivel performativo la fiesta es una especial ocasión para reforzar lazos y un recordatorio periódico de cómo acabó la Bicicrítica en otras ocasiones.

Otra característica destacada de la Bicicrítica en Madrid es la producción de “*merchandising*”, (camisetas, pegatinas) donde se aprecia el logotipo de la Bicicrítica y el sitio web. Es una interesante forma de difusión y de financiación y en gran parte de las ocasiones se genera por iniciativa de los talleristas y de los medios que tienen a su alcance, que en ocasiones puede ser también las infraestructuras que ofrecen los centros sociales (por ejemplo: taller de serigrafía en el EPA Patio Maravillas). La venta de estos productos durante la Bicicrítica también ofrece a los ocasionales participantes una referencia de que existe una articulación social que sustenta el movimiento.

Otra cuestión es el soporte virtual que dinamiza las informaciones, opiniones y eventos fines a la Bicicrítica (lista de correo, página web...). De hecho, muchas de las personas entrevistadas para este estudio reconocen haber utilizado Internet para buscar información cuando empezaron a usar la bicicleta y esto les ha llevado no solo a conocer las iniciativas en Madrid, sino a encontrar las manifestaciones de otras ciudades. La atracción que ejerce algunos centros sociales por los proyectos de software libre que allí se desarrollan también influye para que este tipo de habilidades aporte instrumentos para mejorar canales de información afines a la Bicicrítica, aunque otras iniciativas virtuales se desarrollan en muy diversos ámbitos.

Por último, no debemos dejar de reseñar que los talleres están repartidos por diferentes espacios y su desarrollo depende de la iniciativa de los más habituales, pero se ha establecido un nexo común de unión de la mayoría de los talleres porque se han ido reproduciendo de forma generativa por el afán de expansión de los talleres iniciales, movimiento que se ha contagiado como una onda expansiva. Cada taller es autónomo, pero hay una invitación constante a participar de las decisiones o iniciativas que surgen en los demás talleres y se ha establecido un principio de compartir la gestión económica de los fondos obtenidos de la Bicicrítica. Esto en la práctica se convierte en un hilo conductor entre diferentes espacios autogestionados que albergan los talleres, que no tienen por sí mismo estas corrientes de comunicación formalizadas.

Los centros sociales por tanto, son una de las “formas locales” que dan cuerpo a la *Critical Mass* madrileña. Esto no sólo ocurre en Madrid, sino que es consustancial a la manifestación de la *Critical Mass* en otras ciudades europeas (Berlín, Londres, Roma, París). Por eso debemos interrogarnos, porque sabemos que esta relación presenta constantes en otros lugares, si el Movimiento de Okupación de forma general ofrece de forma estructural oportunidades de uso a determinadas expresiones de *Critical Mass* en el contexto europeo o si son las propias características estructurales de estas ciudades las que convierten estos movimientos en convergentes. Esto también nos lleva a la cuestión principal que articula nuestra perspectiva de análisis: Cómo surgen los actores que hacen la okupación posible en el marco de límites y oportunidades que se estructuran en estas ciudades.

Estos hechos nos da una mayor base para ratificarnos en no tratar estos centros como unidades aisladas porque viven conexiones y canales de comunicación a través de los activistas y participantes que usan estos espacios y de los movimientos que van articulando. Nuestra hipótesis es que los centros sociales constituyen un importante apoyo para la Bicicrítica, pero al mismo tiempo la Bicicrítica supone también un apoyo y un importante

canal interno de difusión de sus iniciativas y necesidades, además de un mediador con la sociedad.

¿Los centros sociales comparten proyectos, o los proyectos comparten centros sociales?

#### **4. PERSPECTIVA DE ANÁLISIS Y METODOLOGÍA DE TRABAJO**

Actualmente, aunque el número de ciclistas en Madrid no es significativo con respecto a otras ciudades, la dimensión de movimiento es muy importante para comprender el impacto de la bicicleta en esta ciudad. Además es una forma de atender a la cuestión que caracteriza mayormente el ciclismo de Madrid frente a otras ciudades.

Abordaremos la observación de estas expresiones desde las herramientas desarrolladas en el análisis de los movimientos sociales atendiendo a las dimensiones de imaginario colectivo, los nudos de la articulación social y los procesos de promoción identitaria.

Por eso la perspectiva antropológica y el método etnográfico nos aportan interesantes herramientas para comprender este fenómeno. Concretamente, he practicado una constante observación de campo participante en los diferentes talleres desplegados por el territorio madrileño, asistido a eventos relacionados con la Bicicrítica y los centros sociales, realizado entrevistas en profundidad a participantes de los talleres y asistido a diferentes foros de discusión y de debate, tanto virtuales como presenciales. Por otra parte, puedo decir que como persona que participa activamente en la Bicicrítica, me siento lo que Lila Abu Lughod, en “Writing against culture”(1991) ha señalado como propio de los “halfies”, es decir, aquellas personas que comparten el ser lo que estudian. Mi observación de este fenómeno y la motivación para describirlo parte de una motivación y vivencia personal.

A partir de este material recogido y de las cuestiones observadas por el entrevistados, hemos identificado las cuestiones principales que han ido vertebrando los contenidos del texto. Esto de partida, dota al texto de una estructura “emic”, constantemente contrastado con preocupaciones actuales de las ciencias sociales que observan el entorno urbano, los procesos de globalización y las dinámicas de la sostenibilidad. Esto complementa el estudio con una perspectiva “etic” y nos ayuda a situar las cuestiones que emergen de un pequeño contexto en un marco más global.

Para completar este cuadro metodológico, no podemos obviar que las dimensiones “etic” y “emic” son constructos abstractos y que se refieren a cuestiones que en la realidad pueden compartir nichos de conocimiento y que se vuelven porosas en la interacción de los sujetos observados. La dimensión “etic” se hace imprescindible para establecer un trabajo de comparación y obtener una visión general. Pero estamos observando un fenómeno social que activa referencias globales a partir de su práctica local y por lo tanto se nutre de la práctica de sujetos conscientes del juego de comparación y de teorías generales.

Es por eso que plantearnos una certera visión de los movimientos sociales es tan importante. La definición de Sydney Tarrow es inspiradora (1997) precisamente porque presta una especial atención a la importancia de la dimensión cultural en la activación y desarrollo de un movimiento social. Para Tarrow, un movimiento social es aquel fenómeno histórico y no universal, que funciona como una campaña sostenida para realizar demandas, utilizando un repertorio de actuaciones que publicitan la reclamación, basada en distintas combinaciones de organizaciones, redes, tradiciones, solidaridades que sostienen esas actividades. Las acciones colectivas se basan en redes compactas y estructuras de conexión y utilizan marcos culturales consensuados orientados a la acción. Obviamente es el hincapié en la dimensión cultural lo que me atrae de las teorías de Tarrow, aunque coincido con M. Martínez (2002) en la necesidad de utilizar un esquema más dinámico de análisis

y considerar los movimientos sociales como un conjunto de procesos sociales (actores más o menos implicados, organizaciones, actividades, discursos...), más que como una campaña sostenida, en relación directa con contextos sociales significativos a través de prácticas de intervención social.

Atendiendo a la definición de movimientos sociales y a su caracterización volvemos a insistir en la importancia de los puntos de intersección. Desde esta perspectiva, Donatella Della Porta (1996) nos aporta una perspectiva muy útil porque sitúa como son actores colectivos que, mediante un esfuerzo organizado y sostenido de redes de individuos y grupos, dotados de una identidad común, se movilizan en campañas de protesta para el cambio social. Avanzando en su concepto se refiere a la articulación de los mismos como “familia de movimientos sociales”, un conjunto de movimientos que prescindiendo de sus objetivos específicos tiene valores de base similares, además de una sobreposición organizativa, aliándose a veces para las campañas de protesta. Esto nos aporta un marco más abierto donde poder colocarlas y es fácilmente abordable desde la metodología etnográfica. Así, podremos hablar de los movimientos sociales teniendo en cuenta su carácter polimórfico, poroso y comunicativo y en ocasiones, polémicos entre sí. De estas prácticas emerge un mundo social, en el cual sus integrantes se reconocen entre sí y desarrollan sus relaciones a partir de haber compartido experiencias políticas, culturales y vivenciales juntos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AUGE, Marc. (2009) “Elogio de la bicicleta”. Editorial Gedisa. Barcelona.
- ABU LUGHOD, Lila(1991), “Writing against culture” en *Recapturing Anthropology. Working in the Present* de Richard G. Fox (ed.). School of American Research Advanced Seminar Series. Santa Fe.
- BOURDIEU, PIERRE (1979) “La distinción. Criterios y bases sociales del gusto”. De Taurus (1998).
- COLEMAN, G. y GOLUB, A. “Hacker practice. Moral genres and the cultural articulation of liberalism” en *Anthropological Theory*, Vol. 8(3): 255-277.
- CARLSON, Chris. (2002) “Critical Mass: Bicycling’s Defiant Celebration” AK Press Oakland.
- CARLSON, Chris. (2008). “Nowtupia. Practical Rebellion & a new politics of work”.
- CASEY, Edward (1996). “How to get from space in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena”. In Stephen Feld & Keith Basso (Eds.), *Senses of place* (pp.13-52). Santa Fe: School of American Research Press.
- CHAVES, O. (2009) “La Masa Crítica es como un centro social en movimiento”. *Diagonal* n° 112, mayo.
- DELLA PORTA, D. (1996) “Movimenti Collettivi e sistema Politico in Italia. 1960-1995”. Bari. Ed Laterza.
- DOMINGUEZ, D., BEAULIEU, A., ESTALELLA, A., GÓMEZ, E., SCHNETTLER, B., & READ, R. (2007). “Virtual Ethnography”. *Forum Qualitative Social Research*, 8(3).
- ESTATELLA, A. Y E. ARDÉVOL. 2007. “Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica en Internet”. En: *Forum: Qualitative Social Research*. 8: 2. <http://www.qualitativeresearch.net/index.php/fqs/article/view/277/610>
- FERNANDEZ CASADEVANTE, JL. Y A. RAMOS PÉREZ (2009) “Innovaciones políticas y culturales de los centros socilaes autogestionados”. *CIPEcosocialBoletín ECOS* n° mayojunio.

FOUCAULT, Michael (1966) *“Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas/Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (1966)”*. de. s. XXI.

FURNESS, Zack (2005) “Put the Fun Between your Legs!: The Politics and Counterculture of the Bicycle” B.A. Pennsylvania State University.

GAMBA, J. (2008) “El movimiento de la Masa Crítica, que vive un momento de expansión, cumple cuatro años en Madrid” en Diagonal nº 86, 2-15 octubre.

GREENWOOD, Davvyd. (2000). “De la observación a la investigación participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas”. Revista de Antropología Social. 9: (27-49). Madrid. Universidad Complutense de Madrid.

HIMAEN, Pekka (2001) “The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age”. New York. Random House.

JEYARAJA TAMBIAH, STANLEY(1985). “Culture, thought and social action. An anthropological perspective”. Cambridge: Mass.

LEE, Jo & INGOLD, Tim (2006). “Fieldwork on foot: Perceiving, routing, socializing”. In Simon M. Coleman & Peter Collins (Eds.), *Locating the field. Space, place and context in anthropology* (pp.67-86). Oxford: Berg.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Miguel. (2002). “Contextos y transversalidad: ¿aún con problemas al definir los movimientos sociales?” *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencias Políticas*: 33: pp. 119-143.

MIRALLES GUASCH, Carmen. (2002). “Ciudad y transporte: el binomio imperfecto” Barcelona. Ariel.

SASSEN, Saskia (1991) “Ciudad Global”. Princeton University Press.

TARROW, Sydney. 1997. “El poder en movimiento. Los movimientos sociales”. *La acción colectiva y la política*. Alianza. Madrid.

RONDINELLA, Gianni (‘Masse in Bicicletta. Una pratica sociale anomala e l’immaginario urbano dominato dall’automobile. Esperienze di Critical Mass a Milano. Tesi di Laurea. Università IUAV di Venezia, Dipartimento di Pianificazione del Territorio.

URBANISMO E INFRAESTRUCTURAS AYUNTAMIENTO DE MADRID (2008) Plan Director de Movilidad Ciclista. <http://www.munimadrid.es/portales/munimadrid/es/Inicio/ElAyuntamiento/UrbanismoEInfraestructuras/PlanDirectordeMovilidadCiclista?vgnextfmt=default&vgnextoid=09bccea83e67a110VgnVCM2000000c205a0aRCRD&vgnnextchannel=8dba171c30036010VgnVCM100000dc0ca8c0RCRD>

VVAA (2006) “Memoria y resultados de los proyectos Estadísticas Bicis Madrid. [www.pedalibre.org/documentos/resultadosestadisticabicismadrid.pdf](http://www.pedalibre.org/documentos/resultadosestadisticabicismadrid.pdf)

WHITE, Ted (1992) “Return of the Scrocher” Green Planet Films

WHITE, Ted (1992) “We are Traffic” Green Planet Films

***SECCIÓN B:  
POLÍTICAS FRONTERIZAS Y  
MIGRATORIAS***



# INMIGRACIÓN, GÉNERO Y PROCESOS ORGANIZATIVOS DE PROTESTA EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Débora Betrisey Nadali  
Universidad Complutense de Madrid

## 1. INTRODUCCIÓN

A principios del año 2001 se genera en el contexto nacional argentino, marcado por una grave crisis económica, espacios políticos donde hombres y mujeres de diversos orígenes nacionales –argentinos, bolivianos, peruanos, paraguayos, etc.– y clase social establecen un acercamiento, hasta entonces difícil y poco probable, para realizar un trabajo de reivindicación conjunto y también conformar modalidades de vida alternativas en términos económicos, sociales, culturales y políticos (Grimberg y et al. 2004).

Si bien las condiciones sociales, políticas y económicas de la última década, posibilitan la articulación de estos sectores dentro procesos organizativos en términos de “trabajadores” o “desocupados”, esto no se establece de forma mecánica, ni subsume las tensiones étnico-raciales existentes en el contexto nacional. En este sentido, consideramos que es necesario investigar la historia de las relaciones sociales y de poder que moldean la formación de tales procesos organizativos, rescatando la experiencia de los actores involucrados en diversas luchas reivindicativas y las formas en que hombres y mujeres aceptan o desafían las categorías sociales y los espacios socialmente construidos que guardan relación con el género y la ciudadanía (Lagos 2008).

Siguiendo estos presupuestos, este trabajo se centra en analizar las acciones de protesta en contra de la explotación laboral en los talleres textiles emplazados en Buenos Aires<sup>1</sup>, llevadas a cabo por los integrantes de una asamblea barrial, ubicada en Parque Avellaneda en la que participan, entre otros, un importante número de mujeres de origen boliviano, casadas y con hijos, entre los 30 y los 45 años, cuyas trayectorias de vida están marcadas por la pobreza, el sufrimiento, la inestabilidad y la precariedad laboral en dichos talleres<sup>2</sup>.

A partir de los datos etnográficos obtenidos en 2009 haremos especial hincapié en el conjunto de relaciones de poder desde el cual se configura la asamblea, la diversidad de procesos asociativos involucrados, y el sentido que sus protagonistas otorgan a sus prácticas políticas cotidianas. Si bien recuperamos las interpretaciones y acciones de todos los actores sociales significativos que participan en la contienda contra la explotación laboral y las relaciones que se establecen entre ellos (hombres y mujeres participantes y no participantes de las asamblea, empresarios, políticos locales, agentes institucionales, etc.) nos interesa profundizar en la experiencia de las mujeres bolivianas, ubicada en un contexto social e histórico concreto, a fin de indagar sobre la forma en que se constituyen

---

<sup>1</sup> En términos generales, resulta complicado calcular exactamente la magnitud que adquieren estos talleres en Argentina por formar parte de la llamada “economía sumergida”. Sin embargo, las estimaciones que se vienen realizando desde hace algunos años por parte de los sindicatos del rubro textil y otras asociaciones, permiten calcular la existencia de aproximadamente 10000 talleres en todo el territorio nacional, de los cuales 5000 se encontrarían concentrados en el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires, emplazados en los barrios de Flores, Bajo Flores, Parque Avellaneda, La Paternal, Liniers, entre otros (Adúriz 2009).

<sup>2</sup> El trabajo de campo fue desarrollado en el año 2009 en el marco del proyecto Migrantes y territorios urbanos en la Argentina: entre la segregación y la integración, –CONICET, Argentina– durante mi estancia como investigadora invitada.

como sujetos políticos y toman conciencia de su condición de subordinadas, intentando cambiar las condiciones que dan lugar a su dominación. Consideramos que la experiencia de estas mujeres situadas en el marco de unas determinadas relaciones sociales y de poder, se convierte en un referente importante para profundizar en los debates sobre género y política en los sectores populares y sobre los desafíos que enfrentan las mujeres de origen extranjero al luchar por sus derechos.

## **2. LA ASAMBLEA DE HÉRCULES: UN LUGAR DE COMPROMISO**

La historia oficial de la asamblea barrial, a la que denominaremos con el seudónimo de “Hércules”, establece su inicio el 20 de diciembre de 2001 como consecuencia directa de la grave crisis económica acaecida en Argentina. Los integrantes de dicha asamblea, además de llevar a cabo múltiples protestas y reivindicaciones contra la situación social y política del país, se centraron en crear una serie de emprendimientos relacionados con la formación (cursos, talleres, biblioteca pública) y el trabajo (organización de una cooperativa textil en la que trabajan, fundamentalmente, mujeres bolivianas). Además, se instituyeron acciones vinculadas “a la gente del barrio” para paliar los efectos de la desocupación y la crisis económica. En este sentido, una de las primeras actividades estuvo focalizada en la conformación de un comedor popular que se emplazó primero en la plaza pública del barrio, y con posterioridad en un antiguo bar abandonado, que se convirtió en espacio “tomado” por la asamblea<sup>3</sup>.

Desde sus inicios la asamblea se caracteriza por poseer una participación heterogénea de personas. Por un lado, “dirigentes” que se identifican por su “autonomía e independencia” de los partidos políticos y con una importante trayectoria “en el trabajo asambleario”, hecho que determina su legitimidad como “portavoces autorizados” para hablar en nombre del grupo. También participa la llamada “línea de militantes”, es decir, personas valoradas por su experiencia política, vinculadas a partidos políticos de izquierda, en la que se incluyen expertos en derecho migratorio y laboral. Además un conjunto de hombres y mujeres denominados “vecinos” del lugar, cuyas trayectorias sociales podían llegar a manifestar variadas condiciones de vida (desocupados, trabajadores precarios, sectores de clase media, ahorristas, estudiantes, etc.) e “inmigrantes limítrofes”, identificados por su nacionalidad (“bolivianos”, “paraguayos”) y la condición de género (“mujeres bolivianas”).

Las “mujeres bolivianas” que se acercaron a la asamblea no poseían un conocimiento previo sobre las actividades políticas que se desarrollaban en el lugar, pero, ante la proximidad del edificio a sus residencias y la falta de recursos, se sintieron atraídas por la presencia del comedor. Marta es actualmente una participante activa del lugar, y me comenta que llegó por primera vez estando embarazada y con un niño pequeño:

Había mucha pobreza y no teníamos para comer... Nos habíamos enterado del comedor, pero al principio sólo íbamos a comer... Luego empezaron a decir que había que hacer otras tareas para comer ahí, limpiar, cocinar, y entre todos había que hacerla... muchos no querían... y así empecé a participar, iba

<sup>3</sup> Las “tomas” u “ocupaciones” de diversos espacios (fábricas cerradas, edificios antiguos, etc.) se transformaron en una de las estrategias más comunes dentro de los movimientos asamblearios de principio del año 2001. En la mayoría de los casos las instituciones estatales han respondido a las “ocupaciones” de forma violenta a través del desalojo policial, lo cual dio lugar a diversas acciones de resistencias por parte de los movimientos sociales (Ouviaña 2008).



a pedir la comida a los almacenes, por las casas, donde sobraba... luego fuimos a protestar para que nos dieran mercaderías por más tiempo.

Mónica, de 30 años, está casada y tiene dos hijos, un varón de siete años y una niña de cinco. Lleva tres años participando en la asamblea:

Empecé a venir al comedor, porque me lo dijo una amiga, acá se veía mucha gente de la colectividad y me dijo: –vamos que dan buena comida, son muy buena gente–... Luego me fui enterando de las reuniones, luego empezó la cooperativa.

Una experiencia similar es la que narra Ana, de 49 años, quien lleva los mismos años que Mónica en la asamblea:

Estaba caminando con mis hijos por el barrio, sin saber qué hacer y estaba aquella puerta abierta (señala una de las puertas laterales), y yo vi que había un comedor y mis chicos me decían mamá tenemos hambre, pero yo no podía pagar un plato de comida, me quedo mirando y le pregunto a una señora que estaba acá, señora cuánto cuesta el plato de comida y me dice: –nada, somos un comedor comunitario–. Entonces me senté acá con mis hijos y me pusieron pollo, mucha cantidad, no podía creer... Estaba Marcos (uno de los dirigentes) que me dijo: –pase, pase–, y me empezó a preguntar si había estado trabajando en los talleres, le dije que sí y que además me habían sacado de mi casa... entonces me ayudaron, y así empecé aquí.

2281

Al poco tiempo de iniciarse el comedor se llevaron a cabo prestaciones de servicios jurídicos para aquellos “inmigrantes” que no poseían los papeles de residencia. Dichas prestaciones las realizan abogados y estudiantes de abogacía de los últimos cursos, que simpatizan con el trabajo realizado en el lugar y asesoran gratuitamente a los “inmigrantes”.

Los dirigentes consideran que las prestaciones que se otorgan a la mayoría de “inmigrantes” y también a otros “vecinos” del lugar que se dirigen a la asamblea (comida, asesoramiento, regularización, etc.) conllevan obtener el reconocimiento de estos beneficiarios a través de una “contrapartida”. En este sentido, no todas las prestaciones que se realizan en el entorno asambleario están destinadas a organizarse en base al “tabú del cálculo” y el desinterés (Bourdieu 1999). Las prestaciones dadas generan en quien recibe una obligación de devolver, una deuda. En este caso, la deuda conlleva obligaciones morales, como la lealtad y la cooperación, y es descrita como un “compromiso” con las normas habituales de la asamblea. Dichas normas están relacionadas con el uso del comedor, la distribución de las tareas de limpieza, la preparación de la comida, cuidar el lugar, etc., y también con la lucha política que se desarrolla (presencia en las marchas, protestas, participación en la asamblea).

A medida que algunas mujeres bolivianas comienzan a formar parte de las relaciones de dar, tomar y devolver que se establecen en la asamblea, van adquiriendo legitimidad y mérito para participar en la lucha política. Uno de los actos con una fuerte carga significativa que generó el reconocimiento de algunas de estas mujeres en la lucha política, por parte de los dirigentes y demás miembros de la asamblea, fue su participación en

la “toma” del lugar donde actualmente funciona la asamblea y su actuación durante el primer desalojo policial. El desalojo de las fuerzas policiales se convirtió en un punto de referencia importante para repensar la participación de las mujeres bolivianas en el entorno de la asamblea. En este sentido, ya no se trataba sólo de madres bolivianas que iban a darle de comer a sus hijos, sino de madres que con sus hijos estaban dispuestas a dar protección y cuidado al “lugar”, demostrando coraje y “un comportamiento ejemplar” resistiendo los embates policiales con sus hijos a cuesta.

Algunas de ellas, se convirtieron en trabajadoras de la cooperativa textil emplazada en el edificio donde funciona la asamblea, integrada por diez personas. En sus discursos no dejan de destacar los beneficios de dicho trabajo al tener un “sueldo fijo”, aunque puede variar según la producción, un horario flexible y el comedor disponible.

### **3. LA LUCHA CONTRA LA EXPLOTACIÓN LABORAL**

El interés de los miembros de la asamblea de Hércules por la llamada lucha contra la explotación laboral en los talleres textiles no corresponde a un cuadro preexistente de conflictos públicos entre patrones y empleados. Surge de la creación de lazos sociales entre inmigrantes bolivianos y representantes de la asamblea que acudían a comer al comedor popular y a solicitar la ayuda para solucionar sus trámites de residencia o problemas de desalojo. La ayuda prestada en la asamblea fue generando un sentimiento de confianza entre los pobladores de origen boliviano que permitió que muchos de ellos testimoniaran sobre las precarias condiciones laborales en las que estaban insertos.

En el año 2006 se genera un incendio en uno de los talleres textiles ubicado en el barrio de Caballito, el cual causó varias víctimas mortales. La aparición de Marta en los medios de comunicación, que se acercó con posterioridad al lugar del suceso junto a otro dirigente, relatando las penosas condiciones laborales y de vida que se desarrollan en estos talleres como causa principal del incendio, incrementó la relación de confianza con aquellos trabajadores bolivianos que asistían al comedor de la asamblea. Esto implicó que muchos de estos trabajadores se animaran a dar información más precisa sobre sus propias experiencias en dichos talleres. Por otra parte, a los miembros de la asamblea les permitió acumular un capital informacional fundamental, logrando una localización de los talleres y las grandes empresas textiles que contrataban sus servicios, y de este modo, establecer denuncias judiciales y protestas populares.

A su vez, “los dirigentes” cada vez más dependientes de estos trabajadores que contaban su experiencia, comenzaron a ser reconocidos como “los portavoces autorizados” para hablar en nombre de los “trabajadores explotados” en los talleres, adquiriendo un importante capital simbólico en el interior de la asamblea y frente al resto de organizaciones y asociaciones populares. La asamblea encuadra la lucha contra el “trabajo esclavo” de los inmigrantes, planteando la existencia de derechos universales al trabajo digno y libre por parte de todo ser humano. Ello implica recuperar, en un contexto de fuertes medidas neoliberales, la idea del Estado como garante y protector de dicho derecho. La noción de libertad de trabajo, como derecho reconocido por el discurso transnacional de los derechos humanos, no será asumida de forma mecánica, sino que se establecerá un cuestionamiento de los fundamentos liberales que le dan sentido desde una perspectiva marxista. Así lo ponen de manifiesto en uno de los cuadernillos pedagógicos destinadas a los trabajadores de los talleres.

La libertad de trabajo, de industria así como la libertad de contratación han sido históricamente utilizadas como pretexto para encubrir toda clase de abusos y tropelías. Las

personas pueden ser formalmente iguales y libres. Sin embargo, no todos tienen el mismo poder y el más poderoso impone sus condiciones. Al momento de contratar el empleador se presenta como un monopolista que fija a su arbitrio las condiciones de trabajo y la medida del salario. De este modo, el trabajador pese a que está protegido formalmente en su libertad, se encuentra, en los hechos asilado frente a un poder del que depende técnica y económicamente y que le impone una subordinación jurídica (Curso de Capacitación Jurídica y Gremial. Cuadernillo, N° 1. Formas contemporáneas de Servidumbre y Esclavitud, p. 3)<sup>4</sup>.

La falta de denuncia por parte de los trabajadores ante la justicia genera en los miembros de la asamblea la necesidad de buscar “pruebas” de las condiciones laborales en las empresas textiles, las cuales funcionan como un factor de convicción para futuros reclamos judiciales. Entre los múltiples métodos de obtención de pruebas que utilizan, destacan la realización de “cámaras ocultas” o la participación de mujeres bolivianas de la asamblea como “testigos temporales” de las condiciones laborales en grandes empresas de ropa, con las cuales media una gran distancia y no existe ninguna identificación personal. Así lo relata Ana, quien participó de estas acciones:

Cuando salieron algunas marcas a decir que tenían a todos en blanco, yo me metí a trabajar en Kosioku (nombre de una de las empresas denunciadas)... fui un día a una de las fábricas y les dije que necesitaba trabajo pero que no tenía documento, me dicen: “no importa” y me pusieron hacer unas medias y el horario era de las siete de la mañana a las siete de la tarde, no me dijeron nada del sueldo... fue un día de prueba y otro más, después ya no fui más, porque se veía lo que pasaba.

Por otra parte, también realizan los llamados “rescates” de trabajadores en determinados talleres textiles. Se trata de una acción que expresa el deseo por parte de los miembros de la asamblea de lograr la “salvación” del trabajador de las consecuencias de un sistema capitalista opresor que se desea subvertir, utilizando algunos de los procedimientos legales vigentes. En este sentido, primero obtienen el consentimiento del trabajador que será “rescatado”. Generalmente se trata de un conocido del lugar que frecuenta el comedor y forma parte de las actividades de la asamblea. Luego, además de contar con el asesoramiento legal de los abogados, los “dirigentes” establecen negociaciones con algunos agentes institucionales (inspectores de trabajo), y recurren a los medios de comunicación nacional. En varios de los “rescates”, dichos dirigentes llaman a los inspectores de trabajo y les comentan la acción que están por realizar. Haciendo uso de la ironía y la mofa les preguntan si quieren verlo desde su casa por televisión, a riesgo de perder su puesto de trabajo, o estar en el lugar y establecer constancia de las condiciones laborales, para que ellos puedan denunciar ante la justicia y así otorgarle legalidad a sus acciones.

En otras circunstancias la mediación jurídica y burocrática queda fuera de la acción reivindicativa, y los miembros de la asamblea participan en la regulación de algunos conflictos entre empresarios y trabajadores, por falta de pago o despidos improcedentes, mediante las denuncias anónimas, con el objeto de provocar miedo y recordarles a los empresarios cuáles son sus obligaciones. La justicia no se busca sólo en los tribunales sino a través de los denominados “escraches”, basados en la idea de una sanción moral, proveniente de los castigos a nivel de escándalo, la vergüenza, la humillación de quien cometió la infracción (Foucault 1986). La práctica del “escrache” está centrada en hacer pública la identidad de

<sup>4</sup> La cita extraída del cuadernillo mencionado es una reproducción textual.

una persona que ha cometido algún tipo de delito sin la intervención de la justicia penal, mediante diversas escenificaciones públicas (pancartas, bombos, gritos, en la puerta de su casa). Este tipo de manifestación pública ha sido ampliamente utilizada en Argentina con el objeto de identificar a los responsables de la dictadura argentina (Mir 2008). Los miembros de la asamblea utilizan el “escrache” para identificar a empresarios y talleres en los que previamente pueden comprobar la existencia de “trabajo esclavo”, y que no han sido sancionados por la justicia o las administraciones locales, “marcándolos” ante a la sociedad.

#### **4. GÉNERO Y POLÍTICA: DESAFÍO Y LIMITACIONES EN LA LUCHA COLECTIVA**

En el caso de las mujeres bolivianas que participan en la asamblea combinan, en un primer momento, un interés por la supervivencia de sus hijos y sus familias junto con un cuestionamiento de las explicaciones comunes sobre sus motivaciones para sumarse a la lucha de la asamblea y el desarrollo de una perspectiva crítica del mundo en el que viven (Stephen, 1997; Lind 1992). Aunque el punto de partida fuese el dar de comer a sus hijos, las mismas se convierten en una amenaza para muchos compatriotas “talleristas” y para las “grandes marcas” de ropa. Las denuncias contra la explotación laboral en los talleres han derivado en otras acciones reivindicativas en las que también muchas de estas mujeres participan vivamente (protestas o “tomas” contra la explotación laboral infantil, el trabajo en las granjas, la “trata de mujeres”, etc.).

En este contexto, dichas mujeres han podido conectar su experiencia personal con otras experiencias, ver similitudes y organizarlas en las categorías significantes de carácter colectivo, como por ejemplo “inmigrantes ilegales” o “trabajadores explotados”. Dichas categorías les permiten explicar diversos aspectos de la vida cotidiana que se perciben como injustos. Por ejemplo, esto puede observarse cuando Marta intenta explicarme el proceso de desalojo de sus casas que sufrieron ella y otras compañeras bolivianas de la asamblea:

Nosotros venimos como ilegales, venimos engañados y entonces nos pasan estas cosas, tenemos que vivir así.

En este caso, al utilizar la primera persona del plural, ella liga su situación personal y la de sus compañeras a una causa reconocida y constituida oficialmente, la de los “inmigrantes ilegales y engañados”, que le otorga cierto valor.

También han adquirido un “conocimiento práctico” en el que aprendieron a enfrentarse con la autoridad, el cual les permite orientar sus intervenciones. Este conocimiento las colma de orgullo, ya que es una forma de mostrar su coraje y ser reconocidas como “mujeres luchadoras” y “comprometidas” ante el resto de los miembros de la asamblea.

Ahora bien, los nuevos saberes que permiten darle sentido a la luchas colectivas contra “la esclavitud en los talleres” se construyen a diferencia de otros integrantes de la asamblea, sobre la represión de una serie de lazos familiares de proximidad, apego y de carga afectiva que en más de una ocasión resulta difícil renunciar y siempre pueden regresar (Boltanski, 2000). Las mujeres que han trabajado en los talleres de familiares o conocidos del lugar de origen relatan cómo su participación en las reivindicaciones colectivas suele estar asociada a la no denuncia de su antigua situación de “explotación laboral” ante las instituciones judiciales. Así lo pone de manifiesto Mónica:

Mi marido me dice vos andá a todo eso (*el trabajo en la asamblea*), pero no denunciés nada, no te metas en problemas... Mis padres entienden pero... cuando estaba decidida a denunciar mis padres me dijeron que no denuncie, que piense que es la tía de tu marido, me decían... Ellos sabían lo que estaba pasando por televisión. Yo hablé con mi papá luego y le expliqué lo que pasaba... Ellos me decían que entienden, que progrese pero que piense lo que hacía y que no descuide a los chicos.

Con respecto a este tema, Ana, quien estuvo mucho tiempo trabajando para el marido de su hija bajo precarias condiciones laborales, comenta:

Yo no voy a denunciar, por mis nietos y mi hija, pero decidí que iba a luchar para denunciar lo que estaba pasando, como dijo el otro día el cardenal Bertoglio, no tenemos que tener odio, solo pedimos justicia y como lo hacemos está bien, eso es lo que yo quiero.

Una forma de escapar al desgaste y a los efectos emocionales de una posible denuncia ante las instancias judiciales es recurrir a los actos basados en la justicia popular y pública que se desarrolla en la asamblea, en los se hace referencia a causas colectivas (“trabajadores esclavos”, “empresarios explotadores”), en cuyo nombre están autorizadas a expresarse. Esto permite dignificar el esfuerzo que han realizado en los talleres textiles en unas condiciones de maltrato y de humillación social, pero a la vez mostrar cierta dependencia hacia las obligaciones familiares, expresadas bajo la lógica del sentimiento y el deber, que permiten asegurar la ausencia de denuncias individuales.

2285

Cabe tener en cuenta que la manifestación de estas conductas basadas en la dependencia emocional no es producto de la falta de conciencia en lo referente a la opresión. Tampoco de determinadas características psíquicas comúnmente asignadas a los sectores subalternos, especialmente a las mujeres que configuran dicho sector (Juliano, 2000), sino a la incorporación de esquemas de percepción y disposiciones a respetar, admirar y querer que adiestran su cuerpo y ser social (Bourdieu, 1999). En este sentido, cualquier tentativa de transformar dichas creencias y disposiciones mediante la conciencia choca con la resistencia de los afectos y las tenaces llamadas al orden del “espíritu familiar”. Unas “llamadas al orden” que, si dichas mujeres no cumplen, puede implicar ser sancionadas con el desprecio (no volver a ver a los hijos o nietos, tener un conflicto con el esposo y los hijos, el abandono, etc.).

En su lucha política diaria no pueden evitar el hostigamiento y el insulto que sufren en los espacios públicos (autobuses, aceras, colegios donde asisten sus hijos) de los denominados “compatriotas bolivianos” o propietarios de talleres textiles cuestionados o acusados de “explotación”, que las consideran “traidoras” ante la “comunidad de bolivianos” y “vendidas a los argentinos”. De este modo, son increpadas y amenazadas por no comportarse como “auténticas mujeres bolivianas”, lo cual pone en duda su pertenencia nacional. Algunos de estos empresarios creen que las mujeres bolivianas de la asamblea han sido utilizadas y manipuladas por los “argentinos” y “no saben lo que hacen”. Se establecen así una serie de estereotipos con el objeto de desprestigiar su lucha cotidiana y lograr la vuelta al hogar, considerado su lugar “natural”, el cual las convierte en mujeres dependientes, noracionales y fácilmente manipulables. Esta situación de desprestigio también recae sobre los maridos de dichas mujeres, poniendo en cuestión los significados atribui-

dos a lo “masculino”, sus códigos de honor y virilidad, especialmente en los lugares de encuentro de los miembros de “la comunidad boliviana”, como son los campos de fútbol del barrio durante los fines de semana. De esta forma, los “compatriotas talleristas” increpan a los esposos de estas mujeres por la falta de “control” que tienen sobre ellas al permitir su participación en la asamblea con el objetivo final de “poder engañarlos con otros hombres”. En este caso, los “chismes” sobre el engaño forman parte de una de las estrategias más comunes para denostar la participación política de las mujeres bolivianas frente a sus maridos.

En términos generales, la participación de las mujeres bolivianas en la asamblea es importante, en la medida en que representan los intereses de un colectivo y son reconocidas por su capacidad de acción, pero no suficiente para superar la subordinación dentro del campo político, ya que es precisamente la especial articulación entre las actividades domésticas (cuidado de los hijos, alimentación diaria) y el trabajo en la cooperativa textil llevado cabo en el interior de la asamblea lo que les permite realizar las actividades “políticas”, muchas veces bajo un desgaste individual que las conduce al agotamiento.

La mayoría legitiman sus prácticas cotidianas dentro de la asamblea asumiendo ciertos valores hegemónicos del campo político, los cuales reproducen una definición particular del género en política, donde son los hombres “expertos” en hacer política los que hablan y proponen en los momentos del enfrentamiento, durante las protestas, los conflictos, etc. y las mujeres las que hacen, ofrecen, entregan y se vuelven imprescindibles (“*si no la hacemos nosotras quién lo hace*”)<sup>5</sup>. De este modo, ellas encarnan el “comportamiento ejemplar” exigido para permanecer en el lugar ocupado, basado en el sacrificio, la responsabilidad y la abnegación, atributos asociados culturalmente a los roles de mujermadre, que propicia una subjetividad femenina en política basada en la idea de “*mujer omnipotente*”. Una subjetividad que las convierte en vulnerables ya que en muchos casos implica asumir una sobrecarga de exigencias que no todas pueden sobrellevar no sólo por el deterioro personal sino también de los lazos sociales, que se vuelven fundamentales para enfrentar las situaciones de precariedad en la que se encuentran insertan.

En uno de los encuentros con Marta me transmitía la angustia que le generaba no poder seguir trabajando como hasta ahora en la asamblea, si tenía que trasladarse a otra vivienda, a causa del desalojo que ella y su familia iban a sufrir en pocos días. Tanto a ella, como a sus vecinos afectados les costaba encontrar una nueva casa por el barrio. Una de las consecuencias que esto tendría, según Marta, es la posible merma de su trabajo asambleario, tal como le sucedió a una antigua compañera, que al tener que mudarse al interior de la provincia dejó de participar en la asamblea:

Ella (se refiere a la amiga) no puede estar como antes, viene de vez en cuando, nos sigue apoyando pero no es lo mismo, vive lejos, tiene que trabajar, cuidar a los hijos y a una mamá que está enferma, ya es otra cosa.

En el caso de estas mujeres, al igual que se ha destacado en otros trabajos etnográficos sobre género y política en los sectores populares (Sthepen, 1997; Narotzky, 2006; Moore 2004), es posible observar cómo, si bien obtienen nuevos espacios de autonomía y lucha,

---

<sup>5</sup> Exceptuando la presencia cotidiana de la esposa de uno de los principales “dirigentes”, que también trabaja en la cooperativa textil y es considerada una “militante” de referencia para los integrantes de la asamblea, el resto de hombres y mujeres “vecinos” del lugar o simpatizantes de otros barrios efectúan una aparición esporádica a las reuniones de la asamblea, marchas y acciones de protestas organizadas.

no dejan de hacer frente a los problemas creados por las estructuras de la desigualdad de género, de clase y étnicas, reproducidas en las prácticas cotidianas y políticas.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ADÚRIZ, Isidro (2009) *La industria textil en Argentina. Su evolución y sus condiciones de trabajo*. Buenos Aires, Foro Ciudadano de Participación por la Justicia y los Derechos Humanos.

BOLTANSKI, Luc (2000) *El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Amorrurtu.

BOURDIEU, Pierre (1999) *Meditaciones pascalinas*. Barcelona, Anagrama.

FOUCAULT, Michel (1986) *La verdad y las formas jurídicas*. Mexico, Gedisa.

GRIMBERG, Mabel, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. y MANZANO, V. (2004) “Modalidades de acción política, formación de actores y procesos de construcción identitarias: un enfoque antropológico en piqueteros y fábricas recuperadas,”. En BONETTO M. CASARÍN, M Y PIÑERO, M (org.), Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 185-198.

JULIANO, Dolores (2000) “Elaboraciones feministas y subcultura de las mujeres”. En Del Valle Teresa (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel Antropología. pp. 25-44.

LAGOS, María (2008) Vida cotidiana, ciudadanía y el género de la política, Cuadernos de Antropología Social, nº 27, pp. 91-112.

LIND, Amy (1992) “Power, Gender, and Development, Popular Women’s Organization and the Politics of Needs in Ecuador”. En ARTURO ESCOBAR Y SONIA ÁLVAREZ, (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press, pp. 134-149.

Moore, Henrietta (2004) *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.

MIR, Jordi (2008) “Viento sur: por una izquierda alternativa. XVII (101), pp. 64-72.

NAROTZKY, Susana (2006) “La política cotidiana de las mujeres corrientes,” En J. HURTADO (editor). *La mujer como sujeto de la acción política*, Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 179-194.

OUVIÑA, Hernán (2008) “Las asambleas barriales y la construcción de lo “público no estatal”: la experiencia en la ciudad autónoma de Buenos Aires,” En BETTINA LEVY Y NATALIA GIANATELLI (comp.), *La política en movimiento: identidades y experiencias de organización en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 65-102.

STHEPEN, Lynn (1997) *Women and Social Movements in Latin America: Power From Below*. Austin: The University of Texas Press.

## 6. PUBLICACIONES CONSULTADAS PRODUCIDAS POR LA ASAMBLEA

Cursos de Capacitación Jurídica y Gremial, Cuadernillos Nº (1), (2), (3), (4), (5), (6). Impreso en Agencia Periodística CID. Buenos Aires.





# LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES DE LA UNIÓN EUROPEA Y EL GOBIERNO DE LO SOCIAL: RACIONALIDADES POLÍTICAS Y TECNOLOGÍAS DE GOBIERNO RELACIONADAS CON EL CONCEPTO DE PARTICIPACIÓN

Luca Sebastiani  
Universidad de Granada

## 1. INTRODUCCIÓN

El estudio de las políticas migratorias representa, como nos recuerda Abdelmalek Sayad (2002), una poderosa herramienta de sociología del Estado, en tanto en cuanto nos permite ver, a través de las representaciones que se producen y las exigencias que se plantean a sujetos supuestamente “Otros”, constantemente “fuera de sitio” entre el país de “origen” y el de “destino”, cómo la sociedad receptora se piensa a sí misma. Dicho de otra manera, la inmigración es un “hecho político radical” (De Lucas, 2003) y precisamente por situarse en un lugar político aparentemente periférico, constituye en realidad una perspectiva de observación privilegiada, remite a cuestiones centrales porque desafía las actuales “fronteras de la política” (Balibar, 2003). Ahora bien, dentro del cada vez más amplio abanico de prácticas reconducibles a la genérica definición de “políticas migratorias” se ha venido definiendo, con creciente claridad en los últimos años y directamente al nivel de la Unión Europea, un campo específico relativo a las así llamadas políticas de “integración de inmigrantes”<sup>1</sup>. Como otros estudios han puesto de relieve (véase Gil, 2006), la integración constituye un verdadero prisma analítico para investigar no simplemente sobre un sector específico de las políticas públicas, sino sobre procesos sociales mucho más amplios. Al plantear la cuestión de la ciudadanía y de las condiciones de pertenencia a “nuestra” sociedad, ya sea desde un prisma culturalista, ya sea desde una óptica “cívico-política” fundada en los conceptos de “empleo”, “educación” o “participación”, las políticas de integración de inmigrantes constituyen una herramienta para indagar, más en general, sobre las maneras de teorizar y gobernar lo social, las racionalidades políticas y las tecnologías de gobierno subyacentes (Foucault, 1999), así como los procesos de producción de subjetividades en una época caracterizada por lo que Robert Castell (1997) ha llamado las “metamorfosis” de la cuestión social.

Siguiendo esta línea, en la presente comunicación focalizaré la atención, desde una perspectiva deconstructivista y cualitativa, en las políticas de integración impulsadas por la Unión Europea en los últimos años, aunque en la imposibilidad de abordar todas las temáticas me centraré concretamente en unos dispositivos específicos muy recientes y haré hincapié en el concepto emergente de participación, siendo este último teorizado como un elemento fundamental del proceso de integración y como un imperativo político prioritario de la agenda política de la UE. En cuanto a la estructura del texto, en el siguiente apartado entrecruzaré reflexiones de carácter teórico con una necesaria contextualización históricosocial, para ahondar, en el tercer epígrafe, en el citado concepto de participación. Finalmente, en las conclusiones recapitaré las principales observaciones.

---

<sup>1</sup> Aquí no hablaré de las políticas de integración específicas implementadas por cada estado miembro, sino solamente de unos aspectos muy detallados sobre los cuales la Unión Europea produce directamente discursos y problematizaciones.

## 2. LA PODEROSA HERRAMIENTA CONSTITUIDA POR LA “ANTHROPOLOGY OF POLICIES” Y LOS ESTUDIOS SOBRE GUBERNAMENTALIDADES

En el desarrollo de este trabajo me he servido ampliamente de la herramienta teórica proporcionada por la “antropología de las políticas públicas”. Esta perspectiva consiste en deconstruir las racionalidades subyacentes en las políticas, mostrando cómo las problematizaciones y las prescripciones propuestas no son una descripción “realista”, “científica” u “objetiva” de la realidad, sino que están condicionadas por valores morales y preconcepciones. Un enfoque etnográfico a lo político centra su mirada en los actores, en su carácter socialmente situado (Balbi y Boivin, 2008) y considera sus discursos como textos culturales (Shore y Wright, 1997). Su objetivo es explicar exactamente lo que se presenta como algo “dado” y “natural”, esto es, una realidad social que es constantemente clasificada, ordenada y organizada a través del lenguaje, el cual contribuye a (re)producir diferencias, desigualdades y procesos de inclusión/exclusión. En este sentido, tanto a la hora de hablar de “integración”, como de los otros conceptos normalmente relacionados con ella, no me he dejado guiar por una lógica definitoria, sino que más bien me he propuesto dejar “jugar” los términos empleados por los sujetos estudiados, para ver “qué hay detrás”, qué supuestos revelan, qué lugares de enunciación se manifiestan.

Como ya he anticipado en la introducción, los conceptos foucaultianos de “gobierno”, “gubernamentalidad(es)”, “racionalidades políticas” y “tecnologías de gobierno” constituyen la otra pata de mi andamio teórico. De manera muy resumida, el gobierno es entendido no simplemente en un estricto sentido políticoinstitucional, sino más ampliamente como “conducción de la conducta” que se da a través de la libertad; como disposición por la cual los gobernados no son meros súbditos, sino que se disponen a gobernarse a sí mismos y a los demás (Foucault, 1999). El concepto polifacético de “gubernamentalidad(es)” ha sido utilizado básicamente en la acepción relativa al “cómo” del gobierno, a la manera de pensar que se debe usar para gobernar (De Marinis, 1999). Las “racionalidades políticas”, en cambio, tienen una naturaleza eminentemente práctica y remiten a los acuerdos comunes en torno a la inteligibilidad de la acción política, a los regímenes de verdad aceptados (Gil, 2006); por ejemplo, incluyen las justificaciones relativas al objeto y los límites de la política, los modos específicos de ejercer el poder, etc. (Rose y Miller, 1992). Las tecnologías de gobierno, finalmente, se refieren a esos mecanismos muy concretos, codificados, ritualizados y banalizados, como por ejemplo técnicas de cálculo y de evaluación o vocabularios “expertos”, etc., que constituyen procedimientos orientados a inscribir el saber en el ejercicio práctico del poder (De Marinis, 1999).

De lo anteriormente dicho queda claro que el concepto de lo político aquí manejado no se reduce a la acepción socialmente prevaleciente, sino que intenta abarcar la pluralidad de sujetos implicados en el gobierno de la integración: no simplemente la Unión Europea, los estados o las administraciones regionales y locales, sino también fundaciones, agencias, “expertos”, ONG, patronales y sindicatos, organizaciones de inmigrantes; en fin, la así llamada “sociedad civil”.

Cabe hacer unas breves observaciones sobre el contexto históricosocial de mi investigación, recordando que la fase actual está marcada por la hegemonía de una racionalidad política que los anteriormente citados estudiosos han llamado “neoliberal”<sup>2</sup>. De manera muy esquemática, si hasta mediados de los años Setenta en los países europeos industria-

<sup>2</sup> Aunque cabe aclarar que estoy simplificando, ya que las racionalidades políticas no se suceden linealmente, sino que se solapan, marcan continuidades y rupturas.

lizados predominaba una racionalidad “welfarista”, centrada en los conceptos universalistas de solidaridad e igualdad y en una ciudadanía concebida a través del prisma laboral –donde la presencia de inmigrantes era definida en términos de “trabajadores huéspedes”–, después de esa fecha y de las profundas modificaciones económicas estructurales acontecidas, el Estado de Bienestar se ha ido crecientemente transformando en el Estado Empresarial, que se concibe a sí mismo como un instrumento del mercado, orientado a diseminar el consumismo y los valores capitalistas a todo ámbito de la vida social (Giroux, 2008). De ahí el desarrollo de una serie compleja y “multinivel” de actores, públicos y privados, implicados en el “gobierno a distancia” (Rose y Miller, 1990) de lo social y aplicando los criterios mercantiles de “eficacia” y “eficiencia”. En este contexto las identificaciones colectivas cuentan cada vez menos y el individuo se torna el protagonista del nuevo escenario. Éste es considerado como un sujeto racional, autónomo y responsable; en definitiva, hacedor de sí mismo. Si no consigue alcanzar el éxito personal, esto no se debe a las limitadas posibilidades ofrecidas por una estructura social injusta y desigual, sino a raíz de sus propias elecciones erróneas, de los malos caminos escogidos; eventualmente, a una situación “de riesgo” favorecida por ciertas predeterminaciones culturales de su “comunidad” étnicaculturalreligiosa de pertenencia (Gil, 2006). El “fracaso” es leído a través de las figuras de la “falta”, la “carencia”, la “discapacidad social” o el “déficit” de competencias y formación, aún más en el caso de personas inmigrantes “no comunitarias”.

Vemos así que la manera de problematizar la presencia inmigrante se ha transformado profundamente y que estas transformaciones están en la base, en un primer momento, del desarrollo de políticas estatales orientadas a la “gestión” de la diversidad, supuestamente consecuencia de la inmigración y considerada ahora como un “problema” ante el cual es necesario “actuar”, y posteriormente, del desarrollo al nivel de la UE, sobre todo en la última década, de una serie de medidas, dispositivos, instrumentos, en otras palabras tecnologías de gobierno enfocadas a “medir” y “evaluar” la integración, fomentarla y “activarla” a través de programas, indicadores y módulos específicos, realizar comparaciones y difundir la información sobre las “buenas prácticas”. La integración así se ha ido concibiendo cada vez más como un asunto “técnico”, “objetivo”, una cosa de “expertos”, dentro de un marco crecientemente despolitizado y cada vez más tecnocrático. Mi investigación se sitúa precisamente en este contexto, marcado por la definición de una serie de instrumentos como los siguientes: el establecimiento por el Consejo Europeo de once “Principios Básicos Comunes” sobre integración (2004), retomados en el “Programa Común para la Integración” (2005); la creación del Fondo Europeo para la Integración, con un total de 825 millones de euros para el período 2007-2013; el funcionamiento desde 2009 de una plataforma de diálogo denominada “Foro Europeo sobre la Integración”; la publicación de tres ediciones del “Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales” (2004, 2007, 2010); la discusión actual sobre la próxima aprobación del Segundo Programa Común (a mediados de 2011), de cara a la cual se ha abierto un proceso de consultación entre el Consejo, la Comisión Europea y la “sociedad civil”, que está debatiendo, entre otras cosas, sobre cuestiones relacionadas con la participación social y política de las personas inmigrantes.

Así pues, las reflexiones que presento a continuación tienen que ver con la relación entre el concepto de participación y las maneras de pensar el gobierno de lo social, encarnadas en las tecnologías de gobierno concretas que acabo de mencionar. Tales reflexiones se fundan en la observación directa durante actos y debates relativos a la integración de in-

migrantes; en la lectura de textos de varios tipos (directivas comunitarias, conclusiones de consejos europeos, comunicaciones de la Comisión; documentos producidos por diferentes organizaciones, manuales sobre integración, actas de reuniones del Foro Europeo sobre la Integración, informes de ONG, etc.) y en las entrevistas que estoy realizando ahora mismo en Bruselas y que, aunque todavía no representen cualitativamente una muestra suficiente como para poder avanzar hipótesis claras, ni para reproducir textualmente citas de los actores entrevistados, igualmente han sido muy útiles para la formulación de preguntas generales y han “retroalimentado” la elaboración del presente texto.

### 3. SOBRE EL CONCEPTO DE PARTICIPACIÓN

En primer lugar, cabe resaltar que la noción de participación es entendida tanto en el sentido “político” más tradicional, como desde la perspectiva de la “ciudadanía activa” y la participación “social”. Con respecto del primer aspecto, sólo cabe decir que se subraya la importancia de que las personas inmigrantes en condiciones “regulares” adquieran derechos electorales –al menos en el nivel local– y se invita a los partidos políticos a abrirse a la militancia de inmigrantes (Comisión Europea, 2004: 51), así como se plantea la posibilidad de facilitar los mecanismos para la naturalización de ciudadanos de terceros países (Comisión Europea, 2004 y 2010). Sin embargo, las cuestiones inherentes a los derechos electorales y la “naturalización” son competencia de los Estados miembros, razón por la cual desde las instituciones comunitarias, más allá de proporcionarse indicaciones generales al respecto, se hace un particular hincapié sobre otros aspectos de la participación, como son las plataformas de diálogo u otros organismos de tipo consultivo, que se sugiere establecer a todos los niveles<sup>3</sup> y que servirían a la vez como factor propulsor para una ampliación de los derechos políticos y como su complemento. Es en esta segunda acepción de la participación que me voy a centrar.

Para ahondar en las citadas temáticas es necesario preliminarmente recordar la definición de integración asumida por la UE, que de manera conforme con el Principio Básico Común n. 1 es definida siempre de la misma manera, como un proceso bidireccional y dinámico de ajuste mutuo entre inmigrantes y residentes de los Estados miembros (SEC(2008) 2626: 5), cuyo objetivo final es el alcance de la “autonomía” en los campos “socioeconómico”, “sociocultural” y “personal” (Comisión Europea, 2004: 11-12). Según un informante, esta definición representaría un “mínimo común denominador” asumido por todos los sujetos implicados en el gobierno de la integración al nivel de la UE y fundándose más bien en aspectos “cívicos” como el “empleo” y la “educación” se opondría a ciertas concepciones reactivas y culturalistas, en su opinión básicamente achacables a las posturas de los Estados miembros. Sin embargo, ya a partir de esta definición encontramos el primer elemento de exclusión: aunque en algunos textos se problematice la noción de “inmigrante”, concretamente la financiación predispuesta en el Fondo Europeo para la Integración y los dispositivos de diálogo establecidos, como el Foro Europeo sobre la Integración, se dirigen a personas inmigrantes “no comunitarias” en condiciones de residencia “legal”. Ni que decir tiene que poca atención se presta a las condiciones

<sup>3</sup> En un documento reciente del Comité Económico y Social Europeo (2011), por ejemplo, se establece un nexo entre la existencia de Foros estatales sobre la integración “fuertes” y la implementación de políticas migratorias y de integración proactivas en los países miembros, por lo cual, se aboga por una creciente difusión de estas plataformas de diálogo en todos los estados de la UE, así como al nivel regional y local.

de construcción política y social de la figura de la inmigración “irregular”, que no es un fetiche preexistente sino una clasificación producida por leyes.

Veamos ahora cómo es pensada la integración desde el punto de vista de la “gobernanza”<sup>4</sup>. Según los stakeholders se trata de un proceso multinivel, en el cual participan tanto sujetos institucionales a diferente escala, como una pluralidad de actores privados y de la “sociedad civil”:

Además de una relación entre “Estado” e “inmigrante”, la integración es un proceso en el que se establece una estrecha colaboración entre diferentes niveles de la administración pública y de agentes no gubernamentales, como empresarios, sindicatos, organizaciones religiosas, la sociedad civil, asociaciones de inmigrantes, medios de comunicación y ONG que ayudan a inmigrantes (Comisión Europea, 2004: 12).

La creciente relevancia del mundo del asociacionismo es subrayada en diferentes ocasiones. Estos actores son considerados por las instituciones comunitarias como un sujeto con una triple función: la de grupos de interés, proveedores de servicios y promotores de diálogo (Comisión Europea, 2007: 27). En particular, las ONG son concebidas como un intermediario que, gracias a la experiencia práctica y el knowhow poseído, muchas veces está capacitado para actuar en sustitución del Estado (Comisión Europea, 2007: 26). Así pues, la frontera entre la naturaleza de organizaciones que representan intereses específicos y organizaciones prestadoras de servicios se difumina y se hace borrosa, a la vez que el “tercer sector” se incorpora de manera creciente en los mecanismos del gobierno a distancia de lo social.

Una vez hechas las necesarias observaciones preliminares, veamos cuál es precisamente el estatuto de la participación en los discursos analizados. Avanzo de antemano la hipótesis de que la participación, antes que ser concebida como un elemento democrático y enriquecedor en sí, es imaginada más bien desde una óptica funcionalista como un instrumento necesario para el gobierno de lo social. En otras palabras, a lo que se hace referencia no es tanto la participación en sentido “amplio”, sino más específicamente a una participación encauzada dentro del mismo proceso de integración, acotada por reglas, procedimientos y mecanismos en buena parte ya predeterminados. Para esclarecer mi afirmación, traeré como ejemplo el famoso “Pacto sobre Inmigración y Asilo” (Ministerio de Inmigración, Integración, Identidad Nacional y Codesarrollo, 2008), analizando su lenguaje. Este documento, antes que plantear novedades relevantes, básicamente sanciona la estrategia comunitaria en materia de políticas de control fronterizo e integración, dándole el carácter de una oficialidad solemne. De ahí el uso de la expresión “pacto”, que según la interpretación socialmente aceptada remite a un acuerdo entre dos o más partes, que se comprometen a cumplir lo estipulado. ¿Cuáles son las partes implicadas? La misma denominación del Pacto, “sobre migración y asilo”, deja claro que no se trata de un acuerdo entre la UE y una representación de personas inmigrantes, sino que más bien, estas últimas son el objeto de la decisión, implicadas de una manera pasiva, mientras que las partes contrayentes son los estados miembros. En otras palabras, los primeros afectados se tornan mero objeto de las disposiciones, sin ningún poder de negociación. La

<sup>4</sup> Uso aquí este término como concepto emic, evidentemente, no lo estoy confundiendo con “gobierno” o “gubernamentalidad”.

paradoja radica en que, por mucho que se defina la integración como un proceso bilateral, una de las dos partes no tiene ninguna posibilidad de opinar ni sobre la definición general del proceso ni sobre sus contenidos; sólo le queda integrarse “bilateralmente” dentro de un marco ya establecido por otros. Su obligación es la de respetar un contrato, cuyos términos no podrá fijar nunca (Balibar, 2003: 83).

Otro ejemplo pertinente es el del mismo Foro Europeo sobre la Integración, de su mandato y de sus límites. En primer lugar, la insistencia en la necesidad de que este instrumento sea “efectivo” es constante. Tal y como deja claro su reglamento procedimental, la agenda de debate, aun pudiendo abordar argumentos diferentes, deberá centrarse fundamentalmente en la realización de los Principios Básicos Comunes, que a su vez fueron establecidos por el Consejo Europeo:

Los Principios Básicos Comunes sobre Integración serán la guía para las actividades del Foro. Los participantes deberían ser libres de debatir sobre un amplio abanico de cuestiones relativas al proceso de integración como tal. Sin embargo, en aras de proporcionar un “input útil” en el desarrollo de las políticas públicas de la UE sobre la integración, el mandato legal y el contexto de las policies debería moldear la discusión (Reglas procedimentales del Foro Europeo sobre Integración, 2009).

Como también me comentaba una fuente de la Comisión Europea, el Foro Europeo sobre la Integración “debe ser útil para nosotros”, es decir, debe ser una herramienta de trabajo para hacer más efectivo el intercambio de información sobre las “buenas prácticas” y la elaboración de políticas adecuadas. El debate sobre qué es la integración, o sobre la validez o no de los Principios Básicos Comunes, parece no tener cabida, aunque por otra parte, hasta ahora tampoco parece que de parte de las ONG y otros sujetos participantes en el Foro haya habido disenso con respecto de su contenido<sup>5</sup>.

Lo anteriormente dicho remite a importantes cuestiones de representatividad y de selección de los participantes, que estoy empezando a abordar y que desarrollaré más detenidamente en los próximos meses. Al respecto, sólo quiero observar que la tercera edición del Manual sobre Integración reflexiona sobre la oportunidad de instituir plataformas locales según un criterio “democrático” o más bien “técnico”, esto es, incluyendo no a los protagonistas más representativos, sino a los más relevantes, según el parecer de las instituciones promotoras. También recuerda que en la gran mayoría de los casos se ha optado por el enfoque técnico (Comisión Europea, 2010: 85), y en el caso de decantarse por esta modalidad, recomienda lo siguiente:

Las autoridades pueden tener que considerar medidas o financiar políticas que combatan posibles percepciones de cooptación, en particular de organizaciones de colectivos inmigrantes (Comisión Europea, 2010: 95).

---

<sup>5</sup> Aunque sí ha habido críticas “desde dentro” de carácter más general, que de manera resumida, han hecho referencia a la necesidad de que se oiga más fuerte la “voz de los migrantes” y de las “organizaciones de base”, que las actividades del Foro y de la sociedad civil tengan más vinculación con la agenda europea y más influencia en ella y que haya mecanismos más “transparentes” de selección de los miembros (European Integration Forum, 2010).

Lo que se considera negativamente no es la selección entre diferentes interlocutores operada “desde arriba” por la autoridad pública, sino el hecho de que ésta pueda ser percibida como una cooptación; en otras palabras, como lo que efectivamente es. La existencia de sujetos “problemáticos” que pueden ser tratados de manera paternalista es indudablemente una gran paradoja para una sociedad que se considera la cuna de los derechos humanos y los valores ilustrados.

Ahora bien, es interesante notar que el establecimiento de plataformas de diálogo es considerado útil no sólo desde la perspectiva general de la “gobernanza” aquí mencionada, sino también desde el punto de vista de otras consecuencias positivas que puede tener en referencia a otros asuntos. Por ejemplo, los órganos consultivos locales tendrían la siguiente utilidad:

Brindan a los inmigrantes unas oportunidades de visibilidad e influencia que tendrían que aprovechar plenamente, ya que la existencia de un “punto de referencia” bien organizado hace más difícil que los interlocutores tanto públicos como privados soslayen la consulta. Habría que fomentar su función como “escuela de democracia” para los inmigrantes, sin dejar que se reduzcan a meras tertulias (Comisión Europea, 2004: 55).

Así pues, la administración pública, al crear las susodichas consultas, “brinda”, “ofrece” y “concede” instrumentos de participación política a las personas inmigrantes, que no podrían hacer nada más que “aprovechar la ocasión”. La utilización de ciertos verbos revela una concepción algo elitista de la democracia, que llama en causa de nuevo a las figuras de la falta.

Asimismo la utilización de la expresión “escuela de democracia”, aunque sea entre comillas, refuerza aún más el carácter paternalista –para no decir etnocéntrico– de la afirmación, en la medida en que sugiere implícitamente que la democracia es algo “nuestro”, supuestamente desconocido por los “otros”. La necesidad de evitar que las consultas se reduzcan a tertulias, entonces, va de la mano del imperativo de que sean efectivas en su función pedagógica. Además, las plataformas de diálogo tendrían una función “tranquilizante” hacia la población, puesto que:

El hecho de que las distintas partes se sienten para un intercambio abierto y respetuoso de opiniones puede servir para tranquilizar a la población, aunque sólo sea de manera simbólica y momentánea. Los participantes salen del diálogo con una sensibilidad renovada frente a otras opiniones. Como señal de confianza, acomodan las diferencias en el plano retórico. Esos ligeros ajustes calan en la forma de pensar de las personas y en su forma de hablar sobre la cuestión. En este escenario, los participantes acomodan respectivamente los discursos públicos menos radicales y más integradores (Comisión Europea, 2010: 91).

La anterior cita contribuye aún más a poner de relieve la profunda ambigüedad en el concepto de participación, pues hay una continua oscilación entre discursos “proactivos”, fundados en la “ciudadanía cívica”, la participación y el activismo social y otros discursos que revelan una concepción de la población como si fuera un sujeto pasivo a “educar”, a tratar de manera pedagógica, “tranquilizándola”, “ajustando” su forma de pensar y “mo-

derando” sus discursos más radicales. En última instancia, se trata de un mecanismo de despolitización del lenguaje de la integración (no por casualidad la palabra “politización” en los Manuales sobre integración es citada sólo dos veces y siempre en sentido negativo), cuyos presupuestos ideológicos en realidad están bien evidentes, tratándose de un discurso idealmente “de clase media”, fundado en el lenguaje de la “moderación”, el “diálogo” (contrapuesto al conflicto social) y la “integración” (contrapuesta a los “radicalismos”).

#### 4. UNA MUY PROVISIONAL CONCLUSIÓN

En conclusión, las modalidades de la participación “tutelada”, “normalizada” y “encauzada” que he mostrado en este texto revelan una concepción en cierta medida “octroyée” de la democracia. A su vez, el creciente desarrollo de tecnologías de gobierno de la integración, que aparentemente tecnifican y “estandarizan” los procedimientos participativos, alude a una racionalidad por la cual la participación no es concebida tanto como un lugar de expresión de instancias democráticas hasta sus últimas y radicales consecuencias, sino más bien como un dispositivo de gobierno implementado por los mismos gobernados. En este sentido, la participación parece operar como una forma (acotada) de libertad que es necesaria, como hemos visto, para predisponer a los actores a gobernarse a sí mismos y a los demás. Entonces la pregunta pendiente de contestar, aunque mi hipótesis en un principio vaya en el sentido de una respuesta afirmativa, es si la participación se concibe como un elemento de la integración entre otros tantos, o si más bien constituye algo cualitativamente diferente, es decir, la modalidad preferencial a través de la cual el mismo proceso de integración debe darse, en aras de ser “efectivo” y, posiblemente, de abaratar también sus costes sociales y económicos. Al respecto me parece muy pertinente la siguiente observación:

Incluso en las actividades más supuestamente “sociales” que todavía siguen realizándose, como los llamados “programas de combate a la pobreza”, mientras que se llama a romper con una “apatía” generada por la “dadivosidad” welfarista, también se apela a las capacidades autorreguladoras de los individuos y las comunidades: la “participación” de los mismos gobernados (una participación que a veces se restringe meramente a la gestión “activa” y “responsable” de su propia miseria) se inscribe con mayúsculas en estos programas [...]. [En el neoliberalismo] se procura la economización más efectiva posible de los medios de gobierno, y se trata entonces de gobernar contando con la mayor cantidad posible de la energía que para su propio gobierno aporten los gobernados mismos. (De Marinis, 1999).

En segundo lugar, cabe enfatizar de nuevo que el paradigma de la participación introducido por la racionalidad política neoliberal, lejos de ser un contenedor vacío para el desarrollo de “buenas prácticas” o políticas “eficaces” está repleto de valores y preconcepciones. En este sentido, la tecnificación y despolitización de la integración forman parte de un proceso de desideologización más general de la cuestión social, complementario y simétrico a la naturalización y deshistorización de la doctrina mercantil dominante, presentada a su vez como algo lógico, inevitable y consecuentemente incuestionable. Como recuerda Slavoj Žižek, cada ideología para llegar a ser dominante tiene que apropiarse de ciertos conceptos, universalizar su propia manera de entenderlos y presentarlos “esponta-



neamente” como “apolíticos” (Žižek, 2010: 15), a la vez que critica como “ideológicos”, “politizados” o “partidarios” los puntos de vista críticos concurrentes.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Luis Enrique (1998) *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid, Fundamentos.

BALBI, Fernando y Mauricio BOVIN (2008) “La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno”, *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 7-17.

BALIBAR, Etienne (2003) *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el estado, el pueblo*. Madrid, Tecnos.

CASTELL, Robert (1997) *Las metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires, Paidós.

COMISIÓN EUROPEA (2004) *Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales*. Bruselas, Comunidades Europeas.

COMISIÓN EUROPEA (2007) *Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales. Segunda edición*. Bruselas, Comunidades Europeas.

COMISIÓN EUROPEA (2010) *Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales. Tercera edición*. Bruselas, Unión Europea.

DE LUCAS, Javier (2003) “La inmigración, como res política”. En J. CHAMIZO y K. YAMGNANE (coords.) *Movimientos de personas e ideas y multiculturalidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 193-225.

DE MARINIS, Pablo (1999) “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos” [versión electrónica]. En F. GARCÍA y R. RAMOS (comps.) *Globalización, riesgo, reflexividad*. Madrid, CIS, <http://www.scribd.com/doc/23583783/PablodeMarinisGobiernoGubernamentalidadFoucaultylosAnglofocultianos>.

EUROPEAN ECONOMIC AND SOCIAL COMMITTEE (2011) *Consulting immigrants to improve national policies*.

EUROPEAN INTEGRATION FORUM (2010) *Civil society input to the second EU agenda for integration*, [http://ec.europa.eu/ewsi/UDRW/images/items/static\\_38\\_785681578.pdf](http://ec.europa.eu/ewsi/UDRW/images/items/static_38_785681578.pdf).

FOUCAULT, Michel (1999) *I corsi al Collège de France. I Résumés*. Milano, Feltrinelli.

GIL, Sandra (2006) *Las argucias de la integración*. Universidad Complutense de Madrid.

GIROUX, Henry (2008) “Beyond the Biopolitics of Disposability: Rethinking Neoliberalism in the New Gilded Age”, *Social Identities*, (14), 5: 587-620.

MINISTERIO DE INMIGRACIÓN, INTEGRACIÓN, IDENTIDAD NACIONAL Y CODESARROLLO (2008) *Pacto Europeo sobre Inmigración y Asilo*. París, República Francés.

ROSE, Nikolas y Peter MILLER (1990) “Governing economic life”, *Economy and Society*, (19), 1: 1-31.

ROSE, Nikolas y Peter MILLER (1992) “Political power beyond the State: problematics of government”, *British Journal of Sociology*, (43), 2: 173-205.

*Rules of procedures of the European Integration Forum* (2009), [http://ec.europa.eu/ewsi/UDRW/images/items/doc1\\_10413\\_377068598.pdf](http://ec.europa.eu/ewsi/UDRW/images/items/doc1_10413_377068598.pdf).

SAYAD, Abdelmalek (2002) *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano, Cortina Editore.

SEC(2008) 2626 *Strengthening actions and tools to meet integration challenges*, <http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=SEC:2008:2626:FIN:EN:PDF>.

SHORE, Cris y Susan WRIGHT (1997) "Policy: A new field of anthropology". En C. SHORE y S. WRIGHT (eds.) *Anthropology of Policy. Critical perspectives on Governance and power*. London, Routledge, pp. 3-39.

ŽIŽEK, Slavoj (2010) *En defensa de la intolerancia*. Madrid, Biblioteca de Pensamiento Crítico (Diario Público).

# LA PARTICIPACIÓN SOCIAL EN LA INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES AFRICANOS EN LA COMUNITAT VALENCIANA: ¿FETICHE O INSTRUMENTO DE CAMBIO?

María Albert Rodrigo, Joan Lacomba Vázquez y Albert Moncusí Ferré  
(Universitat de València)

## 1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta comunicación<sup>1</sup> es presentar un análisis de la relación entre las asociaciones de personas de origen africano y las administraciones públicas en clave de relaciones de poder y procesos de empoderamiento. Para ello, nos acercaremos a las relaciones entre los actores incluidos en el análisis a través del discurso de las propias asociaciones *de* inmigrantes africanos y de las entidades que trabajan *con* inmigrantes africanos<sup>2</sup>, con el fin de ver si las asociaciones *de* africanos representan un contrapeso o resistencia al poder instituido o si, en cambio, se da una incorporación de discursos del poder en su propia estrategia de legitimación y la de intereses particulares de individuos o grupos concretos. La entrevista a entidades de diferente tipo nos permitirá detectar también las posibles contradicciones en discursos y prácticas a través de las posiciones de los técnicos de las mismas. Por otra parte, nos preguntaremos también si las medidas de participación social desde la administración representan un cambio cultural en la forma de entender las relaciones con el poder a través de la participación y el asociacionismo, por parte de los nuevos ciudadanos procedentes de África. El otro foco principal de atención serán los discursos de los distintos actores, con especial atención al proceso de creación de asociaciones y la construcción de redes y plataformas desde las asociaciones como forma de empoderamiento, y desde el poder como forma de reproducción.

2299

## 2. EL DEBATE SOBRE EL PAPEL DE LAS ASOCIACIONES DE INMIGRANTES

A partir de la revisión de la literatura española sobre el asociacionismo inmigrante podemos ver cómo existe un debate en torno al papel que desarrollan las asociaciones tomando dos ejes: el primer eje sería el papel de las asociaciones en cuanto a su función integradora, mientras que el segundo eje giraría en torno al papel político de las mismas. Tomando el primer eje, podemos ver cómo en unos casos se entiende que la existencia de las mismas asociaciones puede actuar con un factor limitador de la relación de los inmigrantes con la población de la sociedad de acogida, mientras que en otros casos, se

---

<sup>1</sup> Esta comunicación se basa en un trabajo de investigación que se está llevando a cabo en el marco de un proyecto I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO200801122/SOCI) sobre Asociaciones de inmigrantes africanos en tres Comunidades Autónomas (Cataluña, Comunidad Valenciana y Navarra). Los datos analizados provienen de una encuesta telefónica a una muestra de 54 asociaciones de inmigrantes de dicho continente en la Comunidad Valenciana, un total de 14 entrevistas semidirigidas a representantes de aquellas entidades, 18 entrevistas semidirigidas a entidades de la sociedad civil y de la Administración que ejercen como interlocutoras de las mismas y 9 historias de vida a líderes de asociaciones de inmigrantes africanos.

<sup>2</sup> Cuando hablamos de “asociaciones de africanos” nos referimos a asociaciones creadas por inmigrantes africanos o cuya mayoría de miembros son africanos. Cuando hablamos de entidades que trabajan con inmigrantes africanos nos referimos a aquellas instituciones, asociaciones y ONGs cuyas acciones se dirigen fundamentalmente a este colectivo, aunque sus miembros no pertenezcan al mismo. Entre estas últimas distinguimos entidades privadas (fundaciones de bancos), entidades públicas (emanadas o participadas ampliamente por la administración) y entidades sociales (organizaciones del tercer sector).

entiende que el asociacionismo puede actuar como una vía de integración de los mismos. En su artículo sobre el papel de las asociaciones de inmigrantes en la sociedad de acogida, Antonio Morell habla de “las visiones críticas que consideran que las asociaciones de inmigrantes dificultan la integración en la sociedad de acogida en la medida que comportan un replegamiento étnico, frente a los que ven a las asociaciones como un catalizador del proceso de integración social de los inmigrantes” (Morell, 2005: 114). Y añade, a partir de su propia investigación, que “los resultados del trabajo de campo realizado indican que el desarrollo del asociacionismo entre inmigrantes se relaciona significativamente con la voluntad de permanencia en la sociedad de acogida. Todas las asociaciones plantean, como finalidad prioritaria, el bienestar de los miembros del grupo étniconacional, sobre la base de que la participación de la población inmigrada en la comunidad de residencia es un requisito indispensable para su integración. En este sentido, el asociacionismo entre inmigrantes facilita la participación en la comunidad de acogida a la vez que ayuda a superar ciertas dificultades que deben afrontarse en las primeras fases del proceso migratorio” (Morell, 2004: 136). En este sentido, cita los trabajos de Jordi Garreta (1998), para quien las asociaciones constituyen una base para la acción colectiva, lo que les puede permitir incidir positivamente en el proceso de integración social. En esta línea, y después de revisar varios estudios en diferentes países europeos, John Casey destaca como significativa la alta tasa de participación de los inmigrantes en asociaciones de su comunidad; y afirma que, “cuando se compara esta tasa con la de la población en general en asociaciones, se puede especular que para los inmigrantes las asociaciones ejercen un papel mucho más central, tanto para vertebrar la vida social del colectivo, como para canalizar las relaciones con las instituciones, que el papel que tienen para otros estamentos de la sociedad” (Casey, 1998: 18). Añade Casey que en los países con políticas multiculturales “las instituciones consideran que estas asociaciones son medios válidos para prestar servicios sensibles a la cultura y a las necesidades lingüísticas de los inmigrantes. Según esta lógica, la segregación y la marginación no resulta de políticas y programas dirigidos específicamente a los inmigrantes, sino, al contrario, de la negación de la diversidad y del derecho a la autoorganización” (Casey, 1998: 20).

Sin embargo, en los últimos años el debate en torno al papel de las asociaciones de inmigrantes se habría desplazado desde el interés por su función integradora (como organizaciones que ayudan a encuadrar a los inmigrantes, canalizar y atender sus demandas, y actuar como entes prestadores de servicios para los mismos) a su papel de entidades políticas tanto en la representación de los mismos como en su interlocución con los poderes públicos. Este cambio de atención se correspondería con la propia evolución de muchas de las asociaciones<sup>3</sup>, de tal modo que, como señala Inmaculada Herranz, su creciente institucionalización y los cambios en el contexto social y político de la inmigración habrían permitido una progresiva transformación del papel de las mismas (Herranz, 2008: 205); no sin que ello haya supuesto, como señalan otros autores, un importante coste para éstas en cuanto a pérdida de independencia y al situarse en una posición muchas veces contradictoria. Es la idea que recoge Herranz cuando afirma que “esta construcción del espacio de acción y de diálogo en materia migratoria permite a las asociaciones de inmigrantes

---

<sup>3</sup> En cualquier caso las conclusiones de muchos de los estudios revisados resultan de difícil generalización, pues buena parte de ellos se centran en analizar el caso de las grandes asociaciones estatales de inmigrantes con un alto grado de institucionalización, como son las organizaciones que participan del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes (Veredas, 2003; Martín Pérez, 2004; Toral, 2010).

reclamar su espacio en la discusión política. Pero este espacio puede ser cambiante y diverso. La principal estrategia de estas organizaciones es la construcción de una identidad diferencial que les permita no ser asumidas o representadas por otras organizaciones con una estructura más desarrollada y, por otro lado, una aceptación de los cauces formalizados de participación para no ser sacadas del diálogo sociopolítico. Se trata de un equilibrio que se configura en torno a dos discursos aparentemente antagónicos<sup>4</sup> que coexisten de manera continuada para permitirles, por un lado, mantener su especificidad y capacidad de presión sociopolítica y, por otro, participar de los canales formalizados y ser reconocidos por el resto de los agentes” (Herranz, 2008: 224).

Sobre la cuestión de la pérdida de independencia que supone la participación a través de los canales institucionalizados, Alberto Martín Pérez lo expresa claramente en su propio estudio de las asociaciones de inmigrantes cuando afirma que “apenas participan en la toma de decisiones sobre la política de inmigración y su capacidad para que las reivindicaciones que se encuentran dentro del propio hecho asociativo pasen a formar parte de la agenda política acaba dependiendo en gran medida de la posición relativa en la que se han situado con respecto a los poderes públicos en las anteriores cuestiones, principalmente en el acceso a la financiación con fondos públicos y a la participación en ciertas instituciones intermedias, promovidas desde los poderes públicos, con carácter consultivo y sin verdadero poder de decisión, como es, en el ámbito del Estado, el Foro para la Integración Social de los Inmigrantes” (Martín Pérez, 2004: 1-17).

El riesgo de que las asociaciones de inmigrantes acaben amoldándose a las expectativas de las administraciones y que acaben olvidando cuál es su sentido original es precisamente uno de los temas recurrentes y punto de coincidencia entre los estudios más recientes. Así, Sonia Veredas destaca cómo “la contrapartida a la concesión estatal de subvenciones suele ser la neutralización del potencial contestatario de las asociaciones de inmigrantes, que acaban convirtiéndose en ONGs especializadas en la gestión de las ayudas públicas que reciben. Para evitar este riesgo, la gran asignatura pendiente de las asociaciones de inmigrantes estriba en un mayor acercamiento a sus grupos de referencia. De hecho, su frecuente desconexión respecto de los grupo que les sirven de base y el carácter meramente clientelista (instrumental) de la relación que mantienen los inmigrantes con las asociaciones que los representan, son rasgos propiciados, en buena medida, por los procesos de cooptación desarrollados desde la Administración” (Veredas, 2003: 217-218).

En este sentido, Guillermo Toral –en una de las publicaciones más recientes sobre el tema– apunta a la confirmación de esos riesgos y concluye que “en el caso español podemos afirmar que la intervención de las autoridades públicas en el ámbito de las organizaciones de inmigrantes, a través de subvenciones e integración de las mismas en órganos consultivos, está marcada por la ambivalencia. Si, por un lado, contribuye al mantenimiento de estructuras de atención social a inmigrantes diversas y descentralizadas, así como a la defensa de sus intereses por parte de organizaciones con cierta capacidad de influencia, no parece que contribuya a fortalecer una red de organizaciones de inmigrantes enriquecida con la participación activa de sus miembros” (Torral, 2010: 123).

En suma, lo que concluyen la mayor parte de los estudios realizados en los últimos años sobre la materia es que la creciente institucionalización de la participación de asociacio-

---

<sup>4</sup> Se refiere, de acuerdo con su propia formulación, al discurso de la diferencia (basado en la reivindicación política y la identidad del colectivo) y al discurso de la convergencia (basado en la aceptación de las reglas del juego).

nes de inmigrantes no se traduce necesariamente en un empoderamiento de las mismas. Por el contrario, la representación formal a la que han accedido muchas de ellas se ha traducido en una tecnificación de las mismas como prestadoras de servicios o gestoras de proyectos impulsados desde las propias administraciones, perdiendo gran parte de su labor reivindicativa.

La pregunta que nos hacemos a continuación es si podemos hablar del mismo escenario que describen esos estudios para el caso valenciano y, en concreto, para las asociaciones de inmigrantes africanos. Vistos los principales estudios sobre asociaciones de inmigrantes en España, nuestra investigación se plantea desde una perspectiva similar a ellos, aunque también es necesario establecer algunos puntos de diferenciación. En primer lugar, la investigación llevada a cabo en la Comunidad Valenciana se centra exclusivamente en asociaciones de inmigrantes africanos (tanto magrebíes como subsaharianos), que mantienen características organizativas y, sobre todo, grados de institucionalización y representación frente a las administraciones muy diferentes a las asociaciones de otros colectivos de inmigrantes. En segundo lugar, la administración autonómica valenciana ha desarrollado una política propia en relación con las asociaciones de inmigrantes, con la puesta en marcha de programas de subvenciones a las mismas y la creación de diferentes foros que han marcado el desarrollo de un asociacionismo inmigrante particular.

### **3. LA VISIÓN EXTERNA DE LAS ASOCIACIONES DE INMIGRANTES AFRICANOS EN LA COMUNIDAD VALENCIANA**

Una de las cuestiones clave para nuestro estudio es conocer qué visión proyectan las propias asociaciones en las entidades que trabajan con ellas, para tratar de entender mejor el papel que ocupan éstas en su relación con las anteriores y con las propias administraciones a través de la imagen que se genera de ellas. Sobre esta cuestión, y cuando hablamos en concreto de las asociaciones de inmigrantes africanos, buena parte de las entidades entrevistadas tienden a introducir en el discurso la diferenciación entre éstas y las asociaciones de inmigrantes de otros colectivos. A partir de estos presupuestos las entidades realizan una valoración del papel y funcionamiento de las asociaciones de inmigrantes africanos ubicándolas en un discurso comparativo, especialmente en relación con las asociaciones de inmigrantes latinoamericanos (las más numerosas), pero también con las asociaciones de inmigrantes de países del este europeo.

En la mayor parte de entrevistas con entidades se diferencia claramente entre inmigrantes africanos y latinoamericanos a partir de dos presupuestos: el primero, el carácter más precario de la inmigración africana que tendría un efecto sobre la debilidad de su mundo asociativo; el segundo, el carácter menos reivindicativo de la inmigración africana frente a la mayor capacidad de movilización de los latinoamericanos.

De los “africanos” se dice que tienen entidades poco sólidas y con poca continuidad, que están poco coordinadas, con superposiciones entre colectivos (una de subsaharianos cuando las hay de nigerianos y senegaleses) y que surgen para resolver problemas muy puntuales, que dependen mucho de líderes formados que resultan escasos, que tiene problemas para cumplir procedimientos jurídicos y a los que es difícil liderar la entidad por la movilidad geográfica y horarios laborales. Son, además, entidades con gran fragmentación interna y distintos grupos o facciones, que a menudo efectúan demandas básicas (espacios, dinero para pequeñas actividades...).

De todos modos, en todos los casos se matiza que estas características no se ajustarían totalmente a los marroquíes. Por el contrario se referirían al resto de africanos subsaha-

rianos, de entre los que los senegaleses serían también una relativa excepción<sup>5</sup>. Sobre los subsaharianos en conjunto se dice en una de las entrevistas que tienen cierta dificultad para emprender iniciativas (“suelen exigir que se resuelva algo desde fuera, como si carecieran completamente de recursos”), mientras en otra de las entrevistas se dice abiertamente que carecen de iniciativa.

La visión de los inmigrantes africanos como incapaces de organizarse, que se sitúan en una posición pasiva y a los que es necesario ayudar a expresar sus demandas, se ha convertido en un lugar común en el discurso de muchas de las entidades que trabajan con población inmigrante. En cambio, cuando se habla de los inmigrantes latinoamericanos se dice que piden más apoyo cuando lo precisan, que presentan un discurso más reivindicativo –sobre todo de cara a las autoridades de su país–, que tienen un perfil organizativo más estructurado y cuentan con más líderes cualificados. En las entrevistas realizadas en Castellón y una de las de Valencia se atribuyen algunas de estas características también a los rumanos. Por ejemplo, desde una de esas entidades se dice que: “Mientras el asociacionismo latinoamericano, que viene vinculado a los países de origen hispano es mucho más activista, mucho más cualificados sus equipos directivos, tienen unos objetivos y unas metas mucho más establecidas. El vinculado a los países del este también en muy poco tiempo se ha estructurado muy fuertemente, tiene una presencia muy fuerte, sobre todo en determinados ámbitos como puede ser Castellón. Mientras que el procedente de países africanos, subsaharianos, digamos que es más espontáneo, más desarticulado, menos reivindicativo, menos activistas, menos cualificados” (Técnico entidad pública).

Sin embargo, cuando se habla de los inmigrantes africanos se tienden a destacar características psicológicas que explicarían esta diferencia: “La personalidad en África tiene un cierto complejo de inferioridad y se relaciona con una posición de inferioridad, mientras que en otras organizaciones lo hacen de una manera mucho más reivindicativa y no tienen ese complejo. No están *a ver qué me dan*, sino *me tienes que dar*” (Técnico entidad pública).

Del mismo modo, para las entidades que trabajan con inmigrantes –tanto las propias de la administración pública como las entidades sociales– la baja participación asociativa de los inmigrantes africanos (otro de los lugares comunes cuando se habla del asociacionismo inmigrante es dar por supuesto que el bajo grado de asociación de los inmigrantes, sobre todo de los inmigrantes africanos en general, y dentro de ellos en particular de los inmigrantes marroquíes, pero sin que se manejen datos precisos en cuanto al número real de asociaciones<sup>6</sup>) se debería fundamentalmente a los problemas relacionados con sus condiciones de vida y condiciones jurídicas. De manera que los problemas socioeconómicos y legales de los inmigrantes se convierten en una de las “razones indiscutibles” –o, mejor dicho, “no discutidas”– que explican el bajo índice de asociacionismo (el recurso recurrente a la idea de la precariedad de estos inmigrantes que necesitan de ayuda de las entidades y que se encuentran alejados de la posibilidad de organizarse y actuar por sí mismos, está especialmente presente entre entidades religiosas de apoyo a los inmigran-

<sup>5</sup> En diferentes entrevistas se repite el argumento de que los senegaleses tendrían características específicas, atendiendo a su capacidad de tejer redes de solidaridad comunitaria.

<sup>6</sup> Por ejemplo uno de los técnicos entrevistados afirma: “El desconocimiento viene más por parte de las ONG, las administraciones, la academia... Realmente hay un montón de asociaciones, de forma modesta, pero que realizan un trabajo difícil de cuantificar, sobre todo en temas de autoayuda, de acogida...” (Técnico entidad social).

tes que, en algunos casos, dejan entrever un alto grado de paternalismo): “El tema ese de la falta de iniciativa y el tema de la sumisión, también en el sentido que también pueda tener religioso, por el Islam, la sumisión a la voluntad de Dios (...) Yo los veo como excesivamente dependientes. No tienen la picaresca, digamos por estereotipar, del latinoamericano, que es más vivo. Yo creo que es un tema serio, porque si no será un colectivo, una población, por así decirlo, condenada siempre a tareas subalternas (...) No tienen iniciativa. Se da ese planteamiento más servil, no lo digo en tono peyorativo, sino en sentido descriptivo, de quien está esperando que le den órdenes para todo” (Responsable entidad social religiosa).

Sin embargo, cuando quienes hablan son los propios inmigrantes que se han distanciado de las asociaciones o que mantienen una visión crítica desde la misma participación, empiezan a emerger otros factores, especialmente al incidir tanto en la atomización de los mismos inmigrantes como de las asociaciones como factores desincentivadores a la hora de participar. Así, la propia fragmentación de las asociaciones existentes –cuyo número no consideran insuficiente, al contrario de lo que las entidades suelen valorar– se convierte para muchos entrevistados en un factor que termina desalentando la participación, al tiempo que tratan de explicar las razones de fondo de la división entre asociaciones: “Muchos inmigrantes que han creado asociaciones de cuatro o cinco, hay un montón. Mi primera sorpresa me la llevé hace dos años, cuando vino la visita del ministro de inmigración marroquí. Yo nunca había oído hablar de esas asociaciones. Eran de gente comerciante, propietarios de bazares, gente de mezquitas oratorios, que no dejan de ser asociaciones... Pero claro, si una asociación es incapaz de trabajar con asociaciones semejantes, de la propia nacionalidad, ¿cómo pueden trabajar con instituciones españolas o asociaciones o actores de la sociedad civil española, europea o universal? No puede ser” (Mujer inmigrante marroquí).

La fragmentación asociativa es achacada a varios factores, destacándose en primer lugar la enorme dificultad en llegar a puntos de acuerdo en razón de la propia heterogeneidad del colectivo: “Está el tema político, está el tema de la religión, que es un tema muy pesado, luego está estar en contra o a favor del estado de Marruecos. Los temas están allí igual que pasa aquí, si eres de izquierda o de derecha... Es muy difícil, es muy difícil que haya alguna unificación sana” (Hombre inmigrante marroquí). Asimismo, se señala la falta de una cultura asociativa en los propios países de origen de los inmigrantes: “Esa tradición de voluntariado no la tenemos (...) Venimos, en nuestro caso, de una cultura donde hay una ausencia realmente de lo que significa sociedad civil” (Mujer inmigrante marroquí). Esas carencias en la cultura asociativa de los inmigrantes estarían condicionando igualmente los problemas que se generan en el interior de las asociaciones, como los conflictos relativos a la democracia interna: “Una cultura asociativa significa también que podemos estar diferentes en opiniones, etcétera, pero no significa que, porque eres el presidente, te vas a quedar presidente, o pones tal, o porque no estoy de acuerdo contigo y voy a salir a crear otra ONG” (Hombre inmigrante marroquí).

De modo que los conflictos internos, tanto de liderazgo como de reparto del poder, acabarían por debilitar aún más a las ya desempoderadas asociaciones, algo que es extensible también a las asociaciones de inmigrantes subsaharianos: “El problema de la nueva junta directiva, cuando hicieron las elecciones, y yo me volví a presentar, pero salió el secretario y se hizo con los papeles y dijo que era el presidente, y yo ya no quería problemas y pasaba de todo. Y él mira, ni ha hecho los cambios de la junta directiva. Si hay una junta directiva saliente, tiene que haber una junta directiva entrante, que tiene que estar



registrada en todas las partes, y no lo hizo” (Hombre inmigrante senegalés). De hecho, para aquellos entrevistados que antes tuvieron responsabilidades asociativas pero que ahora no las tienen, el motivo principal de su desvinculación han sido las diferencias respecto a las líneas de trabajo de la asociación y el desacuerdo con nuevos cargos: “Había muchos problemas en lo que es la junta directiva. El chico que era el secretario en aquel momento, que manejaba todos los papeles, que yo le enseñé a todo y le dejé la asociación en sus manos, se desvió. Porque nosotros lo que queríamos de la asociación era una asociación, primero, cultural. Una asociación educativa. Una asociación social. Queríamos tener nuestra propia sede, local, con la bandera de Senegal y de España, tener nuestro secretario, tener nuestros ordenadores, tener un abogado. Tener todo lo que tiene que tener una asociación” (Hombre inmigrante senegalés).

Lo que encontramos pues, es un notable distanciamiento entre la visión que las entidades tienen de las asociaciones de inmigrantes africanos y la visión que éstas y los inmigrantes que participan en ellas tienen de las mismas. El diagnóstico que unos y otros hacen del estado del asociacionismo y las dinámicas asociativas resulta divergente. Si para las entidades el principal problema sería la falta de iniciativa, para los inmigrantes el principal problema sería la falta de apoyo y, sobre todo, de comprensión de los problemas por los que atraviesan las mismas. En cualquier caso, la visión de las entidades públicas y sociales que trabajan con población inmigrante, en tanto que agentes habituales de interlocución, también estructura en buena medida la propia percepción de las administraciones. Otra cosa difícil de determinar es si también puede acabar modelando la autopercepción de las asociaciones y, sobre todo, si éstas acaban adaptando sus planteamientos a lo que se espera de ellas.

2305

#### **4. LA RELACIÓN ENTRE ADMINISTRACIONES Y ASOCIACIONES DE INMIGRANTES**

En los últimos años la Administración autonómica valenciana ha impulsado la creación de diferentes órganos de representación de los inmigrantes, tales como el Foro de la Inmigración, la Federación de Entidades de Codesarrollo o el Consejo Islámico de la Comunidad Valenciana, de acuerdo con las líneas estratégicas que establece el Plan Valenciano de Integración y Convivencia en la dirección de fomentar el asociacionismo. A esta serie de órganos habría que añadir la existencia de otras plataformas no oficiales, como la Mesa de Entidades de Solidaridad con los Inmigrantes y el Foro Alternativo de la Inmigración, que reúnen a entidades que trabajan con inmigrantes y a asociaciones de inmigrantes que mantienen en su mayoría posicionamientos críticos con el papel de la administración. La construcción del campo de representación de los inmigrantes en la Comunidad Valenciana no ha estado exenta de numerosas tensiones y conflictos (conflictos entre la propia administración y las asociaciones de inmigrantes a la hora de decidir su grado de representación, conflictos entre asociaciones de inmigrantes y entidades a las que las asociaciones consideran que suplantán su papel, conflictos entre las asociaciones que no se sienten suficientemente representadas y aquellas otras a las que la administración ha otorgado un papel preponderante...).

En la actualidad la complejidad del campo de representación de los inmigrantes se ha convertido en un factor más de debilitamiento para las asociaciones que no han sabido encontrar su sitio en este nuevo escenario, al tiempo que muchas de las asociaciones (sobre todo las asociaciones de inmigrantes africanos) tienen la sensación de que la proliferación de órganos de representación no ha ido acompañada de un verdadero papel protagónico para las asociaciones de inmigrantes. Nos encontraríamos así ante lo que Guillermo To-

ral, reproduciendo a Marco Martiniello, ha denominado “integración por exclusión”, en tanto que “se integra a los líderes étnicos en instituciones carentes de poder para bloquear las posibilidades de movilización” (Torral, 2010: 110), una estrategia puesta en práctica de manera extendida por diferentes administraciones en su relación con las asociaciones de inmigrantes. Dice Torral que “las autoridades públicas –ya sean locales, autonómicas o estatales– tienen interés en incluir formalmente a las organizaciones de inmigrantes para legitimar sus decisiones en un ámbito muy sensible jurídica, política y socialmente, excluyéndolas al mismo tiempo de otros espacios más informales de diálogo y toma de decisiones que son especialmente importantes en la gestión de conflictos o de cuestiones relevantes a corto plazo” (Torral, 2010: 111).

Por otro lado, la incorporación de asociaciones de inmigrantes a las “plataformas alternativas” también ha tenido sus costes para las mismas, de modo similar a cómo Amparo González y Laura Morales describen en su estudio de la Comunidad de Madrid, cuando afirman que “las asociaciones de inmigrantes que se declaran integradas en redes o plataformas de asociaciones logran una mayor integración en términos de participación efectiva, aunque no necesariamente de inclusión formal en el proceso político. Dicho de otro modo, pareciera que las asociaciones que pertenecen a plataformas tienden a ser más efectivas políticamente sin que en ello se refleje una mayor probabilidad de ser invitadas a los distintos mecanismos de participación y toma de decisiones que las administraciones públicas han establecido al efecto” (González y Morales, 2006: 170).

La lógica de las subvenciones a través de diferentes órdenes de ayudas es destacada en nuestra investigación y en otras de las citadas como uno de los elementos que ha introducido mayores distorsiones en el campo asociativo. Uno de los técnicos entrevistados lo explica de forma clara: “Cualquier intento de acelerar el proceso natural de madurez y crecimiento de una asociación, de redefinir y reorientar sus fines, a veces desde las propias administraciones, es incluso contraproducente. Sobre todo cuando entran en subvenciones, y hacen un flaco favor a lo que en teoría es el asociacionismo y la participación social” (Técnico entidad pública). El mismo Torral afirma que “en España, si bien no se da una estructuración de las relaciones Estadosociedad civil puramente corporativista, sí es observable una tendencia a dicho modelo, especialmente por la importancia del reconocimiento estatal para la canalización de intereses y por la marcada dependencia –a través de subvenciones– de aquellas organizaciones que reciben un reconocimiento público y que son legitimadas como defensoras de los intereses de los inmigrantes” (Torral, 2010: 114). Por otro lado, el estudio de Martín Pérez nos advierte de otro riesgo ligado al primero, el hecho de que “las asociaciones juegan un papel muy importante en el conjunto de prácticas que integran la política de inmigración en la medida en que las acciones que desarrollan son el resultado, bien de la ausencia de acción de los poderes públicos (en la mayoría de los casos), bien de la delegación de competencias a través de la financiación de proyectos de acción social. Sin embargo, a pesar de esta posición destacada en la prácticas de la integración, las asociaciones de inmigrantes no participan en la toma de decisiones políticas” (2004: 122).

Pues bien, en el caso de la Comunidad Valenciana todos esos efectos son claramente visibles cuando observamos el panorama asociativo y cuando escuchamos a los responsables de las asociaciones de inmigrantes africanos, pero también cuando escuchamos a los técnicos de las entidades que trabajan con ellos: “Mi opinión personal es que están instrumentalizando este tipo de asociaciones. Son expertos en hacerse propaganda, unos profesionales, y digamos que las asociaciones medianas, o más grandes, también están

instrumentalizadas por el rollo de las subvenciones. Yo creo que han jugado una baza con las organizaciones pequeñas de africanos, por una parte con el fomento del asociacionismo, que sí parece que han querido darle un empujón al tema de la creación de grupos, pero creo que muy dirigido a llevárselos a su terreno y a que dieran respaldo a sus políticas de integración e inmigración jugando con el tema de las subvenciones. Queda muy bonito que cuando se aprueba la Ley de Integración haya una hilera grandísima de gente vestida a la manera africana con el señor Blasco (Conseller de Inmigración)” (Técnico entidad social). Otro técnico de una entidad social distinta a la anterior abunda en la misma cuestión y destaca la manera en que la administración autonómica instrumentaliza a las asociaciones de inmigrantes: “Yo creo que la administración marca sus propias normas de juego, y el que acepta sus normas es escuchado y recibido. El que no acepta las normas de juego de la administración tiene problemas (...). Se trataría de aplaudir de forma importante las medidas que se proponen y estar disponible para ir a los mítines, reuniones y encuentros (...) Las que son beligerantes –la inmensa mayoría– no tiene demasiado apoyo. Las que se manifiestan de acuerdo tienen subvenciones, incluso sin pasar...” (Técnico entidad social). En nuestras entrevistas las acusaciones explícitas de clientelismo político e instrumentalización de las asociaciones se han dirigido especialmente hacia dos colectivos (rumanos y colombianos), en particular en la provincia de Castellón: “Las dos asociaciones más importantes, la de rumanos y la de colombianos, son de personas vendidas a la administración, que no tienen como objetivo asociar al conjunto de la inmigración ni defender sus intereses, sino utilizar y venderse al poder establecido a cambio de mejoras personales. Hasta han hecho campaña a favor del PP en las últimas elecciones. Esa clase de asociacionismo no tiene que ver nada con los africanos. Los africanos son otra historia” (Técnico entidad social).

2307

El acceso de las asociaciones de inmigrantes a las subvenciones públicas ha creado también otros problemas. Toral destaca “el hecho de que muchas de las organizaciones de inmigrantes reciban subvenciones públicas para implementar programas de atención social o de integración tiene claros efectos en su configuración interna. No sólo porque abre toda una dimensión de trabajo que acaba concentrando gran parte de los esfuerzos de aquellas personas que dedican tiempo a la organización –ya sean miembros de la junta directiva o personas voluntarias–, sino porque contribuye a estructurar las organizaciones de una determinada manera, similar en todas las que ejecutan programas públicos” (Toral, 2010: 119). En realidad, muchas de las asociaciones se mueven entre la contradicción que supone el reconocimiento de la necesidad de las subvenciones y, al mismo tiempo, los efectos que generan en el interior de las mismas: “El gran error es intentar que yo creo una asociación para conseguir dinero y después trabajar con el colectivo, cuando normalmente es al revés (...) La gran equivocación es crear las asociaciones para pedir subvenciones cuando dentro del mismo colectivo no hay un trabajo para, por ejemplo, implicar todos los senegaleses que hay aquí, o todos los argelinos que hay aquí. Se crea la asociación para pedir subvenciones, cuando normalmente no es el fin de la asociación pedir subvenciones...” (Hombre inmigrante marroquí). O bien: “Nacen con unas características de preservar la cultura, y luego llega un punto que sacan una pata de red de apoyo, y ahí llega el punto en que algunas asociaciones lo fastidian, porque caen en la historia de las subvenciones y se pierde el norte y se convierten en una expendeduría de servicios: *Queremos tener muchas subvenciones pero no sabemos muy bien para qué*” (Técnico entidad social). O la crítica que reciben las asociaciones al perder de vista sus objetivos sociales y convertirse en nichos de empleo para los miembros de las mismas: “Montar una asociación es una

vía laboral” (Mujer inmigrante marroquí). Además, se destaca el hecho de que la política de subvenciones tiene el efecto de incrementar el número de las asociaciones de forma fragmentaria: “La Conselleria de Inmigración y Ciudadanía fomenta muchísimo el tema del asociacionismo porque queda *superbien*. Claro, ¿qué pasa? Que se asocia todo el mundo, pero eso desvirtúa muchísimo, porque muchas asociaciones se crean únicamente por el dinero. Muchas veces te preguntas: ¿y esta asociación qué hace? (...). A la llamada del poder afloran una serie de asociaciones y lo peor es que los que se benefician son los tres promotores de la asociación” (Técnico entidad social). Una crítica que también encontramos entre los propios inmigrantes: “Muchos inmigrantes han creado asociaciones de cuatro o cinco para pedir un proyecto, hay un montón. Algunas ya se inscriben y se dan de alta, y no funcionan desde que se dieron de alta. Otras se hacen como reacción a la creación de otra asociación. No es que viene como una acción meditada. Al final, van a desaparecer, porque no hay un objetivo claro” (Mujer inmigrante marroquí).

En buena medida, estos problemas no son distintos a los que padecen las propias entidades sociales que trabajan con población inmigrante (por no hablar de los conflictos surgidos en torno a la representación de las mismas y las relaciones con la administración en órganos como la Plataforma del Voluntariado o la Coordinadora Valenciana de ONGs), elementos que se reproducen también en las relaciones no siempre fáciles entre entidades que trabajan con inmigrantes y asociaciones de inmigrantes. Así, en algunas de las entrevistas con asociaciones de inmigrantes hemos podido escuchar determinadas recriminaciones hacia las primeras, destacando la competencia que se establece entre ellas por la captación de recursos o la acusación de que las ONGs acaban suplantando el papel y/o la representación que correspondería a las propias asociaciones de inmigrantes. Algunas de las entrevistas realizadas revelan esa desconfianza hacia las organizaciones que trabajan por los inmigrantes, a las que se critica por convertirse en portavoces de los propios inmigrantes: “En cuanto a las asociaciones, creo que la población debe tener un interlocutor ante la administración pública o cualquier entidad, y el interlocutor tiene que ser la asociación propia de inmigrantes, no otras asociaciones que no tienen nada que ver, proinmigrantes u otras entidades que quieren ser interlocutores de los inmigrantes. Gracias a Dios tenemos gente formada en la población inmigrante que tiene estudios, que son capaces de llevar este tipo de representación adelante. Los mismos inmigrantes tienen que ser protagonistas de sus vidas” (Hombre inmigrante marroquí). A este respecto el trabajo de Martín Pérez sostiene que “las organizaciones, formadas principalmente por españoles, desarrollan a menudo las mismas actividades y mantienen relaciones similares con el resto de organizaciones, así como con los poderes públicos, que las asociaciones de inmigrantes. Sin embargo, dichas organizaciones, gracias a una posición más favorable en la *escala de reconocimiento* de los poderes públicos, tanto por sus capacidades para movilizar recursos como por una situación ventajosa en su relación con los poderes públicos, son capaces de prestar servicios más especializados que las asociaciones” (2004: 138-139).

Finalmente, una de las propuestas que realizan tanto las entidades como las asociaciones de inmigrantes para reducir el riesgo de la dependencia y la clientelización es el incremento de la creación de redes y el fomento del trabajo en red. En relación con la importancia de las redes, Toral considera que “para que exista una sociedad civil es clave la existencia no sólo de un número elevado de organizaciones, sino además de relaciones y vínculos entre ellas”, o “redes horizontales”. Sin embargo, afirma Toral que en España “la red interorganizativa, ya sea en relación con otras organizaciones de inmigrantes de la

misma comunidad étniconacional, con otras organizaciones de inmigrantes de otras comunidades o con otro tipo de organizaciones sociales, es, en términos generales, bastante débil”, y señala que “las propias organizaciones reconocen en su dependencia del Estado uno de los factores que impiden la articulación de una red fuerte de organizaciones de inmigrantes” (Toral, 2010: 115). Se trata de una cuestión en la que coincide muchos de nuestros entrevistados, tanto técnicos de entidades como miembros de asociaciones de inmigrantes: “Yo creo que deberíamos de asociar a las asociaciones para que de alguna manera se generen más sinergias de las que hay ahora. Obviar el tema de los países y también integrar a la gente autóctona” (Técnico entidad privada). Para el técnico de otra entidad también es fundamental el establecimiento de redes de trabajo que incluyan organizaciones autóctonas y de inmigrantes: “La línea de trabajo sobre la que estamos es intentar realizar actividades interasociativas, para que las propias asociaciones de inmigrantes se conozcan entre sí y apuesten por proyectos comunes, que tienen que decidir ellos (...) me parece importante que se relacionen, que generen redes de trabajo conjunto, aunque sus objetivos sean distintos. Nosotros nos hemos encontrado en una manzana con una asociación de inmigrantes rusos, un centro islámico y una ONG de ayuda a inmigrantes. Cada una con sus actividades independientes participando de una misma subvención local y que no tienen ningún conocimiento de lo que hace la otra” (Técnico entidad social). Es la misma visión que aporta el técnico de otra entidad social, aunque reconoce que se trata de una apuesta complicada: “Un tema interesante y que hay que promover más es la creación de coordinadoras, redes y asociaciones de segundo grado. Aquí se ha creado la de ecuatorianos, aunque con poca visibilidad, y la de colombianos, y la verdad es que es un trabajo que realmente multiplica su poder de interlocución y representación<sup>7</sup>. Lógicamente es complicado implicar asociaciones para trazar intereses comunes que den sentido a esa federación o esa coordinadora. También es interesante que participen en coordinadoras y redes autóctonas. Creo que la fortaleza de las asociaciones va también por ahí” (Técnico entidad pública).

2309

Al mismo tiempo se trata de una cuestión que también destacan los mismos inmigrantes entrevistados como un importante factor limitador de la participación. Así, junto a la atomización de los inmigrantes, el otro de los grandes limitadores reseñado es la descoordinación y desconexión de las propias asociaciones. La falta de un trabajo conjunto hace replantearse la utilidad de una participación que prevé unos resultados limitados en la acción de las asociaciones: “Las asociaciones aquí no trabajan en red. Una de las debilidades que hay es que no hay un trabajo de red, entre las mismas asociaciones de inmigrantes” (Mujer inmigrante marroquí). Una idea compartida por este otro entrevistado: “Las asociaciones que trabajan en red tienen un futuro, pero trabajando en red, en federaciones, en confederaciones. Que puedan tener la representación verdadera de los colectivos que representan. Estamos en la primera generación; entonces, la asociación tiene su futuro, pero tienen que estar unidos en redes” (Mujer inmigrante marroquí).

## 5. CONCLUSIONES

El panorama asociativo de los inmigrantes en la Comunidad Valencia proyecta una considerable complejidad y algunas zonas de sombra. En poco tiempo se han multiplicado

---

<sup>7</sup> Durante la realización de nuestra investigación hemos podido detectar el inicio de la creación de una plataforma de asociaciones de inmigrantes marroquíes, con diversas reuniones del colectivo, pero que por el momento no ha llegado a formalizarse.

numéricamente las asociaciones, y también se han multiplicado los colectivos a los que representan y los tipos de asociaciones (culturales, políticas, religiosas, deportivas, de desarrollo...), al tiempo que las administraciones han impulsado verticalmente la creación de diversos órganos de representación de las mismas. El resultado ha sido la aparición de un campo asociativo fragmentado en el que se discute la legitimidad en la representación de los inmigrantes frente a las administraciones, pero también frente a la sociedad. Las luchas por la representación, e indirectamente por los recursos asociados a ese reconocimiento político, han generado una brecha importante en el mundo asociativo. De modo que muchas de las asociaciones de inmigrantes africanos entrevistadas, y especialmente aquellas integradas por marroquíes, se quejan del trato favorable que reciben por parte de la administración las asociaciones de inmigrantes latinoamericanos y del este, y se consideran los grandes excluidos en la institucionalización de la representación asociativa, lo que atribuyen a dos motivos: su carácter más reivindicativo frente a la administración (en contraposición con la imagen que las entidades tienen de las asociaciones de este colectivo) y el hecho de que no puedan ejercer el voto en los procesos electorales. La percepción de que no se cuenta suficientemente con ellas, a pesar del peso numérico del colectivo al que representan y la antigüedad del mismo, las ha situado en una labor de asistencia al propio colectivo con medios precarios. El resultado es que se les reserva una vía de participación con poco recorrido, por los motivos que apunta Martín Pérez: “Al analizar las asociaciones de inmigrantes, creemos que estamos ante el desarrollo de una forma de participación que implica el inicio del desarrollo de nuevas formas de ciudadanía: los extranjeros siguen privados de derechos políticos, pero pueden participar, a través de las asociaciones, en la toma de decisiones sobre alguno de los asuntos que les afectan. La extensión de la participación, sin embargo, queda reducida por dos causas principales: en primer lugar, porque, aunque el asociacionismo de los inmigrantes se encuentra en pleno desarrollo, la opción personal por asociarse sigue siendo minoritaria. En segundo lugar, las asociaciones dependen ampliamente de los poderes públicos, lo cual implica que la participación no puede realizarse más que en una relación jerárquica con respecto a estos, y no posicionándose frente o contra el Estado” (Martín Pérez, 2004: 141). La paradoja es que las asociaciones más integradas en el juego político han tenido que despolitizarse, en el sentido de abandonar buena parte de sus reivindicaciones y convertirse en agencias gestoras de servicios para la población inmigrante. El riesgo del clientelismo político se ha convertido en una realidad para el asociacionismo inmigrante, aunque afecte más a unos colectivos que a otros, y que el colectivo africano sea, dada precisamente su debilidad política, el menos influenciado por ese fenómeno.

En la investigación se detecta también lo que podríamos denominar como “inercia asociativa”, es decir, el impulso de crear asociaciones sin una finalidad ni unos objetivos claros, como consecuencia tanto de las políticas de la administración, como del apoyo que las entidades tratan de dar a la organización de los inmigrantes y de la necesidad de reconocimiento que tienen los propios inmigrantes. Para la administración la multiplicación de asociaciones permite debilitar aún más sus reivindicaciones y restarles capacidad de movilización. En el caso de las entidades podemos ver cómo muchas de ellas consideran como una necesidad el apoyo a la creación de asociaciones, pero sin que exista una reflexión sobre el modelo asociativo que se persigue ni la finalidad de las mismas (en muchos casos tratan de impulsar, a partir de su matriz, a sus propias asociaciones de inmigrantes). Cuando hablamos de las asociaciones de inmigrantes, estos mismos han

contribuido a profundizar en la situación al poner en marcha asociaciones de una manera compulsiva en unos casos y mimética en otros.

En no pocas ocasiones los mismos inmigrantes africanos manifiestan sus recelos respecto a las propias asociaciones de inmigrantes. Sin embargo, y aunque se critique a las asociaciones por distintos motivos (falta de transparencia, excesivo personalismo, incapacidad de acción...), al mismo tiempo se reconoce mayoritariamente la necesidad de éstas. En cualquier caso, aquellos que desconfían de los modos de hacer de las asociaciones, no necesariamente dejan de implicarse ni de participar socialmente. Algunos de los entrevistados marroquíes se refieren a los “activistas” que no pertenecen a ninguna asociación, es decir, a aquellos inmigrantes que siguen comprometidos socialmente y desarrollan numerosas actividades, pero que no se integran en una organización determinada o que demandan la creación de nuevas estructuras que apoyen su participación como ciudadanos y no sólo como inmigrantes, precisamente para evitar los lastres que hemos ido enumerando en el texto.

## **6. BIBLIOGRAFÍA**

CASEY, John (1998) “Les associacions i la integració d’immigrants estrangers”, *Revista Catalana de Sociologia*, 6: 9-22.

GARRETA, Jordi (1998) “Minories ètniques, associacionisme i integració sociocultural”, *Papers*, 56: 197-230.

GONZÁLEZ FERRER, Amparo; MORALES, Laura (2006) “Las Asociaciones de Inmigrantes en Madrid: una nota de investigación sobre su grado de integración política”, *Revista Española del Tercer Sector*, 4: 129-174.

HERRANZ, Inmaculada (2008) “Las asociaciones de inmigrantes: un nuevo agente sociopolítico”, *Mediterráneo Económico*, 14: 203-227.

MARTÍN PÉREZ, Alberto (2004) “Las asociaciones de inmigrantes en el debate sobre las nuevas formas de participación política y de ciudadanía: reflexiones sobre algunas experiencias en España”, *Revista Migraciones*, 15: 113-143.

MORELL, Antonio (2005) “El papel de las asociaciones de inmigrantes en la sociedad de acogida: cuestiones teóricas y evidencia empírica”, *Revista Migraciones*, 17: 111-142.

TORAL, Guillermo (2010) “Las asociaciones de inmigrantes como sociedad civil: un análisis tridimensional”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 132: 105-130.

VEREDAS, Sonia (2003) “Las asociaciones de inmigrantes en España. Práctica clientelar y cooptación política”, *Revista Internacional de Sociología*, 36: 207-225.





## **STRETCHING EU'S BORDERS? ETNOGRAFIANDO LA DESLOCALIZACION DE LA FRONTERA SUR**

Maribel Casas, Sebastian Cobarrubias, John Pickles  
University of North Carolina at Chapel Hill

### **1. ABSTRACT**

The EU's borders are shifting objects of power arranged by novel institutional strategies and the subsequent proliferation of legal texts, maps, technologies and actors, reconstructing where and what the border is. This paper focuses on the process of *stretching* the EU's borders, referring to the phenomenon of "border externalization". Externalization can include the outsourcing of border control to non EU countries, as well as the spatial extension of where EU governments and forces can patrol, thus an expansion of the border line. The latest strategy yet to be fully implemented is called "the Migration Routes Initiative" and involves spreading checkpoints, migration control experts and other dispositifs of migration management along shifting migrants itineraries passing through sending, transit and destination countries. Changes in the exercise of sovereignty and citizenship are at stake.

### **2. INTRODUCTION: THE PRIMACY OF BORDERS**

"The borders of new sociopolitical entities, in which an attempt is being made to preserve all the functions of the sovereignty of the state, are no longer entirely situated at the outer limits of territories; they are dispersed a little everywhere, wherever the movement of information, people and things is happening and is controlled... In this sense, border areas/zones, countries and cities are not marginal to the constitution of a public sphere but rather are at its center[...]. We must privilege the issues of the border when discussing the question of the European people and of the state in Europe because it crystallizes the stake of politicoeconomic power and the symbolic stakes at work in the collective imagination: relations of force and material interest on one side, representations of identity on the other" (Balibar 2004).

2313

According to Balibar, borders and bordering are constitutive of the new Europe, serving as tools for redefining transnational identities, spaces inclusion and exclusion (even of a nascent European 'apartheid' 2004: 121). He states that "new sociopolitical entities" are forming borders in an attempt to preserve and obtain for themselves the features of statelike sovereignty. As Balibar himself asserts, these borders "are dispersed a little everywhere". The EU border is not only at the edge of those member states forming the outer limit of the Union. The European border is multiplying both within and without the territories of the EU.

This is the point where a key question may be asked: is the formation of an EU border the assertion and repetition of statelike sovereignty or is there something else in formation as well? Balibar highlights the important relation between: border; territory; sovereignty; as well as the representations of the same. Historians of Cartography (Brussiert 1992) and of the nationstate (Anderson 1999) have also stressed this central relationship between the creation and assertion of sovereignty over territory via the mechanism of borders

and their representation, particularly in mapform, in the solidification of the modern nationstate form (as box, as identity, as container of politics). Yet Balibar himself realizes: “this representation of the border, essential as it is for state institutions, is nevertheless profoundly inadequate for an account of the complexity of real situations.” In the case of the EU’s external border, there appears to be a break with this historical relationship.

Balibar’s words speak to the process of de and recentering European identity, territory and sovereignty. The border is no longer far away at some distant ‘edge’. Border policy is not a secondary political issue and migration is not a sectoral question concerning only migrants. The border, where it is, how it includes and excludes, and how it defines people becomes central to defining the present. If borders are a central feature of the European Union and if the nature of creating and managing border is changing, it is crucial to look up the processes by which such border regimes, –including border institutions, border practices, border discourses–, are institutionalized and naturalized.

This presentation is based on a current research project about the blurring of ‘in’ and ‘out’ of Europe through practices of economic integration and border externalization on the part of the EU and its member states in north and west african countries. The project called “NonAccession Integration: *Mapping Changing Jurisdictions and Sovereignties in EuroMed*” is funded by the US National Science Foundation and involves ethnographic and archival work in a series of key points where this border regime is designed and implemented. The multisituated nature of the border regime led us beyond the actual border line, investigating EU foreign policy makers in Brussels, influential think tanks on migration such as the ICMPD based in Vienna, and semiindependent policemilitary bodies such as FRONTEX in Warsaw. Also, key players of the ongoing process of border externalization include nonEU governmental authorities and police corps based for example in Rabat and even further away from the border line such as in Nouakchott or Bamako.

Central for our work is the matrix of institutions, policies, and political notions that are changing the shape, form and content of the EU’s border. In particular we are interested in what we see as a changing understanding of borders and border management: from the policing of a line that demarcates sovereignty over a territory and the people in it, toward a strategy of migration management the begins to understand borders as fluid management of ‘routes’ followed through origintransitdestination countries. This new understanding is rearticulating practices of border management and policing, creating new forms of economic cooperation and integration between countries and especially between third countries and the EU. We understand the emerging practices and institutions of border management as having potentially farreaching consequences for modern concepts of sovereignty, jurisdiction, and nationstate among others.

What follows is structured into two main sections. First, we outline the formation of the EU border, pointing how it differs from the borders of its member states. Here we engage the creation of ‘Borderless Europe’ versus ‘Fortress Europe’, and current transformations that are challenging both of these conceptions. Second, we engage the latest EU’s border thinking looking at policy frameworks such as *The Global Approach to Migration* and the strategy of the ‘Migration Routes Initiative’, one of the potentially most interesting and innovative instruments of new border thinking. We would introduce unexpected institutions involved not only in implementing this initiative, but that form an important part of the EU’s border regime more generally: *FRONTEX* and the *International Centre for Migration Policy Development (ICMPD)*. We conclude by revisiting how this emergent matrix of policy design and implementation is creating an innovative way of understand-

ing and ‘experiencing’ borders. We suggest that if borders were important demarcations lines that helped to organize much social and cultural analysis for Anthropology, Geography and the Social Sciences more generally (the creation of an ‘Other’, the formation of national cultures and boundaries, the roles and identities of migrants and diasporas), the changing nature of the EU’s border regime may require a rethinking of engrained concepts such as national sovereignty and identity, towards new understandings of citizenship and territorial demarcations.

### **3. EMERGING EU BORDERS: BEYOND FORTRESS EUROPE**

#### **3.1. Schengen**

Migration and border management are at the heart of the EU building process. The definition of borders, in the context of an evolving and enlarging EU, has confronted indepth transformations. One important instance was the implementation of an internal ‘borderless’ region among members of the European Communities and creating a unique outer border line defining the EU’s contours, this is the Schengen Process. The implementation of the Schengen agreement in 1995 helped to create the ‘borderless’ inner space of the European Union, freeing up the movement of goods and people among member states and beginning a process whereby citizens of one signatory state could enjoy rights almost equivalent to citizenship in the territory of another signatory state. As McNeill suggested (2004) abolishing the ‘tyranny of borders’ was a central argument for parts of the proEU lobby during the 1990’s and went hand in hand with the strengthening of an outer EU border. The customs and border guard posts abandoned between member states were replaced by the watch towers and radar detection systems at the outer edges of the EU.

The emergence of an outer border of the EU, marked by heightened control mechanisms, new surveillance technologies and a paramilitary deployment of patrol boats, border agents, and aircraft lead to the critique of ‘Fortress Europe’ in the 1990’s.

This contradictory process is heightened in the case of country like Spain, where visa requirements for crossing border in the mid 1980’s were roughly the same for Morocco as for Portugal and France. The Spanish/Moroccan border is now among the most visible examples of ‘Fortress Europe’ via instruments such as the SIVE system and the armouring around the Spanish enclaves of Ceuta and Melilla with fences, patrols, and crowd control technology. Up to this point the development of Schengen may seem like a simple scaling up of the territorial link between border and sovereignty to a suprastate entity, but retaining many of the features of a normal nationstate border.

This hardening of the ‘edge’ of Europe was complicated by a confusion as to where that hardened edge began. Different control and management technologies appeared within the EU’s ‘borderless’ space, most notably perhaps the proliferation of detention centers for migrants. These centers vary in character and purpose, some are open and resemble poor hostel accommodations, others are more like locked downprisons; some are to process asylum petitions and others are waiting centers for deportation. The centers –called “camps”– are not only concentrated near territorial border areas or airports but throughout EU member states’ territories.

#### **3.2. Enlargement**

As the EU has built itself, through the multiple treaty processes signed in Maastricht (1992); Amsterdam (1997); Nice (2001); and Lisbon (2007); migration and border issues

have increasingly become a central concern and competency of the European Union. Member States still have important autonomy with regards their border and migration policies with nonEU countries, but there has been a tendency towards increasing policy alignment or at least coordination. Building towards a policy harmonization process among member states, the EU started to endorse an integrated approach to border management, promoting cooperation not only among member states but also with nonEU countries. Crossborder policing and bilateral border management with nonEU countries started during the Budapest Process and solidified as Central and Eastern European candidate countries (as well as Malta and Cyprus) were promised accession to the EU insofar as they implemented a series of *acquis*, policy reforms and programs that aligned them with the EU. One of the main requirements requested from these candidate countries was border control and migration management. Thus, these countries (being their full participation in the EU contingent on this), become the new outer edges of the EU. In Central Eastern and Eastern Europe this lead to concerns that abolishing the *iron curtain*, including the heavyhanded control of people's mobility (an important issues during many of the protests in the region in 1989), would be replaced by a *blue curtain*, imposed to reflect the security and political interests of certain EU member states rather than the needs of the candidate countries. In this sense the EU's enlargement process has also lead to important transformations in the size and nature of the EU's borders and its approach towards nonEU countries, both those immediately outside its border and those further afield.

### 3.3. The External Dimension

A novelty emerged and spread in the EU's current migration regime is that the same task of cooperation on border management, and in some cases even aspects of Schengen *acquis*, is demanded from non EU countries without the carrot of "european candidacy". This demand has been made explicit under foreign policy programs such as the *European Neighbourhood Policy*. Such an ongoing process of outsourcing migration control work –or border externalization– involves the emergence of a series of border practices, border actors and institutional arrangements in these neighboring countries: from detention centers; to funds for police training; establishing programs of circular temporary labour migration. Furthermore, the current *Global Approach to Migration* framework of the EU not only involves neighboring countries in the active duty of sharing security concerns (keeping Europe safe) but involves third countries –of origin and transit– in the burden of migration control. It also introduces a new facet of border externalization, which is rethinking borders beyond a dividing line between nationstates towards a form of dizzying itineraries crisscrossing several states' territories. While border externalization in the EU has a long history, it is important to draw the correlation between a rhetoric of 'immigration crisis' and further developments in externalization. Developments in 2005 and 2006, such as the largescale border jumps in Ceuta and Melilla, or the so-called 'cayuco crisis' in the Canary islands have been drivers of shifts in policy. These heightened border situations have given renewed impetus to the security goals of externalisation and the creation of policing and geoeconomic regimes beyond the borders of the EU and Schengen space. These policies –'EUatadistance'– have important implications not only for the patterns of regional development in the EU and its bordering states, but also for the ways in which citizenship and national rights are being reworked in the EU and the expanded 'EU Neighbourhood'.

### 3.4. Beyond Fortress Europe

A great deal of research has been carried out on EuroMed focused on the most controversial aspects and sites of these new border policies, especially questions of ‘Fortress Europe’ at the edge of Schengen space (Rekacewicz and Clochard 2006; FerrerGallardo XXXX) or the emergence of detention centres on EU territory (Van Houtum and Boedeltje 2009) and outside of EU territory (Migreurope 2005). These are vitally important issues involving ever deepening border practices aimed at the fencing and hardening of EU outer borders as a kind of ‘Fortress Europe’. But here we want to stress the ways in which these issues are being complemented and, at times, replaced by more geographically nuanced and institutionally complex migration control networks and practices, what some authors have identified as “delocalizing borders” (Ali Bensaad 2004) or “functionally and spatially mobile borders” (Leanne Weber 2006).

The process towards “stretching the border” marks a shift in thinking about external borders and a blurring of the ‘outside/inside’ that signals a profound geographic attention and flexibility in thinking about nonEU spaces and their relation to Union dynamics (ENPIS-strategy Paper 2007). The story of the border is –as Sandro Mezzadra and Etienne Balibar have insisted– one where the border is located as both the outside and inside of Europe (Bojadžijev and SaintSaëns 2009). The border is currently being produced by a complex array of policies and actors, located at multiple places from Brussels, Warsaw, Vienna, Madrid, and Rabat, to detention centres throughout individual member states, adjacent countries and “neighbours of neighbours”.

## 4. THE LATEST EU’S BORDER THINKING

In recent years, to the eyes of the European Union, migration has increasingly appeared as a security concern, explicitly criminalizing certain kind of human flows (Chueca and Aguelo 2009) (especially undocumented ones), linking them with security concerns such as terrorism, drug trafficking and organized crime) (ESS 2003). While there is evidence that this trend is now being complimented by an emphasis on migration and development (Home Affairs interview, Moroccan mission interview), the security concerns have not disappeared nor significantly reduced. Migration has thus become a question of Foreign policy and not just of Home/Internal Affairs. At the same time, migration –preferably legal migration– is perceived as a key geopolitical interest of the EU, based on different rationales: responding to needs of the labor market; a demographic crisis in the EU; and stability in adjacent countries of origin (Lisbon Treaty 2010). One of the key aspects of the EU’s new migratory policy is the rethinking of migration as a contradictory and necessary phenomenon for Europe.

2317

### 4.1. Main Frameworks for Border Policy

In our project two policy frameworks have been identified to understand the EU’s migratory strategy towards human flows coming from the South: the first one is a distinct foreign policy specifically geared to neighbouring, although noncandidate, countries. This is the *European Neighbourhood Policy (ENP)*. The ENP, as an integration tool for the Mediterranean, effectively asks neighbouring countries to implement a part of the Schengen acquis, but without the promise of free circulation in the EU for all their own citizens (Casas, Cobarrubias and Pickles forthcoming). The second one, the *Global Approach to Migration (GAM)* goes beyond the immediate neighbouring countries to also include “neighbours of neighbours” and is specifically focused on the question of migra-

tion and border management in origin transit and destination countries. Although both policy frameworks reinforce the concept of border work by non EU countries, the GAM would explicitly further develop this notion:

“The Global Approach to Migration (GAM) brings together migration, external relations and development policy to address migration in an integrated, comprehensive and balanced way *in partnership with third countries*. It comprises the whole migration agenda, including legal and illegal migration, combating trafficking in human beings and smuggling of migrants, strengthening protection for refugees, enhancing migrant rights and harnessing the positive links that exist between migration and development. It is underscored by the fundamental principles of partnership, solidarity and shared responsibility and uses the concept of ‘migratory routes’ to develop and implement policy” ().

The GAM, appearing first in a Council document in 2005, solidifies the extension of border management beyond traditional nationstate borders into third country territories, including neighbouring and nonneighbouring countries. Under the GAM, border policy is being reframed to include immigration controls in cooperating states; the extension of “regional protection” regimes to countries outside the EU to manage refugee and migrant movements; and the deployment of EU “border management agencies to third countries” (Hayes 2009: 33). These produce a new kind of border process, referred to as “border externalisation” or the “external dimension of border management”.

Europe is heavily involved in these countries without a “European perspective” to implement migration control through EU agents working in those countries or by relying on those countries’ authorities. One of the key questions that this research seeks to answer was posed by members of the *Asociacion Sin Papeles de Madrid*:

“What are the conditionalities under which these third countries agree to do the ‘dirty job’ of controlling migration towards Europe, something not at all a priority for our own national politics and often without popular support? (July 2010).

In order to answer this question it is key to investigate the GAM, the principal framework for understanding common migration and border policy in relation to third countries. There is no GAM office or specific programme, rather it is a way of understanding migration policy, compartmentalizing it, and strategizing it, attempting to coordinate between various agencies, programmes, and regions. GAM is more a framework of understanding, a set of tools, perhaps even a benchmark of coordination, rather than a single policy. Nonetheless the GAM is the first panEU, multiyear process to concretely talk about the need to cooperate on migration and border management across destination, transit and origin countries. Furthermore the GAM is also one of the principal mechanisms where migration is understood in its economic roles and potential (both in terms of EU labour markets as well as in the development of ‘sending’ countries) as well as in its security mode. Thus GAM introduces a 3pronged approach and language towards migration policy that should guide relations with third countries and the development of migration policy in the EU and its member states:

- legal migration/labour migration;
- migration and development (in transit and origin countries);
- and combatting illegal migration.

These three are thought in tandem and thus GAM becomes a site where the question of border externalization and economic integration of nonEU candidates are thought together in a spatially flexible way that can include integration measures in the EU, managing remittance investment, setting up migration recruitment and skills matching centres in transit and origin countries, patrolling along migration routes with EU forces, purchasing border control technology for neighboring countries, and setting up migration research centers in different countries. All of these dispositifs are put to work for the “migration routes initiative”.

#### **4.2. From Borderlines to Migratory Routes: New actors in Migration Management**

Starting in 2006 with a focus on the Mediterranean and Africa, and now encompassing parts of East and South Eastern Europe, the Global Approach to Migration marks a clear shift in the EU’s own framing of migration and border policy as stretching far beyond its own borders (European Commission Communication 2006). In the first annual report on the Global Approach to Migration a radical new spatialization of border control was envisioned. Instead of controlling a borderline or outsourcing that control to a neighbouring country (a sort of buffer zone mentality), this initiative proposes a new system to manage migration routes:

“The migration routes initiative refers to the work along the main migratory routes through a particular region and towards the EU is identified and takes into account the need to work in close collaboration with the third countries along these routes.”

2319

The strategy of ‘migration route’ control reorients border management from a focus on a moving frontline to a series of points along an itinerary. This ‘migration routes’ strategy is based partially on a cartographic initiative called the *Imap project* born out of the cooperation between the Mediterranean Transit Migration Dialogue of the International Centre for Migration Policy Development, FRONTEX and EUROPOL (Mezzadra 2008). The main goal would imply not only “moving” the border southward but also ‘delocalizing’ it from any one point or line to a series of moving itineraries or ‘routes’ (Bensaad 2004). The *imap* project is an interactive cartography that traces out the multiple and overlapping migration routes into the EU<sup>1</sup>.

*Imap* was designed as a mechanism to facilitate policy maker education and police coordination in refocusing the control of migration flows toward different points of transit. The *imap* project advanced a new cartographic thinking of the border, based on flows rather than hardening lines. At the same time, a focus on migration routes emerged, requiring a very distinct way to operationalize border management, including: coordination between multiple nonEU countries and EU authorities; the deployment of ILO (Immigration Liaison Officers) in sensitive points along the ‘routes’; the founding of Migration Research

<sup>1</sup> For a full cartographic view of these routes see the *Imap* website at <https://www.imapmigration.org/>

and Management Centers in different countries; and even proposals to outsource asylum processing centres from member states to EU reception centres located in five North African countries. In these centres, asylum seekers would have to process their asylum status before travelling to an EU territory, a proposal decried by the UNHCR as unacceptable (UNHCR 2004).

The shift has thus been from a primary focus on fixed boundaries to be policed and defended to a focus on fluid networks of flows to be monitored, intercepted, and redirected. The question of where migration to the EU begins and when the EU has jurisdiction to intervene in a migrant's trajectory is, as a result, being reworked, creating new articulations of territory, law, and rights. Perhaps most significantly, while an 'outer borders' management system could operate independently of broader regional development concerns, these border externalisation policies are integrally bound up in ENP and EU trade and development policy with concerns for the management of 'push' factors and with broader regional questions of security and development.

At the heart of these changes in EU migration policies are two relatively new actors in border management; the International Centre for Migration Policy Development or ICMPD (founded in Vienna in 1993) and FRONTEX (headquartered in Warsaw and founded in 2005). The ICMPD was created to provide advice on migration and asylum issues and was one of the earliest institutions that proposed cooperation on border management between EU and nonEU countries.

Not an official EU agency, though something more than an NGO or thinktank, the ICMPD is one of the key 'implementation partners' of the EU in cooperation on border management with third countries. The ICMPD is one of the single actors to have received the most EU funding for this kind of work, and continues to be a point of reference for the European Commission, Council and various member states. Its work can include: debating and shifting border management strategy; creating coordination fora between EU and nonEU agencies on migration management; developing a pool of EU experts on undocumented migration that can be deployed to third countries; and in a recent case (Cabo Verde), even drafting migration legislation for a nonEU country. The role of agents such as the ICMPD highlight the importance of looking beyond nationstate actors understood as simple policy boxes to understand the current governance of borders.

The formation of an EU border and its externalisation took a qualitative step forward with the creation of the European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders of the Member States of the EU (FRONTEX) in 2005. This marked a further shift in the way the EU and its member states spatially understand and operationalize 'borders'. FRONTEX is a crucial actor in coordinated border management, and can be understood as the first step on the way to the creation of a common EU border guard service (Carrera 2010). EU border and security policies are increasingly being coordinated by FRONTEX from their base in Warsaw, Poland. FRONTEX liaises closely with other security organizations (e.g., EUROPOL, CEPOL, customs cooperation) and represents a move away from an understanding of the border as a 'line' toward a model of border management that incorporates a much broader 'regional' approach (FRONTEX-watch 2008).

FRONTEX has internalized and developed the migration routes strategy promoted by GAM and the ICMPD. In its work with third countries, as well as at the external limits of the EU outer member states, FRONTEX closely follows the development and traffic along certain routes. Its quarterly reports give regular updates on 'new routes' using a



language and graphics that demonstrate cooperation between FRONTEX and ICMPD. In fact, many joint FRONTEX missions are deployed in order to close down or deflect particular routes where undocumented travel is thick at a given time.

Through the work of these organizations, the increasingly hardened line of the border (through electrified border fences, motion detection technology, watch towers, unmanned airplanes, larger units of border guards or gendarmes) is also becoming a porous and mobile geographical area. At their heart are new spatial logics that are redesigning the institutions and practices of border management.

## 5. FURTHER QUESTIONS

This shift from a primary concern with border hardening processes to the overlapping flexibilization of border policy through border externalization and economic integration is creating a potentially much deeper and far ranging transformation of regional economies and political jurisdictions. This approach is increasingly focused on the management of flows, linkages, and networks to stabilize local economies as a necessary complement to an equally flexibilizing border management regime in which outer borders have been fundamentally reconceptualized.

The development of a 'European' (or EU) border highlights several important shifts for border studies in particular and social science more broadly. The formation of a suprastate border with its simultaneous processes of border softening, and hardening highlight the complex dynamic between nationstates and a suprastate entity with growing powers and a growing awareness of itself as an actor. The Enlargement of the EU has created profound effects for the movement of peoples and cultures as well as a redefinition of what and where is Europe: is Romania the 'West', the 'Middle' or the 'East' and in reference to what?; how do Cyprus and Poland fit in with what was formerly a club mostly of colonial powers? For our own work the externalization of border policy, and in particular strategies such as the migration routes initiative highlight how our understanding of borders as linear delimitations must be rethought. The linkage between territorysovereigntyidentity coalesced in everyday items like a national map with a color distinguishing it from other countries has been challenged. Even the actors involved in managing border are complex not only states, and suprastate actors, but also nongovernmental agencies. Is the current articulation of EU borders premodern, postmodern, do those concepts tell us anything about what is afoot? How does the expansion of border policy and the policing of human movement into Africa intersect with the colonial past and present? Might these new border technologies result in a rearticulation or reassertion of racialized identities? All these questions remain before us as our mapping of the EU's border regime continues.

2321

## 6. BIBLIOGRAPHY

ANDERSON, Benedict (1991) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. New York, Verso.

HAYES, Ben (2009) *NeoConOptican, The EU SecurityIndustrial Complex*. Transnational Institute, Statewatch.

BENSAAD, Ali (2004) "Ciudades Frontera". Conference Paper for Congreso Mundial sobre Movimientos Humanos y Migración: Un reto para el siglo XXI. Barcelona, September 2, 2004.

BALIBAR, Etienne (2004) *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.

- BRUSSIERT, David (1992) *Monarchs, ministers and maps: the emergence of cartography as a tool of government in early modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOJADZIJEV, Manuela and Isabelle SAINTSAENS (2009) "Borders, Citizenship, War, Class: A Discussion With Étienne Balibar And Sandro Mezzadra". In flexmens.org [http://www.flexmens.org/drupal/?q=Borders\\_Citizenship\\_War\\_Class%3A\\_A\\_Discussion\\_With\\_%C3%89tienne\\_Balibar\\_And\\_Sandro\\_Mezzadra](http://www.flexmens.org/drupal/?q=Borders_Citizenship_War_Class%3A_A_Discussion_With_%C3%89tienne_Balibar_And_Sandro_Mezzadra)
- CASAS, Maribel, Sebastian COBARRUBIAS, and John PICKLES (forthcoming) "Re-Bordering the Neighbourhood: Europe's Emerging Geographies of NonAccession Integration", *Journal of European Urban and Regional Studies*.
- CARRERA, Sergio (2010) "Towards a Common European Border Service?" Working Document of Center for European Policy Studies No. 331.
- COUNCIL of the European Union (2003) "A Secure Europe in a Better World, A European Security Strategy" Brussels, December 12.
- CHUECA, Ángel G. y Pascual AGUELO (2009) "Breve Panorámica sobre el Derecho Migratorio Europeo", *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería* 21: 83-115.
- EUROPEAN ALTERNATIVES (2008) Interview with Sandro Mezzadra. Accessed at <http://www.euroalter.com/2008/interviewwithsandromezzadra> Last accessed November 7, 2010.
- EUROPEAN COMMISSION (2007a) Communication on A Strong European Neighbourhood Policy. COM(2007) 774, Brussels December 5, 2007.
- EUROPEAN COMMISSION (2007b) Communication on Applying the Global Approach to Migration to the Eastern and SouthEastern Regions Neighboring the European Union. COM(2007) 247, Brussels May 16, 2007.
- FERRERGALLARDO, Xavier (2008) The SpanishMoroccan border complex: Processes of geopolitical, functional and symbolic rebordering. In *Political Geography* 27: 301-321.
- FRONTEXwatch (2008) "The Deterritorialization of the External Border". Available at <http://frontex.antira.info/inenglish/thedeterritorialisationoftheexternalborder/> Last Accessed September 10, 2009.
- McNeill, Donald (2004) *New Europe: imagined spaces*. London, Arnold.
- Migreurop* (2005) *Map of camps*. Available at [www.migreurop.org/IMG/pdf/carteen.pdf](http://www.migreurop.org/IMG/pdf/carteen.pdf) Last accessed April 24, 2009.
- UNHCR (2004) No role in North Africa's reception centres, says UNHCR. News Stories, October 1, 2004. Available at <http://www.unhcr.org/415d78cf4.html> Last Accessed September 10, 2009.
- Leanne Weber 2006 "The Shifting Frontiers of Migration Control". In S. PICKERING (ed.) *Borders, mobility and technologies of control*. Dordrecht, Springer Publisher pp.21-45.

## EL PODER TERAPÉUTICO: MUTACIONES Y RESISTENCIAS EN EL GOBIERNO DE LAS PRISIONES

Esteban Zamora Godoy  
Universidad de Barcelona  
Facultad de Filosofía

### 1. OBERTURA

Un fantasma recorre las prisiones españolas: el fantasma de la terapia. Contra este fantasma se conjuran los sectores más represivos del poder carcelario y comienzan a hacerlo, también, los grupos del anti poder y los movimientos que luchan contra las cárceles. Mientras los represores denuncian las prácticas terapéuticas por su inaceptable intento de poner bajo la mirada crítica la acción de los guardias y administradores de prisiones y de difundir mentiras sobre sus prácticas; los grupos militantes y abolicionistas le acusan de constituir una hipocresía, una mutación funcional o reformista, que bajo la máscara de la acción terapéutica contribuye a perpetuar la existencia de las cárceles. Todos se aprestan a luchar contra este fantasma y en la misma línea de combate convergen enemigos irreconciliables: el burócrata y el “Kie”, el guardia represor y el militante abolicionista. Pero ¿Quiénes de ellos se detienen a pensar lo que moviliza, significa y produce este nuevo poder carcelario? ¿Qué estatuto político define hoy a nuestra vida como para que el poder adopte una forma terapéutica? ¿Qué formas de gubernamentalidad moviliza? ¿Cómo se conecta esta transformación interna del poder carcelario con los espacios públicos? Preguntas que no suponen una respuesta unitaria, sino que reclaman una problematización de la vida, individual y colectiva, sin la cual, stricto sensu, el poder terapéutico sería una reforma más en el ámbito penitenciario.

Desde el inicio del último turno de gobierno del PSOE, en 2004, las autoridades penitenciarias del estado español promueven la creación de módulos terapéuticos en las cárceles. Éstos son constituidos como espacios separados, alternativos a la dinámica de la cárcel tradicional (represivodisciplinar), libres de drogas y cogestionados por equipos terapéuticos de profesionales, guardias y presos. En el espacio terapéutico se suprime la represión física y se intenta romper con la redefinida “subcultura carcelaria” dominada por el enfrentamiento y la lógica del conflicto, para sustituirla por una convivencia pacífica orientada a la terapia grupal, la reinserción laboral y la acción educativa. Aunque aún minoritaria dentro de la realidad de las 77 prisiones existentes en el estado, esta iniciativa sostiene hoy la agenda de la política penitenciaria española, y cada vez con mayor fuerza aparece en la primera plana como una “práctica punitiva alternativa” coherente con los discursos de los DD. HH., la tolerancia multicultural y la legitimación social.

La práctica terapéutica, a través de diferentes programas (“unidades terapéuticas y educativas”; “módulos de respeto”; “módulos de convivencia”) es la mayor transformación que está impulsando la Dirección General de Instituciones Penitenciarias (D.G.I.P.) sobre la dinámica de las cárceles. Esta es su principal y, virtualmente, única diferencia con la política de la Tolerancia Cero y la represión generalizada que había implementado el Partido Popular. El propio discurso penitenciario comienza a empaparse de un lenguaje terapéutico. Giro inquietante de las agencias judiciales y penales que “retornan” a la noción de lo anormal, de lo patológico, y partir de ella generan todo un complejo de interpretaciones, intervenciones y programas. Pero sólo en apariencia se trata de una regresión histórica y de una vuelta a los discursos sobre la anormalidad que dominaron las estrategias de

encierro durante el siglo XIX y principios del XX. El discurso terapéutico penal contemporáneo funciona en otro diagrama y se desdobra en dos facetas interconectadas: por una parte establece correlaciones del tipo marginalidad, droga, adicción, delincuencia, prisión = Patología dual, y por otro, sobre este terreno proclama la necesidad de que el gobierno de las prisiones ofrezca el “servicio terapéutico” a los internos, en una relación ofertademandada. Mientras en las “estructuras elementales” todo sigue igual: el Código Penal y la acción de los jueces siguen hegemonizados por la encarcelación como forma dominante de castigo, siguen los F.I.E.S<sup>1</sup>. y los primeros grado (con todo lo que ello implica en el trato concreto de las personas encarceladas), las torturas, la dispersión y las conducciones innecesarias y arbitrarias. Los proyectos arquitectónicos y de infraestructura se llevan la mayoría del presupuesto: más cárceles para hacer frente al creciente número de presos. El nivel de contradicciones que abre el poder terapéutico al interior del sistema penal señala también la urgencia de pensar estas transformaciones. Pero, esta urgencia se sitúa más allá de la confirmación de los conocimientos establecidos sobre el tema carcelario, se sitúa en la necesidad de plantear problemas práctico-teóricos contemporáneamente a las mutaciones de poder. En los módulos terapéuticos se juega algo más que la confirmación de una reforma por el malestar en las cárceles; se juega hoy la posibilidad de repensar el lugar de la prisión al interior de una nueva correlación de fuerzas, en una nueva economía del poder: ¿Qué tipo de gubernamentalidad supone el modelo terapéutico en una época de encarcelación masiva y de criminalización de la otredad? ¿Podemos considerar estos cambios como síntomas de un nuevo tipo de biopoder?

## 2. TRAYECTOS

Tras la muerte del dictador Franco en noviembre de 1975 se inicia en España la llamada transición democrática. Se restituye la monarquía y se producen importantes reformas políticas que intentan desmontar la institucionalidad franquista, proceso que culmina con la entrada en vigor de una nueva Constitución en diciembre de 1978. En 1975, mediante indulto real, salen de prisión algunos presos políticos y unos 5.000 presos comunes (sociales), pero mucho de éstos vuelven a la cárcel en pocos meses debido al estigma social y a las nulas posibilidades en el mercado de trabajo. El 30 de julio de 1976 el Consejo de Ministros, mediante un decreto ley, concede la amnistía para los presos políticos y en noviembre de 1977 es casi una realidad el indulto para la gran masa de los presos sociales, pero la iniciativa no prospera por las presiones de los grupos más conservadores. Un año más tarde, en noviembre de 1978 se celebran en España manifestaciones masivas contra el terrorismo y a favor de las fuerzas del orden, apoyadas incluso por los partidos y grupos de izquierda que habían impulsado la amnistía. Este giro tan radical se explica en gran medida por la sistemática campaña contra la delincuencia impulsada por el gobierno de Suárez (1976-1981), que tomando como pretexto el clima de inestabilidad general y la acción de grupos armados (ETA, GRAPO y grupos de extrema derecha) emprende una modernización y ampliación, consolidada por una legitimación del poder jurídico, de los cuerpos policiales<sup>2</sup>.

En este contexto, la respuesta de los presos comunes fue contundente: entre fines de los años '70, durante toda la década de los 80 e incluso a inicios de los 90's, las cárceles españolas fueron sacudidas por innumerables motines, organizados y comandados por presos

<sup>1</sup> Fichero de Internos de Especial Seguimiento.

<sup>2</sup> Ver Miranda, María J. “Bentham en España”. Ediciones La Piqueta, 1989.

comunes, la mayoría dirigidos por la COPEL, *Coordinadora de Presos en Lucha*, constituida durante una asamblea de presos y grupos pro amnistía durante el motín de la prisión de Carabanchel, Madrid, en julio de 1977. Sólo entre 1977 y 1980 se registraron en todo el estado más de 100 motines, huelgas de hambre masivas, autolesiones, secuestros de funcionarios, incendios y otras acciones tendientes a destruir las cárceles y a reclamar los derechos negados. Mientras en España se entraba en una especie de “revolución cultural”, los presos comunes expresaban una mutilación social y volvían al su cuerpo para manifestar un sentimiento irrepresentable. Muchos dirigentes y participantes en estas acciones serán dispersados, conducidos a diferentes prisiones y sometidos a regímenes de aislamiento, prácticamente toda una generación quedó en el camino, exterminada por la represión y por la heroína que en estos años entró con sospechosa fuerza en las prisiones.

La “epidemia” de la heroína en los 80’s fue parte de una estrategia de control político (por parte del estado y sus cuerpos policiales), para neutralizar el potencial revolucionario de una “juventud revoltosa” que empezaba a organizarse para producir cambios sociales. Pero, hay que considerar también otros factores como la reestructuración del mercado internacional de la droga que produjo la ilegalización del cultivo de adormidera en Turquía y en Persia y al relativo relajamiento de la acción policial sobre las organizaciones mafiosas, como la mafia siciliana y el clan corsomarsellés, que por esa época introdujeron en España grandes cantidades de heroína blanca, altamente refinada proveniente del sudeste asiático. En la misma década se producían profundas transformaciones en la economía política: la crisis industrial y la emergencia de fuertes conflictos entre capital y trabajo, la desregulación de mercado de trabajo y la derrota política de los movimientos de clase en sentido tradicional. No sólo se degradaron las condiciones de vida de la clase trabajadora, sino que su propia existencia se puso en cuestión. Dentro de esta crisis en muchas regiones del estado español, los efectos del desempleo fueron paliados por el surgimiento de una economía informal de considerables dimensiones, en la que la heroína jugó sin duda un papel importante. Papel curiosamente reforzado por la circulación de recursos estatales a través de diversos tipo de subsidios.

En esta escena emerge un tipo de delincuencia, alejada de la moral del trabajo propiciada por la socialdemocracia, especializada en delitos contra la propiedad: tirones, sustracciones de vehículos, robos en domicilios particulares, joyerías, farmacias, etc., pero con la irrupción del caballo (heroína) la acción delictiva se ampliará además a los atracos a bancos. Como datos podemos consignar que en 1984, cuando el uso de heroína en España ya estaba muy extendido, se llegaron a perpetrar 6.239 atracos a entidades bancarias, con un botín de 4.014 millones de pesetas, tantos como en todo el territorio de los EEUU en ese mismo año. Igualmente en 1986 las Brigada Central de Estupefacientes afirmaba que en España había más 100.000 adictos y que ellos eran responsables de la mayoría de los delitos cometidos. La entrada masiva de heroína en España, durante la década de los 80 y 90, jugó un papel determinante en la vida cotidiana de la población encarcelada, porque transformó profundamente la dinámica interna de las prisiones. Los movimientos reivindicativos y los motines decrecieron, se acentuaron diferencias entre presos políticos y sociales y, en general, los movimientos “resistentes” se hicieron menos fuertes y más fragmentados. Aumentaron las enfermedades crónicas como el SIDA y la hepatitis (B y C), se extendió el suministro de metadona, tranquilizantes y psicofármacos por parte de la institución, los patios pasaron a estar dominados por mafias y grupos vinculados al tráfico de drogas, aumentó la corrupción de los funcionarios, etc.

Durante los años 80 y 90 la expansión del sistema penitenciario se “alimenta” de jóvenes provenientes del mundo obrero en crisis, mientras la reincidencia hace patente la ineficacia

de las agencias estatales destinadas a la reinserción. Ante este clima de deterioro interno y de desilusión externa la solución, puesta en marcha indistintamente por los gobiernos del PSOE (1982-1996) como del Partido Popular (1996-2004), fue el endurecimiento de las medidas policiales y penales. Además, desde mediados de los años noventa este proceso se agudiza como consecuencia de la adopción de la ideología de la Tolerancia Cero (importada de EE.UU.) y el endurecimiento de las medidas penales (reformas del Código Penal de 1996 y 2003), con las consecuencias que actualmente podemos constatar.

La población reclusa ha crecido de manera sostenida hasta alcanzar en 2007 índices de encarcelación históricos: durante la última década las tasas de encarcelamiento aumentaron en España un 200% (tendencia común a la mayoría de los países europeos: 40% en Italia, Inglaterra y Francia; 140% en Portugal y un 200% Países Bajos. Los presos en el estado español aumentaron de 46.000 personas en el 2001 a 54.653 en 2003, para colocarse en un record histórico de 67.066 personas en prisión en 2008 (más de 140 encarcelados por cada 100.000 habitantes). En los últimos años se observa, además, el desarrollo de patrón de encarcelamiento de tipo preventivo / discriminatorio dirigido contra inmigrantes, toxicómanos y, recientemente, islamistas. Actualmente las cárceles españolas están sobre pobladas en un promedio de 140% y sus principales “clientes” son toxicómanos (70%) e inmigrantes (más del 30%). Para hacer frente a esta situación el gobierno español aprobó en 2005 un plan de 1.647 millones de euros para edificar once centros penitenciarios de régimen ordinario, 30 centros de inserción social en régimen de semilibertad, finalizar las obras de cuatro nuevos centros penitenciarios, ampliar tres prisiones ya existentes y construir cinco unidades de madres. En 2007 la apertura del Centro Penitenciario Puerto III en Cádiz inaugura el nuevo calendario de reforma y ampliación en el sistema penitenciario. Paralelo a este proceso de inversión penal, aparece una nueva filosofía punitiva cuyos conceptos claves son la reinserción, la capacitación laboral y la terapia. Se habla hoy de “Abrir las cárceles”.<sup>3</sup> Debajo de esta consigna está la intención de oponerse a la entropía que crece al interior mismo del sistema penal. Porque la Tolerancia Cero, como dispositivo de regulación penal, crea un verdadero problema a la máquina judicial y penitenciaria por el aumento constante del número de presos. Además, exige invertir una cantidad extraordinaria de dinero público en una institución que no puede contrarrestar el crecimiento de la población penitenciaria. Colapsan los juzgados, el cuerpo de policía crece como cuerpo externo y en conflicto con la población y se produce un grado de reincidencia inadmisibles para la opinión pública y el imaginario social. Por ello, a partir de 2006 la D.G.I.P impulsa abiertamente la introducción de módulos terapéuticos en la mayor cantidad posible de prisiones. Pero ¿Es ésta la única razón?, ¿Qué lógica hay actuando bajo estas transformaciones más allá de las “buenas intenciones” de la clase política y los administradores de prisiones?

2326

### 3. ANÁLISIS

#### 3.1. Prototipo y deslocalización del modelo terapéutico

Hacia 1992 surge el primer “espacio terapéutico libre de drogas” en una prisión del norte de España y se constituye la base de lo que será el prototipo terapéutico y educativo de la nueva concepción penitenciaria. En 1998 se amplía la intervención al Módulo a otros

<sup>3</sup> El País, 13 febrero 2006.

módulos y se incluye mujeres, creándose el primer espacio carcelario mixto en todo el estado. Del 1992 al 2007 este prototipo tiene una evolución gradual llegando a dominar más del 40% de toda la prisión. Sus principales líneas de acción son: a) superación de la subcultura carcelaria a través la destrucción de los estereotipos y de la cohesión entre profesionales, funcionarios y presos; b) integración al módulo de todos los internos que así lo soliciten, sin importar sexo, edad, grado penitenciario ni tipo de delito (excluidos los delitos calificados como terrorismo); c) constitución de grupos terapéuticos dirigidos por profesionales (educadores, psicólogos, psiquiatras, trabajadores sociales) en los que se realizan estrictas actividades de formación (talleres ocupacionales, educativos y de salud) y se promueve la “concienciación” de los presos sobre déficit, carencia y causas de la conducta desviada y delictiva; d) aislamiento del resto de la población reclusa y de las influencias negativas, especialmente del ambiente de las drogas, y recodificación de las relaciones amigo/enemigo, e) sustitución de la vigilancia disciplinaria por el control de la información a través de un sistema orgánico que incluye al equipo de profesionales (diseño y coordinación de las intervenciones), funcionarios y guardias (tutores de los grupos terapéuticos), grupo de apoyos (presos con mayor nivel de concienciación), grupos terapéuticos (población reclusa en general) y organizaciones externas (ONG’s y organismos de asistencia). Para ingresar al módulo los presos deben firmar un “contrato terapéutico” en el que se comprometen a respetar estrictamente las normas del módulo bajo amenaza de expulsión. Motivos de expulsión pueden ser el uso de la violencia física o verbal, la introducción de drogas, la relación con personas negativas o la resistencia a asumir el proceso terapéutico.

El sistema de “seguridad” del modelo terapéutico circula a través de una compleja organización interna y de una red territorial que incluye procedimientos de examen, diagnóstico, seguimiento y apoyo. Desde un punto de vista estrictamente político su característica más notable es la de constituirse en una eficiente red de comunicación e información. No señala un blanco ni una órbita, sino que intenta constituirse en un nicho. Como expresa un guardia: *“Es un sistema que puede controlar sin vigilancia”*. Es un modelo más totalitario en la medida que promueve una adhesión interna, subjetiva, de los presos ante su proceso terapéutico y el de sus compañeros, muchas veces bajo la presión de ser considerados por los presos de otros módulos “chivatos”<sup>4</sup> o “perras”. No hay que olvidar que se trata de un proceso terapéutico encargado a la institución penal y que en un sentido muy preciso significa caer todavía más en manos del sistema penitenciario. Pero, aún siendo el individuo el blanco inmediato del proyecto terapéutico, su efecto más importante es sobre el colectivo, sobre los espacios, dinámicas, acciones y reacciones, del conjunto de presos, guardias, funcionarios y profesionales que forman la economía de la prisión. Como efecto de la acción terapéutica la vida cotidiana de los módulos, los tiempos, espacios y formas de cumplimiento de condena, cambian afectando al sistema clasificatorio y de actitudes en un proceso de recodificación. El tiempo regresivo de la experiencia carcelaria es sustituido por un tiempo progresivo (productivo), donde los presos se vuelven gestores de su propio espacio de castigo y reforma.

Mientras analizábamos el prototipo, el poder terapéutico se ha deslizado hacia otras prisiones dentro y fuera del estado español. La forma de hacerlo ha sido organizar un sistema de formación del personal encargado de la implementación de estos nuevos módulos a

---

<sup>4</sup> “Chivato”: Soplón, delator.

través de *stages*. Aprendido el sistema de gestión, estos hombres y mujeres que participan con una carga emotiva muy fuerte en un proceso de reforma (interno) definido “histórico”, han sido los vectores de difusión hacia otras prisiones según un rápido proceso gubernamental, y de un nudo de significados teóricos, orientado a la praxis y a la distribución de los programas terapéuticos. El número de prisiones que ensaya esta nueva forma de gestión crece rápidamente: ya son 12 cárceles que han instituido la alternativa terapéutica y la D.G.I.P. calcula que en 3 años más de la mitad de las 77 prisiones españolas contarán con un módulo terapéutico. Una metamorfosis que, de momento, afecta el circuito periférico de la institución penitenciaria, pero que tiene el apoyo político y técnico de la Dirección Nacional. Esta progresiva expansión del proyecto terapéutico pone en circulación una forma diferente de poder, un gobierno de las prisiones que se apoya sobre la subjetivización del castigo y la individualización de la condena. Consecuencias: reducción de los espacios / tiempos y lenguajes de la crisis, objetivación de los procesos de reinserción y la metamorfosis de las categorías de presos y guardias a través de otros códigos, menos evidentes, más flexibles.

El gobierno terapéutico, por el hecho de transformar desde dentro la institución penitenciaria, abre contradicciones al interior de la estructura de gobierno de las prisiones y desafía al modelo represivo policial que fue el eje de la política penitenciaria del estado español durante las dos últimas décadas. Pero este sistema terapéuticopenitenciario, frente y frontera de una mutación gubernamental, impone un tiempo para su descodificación. Si los dispositivos disciplinares aparecieron en un tiempo para encauzar productivamente el déficit, la improductividad interna del cuerpo social, para organizar los cuerpos de modo de producir un efecto políticoinstitucional normalizador. Si, como se proclama hoy en día, asistimos a un agotamiento de la racionalidad disciplinaria y nos hallamos ante un poder que controla selectiva y diferencialmente la excedencia, ¿Cuál es la razón de ser de los dispositivos terapéuticos? ¿Son ellos parte de una ruptura entre lo disciplinar y lo biopolítico?

#### **4. PROBLEMÁTICA**

La prisión terapéutica constituye un laboratorio de gobernabilidad. Por una parte, la gubernamentalidad terapéutica abre contradicciones internas en la gestión de las prisiones porque desafía al modelo represivo policial de la Tolerancia Cero. Contra ella, pone en marcha un proceso de reforma interna, de racionalización y optimización de los recursos humanos, técnicos e institucionales (condiciones de trabajo, formación de los funcionarios, mejora de infraestructuras, etc.) y, simultáneamente, reformula los objetivos disciplinares y moralizantes de acuerdo a un nuevo discurso de la reinserción (a través de la inserción laboral), la recuperación de la vida y la cura. En este sentido da la impresión de ser parte de un movimiento neoconservador que intenta volver a legitimar las agencias e instituciones del estado en la gestión del problema de la seguridad. Por ello, el poder terapéutico apela a optimizar y racionalizar los recursos propios y pone en marcha programas de reforma interna en el ámbito de infraestructura, condiciones de trabajo y formación del funcionariado de prisiones. En segundo lugar, desde el punto de vista de su discurso, la gubernamentalidad terapéutica se opone a las tendencias neoliberales encarnadas en la ideología de la Tolerancia Cero ya que reformula los objetivos disciplinares y moralizantes de acuerdo a un nuevo discurso de la reinserción, el trabajo, la dignidad y la cura. En tercer lugar, la gubernamentalidad terapéutica trabaja en contra de la excepcionalidad jurídica y de la colonización de estado por la lógica de la guerra. Su acción reclama, de



hecho, la inclusión a la ley de la mayor cantidad de presos y promueve la constitución de redes de consenso en cogestión con ONG's, asociaciones, voluntarios, etc. No obstante, simultánea a la focalización analítica debe tomarse conciencia de que una prisión terapéutica continúa siendo un territorio de guerra pero atravesado por un pacto: al interior del dispositivo terapéutico, el régimen discursivo y las prácticas de regulación de conflictos entre prisión y prisioneros, están capturadas y proyectadas en una trama éticoclínica de reconstrucción de un espacio comunitario.

Por otra parte, la práctica terapéutica en las cárceles forma parte de la crisis del modelo disciplinariocorreccional vinculado al capitalismo fordista y apunta a un nuevo espacio políticopenal que aparece paralelo a las nuevas relaciones entre capital y trabajo (desregulación del mercado y derrota de los movimientos obreros, precarización) y al virtual abatimiento de la "cuestión social". Si la lógica fordista centrada en la cantidad de fuerza trabajo, desencadenaba procesos binarios de regulación disciplinar, el individuo y la masa, ahora esta lógica ha sido sustituida por lógica de la calidad del trabajo, de la autorregulación, de la cognitividad o inmaterialidad, de manera que las formas de dominación y de legitimación simbólica del sistema punitivo se organizan según otras necesidades. Deviene la crisis de los espacios del encierro, las formas de interioridad dominante estallan y con ellas todas las categorías asociadas. Esta transformación, no obstante, no adquiere la forma de una evolución o de un proceso sustitutivo, sino que ocurre al centro de un campo diagramático donde coexisten dispositivos disciplinares, de control y terapéuticos.

Las cárceles, como parte de las estructuras de gobierno sobre la población, cambian y abandonan o reestructuran sus antiguas funciones. En diálogo con la economía, cada fase de acumulación del capital está articulada con problemas diferenciados de los dispositivos de control social. Sabemos, por ejemplo, de cómo en un momento ya lejano el capitalismo provocó efectos devastadores sobre la clase obrera, la de Marx, destruyendo pertenencia, creencias y lazos sociales. Sabemos de la estrategia disciplinaria inculcó a la clase obrera un sentido nuevo de familia, de vecindario, de profesión, de sociedad en afinidad con el desarrolla capitalista. Sabemos, también, como los propios movimientos proletarios socialistas aceptaron la moral obrera (que fue una creación burguesa), separada de los "lumpen", los delincuentes y los desviados, como tributo a su propia sobrevivencia. Sabemos, a la postre, cómo el fordismo creó y promovió una nueva racionalización del tiempo y del espacio y de cómo los cuerpos debieron ser disciplinados para insertarlos en el sistema productivo. Pero hoy día, cuando las condiciones en la que se desenvuelven nuestras vidas han cambiado fuertemente ¿Qué papel cumple la cárcel más allá del lugar común que se le asigna como institución que contiene la desviación, la marginalidad y la pobreza?

Conviene en este punto observar los discursos: se habla cada vez menos de delincuentes y cada vez más de población de riesgo y de sectores "desfavorecidos", se apela cada vez menos al castigo disciplinario y a cada vez más al tratamiento, la terapia y la reeducación. Pero, contrariamente a lo que podamos suponer, este desplazamiento discursivo no significa una disminución de la vigilancia, ya que los medios de vigilancia se hacen menos específicos, más generalizados. En efecto, al producirse una suerte de asimilación entre el mundo de la delincuencia y el mundo patológico, lo que acontece es una desespecificación de la población sujeta a (de) la vigilancia. En otros términos, la introducción progresiva de un coeficiente médico en los discursos penales y en las prácticas carcelarias produce, bajo el pretexto de la patología, una confluencia de las funciones de vigilancia antes separadas. La acción penal no se focaliza en castigar un delito tipificado por la ley, sino que incluye toda la conducta (la pasada, la presente y la futura) en un campo codificado

según lo sano y lo patológico. Al interior de los módulos terapéuticos vuelve a ejercitarse aquella máxima según la cual “*castigar es ejercitar*”. Crecen los dispositivos de examen alrededor de una praxis terapéutica que hace del diagnóstico el procedimiento penal de gobierno de la crisis. Al centro de esta crisis se generan procesos de redefinición en los objetivos del espacio carcelario y en la morfología de los dispositivos de castigo. Por ello merece atención la experiencia terapéutica. No es que las cárceles y las disciplinas desaparezcan, de hecho vivimos justo lo contrario, una expansión del sistema carcelario y una intensificación de ciertos mecanismos disciplinarios, pero ellas han perdido su significado estructural bajo el efecto de la movilización postfordista.

## 5. PARA NO CONCLUIR

Las nuevas condiciones de la sociedad postfordista en que el capital “pone a trabajar” la vida indican no sólo la máxima expresión de la subsunción real del capital en la sociedad, sino además el hecho de que el trabajo vivo, abstracto, como dice Marx, se identifique con una acción auto productiva. Cada vez con mayor fuerza las relaciones de producción bajo el capitalismo cognitivo se basan en una redefinición de la relación entre vida y política y son, por ello mismo, más biopolíticas. Debemos entonces asumir el desafío de pensar las transformaciones terapéuticas en el ámbito penal como parte de unas estrategias de gobierno que no se entienden / explican a partir de las nociones clásicas de la economía política. El poder terapéutico reclama otro paradigma. Pensar la gubernamentalidad terapéutica implica la crítica profunda de los códigos por los cuales hasta ahora hemos pensado la idea del gobierno y de la política (su campo y su concepto, sus taxonomías y agencias). Significa romper con la idea de la política como una determinación externa a la reproducción de la vida.

El poder terapéutico no persigue un objetivo como el poder disciplinario, ni es una presencia continua como los mecanismos de control, sino que intenta una captura totalitaria de la vida. Deja, por tanto, de dar demasiada importancia a los objetivos instrumentales, persigue su propio despliegue: la obligación de que la vida debe abrirse, revisarse, curarse, reinsertarse. Las reformas son parte de la existencia de las prisiones desde sus inicios, esto es algo sabido. En este sentido, las intervenciones terapéuticas serían parte de lo obvio. Por ello, consignar o denunciar su pertenencia o participación en el movimiento de reforma interna del poder penitenciario es un punto de partida, no una conclusión. La obviedad no hace más que abrir la posibilidad del problema, y ante esta apertura se perfilan dos grandes opciones, o ingerir y digerir la aparición del poder terapéutico en los saberes ya constituidos y, entonces, hacer de las experiencias terapéuticas casos o signos de una serie predecible de mutaciones al interior del sistema penitenciario o; aceptamos el desafío de plantear cuestiones lo suficientemente específicas y singulares, plantear incidentes, accidentes capaces de interrumpir el poder de las prácticas administrativas, a través de la producción de un saber especificado, pero desclasificado.

Se nos enseña a aceptar la utopía de que la posibilidad de la existencia del estado, de la política, es consecuencia de un lazo fundado en la plena conciencia, la libre voluntad y el consentimiento de los ciudadanos. Pero no se nos enseña que este pacto se levanta sobre una exclusión, que encubre un crimen. Los trabajos de Foucault sobre la locura, la delincuencia y la sexualidad nos han abierto a la comprensión del lado oscuro de la Modernidad, y nos han mostrado el conjunto de estrategias excluyentes y/o disciplinares que fueron claves en el desarrollo de los estados modernos y de la sociedad industrial. Hoy día, cuando asistimos a una crisis generalizada de la figura del estado (ciudadanía)

y de los lugares del encierro, la condición de ser humano parece definirse cada vez más por las prácticas de consumo, la conectividad y la autogestión. De pronto locos, niños y delincuentes consumidores pasan a ser sujetos de derecho ¿Significa esto que entramos en una sociedad menos excluyente? No parece. Los cuerpos que no consumen bajo la lógica del mercado y las vidas que no se auto movilizan empresarialmente quedan fuera del pacto, precarizados, enfermos, desvalidos. La humanidad instituida no los reconoce como miembros y si se atreven a asaltar los muros de esa Polis (como hacen todo el tiempo los inmigrantes que saltan las vallas de Ceuta y Melilla), las prisiones serán un buen lugar para acumularlos.

Estamos ante un nuevo escenario antropológico que redefine una vez más lo humano de acuerdo criterios no otorgados genéticamente: nivel de consumo, espíritu de empresa, producción de intereses individualizantes. Un escenario que dibuja una terrible diferencia entre las “vidas” y los sujetos de interésconsumidoreshumanos. Vidas y cuerpos excedentarios o rebeldes que quedarán dispersas o condenadas y, las que no, tendrán en las nuevas prisiones un lugar y en la terapia un medio de salvación individual. La instauración y expansión de los módulos terapéuticos aparecen paralelas a una nueva definición del peligro / riesgo concebido como “ruido”, malestar, o virus, y la intervención terapéutica se revela como una forma de gobierno sobre una sociedad atravesada por una enfermedad crónica. Además, la patologización de los mundos ilegales permite la entrada a escena de los nuevos agentes asistenciales asociados al estado: la industria de la solidaridad y las redes de ONG’s que participan en la circulación de recursos estatales. Es casi un lugar común decir que la prisión produce delincuentes. Pero es cierto y en muchos niveles. Es presumible entonces que la expansión de los módulos terapéuticos signifique también la construcción de un nuevo tipo de delincuencia. De hecho, la cárcel terapéutica vuelve a codificar lo ilegal para insertarlo en un orden legal cada vez más clínico y frecuentemente “suspendido” por los estados de excepción. Entre la inclusión clínica y la exclusión legal, se abre un territorio terapéutico punitivo que afecta no sólo a quienes están en prisión, sino que es parte de un nuevo gobierno cuyos efectos se deslizan hacia el conjunto de la sociedad, uniendo al adentro con el afuera de las cárceles.

Tiempos de desafío y reflexión que nos competen a todos, dentro y fuera de los muros. Sobre todo a los más de 67.000 presos en todo el estado español y a sus homólogos en todas las cárceles europeas. Pero más allá de la evidencia ¿son ellos los principales objetos de las mutaciones? ¿Cuál es el sujeto que a la vez construye y domina el poder terapéutico? Si el demente, como escribe Foucault, es el “correspondiente específico del funcionamiento de la institución del manicomio” ¿Quién es el hombre o la mujer que sale de un tratamiento terapéuticocarcelario? Si el histérico es el “militante de la antipsiquiatría” ¿Quién es el militante del anticarcelario cuando el amigo deviene patológico y el enemigo normal? La metamorfosis terapéuticopunitiva afecta no sólo los cuerpos y gestos de los reclusos al interior de estos módulos alternativos, sino que los mismos módulos son laboratorios de gobierno, de producción de redes sociales de asistencia y de control que se deslizan y adaptan en un territorio global. Pero el poder terapéutico, al ocuparse de la vida y al transformarla en su proceso de subjetivación, al estrechar este vínculo; despeja la posibilidad siempre presente pero negada o abatida, de que un solo gesto rebelde se constituya como un gesto que reclama lo absoluto. En la prisión terapéutica la lucha por los detalles se vuelva una lucha por lo absoluto: “liberación o barbarie”. Liberación que no consiste en la obtención de un hipotético estado de libertad sino en la adopción de una posición política. Una posición de sujeto en lugar de objeto de políticas. Ahí radica lo que

está en juego en la actual situación carcelaria, dentro y fuera de los dispositivos terapéuticos de reforma carcelaria que vuelven a emplazarse como matriz del reordenamiento social, eso es lo que queda por discutir.

***SECCIÓN C:  
CIUDADANÍA, SOCIEDAD  
CIVIL Y POLÍTICAS DE LA  
IDENTIDAD***



# EL SISTEMA DE CARGOS COMO EJE VERTEBRADOR DE LO COLECTIVO: EL CASO DE UNA COMUNIDAD TLAXCALTECA (MÉXICO)<sup>1</sup>

Iñigo González de la Fuente  
Universidad de Cantabria  
Ángel B. Espina Barrio  
Universidad de Salamanca

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente texto contiene las reflexiones que, sobre el estudio de las formas de organización comunitaria en un pueblo perteneciente al municipio de Nativitas, Tlaxcala, hemos tenido después de tres temporadas de campo durante los veranos de 2008, 2009 y 2010. Durante este tiempo de investigación a intervalos, nos han ido llamando la atención diversos fenómenos que tenían como eje varias de las cuestiones que se estudian desde la antropología política, concretamente, los denominados “sistemas de cargos”. Desde el primer momento, destaca que la mayoría de textos sobre estos fenómenos están muy centrados en comunidades indígenas, frente a la escasa literatura que trata de incluir a grupos noindígenas en los análisis (Bonfil, 1988: 238; Robichaux, 2007: 25; Korsbaek, 2009: 49). De la misma manera, con el paso de las experiencias de campo en Tlaxcala, hemos podido corroborar que la comunidad objeto de estudio, pudiendo ser catalogada como “mestiza”, presenta las características propias del “sistema de cargos”<sup>2</sup> e incluso algunas de ellas se encuentran fortalecidas.

En esta ocasión, planteamos una propuesta de análisis antropológico del sistema de cargos que incluye tanto a comunidades indígenas como noindígenas, señalando por supuesto su origen en “la tradición cultural mesoamericana” (Robichaux 2007: 27). Se trata de, partiendo del reconocimiento del sistema de cargos como una institución esencialmente heterogénea, sugerirlo como estructura empírica que se puede observar directamente en el campo, y que, como hipótesis principal de este trabajo, alimenta una serie de mecanismos que, en sí mismos, potencian los “escenarios de interacción”<sup>3</sup> que protagonizan los miembros de la comunidad a través de un conjunto de papeles –incluidos los cargos de la siguiente manera: fomentan que los escenarios puedan ser protagonizados por el mayor número de miembros; propician que tales escenarios se articulen con la mayor frecuencia posible; y todo ello, con el acuerdo tácito entre protagonistas de que exista rotación de papeles entre escenario y escenario.

Esta propuesta analítica va a estar estructurada en tres bloques a lo largo del texto: en primer lugar, como marco referencial del estudio, señalamos nuestra intención de ubicar los fenómenos analizados en torno al sistema de cargos en un continuum de comportamientos

2335

<sup>1</sup> Este texto constituye una versión adaptada para el XII Congreso de Antropología de la FAAEE del artículo original (González, 2011).

<sup>2</sup> El sistema de cargos de la comunidad estudiada, Jesús Tepactepec, presenta los elementos propios de lo que se conoce como el típico sistema de cargos, los cuales, según Korsbaek (2009: 413), son: un número de oficios claramente definidos, rotación entre los miembros de la comunidad, orden jerárquico de los cargos, comprende a todos o casi todos los miembros, la no remuneración del servicio –pero compensado en forma de prestigio, y dos jerarquías separadas, la política y la religiosa.

<sup>3</sup> El concepto permite “plantear una propuesta que vincula un análisis estructural con un análisis de la acción. Al mismo tiempo, esto hace posible considerar la dinámica territorial y la variable temporal” (Rivera, 1998: 10).

tendientes al individualismo en uno de los polos, y de conductas que tienden hacia lo colectivo en el otro polo; en segundo lugar, apostamos por la explicitación del concepto de “comunidad” como elemento básico para la observación e interpretación de los sistemas de cargos; por último, proponemos la idea del “proyecto comunitario” como denominador común de lo observado y leído en cuanto a sistemas de cargos se refiere.

## 2. EL CONTINUUM INDIVIDUO COLECTIVO

A nivel intercultural y holístico, queremos situar la discusión en torno a los conceptos de “comunidad”-“individuo” (colectivismo-individualismo), tratando de no caer en la idealización<sup>4</sup> y confusión<sup>5</sup> de la primera; finalmente, son “las maneras humanas de convivir organizadamente” (Delgado, 2009: 51). Hay dos circunstancias que nos animan especialmente a iniciar este debate: por un lado, la lectura del clásico de Bonfil Batalla “México profundo”; por otro lado, las propias experiencias observadas y registradas en Tlaxcala. Siguiendo a Bonfil (2003: 57 y ss.), uno de los principales objetivos de una comunidad es llevar una vida autosuficiente, “con autonomía”. Para ello, Bonfil nos habla, entre otros elementos, de lo fundamental que es fomentar relaciones familiares y de comunidad “que permitan ordenar la cooperación de un mayor número de individuos”. Esta “continua relación colectiva” de la que habla Bonfil tiene una fundamentación en la práctica: cuantos más escenarios de interacciones entre un mayor número de personas que se rotan en los papeles a protagonizar, mayores posibilidades de que las conductas ejecutadas sean a favor de toda la colectividad y no de uno o pocos individuos. En esta dirección, el sistema de cargos sería el esqueleto, el denominador común, la estructura que produce y reproduce “la intensa convivencia”. Aunque insistiremos en esta idea a lo largo del texto con varios ejemplos, adelantamos brevemente uno de ellos: si hablamos de la institución de la fiesta, se puede caracterizar como la que propone frecuentes escenarios –frecuencia propiciada por el calendario ritual familiar y comunitario que cuentan con la participación de una buena parte de miembros de una familia extensa y/o comunidad, siendo, en ocasiones, unos anfitriones y otros invitados, y viceversa, además de otros papeles que se pudieran desempeñar.

En palabras de Bonfil, existe una “perspectiva individualista y acumulativa” (Ibíd.: 68) ligada a la sociedad occidental capitalista. Frente a ella, lo comunitario se fomenta con la interacción continua y frecuente entre los miembros de un grupo, y estas interacciones son propiciadas sistemáticamente por la institución del sistema de cargos. Se puede explicitar todo esto mediante la ubicación de los fenómenos sociales observados en un continuum de comportamientos tendentes al individualismo y tendentes a lo colectivo<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> La ideología del “comunalismo moderno” señala la oposición entre comunidad e individuo, “generalmente anteponiendo la comunidad al individuo”. En este sentido, compartimos la defensa que el autor hace de “una modernidad comunitaria” que acepte “la posibilidad de comunidades desterritorializadas [y] del individualismo al interior de la comunidad conviviendo con el todo comunal” (Zárate, 2009).

<sup>5</sup> Delgado (2009: 53) reclama que no se puede confundir “lo común” con “lo colectivo”. Lo común “puede ser lo de todos, [...] aquello con lo que todos comulgan [...], y que encierra a sus componentes [de la comunidad] en un orden cosmovisional y organizativo del que ni deben ni sabrían escapar”. Por el contrario, lo colectivo “se asocia con la idea de una reunión de individuos que toman consciencia de lo conveniente de su copresencia” [...] y “se organiza a partir de la comunicación [intercambio comunicacional]”.

<sup>6</sup> En este punto, destacamos que la presente propuesta de continuum pretende ser útil para calibrar las posibles transformaciones en las instituciones comunitarias derivadas de los procesos ligados a la modernización. Tal propuesta no liga, tal como hacen Nutini e Isaac (citado en Robichaux 2007: 23), comunidades “secularizadas” al polo mestizo, sino que vamos a asociar determinados mecanismos institucionales a lo



Prosigue Bonfil (*Ibid.*: 84) hablando de orientaciones culturales diferentes: una correspondiente al individualismo preponderante en la civilización occidental contemporánea, y la otra apunta hacia una sociedad local en la que los lazos por vecindad desempeñan un papel de mayor importancia (...) y permiten la gestación de formas culturales propias en un ámbito cotidiano más amplio que el que ofrece la familia nuclear<sup>7</sup>.

### 3. LA COMUNIDAD

Una vez enmarcado el presente análisis en el continuum individuocomunidad, pensamos que el siguiente paso que los investigadores deben dar es precisamente el de definir de forma nítida y concisa qué es una comunidad<sup>8</sup>. En esta línea, es Korsbaek (2009: 32) uno de los autores que, a la hora de embarcarse en el estudio de los sistemas de cargos, más se ha preocupado por definir “comunidad”. Se trata, comenta el autor, de “encontrar una definición precisa y al mismo tiempo operativa del concepto de comunidad”.

Una comunidad, puntualiza, es “un grupo de gentes en estrecha contigüidad por lo regular en un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas” (*Ibid.*: 33). En otra obra, habla de las “seis características” que conforman una comunidad: “un proceso [1] llevado a cabo por una colectividad [2], frecuentemente pero no siempre dentro de un marco territorial [3], que tiene coherencia horizontal [4], coherencia vertical [5] e historia [6]” (Korsbaek 2005: 134). Añade que, dando el mencionado carácter operativo al concepto, lo que las diferencia de las nocomunidades no es el tamaño de su población, ni si finalmente poseen o no una historia compartida, sino que dispongan de un “proyecto social” en el sentido de “cumplir obligaciones para con la comunidad”. Y en este planteamiento, “el sistema de cargos es la institución que se presta a la formulación de un proyecto social, creando así una comunidad” (Korsbaek 2009: 36).

Con este bagaje, proponemos la siguiente definición operativa de comunidad: grupo social generalmente territorializado, cuya característica principal es que la mayoría de sus relaciones están canalizadas por instituciones que generan, mantienen y potencian escenarios de interacción protagonizados por el mayor número de miembros posible de la mencionada estructura.

Más concreto, una comunidad es un “grupo social articulado por relaciones de cooperación y conflicto” (Muñoz 2008: 175) cuyas instituciones promueven el contacto entre el mayor número de miembros del grupo y con la mayor frecuencia posible. El debate sobre si el individuo es activo o no es otra cuestión; lo importante es que las instituciones comunitarias pretenden, buscan la participación de todos sus miembros. Todo ello sin perder de vista las limitaciones de acceso a determinados papeles: algunos de ellos –los de mayor jerarquía social– están vetados para ciertos miembros de la comunidad según género, edad, estado civil, lugar de nacimiento, tipo de propiedad, confesión religiosa, etc.

---

colectivo, frente a otros mecanismos fomentadores de comportamientos individualistas. La propuesta tampoco asume la conclusión de Cámara (2009: 398) de que las “comunidades centripetas [...] están constituidas por habitantes culturalmente indígenas. [...] En contrario, las comunidades centrifugas, compuestas de buen número de ladinos y/o mestizos [...] aspiran al cambio (modernización y urbanización)”.

<sup>7</sup> Bonfil hace estas afirmaciones hablando del tema de la vivienda, en el sentido de que, al departamento urbano se enfrenta las antiguas vecindades (habitaciones privadas en torno a un patio común en el que se ubican servicios comunes): a partir de ello, el autor plantea la tesis de que los barrios con mayor número de vecindades son los que presentan una organización comunitaria más vigorosa, tal como se pudo comprobar en los acontecimientos posteriores al terremoto de 1985.

<sup>8</sup> Para una discusión contemporánea del concepto de “comunidad”, véase Delgado (2009) y Cámara (2009).

Finalmente, desde esta perspectiva, el sistema de cargos estará presente de forma vigorosa en grupos humanos que quieren y necesitan ser comunidad, esto es, que cuentan con un “proyecto comunitario”. En palabras de Delgado (2009: 56), los componentes de una comunidad quieren serlo cuando se ponen “de acuerdo en lo más importante, convivir. Lo que ocurre es que ese proyecto [...] no puede ocultar la existencia de estructuras sociales hechas de desigualdad e injusticia”.

#### 4. EL PROYECTO COMUNITARIO

Con estos precedentes, pensamos que la característica principal para que, en la actualidad, el sistema de cargos esté fuertemente presente en numerosas regiones del territorio mexicano, es que sus protagonistas persigan implícita y explícitamente un proyecto de comunidad, esto es, que los miembros de la comunidad –habitantes por lo regular de un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas– se doten de instituciones –incluido el sistema de cargos– encaminadas a “garantizarles diversos proyectos comunitarios” como “los dones de vida, salud, bienestar, trabajo, buenas cosechas, lluvias oportunas y suficientes, etc.” (Topete 2005: 293).

En este sentido, en tanto la población de Jesús Tepactepec es mayoritariamente mestiza, pensamos que lo que tiene en común con las sociedades indígenas y que hace que todas ellas mantengan con cierto vigor<sup>9</sup> las formas de organización comunitaria es que, efectivamente, sus miembros comparten un proyecto comunitario. Asimismo, consideramos relevante el estudio en comunidades como Jesús Tepactepec, la cual se caracteriza por ser una localidad urbanizada, notablemente influida por los procesos globales, y de una heterogeneidad manifiesta. Finalmente, pensamos que es fundamental prestar especial atención a los proyectos comunitarios de poblaciones incorporadas al trabajo industrial y que participan de la economía capitalista. Estos actores sociales redefinen y manipulan las instituciones comunitarias “en función de los conflictos y luchas que mantienen tanto hacia el interior como hacia el exterior de la comunidad” (Zárate 2009: 83).

Tras estos comentarios introductorios, se plantea como principal objetivo, buscar y encontrar un mínimo común denominador para que podamos considerar a un grupo social como comunidad. A nuestro entender, este mínimo es precisamente que los miembros del grupo quieran y necesiten ser comunidad, esto es, que compartan un proyecto comunitario, o lo que es lo mismo, que interaccionen –estructuralmente– con el mayor número de miembros posible del grupo, que tales escenarios de interacción se den –sistemáticamente– con la mayor frecuencia posible, y que el contrato<sup>10</sup> básico entre partes asegure un intercambio regular de papeles (rotación).

A partir de tal objetivo, planteamos la hipótesis principal de que un grupo social local tiene proyecto comunitario cuando una gran parte de sus instituciones sociales trabajan como mecanismos (a nivel social, político, económico y religioso) tendentes en mayor o menor medida –articulado en variables– a:

I) Potenciar la participación activa del mayor número de miembros en los diferentes escenarios de interacción (variable cantidadtendencia al “todos”);

<sup>9</sup> Robichaux (2007: 26) refrenda tal percepción de los sistemas de cargos en el suroeste de Tlaxcala de manera que “las estructuras organizativas comunitarias (...) siguen siendo fuertes, son capaces de reproducirse e incluso de expandirse y florecer”.

<sup>10</sup> Delgado (2009: 55) habla de “acuerdos mínimos pero suficientes” entre los miembros que, “por supuesto [...] son o pueden ser muy distintos entre sí y hasta incompatibles”.

II) Fomentar la mayor frecuencia posible de tales escenarios (variable frecuencia al menor intervalo temporal posible entre escenario y escenario);

III) Propiciar el intercambio de papeles entre participantes con la frecuencia necesaria que haya sido consensuada por el grupo (variable rotación tendencia a aumentar las posibilidades de que “todos” puedan ocupar a lo largo de su historia comunitaria particular el mayor número de papeles presentes en los escenarios).

A partir de la hipótesis principal, y sin perder de vista el continuum individualismo-colectivismo, presentamos las siguientes hipótesis:

1. Cuanto mayor número de miembros de una comunidad interaccionen y mayor sea la frecuencia de esos escenarios de interacción –teniendo presente que el intercambio de papeles debe estar asegurado–, aumentarán las posibilidades de que los comportamientos económicos, políticos, sociales y religiosos de esa comunidad tiendan hacia el reforzamiento de lo colectivo (el beneficio del conjunto frente al beneficio del individuo)<sup>11</sup>.

2. Cuanto menor número de miembros de una comunidad interaccionen y menor sea la frecuencia de esos escenarios de interacción, unido a que no esté asegurado el intercambio regular de papeles, aumentarán las posibilidades de que los comportamientos económicos, políticos, sociales y religiosos de esa comunidad tiendan hacia el individualismo. Desde luego, estas hipótesis parten del hecho –ya mencionado– de que las comunidades rurales pueden y quieren ser autosuficientes, quieren tender hacia el colectivismo, quieren construir un proyecto social conjunto; en este sentido, la institución que asegura sistemáticamente esa tendencia es el sistema de cargos. Si bien es cierto que las embestidas modernizadoras, predominantemente fomentadoras del individualismo y, en la práctica, reductoras de continuos escenarios para “todos”, están consiguiendo diversos resultados: por un lado, algunas instituciones comunitarias están desapareciendo, y por el otro, otras salen fortalecidas de la coexistencia. En el caso concreto de Jesús Tepactepec, los informantes hablan del desuso de la “faena” y el notificador o “tequihua” desde hace apenas quince años<sup>12</sup>, mientras que las formas de elección assemblearias siguen en completa vigencia.

2339

Entonces, interesa caracterizar el sistema de cargos como conjunto de herramientas que: asegura escenarios de interacción en los cuales una mayoría de miembros de un grupo social (que desean formar parte de ese grupo) puedan participar activamente; que tales escenarios se ejecuten con la mayor frecuencia posible; y que tal mayoría tenga la seguridad de que, tarde o temprano, podrá ocupar cada uno de los papeles de cada uno de los escenarios de interacción –estén estos papeles ubicados en la cúspide jerárquica o no lo estén–.

<sup>11</sup> Estamos pensando por ejemplo en un habitante de Jesús Tepactepec, quien afirma que, producto de la interacción continúa con los miembros de la comunidad, todos “nos echamos la mano los unos a los otros. (...) Yo soy director de escuela y ayudo a los vecinos a colocar a sus hijos, y ellos me ayudan a mi en otros aspectos”.

<sup>12</sup> Un miembro de la fiscalía de Jesús Tepactepec en 2010 pensaba que tales instituciones estaban desapareciendo debido a las “estrategias del gobierno, las cuales buscan dividirnos dándonos ayudas para que nos peleemos por ellas”.



## 5. EL SISTEMA DE CARGO COMO EJE VERTEBRADOR DE LO COLECTIVO

Para tratar de corroborar las mencionadas hipótesis, estudiamos algunos de los mecanismos institucionales que han sido analizados por la literatura antropológica y que igualmente hemos registrado etnográficamente en Jesús Tepactepec y otras comunidades de Nativitas en las cuales el sistema de cargos se presenta con cierto vigor. Con el objetivo de facilitar el análisis, vamos a categorizar tales mecanismos en cuatro grandes dimensiones: política, económica, religiosa, y social, las cuales, por supuesto, están fuertemente interrelacionadas; en este sentido, el sistema de cargos es fundamental ya que potencia varias de estas instituciones paralela y frecuentemente.

Finalmente, todos los ejemplos “de esos pequeños mundos de sociabilidad sobre los cuales se construye la comunidad” (Muñoz 2008: 175) que se van a exponer tratan de responder a la pregunta de cómo el sistema de cargos vigoriza lo colectivo frente a lo individual –restricción pero no cancelación del interés individual, y de esta manera, cómo se mantiene el proyecto comunitario. En la práctica, se sostiene que tales fórmulas tienen en común que, con el sistema de cargos como vehículo y principal garante, aseguran sistemáticamente la interacción frecuente y el intercambio de papeles entre un mayor número de miembros de una comunidad. En todo caso, también se presta especial atención a los posibles impactos globalizadores que estén sufriendo los mecanismos de lo colectivo, las cuales, por un lado, pueden llevar al debilitamiento y desaparición de éstos, o por otro lado, deriven en una articulación de los mecanismos tradicionales con las instituciones modernizadoras de manera que aquellos salgan fortalecidos.

### 5.1. Nivel político

El mecanismo institucional político sobre el que se quiere trabajar con las variables de cantidad, frecuencia y rotación es la asamblea. Las asambleas son el mecanismo de consulta, debate, decisión y elección de la comunidad de Jesús Tepactepec y de muchas otras a lo largo y ancho de la república mexicana. Pueden categorizarse en asamblea general y asambleas extraordinarias. La primera es un espacio donde participa una mayoría de la comunidad tanto en la toma de decisiones como en la organización de numerosas actividades –incluidas las religiosas que competen a toda la comunidad. En Jesús es la asamblea la que, cada 31 de diciembre, propone, en primer lugar, a tres candidatos a presidente entre sus miembros, para después elegir por mayoría simple a uno de ellos (situándose los asambleístas detrás del candidato al que apoyan), quien no puede rechazar el ofrecimiento. Los dos candidatos no elegidos podrán serlo en futuras convocatorias.

Las asambleas extraordinarias se convocan para situaciones que no pueden esperar al ciclo anual, aunque no suelen ser frecuentes sino que se convocan cuando la situación roza lo insostenible<sup>13</sup>.

Desde la perspectiva del presente análisis, se puede hablar de la asamblea como un escenario de interacción en el cual, cada año en el caso de la asamblea general (variable frecuencia), un mayor número de miembros (variable cantidad) de un grupo puede opinar, elegir, ser elegido y decidir sobre las cuestiones que afectan a la comunidad tanto a nivel político como religioso, y que además, tales miembros pueden participar activamente en

<sup>13</sup> La última asamblea extraordinaria de Jesús Tepactepec tuvo lugar en 2010 y fue promovida para relegar del cargo de fiscal a su ocupante, debido a un desfaldo económico en las cuentas de su festividad principal.

los diferentes papeles que se representan: orador, candidato elegible, candidato elegido, elector, organizador, vigilante, etc. (variable rotación).

El mecanismo asambleario está recibiendo los mayores impactos modernizadores desde las formas constitucionales de elección, principalmente del voto nominal secreto como mecanismo individualizado de elección. En el caso de Jesús, se puede afirmar que ambos mecanismos se articulan positivamente e incluso, comentan en el pueblo, las asambleas han crecido en número de participantes en los últimos años debido a que los cargos principales (fiscal y presidente auxiliar) manejan presupuestos considerables.

## 5.2. Nivel económico

Un mecanismo institucionalizado que puede, a nivel económico, fomentar lo colectivo frente a lo individual es el trabajo comunitario: forman parte de la organización laboral de las comunidades, estando muy relacionado con la jerarquía civil.

Los trabajos comunitarios, denominados de muy diferentes maneras según la región (faenas, tequios, fajinas, fatigas, tandas, etc.), son mecanismos de trabajo cooperativo, colectivo en “los que participan obligatoriamente todos [variable cantidad] los varones<sup>14</sup> adultos de la comunidad” y que “se usan para obras públicas, como la construcción y el mantenimiento de caminos, la edificación de escuelas, la reparación de templos y otros edificios comunales” (Bonfil 2003: 61).

Concretamente, en la comunidad de Jesús Tepactepec, se puede observar un progresivo debilitamiento de este tipo de instituciones, las cuales, cuentan los informantes, han dejado de funcionar hace apenas quince años (“canijo que no quería ir, se la hacía con cemento” comenta uno de los miembros de la fiscalía de Jesús en 2010). Sí que siguen en funcionamiento tandas de jóvenes para la ayuda de la eucaristía todos los domingos. En opinión del mencionado equipo fiscal, estas formas de trabajo colectivo eran “una forma de relacionarse, de colaborar, de sentirse más identificado con los otros” y, si se han debilitado, ha sido por “las costumbres de las ciudades”. En este mismo sentido, el presidente de comunidad de Jesús en 2009 afirmaba que antes se daban más las faenas, pero ahora “ha cambiado la forma de vivir en el campo; la gente tiene otro empleo y no tienen tiempo”.

Sin duda, los procesos que mayor impacto han tenido en el trabajo comunitario son los de urbanización y asalarización. Siguiendo de nuevo a Bonfil (2003: 61), la noción de salario impacta directamente con la idea de trabajo colectivo, el cual “no se paga, se retribuye, se adquiere la obligación de hacer lo mismo que otros hicieron por uno [variable rotación], cuando llegue el momento [variable frecuencia]”.

## 5.3. Nivel religioso

La dimensión religiosa de la mayoría de comunidades indígenas y noindígenas del área mesoamericana con sistema de cargos pasa por el análisis del calendario ritual católico, el cual está organizado por los cargos religiosos (fiscalía en el caso de Jesús Tepactepec).

Las fiestas católicas permiten sistematizar que la frecuencia de convivencia de todos los vecinos (variable cantidad) sea continua a lo largo de todo el año (en el municipio de Na-

---

<sup>14</sup> Las mujeres participan preparando los alimentos que se distribuyen entre los participantes del trabajo.

tivitas<sup>15</sup> se puede asistir a una fiesta cada día del año<sup>16</sup>). Esto incluye las peregrinaciones (a otras comunidades), procesiones, arreglo y aseo de las iglesias (recolección de flor, arcos florales), bendiciones de autos, etc. Un mecanismo de singular interés –especialmente para lo que se trata de exponer en estas páginas– es el de la “capilla de la adoración perpetua”, sita en la comunidad que da nombre al municipio: se trata de un escenario de interacción –un pequeño centro religioso católico contiguo a la parroquia– que debe contar con la presencia de como mínimo un miembro de la comunidad durante las 24 horas los 365 días del año.

Mención aparte merecen todos los escenarios de interacción que tienen como protagonistas miembros de varias comunidades, como por ejemplo las peregrinaciones o las procesiones intercomunitarias (recogida de leña de miembros de Jesús Tepactepec a Santa Apolonia Teacalco). Rodríguez y Romero (2007: 78) hablan al respecto de un “sistema de invitación y asistencia a las fiestas de los Santos Patronos de los pueblos limítrofes como un mecanismo que permite fortalecer las relaciones comunitarias del entorno regional”. En términos parecidos se expresaban algunos vecinos de Jesús cuando, al hablar de las comunidades que les visitan anualmente, comentan como ellos quieren que los visitantes “pasen por todas las casas” (variable cantidad), escenarios en los cuales surgen situaciones que sirven “para que te conozcan” –sobre todo si acompañas a los peregrinos como miembro de la fiscalía– y quizás puedas conseguir un empleo o “se prestan a los intereses políticos”.

A pesar del fuerte impacto que el ceremonial está recibiendo del calendario laboral ligado a la productividad (ocio asociado a los fines de semana y periodos vacacionales), tales instituciones conservan todo el vigor de anteriores épocas, lo cual está relacionado en Jesús Tepactepec con la imagen del padre Jesús de los Tres Caminos, una de las que más visitas –y con ellas, limosnas y donaciones– recibe en la región junto a San Miguel del Milagro.

2342

#### 5.4. Nivel social

Esta cuarta dimensión que hemos catalogado como “social” contiene mecanismos que se caracterizan precisamente por estar presentes en el resto de las dimensiones trabajadas. Tomamos en consideración la institución de la fiesta.

La fiesta comunitaria es una de las instituciones más presentes en las comunidades. Constituye un espacio fundamental para “las prácticas de sociabilidad en espacios públicos” (Sandoval 2005: 272) y estimulan la participación y refuerzan la solidaridad entre los diversos individuos (Bonfil 2003: 61).

Las fiestas que se celebran en una comunidad pueden diferenciarse entre fiestas familiares ligadas a los ritos de paso de los miembros de una familia extensa (bautizos, comuniones, confirmaciones, graduaciones, cumpleaños, aniversarios, “quinceños” y hasta velorios) y a las cuales también suele estar invitado parte de la comunidad en forma de amigos y compadres; y fiestas comunitarias ligadas al ciclo ceremonial católico, sufragadas, como se ha visto anteriormente, por la misma comunidad en forma de cooperaciones o por algún miembro –mayordomo o padrino– con más recursos que la media de la población.

<sup>15</sup> El municipio de Nativitas cuenta con quince localidades (doce pueblos; un barrio; dos colonias ex haciendas) que funcionan mediante la figura del “presidente de comunidad”.

<sup>16</sup> Medina (2009) percibe igualmente que “los pueblos del sur de la ciudad de México tienen más fiestas que días tiene el año”.

En primer lugar, las fiestas familiares son una plataforma generadora y mantenedora de vínculos de parentesco, compadrazgo y amistad. Exponemos a continuación uno de los ejemplos etnográficos con los que queremos fundamentar la línea analítica que estamos desarrollando a lo largo del texto. Se trata de la fiesta de “quinceaños” de unas niñas del vecino municipio de Santa Apolonia Teacalco que trabajan en la comunidad objeto de estudio. Destaca en la organización de la celebración el número de “padrinos” que se ocupan de costear el evento. De esta manera, los padrinos de bautizo –que tienen que estar casados– de ellas se comprometen a pagar el vestido de la fiesta. La comida la pagan los padres, quienes pueden aceptar cooperaciones de otros familiares en forma de animales para cocinar. La bebida la pagan algunos familiares, y en caso de que se agote, se coopera para comprar más. Por lo demás, otros familiares, amigos y compadres se encargan de “apadrinar” los arreglos de la iglesia, el salón y sus arreglos, el cojín, las medallitas, las zapatillas, el mariachi, el conjunto musical, las invitaciones, los recuerdos, la corona, y un largo etcétera.

Lo que interesa rescatar de este ejemplo es el alto número de participantes, o en otras palabras, la tendencia a que la fiesta tenga el mayor número de invitados posible<sup>17</sup> (variable cantidad), los cuales se encontrarán en la posición de anfitriones (variable rotación) cuando vivan una situación pareja –que alguna hija cumpla quince años– (variable frecuencia): “tienes que invitar a todos los que te invitaron”.

En segundo lugar, las fiestas comunitarias destacan y son reconocidas porque siempre van acompañadas de comida, bebida, música, juegos pirotécnicos o cohetes, danzas y bailes populares, misas colectivas, toritos, jaripeos, concursos deportivos, etc., y ello “a pesar de los intentos de gobernantes y sacerdotes por erradicarlas” (Sandoval 2005: 272). Como ya hemos comentado, los gastos de las fiestas pueden correr por cuenta de toda la comunidad (variable cantidad) y/o por cuenta de los mayordomos, quienes cambian –rotan– de fiesta en fiesta (variable frecuencia). En ellas se dan todo tipo de interacciones entre los que se destaca el intercambio de alimentos y bebidas con familiares, compadres y amigos.

## 6. REFLEXIONES FINALES

A lo largo del texto y particularmente del epígrafe precedente, hemos ido definiendo y describiendo, según la literatura antropológica y las experiencias de campo en el pueblo tlaxcalteca de Jesús Tepactepéc<sup>18</sup>, diferentes mecanismos institucionalizados que se pueden encontrar en buena parte de las comunidades locales –incluidos algunos barrios urbanos del territorio mexicano de tradición mesoamericana. Todos ellos están, de una u otra manera, relacionados con la institución del sistema de cargos, de tal forma hemos considerado que aquél vertebraba cada uno de estos mecanismos. Por supuesto, si bien es verdad que cada uno de ellos pudiera funcionar autónomamente –o incluso lo hace en ocasiones–, también es cierto que la presencia del sistema y su propia inercia produce y

<sup>17</sup> Los propios informantes correlacionan “el prestigio” y “tener recursos” con conseguir el mayor número de invitados: “¡hay gente que cierra la calle y te hace bailazo!”, comentaba un vecino de Jesús sobre la última boda a la que asistió.

<sup>18</sup> Las reflexiones vertidas están igualmente enriquecidas por otras experiencias etnográficas en las comunidades de Xico, Veracruz (20052006), Teocelo, Veracruz (2006, junto a Claudio I. Hernández-IIAUV), Santiago Yolomecatl, Oaxaca (2006, junto a Luis E. San Juan-USAL), Santa María Zolotepec, Edomex (20092010, junto a Leticia Ortega ENAH), San Juan Chamula, Chiapas (2009, junto a Hernán Salas-IIAUNAM y Leticia Rivermar BUAP) y Pahuatlán, Puebla (2010, junto a Leticia Rivermar y María Eugenia D’Aubeterre BUAP).

reproduce las mencionadas instituciones, las cuales, desde el punto de vista que hemos querido traer a colación en este texto: 1. propician escenarios de interacción en las que puede participar activamente la mayoría de miembros de la comunidad; 2. procuran que estos escenarios tengan la mayor frecuencia posible; y 3. fomentan el intercambio de papeles, lo cual, por un lado, permite que los miembros de la comunidad participen en los escenarios desde todas las papeles posibles; y por otro lado, esta realidad genera ciudadanos activos que hacen que el sistema nunca pierda vigor a pesar de las embestidas de los fenómenos ligados a la globalización.

Esta constante, directa y querida interacción viene a ser la constancia implícita y explícita de lo que hemos denominado “proyecto comunitario”, o en otras palabras, el mínimo común denominador de las comunidades rurales mexicanas, sean éstas de población mayoritaria y étnicamente originaria, sean de población denominada “mestiza” (en ningún caso, consideramos que existan grupos totalmente homogéneos): sus miembros quieren y necesitan pertenecer a la comunidad, o lo que es lo mismo, creen en el continuo contacto con las personas con las que conviven como generador, las más de las veces, de beneficio colectivo frente y/o articulado junto al beneficio individual propio de las sociedades modernas.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTOLOMÉ, Miguel A. (2009) “Una lectura comunitaria de la etnicidad en Oaxaca”. En M. LISBONA (Coord.) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- BONFIL, Guillermo (1987) *México profundo: una civilización negada*. México, Editorial Grijalbo.
- BONFIL, Guillermo (1988) *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- CÁMARA, Fernando (2009) “Epílogo. Sociedades, comunidades y localidades”. En L. KORSBAEK y F. CÁMARA (Ed.) *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. México, MC editores.
- CANCIAN, Frank (1989) *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México, CCCAINI.
- DELGADO, Manuel (2009) “Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”. En M. LISBONA (Coord.) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán – Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (1998) *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder*. Barcelona, Anthropos.
- GONZÁLEZ DE LA FUENTE, Iñigo (2011) “Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México”, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, 6(1): 87-114.
- KORSBAEK, Leif (2005) “Historias de vida en una comunidad indígena del Estado de México: el caso de San Francisco Oxtotilpan”. En H. TOPETE y otros (Eds.) *La organización social y el ceremonial*. México, MC editores.
- KORSBAEK, Leif (2009) “El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan”. En L. KORSBAEK y F. CÁMARA (Ed.) *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. México, MC editores.



- MILLÁN, Saúl (2005) “Los cargos en el sistema”. En H. TOPETE y otros (Eds.) *La organización social y el ceremonial*. México, MC editores.
- MONTES DEL CASTILLO, A. (1988) *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre el compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Barcelona, Anthropos.
- MUÑOZ, Christian (2008) “La reinención de la comunidad: cambio social y estrategias de adaptación en el México rural. Un caso de estudio”. En K. APPENDINI y G. TORRESMAZUERA (Eds.) *¿Ruralidad sin agricultura?*, México, El Colegio de México.
- RIVERA, Liliana (1998) *Entre redes y actores. Dinámica sociopolítica en Xico, Veracruz*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- ROBICHAUX, David (2007) “Identidades cambiantes: “indios” y “mestizos” en el suroeste de Tlaxcala”. En O. ROMERO y otros (Comps.) *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala, México*. Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- RODRÍGUEZ, Javier y Osvaldo ROMERO (2007) “El sistema de cargos y el poder en Tetlanohcan, Tlaxcala”. En O. ROMERO y otros (Comps.) *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala, México*. Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- TOPETE, Hilario (2005) “El poder, los sistemas de cargos y la antropología política”, en H. TOPETE y otros (Eds.) *La organización social y el ceremonial*. México, MC editores.
- ZÁRATE, J. Eduardo (2009) “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo”. En M. LISBONA (Coord.) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán – Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.



## LOS INICIOS DEL MOVIMIENTO SOCIAL GITANO EN VALLADOLID: EL ASOCIACIONISMO GITANO FEMENINO

Jesús M. Aparicio Gervás  
Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales y Experimentales  
Facultad de Educación y Trabajo Social  
Universidad de Valladolid

Se hace aún difícil despegar completamente las concepciones racistas, los estereotipos y los prejuicios cuando hablamos del Pueblo Gitano. Bien es cierto que el Espacio Europeo de Educación Superior ha introducido en algunas titulaciones de los nuevos grados universitarios<sup>1</sup>, materias que permiten conocer más y mejor a la comunidad gitana para, desde ahí, ir eliminando esos aspectos tan negativos, pero aún reales, que todavía existen en la sociedad de nuestros días. Estamos seguros que si nuestros educadores reciben la formación adecuada en este sentido, serán capaces de transmitirla a sus discípulos con eficacia. En el momento que esta realidad llegue al aula y se inculque en el marco de una educación intercultural, los planteamientos racistas, los prejuicios y los estereotipos aún hoy muy presentes hacia esta minoría étnica, comenzarán a desaparecer. La educación es y seguirá siendo, la herramienta que permita el cambio deseado.

### 1. LOS POSICIONAMIENTOS RACISTAS DEBILITAN EL ASOCIATIVISMO GITANO

No hace falta retroceder demasiado en el tiempo para poder observar diferentes sistematizaciones sobre algunas de las actitudes sociales de tipo racista, vinculadas a la comunidad gitana. Así, y remontándonos a finales de la década de los sesenta, Banton (1967), en su famosa obra “Race Relations”, señalaba ya muy acertadamente tres dimensiones del racismo: la ideológica, la del prejuicio racial y la vinculada a la discriminación racial. Cuarenta años más tarde, podemos observar que aún se siguen reproduciendo esas mismas dimensiones racistas. ¿Acaso nuestra sociedad no continúa aún generando estereotipos étnicos? ¿No es cierto que aún hoy, todavía seguimos observando comportamientos colectivos discriminatorios hacia la población gitana que, además, constituyen parte de las propias relaciones sociales? Baste revisar el trabajo de Aparicio (2006), en el que se recoge una breve recopilación sobre la historia del Pueblo Gitano en España, para darnos cuenta de la actitud racista que se ha venido manteniendo hacia la comunidad gitana en nuestro país, desde su misma llegada a la Península, en Enero del año 1425.

Estudios más recientes, realizados en la década de los noventa por Teresa San Román (1996), nos sugieren analizar las actitudes racistas desde posicionamientos diferentes. Así, en la primera parte de su obra, “Los muros de la separación”, introduce un nuevo planteamiento de la concepción racista, al realizar un interesante discurso sobre la alterofobia. Se trata pues, de un análisis conceptual que introduce una nueva dimensión social del término.

Va a ser esta rémora que suponen los posicionamientos racistas, la que impida la realización de diferentes actividades de tipo social. Actividades que, sin duda, son absolutamente

---

<sup>1</sup> En la Facultad de Educación y Trabajo Social de la Universidad de Valladolid y en los grados de Educación Infantil y Educación Social, se trabajan ya contenidos relacionados con el conocimiento del Pueblo Gitano. En concreto, en las asignaturas: “Educación Intercultural” e “Inmigrantes, minorías étnicas y Educación Intercultural”.

te necesarias para potenciar y generar estímulos que provoquen actitudes contrarias a esta discriminación sociocultural de la comunidad gitana. En otras comunidades autónomas este hecho ya ha sucedido y el movimiento asociativo gitano no sólo ha comenzado a dar sus frutos, sino que se encuentra total y plenamente consolidado en el tejido social. Incluso el movimiento asociativo gitano femenino. Pero en la comunidad autónoma de Castilla y León y, en concreto en la ciudad de Valladolid, los pasos se han ido dando más despacio.

## **2. LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS ASOCIATIVOS DE MUJERES GITANAS**

La primera asociación de mujeres gitanas (Romí), surge en Granada en el año 1990, como consecuencia de la inquietud de un grupo de mujeres que deseaban luchar por la igualdad de derechos y de género y por la promoción social y cultural de la comunidad gitana. Su éxito y repercusión provoca la creación de otras muchas en todo el territorio peninsular. Así, en la Comunidad de Madrid, y a modo de ejemplo, surge Romí Sersení (1991), Yerbabuena y Alboreá; en Jaén cobra gran importancia la asociación Sinando Kalí; en la región de Murcia, Kalochí Kaló y, por finalizar estos ejemplos, destacaríamos a la asociación Amuradi de Sevilla, constituida por mujeres gitanas universitarias. Ellas constituyen, sin duda, un modelo de asociacionismo femenino de referencia.

### **2.1. El movimiento asociativo gitano en la ciudad de Valladolid**

El movimiento asociativo gitano (que no femenino), surge en Valladolid hacia la segunda mitad del siglo XX. Los primeros pasos y las primeras concentraciones gitanas comenzaron a tomar cuerpo tras la visita a la ciudad del actual presidente de la Unión Romani, Juan de Dios Ramírez Heredia, a finales de la década de los años sesenta. Es pues en estos momentos, cuando las primeras corrientes asociativas empiezan a ver la luz. Aunque fueron surgiendo primero en Andalucía (Granada, Córdoba, Jaén,...), como ya hemos señalado anteriormente, al poco tiempo van extendiéndose por Castilla y León, llegando hasta Valladolid. Nace así en la ciudad, uno de los primeros movimientos asociativos gitanos, que también estaba integrado por mujeres: La Fundación del Secretariado Gitano.

#### *2.1.1 Los primeros pasos: del extrarradio a la ciudad, de la chabola a la vivienda*

A pesar de la existencia de estos movimientos sociales, en la década de los setenta, los gitanos vallisoletanos se encontraban aún viviendo en la más absoluta marginalidad y pobreza, concentrados en chabolas en un barrio situado a las afueras de la ciudad (barrio de San Isidro).

A partir del año 1976, se produce un cambio en la política de integración de la población gitana vallisoletana, intentando eliminar la situación de clara marginalidad que se había creado en el entorno del conocido “páramo de San Isidro”. Así, el 8 de marzo de 1976, el Ayuntamiento de Valladolid aprueba la construcción de ciento diez viviendas en una nueva ubicación en la ciudad, para que fueran ocupadas por las ciento diez familias que vivían en las chabolas de este barrio marginal de la capital vallisoletana (APARICIO GERVÁS, 2002). Se construye pues un nuevo barrio, que tiene como objetivo el dar cobijo a esas familias gitanas, intentando alejarlas de la pobreza y la marginalidad en la que se encontraban viviendo. Nada más lejos de la realidad.

El nuevo barrio que va a nacer, llevará por nombre el del objetivo que pretende alcanzar: “La Esperanza”. El 14 de Enero de 1979, comienzan a entregarse las primeras casas. A cambio, cada familia gitana debería ir pagando mil pesetas al mes, para adquirir la pro-

piedad. A pesar de que muchos vallisoletanos aún lo ignoran, nunca les fueron regaladas estas viviendas a los gitanos.

Surge así, en Valladolid, a mediados de la década de los setenta, un nuevo barrio, con un ideario inicial, con unos nuevos objetivos, con las mejores intenciones, pero con el más absoluto desconocimiento de la realidad social. El resultado final estaba ya condenado al fracaso incluso antes de su propio inicio, como efectivamente, así fue.

Como hemos señalado, la intención en principio era buena, pero no lo fue en su planteamiento y menos aún en la ejecución. Jamás debió permitirse la construcción de un barrio, también en la periferia de la ciudad, sólo para gitanos, con una muy baja calidad en los materiales de construcción, con escasas dotaciones y con un tipo de infraestructuras realmente lamentables. Así, a los pocos meses de su ocupación, las viviendas se encontraban ya arruinadas. El pavimento se hundía, el agua de lluvia no filtraba, el hacinamiento iba aumentando progresivamente, el paro ocupaba ya a más del noventa por ciento de sus residentes,..., en definitiva, volvían a darse las mismas situaciones de pobreza y marginalidad que habían existido anteriormente en las chabolas de las que partieron. En definitiva, al poco tiempo de construirse el barrio y hasta su desalojo final en el año 2002, el poblado se había convertido en el mayor gueto de la historia de la ciudad y de la provincia de Valladolid.

El presagio de constituirse el gueto en la confirmación del estereotipo que tanto daño ha causado a la comunidad gitana, era un hecho que sobrevolaba por toda la sociedad vallisoletana. En poco tiempo, el poblado gitano era el foco de droga de gran parte del mercado que circulaba por toda Castilla y León. De nuevo, había que luchar contra ese estereotipo.

A pesar de la situación que se estaba viviendo, y como consecuencia del denodado esfuerzo de numerosas familias gitanas que realmente querían otro estilo de vida diferente, el gueto se fue transformando en un elemento dinámico, generador de importantes movimientos asociativos de la juventud gitana y que tan poco se ha dado a conocer. Surge así, la primera Asociación Juvenil Gitana en Valladolid, que lleva por nombre, el mismo que el poblado: “La Esperanza”. Nacen también los primeros cursos de formación de mujeres gitanas, en el año 1977. Se construye un centro cultural, con una interesante biblioteca (probablemente de las mejores de Castilla y León sobre temas relacionados con el Pueblo Gitano) y en donde se concentra un gran número de trabajos e investigaciones relacionados con la interculturalidad, fruto del cual, comienza a editarse una revista de carácter intercultural, que llevaba por nombre “oujaripen”, que como todos sabemos, significa “esperanza” en romanó, en alusión al nombre del poblado donde residía esta comunidad gitana vallisoletana. Poco a poco se fueron ampliando las actividades culturales. Alumnado de la Facultad de Educación y Trabajo Social, realizaba sus prácticas en el poblado y dejaba su impronta universitaria. Miembros gitanos de la Asociación Juvenil Gitana “La Esperanza”, encabezados por Juan José Ruiz Husillos, Coordinador del Centro de Cultura Gitana “Oujaripen”, quien tanto hizo y al que tanto debemos gitanos y no gitanos, en la posterior integración social; Ángel Ramírez, Presidente de la Asociación, Marisa, Yolanda, Chari y tantas y tantas personas que pusieron su granito de arena, se encargaron de promocionar, a través de charlas y conferencias, la realidad que se estaba viviendo en y desde el poblado.

Aún habiéndose creado este incipiente movimiento asociativo, el gueto actuaba con los gitanos a modo de “agujero negro”. Era imposible salir de él. La marginalidad, la delincuencia y sobre todo, el enorme daño que originó el mercado de la droga, obligó a las

autoridades locales, afortunadamente, a poner fin al mismo. Así, el 17 de Junio de 1988, tan sólo once años después de su primera ocupación, se derriba la primera vivienda y se intentaba el realojo de la población gitana en la ciudad. A principios del nuevo siglo, el poblado había desaparecido.

### 3. LA PRIMERA ASOCIACIÓN DE MUJERES GITANAS DE LA CIUDAD

Seis años más tarde de la desaparición del gueto, de nuevo el movimiento asociativo de la mujer gitana vuelve a impulsarse en Valladolid. En el año 2008, se funda la Asociación Talí (libertad, en romanó), formada por mujeres gitanas y no gitanas. Muchas de ellas, estuvieron colaborando ya en el año 1976 con el movimiento social gitano de la ciudad. En la actualidad, son aproximadamente trescientas mujeres de Valladolid y su provincia, en edades comprendidas entre los 16 y los 80 años. Esta mezcla de veteranía y juventud, permite seguir consolidando el respeto a la edad que tiene la comunidad gitana.



2350

Son mujeres con un elevado interés por la formación. Muchas tienen estudios Primarios, en menor medida han cursado estudios de Garantía Social y algunas han obtenido el Graduado Escolar. A pesar de la todavía baja cualificación profesional, participan en cursos dirigidos hacia la promoción de la mujer gitana, con un inusitado interés por aprender y, sobre todo, presentan un claro denominador común: el deseo de estimular y fomentar la escolarización de los niños y niñas gitanos desde los tres años, objetivo fundamental en el proceso de integración social de la población gitana. Su participación en las aulas de la propia Facultad de Educación y Trabajo Social, interviniendo en charlas, debates y ponencias, interactuando activamente con el alumnado de las nuevas titulaciones de grado es un hecho más, que evidencia el enorme interés de esta nueva asociación femenina por romper muros y barreras interculturales.

A pesar de todo, aún continúan desempeñando tareas que poco a poco van a ir desapareciendo. Nos referimos, como todos sabemos, al papel de amas de casa<sup>2</sup>, a la venta ambulante en los mercados, a la limpieza y ayuda a domicilio, aunque en ocasiones, este mercado laboral se abre a desempeñar labores en restaurantes y bares, e incluso

<sup>2</sup> No debemos olvidar que el 53% de las mujeres gitanas aún sigue sin trabajar fuera de casa, frente al 32% de las mujeres no gitanas. Además, el 94% de sus contratos son parciales, pues no pueden acceder a una jornada laboral completa, como consecuencia de sus obligaciones familiares (resistencia familiar). Ello trae consigo una mayor inexperiencia, menor formación básica, escasas referencias en otros empleos, dificultando enormemente sus posibilidades de ser contratadas.

constituyendo empresas por cuenta propia (vinculadas al sector del corte y confección). Comienza lo que para algunos autores han comenzado a denominar como “la revolución silenciosa de las gitanas”.

Pero existe un denominador común en ellas: el interés por su educación y, más aún, el interés por la educación de sus hijos e hijas. Todas tienen un doble reto como objetivo prioritario: el escolarizar a los niños y niñas desde los tres años y el que todos los niños y niñas gitanos, finalicen la etapa de Educación Secundaria. Y además, se están preocupando porque esta educación continúe a lo largo de la vida y, más concretamente, en esa difícil etapa del tránsito de la educación secundaria al bachillerato, que tantos estragos está produciendo en la comunidad femenina gitana.

En este sentido, existen ya colaboraciones con diferentes centros educativos de la ciudad vallisoletana y en concreto, con el Colegio Público “Antonio Allúe Morer”, ubicado en una de las zonas geográficas de la ciudad, con mayor presencia de población gitana. El colegio, a diferencia de otros, dispone de una mediadora perteneciente a la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León. También se ha firmado un convenio de colaboración con el IES “Leopoldo Cano” (igualmente en una zona de influencia social gitana de la ciudad). En ambos casos, existe el denominador común de intentar solucionar el problema del fracaso escolar de la población gitana, muy especialmente en el tránsito de la Enseñanza Primaria a la Secundaria.

En cuanto a la Educación “No Formal”, se pretende la formación integral de la persona, impartándose cursos a grupos de trabajo de aproximadamente 25 mujeres. Se desarrolla en diferentes barrios de la ciudad, en donde existe presencia gitana: Delicias, Pajarillos, Arturo Eyries, Huerta del Rey, Barrio España y Parque Alameda.

Se trabajan aspectos educativos vinculados a la alfabetización, la formación integral, la ocupacional, la sanitaria, el ocio y tiempo libre, etc. Además, se imparten cursos sobre violencia de género, tratada desde la prevención y la intervención.

La asociación cuenta con gitanas de reconocido prestigio dentro de la comunidad vallisoletana, como son, entre otras, Yolanda Salazar (mediadora y Secretaria de la Asociación), Dolores Calleja (Presidenta), Mercedes Hernández (Vicepresidenta), María del Pino Jiménez, etc., quienes además, forman parte de su equipo directivo. Cuentan con el apoyo de la Asociación Gitana “Unión Romani”, y de su presidente, Juan de Dios Ramírez Heredia, así como con el de la Federación de Asociaciones Gitanas de Castilla y León. No podemos olvidar tampoco, el constante apoyo de las trabajadoras sociales no gitanas, que también colaboran y han colaborado estrechamente en la consecución de estos objetivos, Marisa López, Ana Gutiérrez, Arancha Zurro y Eva de la Fuente.

2351



En cualquier caso, la Asociación Talí pretende armonizar y compartir los diferentes valores que existen tanto en la comunidad gitana como en la paya. Pero siempre, a través del respeto y la tolerancia y teniendo como denominador común, la educación. En este sentido, si queremos destacar algunos de esos valores que han servido de inicio al movimiento social femenino gitano en la ciudad de Valladolid. A modo de síntesis, destacaríamos los seis siguientes:

- a) El respeto a los mayores, continúa siendo un valor fundamental para la mujer gitana y para la propia comunidad gitana, en general.
- b) La “inmediatez” en la consecución de los objetivos propuestos, está dejando paso a la “planificación a más largo plazo”. Ello incide directamente en el valor que representa la educación.
- c) El grupo frente al “yo”, aún se mantiene invariable. El valor de la solidaridad frente al individualismo, sigue siendo prioritario.
- d) La tradición mediadora, no sólo continúa, sino que aumenta en el colectivo femenino gitano y, además, está siendo reconocida y valorada con su debida importancia e interés por la población mayoritaria.
- e) El peso de la ley recae sobre el valor fundamental del individuo, que no es otro que la propia familia (el arreglo gitano). Actualmente se está considerando la posibilidad de introducir cambios, pero dada su importancia (pues no lo olvidemos, afecta muy directamente a la esencia de la cultura gitana), es previsible que se vaya modificando muy lentamente.
- f) Se valora la educación como un bien a alcanzar. Dos objetivos se consideran prioritarios: la escolarización de los niños y niñas gitanas desde los tres años y principalmente, conseguir que los niños y niñas gitanas, terminen la Educación Secundaria.

2352

Como podemos observar, son valores actuales, que podrían ser rubricados por cualquier grupo socio cultural de nuestros días. Es evidente, que comienza a producirse un cambio importante en la sociedad gitana femenina de Valladolid. Es cierto, que este suceso ya se ha producido en comunidades gitanas de otras zonas geográficas peninsulares (Andalucía, Cataluña, etc.), como hemos señalado anteriormente, pero aún no se evidenciaba este asociacionismo en la ciudad de Valladolid<sup>3</sup>, a pesar de existir y asociaciones de mujeres gitanas en Burgos (Aranda de Duero), en León, en Palencia (“Romí”), en Segovia y en Zamora.

---

<sup>3</sup> No podemos por menos que señalar la importante actividad en favor de la mujer gitana que desde Fundación del Secretariado Gitano de Valladolid se está realizando. Y en esta actividad, no podemos por menos que señalar el incansable esfuerzo y trabajo realizado por Rosario Cerreduela. Actividades de todo tipo, en donde cabe destacar, entre otras, la celebración de encuentros de mujeres gitanas (romís chaneladoras), participando un nutrido grupo de mujeres gitanas pertenecientes a asociaciones y entidades de diferentes pueblos de la provincia de Valladolid; el trabajo que está desarrollando con las niñas gitanas del IES Torres de Villarroel, en Salamanca; la campaña de sensibilización y concienciación sobre el valor de la educación; etc.





#### 4. ASOCIATIVISMO Y EDUCACIÓN: DOS ACCIONES CONCRETAS CONTRA EL RACISMO

Si hemos comenzado el presente trabajo intentando concretar algunos matices conceptuales sobre la concepción del racismo, no podemos por menos, al finalizar el mismo, que proponer alguna alternativa de respuesta.

En este sentido, cabe hacernos una pregunta concreta: ¿Aceptará la sociedad vallisoletana no gitana estos cambios? ¿Cómo podríamos llevarlos a cabo con el menor coste social posible? Las respuestas, como siempre, las encontramos en la educación. Una educación que debe articularse en modelos de acción interculturales, dirigidos hacia la construcción de una sociedad intercultural, de convivencia.

Se hace pues necesario, preparar a la sociedad para el cambio, y para ello, es prioritario preparar a la población en nuevos modelos educativos desde los que se tenga en cuenta a la propia comunidad gitana.

Se trataría de provocar una modificación en la percepción social que la población mayoritaria tiene hacia la comunidad gitana. Si no cambiamos esa percepción, todo lo demás sobra. ¿De qué sirve que intentemos convencer de que los gitanos “son” o “no son”, si quien tiene que escucharnos no está preparado para ello? De la misma manera, ¿de qué sirve intentar concienciar a una población que se encuentra convencida y reafirmada en unos prejuicios y estereotipos racistas? Estereotipos y prejuicios, no olvidemos, que determinados sectores y medios de la sociedad mayoritaria, le ha ido inoculando a lo largo de la vida. Será pues, después de ese “cambio cognitivo” en la percepción, cuando realmente debemos trabajar el propio conocimiento. Un conocimiento apoyado en la realidad y en hechos objetivos. Será así, como conseguiremos realmente eliminar esos prejuicios y estereotipos anclados (y no todos). Bien es cierto que el conocimiento de este Pueblo, es decir, en esencia, su historia y sus propias costumbres y tradiciones, suelen estar escritas y contadas, por personas que, precisamente, no son gitanos, como señala el probablemente mejor historiador español del Pueblo Gitano, Antonio Gómez Alfaro (2010), cuando en uno de los epígrafes de su obra “Escritos sobre gitanos”, dice textualmente: “La historia de un pueblo que no escribió su propia historia”.

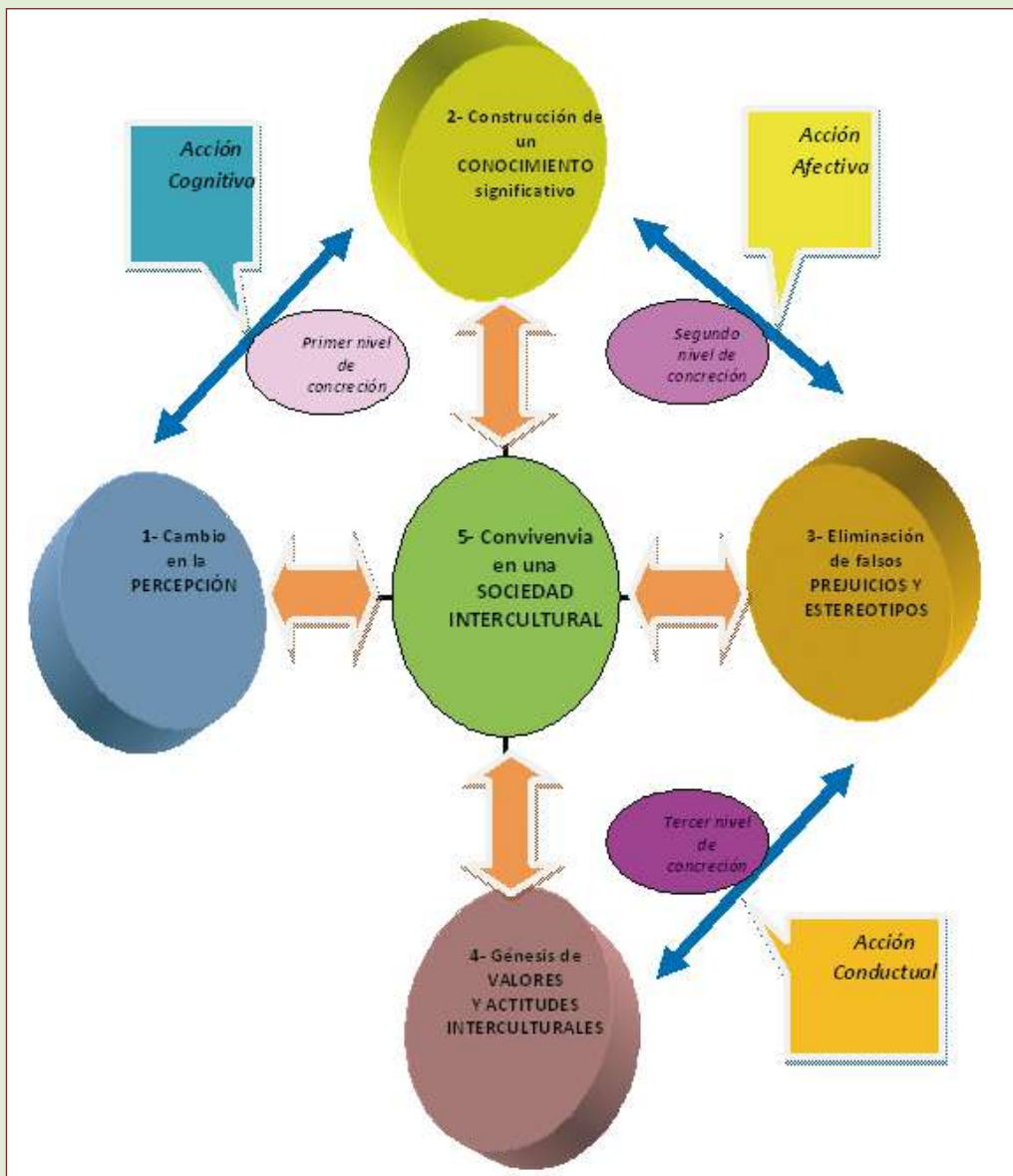
Una vez eliminados algunos de los numerosos prejuicios y estereotipos (que aún siguen existiendo), el siguiente paso consistiría en generar actitudes y valores interculturales. Serían actitudes y valores que permitiesen una convivencia en paz y armonía, a través de los valores que genera una sociedad amparada en la democracia y la Constitución. Se trataría de impulsar valores y actitudes que fomentaran el respeto, la tolerancia, la solidaridad, pero siempre, amparándonos en la justicia y teniendo como fin último el bien común. La propuesta final no sería otra que la de proponer en un marco, tal vez utópico,

pero no por ello inalcanzable, el poder convivir payos y gitanos, gitanos y payos, en una sociedad intercultural.

Pero para que estos objetivos logren alcanzarse, deben estar planteados en un marco y una planificación comunes. El marco, no es otro que la escuela y la planificación, no es otra que la propia educación. Una educación que, en palabras de Trinidad Vaca (2005), “fomente una cultura del encuentro, integrada por valores y referentes masculinos y femeninos, en la que los comportamientos y las formas de ser y estar asociados tradicionalmente a “lo femenino” se valoren como dignos de ser universalizables”

Estamos seguros que desde el asociacionismo gitano y, en nuestro caso (en Valladolid), desde el asociacionismo femenino gitano, se está completamente de acuerdo en estos principios. El reto, a pesar de ser difícil, en otras comunidades autónomas, ya se ha conseguido.

Así las cosas, y para finalizar, queremos esquematizar cómo debería intentarse la consecución de estos objetivos educativos que pretendemos alcanzar, a través de las etapas que hemos ido describiendo anteriormente y que, en síntesis, responderían al esquema que a continuación recogemos:



## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APARICIO GERVÁS, J.M. (2002) *Prensa y educación: Acciones para la desaparición de un gueto*. Madrid, Edle.

APARICIO GERVÁS, J.M. (2006) “Breve recopilación sobre la historia del Pueblo Gitano: desde su salida del Punjab, hasta la Constitución Española de 1978. Veinte hitos sobre la “otra” historia de de España”. En P. PALOMERO, J.E. PALOMERO Y M. RODRÍGUEZ (Coords.) *Educación Intercultural*. Zaragoza, Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, pp.141-161.

BANTON, M. (1967) *Race Relations*. London, TavistockBasic Books.

GÓMEZ ALFARO, A. (2010) *Escritos sobre gitanos*. Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.

MUÑOZ VACAS, T. (2005) “Mujeres gitanas: una identidad dinámica bajo un proceso inmutable”. En J. SALINAS CATALÁ (Coord.) *Memoria de papel*. Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos, pp. 65-71.

SAN ROMÁN, T. (1996) *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid, Editorial Tecnos.



## EL PUEBLO MAPUCHE EN SUS RELACIONES CON EL GOBIERNO CHILENO

Mercedes Cano Herrera  
Universidad de Valladolid

*A Verónica, luchadora infatigable.  
A José Antonio Fdez de Rota, amigo y maestro.  
A Jesús, que me puso en contacto con el Pueblo Mapuche.*

### 1. RESUMEN

El Pueblo Mapuche lleva resistiendo desde sus primeros contactos con el Imperio inca primero y con el español después. Tras dos tratados –uno con España y otro con Chile– que le reconocían su independencia, la mal llamada “Pacificación de la Araucanía” casi termina con ellos. Desde ese momento fueron no solo víctimas de un gran genocidio, sino también sistemáticamente ignorados y despreciados por los sucesivos gobiernos, alejados de sus lugares, separados de sus familias y obligados a menudo a renunciar a sus nombres y apellidos.

Durante gran parte del Siglo XX, la cultura y la sociedad Mapuche han sufrido graves descalabros, que casi terminan con ella. En muchos casos fueron sus propios miembros los que, aplastados por el grupo social dominante, se sentían avergonzados de su procedencia aceptando sumisos las migajas de la cultura criolla, el ser apartados de sus lugares de origen con la consiguiente pérdida de sus raíces.

Hoy, sin embargo, reaccionando ante la progresiva destrucción de su territorio, de Wall Mapu, levantan de nuevo la cabeza, orgullosos de ser Mapuche, y piden el cumplimiento de aquellos tratados aún vigentes, su reconocimiento como Pueblo Nación. Reclaman dignidad y respeto.

El enfrentamiento con las administraciones no se ha hecho esperar. A pesar de todos los acuerdos internacionales se sigue utilizando con el Pueblo Mapuche la ley antiterrorista creada bajo la dictadura de Pinochet y se aplica incluso a los menores. Se saca de sus casas por la noche, se golpea y se descalza sobre la tierra a niños y mujeres. A muchos de los alumnos infantiles Mapuche los carabineros les obligan a salir de los colegios y son objeto de amenazas. Se les dispara por la espalda, humilla e insulta. Varias machi<sup>1</sup> son vejadas y atadas delante de sus hijos.

Algunos de los Mapuche ingresados en las cárceles, a los que se aplica la ley antiterrorista<sup>2</sup> comienzan una huelga de hambre indefinida. El Parlamento Europeo pide que se les respete. Se vota la retirada de la ley, pero sigue debatiéndose sin llegar a acuerdos. Una vez retirada, sigue aplicándose aún hoy<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Persona que por vocación –un ser “escogido” se destina al servicio de sanar. Es la mujer u hombre que intermedia entre el mundo de lo visible y el mundo de lo invisible, parlamenta con las fuerzas positivas y negativas. Ella es la conocedora de todos los Lawen (hierbas), medicamentos naturales, y de todos sus usos. Esta autoridad cumple el rol de sanación y religioso. Chihualaf, E, 1999, p, 77.

<sup>2</sup> Ley antiterrorista número 18.314.

<sup>3</sup><http://www.facebook.com/notes/aliciasusanag%C3%B3mez/chilelalaleyantiterroristasiguevigente/10150169441327316>

## 2. INTRODUCCIÓN

“La diversidad cultural es una realidad, no un problema, independientemente del espacio geográfico donde aflore”<sup>4</sup>.

El tema que abordo en este artículo, aunque desconocido para la mayor parte de los occidentales es de vital importancia para el Pueblo Mapuche, que trata de defenderse contra las agresiones a su cultura y a sus principios por parte del estado chileno, así como por las multinacionales (Benetton, Banco de Santander, Endesa...), madereras o terratenientes que menospreciando o ignorando su relación con la tierra, la familia y su idioma, destruyen a su paso con los ojos puestos tan solo en las ganancias fáciles y el mal entendido progreso.

Por eso, tras mucho meditar, voy a abordar el tema desde el trabajo de campo, dando voz –aunque sin citar nombres, por razones obvias a quienes no la tienen para convertirme, como han de hacer los antropólogos, en un puente que permita unir a quienes viven estos momentos angustiosos con aquellos que se acerquen a la lectura de este trabajo.

Unido al trabajo de campo, formando parte del mismo tapiz, se podrán escuchar las voces Mapuche –apoyadas por las de muchos no Mapuche que piden justicia, equidad y salir del anonimato; dejar de estar en el ángulo ciego del espejo de los países industrializados; tener presencia y ser vistos y escuchados.

Como dicen mis lamngen<sup>5</sup>, “Newen Piuke. Amulepe Taiñ Weichan”<sup>6</sup>.

## 3. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

“Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: “Cierren los ojos y recen”. Cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia”. (Dicho Mapuche).

A la llegada de los españoles, los Mapuche vivían en la región que va desde el río Choapa a Chiloé, tierras a las que los españoles llamaron Araucanía y a sus pobladores araucanos. El pueblo Mapuche resiste hasta el final de la colonización española, siendo reconocida en 1641 por el tratado de Quilín la autonomía de la nación araucana en la región entre los ríos BíoBío y el CalleCalle.

El problema real para el pueblo Mapuche no comienza ni con los intentos de conquista del Imperio Inca ni con las agresiones de España, sino a partir de la independencia de Chile de la corona española. Hacia 1856 o 58 empiezan las incursiones entre chilenos y Mapuche que terminarían en una guerra que es el detonante del genocidio y masacre de este pueblo y el confinamiento de los supervivientes en las terribles “reducciones”, su dispersión y la privación del derecho a sus nombres y apellidos: “La pacificación de la Araucanía”.

Desde entonces la lucha por recuperar las tierras ancestrales que les robaron –con momentos más o menos álgidos– no se ha detenido. A comienzos del S. XX se construyen

<sup>4</sup> Tejerina García, Verónica, 2011, p. 67.

<sup>5</sup> Hermanos en Mapudungun.

<sup>6</sup> Fuerza en el corazón. La lucha continúa.

las primeras organizaciones Mapuche, con carácter cultural y mutualista. Desde entonces, han formado parte de partidos políticos, se han aliado con campesinos humildes chilenos en el Levantamiento de Ranquil de 1934, han participado en las “corridos de cerco” de la Reforma Agraria. No han cesado en sus demandas de justicia, tierras y libertad.

A partir de la dictadura, pero continuando también en la democracia, el Estado de Chile se ha enfrentado cada vez con mayor contundencia a las reclamaciones del Pueblo Mapuche. Criminaliza su lucha, tachándolos de terroristas y aplicándoles la polémica ley heredada de la época de Pinochet. La Araucanía –Wall Mapu se ha ido militarizando cada vez más, a menudo –aunque no siempre con fuerzas de choque completamente ajenas al pueblo Mapuche e ignorantes de su realidad social y cultural. El cerco mediático oficial ha crecido sin parar y los medios de comunicación de la nación no dan cuenta de la realidad, por lo que son muchos los chilenos que la desconocen.

#### 4. TRABAJO DE CAMPO

Mi primer contacto con el pueblo Mapuche tuvo lugar durante el mes de Agosto de 2009, cuando acudí a impartir clases en un doctorado de la Universidad de Valladolid en Chile en el que ocho de los alumnos eran Mapuche; fue un acercamiento del que salió una invitación para vivir en una comunidad con la familia de una de mis alumnas.

Este ofrecimiento llegó el segundo día, cuando yo –en mi tremenda ignorancia– ya creía diferenciar entre wingka y Lamngen, dando a la primera palabra el significado de extranjero y a la segunda el de mapuche –que entonces aún escribía con minúscula y a menudo utilizando el plural–. Fue esta presunción la que originó una de las primeras lecciones de mi permanencia entre este increíble pueblo, ya que al recibir la invitación, mi respuesta fue “¿no les importará que vaya siendo wingka?” y la respuesta “usted no es wingka; usted es lamngen” Fue entonces cuando empecé a comprender: wingka es el que no entiende, no respeta, avasalla. Es como llamaron a los españoles que llegaron después de que los incas quisieran conquistarles, los segundos incas. Lamngen es quien se siente hermanado, respeta, acepta, tenga o no sangre Mapuche. Y desde entonces, a medida que he ido conociendo a esta nación, me he sentido cada día más identificada con ellos. Hoy nos intercambiamos el saludo: “Mari mari, lamngen”<sup>7</sup> Y me siento orgullosa de que me consideren una más.

Poco antes, en el avión que me llevaba de Madrid a Santiago de Chile, había leído una noticia: Los carabineros<sup>8</sup> habían disparado y matado por la espalda, dentro de su domicilio, a un joven estudiante Mapuche, Jaime Facundo Mendoza Collío. No imaginaba en ese momento lo decisivo que iba a ser este asesinato en mi trabajo y en mis relaciones con la Nación Mapuche. Con motivo de esta muerte, el 16 de agosto una doctoranda de este Pueblo me pidió permiso para dirigirse a sus compañeros en clase. De allí salió una declaración pública, firmada por todos los estudiantes:

##### Declaración pública

“Los estudiantes del Programa de Doctorado en investigación Intercultural Latinoamericana del ILAES – Universidad de Valladolid, promoción 2009, como investigadores sociales comprometidos con la cultura, la igualdad de

<sup>7</sup> Mari mari es la forma de saludarse, con las dos manos abiertas, enseñando los diez dedos en señal de acogida.

<sup>8</sup> Policías.

oportunidades y la generación del conocimiento, queremos manifestar nuestra profunda indignación, dolor y total repudio frente a la violencia sistemática ejercida por las fuerzas de orden en territorios Mapuche, la que ha cobrado la vida del joven comunero Jaime Facundo Mendoza Collío. La entendemos como una visible expresión de los defectos antidemocráticos de nuestro estado de derecho que no reconoce la soberanía popular, y que se deben erradicar porque afectan a todos los chilenos.

No podemos guardar silencio frente al abuso de poder ejercido por la autoridad, toda vez que Jaime ha sido asesinado a corta distancia y por la espalda.

No es la primera vez que carabineros es responsable de quitar la vida a un representante de este pueblo originario, acudiendo a prácticas represivas que han sido repudiadas por la comunidad internacional y por todos los chilenos que creíamos que ya formaban parte sólo de nuestro pasado reciente. Más aún, en enero de 2008 fue asesinado de la misma manera Matías Catrileo; el 2006, Juan Lorenzo Collihuín Catrill y en noviembre de 2002, el joven Alex Lemun. Sus crímenes se encuentran impunes y sus asesinos siguen como servidores públicos ejerciendo como carabineros.

Por lo anterior, exigimos una investigación seria y el esclarecimiento de las responsabilidades de aquellos que han participado directa e indirectamente en la muerte de Jaime y de otros hermanos Mapuche para ser sometidos al máximo rigor de la ley por tribunales de justicia independientes.

Rechazamos la acción del aparato represivo que se ha extendido a ancianos y niños quienes viven permanentemente atemorizados por la invasión de sus espacios comunitarios y que sienten amenazada su supervivencia. Esto nos inquieta especialmente, porque se trata de personas que requieren del mayor respeto y cuidado de la sociedad. De modo que, demandamos la salida inmediata de dichos aparatos, como señal de pacificación y de una necesaria corrección ante el virtual estado de suspensión de las garantías constitucionales instaurado sobre esta población a espaldas del pueblo chileno.

Respetamos y validamos la lucha del pueblo Mapuche por el reconocimiento de sus derechos y la recuperación de sus territorios usurpados, situación avalada por gobiernos de cohabitación que se autodenominan progresistas, abiertos y que reconocen la pluralidad.

Creemos justo y necesario interpelar a la presidenta Bachelet y a todo su equipo de colaboradores, a no utilizar un discurso “políticamente correcto” toda vez que no respeta los valores básicos de la democracia. Resulta claro que esta posición, sólo busca complacer a la opinión pública internacional, frente al cuestionamiento que recibe de ella por la criminalización de las legítimas demandas del pueblo Mapuche y que pretende convencer que en Chile se cumplen las obligaciones suscritas en los tratados y convenciones internacionales relativas a los derechos humanos.

Exigimos: la investigación y esclarecimiento de los abusos, y que aquellos que han participado directa e indirectamente en la muerte de Jaime y de otros hermanos Mapuche sean sometidos al máximo rigor de la ley por tribunales de justicia independientes. Y también, que se ordene la salida de los servicios policiales de las comunidades, como señal de pacificación y de una necesaria



corrección ante el virtual estado de suspensión de las garantías constitucionales instaurado sobre esta población a espaldas del pueblo chileno.”<sup>9</sup>

Seguían las firmas de todos los alumnos del Doctorado:

La gestación, discusión y redacción de esta declaración marcó para siempre mis relaciones con el Pueblo Mapuche.

Después de estos primeros días de clase, y del establecimiento de contacto, acudí con mi alumna a su comunidad. Ya en el autobús me di cuenta de que la discriminación de la que hablaban era real. A mi lado había ancianos y gente con niños dormidos en brazos, pero como había pronosticado mi compañera de viaje el empleado que pasaba repartiendo mantas solo me la ofreció a mí. La anciana, el niño... no merecieron siquiera una mirada preocupada por si tenían frío. En ese momento fui consciente de que para un Mapuche yo podía ser Lamngen, pero para un no mapuche siempre sería europea. Esa es una de las grandes diferencias: No discriminan ni juzgan por la sangre.

La llegada a la comunidad en la que iba a vivir tras una noche de dormir en el autocar, fue impresionante; Mi anfitriona tenía que continuar en el autobús hasta su lugar de trabajo, por lo que pidió a su tío que fuera a buscarme; y allí me apeé yo, en un frío amanecer del invierno austral, al pie de una carretera desconocida en un maravilloso lugar lleno de lagos, con la mente abierta y llena de ideas y de esperanza. Pero lo que ocurrió nunca lo hubiera esperado: al arrancar el autobús me encontré frente a un Mapuche montado en una yegua, que me estaba esperando para ir hasta la casa. Fue como si, de pronto, algo me dijera que estaba en el lugar y con la gente que siempre había querido estar. “Mari mari lamngen”.

Con ellos pasé varios días, y pude comprobar en primera persona las relaciones bilaterales Pueblo Mapuche estado chileno y tomar nota de ellas.

2361



**El tío de mi amiga esperándome a mi llegada a la comunidad. Foto M. Cano Herrera**

<sup>9</sup> Declaración pública escrita el 16 de agosto de 2009 por los estudiantes de Chile del Programa de Doctorado de Investigación Intercultural Latinoamericana de la Universidad de Valladolid y firmada por todos ellos.

Una de aquellas noches nos enteramos del asalto de los carabineros a una comunidad cercana en medio de la oscuridad nocturna del invierno glacial, habiendo conseguido huir de la redada los jóvenes y los hombres. Registraron todo y sacaron a ancianos, niños y mujeres a la intemperie, quitándoles cuantos zapatos hallaron en sus casas. La mujer que lo contó, que consiguió llegar hasta nuestra comunidad con trapos atados a los pies, explicaba que suplicó que no quitaran los de los niños, que tenían que ir “al cole” al día siguiente. La respuesta “pues que no vayan. Mañana en la mañana se acercan a la comisaría y se los devolvemos” Por supuesto, el acercarse era andando descalzos por el barro y las tierras húmedas y congeladas. Una forma más de humillar al Mapuche.

Un día que me aproximé al colegio intercultural donde mi alumna daba clase, uno de los niños me preguntó: “tía ¿por qué los Mapuche odian a los chilenos?” Era el mensaje que le llegaba desde los carabineros: los Mapuche odiaban a los chilenos y querían robarles y expulsarles de sus tierras; triste mensaje para los niños que estudiaban codo a codo en pupitres contiguos. Triste, trasnochada y errónea idea de la convivencia entre culturas. Los “pacos” no habían escuchado hablar de la interculturalidad; como mucho de la multiculturalidad<sup>10</sup>. Las experiencias se sucedieron ininterrumpidamente, y mientras estuve allí siempre fueron los Mapuche los atacados. Jamás empuñaron armas para defender sus principios, salvo las que proporciona la tierra, la “Ñuque Mapu”; palos (los de jugar al “palín”), fuego y piedras (boleadoras o simples cantos), y siempre con cuidado de no herir a los seres vivos, incluidos los humanos. He de decir también, que fueron muchos los no mapuche que encontré que les apoyan plenamente en sus reivindicaciones.

A los pocos días de mi llegada, nos acercamos a ver a unas personas que vivían en una casa a pocos kilómetros, cerca de una ruca<sup>11</sup> que no se podía arreglar porque el material que se necesitaba para ello, similar a las “escobas” crecía en las riberas de los ríos y no les dejaban cogerla; había que comprarla y pagar caro por ella.

2362



Ruca en la 9ª región. Foto M. Cano Herrera

<sup>10</sup> Aparicio Gervás, J. 2002.

<sup>11</sup> Casa tradicional mapuche, circular u oblonga, hecha de madera y cubierta con arbustos que crecen en las orillas de los ríos.

La mayor parte de las casas mapuche en la Araucanía son de tablas, muy humildes, sin baño dentro de ellas, y el agua han de pagarla. Pocos ganan lo suficiente para permitirse mejorar. Y, sin embargo, practican un aseo y una hospitalidad impecable.

La casa en la que me acogieron tenía una pequeña cabaña adyacente que contenía un lavabo, taza de water y, a modo de baño, un rehundido en el suelo en forma rectangular con una tubería de ducha encima. Para salir por la noche había que ponerse el abrigo, y a la hora de ducharse era duro decidirse a quitarse la ropa. Si a eso se añade que el primer día se terminó el agua había que pagar un nuevo cupo y me di cuenta cuando ya estaba enjabonada por lo que hube de quitarme el jabón con la recogida en un cubo de lluvia se verá que no tienen demasiadas comodidades. Y, sin embargo, son de una generosidad extrema y comparten cuanto tienen. Las mañanas en la cabañacocina, alrededor de la estufa económica mientras la nuera hacía el pan o las sopaipillas<sup>12</sup>, era uno de los momentos de charla e intercambio de noticias, y allí pude conocer la realidad Mapuche, en una familia hospitalaria y acogedora.

Retomando la visita a la ruca, pude de nuevo en un ambiente cálido y acogedor en el que me recibieron como si de un familiar se tratara. El padre había estado preso durante la dictadura de Pinochet. La nieta, una niña pequeña, me dijo tranquilamente mientras jugábamos: “yo se que un día mi papá no volverá porque lo van a matar”. Ese es uno de los dramas del Pueblo Mapuche: les han quitado el derecho a la seguridad de que su casa, sus tierras y su familia seguirán allí, como refugio seguro. Y si no les matan por la espalda<sup>13</sup> les pegan delante de sus hijos<sup>14</sup>, amenazan raptan o disparan a los niños<sup>15</sup> o les quitan sus tierras y les amenazan, manteniéndoles después en la cárcel a veces sin juicio o con juicios amañados y con “testigos sin rostro”, a los que no tienen acceso ni la defensa ni los acusados<sup>16</sup>. Y sin embargo, allí estaban, con la hospitalidad y la amabilidad a flor de piel. Nos ayudó a llegar a todos los lugares, a pesar de no tener –literalmente– ni para gasolina. Y llevaba al colegio en su vehículo a los niños de la comunidad, sin pedir ni aceptar pago alguno por ello.

Esta hospitalidad pude comprobarla también en la visita a la casa de una machi, cerca de la comunidad donde vivíamos. Al llegar estaban tan solo su madre y hermano, en una humildísima y cálida vivienda. Mientras esperábamos en la cocina, al amor de la lumbre, la anciana madre cantó algunas canciones en mapudungun con una amiga Mapuche que me acompañaba, y nos obsequió con un plato de la comida que tenía en el fuego.

<sup>12</sup> Masa de pan, en ocasiones con calabaza, a la que se da forma circular con una depresión en el centro y que se fríe. Acompañada de peltre picante (hecho con sus propios ajís) era una delicia.

<sup>13</sup> Ejemplos, entre otros, como los de Alex Lemun (Noviembre de 2002), Juan Lorenzo Collihuin Catril (2006), Matías Catrileo (enero de 2008) o Jaime Facundo Mendoza Collío (agosto de 2009), todos ellos asesinados por la espalda, reconocido por los jueces y con quienes les mataron sin haber sufrido condena alguna.

<sup>14</sup> “Según nos cuenta, la policía uniformada allanó la comunidad para detener al lonco José Cariqueo, a su hijo Matías de 13 años y a 2 comuneros más. Fue en esas circunstancias que se ató a la machi Adriana Loncomilla en medio del llanto de sus hijos, dejándola amarrada aún después de retirarse”. <http://www.radiobiobio.cl/2009/10/20/carabinerosdejaamachiatadafrenteasushijosduranteallanamientoenercilla/>

<sup>15</sup> “Wallmapu, Collupulli. Hoy a las 7:00 am, fue detenida en un amplio operativo Policial, Bania Queipul Millanao, hija del Lonco de la Comunidad Autónoma TEMUCUICUI, Victor Queipul Huaiquil, mientras desayunaba junto a sus compañeras, en el internado del Complejo educacional de Collipulli”.

<sup>16</sup> Como el juicio en Cañete <http://www.facebook.com/notes/nacionmapuchelibre/juicioencanetefiscaliainsi-teconleyantiterrorista/189700721060436>

También en los suburbios de Santiago viven muchos Mapuche, marginados y olvidados por el resto de la sociedad chilena. Allí estuve también en la casa de la madre de mi alumna, y la charla amable, la cena y la acogida daban calor de hogar y ponían una nota amable al entorno. Ellos también eran Mapuche, habían tenido que irse del lugar donde les quitaban sus tierras y vivían en los arrabales de la gran ciudad.

En Septiembre de 2010 volví a Chile, justo a tiempo para participar el día 1 en una manifestación en la Avenida Ahumada de la capital por la libertad de los presos Mapuche, a los que se les aplica la ley antiterrorista de la que hemos hablado. Fue una gran concentración, animada por la concurrencia de múltiples Mapuche respetuosos, que repetían una y otra vez, como un mantra una frase: “libertad, libertad, al Mapuche por luchar”. Rodeados de policía, la manifestación transcurría pacífica por una de las arterias de la capital, pidiendo simplemente justicia e igualdad.



Manifestación en Ahumada, a favor de los presos Mapuche. Foto M. Cano Herrera, realizada por J. M. Aparicio Gervás

2364

Comenzaba en aquellos momentos una nueva etapa en la lucha: las huelgas de hambre de los comuneros Mapuche, que se prolongarían durante más de dos meses, y en la que algunos continúan aún.<sup>17</sup> En ella afirman:

“Por lo anterior es que declaramos que solo depondremos la huelga si se cumplen las justas demandas que son:

---

<sup>17</sup> Comienzo del comunicado público con el que los presos Mapuche dan a conocer su intención de comenzar una huelga de hambre: “Los presos políticos mapuche, actualmente reclusos en Penal el Manzano de Concepción, informamos al Pueblo Nación Mapuche y a la opinión pública Nacional e Internacional, lo siguiente: Que a partir de hoy LUNES 12 de JULIO del 2010, damos inicio a una HUELGA DE HAMBRE de carácter líquida y hasta las últimas consecuencias.”

1. La No aplicación de la ley antiterrorista en causas Mapuche.  
Que se expresa en el Fin de la ley antiterrorista de la legislación Pinochetista.
2. No al procesamiento de la Justicia Militar en causas Mapuche;  
Que se expresa en el Fin de la Justicia Militar en Chile.
3. Libertad a todos los Presos Políticos Mapuche encarcelados en las distintas cárceles del Estado Chileno.  
Que se expresa en:  
–Exigir el derecho a un debido proceso o juicio justo.  
–Fin a los Montajes políticojudiciales; Que implican el termino de procesamientos externos y viciados, la no utilización de los testigos sin rostro y el termino de prácticas que violan los derechos humanos básicos como la extorsión, amenazas, torturas tanto física como psicológica y las condiciones degradantes en los centro de reclusión.
4. Desmilitarización en las zonas Mapuche en que las comunidades reivindican derechos políticos y territoriales”.

El comienzo de esta huelga marcó un momento decisivo en la lucha del pueblo Mapuche, al dar a conocer su situación al exterior y conseguir el apoyo de colectivos nacionales e internacionales. Sin embargo, pese a las promesas, la actitud del Estado Chileno no ha cambiado. Durante prácticamente todo el tiempo, el rescate de los mineros sepultados desde principios de agosto sirvió al gobierno para ofrecer un espectáculo mediático y desviar la atención del pueblo tanto de las reivindicaciones Mapuche y su huelga de hambre como de la situación del resto de los mineros del país, incluidos los de la mina San José, compañeros de los sepultados. Los medios de comunicación chilenos, la mayoría en manos de miembros del gobierno, multinacionales o terratenientes, apenas hablaban de la huelga; de hecho, muchas de las personas con las que charlábamos aquellos días apenas sabían nada; se lo contábamos nosotros, que lo recogíamos vía Internet o en directo de los colectivos Mapuche que apoyaban a los weichafes<sup>18</sup>.

Hubo múltiples discusiones en la cámara de diputados y en el senado sin llegar a acuerdos definitivos<sup>19</sup>, hasta que el 1 de Octubre salta la noticia de la promesa de reforma de la ley antiterrorista<sup>20</sup>, seguida por un comunicado de fin de la huelga de los presos Mapuche de Temuco<sup>21</sup>.

Esto, sin embargo, no zanja la cuestión. Mucho tiempo después aún hay presos menores de edad, algunos de los cuales mantienen la huelga de hambre. Aún siguen celebrándose juicios con ley antiterrorista, aunque algo está cambiando: poco a poco les van dando la razón a los Mapuche, aunque aún no se condena a quienes les agreden. Algunos ejemplos:

<sup>18</sup> Weichafe es el guerrero, el que lucha por lo que es justo. No hace falta que esté en la guerra o lleve armas; es un luchador por su pueblo

<sup>19</sup> 16/09/2010. 20/09/2010. 22/09/2010.

<sup>20</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/01/index.php?section=mundo&article=030n1mun> “El Congreso chileno aprobó este jueves tras una complicada discusión legislativa una modificación que limita la aplicación de la ley antiterrorista heredada de la dictadura del general Augusto Pinochet (1973-1990) y que acoge parcialmente las demandas de los 34 presos mapuches que mantienen una huelga de hambre desde hace 81 días, al tiempo que continuaban movilizaciones sociales en apoyo a los indígenas.”

<sup>21</sup> “Hemos construido juntos, ustedes y nosotros, un nuevo referente histórico del que tendrán que enseñar a sus propios hijos. Esta ha sido una pequeña lección de cómo dejar nuestras diferencias de lado y lograr siquiera por un día la ansiada unidad de la que les hablamos desde el corazón y la lucha” Octubre 2010

2 de febrero de 2011 sale el veredicto del llamado “Juicio Cañete Mapuches”: “El Tribunal Oral en lo Penal de Cañete decidió absolver a 14 comuneros que estaban acusados de “incendio terrorista” y condenar “solo” a 4 de ellos por el ataque al fiscal Mario Elgueta el año 2008, descartando sin embargo su carácter de “terrorista”<sup>22</sup>.

16 de Febrero de 2011, sentencia del Juez Mario O. Tomassi que, en base a varios argumentos, entiende que en el caso que en ese momento juzgaba hubo clara violación de los derechos de los pueblos indígenas y “rechaza una acción cautelar presentada por la empresa Piedra del Águila en 2007, solicitando que cesaran los actos que dificultaban la explotación de hidrocarburos en el área de Umbral y los Leones, en la provincia de Neuquén, departamento Picún Leufú”<sup>23</sup>.

Durante las actividades del bicentenario de la independencia se mostró a los Mapuche como una atracción folklórica y turística<sup>24</sup>, pese a que precisamente este Pueblo no lo celebraba como una liberación.

El Pueblo Mapuche dice “Los incas no pudieron; los españoles entendieron y nos dejaron. El gobierno chileno intenta eliminarnos como pueblo”.

Newen Piuke. Amulepe Taiñ Weichan.

## 5. BIBLOGRAFÍA

APARICIO GERVÁS, J.M. (2002), “Educación intercultural”, en *El Aula de Ciencias Sociales*. Libre de Enseñanza. Valladolid.

APARICIO GERVÁS, J. M. (2009), *Los conceptos en educación intercultural*.

BRAVO MAYER, H. (2010) Tañi mongen ngürekán witrál meu” (Mi vida dibujada en el telar) Trabajo final de doctorado.

CHIHUAILAF, E. (1999), *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile. LOM Ediciones.

CHIHUALAF, E. (2008). “Nuestra lucha es una lucha por la ternura”. En L. M. Diplomatique, Historia y luchas del pueblo mapuche (pág. 9 a 12). Santiago, Chile. Aún creemos en los sueños.

COÑA, L. P. (2006). *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile. Pehuen.

DURÁN PÉREZ, T. E. (2000). *Muerte y desaparición forzada en la araucanía: una aproximación étnica*. Recuperado el MARZO de 2010, de KO’AGA ROÑE’ETA se.ex. <http://www.derechos.org/koaga/x/mapuches>

ERCILLA Y ZÚÑIGA, A. de (ed. 1993) *La Araucana*. Cátedra, Letras Hispánicas. Edición de Isaías Lerner.

FERNANDEZ DE ROTA, J. (2007). “Giro interpretativo y reflexividad”, en C. LISON TOLOSANA, Introducción a la antropología social. *Akal*.

GARCIA LINERA, Á. (2005). “Autonomías indígenas”. En F. y. ESACARZAGA, Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. México, D.F.: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del D.F. y Casa Juan Pablos, Centro Cultural, S.A.,

GAVILAN, V. (2007). *La Nación Mapuche. Puelmapu ka gulumapu*. Canadá: By Waldo’s Printing & Design Ltda.

<sup>22</sup><http://www.facebook.com/notes/gonzalomanquepillanoyarzo/veredictojudicialquedaunabofetadaalamentirayalodiodelestadochileno/184183498286140>

<sup>23</sup> [http://www.azkintuwe.org/20110302\\_002.htm](http://www.azkintuwe.org/20110302_002.htm)

<sup>24</sup> En ocasiones, cuando “ellos” el Estado chileno y sus representantes, lo consideran necesario y oportuno nos muestran con nuestras ropas e instrumentos como el folklore chileno. Haidée Bravo Mayer, 2010.

- GÓMEZ, A.S. (2011). <http://www.facebook.com/notes/aliciasusanag%C3%B3mez/chile-laleyanterroristasiguevigente/10150169441327316>
- GUEVARA, T. y. (2002). *Kiñe mufü trokinche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*, SantiaTemuco. Centro de documentaciónMapuche Liwen y Colibris ediciones.
- INALEF, R. (luna de los brotes nuevos de 2009). Conversaciones con Kintun en Cajón del Maipo. (K. Paillakeo, Entrevistador).
- JUSTICIA, M. D. (2009). *Reforma de la Justicia. Una vision de los derechos indígenas*. Santiago de Chile. Jörg Stippel/Mylene Valenzuela.
- MORALES CORTÉS, L.A. (2011), *Análisis de la ley 18.314(ref.20.467) a los menores de edad en Chile y en específico a los menores de la etnia mapuche*: [http://www.facebook.com/note.php?note\\_id=498394201877&id=1374019735](http://www.facebook.com/note.php?note_id=498394201877&id=1374019735)
- NAIN, J. (2005). “La lucha mapuche por la autodeterminación”, en F. y. ESCARZAGA, *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo* (págs. 266-272). MEXICO: Benemerita Universidad autónoma de Puebla.
- TEJERINA GARCÍA, V. (2011), “Diversidad intercultural, educación intercultural y currículo”, en APARICIO GERVÁS, J.M. (dir) *Interculturalidad, educación y plurilingüismo en América Latina*, pp. 6785. Universidad de Valladolid, J. de C. y L.





# APROXIMACIONES A UNA ANTROPOLOGÍA (DE LA) POLÍTICA EL TERCER SECTOR: PRÁCTICAS, DISCURSOS Y NARRATIVAS

José-Luis Anta Fález  
Universidad de Jaén

## 1. RESUMEN

El tercer sector se contrapone formalmente al mundo de la economías estatales o, más a más, a la de las empresas y corporaciones privadas es parte de un discurso, interesante en la medida que da una idea muy acertada de quienes son y como se sitúan los diferentes actores, pero no en una realidad económica como tal. De hecho, en el mundo de las precariedades laborales es obvio que el tercer sector tampoco es el refugio de aquellos que nos saben, pueden o quieren plegarse a los espacios más tradicionales que ofrecen las carreras funcionariales o las dramáticas condiciones del mundo empresarial. Ese discurso, que de alguna deviene en una práctica empresarial, se contrapone a lo empresarial. corporativo en la medida que es heredero del cooperativismo social del periodo de entreguerras y donde de una manera practica se busca la idea de democracia participativa y la descentralización de los órganos de poder y decisión, la redistribución de las ganancias y el retorno de los benefició; se contrapone a las practicas sociales al uso al intentar que las actividades se vinculen con la sociedad y con los que más lo necesitan, cumpliendo con un papel que llevaban a cabo ciertas organizaciones de beneficencia, por un lado, y con los organismos de control y ayuda del Estado, por otro; Y, por último se contrapone con la lógicas del Estado al buscar el separarse de los intereses inmediatos que el Estado, en su ejerció político, tiene así como el verse independientes de los criterios que socialmente tienen a aliarse con las fuerzas empresariales más poderosas. Este discurso, tomado en unos caos de una manera y en otras de otra da como resultado una serie de ejercicios sociales que cumplen un papel determinante al situar y fijar la economía en modelos muy equilibrados con respecto al mercado.

2369

## 2.

El tercer sector –y ya veremos de qué hablamos– plantea, de alguna manera, un buen número de inquietudes y es sin duda un lugar estratégico para observar el mundo del post-capitalismo actual, a lo que hemos de sumar la idea de ruina y crisis con la que presidimos desde hace unos años tanto los discursos, cuanto más las narrativas y las formas en que esto deriva en ciertas prácticas Todo ello es sin duda un universo concreto de preguntas generadas tanto al *objeto de estudio* que nos ocupa, cuanto más a la particular realidad de la temática políticoeconómica actual. Obviamente que no se puede responder, más a más con la amalgamas de conceptos propuestos, si no es teniendo en cuenta que hay algo que une todo aquello que las contiene, así, el mínimo común denominador se basa en la idea de economía que el capitalismo, más bien el capitalismo tardío o el postcapitalismo, ofrece al respecto. La idea de crisis no es nueva, si acaso esta vez la forma en cómo se está viviendo y explicando sí que lo sea, al día de hoy sólo sabemos que es producto de la desaceleración de los mercados financieros internacionales y que se ha paliado de una manera bien curiosa con la ayuda de los Estados nacionales a las grandes corporaciones internacionales –se habla de una crisis en tres oleadas: primero de orden contable, segunda de carácter financiera y, por último, del sistema fiscal–. De esta manera, todo ha revelado la mejor de las caras del capitalismo: el Estado parece ser sólo una fantasía

jurídica que actúa según los intereses de las transnacionales. La idea de crisis no es tanto una idea cuanto más un hecho provocado y convocado. La crisis es un producto más del capitalismo, como lo son los automóviles, la familia nuclear y el cine. Pero a diferencia de las crisis anteriores, no ha producido un momento revolucionario. Cuando Marx y Engels presentaron su primer Manifiesto Comunista pensaban que el mundo burgués necesitaba de una revolución permanente, estructural, para acabar con las condiciones del mundo tradicional –en realidad, habría que hablar de las condiciones feudales– del que era originario y a la vez del que se quería despegartraicionar. Para ello la revolución permanente tenía que poner sobre las mesa las condiciones de producción, lo que significaba, decían Marx y Engels, poner en suspenso las condiciones sociales lo que hoy llamaríamos los derechos de los trabajadores–. Y así toda revolución (burguesa y, por extensión, social) era ante todo una cuestión de clase, por encima del acontecimiento económico.

En efecto, durante buena parte del siglo XIX y al menos el primer tercio del XX todo el proyecto social, fuera cual fuera, se veía en función de la clase, no iba a ser a menos la permanente idea de revolución. Y así nadie duda hoy que la Gran Guerra o la Segunda Guerra Mundial se plantearon en la idea de que la economía es revolución y no tanto una crisis, muy por el contrario todo acontecimiento social era una oportunidad para restablecer un criterio asocial. Y, así, por contradictorio que parezca, el mecanismo de lo social es el gran productor de elementos asociales, violentos e injustos. En efecto, porque hemos dejado que lo social sea negociado por el Estado, que ha sido en el siglo XX el negociador, en definitiva juez y parte de unos intereses que le mantenían cuanto más le hacían crecer. La revolución ha sido una idea permanente y nadie niega hoy que ciertos elementos ideacionales y objetuales del mundo contemporáneo, como la de comunicación (y la implementación del teléfono), la información (con el objeto radiotelevisión), el movimiento (automóvil), la representación (la moda), la salud (la sanidad y la farmacia), el ocio (el turismo) o la propiedad privada (la casa), son parte de un esquema que tiene un doble juego de ser tan socialmente universales como entenderse en función de las restrictivas reglas de la sociedad basada en ideales de clase. El Estado fue gestionando todo este mundo a la vez que puesto en marcha se traspasaba a sus “legítimos” dueños, las empresas privadas. Este juego de pactos, negociaciones y traspasos ha dejado permanentemente en la cuneta a un buen número de personas, “grupos” sociales y culturales diferentes, y que si en líneas generales estaban en lugares lejanos, acaso exóticos, cuando no directamente bajo la idea de ser parte de la colonia, sus condiciones de existencia no eran una preocupación directa.

El *New Deal* norteamericano de los años 30, así como el Estado de Bienestar de las Europa de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, fueron el más importante momento de esta revolución del capitalismo. No se dieron condiciones de mejoría social por una idea, hasta entonces muy común, de proveer, de ofrecer una cierta idea de caridad, sino por el contrario en un verdadero sentido de la justicia –un sistema jurídico penal muy preciso–, eso sí, basada en los ideales de la revolución del capital. En este sentido lo interesante es que se sentía como conquista social lo que era acaso sólo un nuevo planteamiento de crear una idea de ciudadanía basada en el consumo. Es decir, el sector que había de ser el receptor de las ayudas era, en última instancia, el principal receptor de las nuevas ideas revolucionarias de hacer del mundo más móvil, más comunicado, informado, divertido, sano y mejor vestido de todos los posibles. Toda ayuda del Estado, fuera para lo que fuera, se planteaba sin tapujos como un caramelo envenado pero inevitable y por ello es importante significar que fue en connivencia de todos los implicados por lo

que se estableció esta sociedad que durante más de medio siglo no se planteó en ningún momento qué estaba pasando.

En efecto, se dio un juego realmente paradójico, los modelos desarrollistas y los sistemas encaminados a consolidar el Estado del Bienestar –en cualquiera de sus versiones– y entendido como una revolución permanente estaba planteando una serie de elementos que dejaban fuera de juego a otro buen número de gente, pero esta vez no era en lugares lejanos, acaso exóticos, sino en nuestras propias realidades locales. Así, en los últimos años 90 y en el cambio del siglo la realidad era claramente la descomposición y desmantelamiento del Estado de Bienestar, donde miles de personas empezaron a vivir con carencias básicas y un buen número de grupos sociales, incluso, no sabían hacer otra cosa que vivir del Estado. Es obvio que para entonces se puede decir que existían tres cosas claras: la sociedad civil se estaba descapitalizando, lo que significa que las conquistas sociales se ponían en entredicho –sobre todo en su parte más débil, es decir, con las mujeres, los marginados y los desadaptados–, lo que era parte del juego revolucionario más clásico; segundo, que el Estado era el ejecutor de la idea de control; y, tercero, que las empresas ya no son productoras, sino las gestoras de realidades para el creciente consumo de ideas-objetos y que, por su efecto de clase, se ven como la tabla de salvación ante la ruina que nos rodea –y que para finales de los 90 ya era evidente–. Pero si bien todo esto es parte de un ejercicio revolucionario, la crisis no había entrado aún en escena.

### 3.

Lo que he mostrado hasta ahora es que el Estado y las empresas privadas durante los dos últimos siglos han planteado lo social como una revolución, con un sentido de clase, y que se ejercita como el momento cero de la política, en cierta medida como el momento de lo posible y que les ha servido como el marco de la negociación con el que se ha creado una cierta idea de conquista, casi violenta, de lo que es simplemente una realidad. Todo esto lo he planteado como parte de un mundo que tiene como principal juego el dejar de lado a parte de los sujetos que usa. De esta manera, podemos entender que se da una cierta idea de la sectorización de la realidad económica, política y social, por un lado tenemos al Estado, con sus intereses basados en el control, tanto policial cuanto más jurídico, por otro tenemos el mundo empresarial, basado en la acumulación de capital, económico de manera general y simbólico en lo particular, y, por último, un sector social que se sitúa permanente en la idea de precariedad.

Podría pensarse que la idea de crisis es la causa de esta revolución permanente de los grupos sociales que promueven la gestión del capital y la mediación del Estado. Muy por el contrario la crisis, y esta que vivimos en especial, nace de la idea de ajustar, de situar la ruina que rodea a todo cambio. La realidad de la revolución es que no es evidente, no se hace patente, acaso en ciertos momentos de cierta violencia, pero en realidad los cambios no se producen sino en una idea de que “todo cambia y cambia”. Sin embargo la crisis es el momento del “parón”, el reajuste y la inversión de los elementos revolucionarios. De hecho esta crisis ha revelado básicamente que el mundo laboral de los individuos, en ese cambio que se dio desde los años 80 desde el modelo *fordista* de obrero en una fábrica-empresa al *postfordista* de empleado precario en una red, se sitúa en la amenaza, la precariedad y la indefensión, con la consiguiente pérdida de derechos, intermitencia, realización de trabajos no remunerados (becarios y personal en prácticas), la movilidad sin producción y la vulnerabilidad vital. Se da, por consiguiente, un desafío para los sindicatos, que no encuentran que el contrato, su principal re invocación, sea determinante y

una clara contraposición entre el modo de producción y los asalariados. Así la crisis, esta crisis, ha revelado que en definitiva de lo que hablamos no es sólo de trabajos en precario, sino, ante todo, de vidas en precario.

Ha sido Ulrich Beck uno de los autores que más esfuerzo han hecho en los últimos años para entender todo esto, quien ha mostrado que nuestra sociedad tiene tres caras que la definen, por un lado la idea de vivir en una sociedad del riesgo, por otro la forzosa implosión a ser individuales y asumir como natural la desigualdad social y, tercero, observar que todo es parte de una modernidad flexible y con unos contornos que se escapan de toda mirada directa. Para él esta sociedad se basa en la gestión y administración del riesgo, en la medida que mientras que la sociedad clásica industrial intentaba dominar la naturaleza, en cuanto que objeto externo, la sociedad contemporánea trata de crear un mundo donde domine los problemas que ella misma crea. En este sentido la crisis actual es algo fabricado por la propia sociedad del riesgo, como paliativo del problema creado por su intento, revolucionario, de dominar el mercado mundial bajo un único modelo (la globalización). Pero también hay algo de imprevisto, las crisis no están en las agendas de nadie, aunque cuando aparecen son parte del pago que las conquistas sociales tienen que abonar. De hecho, una de las cosas más interesantes del cambio de la sociedad industrial a esta en red es que no es producto de una revolución violenta, ni acaso el triunfo de la democracia de corte liberal, sino como parte de un ejercicio de azar, desgaste de las políticas totalitarias, descuido de los mercados y reubicación de los procesos productivos y de maquilación.

De esta manera siempre se había entendido la modernidad como un mundo democrático, relativamente feliz, culto, urbanita e industrial, donde los peligros, fueran cuales fueran, eran consecuencias que acompañaban inevitablemente a los avances en ese proceso de irrevocable e imparable industrialización universal. En esta segunda modernidad, sin embargo, el peligro del riesgo pasa de ser una consecuencia secundaria de aquello que es imprevisto a convertirse en elemento central del desarrollo social. El riesgo es, de esta manera, un ejercicio de planificación tecnológica y un cálculo científico y se ve, claro está, como algo positivo y algo realmente central. Se entenderá, consecuentemente, por qué las agencias e instituciones encargadas de gestionar el riesgo han crecido de manera espectacular y las antiguas instituciones del Estado no son, en este momento, sino sistemas apelativos que se ven o como un lastre –léase la sanidad pública– o como ineficaces –véase el sistema policial o la escuela–. Lo interesante es que a la vez que las “antiguas” instituciones prestadoras de los servicios, que se ofertaban en el marco de la sociedad del bienestar, o en cualquier caso por instituciones públicas, se debilitaban o desaparecían, su puesto, misión y conceptualización se veía ocupado por una empresa de carácter privado que terminaban por dar forma y establecer una práctica a toda la realidad social bajo su modelo empresarial, lo que significó y significa que el trabajador ya no tenía las mismas prestaciones que circularon entorno al modelo del bienestar, y que aplicaron su lógica de mercado, de empresa y de competencia, en definitiva, abrieron el mundo a la precariedad.

#### 4.

La crisis actual es tanto el reflejo de un modelo fallido, cuanto más la idea de lo que se nos viene encima, con unas corporaciones empresariales realmente poderosas y unos Estados muy debilitados, inoperantes, lentos y, en cierta medida, descapitalizados. Consecuentemente podemos decir que tenemos, por encima de tres sectores, uno sólo con una compleja fisionomía, estructura y polaridad. De hecho, es obvio que vivimos en un mundo que es

más parecido a una red, que puede tener las uniones (nexos) más o menos juntas o estar en unos sitios más rota o gastada, que puede tomar una forma u otra, pero que en definitiva es una para todos, donde ciertos “valores” son ciertamente muy discutibles cuantos más que están en un circuito muy corto; todo, en definitiva, es integrado por esa red, o al menos en el discurso que genera todo cabe. Es seguro que, como dice Zygmunt Bauman, en Occidente las gentes bien pensantes podrían llegar a la conclusión que en los países del llamado primer mundo, y todos sus lugaresparaísoreserva satélite, *sobran* más de 500 millones de personas y del tercer mundo la cifra se puede multiplicar por 10, en pocas palabras hay toda una corriente de opinión que piensa que a nivel mundo pueden estar *sobrando* dos tercios de la humanidad. Pero a esta manera de pensar se contraponen las miradas sobrehumanista, que piensan que el problema es otro, no que sobre/falte gente, sino que las economías no están en equilibrios que permitan el desarrollo equilibrado de todo el planeta por igual. No es cuestión de que entre yo ahora aquí a hacer una gráfica con las diferentes, contradictorias y diversas cosmovisiones del mundo, lo que quiero dejar patente es que en este mundo hay una variedad de posturas enormes que en general todas ellas se mueven en esquemas de economía muy parecidos, donde la inclusiónexclusión se dan según procesos y patrones muy desarrollados.

Y, así, pensar que el tercer sector se contrapone formalmente al mundo de las economías estatales o, más a más, a la de las empresas y corporaciones privadas es parte de un discurso, interesante en la medida que da una idea muy acertada de quiénes son y cómo se sitúan los diferentes actores, pero no en una realidad económica como tal. De hecho, en el mundo de las precariedades laborales es obvio que el tercer sector tampoco es el refugio de aquellos que no saben, pueden o quieren plegarse a los espacios más tradicionales que ofrecen las carreras funcionariales o las dramáticas condiciones del mundo empresarial. Ese discurso, que de alguna manera deviene en una práctica empresarial –y no sólo, que también, por el afán recaudador de las administraciones públicas–, se contrapone a lo empresarial en la medida que es heredero del cooperativismo social del periodo de entreguerras y donde de una manera práctica se busca la idea de democracia participativa y la descentralización de los órganos de poder y decisión, la redistribución de las ganancias y el retorno de los beneficios. De la misma manera que se contrapone, también, a las prácticas sociales al uso al intentar que las actividades se vinculen con la sociedad y con los que más lo necesitan, cumpliendo con un papel que llevaban a cabo ciertas organizaciones de beneficencia, por un lado, y con los organismos de control y ayuda del Estado, por otro. Y, por último se contrapone con la lógicas del Estado al buscar el separarse de los intereses inmediatos que representa en su ejercicio político tiene, así como el verse independientes de los criterios que socialmente tienden a aliarse con las fuerzas empresariales más poderosas. Este discurso, tomado en unos caos de una manera y en otras de otra, da como resultado una serie de ejercicios sociales que cumplen un papel determinante al situar y fijar la economía en modelos muy equilibrados con respecto al mercado.

Este equilibrio de mercado que ofrece el tercer sector lejos de hacerle necesario, le convierte en imprescindible, claro está, siempre que se comprenda que todos los sectores forman parte de una enorme red con muchas dimensiones, tensiones y posibles discursos y prácticas. Autores como JeanLouis Laville recuerdan la capacidad del tercer sector en reequilibrar el sistema económico, al poner el acento en los *inputs* de información necesarios para mantener el ideal de mercado o en las posibilidades que le da al Estado al llegar a sitios que su financiación permite conseguir niveles de producción social que no serían o admisibles o rentables políticamente. Incluso el equilibrio se da en la medida que un

buen número de organizaciones empresariales pertenecientes al tercer sector buscan su rentabilidad en el prestigio que les da el “estar presentes”. De hecho, estos empresarios no son personas individuales sino grupos animados por motivaciones de orden religioso o ideológico que buscan maximizar los beneficios por medio del número de adhesiones o simplemente que buscan extender su poder de influencia. Y es seguro que estas asociaciones tenderán a ofrecer bienes y servicios allí donde ni el mercado, ni el Estado, están presentes. Se recrea, de esta manera, que el equilibrio no viene dado por los criterios reguladores del Estado o por los sistemas de *estocaje* de las empresas en el mercado, sino por las garantías del tercer sector en la creación de dinámicas productivas que garantizan el mínimo, cuando menos informativo, de los recursos paretoóptimos a todos los niveles sociales.

Hay que llamar la atención que estamos ante un discurso experto, obviamente, que se da tanto en lo social como en lo institucional, y también en lo académico, y que se plantea cómo se sitúa cada sector, sea cual sea, ante sus prácticas, sus objetivos y narrativas ante los demás y, también, al interior, y que genera un saber que deviene en cifras, en modelos y en muchos discursos, por lo que podemos decir que todo esto está muy pensado, muy estudiado, muy concentrado –hay expertos que lo hacen todo, lo saben todo y lo definen todo– y que se genera lo que Jean Braudillard llama la *transpolítica*, una obesidad de los sistemas de información, de memoria, y la adquisición de una cantidad de datos que ya no son manejables y que, consecuentemente, se utilizan de manera parcial y partidaria.

La crisis, en este sentido, se ha convertido al mercado, en la medida que se ha hecho un espacio conceptual donde se intercambian, almacenan y distribuyen cantidad de materias, incluidas gentes y cosas, por parte de actores que viven de manera determinada y donde todos se ven influidos por todos, generando discursos cambiantes y narrativas diferenciadas. Es aquí donde el tercer sector entra, fundamentalmente, en juego, al dar determinismo y equilibrio a la voluntad social y política de la economía. De hecho, aunque conceptualmente el tercer sector tiende a sumarse a múltiples movimientos sociales, Organizaciones No Gubernamentales, proyectos solidarios, asociaciones de corte social y sistemas de ayuda varias, la realidad es una fuerza económica, diferente e independiente, que funciona para y por el mercado, con muchas de sus ventajas (equilibrio, competitividad y ganancia) y no pocas de sus desventajas (proletarización, precariedad, competencia y verticalidad). A la vez que genera un discurso que sirve de base a realidades mercantiles y empresariales muy alejadas en sus formas (fundaciones, formas jurídicas de patrocinio social y cultural). Al final “lo social”, como ocurre con la ecología o la creencia en el consumidor, son elementos conceptuales transversales a los que se apela de manera constante ya sea para sumarse al paradigma, ya sea para dejarse ver, ya sea porque está en su voluntad.

La importancia de las empresas del tercer sector radica, consecuentemente, no en que estén preocupadas por lo social, sino en que están insertadas en el mercado con dicha preocupación. Como decía anteriormente, el mercado es un espacio concreto que conceptualiza mucho de lo social, pero lo social como espacio es algo muy diferenciado del mercado y donde, en definitiva, el tercer sector no es el único que lucha con sus actitudes y discursos por su dominio. Así, autores como Mario Roitter o el “activista” José Antonio Rubio García, proponen diferenciar a los sectores y a sus actores no sólo por las palabras que usan, sino también por el marco último en que éstas se mueven, en definitiva, no sólo es cuestión de palabras, sino también de lo que éstas tienen de narrativa y de práctica. De hecho, cada vez hay más actores sociales pidiendo una nueva fortaleza de la democracia,

un nuevo marco social y cívico y un mayor protagonismo de los ciudadanos. Por ejemplo, todo el proyecto neoliberal, basado en la ideas *neocón* –por conservadoras, una cierta posición política de derechas y que tienen sus grandes teóricos en el lugares como el *Journal of Intellectual Capital*–, reclaman un repliegue del Estado y un retorno a las posiciones de una sociedad civil fuerte y consolidada. Por su parte, los grandes teóricos del tercer estado (Taco Brandsen, Laurent Gardin, JeanLouis Laville o Victor Pestoff) reclaman algo muy parecido, pero con el matiz, nada baladí, de que el Estado, por el contrario, tome su papel tradicional de ser el mediador y el valedor de los intereses de todos. Así, pues, grupos extremos se disputan sin reservas palabras como sociedad civil, democracia, ciudadanía y participación. La diferenciación, en consecuencia, no está en el discurso tan cual, sino en los significados, en muchos casos perversos, que estos promueven, dando lugar a una narrativa concreta que se resuelve en la idea, lugar y tiempo que se ocupa en el mercado. Estas narrativas no son algo baladí y parten de una idea clara: estamos en una crisis que se representa en una bancarrota social, económica y, sobre todo, política. Todo en la desesperante representación de la ruina, de la idea de que no hay solución, que los elementos tradicionales no pueden, no quieren o no saben qué hacer. Por lo que sólo hay una oportunidad en el mercado, en ese lugar casi mágico donde la oferta y la demanda se dan la mano independientemente de quien sea el que genera cada una de ellas. El mercado es, en el desarrollo de la narrativa, el nuevo oráculo. Por eso son, de nuevo, tan importantes, ciertos momentos planteados por el tercer sector, porque esbozan críticamente que la ruina se puede enfrentar con ciertos modelos morales: que no todo puede ser un todo vale en función de la ofertademanda. Es claro que esto es en cierta medida una ingenuidad, no sólo porque se contrapone al discurso experto que todo lo empapa, sino porque obvia la complicada mirada política, en cuanto toma de posiciones, que todo esto desarrolla y que da lugar a posicionamientos económicos, chantajes laborales y una multitud enorme y desmesurada de legislación. Pero que sea una obviedad y una ingenuidad no quiere decir que no sea menos cierto. Hoy por hoy esta actitud blanda, crítica e inconformista es casi la única posible. De hecho, en una sociedad del riesgo, como la nuestra, no puede hacerse gran cosa sin que se hayan calculados los riesgos que eso supone. Y no son pocas las veces que un pensamiento atrevido, radical y transgresor acaba siendo parte de los regalos de un *Happy Meal*.

La narrativa de la crisis, la ruina y el desanimo están, por lo demás, en la base estructural de muchas de las empresas, asociaciones y cooperativas que de manera heterogénea ocupan la idea de tercer sector. Muchas de estas formas de hacer sociedad están hechas de grandes voluntades, de grandes activismos, pero sus historias diarias son cercanas a las ruinas personales, a los desheredados, los miserables y perdidos para una economía del mercado único. Por ello las empresas del tercer sector tienen esas narrativas del impulso, de lo pequeño, de ecos personales de superación y de caída, de ruina y de lucha. Pero seguramente todo en el tercer sector toma la idea y el impulso de plantearse como una nueva tecnología social, de buscar la espontánea revolución que dé un impulso a los sistemas sociales que se desarrollaron en el siglo XIX con las contraposiciones de clase, de políticas, de mercados y que de alguna manera llevaron a la permanente crisis que supuso el siglo XX, pero también a la idea de que toda ruina es una oportunidad para muchos, no sólo para los que juegan en la cancha de triunfo del mercado. Por lo tanto, a diferencia de los otros sectores, el tercero tiene como principal activo una narrativa muy concreta hecha de estas historias pequeñas, de que todo el mundo tiene algo que contar y no sólo un currículum que mostrar.

Igualmente, a los que nos dicen que la respuesta de las grandes corporaciones empresariales a la falta de Estados que negocien no es diferente, ni más equilibrada o humana que lo propuesto por la sociedad civil, humanizando el perverso papel que cumplen en aras del mercado. Por el contrario, a los que nos introducen en la idea de una revolución violenta, de corte nacional y clasista, con la que apropiarnos de los medios de producción en aras de un discurso condicionado a una mirada dura de la política. A todos ellos hay que recordarles que se puede hacer otro mundo, que si hemos hecho este así, podemos hacer otro que ya hemos soñado e ideado. Y así a veces los críticos del tercer sector olvidan que Muhammad Yunus no proponía tanto el dar una oportunidad por medio del microcrédito (*activo circulante*) sino cuanto más lo que en Bangladesh se conoce como *Gran Sarker* (el gobierno rural), estipular un tipo de herramienta ideológica (*activo diferido*) con la que los desheredados por antonomasia de la tierra pudieran acceder a poner algo de lógica (*activo fijo*) en una historia que se les negaba desde los principios de la colonia. Es verdad que nuestras realidades no son las del Bangladesh de 1980, donde la hambruna había llegado a niveles jamás vistos, pero sí es verdad que gracias a las tecnologías, a las ingenierías de lo social, cada día es más evidente que el control, lo policial y la precariedad sólo se pueden contraponer con algún tipo de posicionamiento desubicado y que signifique vivir en la trinchera de la crítica, la creatividad y el pensamiento radical.



## CRÍTICA Y DECONSTRUCCION DE LA MASCULINIDAD TRADICIONAL HEGEMÓNICA

Oscar Fernández Álvarez  
Universidad de León

Si consideramos que la masculinidad es “un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo” (Kimmel, 1997), podemos considerar que hablamos de un proceso histórico, construido socialmente y creado en la cultura. En este proceso hemos llegado a conocer lo que significa ser un hombre en nuestra cultura al ubicar nuestras definiciones en oposición a un conjunto de otros, minorías raciales, minorías sexuales y, sobre todo, las mujeres. Paralelamente, el aprendizaje de la hombría, es decir, de la capacidad de gestionar el poder, de la posibilidad de dominar a otros seres humanos y, en último término, de poder ejercer la violencia implica un proceso de autocontrol de los aspectos que manifiesten vulnerabilidad (Balandier, 1998). En términos más concretos, la adquisición de la masculinidad hegemónica (y la mayor parte de las subordinadas) es un proceso a través del cual los hombres llegan a suprimir toda una gama de emociones, necesidades y posibilidades.

En nuestra comunicación plantemos, a través del estudio de caso de “grupos de hombres por la igualdad”, una crítica a la masculinidad tradicional hegemónica. Parece central el uso de la noción de masculinidad hegemónica, o sea, no el “papel” masculino, pero sí una variedad particular de masculinidad que subordina otras variedades. Si como plantea Connell (1987) la fisura entre las categorías “hombre” y “mujer” es uno de los hechos centrales del poder patriarcal y de su dinámica, en el caso de los hombres la división crucial es entre la masculinidad hegemónica y varias masculinidades subordinadas. De aquí se sigue que las masculinidades son construidas no sólo por las relaciones de poder, sino también por su interrelación con la división del trabajo y con los patrones de ligazón emocional. Por eso, empíricamente, se verifica que la forma culturalmente exaltada de masculinidad sólo corresponde a las características de un pequeño número de hombres.



**MESA DE TRABAJO**  
**(DES)MEMORIAS COLECTIVAS COMO SEÑAS DE IDENTIDAD:**  
**CONTRIBUCIONES ETNOGRÁFICAS, ETNOHISTÓRICAS Y**  
**ETNOLÓGICAS COMPARATIVAS DE ESPAÑA Y LATINOAMÉRICA**

Coordinadores:  
Christiane Stallaert  
Universidad Católica de Lovaina  
Interculturalism, Migration and Minorities Research Centre  
Anthropología, Facultad de Ciencias Sociales  
Lovaina, Bélgica  
Universidad de Amberes, Departamento de Traductores e Intérpretes  
Amberes, Bélgica  
Gunther Dietz, Universidad Veracruzana  
Instituto de Investigaciones en Educación  
Xalapa, México

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Christiane Stalla y Dr. Gunther Dietz

***VIEJAS Y NUEVAS MEMORIAS Y DESMEMORIAS EUROPEAS***

**2379**

**UN EJERCICIO DE MEMORIA, UN EJERCICIO DE JUSTICIA: LA CANDIDATURA DE LOS DESCENDIENTES DE MORISCOS ANDALUSÍES AL PREMIO PRÍNCIPE DE ASTURIAS DE LA CONCORDIA**

Sebastián de la Obra y Antonio Manuel Rodríguez

**TRADICIÓN Y DISCAPACIDAD: APROXIMACIÓN A LA RESPUESTA SOCIAL DE LA CULTURA JUDÍA A LA DISCAPACIDAD MENTAL**

Carolina Valdebenito

**MEMORIA COLECTIVA Y RELIGIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE MIGRANTES PERUANOS EN BÉLGICA**

Carmen Núñez Borja

**TRANSGREDIENDO FRONTERAS CON ETNOGRAFÍAS SOBRE EL CUIDADO Y EL SER MUJER, TRAZANDO MEMORIA HISTÓRICA DE MUJERES EN MURCIA Y TABASCO**

M<sup>a</sup> Isabel Galindo Lucas, Práxedes Muñoz Sánchez y Carmen Yago Alonso

***MEMORIAS Y DESMEMORIAS AFRICANAS Y AFRODESCENDIENTES EN AMBOS LADOS DEL ATLÁNTICO***

**DANZAS Y RITOS DE GUINEA ECUATORIAL. LA MEMORIA HISPANOAFRICANA OLVIDADA. ÁFRICA MILENARIA Y ÁFRICA DE VUELTA TRAS LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD**

Isabela de Aranzadi

**EL OLVIDO Y LA DESMEMORIA EN COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CENTRAL VENEZOLANA**

Yara Altez

**FRAGMENTOS DE LA MEMORIA HISTÓRICA EN UNA COMUNIDAD DE ORIGEN AFROMESTIZO**

Argelia Ramírez Ramírez

**AFROMEXICANOS Y NEGROS: MEMORIA Y MOVILIZACIÓN POLÍTICA**

Gloria Lara Millán

**LA FUERZA DE UNA MEMORIA COLECTIVA EN LA LUCHA POR TERRITORIO. LOS AFROESMERALDENOS EN BUSCA DE JUSTICIA**

Kaat Torfs

***MEMORIAS Y DESMEMORIAS DE LOS PUEBLOS  
ORIGINARIOS LATINOAMERICANOS***

**LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS FORMALES DE LA AYAHUASCA: ¿UNA LÓGICA COLONIALISTA DE APROPIACIÓN RELIGIOSA?**

Víctor S. Petrone

**MEMORIAS DEVORADORAS: LAS MEMORIAS DEL ACCESO A LA “MODERNIDAD” EN ALGUNAS CANCIONES RITUALES GANADERAS DE LOS ANDES**

Juan Javier Rivera Andía

**2380**

**DISCURSOS ORIGINARIO Y REVOLUCIONARIO, UNA DIFÍCIL CONCILIACIÓN: EL PROCESO BOLIVIANO**

Carlos M. Caravantes García

**LOS USOS DE LA TRADICIÓN EN EL PUEBLO ACATEKO EN MÉXICO**

Verónica Ruiz Lagier

**MEMORIA E IDENTIDADES EN EL ÁREA MAYA DE YUCATÁN, MÉXICO**

Maya Lorena Pérez Ruiz

## INTRODUCCIÓN

Coordinadores:

Christiane Stallaert

Universidad Católica de Lovaina

Interculturalism, Migration and Minorities Research Centre

Anthropología, Facultad de Ciencias Sociales

Lovaina, Bélgica

Universidad de Amberes, Departamento de Traductores e Intérpretes

Amberes, Bélgica

Gunther Dietz, Universidad Veracruzana

Instituto de Investigaciones en Educación

Xalapa, México

La memoria histórica (Halbwachs), entendida como un conjunto sedimentado de recuerdos culturales rutinizados y habitualizados que caracterizan a un determinado grupo o actor colectivo, que puede autodefinirse en términos de etnicidad, nacionalidad u otra forma de adscripción colectiva, se ha convertido en esta última década como uno de los *topoi* más importantes y llamativos de las sociedades contemporáneas (Assmann). Lejos de “sucumbir” uniformemente ante los embates globalizadores de los mercados transnacionalizados, tanto en España como en Latinoamérica la búsqueda de señas de identidad diferenciales, “propias”, se intensifica a nivel tanto nacional como subnacional, regional, tomando a menudo la memoria y su recuperación – como también la desmemoria y el olvido como punto de partida de procesos de etnogénesis y de “políticas de identidad” (Hall). El estudio antropológico de estas (des)memorias colectivas constituye un aún incipiente, pero muy relevante ámbito que permite conjugar las clásicas perspectivas empíricas de la etnografía y la etnohistoria (en sus vertientes anglosajonas) con una visión comparativa, propia de la “etnología” (en la tradición francesa). El presente simposio reunirá a estudiosos/as que aportan tanto inéditos estudios de caso, provenientes desde diferentes contextos españoles y latinoamericanos, como novedosas conceptualizaciones teóricas que discuten estos estudios de caso desde una perspectiva comparada. Haremos con ello especial énfasis en la necesidad de desarrollar una “traductología antropológica” (Stallaert) que permita comparar “equivalentes funcionales” de los procesos de memoria y desmemoria, de identificación colectiva y de movilización identitaria a partir de las “gramáticas de la diversidad” (Dietz) que articulan de forma relacional y contextualmente situada lo “propio” y lo “ajeno” y que así subyacen a las identidades contemporáneas, etnográficamente estudiables.



***VIEJAS Y NUEVAS  
MEMORIAS Y DESMEMORIAS  
EUROPEAS***







## UN EJERCICIO DE MEMORIA, UN EJERCICIO DE JUSTICIA: LA CANDIDATURA DE LOS DESCENDIENTES DE MORISCOSANDALUSÍES AL PREMIO PRÍNCIPE DE ASTURIAS DE LA CONCORDIA

Sebastián de la Obra  
Antonio Manuel Rodríguez

*Ninguna institución del Estado debería poder decir: usted no tiene derecho a buscar la verdad de los hechos, quienes no acepten la versión oficial del pasado serán castigados. Es algo consustancial a la propia definición de vida en democracia: los individuos y los grupos tienen derecho a saber, a conocer y a dar a conocer su propia historia.*

*Tzvetan Todorov (Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2008)  
Los abusos de la memoria.*

La candidatura presentada para la concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 2010 para las comunidades de moriscosandalusíes es un ejercicio de memoria. Esta candidatura empujada y promovida desde ámbitos ciudadanos “no trata de guardar en la memoria colectiva o pública lo que ha ocurrido, sino de propiciar un juicio acerca de lo que ha sucedido, no se trata de guardar abiertas las heridas del pasado, sino de no cerrarlas en falso” (\*). Aquellos moriscosandalusíes de entonces tienen mucho que ver con los migrantes contemporáneos, pero en sentido contrario, la misma calle de agua y con la misma nostalgia alojada en el alma. Sobre unos y otros se han construido las mismas estructuras semánticas de exclusión. Se han construido los mismos estereotipos sociales de rechazo. Se han aplicado semejantes instrumentos jurídicos de discriminación y expulsión.

Llamamos moriscosandalusíes a los hispanos que fueron extrañados de la península ibérica por el sólo hecho de ser o parecer musulmanes, o por descender de quienes fueron o parecieron musulmanes. Aceptamos el término *morisco*, a pesar de su carácter fragmentario y peyorativo, entiendo que también comprende por analogía a los musulmanes andalusíes y mudéjares que también se vieron obligados al exilio. Sin embargo, los integrantes de aquel grupo heterogéneo de desterrados siempre negaron calificarse de esta forma, prefirieron llamarse a sí mismos *andalusíes*, y todavía hoy se denominan así en los sitios donde recalaron. Hemos decidido conciliar en una sola palabra ambos términos con los que se conocen a la misma realidad vista desde cada orilla.

Aunque existieron persecuciones y exilios anteriores, el proceso oficial de asimilismo y destierro de los moriscosandalusíes comenzó a partir de la unificación territorial y religiosa llevada a cabo en la península ibérica entre los siglos XV y XVI. Las proyecciones imperial en Europa y colonial en América, unidas a la determinante influencia del catolicismo como religión de Estado, hacían cada vez más incómoda social y políticamente la presencia del *otro* en los Reinos peninsulares. Durante el siglo XIV se va fraguando una verdadera estrategia de exclusión con nuestros judíos. Social, política y jurídicamente los primeros en ser desterrados (en el interior y en el exterior) son nuestros judíos. En el discurso social y político. En la configuración de las exclusiones jurídicas. En la toma de decisiones políticas. En la segregación espacial... Todo un universo de actitudes y decisiones que marcan la construcción del primer estado moderno de Europa. Posteriormente se inició la persecución contra el pueblo gitano. Y después, fueron expropiados y obligados a bautizarse a los mudéjares o musulmanes hispanos. Este hecho supuso la creación artificial de una categoría humana hasta entonces inexistente, convertida por decreto en

minoría étnica sin serlo, y compuesta por aquellos o hijos de musulmanes, asimilados o no, a los que denominaron genérica y despectivamente como *moriscos*. Esta persecución alcanzó su cenit, que no su final, con su destierro a partir de 1609.

Quienes lograron sobrevivir al duro trance del exilio, se dispersaron por los cuatro puntos cardinales, desde Tánger a Estambul, llegando incluso a América y al África subsahariana. Pero la mayoría de los supervivientes se instalaron en la costa magrebí, especialmente en los actuales Marruecos, Argelia y Túnez. La adaptación no siempre fue fácil debido a su condición hispanoandalusí y a sus diferencias en la lengua, costumbres e incluso religión con la población autóctona. Porque siendo cierto que muchos de estos moriscos eran conversos que guardaban de manera imperfecta el *modus vivendi* islámico, otros tantos eran cristianos convencidos por dentro y por fuera. En cualquier caso, aquellos desterrados se siguieron llamando a sí mismos “andalusíes” para mantener viva la memoria de su pertenencia sentimental hispana. Y lo han hecho hasta hoy, en sus apellidos y cultura más íntima y refinada, a pesar de la dificultad añadida que les supone mantener este hecho diferencial en comunidades que hablan mayoritariamente el mismo idioma y rezan al mismo Dios que provocaron su extrañamiento. Por todas estas razones, preferimos llamarlos moriscosandalusíes, más allá del rigor academicista, en un ejercicio sincero de justicia espiritual e histórica.

La concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 2010 a los descendientes de moriscosandalusíes no constituye un ejercicio marginal de arqueología, sino de reconocimiento y visualización de una identidad cultural viva, propia y diversa, que nos pertenece. Aquí y allí. Porque fueron muchos los moriscos que no marcharon, muchos los que regresaron, y todavía más las huellas derivadas de su resistencia cultural que se han incrustado para siempre en el alma hispana. Unas huellas que con poco esfuerzo se pueden recorrer en nuestros días: un urbanismo singular, una tipología constructiva, su elogiada vocación hortofrutícola, la gastronomía, la lengua, el folklore y la música, la onomástica, la artesanía, el paisaje y su ordenación... Y, sobre todas ellas, las huellas en el alma. Las civilizaciones sobreviven a las personas y la moriscoandalusí, transmisora y depositaria de sentires y saberes, se mantuvo viva en la península ibérica gracias a la actitud de los que optaron por quedarse para superar el trauma del destierro. Lo mismo ocurrió con nuestros sefardíes. A aquellos españoles, condenados a vivir como topos, no les quedó más opción que esconder su condición morisca o aparentar exageradamente su antisemitismo e islamofobia como mecanismos de supervivencia. Y lo hicieron en permanente convivencia y simbiosis civilizatoria en los lugares de exilio interior. Así nació una cultura nueva, genuinamente nuestra, de la que desconocemos su raíz auténtica porque hemos negado sistemáticamente su existencia. Aceptar esta realidad ocultada equivale a aceptarnos a nosotros mismos y a completar definitivamente el mosaico intercultural del alma hispana, rota por la intolerancia contra toda disidencia o contra la más simple diversidad, con una de sus teselas más importantes y paradójicamente más invisible: la moriscoandalusí.

Allí donde decidieron permanecer tras el exilio, los descendientes de moriscosandalusíes son y representan hoy un paradigma intercultural, pacífico y respetuoso, absolutamente necesario en estos tiempos de conflicto y homogeneización global. Un modelo de resistencia creativa, allí donde fueron y aquí donde se quedaron. Un ejemplo vivo y posible de pertenencia a dos culturas en un mismo espacio y en un mismo tiempo. Un testimonio real de las consecuencias que acarrea la negación del pluralismo y la diversidad cultural. Los moriscosandalusíes son Occidente en Oriente porque fueron Oriente en Occidente.

Ellos somos nosotros porque nosotros también somos ellos. Son una demostración auténtica y veraz del reto migratorio e intercultural de la contemporaneidad: se puede ser de cualquier lugar sin renunciar a ser uno mismo. Representan esa expresión, tan extendida en el discurso oficial y oficialista, de *paradigma de la diversidad*. Una diversidad que sin el imprescindible reconocimiento y garantía se quedaría en propaganda de promoción turística.

La Humanidad se enfrenta a un desafío de enorme valor y significado: el establecimiento de un modelo civilizatorio democrático que garantice el ejercicio de la ciudadanía, no como refugio de privilegios, sino como reconocimiento efectivo de derechos igualitarios para todos y cada uno de sus integrantes. Que sustituya en el fondo y en la forma la eufemística “*gestión de flujos migratorios*”, y en su lugar actúe convencido desde la diversidad cultural como alma y arma de los pueblos. Que sea capaz de entrever y concebir una sociedad cabal que se aleje definitivamente del permanente riesgo de ejercer la barbarie contra la diferencia. Para ello es imprescindible la restitución de la memoria por encima de la historia oficial. Este reconocimiento de la memoria viva de las comunidades y descendientes de moriscosandalusíes hace efectivo el valor de la diversidad al tiempo que restituye la dignidad de los olvidados. Nos enfrentamos a un siglo en el que *memoria* y *espacio* son las claves para establecer una, de por sí, compleja convivencia.

Por último, proponemos esta candidatura para la Concordia desde la concordia. Las comunidades sefardíes comparten el fondo y la forma de esta petición. Lo mismo deseamos que piensen y sientan cristianos, otros creyentes y no creyentes. Por ello, desde la hermandad, no desde el agravio, estrechamos la *Mano de Fátima* y la *Mano de Miriam* en un abrazo simbólico que recompone y actualiza nuestro pasado para el futuro. Y pedimos en justicia que se reconozca para los descendientes de moriscosandalusíes, la sustancia de los argumentos que esgrimió el Jurado para conceder el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 1990 a las comunidades sefardíes: “Después de siglos de alejamiento, este Premio quiere contribuir al proceso de concordia ya iniciado, que convoca a esas comunidades al reencuentro con sus orígenes, abriéndose para siempre las puertas de su antiguo país”.

Por todo ello, decidimos que fuese la Fundación Blas Infante, cuando se cumplen 125 años del nacimiento del Padre de la Patria andaluza, en el año institucional de Blas Infante declarado por el Parlamento de Andalucía, la que presentase la candidatura al Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 2010 para los descendientes de moriscosandalusíes, coincidiendo con el 400 aniversario de su último destierro de Andalucía y del resto de la península ibérica. Consideramos esta iniciativa como un gesto simbólico y necesario para la completa reconstrucción de la memoria colectiva hispana; en reconocimiento a la manera ejemplar con la que han conservado viva y conscientemente su identidad cultural en los lugares de destino; y desde la hermandad, la justicia y la igualdad de razón con el concedido hace 20 años a las comunidades sefardíes. Este reconocimiento haría efectivo el valor de la diversidad en una sociedad democrática al tiempo que restituye la dignidad de los olvidados.

Eso es lo que hubiera deseado Blas Infante. Una figura esencial para reconocer la identidad múltiple y diversa de Andalucía. Porque hoy, con esta petición, ponemos final a la peregrinación íntima que Blas Infante realizó por los lugares de Motamid, el último rey de Sevilla. De Sevilla a Marrakech. Esta candidatura ha cerrado el círculo peregrinando en sentido contrario: comenzó en Marrakech y finalizó en la Casa del rey Moro en Sevilla. Después de pasar por Silves, Blas Infante tomó el barco a Casablanca en Lisboa, desde la

Alfama del añorado José Saramago, Premio Nobel y firmante de esta candidatura, a quien recordamos con sus propias palabras: *“a mi me bastaría con que España y Portugal, sin dejar de ser Europa, descubrieran en sí, finalmente, esa vocación de Sur que llevan reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar, y sólo acciones positivas contribuirán a hacerlo soportable. El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado. Continuemos, pues, descubriendo a los otros. Continuemos, pues, descubriéndonos a nosotros mismos”*. Sin lugar a dudas, la concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia a los descendientes de moriscosandalusíes, además de rendir el mejor homenaje posible a su causa póstuma, sería también la mejor acción positiva para descubrirnos en ellos a nosotros mismos.

Blas Infante llegó a Marrakech en 1924. Tiempos difíciles para viajar a Marruecos. Recién terminada la guerra. Y, sin embargo, apenas divisar sus murallas bermejas, dijo: *“Yo no soy forastero en Marrakech”*. Tampoco hay extranjeros en Andalucía para Blas Infante. Porque donde se reconoce la diversidad, no existe el “otro”. Blas Infante atravesó la ciudad hacia el Sur, camino al poblado de Agmat, para buscar allí la tumba de Abul Kasem Ben Abbad, el rey poeta andalusí que prefirió tomar por nombre el de su amada. Motamid e Itimad. Los dos murieron de nostalgia. Desterrados. Cuando encontró la tumba, sólo una palabra se le vino a la cabeza: *“judío”*. ¿Por qué judío? Blas Infante sintió una especie de hemiplejía sentimental: dichoso por haber recuperado una parte amputada de su memoria; y triste porque le faltaba otra para tenerla completa. Era consciente que la reconstrucción de la memoria colectiva hispana sólo podría conseguirse desde la hermandad de moriscosandalusíes y marranosefardíes. El mismo Infante recuerda que en la subcomisión de latifundios para la reforma agraria, propuso *“que se considerasen como españoles, a los efectos de la reforma y en cuanto al fin de la distribución de las tierras que se llegasen a expropiar, a los descendientes de familias españolas, musulmanas y mosaicas, expulsadas de la península por intolerancias pretéritas”*. Decía *“no ignorar que las familias andaluzas, musulmanas y mosaicas, existentes en sus colonias africanas, acariciaban la nostalgia de España a través de Andalucía”*. *Que era preciso unir a unos y a otros. Y que “los tiempos cada día serán más propicios”*.

Y por fin ha llegado el tiempo propicio para cumplir sus anhelos. Para unir a unos y otros. Justo ahora que coincide el 125 aniversario de su nacimiento, el año institucional de Blas Infante declarado por el Parlamento de Andalucía, el 400 aniversario del último destierro de los moriscosandalusíes de la península ibérica, el vigésimo aniversario de la concesión del Príncipe de Asturias a las comunidades sefardíes, y el año internacional del acercamiento entre culturas declarado por la UNESCO. Debe ser ahora o nunca.

Y por la misma razón decidimos retomar su peregrinación en la misma *Marrakech*, de la mano de las comunidades sefardíes, anunciando esta candidatura el **10 de marzo de 2010** en el *II Congreso de Judaísmo Marroquí*, adhiriéndose en el acto la *Association pour la Permanence du Judaïsme Marocain* y el Presidente de la comunidad judía de *MarraqueshEssaouira*. Se trataba de provocar una fractura en los discursos antagónicos que durante décadas y centurias se ha instalado: la imposible *confraternización judeo-musulmana*. Desde la tradición judeoespañola (sefardí) se promovía esta candidatura. Y su presentación se realizaba en la tierra de exilio de ambas comunidades: Marruecos. Y se realiza públicamente en el Congreso de los judíos de Marruecos (muchos de ellos de origen sefardí). Símbolos capaces de restituir la memoria más oculta.

De entonces a hoy, el hermanamiento tan ansiado y necesario en otros lugares del planeta ha tenido lugar en el seno de esta candidatura. Comenzando por su presentación pública

en la *Casa de Sefarad el 8 de abril de 2010*. Un hermoso símbolo de concordia en una ciudad hermosa y simbólica como Córdoba, ubicada en el corazón de la judería de la medina cordobesa, en la calle Judíos esquina calle Averroes, frente a la Sinagoga, a una manzana de la Mezquita y Catedral de Córdoba. Para visualizar la naturaleza andaluza y universal, ciudadana, laica, libre y diversa de esta candidatura, decidimos anunciarla por todos sus impulsores a título estrictamente personal: Sebastián de la Obra (Casa de Sefarad), Mansur Escudero (Junta Islámica); Jesús Sánchez Adalid (Escritor y Sacerdote); Pilar González Modino (Secretaria Nacional del Partido Andalucista); Juan José Tamayo (Teólogo); Manuel Pimentel y Antonio Manuel Rodríguez Ramos (Patronos de la Fundación Blas Infante).

A ella siguió el anuncio de la candidatura en el seno de la reunión de Alto Nivel sobre “La libertad religiosa en las sociedades democráticas” en el marco de la *Alianza de Civilizaciones*, celebrado en el *Palacio de Congresos de Córdoba el 3 de Mayo 2010*.

Continuó el ciclo de presentaciones el *31 de Mayo de 2010 en la Fundación Euroárabe de Granada*, otra ciudad simbólica e imprescindible para esta causa. Contamos la asistencia de su Secretaria ejecutiva Pilar Aranda, del diputado José Antonio Pérez Tapias (promotor de la iniciativa parlamentaria de reconocimiento simbólico a los moriscos) y del Vicerrector de la Universidad de Granada, Miguel Gómez Oliver, que anunció en el acto la adhesión de la Universidad de Granada.

La siguiente presentación tuvo lugar en la ciudad azul de *Chauen (Marruecos) el 19 de junio de 2010*, con una nutrida representación de organizaciones, intelectuales y descendientes de moriscosandalusíes, con motivo del acto de Clausura del III Encuentro Internacional organizado por la Cátedra Toledo (Universidad Camilo José Cela Fundación UNED).

También se anunciaron los términos de la candidatura en el contexto de la reunión de la Secretaria General del Liderazgo Popular Islámico Mundial (WIPL), celebrado en Trípoli (Libia) el pasado 22 de Junio de 2010, obteniendo la adhesión de numerosas y representativas organizaciones de todo el mundo.

Y la penúltima tuvo lugar el pasado lunes 19 de julio de 2010 en Frigiliana (Málaga), pueblo hermanado con Chauen, para anunciar el apoyo a la candidatura de su Festival Internacional de las Tres Culturas y la nominación de su barrio moriscomudéjar como una de los elegidos para recibir el Premio. Todas estas presentaciones gozaron de una importante y destacada repercusión mediática en televisión, radio, web y prensa escrita. Y, sobre todo, demostraron el encuentro posible entre culturas, ideologías y creencias diversas, especialmente, entre las personas y entidades adscritas a las tradiciones mosaica y musulmana.

Porque uno de los retos primordiales que ya hemos logrado con esta candidatura ha consistido en la unión bajo una misma causa justa de numerosas personalidades y asociaciones judías, sefardíes, a descendientes de moriscosandalusíes, y a las organizaciones culturales islámicas de mayor relevancia internacional. Entre las últimas, contamos con el apoyo expreso del World Islamic People’s Leadership, la más importante organización islámica del mundo que comprende las ONGs, Comunidades, Movimientos y Federaciones más representativas de la mayoría de los países de los cinco continentes; el Foro de mujeres musulmanas europeas en Ginebra; la Confederación de organizaciones musulmanas de Europa; la Federación de los Musulmanes de Francia; así como las organizaciones más significativas de España, Canadá, Senegal, Indonesia, Sudáfrica, EEUU, India, Rei-

no Unido, Sri Lanka, Rusia, Argelia, Azerbaiyán, Jordania, Portugal, Burundi, Argelia, Tayiquistan; Uganda, o Mauritania, entre otras.

Con la misma trascendencia afectiva, esta candidatura no sólo nació de la mano sino que ha recibido además el apoyo de personalidades, asociaciones y comunidades judías y sefardíes tan importantes como la *Association pour la Permanence du Judaïsme Marocain* (Marraquech/París); *Association Zohar pour la Difussion du Judaïsme Marocain* (Tel Aviv, Israel); Ephraïm Riveline (Catedrático Universidad Paris VIII Director Revue d'Études Juives); Arrik Delouya (Sociólogo. Presidente de la Association pour la Permanence du Judaïsme Marocain); Izza Genini (Directora de Cine); Sandra Bessis (Cantante de Música sefardí francotunecina); Sarah Pinson (Galerista); Rosana de Aza (Directora de Casa de Sefarad); Jacky Kadoch (Presidente de la Comunidad Judía de Marraquech-Essaouira); Laura Benadiba (Profesora Universidad de Buenos Aires, Coordinadora del Programa Memoria Oral de los Desaparecidos); Sophie Bessis (Escritora. Profesora Universidad La Sorbona Paris); Haïm Sánchez Casas (Presidente Asociación Beth RaM-BaM), Matilde Marta Pinto (Mujer Judía descendiente de sefardíes)...

Y como ellos y ellas, también se ha adherido otros muchos descendientes de moriscosandalusíes residentes en Marruecos, Argelia, Túnez, Egipto, Libia, Mali, Venezuela, Canadá o España.

Sin embargo, además de este bellísimo y necesario ejemplo de fraternidad intercultural e interreligiosa, esta candidatura al Premio Príncipe de Asturias de la Concordia que presenta la Fundación Blas Infante es una iniciativa ciudadana, laica, libre y plural, nacida en Andalucía pero con vocación universal, respaldada institucionalmente por el Parlamento de Andalucía, el Defensor del Pueblo Andaluz, Ayuntamientos, Diputaciones, fundaciones y asociaciones españolas y extranjeras, carente de financiación económica más allá de las aportaciones simbólicas de sus promotores, avalada por la solvencia intelectual de los mayores especialistas mundiales sobre el tema, y que cuenta con el respaldo de pensadores, activistas, escritores, músicos, artistas plásticos, fotógrafos, cineastas, periodistas... y, en general, de ciudadanos y ciudadanas de todas las creencias, ideologías, profesiones, tendencias y partes del planeta.

Esta candidatura ha nacido del pueblo para el pueblo. No la financia ninguna organización privada ni pública. Es ciudadana y libre. Artesanal. Humilde en origen pero ambiciosa en destino. Sus más de tres mil adhesiones individuales basculan desde el más conocido de los artistas al más anónimo de los ciudadanos; del más erudito de los académicos al estudiante. Pero todos y todas las firmantes lo han hecho desde la firme convicción de estar contribuyendo con su mota de arena a colmar un agujero inmenso en el alma hispana.

La lista de adhesiones la encabeza Amin Maalouf, Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2010, con quien coincidimos en la oportunidad de este Premio para transitar de la tolerancia hacia el otro al reconocimiento entre iguales en un contexto laico y democrático. En sus *Identidades asesinas*, decía: “No juzgo, sólo constato que a lo largo de la historia musulmana se han practicado durante mucho tiempo la coexistencia y la tolerancia. Y me apresuro a decir que la tolerancia no me parece suficiente. No quiero que se me tolere, exijo que se me considere un ciudadano de pleno derecho con independencia de cuál sea mi fe. Sea cristiano o judío en un país de mayoría musulmana, o musulmán rodeado de cristianos y judíos. Y también si no me siento adepto de ninguna religión”.

También la suscribe el último Premio Nacional de Ensayo, el filósofo Reyes Mate, para quien “En el español actual: lo judío y lo moro están presentes como ausentes. Sólo nos entenderemos si recuperamos lo que hemos perdido, si nos redescubrimos como moros y

*judíos; mientras eso no ocurra construiremos o mantendremos nuestra identidad negando otras diferencias”* (La herencia del olvido).

Y junto a ellos, una lista interminable de intelectuales y pensadores de todas las creencias e ideologías: el citado José Saramago, Juan Goytisolo, Asma Lamrabet, Federico Mayor Zaragoza, Iris María Zavala, Sami Naïr o Ian Gibson, entre cientos. También se han sumado centenares de creadores y artistas de todas las ramas y tendencias: Pilar Távora, María Galiana, Juan Diego Botto, Javier Ruibal, Enrique Morente, Pilar Bardem, Carlos Chauen, María del Mar Rodríguez de Chabao, J de Los Planetas, Juan Serrano, Luis Delgado, Tarik Banzi o Samira Kadiri, por citar sólo algunos. Y otro tanto ha ocurrido entre los profesionales del periodismo y la comunicación: Agustín Remesal, Jesús Vigorra, Tomás Furest, Ramón Lobo, Samira Rkiouak, Faiza Benraad, Driss El Ganbouri, Maruja Torres o Juan José Téllez, entre muchísimos.

Quizá uno de los extremos que nos hace sentir especialmente orgullosos de esta candidatura es que pide un reconocimiento a la diversidad desde la más absoluta diversidad. Todas las adhesiones personales e institucionales dibujan un envidiable caleidoscopio de culturas, ideologías y creencias. Conviven presbíteros y teólogos; protestantes y cofrades; transexuales y feministas; asociaciones gitanas y de protección a inmigrantes; políticos de izquierda y de derecha; gestos por la paz y por el ecologismo; diputados en el Congreso y concejales de pueblo... Por citar sólo algunos: Centro de Estudios Históricos de Andalucía, Fundación AlIdrisi Hispano Marroquí para la Investigación Histórica, Arqueológica y Arquitectónica, Asociación Andaluza de Antropología, Asociación Addiffatayan “Las dos Orillas”, Instituto de Estudios Transnacionales, y representantes de instituciones como Federico Mayor Zaragoza, (Presidente de la Fundación Cultura de Paz); Antonio Reyes Ruiz (Coordinador del Centro Cultural AlAndalus de MartilTetuán); Esteban Ibarra (Presidente del Movimiento contra la Intolerancia); Mohamed Hamed Ali (Presidente de la FEERI y Secretario general de la Comisión islámica de España); José Guirao Cabrera (Director de “La Casa Encendida”); Abdesalam Chaachoo (Presidente de la Asociación AsmirTetuán); Cecilio Gordillo (Coordinador RMHSAMemoria de la Historia Social de Andalucía); Carmen Pérez Callejón (Presidenta de la Fundación Garnata); Reynaldo Fernández Manzano (Director del Centro de Documentación Musical de Andalucía); Ennour Abdelilah (Presidente del Centro Marroquí de Estudios Hispánicos); Florencio Zoido Naranjo (Director Centro de Estudios del Paisaje y Territorio); Omar Hartiti (Presidente de la Fundación Sevilla Acoge); Cesar Talegon Herrero (Presidente Asociación Nuevo Presente); Susana Harillo Caballero (Miembro de Gesto por la Paz, Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 93); Ahmed Benallal Benallal (Presidente de La Llum del Nord, Ass. por la Ciudadanía i la Cooperació entre Pueblos); M<sup>a</sup> José Gómez Ocaña (Vicepresidenta Mujeres Progresistas de San Jerónimo); Martín Miralles (Presidente de la Asociación Cultural Orígens); Luis Gutiérrez Esparza (Presidente del Círculo Latinoamericano de Estudios Internacionales); Francisco Javier Pareja Vallejo (Presidente Asociación de Consumidores de Armenia. Quindío, Colombia); Juan Galán (Presidente de la Organización Unión Universal Desarrollo Solidario); Vicente Ventura (Presidente de la Associació d’artesans andalusis); Said Bentrika (Presidente de la ONG Cooperacion y Desarrollo con el Norte de Africa (CODENAF); Manuel Borrero Arias (Jefe de Servicio de Coordinación y Relaciones Institucionales de la D.G de Coordinación de Políticas Migratorias); Rocío Macareno Gámez (Presidenta Ateneo Popular de Sevilla y Asociación Amigos de la Guitarra Juan Antonio Torres); Mohamed Boujattouy (Presidente de la Asociación de Inmigrantes Magrebíes en Asturias); Joaquín Vázquez

Sánchez (Presidente de la Asociación Jóvenes Gitanos Oscenses de Huesca); Luciano González Osorio (Presidente de la Federación de Ateneos de Andalucía) ... La demostración más veraz e irrefutable de la naturaleza laica, libre, plural y ciudadana de esta candidatura, que trasciende del estereotipo religioso al reconocimiento humanista de quien ha mantenido viva la memoria de sus antepasados.

Tenía razón la hispanista Luce LópezBaralt en la hermosa carta que nos envió para adherirse y desearnos suerte en este viaje: “La memoria es más fuerte que las piedras”. La práctica unanimidad de los catedráticos, investigadores, hispanistas y arabistas de todas las partes de España y el mundo, que han invertido su vida y su obra en mantener la memoria moriscoandalusí más fuerte que las piedras, se han adherido a la candidatura para hacerla más fuerte que las piedras. Por sólo citar algunos, Francisco Márquez Villanueva (Cátedra Arthur Kingsley. Universidad de Harvard. USA); Bernard Vincent (Catedrático Universidad la Sorbona de París. Francia); Javier de Lucas (Catedrático Universidad de Valencia); Gerard Brey (Catedrático Universidad de Besaçon. Francia); Karima Hjjaj (Catedrática Universidad Abdelmalek Essaadi de Tetuán. Marruecos); Gamal Abdel Rahman (Catedrático Universidad de El Cairo. Egipto); Luce López Baraltz (Catedrática Universidad de Puerto Rico. USA); Houssain Bouzibeb (Catedrático Universidad Mohamed V de Rabat. Marruecos); Gerard Wiegiers (Catedrático Universidad de Amsterdam. Holanda); Manuel Barrios Aguilera (Catedrático Universidad de Granada); Leonard P. Harvey (Profesor Oxford Centre for Islamic Studies. Gran Bretaña); Josep M<sup>a</sup> Perceval (Profesor Universidad Autónoma de Barcelona); Mohamed Hatimi (Profesor Universidad de Fés. Marruecos); Ephraïm Riveline (Director del Departement d’Études Hebraïques de la Université Paris VIII); Ennour Abdelilah (Presidente del Centro Marroquí de Estudios Hispánicos); Nazmi Yousef Salsaa (Director Revista HispanoÁrabe AlAndalus); Mohamed Yousouf (Director de la Revista portuguesa “Al Furqán”); Abdeljelil Temimi (Director de la Fondation pour la Recherche Scientifique et l’Information de Túnez); Sanae Ghouati (Profesora Universidad Ibn Tofail de Kenitra. Marruecos); Anthony L. Geist (Profesor Universidad de Whashington. USA); Hassan Amili (Profesor Universidad Hassan II de Casablanca. Marruecos); Gerard Prévost (Profesor Universidad París VIII. Francia); Germán Ruipérez (Catedrático y Director del Curso de Experto en Cultura y Civilización Islámica de la Cátedra Toledo); Sophie Bessis (Profesora Universidad La Sorbona de París. Francia); Gunther Dietz (Profesor Universidad Veracruzana. México); Laura Benadiba (Profesora Universidad de Buenos Aires. Argentina); Dolors Bramon (Profesora Universidad de Barcelona); AbdelHakim Slama (Institut National du Patrimoine, Túnez); Rafael Carrasco (Profesor Universidad Paul Valéry Montpellier II. Francia); Abd El Hadi Ben Mansour (Profesor Universidad París IV. Francia); Bagri Hassan (Profesor Universidad de Agadir. Marruecos); Antonio Brusa (Profesor Universidad de Bari. Italia); José A. González Alcantud (Profesor Universidad de Granada); Katerina García (Profesora Trinity College de Dublín. Irlanda); Ahmed Said El Aidi (Profesor Universidad Joseph Fourier de Grenoble. Francia); Jos Poruelo (Profesor Universidad de Buenos Aires. Argentina); Gharibi Elkhader (Profesor Universidad de Nador. Marruecos); Isabelle Touton (Profesora Universidad de Toulouse. Francia); Luis F. Bernabé Pons (Profesor Universidad de Alicante); Miguel José Hagerty (Profesor Universidad de Granada); Adnan Mechbal (Profesor Titular de Universidad. Universidad de Angers. Francia); María Jesús Viguera Molins (Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos UCM); Teresa Velázquez García-Talavera (Profesora de la UAB y Presidenta del Observatorio Mediterráneo de la Comunicación. OMEC); Arabistas como Rafael Valencia, Lola López Enamorado, Carmen Ruiz



BravoVillasante, Antonio Chaves Rendón, María Rubio Chaves, Juan Pedro Monferrer, Juan Castilla (Doctor en Semíticas. Director Escuela de Estudios Árabes CSIC Granada); Moisés Stanckowich Isern (Licenciado en Filología Semítica); investigadores de Casa ÁrabeIEAM como Amira Kedier, Rafael Ortega Rodrigo o Elena Aridita; y, en general, Rectores, Vicerrectores, Decanos, Catedráticos y profesores de las Universidades de Salamanca, Cádiz, Oviedo, Córdoba, Alicante, A Coruña, Complutense y Autónoma de Madrid, Pablo Olavide y de Sevilla, Jaime I de Castellón, Zaragoza, Almería, Las Palmas, Huelva, Jaén o Málaga, entre otras.

Todas esas adhesiones prueban la naturaleza diversa y universal de esta candidatura. Nacida en un paradigma de diversidad y universalismo: Andalucía. Promovida para España y la Humanidad. Así lo prueba el respaldo explícito y unánime del Parlamento de Andalucía, que en su declaración institucional del 16 de junio de 2010, publicada en BOPA de 7 de julio de 2010, asegura:

“El Parlamento de Andalucía, desde la más firme creencia en que así recoge el sentir del pueblo andaluz, al que representa y el que hubiera sido deseo entusiasta de Blas Infante, quiere expresar su adhesión a esta Candidatura, que supone un ejercicio de recuperación y restauración de un pasado que nos pertenece y la proclamación de la voluntad decidida de continuar trabajando por la erradicación de prejuicios e intolerancias que pueden amenazar nuestro futuro de convivencia”. (NOTA).

Esa vocación inicialmente andaluza, revelada en los cientos de andaluces y andaluzas adheridos al proyecto desde el principio y refrendado por su Parlamento, es igualmente palpable en el apoyo dado por instituciones como la Universidad de Granada, la Diputación de Cádiz y los plenos de una larga lista de Ayuntamientos entre los que se encuentran: Almuñécar, Baza, Baeza, Frigiliana, Riogordo, Sayalonga, Archidona, Torrox, Coria del Rio, Jerez de la Frontera, La Línea de la Concepción, Estepona, Los Barrios o Algeciras. También de otros pueblos de honda raigambre morisca de Aragón, Valencia, Murcia, Cataluña o Extremadura, como el mítico Hornachos que diera origen a la República de Salé (Rabat).

Ciudadanos e instituciones unidos por el precepto juanramoniano de que lo andaluz necesariamente es universal, como prueba el respaldo recibido de personalidades de prestigio internacional y el apoyo imprescindible de académicos e investigadores de Universidades de todo el planeta (Harvard, La Sorbona, El Cairo, Buenos Aires, todas las andaluzas...) que han dedicado toda una vida de conocimiento y pasión para recuperar y reconocer la huella moriscoandalusí.

Esa trascendencia internacional se completa con la adhesión de organizaciones transnacionales y, por supuesto, la legitimidad de un pueblo extrañado hace 400 años que vive disperso por todo el mundo, pero perfectamente integrado en las sociedades que los recibieron. Una integración que ha sido ejemplo de diversidad por cuanto han sabido mantener a través del tiempo una identidad cultural única. Esa dispersión, esa diversidad es su gran valor. Por eso este premio debería recaer en todos y cada uno de los descendientes de moriscos andalusíes, en todas y cada una de las orquestas que han sabido mantener intacta una tradición musical; en todas las ciudades, en todos los centros de investigación, bibliotecas que han conservado la huella moriscaandalusí. A todos ellos, pero sin todos ellos.

Y es que ante la imposibilidad física de entregarles este reconocimiento, proponemos de manera simbólica entregar el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia 2010, a:

\* Mohamed Al Iman El Akel (Chauen, Marruecos).

En representación simbólica de todos los descendientes de moriscosandalusíes, a los que consideramos igualmente premiados.

Joven y modélico estudiante chauní de 17 años, descendiente de moriscosandalusíes, conserva la llave de la casa de sus antepasados en Granada y el amor a la cultura hispánica infundida durante generaciones. Desde los 3 años se desplaza a Tetuán para cursar el bachillerato español y poder estudiar la carrera de Derecho en la Universidad de Granada, como ya hicieran sus hermanos. Habla perfectamente castellano, francés, árabe e inglés, y admira con devoción a su padre, Abdelghaffar El Akel, pintor y humanista, amante de Lorca y Granada. Para los impulsores de la candidatura, Mohamed Al Iman El Akel simboliza la concordia de este premio al condensar el pasado, el presente y el futuro de la identidad cultural que los moriscosandalusíes han sabido conservar viva y conscientemente hasta nuestros días.

\* Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information y Comité International d'Études Morisques (Túnez).

En representación simbólica de todas las universidades, centros de estudios e investigadores que han cultivado y mantenido viva la huella moriscoandalusí, a los que consideramos igualmente premiados.

Ambas entidades llevan más de treinta años trabajando en la investigación y salvaguarda de la herencia moriscoandalusí. Están presididas por el Dr. Abdeljelil Temimi, antiguo director de los Archivos Nacionales de Túnez y uno de los más prestigiosos investigadores de la cuestión moriscoandalusí.

\* Biblioteca José Ángel Valente de Tombuctú (Mali).

En representación simbólica de todas las personas que ha preservado la memoria documental moriscoandalusí, a los que consideramos igualmente premiados.

La Biblioteca de Tombuctú reúne una excepcional colección bibliográficodocumental que recibe el nombre de Fondo Kati. Sus más de tres mil manuscritos escritos en castellano, árabe, hebreo, etc., contienen parte de la memoria del exilio moriscoandalusí y del sefardí desde 1268. Su conservador y responsable del mantenimiento y salvaguarda de esta biblioteca es el profesor Ismael Diadié Haïdara, descendiente de andalusíes toledanos.

\* Orquesta Andalusí de Tetuán (Marruecos).

En representación simbólica de todas las orquestas y músicos que han conservado intacta la memoria musical moriscoandalusí, a los que consideramos igualmente premiados.

La Orquesta Andalusí de Tetuán (Orquesta del Conservatorio de Música de Tetuán) es una de las más jóvenes formaciones musicales que desarrollan el rico patrimonio musical andalusí. El legado cultural andalusí, fundamentalmente en Marruecos, Argelia y Túnez, tiene en la música la huella más popular y reconocida. El director de esta joven orquesta es Mehdi Chaachoo, un prestigioso laudista e investigador, también descendiente de moriscosandalusíes.

\* Barrio moriscomudéjar de Frigiliana (España).

En representación simbólica de todos los municipios españoles, marroquíes, argelinos, tunecinos o de cualquier otro país, que han preservado la memoria urbanística y patrimonial moriscoandalusí, a los que consideramos igualmente Premiados.

Frigiliana, pueblo hermanado con Chauen, es un modelo ejemplar de conservación activa del patrimonio, el urbanismo y la memoria moriscoandalusí. No sólo por poseer uno de los barrios moriscomudéjares mejor conservados y vivos de España, con hermosos azulejos explicativos de su raíz histórica por todas sus calles, sino por su implicación popular en la preservación estética de la huella moriscoandalusí, y por la implicación ética de concordia que supone la celebración anual del Festival Internacional de las Tres Culturas, símbolo de su Ayuntamiento y de todo el pueblo.

Pero el río morisco no se detiene. Esta candidatura está más viva que nunca. Esta viva porque de cada círculo que se extiende multiplica su efecto. La concesión del Premio Príncipe de Asturias seguirá sumando apoyos, propiciará la continuidad de las investigaciones científicas y, sobre todo, contribuirá definitivamente a recuperar y mantener viva la memoria y la identidad de todo un pueblo que hoy sigue siendo paradigma de la diversidad. Desde un grupo de amigos, de origen diverso, de creencias diversas, de ideas, igualmente, diversas, hemos sido capaces de impulsar alrededor de un ejercicio de memoria, una iniciativa única, ejemplar y de suma utilidad para la concordia y el encuentro. Hemos roto con el *mal consentido*, aquel que se define *como quién no actúa cuando sabe que algo va a suceder, quién no actúa cuando está sucediendo y quién no actúa cuando ha sucedido*. Hemos actuado. Hemos roto el silencio.

Esta iniciativa que nació de la amistad refleja fielmente el destino de las causas justas, que no es otro que el de su reconocimiento. La escritura de Julio Cortázar, modelo de la diversidad, lo refleja fielmente:

“Andábamos sin buscarnos, pero sabíamos que andábamos para encontrarnos”.

2395

### 1. Bibliografía

RODRÍGUEZ RAMOS Antonio Manuel (Escritor y profesor de la Universidad de Córdoba).

DE LA OBRA SIERRA Sebastián (Historiador y director de la Biblioteca de Casa de Sefarad).(\*) GONZÁLEZ MARÍN, Carmen. Política de la memoria, memoria de la política, en: Memoria, política y justicia. En diálogo con Reyes Mate. Salamanca: Trotta, 2010. (pp. 155-156).



# TRADICIÓN Y DISCAPACIDAD: APROXIMACIÓN A LA RESPUESTA SOCIAL DE LA CULTURA JUDÍA A LA DISCAPACIDAD MENTAL

Carolina Valdebenito  
PhD © Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

## 1. RESUMEN

Este artículo se basa en resultados obtenidos a través de una investigación doctoral sobre la construcción social del concepto de discapacidad en la comunidad judía ortodoxa de Amberes, Bélgica.

Por medio de este estudio ha sido posible tener una aproximación etnográfica a la relevancia cultural y por tanto identitaria, del “saber”, del “aprender” y de la capacidad de transmisión del conocimiento, en tanto deber religioso pero también como elemento unificador.

El sentido de pertenencia, de cohesión social viviendo en diáspora, es dado en la cultura judía por los libros, la instalación de las bibliotecas, librerías y el rápido aprendizaje de la lengua de la tierra de acogida, las cuales son prácticas de adaptación e integración social que han trascendido a los diferentes momentos históricos así como a los diferentes lugares y contextos sociopolíticos; dichas estrategias han permitido a la “etnia” judía consolidar su carácter de grupo sociocultural “culto”, móvil y sobreviviente.

En los libros, específicamente la Torá (pentateuco) y el Talmud (tradicción oral) es donde “lo judío” se vuelve comunidad y es por medio de la educación de los niños en la lengua hebrea desde temprana edad, que se consolida “la educación” como elemento distintivo de este grupo cultural. Por consiguiente, una vez comprendido el peso que tiene el saber y la educación en la comunidad judía, parece relevante preguntarse qué sucede cuando un niño/a nace con problemas mentales que le impiden llevar a cabo la misión del saber, qué sucede con el sentido de red y con el sentido de pertenencia, cuáles son las consecuencias y cómo responde este sistema social frente a tal “problema”.

2397

## 2. INTRODUCCIÓN

A lo largo de este estudio se han podido identificar diferentes tipos de respuestas, sin embargo, sea cual fuere el tipo de reacción, el vínculo religioso parece estar presente no importando el nivel de religiosidad de los padres o su lugar de residencia. La importancia de la Religión no se limita sólo a los aspectos rituales o creenciales si no que se imbrica en la cotidianidad y en la manera de buscar consuelo y respuestas a preguntas tales como “por qué a mí?”.

La religión Judía, trasciende al espacio y se mueve en el tiempo, va sumergiéndose en todas las actividades diarias, va marcando diferencias y va estableciendo distancias, permite la autoidentificación de “ser judío” aun cuando no sea, paradójicamente, religioso.

En este sentido, la memoria histórica que une y vincula a las personas judías, y que trasciende a aspectos de nacionalidad y lengua local; hay una relación del tiempo, de las dificultades y peligros y persecuciones sufridas en tanto grupo.

Para poder aprehender la complejidad de este grupo cultural, es que se ha utilizado la perspectiva sistémica en la versión de Niklas Luhman (1998) y ello ha permitido comprender que la etnia judía puede ser estudiada como un sistema autopoietico que “funciona” frente a la contingencia y que mantiene su clausura de manera de sobrevivir y de permanecer a pesar de los cambios en su entorno, siendo éste un sistema que se autoreflexiona, que se piensa y que se modifica constantemente a las necesidades de su entorno.

Esta investigación ha permitido comprender que el sistema social judío, genera códigos binarios (siguiendo la interpretación de Luhmann (1998) a la contingencia de la discapacidad mental. Tales códigos también han sufrido modificaciones históricas. Al igual que en el cristianismo, la discapacidad fue concebida históricamente como un castigo de Hashem (Dios) para los padres que no habían seguido sus mandamientos, lo que justificaría que en ciertos casos los niños fuesen escondidos, para evitar la vergüenza social. Sin embargo, tal aproximación a la discapacidad ha cambiado y hoy en día no es posible concebir la discapacidad como un castigo divino, antes bien los padres, incluso los más ortodoxos están pendientes de los avances tecnológicos para prevenir las malformaciones y discapacidades, pues comprenden que la ciencia es parte de la sabiduría de Dios, pero cuando aun previniendo tales enfermedades conciben un hijo/a con discapacidad hacen todo lo que está en sus manos para acogerlo, integrarlo y hacerlo parte del sistema social a través de una explicación religiosa, la cual radica en que tales niños/as son seres con una gran capacidad espiritual que han venido al mundo para completar una misión, pero que son puros, no pueden pecar, por tanto están exentos de cumplir a cabalidad los mandamientos (613) sin embargo, es deseable que comprendan su entorno y su origen en tanto judíos.

### **3. DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA**

La investigación fue conducida en una institución (Tikvatenoe) para personas con discapacidad mental y física, la cual es financiada parcialmente por el gobierno flamenco de Bélgica. Tikvatenoe, cuya traducción en hebreo es “nuestra esperanza”, hace las veces de escuela y de internado, la escuela está dirigida a niño/as judío/as con discapacidad y que siendo judío practican el judaísmo de diferentes maneras. El internado, por su parte está dirigido a aquellas personas judías, también de diferente tipo de nivel de ortodoxia que viven en dicha institución y que padecen discapacidad mental y física.

Tikvatenoe es la única institución en Europa que cuenta con internado, (cuidado las 24 horas del día y los 7 días de la semana, durante todo el año) a su vez, es la única institución “judía” que garantiza a los padres ortodoxos de niños con discapacidad que serán protegidos y “educados” en un ambiente tradicional judío. Tikvatenoe tiene una población de 50 “alumnos” y 70 terapeutas, en su mayoría mujeres y no judías. Se debe prestar atención a este fenómeno pues se presenta en el contexto de complementariedad cultural. Debido a la importancia de salvaguardar la tradición de no trabajo en Sabbat por parte de los profesionales y voluntarios judío/as, se vuelve indispensable contar con la interacción con nojudíos, por tanto es imposible para la tradición, permanecer encerrados en sí mismos. Dicha integración es propia de un sistema social que se abre a su entorno, (haciendo la comparación con los organismos vivos) que se comunica con su entorno y que interactúa de manera dinámica.

Por su parte, existe una población de jóvenes señoritas judías ortodoxas quienes colaboran de manera voluntaria o por un modesto salario, a menudo durante Sabbat, acompañando a los niños al parque y a su vez cumpliendo un rol esencial que es de vigilar que el ambiente tradicional no se pierda, ya sea mediante el ejemplo o mediante los cánticos con los niños, con los dulces y comida kosher que comparten.

Durante la semana es posible ver mujeres judías ortodoxas que colaboran en Tikvatenoe principalmente en la cocina, lo que garantiza el estricto seguimiento de las reglas Kosher, no mezclar leche y carne, y enseñar a los niños de padres ortodoxos, que porten la kipá

apropiadamente, que luego de comer hagan las oraciones correspondientes a cada alimento, en síntesis que aprendan por el ejemplo y la repetición.

La exigencia del seguimiento de tales tradiciones depende de la ortopraxis de los padres de tales niños, si el niño/a viene de una familia menos ortodoxa, no es necesario que asista a clases de religión o que haga las oraciones después de cada comida, pero hay un estándar mínimo que cada niño/a y padre debe aceptar como por ejemplo, portar la Kipá en la institución, vestir de manera modesta, y si el niño/a trae su colación desde la casa y su casa no sigue las reglas kosher, sus utensilios no pueden ser mezclados con los de los demás niño/as.

Las festividades judías son conocidas por ser abundantes a lo largo del calendario y se caracterizan también pues durante tales eventos, los judíos no trabajan, lo que causa en ciertos casos, ciertas fricciones entre los empleados judíos y no judíos, pues los no judíos “deben trabajar” más según ellos. Sin embargo, lo que es en términos sociales relevante además de tal fricción es la manera en la cual los niño/as se sienten parte de la tradición judía al participar activamente en Januca, el año nuevo judío, Pesach (pascua de los judíos) eventos en los cuales, ellos conocen a través de las lecciones de religión, del entorno, que algo sucede, aun cuando padezcan de un retardo mental severo o de enfermedades como parálisis cerebral.

El trabajo de campo fue llevado a cabo en esta institución antes descrita situada en Amberes donde es posible encontrar un barrio judío el se extiende a lo largo de las líneas de trenes Antwerpen central, Antwerpen Berchem donde es posible ver la población judía más tradicional luciendo sus vestimentas tradicionales, mientras en Bruselas donde también es posible encontrar judíos, no es posible identificarlos en las calles debido a sus vestimentas más occidentalizadas.

De acuerdo a Longman (2004):

*“La comunidad ultra ortodoxa en Amberes es relativamente pequeña en comparación con la de Estados Unidos o Israel y mucho más cerrada, cohesiva y geográficamente restringida”. Longman (2007:224), también señala que “las comunidades ortodoxas judías siguen la tradición rabínica la cual es orientada a la práctica y al ritual. La sumisión a Dios es expresada por un elaborado sistema de leyes. El rol de la mujer de acuerdo a la Hallaca en el ortodoxismo judío está suscrito a una estructura patriarcal heteronormativo. El control sobre la sexualidad y conducta de la mujer se expresa a través de normas de modestia, castidad y privacidad con énfasis en el rol doméstico, cuidadora y dueña de casa”.*

Al respecto cabe señalar que en ciertos casos las mujeres son quienes trabajan, medio tiempo la mayoría, para dejar tiempo libre al hombre quien también trabaja pero quien debe dedicar muchas horas al estudio de la Torá. De hecho en la Torá se enfatiza la igualdad de género y la sujeción de la mujer al hombre no puede ser traducida simplemente como el sometimiento al hombre.

En Amberes también es posible encontrar otro tipo de judíos, menos ortodoxos u ortodoxos modernos, o tradicionalistas que viven a las afueras de Amberes y que en su mayoría trabajan en la industria del diamante.

Respecto a las condiciones contextuales de Amberes cabe señalar que se encuentra en Flandes y que esta región ha desarrollado todo un sistema de políticas públicas para la

integración de las personas discapacitadas a nivel social, educacional así como a nivel de salud.

Siguiendo a Greet Caris (et, al), (2005) “en Flandes existen 5 objetivos de salud “disminuir la tasa de fumadores, mejorar los hábitos nutricionales, prevenir las enfermedades infecciosas, disminuir el cáncer mamario y disminuir los accidentes.”

Siguiendo su estudio y de acuerdo al plan de acción de Europa respecto a la Salud Mental, ella señala. “el ministerio flamenco de la salud formuló una sexta meta para reducir las altas tasas de suicidio. A su vez fueron establecidos 26 organizaciones de salud llamas LOGOs cuya tarea, es ayudar al gobierno a alcanzar sus metas en salud. Teniendo como socios locales a autoridades locales, escuelas, compañías, organizaciones de salud, compañías de salud y médicos en cada región, específicamente, Flandes y Bruselas”.

En relación a la educación Caris indica, “ el gobierno flamenco aprobó un plan estratégico para la inclusión y coordinación de políticas minoritarias en 1996, dentro de la educación y entrenamiento se dio preferencia al sistema educacional, dando como resultado un sistema de reforma educacional que permite integrar a los niños en situación precaria”.

En este sentido Tikvatenoe puede ser visto como un ejemplo de la política pública de Flandes que evoca al multiculturalismo y a la integración de la diferencia. Dado que uno de los elementos esenciales del gobierno flamenco es la integración de todos los alumnos. Se explica por ejemplo: “educación especial, para jóvenes cuyos problemas psicosociales o intelectuales pueden ser discapacitantes o que tienen problemas de aprendizaje o conductuales temporales o permanentes deben contar con una educación adaptada a sus necesidades. Jóvenes con discapacidad pueden ser admitidos en una escuela secundaria a través de un sistema de educación integral”

A este respecto vale mencionar que en el esfuerzo por obtener el mayor desarrollo posible de los hijo/as los padres se ven confrontados a la difícil decisión de llevar sus hijos a Tikvatenoe pues aun cuando se trate de una institución judía, permanece en el discurso colectivo que se trata de una institución para “los peores casos”.

2400

#### 4. DIÁSPORA Y TRADICIÓN

Es importante destacar que en tanto pueblo que vive en Diáspora existen una serie de elementos que les ha permitido conservar su identidad cultural elevada al estatus de etnia judía. Durante las múltiples expulsiones y migraciones, el aprendizaje de la lengua local pero al mismo tiempo la conservación de la lengua ritual, el hebreo, la madre es quien está a cargo de enseñar a sus hijos a la edad de 2 años las bases de dicha lengua, pues a la edad de 13 años cuando el hijo pasa el barmitzvah será educado por su padre y los maestros (rebbe), mientras la hija continuará aprendiendo de las tradiciones junto a su madre y las demás mujeres de comunidad.

La lengua local es la lengua de integración, siendo un pueblo que ha sido expulsado de diversos países a través de la historia, no es extraño que conozcan entre 5 y 6 lenguas pero sigue siendo el hebreo la lengua de “pertenencia”. A su vez, la instalación de una librería en el lugar de acogida que cuente con la traducción en la lengua local de las obras sagradas es también una práctica habitual usada por las comunidades en Diáspora, es por tanto el cultivo del intelecto la riqueza más preciada y la más juzgada. Siendo ellos considerados personas de libros, es que esta investigación se pregunta, acerca de la respuesta social a la discapacidad mental pues ellos entienden que mediante el estudio se puede conocer a Dios.



## 5. PRESENCIA DE JUDÍOS EN BÉLGICA

Segun JeanPhillipe Schreiber (2011), autor de múltiples obras sobre la historia de la comunidad judía en Bélgica.

“Es imposible de evaluar con precisión el número de la población judía del país, toda vez que la pregunta « que es ser judío » no tiene respuesta... con una cantidad de miembros entre 30,000 y 40,000, la comunidad judía no representa hoy en día, si no una pequeña minoría de la población belga (0,3% aproximadamente) por lo tanto a juzgar por el numero de instituciones y la diversidad de su mundo asociativo el judaísmo belga constituye una minoría activa en la vida pública del país”.

La presencia judía en Bélgica data después de siglos. Los primeros judíos habrían llegado con los romanos entre los años 50 y 60. Durante la época medieval, por ejemplo, en 1215 el cuadragésimo concilio de Letrán impone a los judíos portar la « rouelle » una insignia amarilla distintiva. En 1267 la duquesa de Aleyde de Brabante consulta a Santo Tomás de Aquino respecto de la usura practicada por los judíos. Una treintena de calles en Bélgica evocan la presencia judía en la época.

A continuación algunos hechos que marcaron la historia judía en Bélgica:

1) En 1370, 20 judíos son quemados en la puerta de Namur, en Bruselas bajo pretexto de que habían profanado las hostias, a la época se contaba con una población de 100 judíos; 2) En 1492 se produce la expulsión de los judíos de España y en 1496 se produce la expulsión de los judíos de Portugal. Los marranos (cripto judíos o cristianizados en apariencia) y nuevos cristianos se instalan en Bruselas, Amberes y Brujas oficialmente, habiendo como numero de población algunas centenas; 3) En 1765 hay un censo de judíos en Bruselas arrojando como cifra el total de 105 judíos. 4) En 1781 mediante el edicto de tolerancia de José II, los judíos son progresivamente admitidos en la burguesía y en 1793 después de la batalla de Fleurus en la cual gana Napoleón, la emancipación le otorgará a los judíos igualdad de derechos en tanto individuos miembros del imperio En este nuevo contexto se produce un nuevo movimiento migratorio de parte de los judío hacia Francia, Holanda y Alemania principalmente.

Desde entonces y hasta la hasta la primera guerra mundial, los judíos de Holanda habían apoyado el “poder naranja”, y se instalan en Ámsterdam provisoriamente, dado que luego de la revolución de la brabantona habrá un 20% de ellos que regresan a Bélgica.

En los inicios del estado Belga, algunas sucursales de la banca Rothschild y de la banca Lambert tendrán un rol importante en el desarrollo financiero del país, así como lo tendrán los apoyos de Oppenheim y Errera. Por otra parte gracias al tipo de constitución liberal y a la explosión económica con la cual contaba Bélgica, ésta se convirtió en un polo de atracción para los judíos debido a que los guetos de Ámsterdam, Frankfurt y de AlsaciaLorraine estaban sobre poblados.

Dentro de los eventos que dan testimonio de la integración sociocultural de la comunidad judía en Bélgica se cuentan los siguientes:

1) Construcción de la sinagoga de Arlon, después de la gran sinagoga de Bruselas construida en 1878 como iniciativa del consistorio central israelita creado al amparo de Napoleón; 2) En 1870 se dicta la ley « temporal » de cultos; 3) 1897 primer congreso sionista en Bale; 4) 1903 creación en Amberes de la escuela judía JesodeHatora; 5) 1903 programa de Kichinev en Moldavia, los refugiados de Rusia y los Balcanes llegan a Amberes

y Bruselas pero no a Paris. Bajo la influencia de la derecha católica, la naturalización les es negada por cierto tiempo. A esta fecha la población llega a ser entre 12,500 y 17,000 en 1900 y llegando en 1910 a 30,000. Durante la guerra del 14' al 18' numerosos judíos belgas se enrolan en las fuerzas armadas, algunas centenas de judíos extranjeros siguen el camino a Holanda Después de la revolución rusa, los judíos rusos encuentran refugio en Bélgica. En este momento la población es de 30,000. Entre las dos guerras en 1918 se inaugura la sinagoga Mashsike Hadas en Amberes, y en 1920 se crea en Amberes la escuela Tachkemoni de renombre mundial para comunidad judía. En 1933 la crisis económica y el antisemitismo en Europa central y oriental empujan a las minorías judías a buscar un mejor futuro en las zonas industriales de Liejas y Charleroi pero también se produce la emigración de judíos de la Alemania perseguidos por los nazis en 1936. En esta época, 200 judíos en Bélgica se enrolan en las brigadas internacionales por la guerra con España, mientras que en 1938 se produce la emigración de judíos de Austria. Un año después, en 1939 nace en Bruselas el movimiento de « solidaridad judía » en ese momento la población asciende a 65,000 personas judías. Sin embargo, durante la segunda guerra mundial en mayo de 1940 los alemanes ocupan Bélgica. Los judíos del Reich son conducidos a Francia por las autoridades belgas. Al mismo tiempo se produce en 1942 la obligación de portar una estrella amarilla. En el mismo año parte el primer tren de deportados desde el campo de Brendón a Auschwitz. Como contraparte, en Septiembre de 1942 se crea la organización de resistencia « comité de defensa de los judíos.

Durante el trabajo de campo se tuvo la ocasión se entrevistar al actual presidente del consistorio israelita de la Bélgica el Baron Julien Klenner quien a propósito de los eventos ocurridos en comunidad judía señaló

“en estos tiempos siempre hay personas positivas y personas negativas, las personas positivas piensan que las cosas van a mejorar y se quedan en el lugar, las personas negativas huyen... y se salvan”.

2402

Finalmente en septiembre de 1944 los judíos residentes en Bruselas y en el campo de detención de Brendón son liberados, en ese entonces 124,096 judíos de Bélgica han muerto en los campos de concentración construidos por los alemanes, de los cuales 4,918 eran niños.

Respecto del trauma social actual en el cual vive la población judía de Amberes, se ha tenido la oportunidad de hablar con la directora de Tikvatenoe, la señora Rosenberg quien señala

“la comunidad vive presta a partir, las lenguas son nuestro pasaporte son lo único que puede conducirnos al escape, y es tan fuerte el trauma, aún hoy en día que los niños y adultos temen a los perros, cualquiera sea su tamaño, pues hemos crecido sabiendo que los perros eran utilizados por los nazis para cazar a los judíos... y hoy en día incluso a pesar del enorme trabajo que Tikvatenoe ha hecho para reducir el estigma de tener un hijo discapacitado, hay padres que prefieren esconderlos para que nadie sepa, ni los vecinos, que tienen un hijo discapacitado, lo que también puede ser visto como una consecuencia del temor sembrado por los nazis al perseguir a las personas discapacitadas”.

Respecto del temor a ser estigmatizado por tener en la familia un hijo/a discapacitado se ha aprendido en terreno, que no sólo es una consecuencia de la guerra pero también parte

de las expectativas socioculturales propias de la tradición judía, las cuales se relacionan en muchos casos con tener un buen matrimonio, y para ello nuevamente debemos poner sobre la tabla la relevancia de las redes sociales.

En la ortopraxis, los judíos más estrictos, y muy a menudo los tradicionales también, utilizan un sistema de “screening social” conducido por un “matchmaker” quien puede ser un profesional o un pariente o un amigo/a de la familia quien sugiere un novio o una novia para el hijo o hija de la familia, en edad de casarse, (18-20 años), esta persona comienza a indagar como es la familia en cuestión, si siguen las tradiciones, si el novio/a potencial tiene buenas maneras, es bien instruido, luego de ello se hace un acuerdo de pasar los test genéticos; a través de la investigación en terreno ha sido posible conocer dos métodos utilizados, uno es totalmente anónimo y tiene la base de datos en Estados Unidos, su nombre es D’or Yeshorim, las muestras de sangre de los futuros novios son codificadas y la persona a cargo de la investigación llama por teléfono para saber si tales códigos son viables para casarse o no, tales muestras de sangre han sido testeadas previamente de acuerdo a la demanda de los padres para descartar ciertas enfermedades “típicas judías”, la respuesta es simple, si son viables, no, no son viables. Son viables toda vez que solo uno de ellos sea portador de una enfermedad, pero si ambos lo son no es viable, dado que es un procedimiento anónimo el portador resta en el anonimato. Todo este procedimiento se produce antes de que la joven pareja se encuentre, pues de haberse encontrado antes y de no ser viable el matrimonio sería un dolor inevitable. Otro procedimiento utilizado en Bélgica es la toma de sangre en los colegios durante la adolescencia de manera que a la edad de casarse puedan ser enviadas al hospital y ser analizadas genéticamente ciertas enfermedades genéticas, ciertamente en Bélgica no son anónimos, y mediante las entrevistas tuve la ocasión de conocer algunas madres que estaban muy orgullosas de que sus hijos hayan pasado todos los tests y de que estaban listos “para casarse”.

Como un rabino me contó, quien él mismo tiene un hijo con discapacidad y está hace años en un hospital,

“el problema de tener un hijo con discapacidad es que al momento de buscar un novio o novia, para los otros hijos, tal evento cuenta, y descredita la familia, por lo tanto no es posible aspirar al “mejor partido” sino que hay que “bajar la vara”.

Por tanto en términos de tradición y discapacidad ambos van unidos por el matrimonio, dado que casarse es un mandamiento que conlleva a la enseñanza de la Torá por generaciones. Como señalado anteriormente, los niño/as discapacitados son concebidos por la comunidad más ortodoxa como un regalo, y a veces un desafío para la comunidad pero sobre todo para la familia, pues en su fe ellos deben aceptar la misión especial en tanto ellos mismos se consideran especiales.

## **6. DEFINIENDO DISCAPACIDAD**

Antes de definir discapacidad es necesario definir salud mental y de acuerdo a la Organización mundial de la salud (2007, 220).

“Estado de bien estar en el que el individuo puede realizar sus propias habilidades, puede manejar el estrés de la vida, trabajar productivamente y ser de contribución para su comunidad”.

Cualquier tipo de padre, sea judío o no va a desear sin duda alguna que su hijo/a alcance y se desarrolle en tal estado, sobre todo si no hay nada visiblemente problemático en el o en ella. Pero como se ha mencionado anteriormente por parte de la tradición judía, la importancia de la salud mental es vital para una completa integración social y puesto que es un mandamiento conocer a Hashem mediante el estudio intelectual de la Torá. Tal como un informante me dijo:

“el judaísmo es una cultura cognitiva, somos gente de libros”.

Por tanto para la tradición judía, la discapacidad en tanto física puede ser mejor integrada y aceptada que la discapacidad mental, sin embargo existen sectores Hassidic que enfatizan en la el regocijo y la alegría de las oraciones como manera de acercarse de Dios. Devlieger (2005) propone ciertos modelos para comprender la “evolución” en la manera de aproximarse a la discapacidad, el médico, social, cultural y religioso. En el caso estudiado, se puede ver que no hay una preeminencia de un modelo sobre otro sino más bien una comunicación superpuestas de modelos, tal como explicado anteriormente, la comunidad más ortodoxa utiliza el modelo médico y se esfuerza sin importar el costo por obtener el mejor tratamiento médico, psicopedagogo y psicológico para sus hijos, y bien antes de llegar a ese momento, ellos utilizan el modelo biomédico para “prevenir” la discapacidad, a través de tests genéticos, pero si aún así un niño/a nace con discapacidad es aceptado y acogido desde una perspectiva sociocultural sostenida por la religión. Ciertamente, podemos decir que el modelo médico refuerza el modelo religioso en este caso en lugar de producir una separación.

2404

## 7. ANÁLISIS TEORÉTICO Y CONCLUSIONES

Para las ciencias sociales, la teoría de general de sistema en la versión de Luhmann, (1998) permite la comprensión de la sociedad como un sistema interdependiente que mantiene relaciones recíprocas con los otros sistemas lo que produce estabilidad, equilibrio e integración. Este marco teórico permite a su vez comprender como dicho anteriormente, un equilibrio que resulta del permanente intercambio (comunicación de códigos binarios) entre el sistema y su entorno. De acuerdo a Luhmann (1998) el sistema social es “autoreferente” y usa la discriminación entre él mismo y su entorno como modo de sobrevivir. Esto puede ser entendido en palabras de Luhmann como el “sentido” del sistema el cual permite ver de manera seleccionada (códigos binarios) el entorno y comunicarse a través de dichos códigos. Tal apertura/clausura permite al sistema seleccionar lo que es de interés para su sobrevivencia y enviar al exterior lo que también es útil para su sobrevivencia y adaptación. Es por ello que se habla de autoreflexión y autopoiesis, el sistema se piensa y se crea y recrea a sí mismo en una dinámica permanente que permite su “sobrevivencia”. En el caso judío, la escritura del Talmud, cuyo propósito al origen era transmitirse oralmente, es un ejemplo emblemático de la adaptación y autoreflexión como sistema social.

Entendiendo la tradición judía como sistema, debemos también decir que a su interior hay subsistemas, como ocurre con cualquier otro sistema social, en el caso judío nos hemos concentrado en el sistema parcial de la religión para aproximarse a la respuesta judía a un fenómeno interno y a su vez externo, la discapacidad. Desde la parcialidad religiosa, el sistema social judío se comunica con el entorno mediante dos códigos binarios, (prevención/no prevención) aquello que se puede prevenir mediante la utilización de tecnología

(el desarrollo tecnológico así como el desarrollo científicos provienen de Dios por tanto hay que usarlos en tanto están al servicio del hombre) en el sentido estricto de la prevención como visto anteriormente, y aquello que no se puede prevenir y que viene de Dios. El lente observador de la teoría de sistema que ha sido utilizado en esta investigación comprende diversos entornos comunicantes, mediante una aproximación hipotéticodeductivo se ha partido por la historia de la comunidad judía en Bélgica, luego se ha revisado el contexto específico de Flandes, la caracterización de la ciudad escogida, Amberes, para finalmente concentrarnos en Tikvatenoe que nos ha llevado a un sector específico del sistema social judío, como es la comunidad ortodoxa hassidic proveniente de Europa del Este, en su mayoría.

Bajo esta aproximación caleidoscópica ha sido posible establecer un análisis del sistema parcial y de su comunicación con el entorno. Por tanto lo que se destaca, es que siendo no generalizable, los resultados de este estudio muestran sin embargo el establecimiento de mecanismos propios del sistema social judío los cuales pueden ser encontrados en otras partes del mundo como Israel, Estados Unidos, Londres, Austria, Holanda, los cuales son centros de referencia y de contacto permanente con nuestro universo de estudio, Tikvatenoe.

De acuerdo a lo vivido en terreno y a lo revisado en la literatura, la discapacidad para el sistema parcial religioso judío tiene varias lecturas, pero ellas restan apegadas a lo medular que es la fe en Hashem.

La primera frase que es posible escuchar en las entrevistas, es que Hashem no se equivoca y si algo malo sucede, es porque El tiene un plan que en nuestra limitada mentalidad no podemos comprender.

Sin embargo, no podemos ignorar que históricamente y religiosamente está escrito en las enciclopedias judías así como en los libros sagrados, que la discapacidad es el producto de los pecados de los padres, y que la maldición pesa en la familia hasta la séptima generación.

Por otra parte y como explicado anteriormente, el sistema judío se piensa a sí mismo, y las diferentes facciones de la religión judía, reformistas, liberales, conservadores, tradicionalistas, ortodoxos todos tienen una manera diferente de interpretar la Torá, pues el trabajo que se debe hacer y el trabajo encomendado es el estudio y la crítica, por tanto no es extraño darse cuenta que cuando el entorno circundante cambió, y hubo a disposición los avances tecnológicos, la respuesta social también cambió y hoy en día existen diversas respuestas. Para los menos ortodoxos, la discapacidad es algo que puede suceder a cualquier persona, no hay ninguna relación con la religión y si es posible evitarlo mediante el aborto hay que hacerlo. Este grupo totalmente liberal se encuentra bien anclado en las ideas de Ben Gurión y del Estado de Israel en el sentido del “Nuevo Judío” de la postGuerra. Por otra parte los sectores más conservadores no abortarían, y los ortodoxos ni siquiera pensarían en ello, pues es asesinato. Sin embargo el matiz entre los tradicionalistas y los ortodoxos pareciera ser la diferencia entre “desafío” y “regalo de Dios”

Lo que ciertamente va unido también al tipo de discapacidad, a los recursos económicos con los que cuenta la familia, al consejo del rabino, al número de hijos en la familia, entre otras variables. Enviar un hijo con síndrome de Down a otro país pues el país en el cual vive la familia no cuenta con internado, parece ser una decisión inhumana, pero luego de la lectura de testimonios y de escuchar las entrevistas de los padres y madres, la decisión es no solo lejos de ser inhumana sino también cargada de significación cultural. No sólo es una manera de esconder una vergüenza que podría impedir un buen matrimonio para

el resto de los hermano/as, lo cual ha sucedido también, pero se trata en muchos casos de madres y padres con más de 5 hijos, que no cuentan con los recursos materiales para atender adecuadamente a este hijo/a especial y por más dolorosa que pueda ser la decisión, la familia acude a la comunidad para internarlo y ayudar a cubrir los costos. Nuevamente, en el sentido práctico y económico es posible ver como la comunidad internacional judía genera actividades para reunir fondos para ayudar a cubrir los costos de tratamiento, de educación, de terapia que algunas veces los padres no pueden cubrir.

En el caso particular de Tikvatenoe, esta institución es financiada parcialmente por el gobierno Flamenco, pero por el resto de costos ellos deben ser cubiertos por los padres, las donaciones, etc.

La pregunta que se hacen los padres de hijo/as severamente discapacitados, que será de él/ella cuándo yo no esté, es resuelta en comunidad, la red sostiene al individuo, el sistema continua comunicándose e interactuando para permitir su sobrevivencia.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

ABRAMS, Judith. (2002) *Judaims and Disability. Portrayals in ancient texts from the Tanach through the Bavli*. Washington D.C: Gallaudet University Press.

AUSUBEL Nathan (1964)*The Book of Jewish Knowledge; An encyclopedia of Judaism and the Jewish people, covering all elements of Jewish life from Biblical times to the present*. New York: Crown Publishers,.

HASHILONIDOLEV, Yaël. (2007) *A Life (un) worthy of living. Reproductive genetics in Israel and Germany*. The Netherlands: International Library of Ethics, Law and The new medicine. Vol. 34: 6.

LANDSMAN, Gail. (2005) Mothers and models of disability. *Journal of medical humanities*. 26: 23.

LEMICHE, Niels. (1998) "The Israelites in history and tradition". In *Library of Ancient Israel*, edited by Douglas, A. Knight. London; SPCK Westminster John Knox Press.

MARX, Tzvi. (2002) "Disability in Jewish Law". In *Jewish Law in context*, edited by Institute of Jewish Law: London and New York. Boston University School of Law: Routledge, (Vol. 3).

MICHAILAKIS Dimitri. (2003) The system theory concept of disability: one is not born a disabled persons, one is observed to one. *Diability & Society*, vol 18, No 2, pp. 209-229.

STIKER HenriJacques. (2002) *A history of Disabilty*. Michigan: The University of Michigan.

## 9. REFERENCIAS

1. Maturana y Varela (2009) *El árbol del conocimiento : las bases biológicas del entendimiento humano/Humberto Maturana R., Francisco Varela G. ; prefacio de Rolf Behncke C. Santiago de Chile : Universitaria*.

2. Chia Longman. (2004) «Engendering Identities as Political Processes: Discourses of Gender Among Strictly Orthodox Jewish Women». In *Culture and Politics. Identity and Conflict in a Multicultural World*, R. Pinxten, G. Verstraete & C. Longman eds. United States: Berghahn Books.

3. Chia Longman. (2008) "Secular Work and the Sacred Home Sacrificing the Career or the Family?: Orthodox Jewish Women between". *European Journal of Women's Studies*. 15 no. 3. SAGE Publications: 223-239.

4. Greet Caris, Christine De Coninck, Anne Hublet, Lea Maex (2005): Belgium (Flanders): beyond boundaries integrating school and mental health policies (page 84).
5. Op.cit 4.
6. Op.cit 4.
7. Op. cit página 86.
8. Qui sont les juifs de Belgique? Le vif 29 année N4 L'express N3108 Hebdomaire du 28 janvier au 3 fevrier 2011 ISSN 0772711 page 44.
9. Op. cit 8 página 46.
10. Entrevista Julien Klenner.
11. Entrevista Rosi Rosenberg.
12. Entrevista rabino.
13. World Health Organization. 2007. (Accessed 15 April 2009). <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs220/en/print.html>
14. Entrevista con mujer y madre ortodoxa.
15. Hassidic Encyclopedia (Accessed 29 April 2009). <http://encyclopedia.farlex.com/Hassidism>
16. Devlieger, Patrick, Rusch, Frank, Pfeiffer, David. 2003. Rethinking disability as same and different! Toward a cultural model of disability. In *Rethinking disability The emergent of new definitions, concepts and communities*, ed Devlieger Patrick, Rusch Frank, Pfeiffer David. AntwerpenApeldoorn: Garant.
17. Niklas Luhmann and Raffaele De Giorgio (1998). *Teoría de la sociedad*. México: Triana/U.BEO.ITESO.





# MEMORIA COLECTIVA Y RELIGION EN LA CONSTRUCCION IDENTITARIA DE MIGRANTES PERUANOS EN BELGICA

Carmen Núñez Borja  
Universidad Católica de Lovaina<sup>1</sup>

## 1. RESUMEN

Producto de la herencia colonial, la sociedad peruana está marcada por la exclusión social donde priman diferenciaciones en base a género, origen rural o urbano, origen étnico, posición social y económica. En el contexto migratorio esta fragmentación tiende a reproducirse, dando pie a que los migrantes peruanos posean memorias múltiples y diversas, sin que ello signifique que no posean una memoria colectiva que les permita reconstruir una identidad común en la sociedad receptora. En base a una investigación etnográfica realizada en Bélgica entre miembros de la comunidad peruana, se pone de manifiesto el uso de expresiones religiosas, como parte de la memoria colectiva, en la construcción identitaria de migrantes peruanos. La investigación realizada nos permite identificar el culto profesado por migrantes peruanos hacia el Señor de los Milagros, una expresión religiosa fuertemente enraizada en la tradición y cultura peruanas, y que a su vez es reproducida por los peruanos en diversos contextos migratorios. Alrededor del culto al Señor de los Milagros, conocido también como el Cristo Moreno o el Cristo de los Peruanos, de su festividad anual y de las actividades que se originan en torno a ella, y en función a las narrativas de los migrantes que en ellas participan y su accionar colectivo, se pone de relieve un sistema de pertenencias, relaciones sociales, continuidad e identidad colectiva que les permite reconstruir una identidad en la sociedad receptora. En este sentido, la devoción al Señor de los Milagros se constituye en el hilo conductor que permite establecer una identidad común (Assmann), y a la vez el vínculo para la existencia de esta comunidad como tal (HervieuLéger).

2409

## 2. INTRODUCCIÓN

La reorientación del objeto de la antropología tiene una vigencia urgente dada la transformación acelerada de nuestras sociedades a manos de la globalización. Al hablar de migración, o de las “comunidades deslocalizadas” que esta origina como lo plantea la convocatoria de este Congreso, nos interesa pues la articulación que se genera entre el lugar de origen de los migrantes y los lugares a los que estos migran. Este enfoque hace énfasis, entre otros, en aspectos relacionados a la interacción entre creencias y conducta, procesos de adaptación y cambio, relaciones sociales, y en temas de identidad y etnicidad (Brettel 2000:98). Ya en la década de los años cincuenta los antropólogos peruanos acostumbrados al estudio de sociedades rurales localizadas (estudios sobre comunidades campesinas) ante el proceso de migración interna que se empezaba a experimentar cambiaron su foco de atención hacia el estudio de la ciudad, los cambios y continuidades que se producían en los migrantes andinos; es decir “llegaron a la ciudad detrás de los migrantes” (Ávila 2003:242). Este proceso de movilidad adquiere nueva dimensión, con “la migración de cientos miles de peruanos hacia el extranjero, el fenómeno deja de tener

---

<sup>1</sup> Doctoranda, Becaria del programa doctoral IRO de la Universidad Católica de Lovaina en el Interculturalism, Migration and Minorities Research Centre, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología.

‘solo sabor nacional’ para adquirir uno nuevo: el transnacional” (Ávila 2003:249). Así es como hemos pasado de nuestro campo de estudio “local” a uno “global”. Particularmente, nos interesa desarrollar en este espacio la articulación existente entre memoria colectiva “deslocalizada” del migrante y su empleo en la construcción de una identidad en el país receptor.

Los migrantes en su paso a la sociedad de inmigración confrontan experiencias que pueden ser traumáticas ante la ausencia de costumbres, lengua materna, familia y amigos que éstos dejan atrás en sus países de origen. En algunos casos, esta experiencia se agrava cuando se enfrenta a la realidad de estar viviendo “vidas transitorias” o “vidas en suspenso” (Van Broeck 1995:62). En la lucha por adaptarse a la sociedad receptora, los migrantes pueden plantearse cuestiones que desafían la idea de quiénes son al surgir sentimientos de desposesión y fragmentación. En años recientes los especialistas de la migración, alejándose del paradigma secular, han reconocido la importancia que la religión tiene en las interrelaciones a nivel social y en procesos identitarios que se generan en el contexto migratorio. Alejandro Portes (2008) centraliza en tres aspectos la importancia de la religión para los migrantes en la sociedad receptora: búsqueda de refugio, respetabilidad y recursos. Las organizaciones religiosas tienen y siguen desempeñando un papel importante en la creación de comunidad ya que llenan el vacío antes ocupado por familiares y amigos. Prácticas religiosas consuetudinarias como el asistir a servicios religiosos, encender velas, decir oraciones o asistir a procesiones son ejemplos de rituales familiares y comunales que forman parte del bagaje que los migrantes trasladan al nuevo destino (Hirschman 2008: 396). El recordar y revivir estas prácticas aprendidas en la niñez adquiere una nueva dimensión en el contexto migratorio pues proporcionan una conexión emocional especial sobre todo si son vividas en comunidad. Jan Assmann (2006) nos menciona que al nacer la memoria de las relaciones entre las personas, las emociones —tales como el sentimiento de apego y el deseo de pertenecer— juegan un rol muy importante puesto que ayudan a definir nuestras memorias dotándolas de un horizonte que permite darles un significado y pertinencia dentro de un contexto cultural específico. Cuando estas memorias son vividas en comunidad, es decir el colectivo y el individuo recurren al archivo de las tradiciones culturales, el arsenal de formas simbólicas, el imaginario de los mitos y las imágenes y de las grandes historias, estamos frente a lo que Assmann denomina memoria colectiva.

Danièle Hervieu-Léger explica que las “sociedades complejas” de hoy en día se caracterizan por una ausencia del sentido de permanencia o certeza debido a la alta movilidad y lejanía de las relaciones sociales. En ellas la producción de significado colectivo y autenticación social del significado individual son un asunto de comunidades voluntarias (2000:95). Asimismo, en las sociedades modernas es posible pertenecer sin creer mientras que sólo se cree en la continuidad del grupo, y los signos preservados de la religión tradicional sólo sirven ahora como emblemas. Ante la fracturación del sentido de ‘nosotros’ y de ‘nuestro’, para el seguidor no creyente la observancia se convierte en la observancia de otra creencia, relacionada con la realidad y continuidad de la comunidad, que por sí sola garantiza su representación como ‘nosotros’ y ‘nuestro’ (2000:159-162) Para Hervieu Léger “la elección deliberada de invocar la autoridad de una tradición, al incorporarse a un linaje de continuidad, constituye una forma posible posttradicional de construir una propia identidad entre otras, todas las cuales a su vez apelan a la afectividad del individuo y son alimentadas en su búsqueda de comunidad y en sus memorias y añoranzas” (2000:165).



En los párrafos que siguen se presenta los antecedentes históricos y el estudio etnográfico realizado en torno a la devoción al Señor de los Milagros profesada por migrantes peruanos en las ciudades de Amberes y Bruselas en Bélgica. Luego, el análisis correspondiente pone de manifiesto esta expresión religiosa como parte de la memoria colectiva de peruanos, creyentes y no creyentes, que residen en Bélgica y su uso en la construcción de una identidad colectiva en la sociedad de inmigración.

### **3. DE HUACA A PATRONO ESPIRITUAL**

La devoción por El Señor de los Milagros de gran arraigo en la tradición y cultura peruanas, actualmente trasciende la frontera nacional pues casi todas las comunidades peruanas en el exterior tienen una hermandad que celebra la tradicional procesión cada mes de octubre para homenajearlo. Para algunos, el Señor de los Milagros no sólo es peruano, sino que representa la mezcla de diferentes sangres producto del mestizaje bajo la invasión española y es un símbolo que permite a los peruanos en determinados momentos adquirir un sentido de comunidad. La devoción al Señor del Milagros se remonta a tiempos del Virreinato en el siglo XVII, sin embargo tiene origen en creencias animistas de origen indígena anteriores al imperio Incaico. Hoy en día, su culto está presente en todas partes donde los peruanos han puesto un pie (Atlanta, Buenos Aires, Nueva York, Patterson, Madrid, Milán, Nagoya, Buenos Aires, Amberes, Bruselas, entre otras) y su procesión constituye una manifestación pública de ‘peruanidad’ caracterizada por la vestimenta de color morado y la comida tradicional (Avila 2003, Tamagno 2003, Requena 2003, Machiavello 2009, Paerregaard 2008, NúñezBorja 2009).

La historiadora peruana María Rostworowski (2002) sostiene que la creencia en el Señor de los Milagros se origina en el culto profesado por los indios de la comunidad costera Yschma hacia el dios Pachacamac (el que mueve el mundo), cuyo atributo más importante era ser el dios de los temblores. Dado que dominaba las fuerzas telúricas, Pachacamac se ha mantenido en la memoria colectiva de un país donde los temblores y terremotos son muy comunes. Rostworowski argumenta que este culto particular, habría sido compartido entre los indios yungas enviados a trabajar en las huertas del encomendero Hernán González en Lima y sus esclavos angoleños, ya que ambos grupos étnicos compartían la creencia de un mundo regido por el animismo. En los inicios del Virreinato, el adoctrinamiento en la fe católica no fue efectivo, la población indígena continuó adorando a sus dioses y practicando sus antiguos ritos. Por ello, Rostworowski argumenta que los yungas de Pachacamac habrían llevado consigo su huaca principal al ser trasladados a Lima. Asimismo, habiendo existido en la población yunga una larga tradición de pintura mural no es de extrañar que estos tributarios pintasen en una pared del galpón que habitaban la imagen de su divinidad. Cada vez que la tierra temblaba los yungas imploraban a su huaca por protección uniéndoseles en esta suplica los esclavos angoleños. Con el tiempo, los indios de la costa habrían desaparecido de Lima, y los esclavos africanos conservarían el culto que para entonces estaba representado en una pintura mural del galpón que habían compartido indios y esclavos. En dicha zona que recibió el nombre de Pachacamilla, por ser sus primeros ocupantes oriundos de ese valle, la imagen del dios Pachacamac se transforma en la imagen de un Cristo moreno crucificado, pintado a tempera por un esclavo angoleño, pero preservando su principal atributo de ser el señor de los temblores. Esta imagen se dio a conocer como el Cristo de Pachacamilla, lugar en el cual también se había organizado una cofradía de esclavos angoleños hacia 1650.

Rostworowski menciona que con el terremoto ocurrido en Lima en 1655 el galpón que alojaba la pintura se desplomó quedando en pie sólo el muro adornado con la imagen del Cristo moreno. Hacia 1671 la atribución de un milagro propició un movimiento popular con gente de los alrededores de Pachacamilla que se reunía los viernes por la noche a celebrar el milagro con música de arpa y cajón, sin la presencia de un sacerdote por lo cual hubo intentos de la autoridad eclesiástica de demoler el muro conteniendo la imagen. Rostworowski señala que con la ocurrencia de terremotos sucesivos en los años 1655, 1670, 1687 y 1753, la devoción por el Cristo de Pachacamilla como “especial abogado contra los temblores” se extendió hasta incluir tanto a españoles como a criollos entre sus fieles, con lo cual la imagen del mural también sufrió una transformación al ser añadidas las figuras de la Virgen María y de María Magdalena (2002:142). En 1681 la devoción al Cristo de Pachacamilla fue reconocida oficialmente por la corona española, se ordena la construcción de una capilla y un nuevo nombre fue dado a la imagen: Señor de los Milagros. Un siglo más tarde la imagen recibió el permiso de la autoridad papal para salir en procesión 5 días al año con el fin de proteger a la ciudad de Lima de temblores y terremotos y ya para ese entonces su cuidado estaba cargo de las monjas del Instituto Nazareno, pequeño convento establecido cerca de la capilla. Desde entonces, la imagen del Señor de los Milagros sale en procesión cada octubre en Lima, en las principales ciudades del Perú, y en cada lugar donde peruanos han migrado, seguido por miles de fieles vestidos con hábitos de color morado. Rostworowski argumenta que con la adopción posterior de la devoción hacia el Señor de los Milagros por parte de los criollos, el círculo para la formación de un sistema de símbolos en torno a la composición étnica del Perú fue completado, fundidos en una misma devoción, “una síntesis perfectamente homogénea de una aspiración, de un deseo de llegar a encontrar una verdadera identidad nacional” (2002:129).

Por otro lado, de acuerdo al registro oficial de la Iglesia Católica peruana (página web oficial de la Arquidiócesis de Lima) la devoción al Cristo moreno comenzó en 1651 con la “inspiración divina” recibida por un esclavo angoleño para pintar la imagen de Cristo en la pared del recinto donde su cofradía se reunía. Al entrevistar a Pedro, un miembro de la Hermandad del Señor de los Milagros en Bélgica (Amberes), me dijo que la devoción del Cristo de Pachacamilla fue iniciada por un grupo de “negros” en el antiguo centro colonial de la ciudad de Lima. Al discutir con él la versión de Rostworowski sobre su origen en la veneración andina del dios de los temblores Pachacamac, me dijo que era la primera vez que la escuchaba. Hoy en día, la pintura sigue figurando en el muro original, en la Iglesia de las Nazarenas, y una réplica de ella sale en procesión. Este culto, surgido de un movimiento popular como lo reseña la historia, es tan importante o más importante que la religiosidad oficial al punto que la autoridad eclesiástica en Lima se ha visto obligada, ante la disminución de sus feligreses católicos, a convocar a la imagen del Señor de los Milagros para reforzar el mensaje de Semana Santa en Lima. Rompiendo con la tradición de octubre, el Señor de los Milagros es sacado en procesión por un recorrido que se limita al centro de Lima en Viernes Santo para llegar a la Catedral de Lima a presidir el sermón de las tres horas. Pero los honores que se le rinden han trascendido el ámbito religioso, al punto que en octubre del 2010 el gobierno peruano promulgó una ley que declara al Señor de los Milagros como “Patrono de la Espiritualidad Religiosa Católica de la República del Perú” por ser “símbolo de religiosidad y sentimiento popular” y reconociendo que “su festividad se celebra dentro y fuera del país” (Ley 29602, El Peruano 19/10/ 2010).

#### 4. LAS HERMANDADES Y LA PROCESIÓN DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN AMBERES Y BRUSELAS

La presencia de peruanos en Bélgica es producto de la migración en los últimos 25 años.<sup>2</sup> La concentración principal de peruanos se da en Bruselas, seguida de Amberes, Lieja y Gante. Se estima que el setenta por ciento de la comunidad peruana en Bélgica se compone de migrantes que pertenecen a sectores de bajos ingresos; mientras que el otro treinta por ciento pertenece a sectores de ingresos medios (Memoria Anual RREE 2006). Algunos poseen y dirigen comercios de arte y artesanías, tiendas de productos alimenticios peruanos, restaurantes y asociaciones culturales, aunque la mayoría trabajan en pequeñas empresas o en servicios de limpieza y trabajo doméstico. Otros han podido encontrar puestos de trabajo según el nivel de estudios universitarios alcanzados, pero éstos son la excepción. Los peruanos se congregan en eventos que por lo general son organizados por el Consulado General del Perú en Bruselas en fechas significativas, tales como el Día de la Madre, Fiestas Patrias, Navidad y jornadas para recaudar fondos para fines de ayuda humanitaria. Asimismo, una de las ocasiones en las que se congregan en gran número cada año, la constituye la procesión del Señor de los Milagros en el mes de octubre.

Los datos etnográficos aquí presentados son producto del trabajo de campo realizado en las ciudades de Amberes y Bruselas participando en las sendas actividades organizadas por la Hermandad del Señor de los Milagros de Bélgica (Amberes) y Asociación Hermandad del Señor de los Milagros Bruselas. Las entrevistas e historias de vida corresponden a miembros de la comunidad peruana en Bélgica que poseen diversos niveles educativos y socioeconómicos, y distinto estatus migratorio. El lugar de procedencia de los peruanos entrevistados es principalmente Lima, aunque varios de ellos habían nacido en otras ciudades habiéndose trasladado a la capital en su infancia o después como adultos<sup>3</sup>. Entre los entrevistados se encuentran dirigentes de ambas hermandades así como miembros de estos dos grupos religiosos y seguidores de la procesión anual organizada por las citadas Hermandades.<sup>4</sup> En Bélgica, de las dos hermandades la más antigua con trece años de existencia corresponde a la ciudad de Amberes, y la otra de reciente formación se da en Bruselas. Ambas organizan la tradicional procesión del mes de octubre en sus respectivas ciudades, sin embargo lo hacen en fechas distintas a fin de no coincidir y permitir a los devotos residentes en Bélgica asistir a ambas.

En Amberes, es la iglesia de Sint Catherina del barrio de Kiel la que alberga cada octubre la imagen del Señor de los Milagros. Desde 1998, con autorización de la policía local, la procesión sale el tercer domingo de octubre al medio día en un recorrido de poco menos de una hora alrededor de las calles que circundan la iglesia. Cada año las actividades se inician con la celebración de una misa el primer domingo de octubre. Para la ocasión la imagen del Cristo moreno es colocada al costado derecho del altar de la Iglesia y permanece allí todo el mes cuando durante los oficios religiosos en español. Pedro<sup>5</sup>, quien

<sup>2</sup> Entrevistas personales con el Cónsul Peruano en Bruselas Sr. Raúl Rivera y con el anterior Cónsul Sr. Jorge Méndez, llevadas a cabo en 2009 y 2007 respectivamente. Ellos estiman que hay cerca de 3000 a 3500 peruanos radicando en Bélgica; aunque no existe una sólida base metodológica ni un conjunto de estadísticas oficiales que pueda validar este estimado.

<sup>3</sup> En 1940 la mayoría de los peruanos vivía en las regiones rurales andinas. A principios del presente siglo, más del setenta por ciento de la población vivía en las zonas urbanas de las ciudades ubicadas en la costa peruana cambiando dramáticamente la composición de la población en estas áreas.

<sup>4</sup> Esta investigación fue efectuada entre Mayo 2007 y Mayo 2009, y entre Octubre 2010 y Febrero 2011.

<sup>5</sup> Respetando la privacidad e integridad de mis informantes, sus nombres verdaderos han sido cambiados

también ha sido miembro de la Hermandad del Señor de los Milagros en Lima durante los últimos 36 años al igual que su padre, me explicó que la imagen que se utilizó en la primera procesión en Amberes fue donada por el Consulado General del Perú quien colaboró en la organización de la festividad, logrando reunir a ciento cuenta peruanos. Para la procesión realizada en octubre de 2006 la imagen ya contaba con nuevas andas con un vistoso marco dorado y plateado, y para la realizada en el 2010 la hermandad había conseguido adornar la imagen, con el escudo nacional peruano en la parte superior del marco flanqueado por las banderas del Perú y Bélgica, gracias a una donación del Consulado peruano.

La Hermandad se estableció oficialmente en Bélgica en 2004 y actualmente cuenta con 28 personas registradas como miembros activos, sin embargo estos sólo se reúnen para la celebración de octubre. Una característica interesante es que esta Hermandad incluye entre sus miembros a mujeres, mientras que en Lima la Hermandad del Señor de los Milagros se compone sólo de hombres (cargadores) y a las mujeres le corresponde capítulos separados (Grupo de Cantoras y Grupo de Sahumadoras). La razón de ello, como Pedro me explicó, se debe a que la población migrante femenina en Bélgica es más grande y en consecuencia ellas también integran la cuadrilla y cargan las andas, algo que nunca sucede en el Perú. La Hermandad en Lima está dirigida por un mayordomo y se compone de veinte cuadrillas (grupos de 50 a 100 hombres) cada una a cargo de un capataz, que de manera alternada llevan las andas (plataforma muy pesada y revestida de plata que contiene una réplica de la imagen) a lo largo de la procesión. En Bélgica, la Hermandad de Amberes se organiza sólo en una cuadrilla con un mayordomo y un capataz, hombres y mujeres cargan el anda aunque lo hacen de manera alternada. Primero lo hacen los hombres y a mitad del recorrido pasan las andas a las mujeres. Esto es posible ya que la imagen no es muy grande y el peso de las andas lo permite. Uno de mis entrevistados, me dijo que se unió a la Hermandad en Lima cuando tenía 21 años de edad. Él considera que forma parte de la Hermandad desde que era un niño pues seguía la procesión con su familia y constituye una tradición que él ha compartido con otros amigos de la escuela que también pertenecen a diversas cuadrillas e incluso ha continuado al mudarse a Bélgica: “la devoción por el Señor de los Milagros uno la lleva muy profundo, que a uno le sale del alma y en mi caso desde muy pequeño cuando acompañaba a mis padres los días de procesión. Y la ilusión y fe que uno lleva cuando va creciendo y pensando, y deseando algún día cargar las veneradas andas del Señor de los Milagros. Y cuando uno por primera vez carga siendo muy joven se experimenta una sensación indescriptible” (José, 50 años).

Los miembros de la Hermandad en Amberes visten con túnicas moradas (los hombres con una capa morada y cordón blanco al cuello y las mujeres con un hábito morado y velo blanco) y cantan los mismos himnos en español que se escuchan en el Perú para la festividad de octubre. Mientras que llevan el anda con la imagen del Señor de los Milagros en hombros, son seguidos por los feligreses en torno a un perímetro custodiado por un par de policías en las calles poco transitadas del barrio de Kiel en día domingo. La concurrencia alcanza un promedio de 500 personas aunque con la formación de una segunda Hermandad en Bruselas este número ha disminuido en los últimos tres años. Entre los miembros de la comunidad peruana, la devoción por el Señor de los Milagros tiene seguidores que provienen de diversos contextos y que profesan distintos grados de religiosidad, a decir de un miembro de la hermandad entre ellos están los feligreses ocasionales, los “devotos” y los “turistas”. La procesión es seguida por personas solas y familias completas, por miembros acomodados de la comunidad y por aquellos con menos recursos, por diplomá-

ticos peruanos, por algunos belgas que acompañan a sus cónyuges peruanos/as e incluso por la comunidad de habla hispana que asiste a la misa dominical de la iglesia de Sint Catherina.

Algunos participantes en la procesión anual en Amberes manifiestan asistir a la festividad atraídos por el hecho de que constituye una ocasión para compartir con otros peruanos algo que consideran como una tradición. Rosa, una informante, me dice que allá en el Perú su familia siempre ha sido devota del Señor de los Milagros. Ella menciona que debido a que son de Ica, él es su Cristo Moreno. Lucas, otro informante, menciona que él solía ir con su madre a la procesión en Lima desde que era muy joven, al igual que sus hermanas. Él se refiere a la procesión del Señor de los Milagros como algo típicamente peruano. Para algunos otros, como Luciana, la asistencia a la procesión está determinada por las actividades adicionales organizadas en torno a la procesión, como la comida y las danzas tradicionales: “Voy a la procesión todos los años. Me gusta ir a la procesión porque me hace acordarme de Perú, como hay otros peruanos y es algo típico de Lima... La última vez que fui no hicieron comida, y yo que había estado pensando en comer rico. La otra vez hubieron puestos de comida fuera de la iglesia, yo pensé que esta vez iba a ser igual” (Luciana, 36 años). Por otro lado, Elsa que también participa de la procesión aquí sin ser devota, recuerda que ella asistía el 18 y 28 de octubre a las procesiones en Lima ya que se desempeñaba como comerciante vendiendo velas y algodón, este último utilizado para tocar el anda y pedir un milagro. Recuerda asimismo haber seguido a la procesión hasta Barrios Altos en el centro de Lima donde los “criollos<sup>6</sup>, principalmente morenos, hacen un estrado bien grande y están tocando música criolla mientras que la procesión avanza con el Señor y todos están apretujados allí abajo, hasta que llega el anda y le hacen un homenaje”.

2415

Después que la procesión se ha llevado a cabo y regresa al pórtico de la Iglesia, grupos de danzas tradicionales realizan una breve presentación luego de la cual se ofrece un almuerzo a base de comida típica peruana en los salones parroquiales. La ocasión también es aprovechada por algunas personas que hacen las veces de “ambulantes” y ofrecen a la concurrencia el tradicional turrón de Doña Pepa, dulce peruano a base de harina, anís y miel de chancaca, que especialmente se prepara en el mes de octubre en honor al Señor de los Milagros en Lima. Asimismo, en ocasiones la procesión es motivo para recaudar fondos para actividades benéficas como la tómbola organizada para beneficio de las víctimas del terremoto de Pisco ocurrido en agosto del 2007 en Perú. Si bien algunos feligreses participan en la procesión atraídos por la oportunidad que ésta representa de compartir algo considerado como una tradición entre connacionales, no todos los peruanos migrantes en Bélgica siguen la procesión. Marta, una de mis entrevistadas me comentó que consideraba la festividad como “demasiado folclórica” y más bien perteneciente a las “clases populares” de Lima. Sin embargo, ella sí participaba de la procesión del Señor de los Temblores, patrono de la ciudad del Cusco cada vez que regresaba de visita a su ciudad natal en Perú.

---

<sup>6</sup> El término ‘criollo’ difiere aquí del significado original empleado para identificar a los descendientes de españoles nacidos en territorio Americano. Pablo Sandoval (2000) precisa que en los años sesenta los estudios sociales en el Perú contraponen dos tipos de cultura en el contexto migratorio ruralurbano hacia ciudades de la costa: la andina de los migrantes en las barriadas, y la criolla de los sectores mestizos en los tugurios de Lima. Lo criollo deja de ser un esquema ‘ideal’ y pasa a definir a sectores sociales medios y bajos de Lima. Es este significado de ‘criollo’ el empleado a lo largo de este texto.

Hasta hace tres años un bus contratado trasladaba desde la ciudad de Bruselas a los peruanos ahí residentes para que participen de la procesión en Amberes. Debido a desavenencias entre miembros de la Hermandad en Amberes y devotos que se trasladaban desde Bruselas para participar en la procesión, el grupo de Bruselas decidió formar su propia asociación pese al llamado de unidad que les hiciera en ese entonces el guía espiritual de la comunidad de habla hispana en Amberes. La Asociación Hermandad del Señor de los Milagros Bruselas está formada con los peruanos que forman parte de la comunidad de habla hispana que asiste a la Iglesia Riches Claires en el centro de Bruselas. Se compone de 12 miembros que participan activamente en la organización de la procesión, de los cuales 5 han sido anteriormente miembros de la hermandad en Lima. En los dos últimos años además de la procesión de octubre han llevado a cabo eventos paralelos para recaudar fondos pues su objetivo es poder traer de Lima las andas necesarias para la procesión de la imagen ya que, se me explica, las confeccionadas en Bruselas han sido mal hechas y se han visto en la necesidad de cubrirlas con un manto. Gloria, miembro de esta hermandad me refirió que el conseguir la autorización del párroco de la Iglesia para que albergara la imagen del Señor de los Milagros necesitó una larga negociación pues dicho sacerdote se negaba argumentando que “no pueden imponernos sus tradiciones” porque la Iglesia ya contaba con suficientes de estas imágenes tales como la Virgen de Guadalupe (México) y la Virgen de Sullapa (Honduras) y a su congregación de origen Belga no le iba a gustar. Actualmente la imagen del Señor de los Milagros está de forma permanente en un corredor de la Iglesia Riches Claires.

Al igual que en Amberes, el recorrido de la procesión del Señor de los Milagros en Bruselas se realiza un domingo de octubre con la respectiva autorización de la comuna, pero en un perímetro mucho más pequeño y adornado con alfombras de flores. La procesión en Bruselas sólo alcanza a salir de la Iglesia y recorrer un tramo de apenas quinientos metros para luego entrar al jardín de la Iglesia por una puerta trasera. Terminada la procesión se da paso al almuerzo ofrecido por la hermandad con platos típicos de comida peruana el mismo que es amenizado con música peruana. Entre los fieles que asisten, al igual que en Amberes, las motivaciones por participar en la procesión son distintas. Una informante, Clara manifiesta que “devota (del Señor de los Milagros) no soy, pero si iba a la procesión en Lima con mi mami, no me gustan las apretaderas me sofoco así que la veíamos del Sheraton, si siempre. Desde que murió mi mamá me siento más cerca de la Iglesia, si aquí siempre voy a la procesión”. Julia, miembro de la directiva de la hermandad en Bruselas se refiere a la procesión como “el momento de la procesión es bien lindo pues ves esos rostros todos emocionados, la gente hasta llora, sientes esa unión, en ese momento todos estamos unidos”. Asimismo, Remigio otro de mis informantes me comenta que “en la procesión del Señor de los Milagros ves como viene gente de otras provincias (de Bélgica) es emocionante con la marcha (himno Nazareno) y la gente con lagrimas en los ojos, te recuerda tu tierra, estás lejos de tu tierra, te emocionas, y vivir eso estando aquí, es como que te transportas. En el momento de la procesión (la gente) se olvidan de todo, se unen”<sup>7</sup>. Por otro lado, otro miembro de la hermandad me refiere que piensa retirarse de la asociación pues hay un poco de improvisación: “... a mí me gustan las cosas bien hechas, programadas, planificadas. Hay a veces actitudes un poco ‘chabacanas’, ‘folclóricas’,

<sup>7</sup> El origen del Himno Nazareno dedicado al Señor de los Milagros incluye versos referidos a la identidad peruana: “Con paso firme de buen cristiano, hagamos grande nuestro Perú y unidos todos, como una fuerza, te suplicamos nos des tu luz”.



quieren celebrar como si estuviéramos en La Victoria” en referencia a como se preparan la actividades para la procesión del Señor de los Milagros y continua mencionando que “la procesión es importante, estamos dando a conocer una tradición nuestra, hay que hacerlo bien”. Estos comentarios fueron hechos a raíz de desavenencias internas de la hermandad en Bruselas con el sacerdote, quien no está de acuerdo con el expendio de comida después de la procesión puesto que la comida deber ser “ofrecida” y no “vendida” a los participantes de la procesión. Mi informante refiere que la última vez que estuvo en la procesión, al final “parecía un mercado y al padre no le gustó”. Asimismo, considera que si bien en el Perú es costumbre vender anticuchos y turrón de Doña Pepa en los alrededores de la procesión “aquí no pues, hay más latinos y ellos no saben, en cambio en Amberes es normal, si yo hasta he comprado mi turrón de Doña Pepa (ahí), pero es que hay mas peruanos”. Respecto al tema de la comida, Julia otra peruana me comenta que a algunos miembros de la hermandad en Bruselas “eso les gusta, se amanecen preparando en la ‘cocinadera’, la música, y todo eso, no les preocupa tanto la misa ni la celebración, les interesa más ir al mercado. Sí a la mayoría les atrae la comida... la diversión, la comida, pero es un grupo nada más, diría que es mitad y mitad, los que sí están en la procesión por devoción y los otros que quieren la fiesta con la comida, música”.

##### **5. IDENTIDAD COLECTIVA: CRISTO MORENO, HÁBITO MORADO Y COMIDA PERUANA**

La gran mayoría de peruanos en Bélgica ha pasado por un proceso previo de migración interna de zonas rurales hacia zonas urbanas, principalmente Lima. Precisamente es Lima donde se origina la tradición del Señor de los Milagros y es en su centro histórico donde se ubica el templo que resguarda la imagen original. Asimismo, la procesión en el pasado ha sido llevada a los barrios populares de la periferia, como Villa El Salvador y El Agustino, donde se han afincado los migrantes en Lima. En sus largas horas de recorrido procesional en Lima el mismo que es transmitido por la televisión desde hace mucho años, la imagen del Señor de los Milagros incluso recibe el homenaje del Presidente de la Republica, del Congreso de la República, y el Alcalde de Lima en su paso frente a la sede de estas instituciones. Son asimismo muchos los homenajes musicales organizados por las distintas cuadrillas de cargadores a cargo de reconocidos cantantes de música criolla. En dicho trayecto, no faltan los puestos de comida criolla, anticuchos, mazamorra morada, tamales, y turrón de Doña Pepa se exhiben listos para atender a los fatigados fieles vestidos de morado. Es una tradición que data de la Lima costumbrista del siglo XIX cuando las procesiones eran consideradas un acontecimiento social donde la religiosidad y la diversión iban de la mano, matizadas por la presencia de “la venta de viandas y manjares, como picarones, anticuchos acompañados de choclos, y turrón de doña Pepa, postre característico del mes morado” (Fuentes 1866 citado por Rostworowski 2002:142-143). Esta festividad a nuestros días ha pasado como un culto identificado con devotos de origen africano, pero con el tiempo esa devoción se ha ampliado para comprender en su mayoría población de origen criollo y mestizo de las clases populares. La procesión del Señor de los Milagros esta pues provista de recuerdos, tradición y significado que ha quedado registrados no sólo en la memoria de sus seguidores peruanos sino también en el registro visual, oral y escrito de su cultura. La procesión y réplicas de la imagen del Cristo moreno se encuentran diseminadas por las principales ciudades del territorio peruano. Son varias las composiciones de música criolla dedicadas al Señor de los Milagros como el vals ‘Lima de Octubre’ de Mario Cavagnaro que refiere la procesión de octubre como la oca-

sión para pasear por las viejas calles limeñas, cantar un vals y comer turrón acompañado al Cristo moreno; o como las décimas del autor afroperuano Nicomedes Santa Cruz que describe la procesión como un torrente morado, una mar mulata en la que las andas del Señor de los Milagros navegan como si se tratase de un velero de plata ('Paso a nuestro amo y señor' 18/10/1957). Susana Baca cantante afroperuana también le dedica una canción a ritmo de cajón y zampoña "ya no lloraré/ Cristo hermano negro, te rezaré/ somos los que rezan al Señor/ ya no lloraré Cristo hermano negro no lloraré/." Por otro lado, en la novela realista 'En octubre no hay milagros' el escritor peruano Oswaldo Reynoso en un retrato de la realidad urbana de los años sesenta describe a los seguidores de la procesión como un grupo sujeto a desigualdades sociales y económicas en el que "...todos son iguales por la magia celestina de un hábito morado (...). Por ello, octubre en Lima es tópicos de humildad: símbolo igualador de clase social; desborde, inútil, del odio popular; diversión alucinante de feria taurina y mísera vianda criolla; borrachera de azucena, pisco, incienso y cerveza: lujuria mística de multitud apretujada" (1998: 221;223).

En Bélgica, las procesiones organizadas por ambas hermandades, una de ellas desde hace 13 años, reproducen los mismos rituales y elementos dictados por la tradición. La imagen de este Cristo Moreno, los devotos vistiendo el hábito morado, la música peruana y los platos típicos peruanos confluyen en la memoria de los migrantes peruanos. El más importante de estos rituales lo constituye la procesión de la imagen del Cristo de Pachacamillo por el espacio público, en este caso las calles de Amberes y Bruselas. Los peruanos que asisten a estas procesiones están ahí para reproducir una expresión local de su religiosidad individual, pero también lo hacen atraídos por lo que la festividad representa como elemento de una tradición local. Sea que los motivos que los miembros de las Hermandades tienen para celebrar la procesión –además de mantener viva una tradición– puedan ser inspirados por una experiencia religiosa personal e individual, es el caso que los peruanos que acompañan la procesión sólo se ponen en contacto con las Hermandades y su culto en este evento atraídos por la tradición, la comunidad de connacionales, la expectativa de probar comida tradicional, y la semejanza con lo que ocurre en Perú en la misma época del año. Les brinda la posibilidad de continuidad con la vida que tenían en Perú y la seguridad de pertenencia grupal, de identificación con su país de origen, la misma que es convalidada con la participación, apoyo y a veces impulso de las autoridades peruanas en este caso el Consulado del Perú.

Para Assmann (2006) la memoria tiene una base cultural y no sólo una de carácter social. Assmann (1995) precisa que la memoria cultural funciona a través de la reconstrucción, permite al grupo reproducir su identidad y sobre la base de su conocimiento, siempre referido a una situación real y contemporánea, el grupo fundamenta su conciencia de unidad y especificidad. Si bien queda fija en "figuras inamovibles de memoria y depósitos de conocimientos", cada contexto contemporáneo se relaciona a estos de manera diferente: ya sea por apropiación, crítica, preservación o transformación (1995:130). En este sentido, Iwona IrwinZarecka manifiesta que lo que define a una comunidad de memoria a través de sus muchas transiciones es el significado compartido, aunque no siempre explicado que se le da a la experiencia o evento más que el evento en sí. En el caso de los peruanos en Bélgica, en palabras de un miembro de la Hermandad en Amberes y que ha estado asistiendo a la procesión en Lima desde que era niño, él continúa con la tradición en Amberes "...al igual que en diferentes distritos y ciudades del mundo, como en otros países del mundo la Hermandad del Señor de los Milagros es parte de nuestra fe católica, de nuestra identidad peruana".

## 6. CONCLUSIÓN

Aleida Assmann nos recuerda que ya no es más el carácter de construcción<sup>8</sup> de la memoria colectiva como tal la base para la investigación, evaluación y crítica, sino el uso que se haga de la misma (2008:69). El propósito de esta ponencia ha sido informar como una expresión religiosa puede ser recreada en el contexto migratorio desde la perspectiva de la memoria colectiva. Sin embargo en el contexto migratorio la reproducción de esta memoria colectiva adquiere un nuevo significado y puede ser entendida además como una protesta, un acto de resistencia ante la sociedad receptora. Este acto de resignificación se da con negociaciones y avances por la lucha en la construcción de una identidad de bordes diferenciadores para una comunidad dentro de otra comunidad más amplia.

En el presente caso, estamos ante una memoria colectiva deslocalizada, pues trasciende los bordes del espacio nacional en que se origina y pasa a formar parte del paisaje urbano, se constituye en memoria colectiva asociada a un nuevo lugar físico echando raíces en su nuevo entorno pues conquista el espacio público de la calle y el espacio físico dentro de las iglesias en la sociedad receptora. La permanencia física de la imagen del Señor de los Milagros, en este nuevo sitio no está exenta de negociación con la sociedad receptora. En dicha negociación es la autoridad institucional la que se opone y controla el espacio físico. Los párrocos se oponen en un inicio y luego es potestad de la autoridad local conceder el permiso para la procesión en el espacio público. La zona de la procesión no deja de estar resguardada por la autoridad, pues se entiende como un espacio transgredido al que no se tiene derecho.

La insistencia tanto de la Hermandad en Amberes y de la Hermandad en Bruselas, en que la imagen del Señor de los Milagros presida el servicio religioso que se imparte en español en las Iglesias de Sint Catherina y Riches Claires respectivamente, durante el mes de octubre, debe ser entendida como la necesidad de establecer un marcador que los distinga del resto de la congregación ‘hispanohablante’ o ‘latina’, ambos marcadores homogeneizantes que se suman al de la categoría ‘inmigrante’. Los devotos y seguidores de la procesión del Señor de los Milagros se sienten peruanos antes que inmigrantes latinos. Asimismo, muchos de los seguidores de este culto no dominan el idioma local y tampoco cuentan con autorización para residir en Bélgica. Por ello este marcador que tiene origen en su memoria colectiva, se constituye en un escudo de protección para la identidad personal ante la alienación producto de la soledad y falta de interacción con la sociedad receptora. J. Assmann señala que la memoria colectiva es una proyección por parte del colectivo que desea recordar y del individuo que recuerda con el fin de pertenecer (2006:7). Finalmente, la celebración para los miembros de la hermandad no está completa si no se lleva a cabo la procesión de este Cristo moreno que simula el esclavo, devaluado y estigmatizado. La comida típica y la música festiva después de la procesión constituyen parte inherente, es la celebración de la toma de la calle y de la igualdad. En su condición de inmigrantes existe una necesidad de visibilidad ante el sentimiento de ser invisibles o estarles denegado un lugar en la sociedad de acogida. Es en este contexto que la memoria colectiva deslocalizada actúa como un catalizador para la construcción de una identidad colectiva en la sociedad receptora, como un linaje de continuidad para garantizar el ‘nosotros’ y el ‘nuestro’ (Hervieu Léger 2000).

---

<sup>8</sup> “It is no longer the constructedness of a collective memory as such but the use to which it is put that has become the basis for investigation, evaluation and critique”.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, Aleida (2008) "Transformations between History and Memory", *Social Research: An international quarterly of the Social Sciences, Collective Memory and Collective Identity*, Vol 75, No.1: 49-72.
- ASSMANN, Jan (1995) "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique, Cultural History/Cultural Studies* No. 65: 125-133.
- ASSMANN, Jan (2006) *Religion and cultural memory: ten studies*. Translated by Rodney Livingstone. California, Stanford University Press.
- AVILA MOLERO, Javier (2003) "Lo que el viento (de los andes) se llevó: diásporas campesinas en Lima y Estados Unidos". En C. DEGREGORI (ed.) *Comunidades locales y transnacionales, cinco estudios de caso en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos IEP, pp 167-261.
- BRETTELL, Caroline B. (2000) "Theorizing Migration in Anthropology. The social construction of networks, identities, communities, and globalscapes". En C. BRETTELL y J. HOLLIFIELD (eds.) *Migration Theory: Talking across disciplines*. New York, Routledge, pp. 97-135.
- HERVIEULEGER, Danièle (2000) (reimpreso 2006) *Religion as a Chain of Memory*. Translated by Simon Lee. Cambridge, Polity Press.
- HIRSCHMAN, Charles (2008) "The role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States". En PORTES, A. y DE WIND, Josh (eds.) *Rethinking Migration, New Theoretical and Empirical Perspectives*, New York, Berghahn Books, pp. 391-418.
- IRWINZARECKA, Iwona (1994) *Frames of Remembrance: the dynamics of collective memory*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- MACHIAVELLO, Manuel (2009) "Migración transnacional: identidad y cultura de los peruanos en la Argentina", *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, Nº5, Vol.4: 116. Disponible en: [http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/02a02Diaspora\\_peruana\\_ArgentinaMacchiavello,Manuel.pdf](http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/02a02Diaspora_peruana_ArgentinaMacchiavello,Manuel.pdf).
- MEMORIA ANUAL del Consulado Peruano en Bélgica (2006) RREE.
- NUNEZ BORJA, Carmen (2009) *Peruvians in Belgium: Religion as a means to assert identity and as a refuge in the search of identity*. Tesis de maestría, Master of Cultures and Development Studies, Katholieke Universiteit Leuven.
- PAERREGAARD, Karsten (2008) "In the Footsteps of the Lord of Miracles: The Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 34, No.7: 1073-1089.
- PORTES, A. y DE WIND, Josh (eds.) (2008), *Rethinking Migration, New Theoretical and Empirical Perspectives*, New York, Berghahn Books.
- REQUENA MINAMI, Rolando (2003) "La familia peruana en Japón". En C. DEGREGORI (ed.) *Comunidades locales y transnacionales, cinco estudios de caso en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos IEP, pp. 263-317.
- REYNOSO, Oswaldo (1998) *En octubre no hay milagros*. Lima, Editorial San Marcos, Biblioteca de narrativa peruana contemporánea.
- ROSTWOROWSKI, María (2002) *Obras Completas II. Pachacamac y El Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria. Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- SANDOVAL, Pablo (2000) (reimpreso 2009) "Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú". En C. DEGREGORI (ed.) *No hay país más diverso*.

Compendio de antropología peruana. Lima, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Serie Perú Problema del Instituto de Estudios Peruanos IEP, pp. 278-329.

SANTA CRUZ, Nicomedes (18/10/1957) *Paso a nuestro amo y señor*. Disponible en <http://www.nicomedessantacruz.com/espanol/decimas.htm>

TAMAGNO, Carla (2003) “Los peruanos en Milán: políticas de identidad y producción de localidad”. En C. DEGREGORI (ed.) *Comunidades locales y transnacionales, cinco estudios de caso en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos IEP, pp. 319-398.

VAN BROECK, AnneMarie (1995) “Les immigrés Latinoaméricains sans documents”. En J. LEMAN (ed.) *Sans documents: Les immigrés de l’ombre, Latinoaméricains, polonais et nigériens clandestins*, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 31-70.

#### **8. PÁGINAS WEB**

[www.arzobispadodelima.org/](http://www.arzobispadodelima.org/) (Arzobispado de Lima, Festividades en Lima, Señor de los Milagros) Fecha de consulta: 10/02/2011.



# TRANSGREDIENDO FRONTERAS CON ETNOGRAFÍAS SOBRE EL CUIDADO Y EL SER MUJER, TRAZANDO MEMORIA HISTÓRICA DE MUJERES EN MURCIA Y TABASCO

M<sup>a</sup> Isabel Galindo Lucas

Historiadora independiente

Práxedes Muñoz Sánchez

Antropóloga Becas MAECAECID

Carmen Yago Alonso

Psicóloga profesora de la Universidad de Murcia

## 1. INTRODUCCIÓN

Esta comunicación pretende un acercamiento académico y personal a la experiencia de cuidado de mujeres que cotidianamente trabajan en sus comunidades fortaleciendo los vínculos y evitando la violencia en las relaciones humanas. El lugar de análisis es la narrativa que diversas participantes de México y de España realizan sobre aspectos que hemos considerado fundamentales en la memoria histórica y colectiva de una sociedad. A partir de una serie de entrevistas en profundidad, hemos trabajado algunos aspectos sobre los que las participantes han conversado. Principalmente referidos a: las relaciones de ayuda entre mujeres, los cuidados ofrecidos a otras personas, la violencia masculina como ejemplo de una ausencia de ética y de justicia y la educación como oportunidad para la transformación propia y social.

Las raíces de esta investigación parten de una premisa universal, que es que cada mujer y cada hombre nacemos de mujer, es decir, gracias a la mediación necesaria y no salvable de un cuerpo humano femenino. La consideración de este dato universal y verdadero nos permite iniciar un trabajo para saber más sobre el cuidado, su aceptación y las posibilidades de esta mirada feminista para la política personal, social y global en un contexto en el que todavía hay demasiada violencia e injusticia, especialmente hacia las mujeres.

En las últimas décadas, las teóricas de la ética del cuidado han elaborado una propuesta moral para vivir mejor, basándose en la experiencia de cuidado y el saber relacional que las mujeres han hecho circular en sus sociedades. El pensamiento de la diferencia sexual se entreteje en las narrativas particulares y sensibles de las participantes y de sus contextos de vida. Es significativo que en la matriz de estos textos está la responsabilidad hacia otras personas y hacia sí sin mostrarse contrapuestas, sino en una relación de dependencia que requiere palabras y atención.

Los significados del cuidado son tantos como las formas que tiene una mujer de crear y recrear la vida y la convivencia humana en su entorno. Atender al lenguaje con el que reconocemos a la otra persona, tenemos conciencia de su experiencia, contratamos los términos de una relación o negociamos a partir de una necesidad, representa un camino de conocimiento trascendente.

Según Virginia Held (2006), la responsabilidad de cuidar ha dejado de ser concebida en términos freudianos como una debilidad propia del carácter femenino o como un estado inferior en comparación con los preceptos de autonomía, independencia e individualidad que caracterizan el horizonte de los modelos ideales de desarrollo moral.

Así, en este texto, las autoras partiendo de la psicología, la historia y la antropología, y de nuestro historicismo individual y colectivo, tratamos con los significados del cuidado que ofrecen mujeres de Tabasco (México) y Murcia (España), observando una memoria y

condición histórica que es necesario rescatar, pues a ella pertenecemos y debemos nuestro lugar en el mundo. Nos situamos más allá de los juicios de valor sobre las mujeres heredados de la formación académica recibida más tradicional.

A partir de entrevistas en profundidad con mujeres, hemos realizado una etnografía reflexiva para hilar experiencias de política elemental (De Vita, 2008). La política más elemental –en palabras de Antonia De Vita– queda “liberada de la gran pretensión y utopía de cambiar el mundo, en un futuro próximo [...] de apariencia modesta [...] encarnada por mujeres y hombres, con gestos, palabras, ambientes, situaciones, contextos vivos” (De Vita, 2008: 84). La reflexión de esta autora nos invita a reconocer lo que se nos ofrece cotidianamente. “Lo bueno que ya existe más allá de lo mucho que no funciona y que falta” (De Vita, 2008: 83).

## 2. UNA METODOLOGÍA REFLEXIVA ENTRE MUJERES

Esta ponencia surge desde diversos puntos geográficos para dar respuestas entre tantas nociones, sensaciones, pensamientos y epistemologías sobre qué es ser mujer. Está protagonizada por entrevistas con mujeres<sup>1</sup>, encuentros entre las autoras utilizando internet, lecturas, impresiones y reflexiones propias sobre el sentido de nuestro sexo.

El reconocimiento del valor del cuidado como base de la dignidad que merece la vida, aun con la disparidad de situaciones personales y geográficas de las mujeres entrevistadas, es una constante, algo que nos une. Hasta qué punto es una característica propiamente femenina y de libertad y hasta dónde llega el condicionamiento social varía, según los distintos criterios y vivencias, diferenciándonos con algunas características, y coincidiendo en muchas otras, sobre todo en la importancia del cuidado de una misma y de las demás personas. Desde este enfoque y para que quede constancia de la forma de sentir y vivir la vida damos espacio a las palabras de las propias implicadas. Rescatamos la voz de las personas sobre el valor del trabajo y las dificultades de unas condiciones de vida cuando no se renuncia al cuidado.

En nuestra propia visión hemos considerado la perspectiva emic y etic (Gunther Dietz, 1999), con la prudencia de ser fieles a la realidad de las protagonistas. Es nuestro historicismo el que dibuja sus palabras. Sin ser una colabor entre todas, entendemos que las autoras hacemos una continua reflexión nosotras mismas en cada temática que hemos tratado. Las autoras hemos tenido dificultades para reconocer el cuidado que las mujeres ponen en sus relaciones. A veces no queriéndolo ver, otras catalogando como injusticia social lo que es riqueza humana. La rebeldía ante el cuidado de los propios hijos e hijas y ante los quehaceres domésticos se han tornado barreras simbólicas para ver y apreciar el trabajo que realizan otras mujeres. Por tanto, hemos dado un espacio importante a cómo vemos las mujeres el cuidado, de las demás personas, el propio y el lugar que ocupa un hombre para una mujer en su pensamiento. En más casos de los que se podría considerar las mujeres sentimos que cuidar es un trabajo nuestro y sigue siendo un trabajo imprescindible para una vida sostenible: “El secreto de la sostenibilidad es el amor. Lo que no se ama se destruye. Lo que se cuida es más sostenible” (Eberle, 2007: 118).

Sin intentar igualarnos y sin especificar con detalle el historicismo de cada autora de este texto, deseamos hacer notar que hemos dedicado tiempo para compartir preguntas y man-

---

<sup>1</sup> Mara (ama de casa, Cartagena), Juana y Alicia (yokot'an, artesana de Tabasco), Adriana y Gloria, (Red Nacional Municipalista, Tabasco) Mara y Guillermina Cruz (MUSAS, Tabasco), Gini (maestra, sindicalista y feminista de Murcia), y las autoras: Carmen, Isa y Práxedes.



tener viva la disparidad y el intercambio. Hemos disentido y hemos coincidido en aspectos que se muestran en este trabajo; algunos son pensamientos que circulan por nuestro entendimiento durante toda la investigación, otros son fruto del aprendizaje de una nueva y desconocida justicia, que no casa con activismos conocidos. Una pregunta reiterada para alguna ha sido, ¿se pueden hallar culturas organizativas, de lucha, de cambio donde aparentemente no las hay?, ¿en resistencias pasivas, en cotidianidades, en el cuidado de las familias?

No es la intención encontrar más activismos, sino partir de las narrativas femeninas para tratar lo cotidiano, donde muchas mujeres practican una política que tiene que ver con el cuidado de la vida. Esto tiene poco que ver con la lucha social de la que las disciplinas académicas siguen muy influenciadas ideológicamente y de la que en demasiadas ocasiones nos han hablado. Identificamos grandes velos en la propia academia, cuando el feminismo del que se parte es el que quiere igualar a las mujeres con los hombres sin cuestionar radicalmente qué es la igualdad y qué representa.

### 3. CONTEXTUALIZANDO SER MUJER

Como mujeres escritoras e investigadoras, buscamos coincidencias, similitudes, diversidades, comparando concepciones de ser mujer. En México, es numerosa la literatura que trata sobre las diferentes concepciones del feminismo, debido a que existe una importante conciencia de la diversidad. Así, es numerosa la población indígena y rural que son líderes mujeres, desde los puestos de delegadas municipales a maestras, grupos eclesiales de base, parteras, promotoras de medicina tradicional, promotoras de salud y supervivientes de la violencia masculina, incluida la estatal, que se han organizado. Queremos señalar que la solidaridad y sororidad que se observa en las mujeres de México puede verse en otros países en vías de desarrollo, o donde las desigualdades de clase siguen presentes y donde pocas mujeres pueden llegar a estudiar y a tener cubiertas las necesidades básicas.

Es interesante como se utiliza la palabra “comunidad”, no solo en México, sino en toda América Latina, como un símbolo de pobreza, de pureza en lo artesanal, en lo tradicional, observable incluso en las culturas milenarias que pueden verse en cualquier Museo de Antropología e Historia. La identidad comunitaria se conserva hoy en día hasta en las ciudades cosmopolitas, en las dinámicas de las colonias. Pero la noción de “comunidad” necesita nombrar la política sexual, es decir, “la manera de entender una comunidad, en el tiempo, las relaciones de los sexos y las relaciones entre los sexos” (Rivera, 2004), es decir, la relación de cada cual con su propio sexo y con el otro.

Ser mujer en una comunidad indígena presenta diferencias respecto a ser mujer en una ciudad más allá del atlántico. El movimiento de mujeres en Tabasco “se retrasó” en comparación con otros lugares de México; la sociedad civil se organizó desde las comunidades de base eclesiales, desde el apoyo de jesuitas y monjas que fueron trabajando el análisis de la realidad. Las Mujeres Solidarias en la Acción Social, MUSAS fue el primer grupo de mujeres que comenzó a trabajar el feminismo, quienes lo integraban eran mujeres con estudios superiores, que habían estado en la lucha de la legitimidad del PRD en las elecciones, provienen de organizaciones de la izquierda social y de comunidades de base eclesial. Integrantes de las MUSAS, desde un trabajo gubernamental en el Instituto de la Mujer, encabezó Guillermina Cruz la creación de las Direcciones de Atención a las Mujeres a nivel municipal y estatal, se fueron incrementando en todo el Estado, y a la par se formalizó un grupo de mujeres que además de trabajar la conciencia feminista en

sus municipios, vigilan la Ley contra la Violencia de Género y las obligaciones de ambos gobiernos. Existen otros muchos grupos de mujeres, sin organización aparente, que a niveles comunitarios, se están fortaleciendo, es el caso de mujeres en la medicina natural, mujeres en la cosmovisión maya e inculturación, y un grupo especial de “Mujeres y hombres moliendo pozole<sup>2</sup>”, ellas son conscientes de trabajar en la paridad entre la mujer y el hombre y son conscientes de la fuerza vital de las mujeres, y también con la conciencia de “nos hacemos presentes, no queremos que ellos solos lo hagan” (Entrevista a Crisalda, mujer líder yokot’an febrero 2011). Y no tan visibles se encuentran mujeres que desde sus experiencias intergeneracionales, han adquirido espacios de matriarcado generando espacios para la mujer. Algo que puede retractarse a significados de cuando la mujer llega a la menopausia, socialmente se le considera un más.

En Murcia se parte de un contexto distinto. Por una parte, se trata de entrevistadas que no están organizadas a nivel político y otras que sí tienen una larga trayectoria en sindicatos, reivindicando la presencia de las mujeres en los diferentes ámbitos de la vida: nuestras necesidades y demandas. Hemos preferido esta interdependencia de perspectivas para entender el cuidado de forma amplia, sin reducirlo ni abstraerlo de los cuidados cotidianos dentro y fuera del hogar.

#### 4. TEMÁTICAS TRATADAS POR LAS DIVERSAS MUJERES: CUIDADO Y EDUCACIÓN

Hemos considerado algunas claves en cuanto a formas de ser mujer en espacios privados, públicos y desde distintas agrupaciones familiares de las mujeres, tratando aspectos relativos al cuidado y la ayuda mutua entre mujeres, en la familia y en la comunidad, la preocupación por la propia educación y la visión femenina de la justicia, que empieza por la casa.

En las entrevistas realizadas destacan las distintas relaciones de cuidado, los vínculos establecidos a varios niveles: entre las propias mujeres, bien sean las de la propia familia, grupos de formación o sociales. Todas las protagonistas, sin excepción, señalan como muy importante en su historia vital el apoyo que reciben por parte de las mujeres de su familia. El testimonio de Mara es significativo:

“mi madre siempre está allí (...) de la familia tengo a mis hermanas (...).Cada una de ellas han recurrido a su madre en algún momento de problemas en sus vidas. Una casada, y otras son madres solteras, con su pareja han estado viviendo pero no han ido las cosas y entonces se han dejado ¿no? y siempre ha sido así en mi familia todas hemos caído... y siempre con hijos, entonces siempre hemos vuelto a la casa de la madre... por no tener un trabajo estable, por no poder llevar una casa con un trabajo y unos críos” (Mara).

En el mismo sentido se manifiesta Juana (yokot’an):

“y llego el viejito a decir que si yo quería casarme con su hijo pero que ya tenía su niña y (...) llegó una tía que me quiere mucho y les dijo cómo vas a darle su hija a

<sup>2</sup> “Ixiktak Yiniko Aj Juchebuka” A.C. escrito en yokot’an. Encabezado por mujeres en la comunidad de Oxihuacaque, Centla, Tabasco. Llamadas así porque el pozol es la bebida por antonomasia se bebe siempre, hecha a base de maíz, cacao y agua, es refrescante. Es un símbolo de unión, de ofrecer, de compartir, y se encuentra en los múltiples espacios en Tabasco, en mujeres indígenas, rurales, mestizas y en la ciudad.

ese señor que era malísimo, no le daba dinero y solo un jaboncillo para lavar mucha ropa”.

Aunque la situación de ambas difiere mucho en la dureza de las condiciones de la segunda, la tutela de las mujeres cercanas de la familia son las que evitan el endurecimiento extremo de su situación de vida.

En el caso de las mujeres que se incorporan a grupos de formación, destaca el gran apoyo que encuentran en las compañeras:

“el mero hecho de estar en el curso ya me está dando mucha (autoestima), me está dando mucha porque si que voy a un centro (...) pero estoy con 32 mujeres que hace 6 meses no las conocía para nada y somos una piña y si a una le pasa algo en seguida...” (Mara).

Hay que reseñar que también el propio espacio es reconfortante para ella, ya que vive como un logro reincorporarse a unos estudios que muchos años antes había abandonado. Juana (yokot’an) habla de esta necesidad y placer de comunicarse:

“Cuando iba a la iglesia hasta ahora somos amigas, siempre nos hablamos, nunca he hecho coraje, no entiendo odiar, mis amigas es mis amigas, me siento bien, me estoy yendo pa’ viejita salgo a hacer mandado y me encuentro a uno y me habla y a otro es bueno platicar, es platica de trabajo de enfermedad, cuál medicina...”.

La participación en grupos reivindicativos es motivo de satisfacción personal a la vez que fuente de conocimientos que ayudan a ampliar el horizonte vital. Esto nos comenta Adriana (Tabasco):

2427

“a nivel personal la RED me ha ayudado mucho, habían cosas que no sabía, los derechos”, y Gini (maestra y sindicalista Murcia) “fue gracias al (grupo de) amigos que llegué a incorporarme al feminismo y desde ahí, después al sindicato y si que me he dado cuenta de que necesitamos un espacio particular un espacio para nosotras, para hablar de los temas que nos interesan, (...) que nos preocupan, nuestras luchas feministas (aborto, la doble jornada, las diferencias salariales...)”.

Sobre la responsabilidad hacia los demás también los testimonios son bastante unánimes. Tanto como voluntarias, Gloria (Red tabasqueña):

“a mi me gusta platicar con las mujeres indígenas, les platico algo de mí y ya empiezan a platicar contigo por temor a muchos temas, y ya cuando tu le das esa confianza depositan en ti confianza y ya empiezan a contarte, y ya de esa manera tu las puedes ayudar”.

También hay mujeres que van más allá y apuestan, por mejorar el mundo. Desde Guillermina (MUSAS Tabasco):

“En la vida una va descubriendo hacia donde quiere caminar, en mi opción personal ha sido mi yo que no quiero vivir en ese mundo y no hacer nada, y hay mu-

chas desventajas para las mujeres, donde la pobreza se refleja mucho más en las mujeres”.

Hasta Gini (sindicalista) “yo he optado por contagiar” con su forma de ser en la vida. Ambas participan en colectivos para ello.

Hay un aspecto común, que resalta en todas las entrevistas, que viene en gran parte determinado por este acto relacional que es nuestra vida. Lo expresa en esta frase Mara, aunque podría ser de cualquiera “me falta tiempo me falta mucho tiempo. (...) no me deslío, hago y no paro pero no me deslío de lo que tengo que hacer (...) pues yo me quito de mi tiempo”. Para todas la acumulación del trabajo en la casa y fuera, el tiempo dedicado a otras personas, a atender a lo que cada una desea, a los estudios, a las reuniones con otras mujeres, al sindicato, gestiones, etc, además de una autoexigencia acusada en la mayoría, está muy relacionado con la práctica de los cuidados.

Hay que añadir que como resultado del cambio demográfico, el cuidado ya no está restringido al período reproductivo sino que más bien se extiende a través de casi todo ciclo de la vida. Y como señala Gini: “Por el hecho de ser mujer ya te supone que tú vas a ser la cuidadora, no solo de los hijos, sino de ese padre, esa madre (...) yo no veo que el cuidado de mis padres sea asumido igualmente por mi hermano”.

Y todavía somos muchas las que seguimos enredadas en la historia de los dos géneros:

“no es que sea la típica de yo soy la mujer y tengo que hacerlo todo. Pero ya cambió eso era antes pero también soy un poquito antigua en eso” (Mara).

#### **4.1. Relación con los hombres**

Cómo vemos a los hombres de aquí y de allá, cuáles son las cosas que nos unen y que nos diferencian más allá de los tópicos y de los “debería”. Vamos a intentar hacer un recorrido por toda una gama de estares.

El presente, como vemos, es distinto al pasado que evocan estas mujeres y, sin embargo, al valorar la relación intentan separar el grano de la paja: “depende del tipo de hombre, hay hombre muy lindo que dice que bueno y saben valorar a las mujeres”. Conscientes de que la realidad es diversa y hay que conocer a “otros son que buscan andar al montón en la calle, pero porque no ven las necesidades y para ellos apoyar es que están en el chisme, pero eso son hombres que son machistas, no les conviene y te están dando topes porque le molesta” (Adriana).

En las relaciones familiares que se muestran abundan, en la zona tabasqueña, los problemas de alcoholismo y malos tratos hacia las mujeres. También se refleja en las entrevistas la poligamia como algo bastante común entre las entrevistadas, como algo asumido: “esa vida te tocó hija hazte tonta de que ni ves nada, si tu marido te da de comer y de beber y no te maltrata pues que haga su vida, pues hazte la tonta de que sabes que tiene a otra”. O el caso de Alicia “Mi abuelo tuvo como 3 ó 4 mujeres, en vida, aunque él no niega, mi mamá dice que ella lo ha superado”.

Para las entrevistadas, la violencia masculina parece una lacra del pasado, y esperamos que así lo sea pronto. Cuando hablan de violencia se refieren a la generación anterior Alicia:

“Cuando mi abuelo tomaba le pegaba a mi mamá” y parece que la presente generación y la siguiente salen mejor paradas. Juana es un ejemplo. Habiendo sufrido el

maltrato y el abandono paterno “(mi papá) llega borracho y pega a mi mamá y a mi también (...) Ha salido de esa espiral de violencia ”gracias a dios que me casé con este esposo, nunca me regañó, nunca me maltrató nunca me faltó al respeto nunca me jalo por mi cabello ni por mi vestido”.

La propia Juana, en su vida, está siendo protagonista de ese cambio en la familia y en la comunidad: “Me siento orgullosa por mis hijos mi papá se compuso un poco,..., nunca mi hijo golpeo a su mujer o insultos, si empiezan a pelear yo los veo por ellos”. Desde este espacio queremos apostar por nombrar esta realidad y hacer visible este cambio.

No nos faltan ejemplos de personas dignas de uno y otro sexo, que aconsejan y cuidan a las familiares y les ayudan a fortalecer su autoestima: ”mi abuelito me decía “nunca permitas que en tu vida alguien te humille, tu vales por lo que tu eres no por lo que tu tienes. Lo que vale es el ser humano que llevas dentro (...) he aprendido a valorarme a que no me hagan sentir mal.” (Adriana). O el caso de Alicia que recuerda “Mi tío nos traía carne, pan, comida cuando él se quedaba en la cárcel, el hermano de mi mamá”, en este caso era él el que protegía y cuidaba de ellas.

En las relaciones intrafamiliares hay dos aspectos a destacar. Uno es común a ambas culturas: la sensación de falta de escucha por parte de los hombres hacia las mujeres: “cuando hablo realmente nadie me escucha. Entonces parece que estoy indiferente que soy un cero ahí, como si no estuviera” dice Mara en una pedanía murciana y coincide aquí con Juana en Tabasco “Entre ellos hicieron su coral, yo no sé y no me preguntaban a mí, na mas hacen a su voluntad de ellos”.

Para otras personas el avance es la adquisición de libertad de movimientos. A pesar de lo que Gloria (Tabasco) nos cuenta: “Mi tía Mari Cruz si va hacer algo le tiene que pedir permiso a mi tío”, los testimonios más abundantes son de este tipo: “hoy en día hay más gente, más tolerancia” y la libertad de una mujer para moverse ya no se discute.

Otro aspecto del cuidado es el trabajo que implica la casa y la crianza y la desproporción femenina en su realización. En esta cuestión tenemos un amplio abanico de exigencias indicadoras de distintas tomas de conciencia, así como de resistencias masculinas numantinas a hacer suyo este ámbito. Habla Gini:

“yo he percibido mi relación con mi familia un papel diferente por ser mujer, con mi madre en relación al cuidado(...) Mi madre me mandaba hacer la cama a mi hermano, yo me negaba (...) ¡no se la haces a él, me la haces a mí!. Llega un momento en el que haces las cosas para no enfrentarte. Ahora en las estancias más largas, en verano, se ha quedado en que cada uno friega unas tantas veces y ya se ha conseguido que se (el hermano) ponga en el fregador y por lo menos mi madre no proteste”.

“El fregador les cuesta”, añade Isa, sí cuesta, sí, (risas). Ambas coinciden en que es más difícil en la casa paterna con los hermanos que con las parejas, que en su caso han sido/son mucho más participativas. También vemos que a las mujeres, en muchos casos, nos cuesta renunciar al reinado hogareño.

En este aspecto la experiencia de españolas y mexicanas difiere en gran medida, ya que estas últimas ni siquiera se refieren a ello, su problemática es distinta “sufrimos mucho porque no pegaba a mi mamá pero venía borracho, a veces ya no viene” (Juana). En este sentido, incluimos un comentario de un hombre que participa en la política de su comuni-

dad que cuando se refiere a su pareja comenta: “a mi mujer la tengo educada para la casa y el hogar”. Se observa una “izquierda rancia”, utilitarista y poco sensible a los derechos de las mujeres. También tenemos ejemplos de buena convivencia y acuerdo en la toma de decisiones:

“Me siento bien porque si digo que se va a hacer una cosa se respeta la decisión y si él dice otra cosas, se respeta la decisión, aquí no hay patrón quien mande más o quien mande menos, porque aquí somos iguales, así como yo digo así tiene que ser y él también, está en su derecho” (Alicia).

En la población indígena especialmente mesoamericana, se ha trabajado por la justicia desde la paridad; un trabajo conjunto entre hombres y mujeres. En esta estructura encontramos valores muy machistas, y mujeres seguras, formadas en sus creencias religiosas y conscientes de sus derechos, consideradas “bravas” o “peleonas”, y aceptadas en la comunidad y en sus familias.

Si nos trasladamos fuera, a la participación ciudadana o social, encontramos un cierto paralelismo con la evolución de la adquisición de voz y voto en la familia. Para Guillermina:

“En los municipios es igualitito (a las familias), sobre todo cuando las mujeres políticamente empiezan a participar, hay mucha desconfianza, mucha resistencia a perderlo, y a pesar de que se ha avanzado, creo esto es muy reciente, la incorporación de las políticas de género al ámbito municipal y estatal es reciente, no más de 10 años, en Tabasco como 3 años de una cuestión obligatoria”.

2430

Es un trabajo lento que va calando muy poco a poco y que pone en evidencia los temores de los varones a los cambios “compañeros de las mujeres sienten que cuando ellas empiezan a descubrir sus derechos, empiezan a reclamarles la otra parte, siente como que está perdiendo el poder”. Esta es una clave. También en el ámbito sindical se evidencia para las que participamos en él desde hace algunos años: “hay muchas reticencias, y parece que te dicen ‘a ver el grupo de feministas estas que...’ El intento de transmitir a los hombres, e incluso a las mismas compañeras (del sindicato)... es muy complicado” (Gini). A esta situación se une la escasa participación de las mujeres en ellos y la más escasa todavía incorporación a los cuadros dirigentes. Esto lo explica Gini cuando dice, refiriéndose al ámbito laboral:

“Sí que el equipo directivo de mi centro son hombres, pero yo no estoy porque no quiero, o no me interesa, y pasa en casi todos los centros (...) y se agudiza al pasar a secundaria o la universidad. Pero también, ser mujer y transmitir un modelo masculino ¿pa qué? (sic)”.

En este momento en el sindicato se encarga de la tesorería (“un cargo masculino”, bromea). Sin embargo, tras la broma queda ahí “yo no quiero participar en estas condiciones” ¿Cuáles serían nuestras condiciones para participar? ¿Cómo sin participar las cambiaremos?

## 4.2. Formación

Todas las mujeres participantes en este estudio son conscientes de la importancia de la formación para el desarrollo de la vida personal y las consecuencias de su falta. Adriana comenta: “las mujeres indígenas no tienen como tomar decisiones y para ellas es como normal, por su falta de conocimiento”. Vemos en muchas de ellas un afán de superación que a pesar de que sus condiciones de vida son en muchos casos precarias, aumentan su ya amplia jornada para seguir ampliando sus conocimientos y con ello sus posibilidades de empleabilidad y mejorar su vida. También buscar herramientas para ser más fuertes individualmente o como grupo:

“Quiero hacer la secundaria, me gustaría saber más si para saber hasta donde son capaces de ayudar para defendernos, me gustaría saber de leyes a qué se debe, o porqué, qué debe hacer un gobierno, qué funciones para el pueblo, qué es lo que debe de hacer” (Alicia).

La formación nos hace tener una visión más amplia. Las que ya se formaron son conscientes e intentan transmitirla. Es el caso de Gloria:

“Para mí es una satisfacción estar aquí y en mi comunidad como promotora voluntaria, porque he aprendido mucho de ahí que me ha ayudado a mí y a mí me satisface que a otras personas les va a ayudar (...) tenemos que aceptarlos tal como son y empezar por dónde está el asunto para cambiar tu, si cambias tu cambia el mundo, si no no”.

2431

Para Gini, como maestra, educando para un futuro menos marcado por los roles:

“yo me siento más consciente del peso que tengo, y desde el análisis de eso podre ir exigiendo, bueno, mejor contagiando con mi actitud sobre todo como maestra evitando reproducir roles en el alumna”.

Existe una generalidad que todas fuimos enseñadas a mejorar y apoyar al prójimo, a hacer el bien: “yo creo que en los aprendizajes de género a las mujeres nos enseñan a ser para los demás” (Guillermina). Y para ello cree en la formación de las personas que nos gobiernan y trabajan para todos:

“el municipio es la puerta de entrada de acceso o no de hombres y mujeres para ejercer su soberanía y gobierno, y si los gobiernos municipales aprenden a ver a las mujeres de otra forma, hasta como ciudadanas como portadoras de derechos y no como receptoras pasivas como lo dice Alejandra Masolo, sino como sujetas activas”.

Las mujeres percibimos que el cambio debe ir en dos procesos paralelos necesariamente: el público y el privado. De ahí la importancia de revisar nuestro bagaje y no repetir patrones no es fácil, ya que éstos se introyectan en nosotras y nuestras comunidades y no es sino después de trabajo personal y social que se logra aislar y cambiar pensamientos y comportamientos. Guillermina destaca “la formación masculinizada” como parte del problema que tenemos que solventar para alcanzar la igualdad efectiva. Es “las instituciones

educativas no son solamente productoras o generadoras de saber sino también transmisoras de discursos discriminatorios”. (Barrantes y Echeverría, Univ. de Costa Rica). Desde otro punto de vista, la formación ofrece, no solo la posibilidad de ampliar nuestra noción de la vida sino también, y esto es muy valorado por las protagonistas, la posibilidad de generar nuevos lazos, conocer a otras mujeres con las que compartir y reforzar la autoestima y el hecho de ser mujer desde la empatía. También nos enfrenta a un hecho: “el intento de transmitir a los hombres, e incluso a las mismas compañeras, incluso pequeños detalles como lo del lenguaje (...) es muy complicado” explica Gini. En ello está también Guillermina: “en el caso de las mujeres lo que si creo es que se puede incidir (...) hay formación para ellas, poca formación en todos los sentidos, formación técnica, y las mujeres se vienen abajo”.

## 5. CONCLUSIONES

Una compañera cerraba un correo con esta frase “Somos muchas islas, hagamos archipiélagos”. Nos parece muy adecuada en el trabajo que las mujeres hacemos cotidianamente para mejorar nuestras condiciones de vida. Una lucha desde la diversidad aunando objetivos, conscientemente o no. En palabras de Gisela Espinosa (2009: 205): “los nuevos discursos y prácticas del *feminismo civil*, mantienen viva y constante la tarea de socavar una cultura sexista profundamente arraigada”.

Para concluir nos preguntamos ¿Qué representa nuestra participación en este congreso a nivel “global”? Se da la paradoja que para dar “voz académica” a las mujeres que no la tienen, recurrimos a un contexto insostenible desde varios puntos de vista. Queremos resaltar especialmente la contradicción que supone el que estar aquí empobrezca las condiciones reales de vida de las protagonistas de nuestra comunicación, por ejemplo la de la Juana, indígena, artesana chontal, Tapotzingo, cuyo territorio ha sido invadido y destrozado a causa de las petroleras, esto ha afectado a sus formas de vida de forma drástica. Lejos de querer culpabilizarnos, nuestra intención es la de no entregar nuestras consciencias al pensamiento único que describiendo las distintas condiciones de la población humana elude su responsabilidad sobre ellas.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- DE VITA, Antonia (2008) “Buscando una política más elemental: sostener capacidades, abrir posibilidades”, DUODA Estudios de la diferencia sexual, 35, 83-97.
- DIETZ, Gunther (1999) *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y religión en un movimiento indígena en México*. ABYA YALA, Ecuador.
- EBERLE, Dietman (2007) “Vivir (bien) con menos”, entrevista en Babelia, 21/04/2007.
- ESPINOSA, Gisela (2009) *Movimientos de mujeres indígenas y populares de México*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- HELD, Virginia (2006) *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*. Oxford University Press, Nueva York.
- RIVERA GARRETAS, M. Milagros (2004) *Juana de Mendoza*, Ediciones del Orto, Madrid.



***MEMORIAS Y DESMEMORIAS  
AFRICANAS Y  
AFRODESCENDIENTES EN  
AMBOS LADOS DEL  
ATLÁNTICO***



# DANZAS Y RITOS DE GUINEA ECUATORIAL. LA MEMORIA HISPANOAFRICANA OLVIDADA. ÁFRICA MILENARIA Y ÁFRICA DE VUELTA TRAS LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

Isabela de Aranzadi  
Grupo de investigación MUSYCA de la UCM

## 1. RESUMEN

Los instrumentos musicales y las danzas son parte intrínseca y viva de la cultura (in)material que acompaña a los pueblos en su devenir histórico. Podemos observar en Guinea Ecuatorial diferencias significativas entre las etnias que han construido sus identidades en el continente africano a lo largo de siglos y los grupos sociales que lo han hecho tras la abolición de la esclavitud con elementos de vuelta del otro lado del Atlántico y que suponen el legado cultural de la esclavitud en África.

En el caso de las etnias, sus migraciones en los últimos siglo, han servido para crear vínculos entre grupos tribales, manifiestos en su cultura musical. Esta continuidad en la memoria común ha reforzado la propia autorepresentación de la comunidad como unidad no sólo física sino también simbólica. Se trata de grupos étnicos con tradiciones arraigadas desde hace siglos (fang, bubí, ndowe, bisío, etc) y con una proporcionalidad directa entre la pérdida de aquellas y su contacto con la cultura occidental. Entre estos grupos, la comunidad otorga un status mediante los ritos, al concebir el sonido como puerta de paso al mundo espiritual, jugando la música y las danzas un papel determinante por su función de puente entre dos mundos y por su poder cohesionador.

Tras la abolición de la esclavitud apenas hay documentos que reflejen la aportación cultural de los que viajaron de “vuelta” a África. En el siglo XVIII, el *gumbé* constituye la primera referencia musical (instrumentodanza) que “devolvieron” los esclavos y es practicado hoy entre los annoboneses como *cumbé*. Por otro lado, el rito de la sociedad secreta *Ekpe* de los efik, transformado en Cuba por los esclavos carabalíes y denominado *Abakuá*, viajó como elemento otorgador de identidad a Fernando Poo con los deportados cubanos ñáñigos en el siglo XIX, y los criollos fernandinos lo practican en Bioko con el nombre de *bönkó*.

Palabras clave: Instrumentos musicales, ritos, esclavitud, fang, bubí, ndowe, annoboneses, criollos fernandinos, Guinea Ecuatorial.

## 2. INTRODUCCIÓN

Consideramos aquí los instrumentos musicales en relación a los ritos como parte intrínseca y viva de la cultura material que acompaña a los pueblos en su devenir histórico y como factor indispensable en la conformación de la identidad conservada a través de la memoria y parte activa de su espiritualidad. Se trata de comunidades que han viajado en el transcurso de la historia realizando migraciones por motivos diferentes. Estos objetos no sólo constituyen un reflejo de la cultura sino parte constitutiva de los procesos de autorepresentación y pertenencia en un proceso dinámico de interrelación de la cultura material y las sociedades en movimiento.

Podemos observar diferencias significativas entre las etnias que han construido sus identidades en el continente africano a lo largo de siglos y los grupos sociales que lo han hecho

tras la abolición de la esclavitud con aportaciones de elementos que han realizado un viaje de ida y vuelta al otro lado del Atlántico y que suponen el legado cultural de la esclavitud en África.

### 3. RITOS Y OBJETOS MUSICALES. SU PAPEL SIMBÓLICO EN LA CULTURA

En el caso de los pueblos bantú, sus migraciones en los últimos siglos por el continente africano por factores diversos (presión de otros grupos, choques de culturas, comercio, agotamiento del suelo, etc), han servido para crear y mantener vínculos y relaciones entre grupos tribales de una misma etnia que, aunque alejados espacialmente por la separación de los asentamientos, han conservado la dimensión sociocultural y espiritual cohesionada por una misma lengua y organización social, manifiesta en el uso de sus objetos materiales (instrumentos). Esta continuidad en la memoria común ha reforzado por otro lado la propia autorepresentación de la comunidad como unidad no sólo física sino también simbólica. Se trata de grupos étnicos con tradiciones arraigadas desde hace siglos (fang, bubí, ndowe, bisío, etc) y con una proporcionalidad directa entre la pérdida de aquellas y su contacto con la cultura occidental.

En algunos casos, la cercanía con una etnia vecina de distinta cultura y el aislamiento geográfico prolongado de su propia cultura, ha supuesto incorporaciones excepcionales. Uno de estos casos es la adopción del *mekuio*, máscara de un ritodanza específico del pueblo ndowe, por parte de los fang de los Lagos del BajoOgowé en Gabón (Perrois1979:29). Estas sociedades han tenido una función judicial de regulación social del mismo modo que el desaparecido rito So de los fang. Otro ejemplo de estos préstamos es el de elementos criollos fernandinos en la cultura bubí. Existen diferencias entre los poblados que han estado o siguen estando más aislados (Moka, Ureka) y los poblados bubis cercanos a los focos criollos (Malabo, poblados del Norte y del Sudoeste, Luba, etc.) donde la aculturación ha sido mayor.

La atribución de un poder mágico y de un excepcional poder de comunicación al hecho sonoro, ha servido para que los instrumentos como objetos generadores de sonidos representen aspectos relacionados con los ritos de paso, integrándose por su significado simbólico dentro de este proceso de otorgamiento de un nuevo status. En la liminalidad (social y espacial) de algunos ritos, se emplean objetos especialmente significativos en un momento del proceso ritual. El tambor *moanmbeñ* es utilizado entre los fang exclusivamente en la ceremonia de circuncisión y en ningún otro momento (Aranzadi 1998: 181).

Los instrumentos musicales ocupan de este modo un espacio de significación como parte del ritual que reproduce un mito originario (inclusión del adepto en la tribu como referencia del propio clan, a través de la comunicación con los ancestros primigenios y la memorización y recitación de las genealogías) y su capacidad simbólica es efectiva únicamente durante el rito. En el *mekuio* danza ritual masculina ndowe de contenido iniciático, se preparan los tambores *ngomo* enterrándose en la tierra del lugar donde se va a bailar, como símbolo de conexión de la comunidad con la naturaleza como generadora de seres vivos y lugar donde residen los espíritus. Vemos así la transformación de los objetos y lugares (la misma tierra es más tarde un espacio para la limpieza de pescados o el tejido de redes), en función del papel atribuido y representado por su cometido dentro

de un ritual, aceptado e incorporado en la conciencia colectiva de una comunidad.<sup>1</sup> Esta misma transformación de los objetos y su significado en la conciencia de la comunidad por su específica función, tiene una clara expresión en su denominación. Se nombran por lo que hacen y no por cómo son. Por su función y no por su forma.

#### 4. INSTRUMENTOS MUSICALES Y OTRAS CULTURAS EN MIGRACIÓN

Existen grupos sociales (annoboneses y criollos fernandinos) en los que inciden otras causas para explicar su cultura musical durante siglos en tránsito. Se trata de una reconfiguración de la cultura Atlántica en un proceso complejo de relaciones sociales por el encuentro de pueblos dentro de la coyuntura colonizadora tras la abolición de la esclavitud. Los objetos (in)materiales (canciones, instrumentos, danzas, etc.), han sido reproducidos por algunas comunidades de esclavos en el continente americano y traídos de vuelta a África tras efectuarse algunas transformaciones por su contacto con el europeo al otro lado del Atlántico. Este hecho se sitúa ante la paradoja de la aportación de una riqueza cultural, en el seno del proceso histórico de uno de los hechos más violentos en la historia de la humanidad: la esclavitud. La presencia de dichos objetos como reinterpretación simbólica, ha jugado en el continente americano un papel de otorgamiento no sólo de identidad sino también de seguridad por el brutal desarraigo producido al ser arrancados de sus paisajes sociales y físicos, proporcionando elementos de recuerdo permitiendo una autorepresentación y una reubicación a través de una búsqueda de la estabilidad del propio hogar.

En Bioko y Annobón se incorporan dos tradiciones venidas del sur de Estados Unidos, Jamaica y de Cuba, Nigeria. Por un lado un instrumento danza (tambor cuadrado), denominado *kunkí* por los criollos, *kunké* por los bubis y *cumbé* por los annoboneses y por otro lado el ritodanza del *bönkó* con una doble influencia africana: directa de Nigeria a través del rito Ekpe de los efik, e indirecta tras haber sido transformado por los esclavos carabalíes en Cuba en la sociedad secreta Abakuá y llevado a Fernando Poo por los deportados cubanos ñañigos, pertenecientes a dicha sociedad vigente hoy en día pero perseguida durante la colonia y la república cubana (Miller 2009:177), lo que ocasionó su exilio a colonias españolas como Ceuta, Chafarinas o Fernando Poo.

El *gumbé*, tambor cuadrado con cuatro patas, constituye una manifestación importante de la cultura de los cimarrones en Jamaica conservado hasta hoy y asociado con la invocación de los ancestros (Bilby 2007:15).

Estos objetos han servido para el establecimiento de un puente simbólico con su filiación primigenia. La identidad otorgada por este elemento africano, ha permanecido activa hasta hoy. Primeramente como hemos visto, entre los esclavos en el continente americano. Después, entre los esclavos liberados cuando retornaron a sus “lugares de origen” desde finales del siglo XVIII, ya que:

“en la sociedad multiétnica de Freetown, el *gumbe* respondió a la necesidad de afirmar su africanidad frente a las influencias de la colonia y la iglesia

<sup>1</sup> El 30 de abril de 2009 con motivo de la exposición Instrumentos musicales de las etnias de Guinea Ecuatorial, comisariada por la autora de este artículo, el grupo Enenge a pembe de Ukomba (Bata), practicó una danza ivanga en el Auditorio Nacional de Madrid en suelos de mármol. Solicitaron tierra para introducir los tambores ngomo. Tierra como objeto simbólico significativo en interacción con el sonido que emiten los propios tambores. En ese momento la tierra tenía un contenido muy diferente de la “tierra de los jardines de Madrid” de donde fue materialmente extraída.

convirtiéndose con los años en el estilo musical dominante, sirviendo para unir a las diferentes personas de la cultura krio” (Harrrev 1998: 9).

Más tarde, cuando se expandieron por África llegando hasta Fernando Poo a partir de 1827, suponiendo un símbolo de la cultura criolla que incluso se exportó desde Santa Isabel a países como Ghana. Por último, siendo transportados hasta la lejana isla de Annobón constituyendo un elemento importante en la cultura musical annobonesa (Aranzadi, 2009).

Ha habido transformaciones de los elementos musicales traídos desde África, al adaptarse a un nuevo entorno (como es el caso del ritmo con influencia caribeña reflejo del encuentro entre dos mundos). Aún así, se han conservado características musicales relevantes<sup>2</sup> que los identifican como africanos, hecho que supone la acción constitutiva de una reproducción de la identidad y la pertenencia. Esta identidad veremos cómo ha ocupado un lugar y se ha transformado en relación al otro africano, una vez que volvieron tras la abolición de la esclavitud.

El viajero Rankin describe en Sierra Leona en 1830 una danza con el nombre de *koonking* practicada entre uno de los grupos que conformarían la cultura krio, los colonos. Según los fernandinos, en Guinea Ecuatorial, la danza *kunkí* traída por los primeros sierralonas, se práctico en Santa Isabel (más tarde Malabo) hasta 1971, año en que el dictador Macías expulsó a los nigerianos.

Los dos grupos que constituyeron la cultura krio en Sierra Leona fueron los colonos procedentes de Virginia y Carolina y los cimarrones jamaicanos a los que se unieron más tarde el grupo de esclavos recapturados en los barcos configurándose una cultura multiétnica en Freetown y una cultura y lengua criolla que se extendería más tarde por África.

El grupo de cimarrones lo formaban 550 jamaicanos procedentes de Nueva Escocia, éxodo forzado desde la isla de Jamaica por los ingleses en 1796 y conservado en la memoria por la comunidad de cimarrones en Jamaica hasta hoy, siendo relatado por ancianos cimarrones según recoge el antropólogo Kenneth Bilby en 2005<sup>3</sup>.

La contradicción operó en la memoria de su cultura musical como depositaria de identidades diferentes y siempre en relación al “otro”. Tras la necesidad de afirmar su africanidad frente al “otro” europeo en América,<sup>4</sup> al retornar a África continuaron manteniendo elementos diferenciadores frente al “otro” africano considerado por ellos inferior. El testimonio en 1830, de uno de aquellos colonos negros en Freetown ya avanzado en edad lo refleja: “Volvimos al continente africano, con la esperanza de mejorar nuestra situación por llevar un ‘stock’ de educación a un país de salvajes” (Rankin 1834: 87).<sup>5</sup>La palabra ‘stock’ es significativa y describe el contenido (in)material que llevaban con ellos, en una autorepresentación como grupo social privilegiado frente a los negros africanos, y que han conservado como propio en Sierra Leona.

<sup>2</sup> Síncopas, polirritmias, improvisación, disposición tímbrica por el uso predominante de idiófonos y membranófonos, etc.

<sup>3</sup> Bilby ha estudiado la cultura jamaicana de los cimarrones durante tres décadas y en su última publicación recoge múltiples testimonios de la memoria oral de estos hechos (2008{2005}: 368-410).

<sup>4</sup> Lo que supuso numerosas prohibiciones en el uso de los tambores antes de 1700 (Epstein 2003{1977}: 30).

<sup>5</sup> Sin comillas en el original.

En la isla de Bioko (antes Fernando Poo) existen procesos de recepción y apropiación de elementos musicales como símbolos otorgadores de una identidad buscada por su relación directa con un grupo de poder que al modificar un espacio social, ejercería su influencia también a través de la cultura. En algunos poblados bubis, han introducido el rito del *bōnkó* característico de los criollos fernandinos, quienes tenían una posición de autoridad en la estructura social por su poder socioeconómico. Estas familias ocuparon cargos en las instituciones, posiciones de poder en el comercio en la isla y también fueron determinantes sus influencias en la cultura musical.

La comunidad fernandina sintetizó elementos diversos nigerianos (la danza, parte de la vestimenta y algunas máscaras) con elementos cubanos (algún tambor, la procesión en las fechas de navidad, los cinco tambores considerados sagrados, la cadena que sujeta a una de las máscaras, el homenaje al gobernador colonial y más tarde al presidente, etc.).

Podemos observar la evolución del atuendo para la danza del Bonkó, comparando 4 momentos en la historia a ambos lados del Atlántico: en Nigeria, en Cuba, en Anobón y en Malabo. En Nigeria pervive hoy la tradición de usar un capirote que también se observa en los grabados e imágenes en Cuba en 1870 y a principios del siglo XX (Landeluze 1881 y Roche Monteagudo 1908). Después hay testimonios de la transformación en Malabo, al añadirle “tentáculos” que llaman “cuernos”. En Annobón el capirote es visible todavía, aunque se le han añadido algunos pequeños «tentáculos» en la cabeza. En esta isla el bonkó (mamahê) llegó hace unos cien años y debido a su aislamiento la evolución ha sido menor (los barcos iban una vez al año). Finalmente vemos la evolución en Malabo donde la transformación da como resultado un capirote lleno de «tentáculos» así como adornos navideños brillantes y muchos pequeños espejos. En Annobón han conservado el atuendo tal y como se empleaba en Malabo hace años, según los annoboneses que han vivido en ambas islas.

Se conectan a través de la música, pueblos lejanos en el espacio físico pero cercanos en el espacio identitario (cimarrones jamaicanos, negros del Sur de Estados Unidos, grupos de esclavos recapturados, africanos de diferentes lugares de la costa, bubis de la isla de Fernando Poo, etc).

Hemos mencionado la incidencia de factores que durante la colonia influyeron en la conformación de una cultura musical marcada de algún modo por el gusto de las jerarquías. Desde estas identidades exóticas creadas en el colonialismo, podemos vislumbrar hoy el cambio en la tendencia a la búsqueda de una “africaneidad”, en las manifestaciones musicales así como en las políticas culturales del poscolonialismo. Los estereotipos se diluyen, aunque existen nuevas miradas en Europa que siguen bebiendo del romanticismo del origen perdido, en una sociedad occidental global y de riesgo, cada más necesitada de romper el individualismo desde una vivencia en la región del “nosotros”, región transitada desde hace siglos por los pueblos africanos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ARANZADI, Íñigo de (1998) *Cosas del bosque fang*. Madrid, Ayuntamiento de Madrid. Junta Municipal de Retiro.

ARANZADI, Isabela de (2009) *Instrumentos musicales de las etnias de Guinea Ecuatorial*. Madrid, Editorial Apadana.

BILBY, M., Kenneth (2007) *The Legacies of Slavery and Emancipation: Jamaica in the Atlantic World*. Yale University, New Haven, Connecticut.

- BILBY, M., Kenneth (2008) *TrueBorn Maroons*. University Press of Florida [1<sup>st</sup> ed., 2005].
- EPSTEIN, Dena J. (2003) *Sinful tunes and spirituals: Black folk music to the Civil War*. [1<sup>st</sup> ed. 1977], University of Illinois.
- HARREV, Flemming (1998) Revised edition of original in 1987 “Gumbe and the development of Krio popular music in Freetown, Sierra Leone”. Paper presented at IASPM’s 4th International Conference, Accra, Ghana 12-19 August 1987.
- LANDALUZE, Víctor Patricio, illustrator, (1881) *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba. Colección de Artículos. Por los mejores autores de este género. Obra ilustrada por D. Víctor Patricio de Landaluze. Primera serie*. Habana, Editor Miguel de Villa.
- MILLER, Ivor L., Bassey E. Bassey (2009) *Voice of the Leopard. African secret societies and Cuba*. University Press of Mississippi/Jackson.
- PERROIS, Louis (1979): *Arts du Gabon: les arts plastiques du bassin de l’Ogooué*. Paris, Arts d’Afrique Noire, Arnouville, O.R.S.T.O.M.
- ROCHE Y MONTEAGUDO, Rafael (1908) *La Policía y sus misterios*. Prólogo de R. Conté. La Habana, La Prueba.



# EL OLVIDO Y LA DESMEMORIA EN COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA CENTRAL VENEZOLANA

Yara Altez  
Escuela de Antropología  
Universidad Central de Venezuela

## 1. RESUMEN

En la costa central de Venezuela se encuentran las seis pequeñas localidades afrodescendientes de la Parroquia Caruao, fundadas como haciendas de cacao a principios del siglo XVII. Hoy se comprobaría que sus habitantes serían descendientes de quienes fueron esclavizados para trabajar en aquellas haciendas. Sin embargo, las actuales familias, no conservan información sobre ese pasado e invisibilizan el parentesco con antiguos esclavos y africanos. Debido a ello se advertiría entonces, una “pérdida” de memoria histórica local. En este trabajo se quieren presentar algunos testimonios y argumentos para discutir sobre los conceptos que podrían dar cuenta de estos casos. Hemos propuesto ya en otras ocasiones el término *des memoria* para intentar una aproximación a la realidad simbólica de los habitantes de la Parroquia Caruao.

## 2. UNA HISTORIA SIN MEMORIA

En Venezuela, buena parte de la población muestra un importante componente físico de rasgos afrodescendientes. A la vez, pueden identificarse también algunas pequeñas poblaciones –generalmente rurales– como verdaderas muestras sucesoras de las antiguas estirpes africanas que fueron traídas al país bajo la crueldad de la esclavización. Ese sería el caso de la Parroquia Caruao, ubicada en la costa central de Venezuela, en el Estado Vargas. Se trata de una franja de 52 kilómetros aproximadamente costeano al Mar Caribe, en donde se observan seis pequeñas comunidades afrodescendientes: Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa, cuyas historias locales estarían siendo recopiladas por el equipo Antropología de la Parroquia Caruao<sup>1</sup>. Según los primeros resultados obtenidos<sup>2</sup>, la actual población que habita en esta costa, estaría emparentada directamente con antepasados africanos esclavizados y traídos a la zona a principios del siglo XVII (Yara Altez, 1996; Altez, 1999a; Altez, 1999b; Altez, 1999c; Altez, 1999d; Altez 2000; Altez y Rivas, 2002; Altez, 2003). En documentos consultados en archivos nacionales y españoles<sup>3</sup>, los valles de la actual Parroquia Caruao, fueron adjudicados a personajes de la vida colonial, españoles asentados y reconocidos como vecinos del Puerto de La Guaira, entre 1620 y 1622, quienes además solían ejercer cargos políticos administrativos al servicio de la corona. Las tierras de Caruao les fueron cedidas inicialmente como encomiendas,

2441

<sup>1</sup> Antropología de la Parroquia Caruao es el nombre del proyecto que dirige la profesora Yara Altez desde 1984 cuando habría comenzado el trabajo como investigación de grado. Hoy cuenta con la participación de otros antropólogos: Pedro Rivas, Héctor Cardona y Mauricio Rivas, en calidad de coinvestigadores, e incorpora a estudiantes regulares de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV) como auxiliares de investigación en proceso de formación. Este proyecto viene siendo auspiciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la UCV.

<sup>2</sup> Se trata de datos tempranos producidos por la investigación que dirige Altez, aproximadamente entre 1987 y 1994, y dados a conocer en posteriores publicaciones referenciadas.

<sup>3</sup> Archivo Arquidiocesano de Caracas; Archivo del Registro Principal del Distrito Federal; Archivo del Registro Subalterno de Vargas; Archivo General de la Nación; Archivo General de Indias.

aunque debe destacarse que la población indígena ya para ese entonces había desaparecido en su mayoría de estos lugares. Por lo tanto, aquellos encomenderos ocuparon estos territorios contando con mano de obra esclavizada en lugar de indígenas reducidos y catequizados, que era lo habitual según el concepto mismo de encomienda. De allí el origen africano de los actuales pobladores.

El objetivo de aquellos españoles era cultivar cacao. Habían escogido los valles fértiles de Caruao y desde entonces comenzaron a poblar la zona con africanos de origen Congo, Mina, Carabalí, Tari, Angola, Cachía, Ochoa, Luango, Bayona, entre otros (Altez, 1999<sup>a</sup>). Gracias a su trabajo se fueron consolidando las haciendas y una importante producción. Transcurrido el tiempo, ya a principios del siglo XVIII, la población esclavizada constituía grupos familiares que habrían perdido la identificación de sus orígenes étnicos africanos, tal como puede constatarse entre listas, conteos e inventarios de las haciendas de Caruao. Y revisando este tipo de fuentes, llama poderosamente la atención el bajo nivel de esclavos fugados y la falta de reportes acerca de rochelas o cumbes<sup>4</sup> en esta zona, mientras se observa la continuidad de su asentamiento organizado por núcleos familiares cuyas genealogías se pueden reconstruir siguiendo los datos hallados en los inventarios de las haciendas y en las reseñas de curas y otros personeros de la Iglesia para entonces. Podría indicarse así la continuidad y permanencia de estas familias a lo largo del tiempo en el contexto de la Parroquia Caruao. Gracias a ello, se habría obtenido una data de presencia histórica que rondaría los casi cuatrocientos años. Es importante señalar que se lograría realizar esta clase de inferencias, gracias a la información obtenida entre la antigua documentación correspondiente a las haciendas cacaoteras de Caruao, pero también en base al registro arqueológico de esta zona efectuado por el mismo equipo de Antropología de la Parroquia Caruao, el cual –y de manera pionera– continúa ejecutando campañas de investigación arqueológica en esta zona.

Pero además de esa clase de noticias históricas, se encontraría otra fuente invaluable de datos: la llamada memoria oral. Generalmente, los antropólogos apostamos a favor de este repositorio de información en el cual suelen hallarse datos que ni los documentos ni los restos de cultura material habrían de aportar. Y ciertamente la historia relatada por la memoria de los ancianos habitantes de la Parroquia Caruao reconstruye otra clase de acontecimientos, pues no conservarían reminiscencias de aquel pasado colonial protagonizado justamente por quienes habrían sido sus ancestros. De manera que entre las tres fuentes de datos estudiadas, sólo dos de ellas se corroborarían entre sí: el registro arqueológico y la historia documental. Mientras tanto, la llamada memoria oral no archivaría recuerdos sobre la vida de sus abuelos más lejanos. Trabajando in situ con herramientas cualitativas de investigación, se han buscado relatos, anécdotas, evocaciones o tal vez algún tipo de leyendas sobre aquella época, pero el esfuerzo ha sido verdaderamente infructuoso. En efecto, la memoria de los informantes sólo alcanza a contar versiones de la historia local que no van más allá de principios de siglo XX. Más aún, dichas versiones desaparecen al morir los informantes observándose que junto con los ancianos perecen sus relatos. Por ejemplo, la información aportada sobre la historia local de Todasana a mediados de los años ochenta, sólo puede encontrarse en las publicaciones del proyecto Antropología de la Parroquia Caruao, pues los familiares de aquellos informantes no ha-

---

<sup>4</sup> Las rochelas fueron comunidades transitorias constituidas por esclavos fugados o cimarrones, mientras que los cumbes tuvieron un carácter de mayor permanencia y asentamiento.

brían sido depositarios de los recuerdos que les unirían en parentesco a los esclavizados de la antigua hacienda.

En las otras comunidades se ha notado igualmente que ninguno de los entrevistados habría señalado como posibles ancestros a esclavizados o africanos traídos bajo el cruel régimen colonial. De ser reconocida la presencia de esclavizados en el contexto de Caruaó, se apuntaría hacia otras localidades y no precisamente a la cual pertenece el informante. Esta y otras características le imprimirían una cierta particularidad a la dinámica de la memoria en estas comunidades: en primer lugar, se estaría tratando con la memoria oral personal y no local, aunque no obstante es a partir de ella que se puede reconstruir una versión de las historias locales de Caruaó; en segundo lugar, dichas versiones no se transmiten sistemáticamente de generación en generación, lo cual impide que se pueda considerar el concepto de tradición oral en estos casos; en tercer lugar, se trata de relatos que no registran episodios familiares protagonizados por antiguos esclavos o africanos; y en cuarto lugar, reconstruyen historias locales “cortas” que no se extienden al siglo XIX, muchos menos al XVIII o al XVII. Siendo entonces recuerdos personales, el esfuerzo por recuperar los capítulos históricos más contemporáneos de estas comunidades debe contemplar la mayor cantidad de informantes posibles. Buena parte de esta tarea mantiene ocupado al equipo de investigación, acostumbrado ya a trabajar con los más ancianos en estos lugares. La experiencia demuestra entonces que falleciendo estos personajes muere con ellos una inmensa cantidad de datos. Puede demostrarse una porción de lo hasta aquí expresado, presentando algunas citas de los testimonios recopilados en campo con el fin de apreciar la falta de recuerdos familiares asociados a la época colonial y a los ancestros esclavizados. Para ello, nótese el siguiente testimonio, que fuera obtenido el 14 de Febrero de 1993 por Celeste Zerpa, quien se desempeñó como auxiliar de investigación en el equipo. Las iniciales R.E. corresponden a la persona con quien se habría entablado diálogo, aquella mañana en la comunidad de La Sabana:

Celeste Zerpa: “...y usted recuerda alguna hacienda del pasado?”

R.E.: “Uyyyyyyyyy, no me acuerdo!”<sup>5</sup>.

C.Z.: “Y escuchó hablar alguna vez de eso?”.

R.E.: “No, no, no...je,je,je!”

C.Z.: “Habrá escuchado, por ejemplo, si en algunas haciendas del pasado trabajaban esclavos?”

R.E.: “No, nunca! Aquí en el pueblo no había eso...ná, ná!”

R.E. no parece poder ofrecer mayor información acerca de la época en la cual la actual Parroquia Caruaó estaba constituida por antiguas haciendas productoras de cacao. Sin embargo, puede comprenderse su falta de memoria pues La Sabana, su lugar de nacimiento, y el lugar de origen de sus padres y abuelos, no habría sido una hacienda. Hoy se destaca esta comunidad por ser la población más grande y populosa de las seis que componen a la zona, y según la información histórico documental, La Sabana se fundó a mediados del Siglo XVIII como un Pueblo de Negros Libres<sup>6</sup>. No fue una hacienda, y tal vez debido a ello R.E. habría respondido negativamente a las preguntas efectuadas.

<sup>5</sup> Se ha intentado transcribir la fonética original del testimonio.

<sup>6</sup> Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección de Matrículas Parroquiales, No. 13; Matrículas Parroquiales 1788; Apéndice de Parroquias, Año 1818; Sección Curatos, Año 1802.

Pero tampoco R.E. lograría contar nada acerca de ese singular pasado de su comunidad como poblado de negros libres en pleno auge de la esclavitud en Venezuela. Mientras tanto, la documentación de archivos así lo certifica. Nadie en La Sabana habría logrado testimoniar acerca de esta historia comunitaria tan particular. Fue un “hallazgo” de investigación en el Archivo del Palacio Arquidiocesano de Caracas ya en el año 1985, por lo cual al momento de la entrevista efectuada a R.E. se manejaba como dato que La Sabana no había sido una hacienda sino un asentamiento de negros libres. En sucesivas campañas informativas comunitarias<sup>7</sup>, los miembros del equipo de investigación (a partir de 1993) han expuesto los resultados del trabajo en archivos históricos documentales, de manera tal que los vecinos de La Sabana alcancen a manejar esta valiosa información acerca del origen de su comunidad.

La breve cita del testimonio de R.E. en aquel año 1993, permite comprender cómo se desconoce buena parte de la historia local aun cuando ésta no llegase a reportar crueles recuerdos como la esclavitud, sino más bien información que podría ser motivo de orgullo al saberse descendientes de negros libres. En otras comunidades de la Parroquia Caruao los testimonios ofrecidos por los ancianos en su intento de contar la historia local, tampoco incluyen versiones sobre los negros libres de La Sabana ni certifican que hubo esclavitud en sus propios contextos. Es decir, se habría abierto un importante hiato en la historia de estas comunidades, por lo cual se podría hablar de desmemoria.

Otros testimonios merecen ser igualmente citados para seguir ilustrando el caso de la Parroquia Caruao y su singular manera de reconstruir el pasado. La siguiente cita presenta un extracto de la entrevista que Dierdre Carrillo, auxiliar de investigación, realizara el mediodía del tres de Febrero del año 2002, en la localidad de Osma. Las iniciales de la anciana informante que amablemente realizó un esfuerzo de memoria, son D.U. La conversación trató de girar en torno a la historia colonial de Osma, de la cual por documentos se conoce que fue una hacienda productora de cacao trabajada por esclavos hasta bien entrado el siglo XIX<sup>8</sup>. Se advertirá que Deirdre Carrillo se afana en puntualizar datos sobre dos actores determinantes para el escenario colonial de la Provincia de Venezuela: los amos españoles y sus esclavizados.

Dierdre Carrillo: “Y aquí en Osma había españoles?”

D.U.: “Tampoco. En todo esos pueblo era onde habían españolé.

D.C.: “Y traían esclavos?”

D.U.: “Sí, pero no fue aquí. Ahí en Oritapo era que tenían bastante esclavo”.

D.C.: “Para qué los traían?”

D.U.: “Pa trabajá la tierra, pa trabajá, y traían esclavo negrito, trinitario”.

D.C.: “Los traían para trabajar?”

D.U.: “Sí, gueno, lo esclavo lo traían pa trbjá, esa gente, tú sabe, eran esclavo...”

D.C.: “Y que se hizo esa gente? Los esclavos”.

D.U.: “Esa gente como se fueron, y los que no se fueron se murieron”.

<sup>7</sup> Se ha procurado como parte de las actividades de Antropología de la Parroquia Caruao, el trabajo de extensión y participación comunitaria, lo cual contempla, entre otras cosas, exposiciones, charlas y talleres dictados por los miembros del equipo, dirigidos a los vecinos de La Sabana –particularmente. Al respecto puede consultarse el sitio Web: [antropologiacaruao.blogspot.com](http://antropologiacaruao.blogspot.com)

<sup>8</sup> Archivo General de la Nación, Índice General de Expedientes No. 5, 1850-1869.

Según este breve extracto del testimonio de D.U. (ya fallecida), en Osma no hubo españoles ni esclavos, pero destaca cómo en los “otros pueblos” de Caruao, sí se habría constatado su figura, haciendo énfasis en Oritapo, comunidad que justamente queda cercana y aledaña a Osma, a la cual se puede llegar en vehículo después de un breve recorrido de veinte minutos<sup>9</sup>. Llamaría así nuestra atención el señalamiento directo de D.U. hacia Oritapo mientras que en el territorio de Osma también la esclavitud tuvo lugar sin dudas. Pero D.U. particulariza el caso de Osma al decir que allí no hubo españoles ni esclavos. Con esta aseveración de su parte, establecería una suerte de barrera entre “nosotros los de Osma” y “los otros de los pueblos circundantes”, para diferenciar historias y orígenes distanciándose así de la reconstrucción efectuada en base a la documentación de archivos y el registro arqueológico. Por lo pronto, sería posible decir entonces que existe una historia no recordada, motivo de olvido, vacío, o sencillamente una historia sin importancia para los actuales habitantes de la Parroquia Caruao. Tal vez, una historia sin memoria.

### 3. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE DESMEMORIA

Se habría obtenido por consiguiente dos versiones: el relato construido por los investigadores en base a la documentación de archivos y al registro arqueológico, y el relato aportado por la memoria oral de los informantes. Mientras tanto, un posible concepto de desmemoria pareciera ser aplicable a la reconstrucción efectuada por los habitantes de estas comunidades. En efecto, la ausencia de acontecimientos del pasado tan importantes como la esclavitud o incluso, su abolición en 1854, no se perciben en las narraciones registradas. De primero, pareciera un acto típico de olvido; esto es, la ausencia de recuerdos. No obstante, cierta complejidad puede contener la idea misma de olvido si se acude a la definición de Marc Augé (1998), cuando advierte que lo olvidado es el propio recuerdo mas no los acontecimientos en cuanto tales. De esta manera, señala Augé que el olvido representa a la muerte de los recuerdos mientras la memoria simbolizaría su vida. En el caso de la Parroquia Caruao, el olvido de ciertos acontecimientos fundamentales de su propio pasado generaría entonces la muerte de recuerdos que, de estar aún vivos, habrían incidido notablemente en el presente comunitario.

En efecto, los defensores de la impronta afrodescendiente en países como Venezuela, suelen reivindicar el orgullo de la ancestralidad africana y de sus aportes expresados en una rica herencia cultural, social, económica y fundamentalmente política, destacada en la zaga de aquellos cimarrones que dieron su vida por la libertad:

“El trabajo de los africanos y sus descendientes levantó la economía de la provincia de Venezuela a un costo social y de vida elevado. La respuesta por la búsqueda de la libertad ante los traumas y el intento de despersonalización y deculturación ejercido hacia los africanos y sus descendientes, se expresó en las diferentes formas de cimarronaje, tanto frontal como pasivo.”(Jesús García; 2001: 126).

Estas palabras de Jesús “Chucho” García convocan al ejercicio de una reflexión interesante cuando se encuentran testimonios como los recopilados en la Parroquia Caruao, en

---

<sup>9</sup> Merece destacarse que entre las seis comunidades que hoy conforman la Parroquia Caruao, las distancias son medianamente equivalentes, por lo cual entre los poblados el promedio de tiempo en vehículo puede ser de unos veinte minutos.

donde los recuerdos de tan relevante pasado habrían expirado sin mayores explicaciones. Surge en consecuencia una pregunta casi obligada: cuáles habrían sido las razones del olvido?. Si tal como ha dicho Augé (1998), sólo los recuerdos se olvidan, entonces, en algún momento los acontecimientos del pasado colonial de la Parroquia Caruao habrían sido –en efecto recuerdos. No obstante, en la historia particular de esta zona costera no se encuentran noticias acerca de cimarrones ni cumbes, o de sublevaciones y rebeliones. Qué tipo de legado habría de recordarse entonces?. En efecto, esta sería la historia de un asentamiento afrodescendiente que sobrevivió a la esclavitud y entró a la era republicana y moderna del país, adaptándose y sin ejercer presión sociopolítica, pasando de la condición de esclavizados a la de peones en las mismas haciendas, y posteriormente a la situación de poblados segregados social y económicamente, experimentando así los sabores permanentes de la exclusión histórica (Altez; 2007). Por lo tanto, pareciera que la acción cimarrona y libertaria no habría tenido lugar en la historia antigua de la Parroquia Caruao, por lo cual no se habrían construido recuerdos y sería así comprensible el hiato histórico observado en los relatos. Sin embargo, tampoco se aprecian testimonios que permitan acceder al pasado antiguo o colonial, sea cual fuere su performance. Esto es, parece no haber pasado alguno para recordar.

Políticamente, podría resultar inconveniente el olvido en la Parroquia Caruao justo en tiempos de efervescencia social que pretenden reivindicar todo tipo de presencia y participación comunitaria, contando claro está, las historias locales entre muchas otras manifestaciones que el propio Estado en Venezuela estaría apoyando, tras la implementación de ciertas políticas públicas y la promulgación de la recientemente aprobada en Diciembre de 2010, Ley Orgánica del Poder Popular.<sup>10</sup> En efecto, la falta de memoria podría conspirar en contra de una actuación sociopolítica reivindicativa. Mas sin embargo, las comunidades de la Parroquia Caruao se vienen articulando activamente a todos los cambios propiciados actualmente desde el Estado en Venezuela, por lo cual el olvido no se convertiría en elemento perturbador de su presente. Por añadidura, este presente no reclamaría mayores recuerdos sino más bien militancia política activa en las filas del partido de gobierno, lo cual no es menester analizar aquí pero sí importante de advertir, para comprender cómo no se encontrarían estímulos que le dieran vida a la memoria local en lugares como Caruao. Sin demandarse afectivamente, ni sociopolíticamente, los episodios de la historia antigua de estas comunidades no serían recuerdo para nadie más que los investigadores.

Podría hablarse entonces de desmemoria? Inicialmente el concepto significaría la muerte de los recuerdos (tal como se vió en Augé), pero también representaría el valor asociado a los relatos coconstruidos en el devenir histórico y cotidiano de las vidas personales de los pobladores de Caruao, pues la falta de pertinencia de la categoría memoria histórica local –antes advertida– devuelve la mirada sobre los relatos personales. Dicho valor advertido en los mismos, sería más bien su significación ya en términos de la adscripción a un contexto histórico y semiótico particular, el cual habría de identificarse como Modernidad. Esto es, se interpretaría la muerte de los recuerdos –u olvido– en función de un paradigma significativo mayor, el cual se entendería ya como cultura, y por tanto obsérvese así a la modernidad cultural y toda la carga simbólica que ella representa. Aunque el olvido

---

<sup>10</sup> Préstese atención también al siguiente conjunto de leyes actualmente en discusión: Ley Orgánica de Planificación Pública y Popular; la Ley de Comunas; la Ley de Contraloría Social, y la Ley Orgánica para el Sistema Económico Comunal.

en la Parroquia Caruao puede ser ahora comprendido como parte del discurso de la Modernidad, persiste aún la pregunta acerca de su condición en cuanto desmemoria. Qué significaría por tanto desmemoria? Si la muerte de los recuerdos ocurre en un contexto de sentido moderno, y si con dicha muerte opera la desmemoria, ésta tendría en consecuencia un carácter verdaderamente conservador al no entrar en contradicción con la versión historiográfica oficial<sup>11</sup> y tampoco reivindicar la ancestralidad africana. De cierta manera la desmemoria en lugares como Caruao, sería una cómplice versión histórica del pasado local que promueve la adaptación pacífica al presente, muy a pesar de la discursividad oficial del Estado empeñada hoy en apuntar el carácter reivindicativo y revolucionario del llamado poder popular. Y es por demás, la falta de un pronunciamiento crítico sobre el propio pasado local dado su alto contenido de exclusión y explotación lo que permite aseverar el vacío de la presente actuación sociopolítica en comunidades como las de Caruao, articuladas así a un discurso que no estaría permitiendo entonces la revisión del propio transcurrir histórico comunitario. De allí el carácter conservador de la desmemoria dada su adscripción a la semiótica acrítica de la Modernidad.

En efecto, dicha semiótica impone determinadas definiciones de memoria y olvido que deberían traerse a colación. Es sabido que la Modernidad desprecia al pasado siempre en pos del futuro, pues tal como señalaría Ximena Agudo Guevara: “En la muerte del pasado reposa la fe en el futuro.” (1999: 67). Así, el sentido lineal de progreso y evolución social, económica, política y cultural, imperan para definir el rumbo del pensamiento, la reflexión y los afectos modernos, en posición perpetua de rechazo respecto del pasado quedando de cara a la construcción positiva del futuro. De allí la necesaria muerte de los recuerdos que pongan en riesgo el desarrollo de la modernidad cultural operando así una selección de contenidos con los cuales ordenar la memoria, desde la propia tradición moderna. Mientras tanto, recuerdos potencialmente transgresores de este ordenamiento comprensivo serían suprimidos de la memoria. En consecuencia, el olvido del pasado esclavista en comunidades como las de Caruao, pareciera indicar la articulación funcional de su memoria a la crueldad de la cual fueran objeto sus ancestros. Entonces, la desmemoria obraría cual repositorio del olvido. Por otra parte, como esa misma semiótica moderna impone la fragmentación de la historia en versiones de la memoria individual que le cierran el paso a una posible historia local o memoria oral colectiva, disponen igualmente a la desmemoria como fenómeno personal y no colectivo.

De ser sólo un ejemplo particular, las comunidades de la Parroquia Caruao no permitirían extender la reflexión a otros casos. Sin embargo, baste decir que su propia historia da lugar a repensar la condición de algunos conceptos como el aquí expuesto, pues se habrá notado cómo desde la investigación que lideramos en el territorio de esas localidades, se definiría la presencia de los individuos que allí conviven restándole importancia a su condición de afrodescendientes, precisamente y debido al contenido de sus testimonios de ruptura con su historia familiar. Por lo pronto, es la observación de su particular manera de no emparentarse con el pasado, lo que permite aceptar la recurrencia a Caruao en cuanto ejemplo de comunidades modernas que justamente y debido a ello se habrían despojado del acervo africano, o bien lo tomarían como algo dependiente o coyuntural.

---

<sup>11</sup> Esa que suele invisibilizar el legado histórico y la presencia de los africanos y sus descendientes en la construcción del país.

#### 4. LA MODERNIDAD QUE PALPITA EN LA DESMEMORIA

De aquí en adelante, seguramente se oigan voces encontradas a esta reflexión, defendiendo más bien aquellos argumentos a favor de una posible esencialidad africana aún sobreviviente en comunidades como las de Caruao. La observación repetida de ciertas características estéticas podría certificarlo y presentarse entonces como evidencias contemporáneas de las antiguas stirpes africanas. Recurrentes ejemplos folclóricos suelen servir de ilustración, y entre muchos, el performance de los tambores sería el más empleado, al menos en Venezuela. Todo el candor emanado de la escena tropical en la cual se observan tamboreros y bailarines, pareciera así conquistar incluso a los espíritus más alejados del gusto por cierto “exotismo antropológico”. Mientras tanto, la vida cotidiana en las comunidades hoy compuestas por población afrodescendiente, se debate entre la pobreza, la violencia y el riesgo en todos sus sentidos, variables que más bien darían cuenta de realidades comunes que se consolidan dramáticamente en múltiples territorios sin distinguir el color de la piel. En vínculo perverso aparece junto a la pobreza el simbolismo clásico de la Modernidad, siendo las comunidades de la Parroquia Caruao un posible modelo de cómo ambas –pobreza y Modernidad pueden caracterizar con mayores rasgos definitorios la vida de los descendientes de africanos en un país como Venezuela. Algunos testimonios recopilados en la Parroquia Caruao podrían indicar lo dicho hasta aquí.

Resultado concreto del estrecho parentesco entre pobreza y valores modernos, habría de ser, por tanto, la llamada desmemoria. En ella, la muerte de los recuerdos concernientes al pasado local debido a la influencia de la Modernidad y sus significaciones más acreditadas, tendría también expresión en la manera como se aprecian y se valoran presente y futuro en estas comunidades, tras relegar abiertamente al pasado. Esta forma de comprender a la desmemoria en la Parroquia Caruao se fundamenta en un significado de Modernidad que la define como una gramática civilizacional (Rigoberto Lanz; 2000) gestada con la puesta en práctica del proyecto de la Ilustración, aceptando no obstante algunas aclaratorias sobre cómo se habría configurado dicho proyecto en el caso particular de América Latina. A pesar de algunas miradas críticas respecto a la Modernidad por estos lares como un acontecimiento truncado (Subirats; 2001), o bien como una Modernidad heterogénea enfrentada a la Modernidad logocentrada de la Ilustración (Herlinghaus; 2000), la comprensión de la desmemoria en casos como la Parroquia Caruao requiere aceptar el éxito semiótico de los más rancios conceptos modernos. Para ello, nótese algunos testimonios como los siguientes. El primer extracto corresponde a la entrevista de Keila Vall realizada a la Sra. O.E., la mañana del 16 de Enero de 1993 en La Sabana, relato en el cual se observa el aprecio de la entrevistada por Caracas y algunas posibles bondades en comparación con su localidad.

O.E.: “Aquí uno está peor que en Caracas. Porque en Caracas las cosas están caras.

Pero uno las encuentra. Los hijos míos vinieron en la otra Navidad; Héctor vino y me trajo un casabe así de grande en 250 Bolívares!!! Y cuando yo le dije que estaba caro, él me dijo ‘no hombre mamá! Despreocúpese. En Caracas se consigue el casabe más barato que aquí y se encuentra mejor.’

Keila Vall: “Imagínese usted”.

O.E.: “Si señor! En Caracas las cosas se encuentran más caras pero se encuentran”.



La sencillez de este testimonio podría ocultar su sentido más profundo. Sin poder incluir aquí el texto completo de la conversación, sirva la cita para comprender como O.E. habría hecho una evaluación del “atraso” en La Sabana. Otro testimonio ilustrativo de la influencia semiótica de la Modernidad sería el siguiente, obtenido por Mauricio Rivas,<sup>12</sup> entonces auxiliar de investigación. Fue el mediodía del martes 16 de Febrero de 1993 que en su casa, el señor G.U., anciano habitante de La Sabana, expresando un poco de nostalgia debido a la pérdida de algunas costumbres locales, señaló también la posible razón de ello:

M. R.: “Y a qué cree usted que se deba la pérdida de esas costumbres?”.

G.U.: “Yo pienso que es la modernización. Ahora todos los grupos quieren ser modernos. Existe mucho roce entre los muchachos y los viejos. Uno de los mejores tamboreros es C. L., también E. L., y no los llaman porque son viejos y ellos son los modernos. Y están al frente de la Casa de la Cultura y yo no sé cómo esa casa se puede llamar de la Cultura! Porque el que no tiene aprecio por la lectura no tiene cultura. En ese liceo los que dan clase son unos bachilleres, ni siquiera graduados, que enseñan algo pero no lo necesario”.

La conversación se había centrado en el cambio experimentado a nivel de las celebraciones locales en donde la comunidad conmemora algunos acontecimientos de sentido religioso católico. A lo largo del tiempo se observarían ciertas transformaciones estéticas en varias de las celebraciones, a las cuales G.U. se resistiría a identificar así para asignarle la condición de pérdidas ocasionadas por lo que él mismo definiría como modernización. No obstante, inmediatamente en su testimonio ocurre un giro interesante cuando G.U. responsabiliza a las nuevas generaciones de ocasionar dichas pérdidas, estableciendo un enfrentamiento generacional entre “viejos y jóvenes” con el cual —además escenificaría la dicotomía “antiguosmodernos”. Por un momento pareciera que en sus palabras G.U. defendiese la tradición, las costumbres locales y la autoridad encarnada en la vejez, hasta que se le oye un reclamo cual auténtico defensor de la Ilustración, cuando señala: “... el que no tiene aprecio por la lectura no tiene cultura.” Esta pequeña frase generaría un extraordinario vuelco de sentido a todo el contexto del testimonio, advirtiendo la evaluación positiva de G.U. sobre la educación escolarizada y formalizada a la cual define como cultura, aprecio típicamente moderno que dejaría a un lado precisamente las costumbres locales que él mismo estaría defendiendo. Incluso, demanda mayor instrucción y formación para quienes estarían al frente de la enseñanza formal en la comunidad, develando así su estima por la ilustración.

Aunque muchas interpretaciones pueden desprenderse del testimonio de G.U., no resultarían apropiados enfoques unilaterales pues el extracto vislumbra valores modernos pero también crédito al pasado encarnado por “los viejos”, lo cual no pareciera extraño si se acepta la condición híbrida del proyecto ilustrado en esta parte del mundo, al estar cargado de contradicciones y ambivalencias respecto a sus versiones originales europeas (Subirats; 2001). Una mirada más amplia permitiría entonces comprender el sentido de testimonios como los de G.U. y también la dimensión de la desmemoria.

---

<sup>12</sup> Hoy colega antropólogo, incorporado al equipo de Antropología de la Parroquia Caruao como investigador.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO GUEVARA, Ximena. (1999) *Antropología y Modernidad. La memoria del olvido*. Caracas. Fondo Edit. De la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.
- ALTEZ, Yara (1996) *Dios de Todasana*. Boletín Antropológico. N° 36: 62-73.
- (1999<sup>a</sup>) *Todasana: El trayecto de su singular identidad*. Caracas. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.
- (1999<sup>b</sup>) *Apuntes sobre el estudio y la interpretación de la cultura en comunidades negras*” Mérida. En: *Hacia la Antropología del siglo XXI: coedición CONICIT, CONAC, Museo ArqueológicoULA, CIETULA*.
- (1999<sup>c</sup>.) *Formación histórica y actual de la identidad en la Sabana*. Boletín Antropológico N° 47: 5-15.
- (1999<sup>d</sup>) *El patrimonio desconocido y la autoridad del olvido*. Boletín Antropológico, No. 45: 78-91.
- (2000) *La desigualdad como tradición*. Tharsis, No. 7: 129-139.
- ALTEZ, Yara y RIVAS, Pedro. (2002) *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos.
- ALTEZ, Yara (2006) *Historia e identidad cultural en comunidades afrodescendientes de Venezuela*. Boletín Antropológico, No. 68: 381-395.
- AUGÉ, Marc. (1998) *Las formas del olvido*. Barcelona. Gedisa.
- GARCÍA, Jesús (2001) *Afrovenezolanidad: esclavitud, cimarronaje y luchas contemporáneas*. Caracas. Coedición, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes y Consejo Nacional de la Cultura.
- HERLINGHAUS, Hermann. (1999) *Modernidad heterogénea: Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*. Caracas. Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
- LANZ, Rigoberto (2000) *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. Caracas. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.
- SUBIRATS, Eduardo (2001) *La modernidad truncada en América Latina*. Caracas. Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

## FRAGMENTOS DE LA MEMORIA HISTÓRICA EN UNA COMUNIDAD DE ORIGEN AFROMESTIZO

Argelia Ramírez Ramírez  
Instituto de Investigaciones en Educación  
Universidad Veracruzana

En esta ponencia les presentaré los resultados de la investigación que realicé para mi tesis de maestría en una población de origen africano llamada Coyolillo, que se localiza en el centro del estado de Veracruz en México. La cuestión central del trabajo fue conocer la correspondencia entre los documentos escritos sobre la comunidad y el pasado comunitario, por lo que se le estudió desde una perspectiva inductiva, debido al lugar específico en el que se trabajó.

Para comenzar describiré brevemente en qué consistió el trabajo de campo y posteriormente presentaré fragmentos de la memoria histórica recuperada en la comunidad a través de la historia oral, al conocer los sucesos históricos más importantes para los coyoleños, los cuales se desarrollaron durante los primeros años del S: XX: la guerra o los Carrancistas, refiriéndose a la Revolución Mexicana, la Repartición de la tierra y la figura de Manuel Parra.

Para la realización de esta investigación me incliné por realizar un trabajo etnográfico, mediante la observación participante en Coyolillo. Comencé con la realización de la intervención educativa en la escuela primaria de la localidad, que sirvió como estrategia para la investigación, ya que fue la vía más pertinente para acercarse a conocer la comunidad de estudio. Por lo que se llevó a cabo un taller llamado “Un paseo por la historia de la comunidad El Coyolillo, Ver.”, con los niños de tercero y sexto año, del turno matutino, durante los meses de enero a julio de 2003. El programa con el que se trabajó, tenía como objetivo propiciar la reflexión en los estudiantes sobre la historia de su comunidad, la cual ellos conocen a través de la tradición oral que les transmiten sus familiares.

Esto ayudó a conocer algunos informantes, ya que se lograron establecer redes familiares, a partir de las cuales se logró seleccionar a los informantes claves, que serían entrevistados sobre el pasado de Coyolillo.

Al final del taller se obtuvieron como productos un periódico mural sobre la comunidad diseñado por los niños de tercer grado, mientras que los estudiantes de sexto grado escribieron una memoria sobre temas donde mencionaban el pasado y presente de Coyolillo, los cuales fueron propuestos y desarrollados por ellos mismos. El periódico mural se presentó durante la clausura de fin de cursos, también durante este evento se le entregó a cada estudiante de sexto grado su memoria correspondiente.

Posteriormente, entre los meses de agosto y septiembre de 2003, se utilizó la técnica de la historia oral, al entrevistar a un grupo reducido de 10 informantes y a través de ellos conocer fragmentos de la memoria histórica de los coyoleños. Se eligieron a personas mayores, reconocidas entre ellos por su conocimiento del pasado de Coyolillo, quienes desde su propia perspectiva proporcionaron algunos sucesos que no se han investigado en profundidad en la población, como el de los Carrancistas o la figura de Manuel Parra, ofreciendo una alternativa novedosa por investigar de la historia del lugar.

Es así cómo podemos conocer una perspectiva emic, desde adentro, ya que nos permite adentrarnos a su cultura a través de los imaginarios simbólicos que están ligados internamente a ellos, los cuales ayudan a conocer algunas características identitarias colectivas

que provienen de ellos mismos, las que les sirven para identificarse como grupo, sobresaliendo lo homogeneizante, lo que, dependiendo de la situación presente, se recuperará del pasado.

Así es como a través de los recuerdos personales se pueden conocer las experiencias significativas de quien las narra, de esta manera es posible acceder a la memoria de las personas, que es el elemento esencial de la historia oral. La memoria individual está impregnada de eventos que son importantes para el contexto cotidiano de la persona, que en algunas ocasiones se relacionarán con la colectividad inmediata a la que pertenece, pero que difícilmente se establecerá una relación con acontecimientos estatales o nacionales, debido a que en raras ocasiones éstos afectarán directamente en su vida cotidiana. Thompson, Paul, (1988)

Entonces, la memoria individual y la memoria colectiva se encuentran en contacto estrecho, ya que el individuo, al vivir dentro de una sociedad, está siendo influido por ella, lo que se demuestra al transmitir las narraciones, porque en ellas se llegan a entrelazar estas dos dimensiones. Por ejemplo, cuando la gente habla sobre la guerra, transmiten la memoria histórica del lugar verbalmente a sus familiares mediante narraciones, en donde se puede observar que fue una experiencia vivida, o bien es una tradición oral, la cual puede sufrir deformaciones, debido a su dinamismo, porque nunca se narra de la misma forma. Dichos sucesos —la guerra, el conflicto agrario por la repartición de la tierra y la figura de Manuel Parra— como se mencionó anteriormente tuvieron lugar a principios del siglo XX; los coyoleños los tienen presentes ya sea porque tuvieron la experiencia de haberlos vivido o porque los conocen a través de la tradición oral, porque se los contaban sus padres o abuelos. Son sucesos que forman parte de un discurso propio de esta población, y que marca una distancia entre los discursos escrito y oral, donde el primero resalta principalmente la raíz africana como uno de los elementos básicos de la identidad de esta comunidad, mientras los entrevistados dan una interpretación histórica muy distinta.

Cabe resaltar que el interés por conversar en torno a estos temas era espontáneo y natural, a diferencia del tema de la descendencia africana, que se caracterizó por contestaciones parcas o negativas. Además es importante comentar sus actitudes: ya fuera de seriedad, de risa o de negativa a continuar con ese tema, prefiriendo platicar sobre los otros temas antes mencionados. También es pertinente recalcar que ellos no desconocen ese origen que se les atribuye, aunque ellos lo rechazaban, al menos en las contestaciones que se obtuvieron en las entrevistas. Como nos menciona Philippe Joutard “una mentalidad colectiva se define [más] por lo que rechaza que por lo que acepta” (1999: 292); en este caso, documentalmente todavía no se ha confirmado su raíz africana, sino que existe una multiplicidad de versiones sobre el origen de esta población, aunque todavía ninguna sin corroborarse. Se puede decir que lo africano de los coyoleños se ha basado sobre todo en sus rasgos físicos, como ellos lo comentaban: “el color es lo que nos distingue”, aunque actualmente hay poca población negra, debido al casamiento con gente de lugares cercanos, por lo que en su mayoría actualmente son morenos claros.

Sin embargo, todavía está presente un sentimiento de inferioridad porque eran de color negro, ya que como dice un informante:

Aquí apenas está componiéndose, todavía éstos tienen mucha sangre (señalando a los niños)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Entrevista a Don Andrés, Coyolillo, Ver., 18 de febrero de 2003.

A'i se ha ido componiendo, porque de repente de familias de mujeres que han ido jalando así de repente de otra parte y había desde más antes una parte de familia más blanquita, y a'i se ha ido la cosa cruzando pero ya faltó mucha gente muy morena, de a tiro era la gente bien, muy morena, de los más viejos, ya ha muerto mucha gente de esa, ya casi gente de esa de los viejos ya no hay nada, ya va quedando lo más nuevo... viendo tantito cambio... con esa gente más blanquita se ha ido la cosa... aclarando un poco las cosas más, amuchándose de gente más clarita<sup>2</sup>.

Otro ejemplo son unos versos que don Andrés declamó, los cuales eran dichos por habitantes de pueblos vecinos para burlarse de la gente de Coyolillo, con lo que se demuestra la discriminación que han sufrido:

Hay un verso que dice así:

A la salida del sol  
cantaban las primaveras  
que la gente del Coyol  
se mantengan como puedan,  
y las mujeres haciendo riatas  
que se mantengan como puedan.

En la sombra un totol  
nomás se veía la negrera  
relumbran como charol  
allá por la barbachera  
calentándose en el sol  
con las talegas de fuera.

2453

Es así como la presión social está presente en las respuestas a las preguntas hechas, porque debido a la manera como las persona de otras comunidades los ven, ellos comparan el antes con el presente; por ejemplo, cuando dicen: “antes había gente negra, ahora hay más güeros; ya se está componiendo la población”, lo que tiene un significado social, que han sufrido una actitud racista por parte de las otras comunidades debido al color de la piel, ya que en los alrededores de la comunidad, algunas se caracterizan porque las personas poseen tez blanca, como Alto Lucero, Otates o Trapiche del Rosario. Lo que explica la negativa a platicar sobre el tan mencionado origen africano que se les ha adjudicado desde afuera.

Aunque cuando celebran el Carnaval, es interesante observar el interés de la población por ensalzar su pasado africano durante esos días de fiesta, como la visita que tuvieron del gobernador del estado a este evento y reconoció que es una fiesta con gran tradición en el estado de Veracruz, al mencionar que

“Tiene una mayor expresión de nuestra tercera raíz, la raíz de la negritud, la de la raza que vino del África por la vía de España y que se conserva también

---

<sup>2</sup> Entrevista a Don Bartolo, Coyolillo, Ver., 28 de agosto de 2003.

como una de las raíces veracruzanas, y como soy negrito<sup>3</sup> pues tenía que venir a este”, dijo ante el aplauso de reconocimiento de los habitantes de Coyolillo, orgullosos de su origen que lo conservan a través de varias costumbres y tradiciones.

Ahora pasando a los sucesos de su interés, comenzaré por el preferido de los coyoleños: los Carrancistas o la guerra, ya que de manera natural sugerían platicar sucesos que ocurrieron durante ese tiempo, pues tuvo como consecuencia la repartición de la tierra entre los campesinos.

Los informantes manejan muchas anécdotas sobre la Revolución, en las cuales se encontró que el conocimiento de este suceso es hasta la segunda generación, porque posteriormente hay un desconocimiento de ello. Estas narraciones se transmiten en el ambiente familiar, ya que si los informantes no fueron testigos de los hechos entonces decían que se las habían platicado sus padres.

Quien fue testigo de este movimiento fue don Sotero,<sup>4</sup> quien hace alusión a las vejaciones hechas por los carrancistas, las cuales fueron mencionadas en las versiones de los entrevistados, por ejemplo el porqué la gente se andaba escondiendo: “cuando esa gente había rumor que venía, salía la gente de pelada pa’ los montes andarse escondiendo, y sin deber nada, nomás por miedo que le tenían a la gente esa, que venía de arriba de los pueblos, andar haciendo travesuras por aquí”.

Finalmente, cuando terminó la guerra se restableció la situación y la gente pudo trabajar, ya que “en ese tiempo no podía la gente trabajar, ‘ora quedó mucha gente de ese tiempo pa’ cá, mucha gente bandida, mucho sinvergüenza”. En ese “tiempo casi no había trabajo, poco trabajo había, la gente sufría mucho para andarse manteniendo... la gente aquí, junto con la gente más vieja era ixtlera”.<sup>5</sup>

Y se reconoce la difícil situación en la que se encontraban y que al final de ella, la población pudo vivir en paz y dedicarse a trabajar.

En relación con el tema del conflicto agrario, es muy significativo porque está relacionado directamente con la posesión de la tierra, que ha sido y es el elemento central en sus vidas. Es necesario hacer notar que al realizar estas entrevistas los campesinos estaban llevando a cabo protestas en la capital del estado, debido al conflicto agrario que sostienen con Alto Lucero, población cercana a Coyolillo (Vidal Varas, 2003).

De acuerdo con notas periodísticas, el conflicto de 500 hectáreas se debe a que en 1963 fueron invadidas por los de Alto Lucero a quienes se les cedieron como ampliación ejidal, aún después de que los coyoleños lo habían comprado a Hacienda Federal en 1930. (Cruz Martínez, 2003) Para la Subsecretaría de Gobierno, el problema es decidir quién es el dueño, porque un grupo de propietarios tiene una prescripción de 1952 y el otro una de 1953. Dicen que quien debe resolver esta disputa es la oficina de la Reforma Agraria.

En 2001, los campesinos de Coyolillo sembraron en esta zona, pero los ganaderos de Alto Lucero les echaron animales y los desalojaron, apoyados por la policía y hombres armados.

---

<sup>3</sup> El Gobernador del Estado en ese entonces tenía el color de piel morena, como los habitantes de Coyolillo.

<sup>4</sup> Entrevista a Don Sotero, Coyolillo, Ver., 8 de septiembre de 2003.

<sup>5</sup> Entrevista a Don Sotero (2003).

Durante el sexenio de Miguel Alemán se les ofreció otro lugar para evitar un enfrentamiento. Las tierras de riego se ubicaban en el predio La Esperanza; el Gobierno del Estado se comprometía a dotar a los coyoleños con 105 hectáreas, de las cuales sólo les entregaron 35. Los campesinos de Coyolillo tomarían posesión hasta que se hubiera pagado el predio. Sin embargo, debido a la falta de solución a este problema, los campesinos realizaron un plantón permanente de 25 días en la plaza Lerdo de Xalapa, entre los meses de agosto y septiembre de 2004, con el fin de que les dieran una solución y que les entreguen las 70 hectáreas restantes.

En este conflicto es interesante observar el manejo que hacen de la identidad, porque como se mencionó en párrafos anteriores, las personas entrevistadas rechazaban ser descendientes de africanos; en cambio, este problema lo toman como una identificación, como lo menciona en los siguientes comentarios el señor León Zaragoza, quien es el representante de los campesinos de Coyolillo: “inclusive aquí hablamos de una discriminación, de un racismo que sufrimos la gente africana que quedó aquí, a la que los descendientes de españoles los veían siempre como esclavos” (López Espinosa, 2003)

Las personas de Alto Lucero son de origen español; de ahí su queja.

Platicaba el otro día con una señora de Otates, y dice que aquí quedó la sangre de toda esa gente, de los negros que trajeron del África y trabajaban en la ex hacienda de Almolonga. Por eso ves que la mayor parte de la gente es negra, ahora ya un poquito se va cambiando el color porque hay mezcla, pero anteriormente la gente de aquí era negra negra. Y marginados, criticados por su manera de vestir... Siempre hemos sido nombrados en toda la zona por “los negros del Coyolillo”. El color siempre nos ha distinguido. Dicen: “Ahí van los negros del Coyol” (Díaz González, 2003: 10).

2455

Los comentarios demuestran que cuando la identidad es útil para diferenciarse de los otros, es decir, cuando tiene un sentido para ellos, se le maneja de acuerdo a las necesidades del momento; entonces se reavivan las tradiciones que concuerdan con el presente. Como la identidad está en constante cambio, se demuestra que “la identidad no está nunca ‘establecida’ como una ‘realización’ en forma de armadura de la personalidad o algo estático e inmodificable” (Erikson citado por Sulca Báez, 1997:41). Evidentemente es un proceso que se va construyendo, y por lo tanto es inacabable.

Con estos acontecimientos se confirma lo dicho por Skerrit, que “hay dos elementos constitutivos de una identidad nacional que pueden identificarse en Coyolillo: por un lado, la pertenencia al ejido y sus ramales institucionales; por el otro, la negritud como variante de diferencias en el concierto nacional” (Skerrit, 2001).

En cuanto al tercer suceso histórico mencionado es sobre la figura de Manuel Parra porque dejó una huella en la comunidad, lo que se constata en los testimonios recopilados. Él fue dueño de la hacienda de Almolonga y cacique de la región, de 1928 hasta 1943; dicha hacienda se ubica aproximadamente a 8 km. de Coyolillo.

Los informantes relatan que Manuel Parra “era un hombre malo, se tenía que trabajar agachado, porque si se paraba uno y no lo había visto uno al pie, traía un cayo forrado de un plomo en la punta, nada más se lo asentaba a uno[...]No ponía tantos [golpes], pero con uno era bueno”.<sup>6</sup> También se le recuerda porque hacía bailes, como en el día de San

<sup>6</sup> Entrevista a Don Andrés (2003).

Miguel, “hacía música y comida, eran como cuatro pailas grandotas, la gente comiendo al otro día”.

En las conversaciones los coyoleños resaltan que con él se tuvo mucho trabajo, y fue “la única gente que ayudó a toda la gente a trabajar... y se mantenía la gente ahí, aunque fuera probemente”.<sup>7</sup> Las jornadas eran agotadoras, algunas ocasiones iban hasta los domingos, y como él “era el dueño de todo, era el dueño siempre del pueblo y ni modo de decirle no hago la extra”.<sup>8</sup> Esto generó una relación de afecto entre Parra y los coyoleños, ya que los entrevistados remarcan que “él los quería mucho”, y que no mandó matar a nadie del poblado.

En conclusión, es así cómo a través de la historia oral permite hallar un discurso distinto, ya que a través de las conversaciones con personas que vivieron hechos históricos importantes, se encuentra información que difícilmente está en los documentos. Se trata de un discurso que está presente en la memoria colectiva y es significativo para ellos; por lo tanto, no se puede hacer a un lado, sino al contrario, se debe procurar una conexión entre los documentos escritos y la historia oral, con el fin de ir en la búsqueda de una historia más completa, sin dejar de tener en cuenta que nunca se llegará a una historia definitiva. Veámoslo, como un rompecabezas donde cada individuo aporta fragmentos que, al recuperarse, ayudan a la renovación del discurso histórico, haciéndolo cada vez más completo, aunque al mismo tiempo inacabado.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

CRUZ MARTÍNEZ, Anabella (2003) *Distribución y uso de la tierra*. Un análisis comparativo de dos lugares migrantes del municipio de Actopan: Santa Rosa y Coyolillo, Tesis de Licenciatura, Facultad de Sociología, Xalapa, U. V.

DÍAZ GONZÁLEZ, Gualberto (2003) “Coyolillo: la lucha por la tierra”, Enfoque Veracruz. Semanario, 1: 10.

JOUTARD, Philippe (1999) *Esas voces que nos llegan del pasado*, Bs. As., FCE.

LÓPEZ ESPINOSA, Guadalupe (2003) “Coyolillo, añejo conflicto agrario con tintes de discriminación”, La Jornada, 30-420: 33.

SKERRITT, David (2001) “Nación, comunidad e identidad”. En: <http://cettrade.org/v2/revistatransicion/2001/38futurocampomexicano/nacioncomunidadidentidaddavidskerritt>.

SULCA BÁEZ, Edgar (1997) *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, CESMECAUNICACH*.

THOMPSON, Paul (1988), *La voz del pasado. La historia oral*, Valencia, Edicions Alfons el magnànim/Institució Valenciana D’Estudis I Investigació.

VIDAL VARAS, Gonzalo (2003) “Exigen entrega de tierras. Manifestación de habitantes de Coyolillo en la plaza Lerdo”, *Diario de Xalapa*, 21-284:10.

–“FHB, primer gobernador que visita este poblado. El de Coyolillo, un carnaval que resalta una de las raíces de la veracruzidad” en: <http://www.grupocontecer.com/politico/noticia.php?id=1476>.

<sup>7</sup> Entrevista a Don Sotero (2003).

<sup>8</sup> Entrevista a Don Sotero (2003).



Gloria Lara Millán  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

### 1. INTRODUCCIÓN

En varios países latinoamericanos las poblaciones de origen africano no aparecen en los imaginarios nacionales. Su participación en la conformación nacional no se reconoce, ni constituye un referente cultural. En la memoria colectiva, estas poblaciones quedaron soslayadas al pasado Colonial, reiteradas como una población “de paso” en la historia nacional. La ausencia de “rasgos culturales específicos” como la lengua, formas de organización, sistemas de autoridad, gobierno propio y territorio ancestral descartaron su presencia como pueblo, grupo étnico, nación o cultura. En esta concepción “clásica” de la identidad étnica (Bartolomé, 1997), el énfasis en alguno o algunos de esos referentes depende de la formación del Estado y de las transformaciones históricas en las que se fundamenta la concepción y el imaginario de la alteridad.

La población indígena es la que se ha identificado por antonomasia en el imaginario colectivo como una alteridad cultural. A las poblaciones afrodescendientes, con gran dificultad se les reconoce en estos términos e incluso en algunos países son “impensables en los imaginarios de la diferencia étnica dominante” (Restrepo, 2007: 480). En esta lógica “lo indio” constituye principalmente “lo otro” en términos culturales (étnicos), mientras que la existencia de “lo negro” suele asociarse o distinguirse más en términos raciales.

Para el caso de México, desde inicios del siglo XXI, el tema de la población afrodescendiente en México ha cobrado mayor fuerza en diversos foros, tanto académicos como de difusión cultural. Las investigaciones en la materia dejaron de centrarse en el período Colonial y en el interés específico de los historiadores, y empezaron a aparecer una decena de estudios, ellos que se enfocan en las sociedades afrodescendientes contemporáneas desde la óptica de otras disciplinas, y los aspectos de los que éstos tratan se sitúan en un espectro más amplio que el de las manifestaciones culturales que antes se observaban<sup>1</sup>. Así podemos encontrar trabajos de investigación que trazan lecturas desde la antropología, la sociología, la geografía, el derecho o la ciencia política, entre otros. De este modo se apuntaron nuevas lecturas al trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán (1946) y de las acciones impulsadas por Guillermo Bonfil a fines de la década de los ochenta con la creación del Programa gubernamental de la “Tercera Raíz”.

A la luz de tres décadas de producción académica y discusión sobre el tema; de acciones intermitentes de carácter gubernamental que alentaron las expresiones culturales afro; de la implementación de políticas de reconocimiento multicultural en el país a partir de 1990 y de algunos instrumentos jurídicos locales que reconocen a poblaciones afromexicanas, hoy observamos la movilización política de organizaciones civiles y comunitarias que tienen el propósito de lograr que “las poblaciones negras” sean reconocidas en la Constitución Mexicana y que, por ende, se asocien sus derechos específicos. Se trata de una movilización localizada y reciente, que se ha formado a lo largo de las últimas dos décadas y que ahora forma parte de algunas redes de movimientos afrolatinos<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Para mayor profundidad consulte el trabajo de Hoffmann (2006), el cual da cuenta de los enfoques actuales y la diversidad de tópicos que se abordan sobre el tema.

<sup>2</sup> Utilizaremos el término afrolatino en la manera en que a él se refiere la academia para designar a suje-

El discurso “afro” o “de lo negro” se elabora de manera lenta en México. En lo local los grupos que reivindican estas identidades recurren a la memoria de la fundación del pueblo después del naufragio que los hizo llegar a la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca; de la fuerza de esclavos que huyeron del yugo del amo a fundar otros pueblos (también llamados cimarrones); de su derecho ciudadano al ser mexicanos y destacar su papel en el desarrollo económico y sociocultural de los pueblos costeros; de las expresiones culturales como la danza, la música y la oralidad. Pero también, la construcción de “lo afro” se alimenta de discursos y herramientas jurídicas que han sido producto tanto del movimiento indígena nacional como del contacto con organizaciones del movimiento afrolatino en general. A ello se suman las reflexiones de académicos locales y extranjeros que reivindican la existencia de una “cultura negra” en el país. Surgen, entonces, cuestionamientos en la academia, instituciones de gobierno y de los mismos actores políticos acerca de cómo definir la diferencia; ¿cómo lograr consensos para la identificación de una población que hasta el día de hoy no está representada en el imaginario nacional, que no está en la memoria? Para reflexionar acerca de estas cuestiones detallo quiénes forman parte de esta movilización, cuáles son sus demandas y la conflictividad que emerge alrededor del tema.

### 1.1. Una movilización todavía localizada

Primero, es necesario señalar que en México la población afrodescendiente se caracteriza por una notable heterogeneidad, tanto por razones de ubicación geográfica (en zona urbana y rural, localidades pequeñas, la metrópolis, en todas las regiones del país), como por las formas de inserción en la sociedad y las relaciones establecidas con otros grupos sociales<sup>3</sup>. En las regiones donde se identifica a los integrantes de esta población, casi siempre por rasgos fenotípicos, se observan también diferencias correspondientes a su historia y los contextos de relaciones de poder que enmarcan los imaginarios colectivos. Es por ello que pueden encontrarse diversas formas de elaborar “lo negro”, siguiendo jerarquizaciones mestizas y distintos patrones de categorización racial. Por ejemplo: “Lo negro” puede aparecer sin trazar una diferenciación étnica, pero sí como una identificación regional, como es el caso de la “identidad jarocho”, que además se asume como mestiza (Hoffmann, 2007a). Mientras que en la Costa Chica, ubicada en la costa del Pacífico en Oaxaca y Guerrero, los contenidos de “lo negro” no sólo son diferentes sino también en algunos casos son contrastantes al interior de la región (Lara, 2010)<sup>4</sup>. En este espacio regional se observa que la construcción de “lo negro” se basa en la naturalización de los espacios, siguiendo un “modelo espacial racializado” donde se localiza la diferencia

2458

---

tos y poblaciones afrodescendientes provenientes y/o residentes desde México a la Patagonia –Espacio al que históricamente y de manera general se le conoce como América Latina– e incluyendo a las personas migrantes en otros lugares como Estados Unidos, Canadá y Europa (Agudelo, 2006; LaoMontes, 2009; Román y Flores, 2010).

<sup>3</sup> Retomando los estudios de Losonczy (2002:215) con respecto a las poblaciones de origen africano en las Américas, una de las características que se hallan es su fragmentación multiterritorial y su diseminación en diversas áreas rurales, así como en medios suburbanos y urbanos.

<sup>4</sup> En efecto hablamos de una región pluriétnica en la que habitan población indígena (amuzga, chatina, mixteca, nahua y tlapaneca), negra (también llamada, morena, afromestiza o afromexicana) y mestiza (donde se ubica a los “blancos”, “ricos” y la “gente de razón”). La categoría “gente de razón” corresponde a una asignación basada en la relación interétnica. En ésta existen divisiones que definen niveles superior e inferior expresados en dicotomías indio/mestizo o gente de costumbre/gente de razón. En esta organización del mundo la condición de inferioridad es asociada con la población indígena.

(Negros = costa y la llanura; indígenas = montaña y pie de monte, mestizos = cabeceras municipales y centros urbanos). A la vez, se asume que la jerarquización social y económica se articula con la diferencia étnica (Hoffmann, 2007a).

También podemos ver al interior de la región particularidades relacionadas con la “producción de la diferencia”, vinculadas con el posicionamiento de las poblaciones negras en diferentes campos de la vida social y entre los distintos grupos sociales. Es decir, la construcción de la diferencia se halla en el proceso histórico del que participan, en la forma en que las poblaciones se insertan en la sociedad (véase Hoffmann, 2007b) y, siguiendo a Losonczy (2002:215), en los procesos de movilidad territorial (por su fragmentación multiterritorial) que alimentan múltiples formas de organización social, representaciones, prácticas rituales y variaciones en los procesos de reproducción cultural. Es así que la diversidad de condiciones locales de los grupos contribuyen a la permeabilidad de sus sistemas y al intercambio con otros grupos sociales y culturales. Por ejemplo en algunas localidades podemos ver que “lo negro” se evidencia en el discurso institucional y se escenifica dentro de las representaciones locales de la alteridad (Lara, 2007), mientras en otras localidades no se hace énfasis en la representación de la diferencia.

Otra distinción importante se halla en las expresiones políticas de cada entidad estatal que promueven o no el reconocimiento de la diferencia cultural. Así, se observa que en Oaxaca se promueve un discurso de reconocimiento multicultural y de reivindicación de la diferencia cultural. Conforme con las políticas estatales, es la única entidad que reconoce a las “comunidades afromexicanas”<sup>5</sup> como parte de los conjuntos étnicos.

En el gobierno del estado de Guerrero se observa mayor cautela en el pronunciamiento de discursos multiculturalistas. Sin embargo, en los últimos cinco años el discurso de “lo afro” se ha ido incorporando por parte de un conjunto de organizaciones (indígenas y afromexicanas) que demandan atención y participación en la definición de proyectos gubernamentales. De esta manera, el gobierno estatal ha ido incorporando como beneficiarios de algunos programas gubernamentales a integrantes de la población afromexicana, principalmente a través de la Secretaría de Asuntos Indígenas y la representación de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la entidad.

La alianza entre organizaciones y grupos indígenas y afromexicanos tiene un carácter distintivo en Oaxaca, e incluso sobresale el interés local en generar cierto consenso en la categoría “afromexicano” para reivindicarla como “la quinta etnia”.

Se pueden citar otras lógicas de construcción de la diferencia en otros lugares como el caso de “los mascogos” en Coahuila o en Tierra Caliente de Michoacán; sin embargo, lo que interesa destacar es que la producción de la diferencia se relaciona con los procesos históricos y los contextos de cada población. En todos los casos, las poblaciones se hallan en espacios regionales compartidos, ya sea con poblaciones mestizas y/o indígenas o en ámbitos rurales y urbanos, por lo que es difícil trazar un “mapa etnográfico” para delimitarlas.

---

<sup>5</sup> Véase Ley de Comunidades y pueblos indígenas de Oaxaca, 1998.



**Reina Negra, Fiestas patrias 2006. Pinotepa Nal., Oax. Foto:Lara, 2006**



**Niños, Charco Redondo, Oax. Foto: Lara, 2010**



**En descanso, Los Pocitos, Oax. Foto: Lara, 2008**

De regreso a la movilización de organizaciones que actualmente se reivindican como negras, afromexicanas, afromestizas o afrodescendientes, apuntamos que aunque la movilización es reciente (2005), en las últimas dos décadas al menos dos de las cinco organizaciones con mayor participación política en la región de la Costa Chica (México Negro y AFRICA) han ido construyendo un discurso de “lo afro o lo negro” al interior y hacia afuera de la región. La manera en la que han construido su proyecto alrededor de “lo negro” se relaciona con la trayectoria de sus líderes, la vinculación institucional que han establecido a nivel estatal y nacional, además de su identificación con los movimientos negros fuera del país. Es decir, la movilización que hoy presenciamos puede explicarse

desde su base histórica emergente y relacionado con intereses regionales, nacionales y globales, entendiendo que en su emergencia el campo político “afro” está compuesto no sólo por los actores locales, sino además por actores estatales y transnacionales (como los organismos financiadores y líderes del movimiento negroafrolatino).

A lo largo de una década de movilización se han sumado otras organizaciones que han incluido dentro de sus líneas de acción la lucha por el reconocimiento de “los pueblos negros” (v. Cuadro 1). Algunas que ya trabajaban con poblaciones afro ampliaron sus líneas de acción e incorporaron la variable “étnica”, hasta entonces solo considerada para la población indígena, y varias fueron impulsadas por líderes del movimiento afrolatino. Las formas para autoidentificarse varían: afromexicanos, afromestizos y negros; aún no hay un consenso que se acuñe de manera regional o se defina como identidad política entre los grupos. Este es un punto de debate actual, aunque en la entidad guerrerense se observa mayor consenso.

El eje alrededor de la movilización etnopolítica de estas organizaciones que se define con mayor claridad es el reconocimiento cultural y étnico en el país, aunque se diferencian en prácticas, discursos, estilos de acción, así como por sus propias trayectorias y los proyectos que representan. Me parece importante anotar cuatro factores que han sido parte de las transformaciones de estas organizaciones en los últimos diez años. Explico con mayor detalle:

El primero se relaciona con el cúmulo de experiencias y conocimientos que los líderes de las organizaciones han adquirido a través de la interacción por medio de “redes”. Estas redes, como lo refiere Agudelo (2008) se tratan de un “espacio discursivo simbólico y reivindicativo transnacional de los pueblos de negros de América Latina en el que se retroalimentan procesos locales y nacionales con aquellos generados a una escala que trasciende las fronteras de cada país o subregión”. Las ideas y la información –que fluye casi de manera generalizada a través del uso de internet– circulan ágilmente, convirtiéndose en una fuente que agrega mayor capital social a los líderes; les da visibilidad y les ha brindado la posibilidad de participar en diversos foros de discusión fuera de México.

El segundo factor se relaciona con la participación de un mayor número de jóvenes en las organizaciones afro de la Costa Chica. Por una parte añade la aportación de nuevas ideas al movimiento, proveniente de nuevos profesionistas y no profesionistas que se interconectan a múltiples redes de participación, y cuyas competencias y reflexiones incorporan otras perspectivas de “lo afro”, no sólo desde lo local sino que son también transmisores de ideas que circulan en el mundo global. Por otra parte, se presenta un desafío importante para los líderes precursores de “lo afro”, y este es abrir oportunidades a más jóvenes para su preparación para ocupar cargos como nuevos cuadros políticos en su lucha por la causa y en la toma de decisiones.

El tercer factor es la institucionalización de las organizaciones. Esta deriva en estructuras de organización en su mayor parte verticales, una mayor dependencia financiera para la realización de su programa de actividades y la necesidad de mayor profesionalización de sus integrantes, así como más trabajo de “lobby” y cabildeo con diversas instancias además de cierta integración o acomodamiento a las líneas de trabajo e intereses de los organismos financiadores. Todo ello influye en relación con la forma en que la organización establece vínculos con las bases. Así observamos que hay organizaciones que de manera permanente tienen contacto con ellas y hay un proceso de consulta entre el participante de un proyecto y la organización. En otros casos, en cambio, el establecimiento de la rela-

ción se lleva a cabo de manera esporádica, con proyectos decididos desde las dirigencias y con poca participación en el manejo de recursos.

El cuarto factor son las aportaciones a la producción y gestión de la alteridad. Una de ellas es el intercambio de ideas con migrantes de la Costa Chica en Estados Unidos. Una experiencia es el caso de la Organización afro mexicana en el estado de California, cuyos integrantes no sólo comparten la lucha por el reconocimiento sino además la experiencia de “ser negro” en E.U.

**Cuadro 1. Organizaciones afromexicanas y negras en la Costa Chica**

Oaxaca	Descripción
México Negro, A.C.	Organización regional (GuerreroOaxaca): Participan en ella profesionistas, campesinos y algunos jóvenes de la región. Los proyectos se dirigieron durante varios años al desarrollo comunitario y cultural de los pueblos negros de su localidad. En los últimos dos años, las acciones se han centrado en la gestión para el reconocimiento constitucional. Uno de los líderes y fundadores de la organización fue el sacerdote Glyn Jemmoth, quien ya no participa en la organización, aunque sigue siendo una importante autoridad en el tema; además sigue promoviendo acciones afirmativas para que jóvenes afro de la Costa Chica y estudiantes universitarios continúen su formación profesional.
Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades afromexicanas A. C. (AFRICA)	Organización regional: Participan profesionistas (profesores de la región) y algunos jóvenes, principalmente de la comunidad de José Ma. Morelos. El dirigente de esta organización es actualmente el coordinador de la Red de Pueblo Negros. Los proyectos que realiza están centrados en las expresiones culturales de la danza y la música de los pueblos negros de la Costa y en la gestión para su reconocimiento constitucional.
Enlace de Pueblos, Organizaciones y Comunidades Autónomas (EPOCA)	Organización regional: Participan profesionistas, líderes (cercaños a la política partidaria) y campesinos. La organización dedica sus esfuerzos a la gestión de proyectos para organizaciones formales y grupos comunitarios en la región. Funge como interlocutora ante diversas instituciones de financiamiento gubernamentales y no gubernamentales. La trayectoria de uno de los líderes fundadores de esta organización se relaciona con los cuadros políticos que participaron en los Consejos Comunitarios de Abasto en la década de 1980.
Colectivo Pinotepa	Organización regional: Está formada por jóvenes y profesionistas cuyo trabajo se enfoca en derechos humanos para poblaciones indígenas y afromexicanas. Los dos ejes principales se relacionan con la educación para los derechos humanos y la interlocución con instituciones gubernamentales y no gubernamentales en torno al reconocimiento y derechos de los pueblos afromexicanos e indígenas.

Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente (ODECA)	Organización local: Está formada por algunos profesionistas que realizan acciones enfocados a la educación para los derechos de la población afrodescendiente. Los líderes de esta organización tienen contacto directo con ODECO <sup>6</sup> (Honduras) y han participado en los talleres de formación en derechos de la población afrodescendiente en La Ceiba, Honduras. La incidencia de su trabajo en su mayor parte es local.
Guerrero	
Convención Estatal Indígena y Afromexicana (CEIA) <sup>7</sup>	Organización que se fundó en 2007; agrupa 59 colectivos indígenas nahuas, amuzgos, tlapanecos y mixtecos, y colectivos afromexicanos. El líder que representa actualmente a la convención fue parte de los cuadros políticos que participaron en los Consejos Comunitarios de Abasto en la década de 1980 y en el Consejo Guerrerense de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (creado en 1991). Es una organización sin figura jurídica y con una estructura horizontal. Las organizaciones y comunidades que participan en ella tienen un peso político importante en las negociaciones que establecen principalmente a nivel estatal. Su fuerza política les ha permitido reposicionar a la población afromexicana como parte de la diversidad cultural y de su derecho a reclamar proyectos de desarrollo. Algunos de sus líderes tienen cercanía a partidos políticos.
Asamblea Permanente de Organizaciones Indígenas y Afromexicanas (APOIYA) de Guerrero	Está conformada por 45 organizaciones de 20 comunidades que representan etnias indígenas y afromexicanas. La estructura organizativa funge como interlocutora de las demandas principalmente ante instituciones gubernamentales. Ha sido criticada por otras líderes “por ser gobiernistas”; sin embargo, han tomado dentro de su discurso el reconocimiento de las poblaciones afromexicanas como “la quinta etnia”.
Cabildos del estado de Guerrero: Cuajinicuilapa, Juchitán y Copala	En el año 2007 tres administraciones municipales llevaron a consulta y sesión de cabildo su pronunciamiento como “municipios afromexicanos”. Estas administraciones están a favor del reconocimiento estatal y el derecho a proyectos específicos que beneficien a estas poblaciones.

**Fuente: G. Lara, de entrevistas y trabajo de campo realizado en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero**

<sup>6</sup>Organización de Desarrollo Comunitario, movimiento negro hondureño y principal miembro de Organización Negra Centroamericana (ONECA).

<sup>7</sup> La Convención Estatal Indígena y Afromexicana (CEIA) se concibe como un espacio organizativo de los cinco Pueblos Originarios de Guerrero, compuesto por afromexicanos, Nauas, Na Savi, Me’phaa y ñomndaa.

Los interlocutores de las demandas de las organizaciones afro en México se hallan en diferentes niveles: municipal, regional, nacional e internacional. Así como los actores políticos e intermediarios políticos se hallan en diversos campos: académico, gubernamental, partidos políticos, organismos de cooperación internacional y organizaciones de la sociedad civil. La incidencia del tema, aún en proceso de construcción, se amplía cada vez y se enlaza con otros espacios regionales donde se busca tener eco tanto en la identificación de una identidad negra como en la adhesión a sus demandas de reconocimiento y derechos específicos.

## 1.2. Consensos y disensos en la construcción de lo “afro o negro”

“La historia que tenemos pendiente por contar es la historia de todos, la colectiva, no la de unos cuantos, la de la cultura afromexicana, la de la Costa Chica. En esta empresa, conceptos como raza o etnia resultan excluyentes, discriminatorios” (Eduardo Añorve, mayo de 2009).

Este apartado inicia con una cita con la que me interesa mostrar los disensos entre las organizaciones que se hallan en Guerrero y las de Oaxaca, sin decir que es una discusión terminada y definitiva.

Hasta ahora, los posicionamientos de las organizaciones guerrenses apuntan a un mayor consenso para identificarse como *afromexicanos*, mientras que en Oaxaca las dos organizaciones que tienen mayor trayectoria en el tema, AFRICA y México Negro, anuncian la transición de “afromexicanos a negros”<sup>8</sup>.

Bulmaro García, líder de la CEIA en Guerrero, dice al respecto:

“El término ‘negro’ no puede ser lo que nos identifique, somos parte de la mezcla de varios pueblos, entre ellos están los indígenas. No somos afromestizos porque negaríamos nuestra raíz indígena, por eso somos afromexicanos. Esto ha merecido la discusión en nuestras organizaciones, nosotros hemos hecho consulta con nuestra gente. A mí me parece que es necesario discutir y debatir acerca de esto entre nosotros (líderes afros de Oaxaca y Guerrero). Nuestro autorreconocimiento está en base a los sentimientos propios. Hay que hacer uso de nuestro derecho a la Consulta y la autodeterminación, hay que tener a la mano el convenio 169” (agosto, 2010).

Israel Reyes, líder de AFRICA en Oaxaca, nos dice:

Pues nosotros nos estamos ocupando de llegar a las comunidades, mostramos el video del foro de Afromexicanos (evento realizado en 2005), discutimos sobre el video y les preguntamos acerca de la importancia del reconocimiento y la forma en que ellos se identifican. De ahí surgió que negro era lo más adecuado. Ya se hicieron reuniones en el Corralero, Chicometepepec, José María Morelos y El Ciruelo, en todas ellas fue contundente el acuerdo de autodenominarse como negros. Los términos de académicos afromexicanos y afrodescendientes no se entienden. A la gente no le causa problema decirse negra, que le llamen negra (Octubre, 2008).

<sup>8</sup> Véase Reyes et. al., 2009.



En Guerrero, varios líderes de organizaciones o profesionistas que han participado del debate en mesas de discusión y en las consultas argumentan que el color no puede ser el parámetro para una definición. Describen la complejidad del mestizaje entre varios grupos étnicos, e incluso refieren la experiencia personal y muestran que en ésta aparece “lo indígena”, sean de origen amuzgo, nahua, tlapaneco o mixteco. Reconocen sus raíces dentro de las historias familiares y en el intercambio continuo, de prácticas litúrgicas y de la vida cotidiana. Sin embargo, también se hace referencia a “una forma de vivir como negros”, la cual incluye la convivencia indígena y de las demás poblaciones que en ocasiones aparece como algo peculiar, y en otros casos como identidad regional.

Una característica que podría identificarse como particular en la movilización identitaria en torno a “lo afro” en Guerrero es que está en alianza con grupos indígenas de la región y vincula organizaciones y autoridades de las regiones de la costa y la montaña. El consenso para la definición étnica alude a la construcción de una identidad política que posibilita, por una parte, un proceso de autoreconocimiento, y también de manera conjunta la reivindicación de luchas en torno a derechos culturales y ciudadanos por el derecho a decidir sobre su propia definición y desarrollo, aun cuando la categoría de *afromexicanos* deviene del ámbito académico. Actualmente, la CEIA participa, junto con otras organizaciones comunitarias de la entidad, en la construcción de propuestas de gobierno y legislativas como el Plan de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Afromexicanos y la consulta para la iniciativa de Ley Indígena y Afromexicana. Esta última constituirá una revisión y elaboración de nuevas propuestas a las iniciativas de ley en materia de Cultura y Derecho indígena que promueve el Congreso del estado y que presentaron en julio de este año.

Entenderse como “afromexicanos” y parte integradora de la identidad regional como costeños, se traduce a la vez en mirarse como constructores de un espacio regional y legitimar su origen, y de ahí los pronunciamientos de varios municipios como *afromexicanos*. En alguna medida esto responde a localizar implícitamente a las culturas a un lugar determinado; donde no se niegan las diferencias, su lugar en el espacio les da legitimidad como parte de los pueblos fundadores, así podemos mirarlo en sus discursos cuando se suman como parte de los pueblos originarios del estado de Guerrero.

En relación con Oaxaca, que por ahora es la única entidad donde existe el reconocimiento a las “comunidades afromexicanas”, las organizaciones que participan por el reconocimiento constitucional a nivel federal y en la generación de políticas específicas, se encuentran en la discusión de cómo definirse. Algunas insisten en que la reivindicación cultural tendría que partir del reconocimiento jurídico que ya existe en la entidad oaxaqueña, y centrar esfuerzos en ampliar el concepto *afromexicanos* y los derechos respectivos en lo estatal, para después llegar a lo federal. Para otras, aun cuando resulta complejo utilizar los términos afrodescendiente o afromexicano, prefieren estos términos que el de negro, que se remite sólo a un aspecto fenotípico. Las organizaciones con mayor trayectoria, México Negro y AFRICA, plantean que el término *negro* es el más adecuado. Su argumentación se basa en reflexiones que han realizado en reuniones y entrevistas en algunas comunidades de la región. Este trabajo contó con el apoyo del Programa Universitario México Nación Multicultural (PUMNM) y con el apoyo de uno de sus investigadores. Los resultados de este trabajo son punta de lanza para lo que constituirá la realización de un censo piloto, el cual a su vez pretende mostrar su viabilidad al INEGI y que esta institución considere reconocer en el registro estadístico a estas poblaciones<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Véase Rodríguez 2009.

En el caso oaxaqueño se percibe una tendencia mayor de mirar a los grupos separados y naturalizar los espacios. Esta localización implícita suscita problemas para entender y explicar las diferencias culturales (Gupta y Ferguson, 2008:236), de manera que se reduce una explicación que parece ser más amplia respecto de las poblaciones afrodescendientes. Y, en alguna medida, el propósito del censo constituye un intento de hacer más específica la diferencia y mostrar la distribución de los pueblos, aunque el riesgo sea desdibujar aspectos de interrelaciones entre los grupos más complejas.

La experiencia organizativa en el caso oaxaqueño parece más fragmentada, sin embargo, atraviesa por un momento de discusión importante en relación a: ¿qué significa ser negro, afroamericano o afrodescendiente? Varios representantes de las organizaciones apuntan la necesidad de trabajar primero en lo local, antes de avanzar con mayor brío a lo nacional y, en el mismo tenor, proponen trabajar primero en el autoreconocimiento y en la manera en que las poblaciones quieren ser nombradas.

La organización de la Red de Pueblos Negros, donde recientemente confluyen la mayor parte de las organizaciones locales, ahora es el punto de encuentro donde se exponen estas inquietudes. Una cuestión en el centro de la discusiones es que por ahora no hay consenso sobre la manera de autodefinirse. Esto resulta un avance (aunque no lo parezca), y lo es porque hay apertura al disenso, porque se abre la posibilidad del debate y la participación de otras organizaciones en la construcción identitaria y política.

En alguna medida se entiende que “el color” forma parte del discurso político de reivindicación pero también se reflexiona que la referencia “negro” no puede ser el punto central de la definición de la identidad, en tanto que hay enorme diversidad en las apariencias regionales. En el mismo sentido aparece el contenido de “lo cultural”, cuando se propone retomar algunas de las expresiones artísticas y populares (danza, música, oralidad, costumbres) como “elementos” que apoyen a la reivindicación de la identidad en las comunidades. Sin embargo, también emergen las preguntas acerca de cómo separar “lo que se puede entender como propio de lo ajeno”, de la esencia conformada por la relación entre identidad y cultura. Desde esta perspectiva se halla implícitamente una progresión “natural” desde la cultura a la identidad; y desde la identidad hacia la política (Agier y Quintín, 2004).

Estos tránsitos son muy complejos, entendiendo que la relación entre identidad y cultura no es automática, única o definitiva Agier y Quintín (2004) y la interconexión de los espacios puede darnos más pistas para entender la diferencia (Gupta y Ferguson, 2008). Los posicionamientos aquí vistos y la conflictividad para lograr una definición de la población en estudio abren muchas preguntas más: ¿Cómo se percibe lo propio?, ¿cómo se definen en un contexto pluriétnico? ¿Cómo se entienden las culturas y su convivencia con ellas? ¿Cómo se construye la diferencia? ¿Qué significa ser ‘afro’, ‘negro’ e incluso ‘mexicano’ o ‘mestizo’? en este tiempo y en el lugar que se habita.

## 2. BIBLIOGRAFÍA

AGIER Michel y Pedro Quintín, 2004. “Política, cultura y autopercepción de las identidades en cuestión” en *Gente negra en Colombia, dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, en Oliver Barbary y Fernando Urrea (ed.) CIDSE, IRD, Colciencias, Medellín, Colombia.

AGUDELO, Carlos, 2006. “Les réseaux transnationaux comme forme d’action chez les mouvements noirs d’Amérique latine”, en *Cahiers de l’Amérique latine*, no. 5152.

- AGUDELO, Carlos. 2008. "Redes transnacionales de movimientos negros en América central" presentada en el Congreso Internacional "Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica", Veracruz, México, Junio, pp. 1013.
- AGUIRRE, Gonzalo, 1984 [1946]. *La población negra de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUPTA Akhil y James Ferguson, 2008. "Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia" en *Antípoda* no. 7, Juliodiciembre de 2008, Colombia: Universidad de los Andes, pp. 233-256.
- HOFFMANN, Odile, 2006. «Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado» en *Revista Mexicana de Sociología*, año 68, núm. 1, enero-marzo, pp. 103-135. México: IISUNAM.
- HOFFMANN, Odile, 2007a. "De las 'tres razas' al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo 'negro' en México (Veracruz y Costa Chica). *Diario de Campo. Suplemento*, no. 42), pp. 98-107. México: INAH.
- HOFFMANN, Odile, 2007b. "Fraternos y criollos, blancos y negros en la Costa Chica. El 'lugar' y el 'capital espacial' en la reproducción de la diferencia" en Odile Hoffmann y Teresa Rodríguez (coords.) *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, pp. 363-397. México: CEMCA, CIESAS, IRD.
- LARA, Gloria, 2007. "El recurso de la diferencia étnicoracial en las lógicas de inclusión política. El caso Pinotepa Nacional, Oaxaca" en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (Eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. CEMCA: CIESAS: ICAH: IRD, pp. 81-110.
- LARA, Gloria, 2010. "Referentes étnicopolíticos para decir "lo negro" en la Costa Chica de Oaxaca" en Odile Hoffmann (Coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México: CEMCA/INAH/CIALCUNAM/IRD.
- LAOMONTES, Agustín, 2009. *Universitas Humanística* no. 68, juliodiciembre de 2009, pp. 207-245, Bogotá, Colombia.
- LOSONCZY, AnneMarie, 2002. "De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe Colombiano", en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- RODRÍGUEZ, Nemesio, 2009. "De afroestizos a pueblos negros: hacia la construcción del sujeto sociopolítico en la Costa Chica" en Israel Reyes, Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga (Compiladores) *De afromexicanos a pueblo negro*, Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de OaxacaCNCA, México.

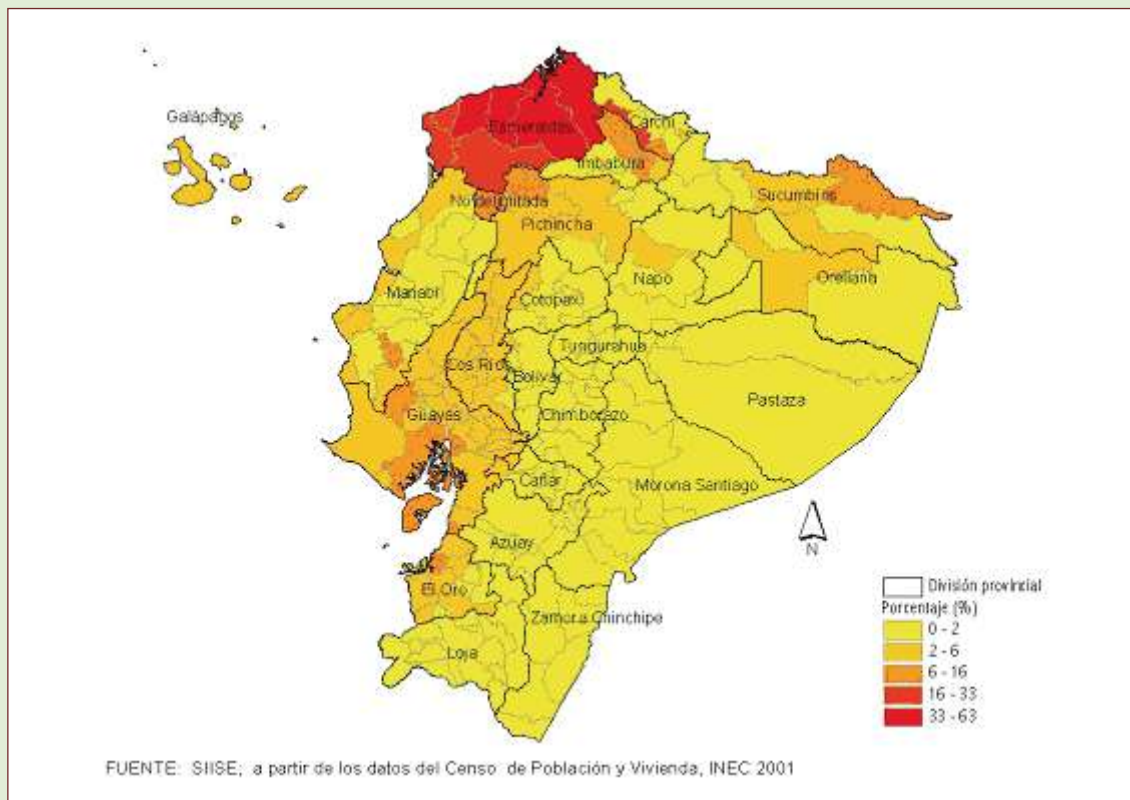


# LA FUERZA DE UNA MEMORIA COLECTIVA EN LA LUCHA POR TERRITORIO LOS AFROESMERALDENOS EN BUSCA DE JUSTICIA

Kaat Torfs  
K.U. Leuven, Bélgica

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1. 1. Realidad afroecuatoriana



2469

La presente comunicación trata de la población afroecuatoriana, que, aunque constituye entre 5 y 10% de la población ecuatoriana, siempre ha sido relativamente invisibilizado. Desde su llegada al Nuevo Mundo con los españoles en el siglo XVI, los afroecuatorianos han enfrentado severos problemas de explotación y discriminación por la sociedad blancomestiza. En el Ecuador, los primeros africanos pisaron las tierras de Esmeraldas, en el norte del país. La provincia de Esmeraldas, caracterizada por una fuerte presencia afroecuatoriana, tiene una historia particular que sigue alimentando un sentido de 'ser afroecuatoriano' o en particular, de 'ser afroesmeraldeño.' (Whitten, 2008)

Después de la independencia del Ecuador en 1830, la élite blancomestiza creó una ideología que proclamó al *mestizo* como prototipo de la ciudadanía moderna y que llevó a una invisibilización radical de personas con raíces africanas. Los afroecuatorianos constituirían el 'último otro' (Rahier, 2008), hecho que no cambió después de la abolición oficial de la esclavitud en 1856.

A partir de la década de los 90 del siglo pasado, la tendencia global del multiculturalismo se hizo sentir en el Ecuador y múltiples compromisos tanto a nivel nacional como internacional llevaron a cabo avances significativos para los afroecuatorianos (Antón, 2008).

Sin embargo, pesar de la retórica oficial del multiculturalismo y los cambios legislativos (en 1998, 2006 y 2008), la jerarquía racial sigue localizando a los afroecuatorianos en la parte más baja de la escala social. (Rahier, 2008, Whitten, 2008).

## **1.2. Enfoque en los territorios ancestrales afroesmeraldeños**

Desde los inicios de su presencia en tierras ecuatorianas, el territorio y su defensa han sido clave para los afroesmeraldeños, llevando a cabo la selección de ‘territorio’ como uno de los ejes centrales de la investigación. La presente comunicación trata de los afroecuatorianos que siguen viviendo en las zonas rurales<sup>1</sup> y más específicamente en estos territorios donde pueden hacer valer sus derechos ancestrales.

Se puede distinguir dos regiones principales de asentamientos ancestrales afroecuatorianos, territorios de raigambre históricocolonial: el norte de Esmeraldas y la valle del Chota, Concepción y Salinas (Cuenca del Mira) en la sierra<sup>2</sup>.

Este texto llama la atención hacia la región ‘de los ríos’ en el norte de Esmeraldas (Eloy Alfaro y San Lorenzo) donde las comunidades rurales se encuentran en los esteros de una red de ríos que corren por el bosque húmedo del Chocó Ecuatoriano. Los cantones de Eloy Alfaro (con 62.8%) y San Lorenzo (con 59.8%) cuentan relativamente con la mayor población afroecuatoriana del país (Antón, 2007).

La mayor parte del trabajo de campo se efectuó en San Miguel, comunidad afroesmeraldeña ubicada en la parte alta del Río Cayapas en el cantón Eloy Alfaro.

## **1.3. Presentación de temática principal y metodología**

### *1.3.1 Temática principal*

En el norte de Esmeraldas, las tierras y sus recursos naturales se encuentran en el centro de una serie de conflictos, tanto históricamente como actualmente. Los afroecuatorianos que desde hace cientos de años han habitado esta región, obtuvieron a finales del siglo XX por fin el derecho colectivo a sus territorios ancestrales. Sin embargo, a pesar del reconocimiento legislativo, las comunidades ancestrales se ven enfrentados a la amenaza de la *desterritorialización*, lo que significaría una nueva dispersión obligada de su sangre africana.

La llegada y amenaza actual de grandes empresas palmeras y mineras en el norte de Esmeraldas intensifica la necesidad de fortalecer la voz afroecuatoriana en la sociedad para reivindicar lo que a ellos pertenece. Esas empresas explotadoras buscan maneras y pretextos para convencer a las comunidades de vender su territorio para hacer sitio al ‘nuevo país de la palma y del oro’ que quieren establecer. (García, 11.09.2010)

El problema mayor es que el sentido de unidad y pertenencia entre los afroecuatorianos, que forma la base de su memoria colectiva, se está disminuyendo.

La tesis principal que será elaborada es que la memoria colectiva afroecuatoriana funciona como herramienta principal en el fortalecimiento y la capacitación del pueblo afroecua-

---

<sup>1</sup> Dos terceras partes de la población afroecuatoriana vive en áreas urbanas y la gran mayoría de este grupo vive en barrios populares donde enfrentan problemas de marginalidad y exclusión (Antón, 2007).

<sup>2</sup> Los afrochoteños que viven en la sierra, unas 5000 familias (2% del pueblo afro) no fueron considerados en el marco de la investigación. Este grupo tiene una historia y lucha particular y muy diferente de los afroesmeraldeños.

toriano para defender sus derechos a los territorios comunitarios y para pronunciar su propio discurso de buen vivir<sup>3</sup>.

### 1.3.2 Metodología

Esta comunicación, que presenta un resumen de mi tesis de grado, es el resultado de una pasantía de investigación que hice con la fundación Verde Milenio en Quito. La metodología usada puede ser descrita como ‘multisited fieldwork’, en donde el trabajo de campo se efectúa en múltiples sitios, a menudo durante un periodo de tiempo limitado. Desde la filosofía postmoderna del multisited fieldwork, la idea de la investigación fue de emprender ‘un viaje’ por el mundo afroesmeraldeño. Durante tres meses, recopilé la mayor cantidad posible de material –un mosaico rico de experiencias, entrevistas, testimonios y literatura– para después (re)construir una exposición coherente, que, sin duda, es solo una interpretación de la realidad afroecuatoriana.

Durante mi investigación en el campo grabé veintiséis entrevistas semiestructuradas con veintitrés personas. Por un lado, grabé la voz del mundo de ‘los expertos’, que incluye líderes afroecuatorianos de movimientos sociales, periodistas, autores y el presidente de la CODAE<sup>4</sup>. Por otro lado, entrevisté los afroesmeraldeños ribereños: volví tres veces a la comunidad de San Miguel y visité también otras comunidades ancestrales en los esteros del río Cayapas y río Santiago.

Otra parte de la investigación consistió en la recopilación de literatura relevante en las diferentes bibliotecas (universitarias) de Quito, puesto que literatura sobre afroecuatorianos es muy escasa en Bélgica. Para una descripción más detallada de la metodología usada, se puede consultar el texto original de mi tesis de grado.

La presente comunicación está estructurada de manera siguiente. Después de haber dado una breve presentación de la realidad afroecuatoriana, la temática principal y la metodología usada en este capítulo introductor, el segundo capítulo demuestra la vital importancia del territorio ancestral para las comunidades ribereñas en el norte de Esmeraldas. Se concreta como los territorios ancestrales han sido amenazados por empresas ajenas y que, pese a que hubo un reconocimiento constitucional de los derechos colectivos, el Estado ha fracasado en hacerlos cumplir. El tercer capítulo trata sobre la memoria colectiva afroecuatoriana, que será conceptualizada como sentido de pertenencia a lo ancestral. Se indicará que, pese a que cumple una función muy importante, la memoria se está perdiendo. En la última parte del tercer capítulo se alude a la reconstrucción de la memoria colectiva y al potencial de etnoeducación para cumplir esta función revitalizadora.

2471

## 2. LA LUCHA POR TERRITORIOS ANCESTRALES EN EL NORTE DE ESMERALDA

La defensa territorial siempre ha acompañado la historia del pueblo afro, desde los inicios de su presencia en tierras ecuatorianas. Los afro del norte de la provincia de Esmeraldas normalmente han tenido que disputar territorio, ya

<sup>3</sup> Usando el concepto de ‘buen vivir’ en su Plan Nacional de Buen Vivir (2009-2013), el Estado Ecuatoriano quiere indicar un cambio de paradigma, una nueva visión en ‘desarrollo’ que rechaza el modelo tradicional de crecimiento económico y que destaca la armonía entre el ser humano y la naturaleza. Los conceptos de buen vivir al igual que bien estar se inspiran en el Sumak Kawsay, el concepto kichwa (indígena) de desarrollo.

<sup>4</sup> La CODAE (Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano) es una institución del Gobierno Nacional encargada de la coordinación y promoción de la política pública dirigida hacia los afroecuatorianos.

sea en su huída de la esclavitud, ya con los indígenas o con las empresas que periódicamente, a lo largo de la historia, han estado presentes en la zona, ya con nuevas empresas que en la actualidad ubican sus intereses en sus tierras. (Chávez & García F., 2005).

## **2.1. Importancia y vulnerabilidad de los territorios ancestrales afroesmeraldeños**

### *2.1.1 La importancia de territorio para los afroecuatorianos*

El antropólogo Pablo Minda (2002) define el territorio como ‘un espacio de vida y reproducción sociocultural para el grupo que lo habita’. Las comunidades que viven en los esteros de los ríos en el Norte de Esmeraldas, como San Miguel, mantienen una profunda relación con la naturaleza y el territorio. La vida diaria de las comunidades que implica el gobierno doméstico, la cacería y pescaría, la construcción de casas, instrumentos musicales y trampas no sería imaginable sin el río y el monte. Por eso el territorio es más que tierra, es una totalidad sobre la cual se estructura la cultura y la sociedad.

El valor de la naturaleza es tan fundamental para los afrodescendientes que habitan los territorios ancestrales esmeraldeños, que la conservación de la cultura y la vida de estas comunidades depende de ella. (Antón, 2007) Sin embargo, como muestra el siguiente punto, las amenazas más grandes tienen que ver justo con la conservación de esos territorios y los recursos naturales (García, 2010).

### *2.1.2 Las empresas industriales y su presencia en los territorios ancestrales*

La zona norte de la provincia de Esmeraldas es el escenario de grandes transformaciones y conflictos que amenazan a los habitantes locales y sus territorios (Minda, 2002). Hoy en día, los afrodescendientes e indígenas se ven enfrentados entre otras cosas a la intrusión de empresas explotadoras, el aumento de la violencia a lo largo de la frontera con Colombia, la llegada de invasores particulares y la masiva migración de los jóvenes a las ciudades. (Rapoport, 2009) Como el presente texto visualiza los afroesmeraldeños de los cantones de San Lorenzo y Eloy Alfaro, se limitará a dar un resumen de la situación en esta región.

Durante el siglo XX, la industria maderera, las empresas de palma africana, las grandes minerías de oro y los productores de camarones llegaron a Esmeraldas, atraídos por los vastos territorios y las riquezas naturales en el norte de la provincia.

Por medio de una serie de estrategias, las empresas explotadoras han sabido convencer a numerosas comunidades locales de vender miles de hectáreas que tenían el reconocimiento de territorios ancestrales. Estas estrategias incluyen mandar a intermediarios que estén familiarizados con la comunidad, la negociación y sobornación de dirigentes o familias particulares y el uso de promesas atractivas a la comunidad. (Minda, 2002) En este contexto, varios habitantes de San Miguel testimoniaron haber sido amenazados por haber rechazado las invasiones de la minería en la parte alta del río Cayapas. (Medina, 02.10.2010, Nazareno, 03.10.2010)

El proceso de invasión ha sido sistemático. Primero llegaron los madereros y los camarones, luego las palmeras, y recién los mineros. En vista de que ya casi no quedan peces y escasean los árboles valiosos, la producción de camarones y la extracción de madera se encuentran casi paradas y trasladadas a otra zona. La tala de bosques empezó hace unos cincuenta años y en 1990, 90% de los bosques al oeste de los Andes había sido destruido. Los cantones más afectados son Eloy Alfaro y San Lorenzo. (Rapoport, 2009)



## **2.2. El reconocimiento legislativo de los afroecuatorianos como pueblo único**

La última década del siglo pasado fue marcada por la explosión de movimientos étnicos –indígenas y afrolatinos– en todo el continente de América Latina (De la torre y Striffler, 2008; Minda, 2009) En el Ecuador se produjo un crecimiento exponencial de movimientos sociales afroecuatorianos a partir del año 1992.

La más importante conquista de los recién nacidos movimientos afroecuatorianos fue el reconocimiento oficial de la población afroecuatoriana con un número de derechos inalienables y colectivos en la Constitución de 1998. Ecuador fue el primer país en las Américas que reconoció su población afrodescendiente como ‘pueblo’, un derecho que se les asigna casi automáticamente a los indígenas. (Anton, 2008, Rahier, 2008) La nueva constitución de 2008 presenta una renovación y una extensión de los derechos colectivos e individuales adquiridos (Rapoport, 2009). Los derechos colectivos afroecuatorianos (Capítulo IV, Art. 5660) incluyen la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias y la consulta previa sobre planes y programas de explotación. Los afroesmeraldeños que desde hace cientos de años habían habitado la región de los ríos en Eloy Alfaro y San Lorenzo, obtuvieron así (por fin) el derecho colectivo a sus territorios ancestrales.

En el año 2006, la publicación de la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos tuvo como objetivo asegurar el ejercicio de las garantías constitucionales que habían obtenido los afroecuatorianos. (Anton, 2007)

## **2.3. Muchas promesas legislativas, poca realización de lo prometido**

En la parte anterior, se ha mostrado que en menos de dos décadas, los movimientos afroecuatorianos efectuaron la incorporación de una serie de leyes y garantías para proteger sus derechos colectivos, especialmente con respecto a los territorios ancestrales. Sin embargo, varios estudios (p.ej de la SISPAE (2007) y del centro Rapoport (2009)) señalan que media un abismo entre la ley como existe en papel y la realidad:

En el caso de los derechos colectivos de los afroecuatorianos aún estos no logran su satisfactoria reglamentación y aplicabilidad en términos de contribuir a superar los desafíos de pobreza, discriminación y exclusión socioeconómica que estructuralmente padecen los descendientes de africanos en el país. (Anton, 2007).

A pesar de sus promesas, el Estado ecuatoriano ha fracasado en dar prioridad a los derechos a la tierra de afroecuatorianos, al no implementar las regulaciones o legislaciones necesarias para la protección de estos bajo las leyes domésticas e internacionales. (Rapoport, 2009).

Concerniente a la protección legal de los territorios ancestrales y los derechos inalienables de las comunidades que históricamente habitan aquellas tierras, vemos que el gobierno –ofuscado por el sueño de una expansión económica en el norte de Esmeraldas– no hizo nada para impedir que familias y comunidades vendían sus tierras. (García, 2010). Sin ignorar ni trivializar este problema grave de que el Estado Ecuatoriano falla en garantizar los derechos del pueblo afroecuatoriano, este texto trata de aludir a la capacidad de los afroecuatorianos mismos para fortalecer su propia posición social y cambiar la situación injusta en la que se encuentran tanto políticamente como culturalmente.

### 3. LA MEMORIA COLECTIVA Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA COMO HERRAMIENTAS EN LA LUCHA POR TERRITORIO

Para fortalecer la sociedad civil afroecuatoriana y así realizar cambios profundos, es de vital importancia que haya una fuerte base social que se muestra capaz de presionar al Estado para hacer valer sus derechos. El capítulo actual presenta y profundiza el concepto de ‘la memoria colectiva’, por la vital importancia que tiene en la reclamación de los derechos y territorios ancestrales afroecuatorianos.

#### 3.1. La memoria colectiva y la consciencia histórica

The past belongs to those who claim it, and are willing to explore it, and to infuse it with meaning for those who are alive today. The past belongs to us, because we are the ones who need it. (Atwood in Assman, 2008).

El sociólogo Maurice Halbwachs (1991) es en 1925 el primer científico que explica como la memoria es un fenómeno intrínsecamente ‘colectivo’. La memoria personal, según él, es el producto de una intersección de recuerdos que forman parte de los diferentes grupos a los cuales pertenecemos o solíamos pertenecer. Hasta nuestros recuerdos más íntimos nacen dentro de un marco social, una estructura implícita o explícita de valores compartidos, experiencias y narraciones. El constructivismo que fundamenta las ideas de Halbwachs seguiría influyendo muchos estudios sobre la memoria colectiva.

En el marco de la presente comunicación, que trata de elaborar una descripción relevante de la memoria colectiva afroecuatoriana, Aleida Assman ofrece una comprensión valiosa. Tal como Assman, este texto parte de una perspectiva postmoderna y relativista. La memoria al igual que la historia son construcciones subjetivas y sociales de hechos pasados que plasman la interpretación de una realidad actual. Ambas nociones se (re)construyen mutuamente y están en constante interacción.

La consciencia histórica, que según Funkenstein (1989) proviene de la memoria colectiva, relaciona el colectivo con su pasado, al que aspira atribuir sentido para crear una identidad colectiva y para fortalecer la cohesión interna. En ese sentido la consciencia histórica nos cuenta más del contexto actual, de donde proviene, que del objeto mismo de interpretación histórica (Connerton, 1989).

#### 3.2. La fuerza de ancestralidad y el sentido de pertenencia como base de la memoria colectiva afroecuatoriana

Los afrodescendientes en Sur América no pueden ser considerados como pueblo ‘originario’ o ‘nativo’. Contrario a los indígenas, los africanos migraron al Nuevo Mundo – contra su voluntad – juntos con los españoles.

El surgimiento del movimiento afro en el Ecuador al principio de los años 90 fue acompañado del nacimiento de un nuevo concepto: la *ancestralidad*. El concepto fue desarrollado como parte de una estrategia de reconstrucción identitaria para fundar la exigencia del pueblo afro por el reconocimiento de sus territorios. La ancestralidad puede ser vista como una construcción sociohistórica y política, en donde un sentido de pertinencia a lo ancestral es cultivado (Walsh & Leon, 2006). *Lo ancestral* considera básicamente la relación con los antepasados e implica un respeto profundo para los mayores y sus enseñanzas o *mandatos ancestrales*.

La memoria colectiva de tradiciones y costumbres, basándose en un sentido de pertenencia al colectivo y a los territorios ancestrales, perdura a condición de que haya respeto para los mayores y sus mandatos ancestrales. La memoria se expresa y transmite por medio de una tradición oral, una historia de cuentos, canciones, ritmos y danzas que las comunidades han transmitido durante cientos de años. El antropólogo José Chala Cruz –secretario ejecutivo de la CODAE– se refiere al valor de la tradición oral con sus explicaciones simbólicas de la realidad, que se puede descodificar para revitalizar la memoria colectiva y para reconstruir efectivamente las identidades múltiples. (Chalá, 2007; 12.10.2010; Antón, 2007b; Patiño, 2008,).

Sin memoria, la identidad afroecuatoriana se desvanece, dejando que los afrodescendientes vivan únicamente en el momento, sin capacidades ancestrales y cognitivas (Chalá, 2007). ‘El pueblo que no conoce su historia, está condenado a revivirla’. (Nazareno, 23.08.2010).

La conciencia histórica de la dispersión obligada de los ancestros africanos y de la esclavitud que sufrieron durante siglos, también forma parte de una vieja enseñanza de los mayores. Esta conciencia o memoria resultó muy importante para reclamar los derechos colectivos y territoriales, que nacieron como una mínima reparación histórica de la injusticia que sufrió el pueblo afro (García & Walsh, 2010).

Como muestra la siguiente parte, pesar de la importancia obvia de un sentido de pertenencia a lo ancestral como núcleo de la memoria afroecuatoriana, se puede constatar una pérdida de ello.

### **3.3. La pérdida de la memoria colectiva afroesmeraldeña y el discurso de recuperación**

2475

#### *3.3.1 La pérdida de la memoria colectiva afroesmeraldeña*

Quando se muere alguien importante en la comunidad, un guardián de la memoria, es un problema porque se agota una fuente de conocimiento. Se van llevando su sabiduría consigo. Senghor, el primer presidente de Senegal y un hombre muy inteligente, decía sobre los guardianes de la historia que ‘cuando ellos mueran, será como si para la civilización blanca, se quemarán todas las bibliotecas’. (Chalá, 12.10.2010).

Durante mi estancia en San Miguel, todos los entrevistados y entrevistadas manifestaron en algún momento que las tradiciones y costumbres afroecuatorianos se están perdiendo, en las comunidades y sobre todo en la ciudad. Otra observación sorprendente fue que –también en San Miguel– la conciencia histórica de la esclavitud en el Ecuador se está desvaneciendo por completa de la memoria.

Factores que, según mis entrevistados, han contribuido y acelerado la pérdida de la memoria colectiva incluyen la disminución del respeto para los mayores, el carácter efímero de la cultura oral, y la masiva migración de los y las jóvenes a las ciudades<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Para una discusión detallada de estos factores, complementado con testimonios de varios afroesmeraldeños entrevistados, sírvase consultar la tesis.

### 3.3.2 *El discurso de recuperación: revitalizar el sentido de pertenencia*

La revitalización cultural de la memoria histórica colectiva, es un imperativo para los afroecuatorianos, en nuestra lucha por construir nuestro proceso identitario, nuestros discursos sociopolíticos y expresarlos con nuestra propia voz. La pérdida de la memoria implica la pérdida de la conciencia de ser. (Chalá, 2007).

La idea clave de la presente comunicación es que la memoria y un sentido de pertenencia pueden servir como una herramienta importante en la lucha del pueblo afroecuatoriano por territorio y más en general por su buen vivir – tanto en el campo como en la ciudad. La revitalización de la memoria colectiva e histórica ha evolucionado de un discurso de los pensadores afroecuatorianos hasta una herramienta clave en el discurso político contemporáneo, donde el uso de la memoria se ha manifestado como la estrategia por excelencia de fortalecimiento cultural. (Antón, 2007b; Chalá, 12.10.2010).

Walsh y Leon (2006) aluden a la emergencia de un ‘pensamiento cimarrón’ en Esmeraldas, que destaque una actitud y una conciencia colectiva que persigue el ideal de libertad y existencia en el presente, mientras mantiene un vínculo estrecho con los ancestros.

Las expresiones culturales que siguen existiendo dentro de las comunidades –entre ellas los cuentos, mitos y cantos– cumplen una función revitalizadora de la memoria colectiva, y constituyen fuentes valiables para la (re)construcción efectiva de una identidad propia. (Chalá, 2007; 12.10.2010).

### 3.4. **Etnoeducación**

La educación ofrece un espacio muy importante para el desarrollo identitario. Con respecto al pueblo afroecuatoriano, la *etnoeducación* puede ser considerada como estrategia por excelencia para reconstruir la memoria colectiva y repensar la historia oficial.

Pabón (2007) describe la etnoeducación como ‘un proceso de permanente reflexión y construcción colectiva, mediante el cual se fortalece la identidad del pueblo que lo asume (...) un mecanismo o una herramienta que permite acceder al conocimiento (propio) para poder llegar a la interculturalidad en un diálogo en igualdad de condiciones y de conocimientos’.

Esta conceptualización implica un proceso que comprende dos momentos: el aprender *casa adentro*, y una difusión *casa afuera*. Casa adentro, la etnoeducación aspira revitalizar la memoria colectiva por medio de una discusión y educación interna. Después, la discusión se extiende al espacio público, casa afuera, donde busca generar ‘una discusión colectiva y participativa’ para enseñar a la sociedad y al Estado ‘sobre lo que somos [los afroecuatorianos] y sobre nuestra realidad.’ (García en Pabón, 2007).

El proceso etnoeducativo afroecuatoriano empezó tanto en Esmeraldas como en las comunidades negras de Imbabura y Carchi al final del siglo pasado (1999) y sigue siendo uno de los retos más importantes para los movimientos afroecuatorianos.

La constitución ecuatoriana, que define el Ecuador como Estado intercultural y plurinacional (Art.1) y que reconoce la integración de una visión intercultural en el sistema nacional de educación (Art. 343), constituye la base legal de la propuesta de etnoeducación afroecuatoriana. (Assamblea, 2008; Pabón, 2009).

El proyecto etnoeducativo trata de incorporar los mandatos ancestrales, sea en una versión más actual, que forman la base de la memoria colectiva. El libro *Territorios, territo-*

*rialidad y desterritorialización : un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales* (García, 2010) constituye un buen ejemplo de material etnoeducativo producido y usado en el norte de Esmeraldas.

Especialmente con respecto a los territorios ancestrales, es importante que la nueva generación conozca la historia de esclavitud y cimarronaje, una historia en donde se fundamenta el derecho colectivo a estos territorios. (García & Walsh, 2002).

Diseñar contenidos pedagógicos a partir del derecho territorial es parte de los caminos para seguir. Nuestros niños y niñas tienen que reflexionar sobre la importancia que los espacios de propiedad colectiva tienen para el fortalecimiento de la identidad cultural del pueblo afroecuatoriano. Tienen que saber que el territorio ancestral es otro de sus derechos fundamentales. (Castillo en García, 2010).

#### 4. CONCLUSIÓN

La presente comunicación ha tenido como objetivo principal enriquecer y aumentar los conocimientos del lector con respecto a la población afrodescendiente del Ecuador y su camino hacia un propio discurso de buen vivir. Dada la vital importancia de una autoestima y autoconciencia afroecuatoriana renovada, un reto principal de movimientos afroecuatorianos constituye en la revitalización y revaluación de la memoria colectiva. La etnoeducación puede servir como modelo o proceso educativo valioso para que el pueblo afroecuatoriano sea capaz de formular sus propias metas como pueblo, su propia noción de desarrollo y su propio sentido de ‘ser (afro)ecuatoriano’.

Una observación conclusiva es que la unificación y el fortalecimiento del pueblo afrodescendiente en el Ecuador no puede ser la meta final, sino que constituye un proceso crucial que se debe recorrer en la realización del Ecuador como República pluriétnica y multinacional. La realización de una ‘patria para todos’ por medio de un nuevo modelo de convivencia, guiado por un respeto sincero por la diversidad y la diferencia entre personas, etnias y culturas debería constituir la meta final de todos los actores involucrados.

2477

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

ANTON, Sánchez (2007) “Museos, memoria e identidad afroecuatoriana”, *Iconos*, 29: 123-131. [<http://www.flacso.org.ec/docs/i29anton2.pdf>].

ANTON, Sánchez (2008) “Multiethnic nations and cultural citizenship: Proposals from the Afro Descendant movement In Ecuador”, *Souls* 10: 215-226. [<http://www.informaworld.com/smpp/content~db=all~content=a902529087>].

ANTON, Sánchez (Coord.) (2007b) *El estado de los derechos colectivos del pueblo afroecuatoriano. Una mirada desde las organizaciones sobre el derecho al territorio ancestral*. Quito, Sistema de Indicadores Sociales del Pueblo Afroecuatoriano (SISPAE).

ASSAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE (2008) *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional Comisión Legislativa y de Fiscalización.

ASSMAN, Aleida (2008) “Transformation between history and memory”, *Social Research*, 75: 49-72.

CHALA, José (2007) “Memoria histórica y procesos de revitalización cultural del pueblo afrochoteño”. En S. GARCIA (ed.) *II Congreso ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: aportes, Retos y nuevos temas*. Quito, AbyaYala & Banco Mundial Ecuador, pp. 243-248.

- CHAVEZ, Gina. & GARCIA, Fernando (2004) *El Derecho a Ser: Diversidad, Identidad y Cambio Etnografía Jurídica Indígena y Afroecuatoriana*. Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- DE LA TORRE, Carlos, & STRIFFLER, Steve. (Coor.) (2008) *The Ecuador Reader; history, culture, politics*. Hurham & London, Duke University Press.
- FUNKENSTEIN, Amos (1989) "Collective memory and historical consciousness", *History and memory*, 1: 526. [<http://www.jstor.org/stable/25618571>].
- GARCIA, Juan (Coord.) (2010) *Territorios, Territorialidad y Desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*. Quito, Fundación ALTROPICO.
- GARCIA, Juan & WALSH, Catherine (2010) "Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño". En PROGRAMA ANDINO DE DERECHOS HUMANOS (eds.) *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 2009*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar & AbyaYala, pp. 345-360.
- HALBWACHS, Maurice (1991) *Het collectieve geheugen*. Leuven, Acco.
- MINDA, Pablo (2002) *Identidad y Conflicto: La lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas*. Quito, AbyaYala.
- MINDA, Pablo (2009) "El movimiento social afroecuatoriano." En O. PERALTA, O. KALTMEIER, & C. BUSCHGES (eds.) *Los andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 147-170.
- PABON, Ivan (2007) *Identidad Afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca ChotaMira*. Quito, AbyaYala.
- PABON, Ivan (2009) *La etnoeducación: Una propuesta desde los afroecuatorianos*. Ministerio de Educación Ecuador [[www.dineib.gov.ec/\\_upload/ETNOEDUCACION.pdf](http://www.dineib.gov.ec/_upload/ETNOEDUCACION.pdf)].
- PATINO, Ninfa (2008) *Juan García: Guardián de la tradición y la memoria. Proceso organizativo afroecuatoriano, desde su acción y palabra*. Quito, Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas (CNPCC).
- RAHIER, Jean (2008) "El mundial de fútbol 2006 y la selección Ecuatoriana: Discurso de alteridad en la internet y en la prensa", *Discurso & Sociedad*, 2: 609-641.
- RAPOPORT Centre for Human Rights and Justice (2009) *Territorios olvidados, derechos incumplidos: Afroecuatorianos en áreas rurales y su lucha por tierra, igualdad y seguridad*. [[http://www.utexas.edu/law/centers/humanrights/projects\\_and\\_publications/ecuador.php](http://www.utexas.edu/law/centers/humanrights/projects_and_publications/ecuador.php)].
- WALSH, Catherine & GARCIA, Juan (2002) "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso". En D. MATO (ed.) *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas, Consejo de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, pp. 317-326.
- WALSH, Catherine & LEON, Edizon (2006) "AfroAndean thought and diasporic ancestrality". En M. BANCHETTIROBINO & C. HEADLY (eds.) *Shifting the geography of reason: gender, science and religion*. Newcastle, Cambridge Scholars Press, pp. 211-224.
- WHITTEN, Norman (2008) "Emerald freedom: 'With pride in the face of the sun'". En C. DE LA TORRE & S. STRIFFLER (eds.) *The Ecuador Reader, history, culture, politics*. Hurham & London, Duke University Press, pp. 302-320.

## 6. ENTREVISTAS<sup>6</sup>

CHALA, José (12.10.2010) *Entrevista sobre la memoria afroecuatoriana*. [Entrevista con K. TORFS].

GARCIA, Juan (11.09.2010) *Clase en la Universidad Politécnica Salesiana sobre la amenaza actual de territorios ancestrales en el norte de Esmeraldas*. [Entrevista con K. TORFS].

NAZARENO, Alberto (03.10.2010) *Entrevista sobre la UONNE y San Miguel*. [Entrevista con K. TORFS].

NAZARENO, Miguel Angel (23.08.2010) *Entrevista sobre Fundación AfroAmerica siglo XI*. [Entrevista con K. TORFS].

MEDINA, Cristobal (02.10.2010) *Entrevista sobre San Miguel y la amenaza del territorio ancestral*. [Entrevista con K. TORFS].

---

<sup>6</sup> Se ha usado solo cinco entrevistas como referencia directa en el marco del presente texto. Para tener la lista completa de entrevistas, sírvase consultar le tesis original.





***MEMORIAS Y DESMEMORIAS  
DE LOS PUEBLOS  
ORIGINARIOS  
LATINOAMERICANOS***



# LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS FORMALES DE LA AYAHUASCA: ¿UNA LÓGICA COLONIALISTA DE APROPIACIÓN RELIGIOSA?

Víctor S. Petrone<sup>1</sup>  
Universitat de les Illes Balears

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente análisis pretende arrojar luz sobre algunas de las características presentes en el oscuro período de surgimiento del primer culto brasileño que, hasta el presente, utiliza la potente sustancia enteogénica ayahuasca, denominada en el Brasil bajo los términos *daime*, *oaska* o *vegetal*. Voces que varían de acuerdo a la Institución Religiosa Formal de la Ayahuasca (exclusivas al enorme país sudamericano y, más en concreto, al Estado de Acre<sup>2</sup>) en que se enmarque su uso. El estudio entonces se focalizará en el caso de la Iglesia o Doctrina del Santo Daime, la cual fuera creada por Raimundo Irineu Serra hacia las década de 1930. Se tomarán como elementos fundamentales de análisis parte de la historia de vida del citado “héroe civilizador”, aspectos generales de la particular historia acreana, así como características propias a la estructura de la *mitoria* (versión a caballo entre los órdenes mítico e histórico) de origen, intentando dar cuenta de aspectos de su lógica subyacente. Elementos que, en definitiva, se tratarán de concatenar a procesos civilizatorios alejados (geográfica y temporalmente) a la encrucijada amazónica en consideración.

## 2. MESTRE IRINEU Y EL ORIGEN DE LA DOCTRINA DEL SANTO DAIME

La historia de vida del fundador del movimiento religioso Santo Daime, Sr. Raimundo Irineu Serra, se liga estrechamente a la del Estado de Acre y por ende, a la dinámica poblacional, productiva y social, que caracterizara a esa apartada zona del Brasil. Quien luego fuera conocido bajo el respetuoso título de *Mestre* Irineu, nace el 15 de diciembre de 1892 (Fróes, 1988: 31) en el poblado de São Vicente Ferré, Estado de Maranhão. Hombre de aspecto impresionante según lo describen y permiten apreciar algunas escasas fotografías (piel negrísima, dos metros de altura); persona infatigable, de temperamento amigable, a la vez que inspirador de admiración y solemne respeto. A edad temprana y al parecer motivado por una discusión familiar, decide abandonar su tierra natal y aventurarse en el “conocimiento del mundo”, según recomendación de su tío materno, quien fuera la figura masculina que más influencia ejerció en el joven Irineu, ya que su padre le había abandonado a corta edad. Asimismo, ciertas privaciones económicas de la familia, sumadas a un desencuentro amoroso, provocaron que hacia el año 1910 o 1912 abandonara el terruño. Migra hacia la región amazónica, instalándose durante un par de años en Manaus, desde donde vuelve a partir alentado por el alza de los precios del caucho, con destino a una zona que desde no hacía demasiado tiempo comenzara a destacarse por los importantes volúmenes de producción del entonces llamado “oro blanco”. Viaja así hacia los confines del territorio brasileño, arribando a la zona del Acre (en ese momento Territorio), área

2483

<sup>1</sup> Becario Predoctoral FPU 20083884, Ministerio de Educación, España.

<sup>2</sup> Ya que incluso la UDV es originaria de la zona fronteriza bolivianobrasileña acreana y no al vecino Estado de Rondônia, donde sentó sede e inició su vida institucional formal. Además de esta se deberá incluir en este grupo a la Iglesia Santo Daime y a la Iglesia Barquinha, las cuales están constituidas por varias instituciones independientes.

llamada también de “país del caucho” por la abundancia y calidad de la goma nativa. Allí comienza a explotar los *seringales*<sup>3</sup> que se distribuían a lo largo de la frontera con Bolivia, hasta que tres años más tarde decide mudarse a otro poblado, Sena Madureira, donde cambia de actividad y se vincula a la Comisión de Límites, entidad castrense encargada de llevar a cabo la demarcación de la frontera con las vecinas repúblicas de Bolivia y Perú, tarea en la que parece Serra tiene un rol destacado, como evidencia algún testimonio:

*“Por volta de 1918, Irineu Serra era selecionado para participar como encarregado do cofre onde eram guardados os objetos de valores dos oficiais da Comissão de Limites que demarcaria as fronteiras do então território do Acre com os países Peru e Bolívia. (...) O Mestre me falou muito dessa Comissão, pessoas sérias e dedicadas. Ele começou a trabalhar nesta comissão chegando a conquistar uma confiança tão grande, que se tornou o tesoureiro”* (Sr. Luiz Mendes en relato de Sr. Jairo da Silva\*<sup>4</sup>).

Según algunas versiones, en algún momento de convivencia con los caucheros (o seringueiros) es que entra en contacto con la tradición del consumo de ayahuasca, indagación que realizara bajo la tutela de sus coterráneos, los hermanos André Costa y Antonio Costa. Es aparentemente en la localidad de Brasiléia que se suma un “ayahuasquero” de supuesto origen peruano llamado Cresencio Pizango, dato veremos ambiguo, como toda la cronología y ubicación del período considerado. El referido Antonio Costa, según nos relatan algunos investigadores (Fróes: 32), era ya por entonces un conocido curandero de dicha localidad y, al cabo de un tiempo termina incluso por fundar una organización religiosa llamada “Circulo de Regeneração e Fe”, primera Institución Religiosa Formal del Ayahuasca, sin continuidad y de la cual Irineu participara breve tiempo. Luego de dedicarse a los asuntos de la Comisión, Irineu abandona esta labor y se muda definitivamente a la capital acreana, Rio Branco. Allí trabaja en la extracción de latex hasta que se enrola para formar parte de la Guardia Territorial. Un relato sobre aquel período refiere lo siguiente:

*“Em 1928, “ele serviu junto com Germano Guilherme na antiga Guarda Territorial, lá eles se juntaram e passaram a ser irmãos”, conta dona Cecília Gomes, exesposa de Germano Guilherme.(...) Na verdade, a baixa na carreira de guarda era uma ordem de sua professora espiritual Clara, que naquele momento o chamava para o cumprimento de sua missão espiritual. Era hora de assumir o comando de um batalhão de patentes universais: O Batalhão da Rainha da Floresta.(...) Ao dar baixa na Guarda Territorial, Irineu Serra tentou morar em uma região invadida próxima da área reservada ao Quartel do Exército, conhecido na época como 4ª Companhia. Não obtendo êxitos...”* (Sr. Jairo da Silva\*).

Como refiere este pasaje, es durante ese tiempo que en la vida del marañense se presenta una circunstancia muy particular y de carácter divino. La misma tiene origen en una de

<sup>3</sup> Denominación de uso en Brasil que refiere a las instalaciones para aprovechamiento del árbol productor de latex *Hevea brasiliensis*.

<sup>4</sup> Salvo indicación la fuente de estos relatos (\*) es siempre: <http://www.mestreirineu.org/depoimentos.htm>

aquellas sesiones ayahuasqueras –un tanto inciertas en cuanto a compañía, lugar y tiempo, que tuvieron como marco la selva amazónica de esa triple frontera. Allí Irineu Serra habría entrado en contacto con la enigmática sustancia y, previo la sesión iniciática, según la tradición habría dicho:

*“Se tu fores uma bebida que venha a dar nome ao meu Brasil eu te levo pro meu Brasil, mas se for desmoralizar o meu Brasil eu a deixo”. Ele não cansava de relatar isso à gente”* (subrayado en original) (Monteiro, 1981: 122).

Uno de los datos más significativos para entender el análisis que realizaré, tomando como centro el mito de origen, del cual el pasaje anterior es parte inicial, es el propósito de uso que la ayahuasca, según todas las versiones, tenía por parte de la escurridiza personalidad de Pizango, ¿aspectos que deben suponerse anteriores a la creación de la institución religiosa pionera extinta ya referida? La bebida en aquel contexto era utilizada, según coinciden los relatos, para invocar al diablo (las referencias utilizan preferentemente la expresión portuguesa *cão* = perro), convirtiendo esas reuniones en lo que podríamos leer como una forma silvestre (literalmente) de “misa satánica”. Según la tradición, esto es lo que aconteció aquella primera vez en que Irineu probó la pócima enteogénica:

*“Ele disse que quando começou a sentir a borracheira<sup>5</sup> (hoje se chama fluido<sup>6</sup>), eles apagaram as luzes e, ao invés de chamar “Meu Deus”, eles chamavam era pelo cão. Mas apareceu foi um cemitério. Eram dez, eram vinte, eram mil, eram seiscentas mil cruces. Quanto mais chamavam mais apareciam. “Mas não pode ser, pensou, isso não é nada do cão. O cão não gosta de cruz. Eu chamo por ele e vem a cruz”* (Sr. Granjeiro\*).

2485

Una miríada de cruces aparecen en la “miração<sup>7</sup>” de Irineu iniciando así el camino de encuentro con la Rainha da Floresta, luego referida también como Nossa Senhora da Conceição o, como en estos primeros encuentros de mayor informalidad suele llamarle, *Clara*. Elementos todos que apuestan a la confirmación de que él era depositario de una tarea de orden superior:

*“Na quarta-feira, ele tomou o Daime<sup>8</sup> outra vez. Era lua nova.  
E a senhora no centro da lua perguntou:  
–O que você está vendo?”*

<sup>5</sup> “Borracheira” es la misma expresión que acuñó otra de las Instituciones Religiosas Formales de la Ayahuasca: la União do Vegetal (UDV); término que en este contexto institucional se interpreta, no como un estado asociado al de intoxicación alcohólica y cuya raíz resulta evidentemente castellana (borracho, emborracharse, borrachera), sino como una expresión de origen indígena (de etnia jamás especificada) y cuyo sentido sería: “fuerza extraña”. Entre la tradición ayahuasquera vegetalista boliviana y peruana el término que refiere al efecto es “borrachera”.

<sup>6</sup> Vocablo, utilizado preferentemente entre los adeptos a la Iglesia Barquinha, con origen en el Espiritismo brasileño.

<sup>7</sup> Término que refiere al efecto de la ayahuasca entre adeptos a la Iglesia del Santo Daime y la Iglesia Barquinha.

<sup>8</sup> Voz que designa a la ayahuasca en el marco de la Iglesia del Santo Daime y la Iglesia Barquinha.

–*Estou vendo uma deusa. O que estou vendo, se o mundo inteiro visse, o navio parava no oceano.*

–*Então, você tem coragem de dizer que a ayahuasca é coisa do diabo? Você disse que é o cão, Satanás? Não é não. O que você está vendo, no mundo nunca ninguém viu. Você está dizendo que sou uma princesa... Eu sou é uma Rainha Universal. Quem diz que a ayahuasca é o diabo não viu o que você está vendo”* (Sr. Granjeiro\*).

Así, Irineu comienza a especializarse en el dominio de la bebida, iniciando un proceso de adaptación del enteógeno a las condiciones socioculturales y “espirituales” que prevalecen entre la población acreana y que culmina con su conversión, una vez fallece, en la entidad regidora de la propia bebida: *Imperio Juramidam* (aspecto que también encierra alguna ambigüedad taxonómica). Pero es durante aquel período todavía inicial que le encontramos vinculado a otras tareas públicas, nuevamente del ámbito militar:

*“Em Rio Branco ele sentou praça na polícia. Durante um certo tempo foi soldado, com muito destaque foi promovido a cabo e logo depois deu baixa”* (Sr. Luiz Mendes\*).

Ya radicado en un barrio periférico de la ciudad de Rio Branco, Serra poco a poco irá ganando prestigio como sanador y la bebida comenzará a ser tolerada e incluso rodeada de un aura de atractivo misterio que, paralelamente, llama la atención de las autoridades locales sospechosas de que, bajo esta todavía *extraña* (¿extranjera?) práctica podría encubrirse alguna forma de brujería. Sin embargo, los contactos políticos y militares que seguramente se ligaban a las actividades castrenses que Irineu ejerciera, evitan que la dimensión de estas intervenciones de la justicia adquieran mayores proporciones, consiguiendo incluso a través del Senador Guiomar dos Santos, que se le entregue un terreno donde finalmente fundará el “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal”, luego popularizado como Alto Santo (Fróes, op.cit.: 37). A partir de entonces el prestigio de *Mestre* Irineu comienza a trascender los límites del Estado y su fama poco a poco se propaga por toda el área amazónica brasileña.

En el análisis que pretendo relizar es necesario tener presente este sesgo psicológico o, quizás “vital”, que presenta Irineu Serra en pro de la participación activa de las instituciones que detentan el manejo de la fuerza, las cuales se alinean en la defensa del núcleo simbólico “duro” sobre el que se constituye un Estado y que, por ende, convierten a sus miembros en custodios por excelencia del mismo (guardianes del respeto hacia los símbolos patrios, los valores nacionales y, claro, las fronteras territoriales).

### 3. LA ENCRUCIJADA ACRENSE

A continuación haré un breve recorrido por la historia local del actual Estado de Acre, donde se dejará en evidencia que ese territorio fue el último bastión de una lucha entre las dos grandes civilizaciones que colonizaron Sudamérica, moldeadoras de dos “mentalidades” distintas que a través de los siglos compitieron y se enfrentaron ente sí, ya en el terreno geográfico, ya en lo militar, ya en el simbólico. Me referiré con cierto detenimiento al territorio que corresponde al hoy brasileño Estado do Acre, rincón selvático que originalmente perteneciera a la esfera hispánica y que participara de los desencuentros fronterizos que culminan, como regla “pansudamericana” general, siendo favorables al

Brasil. A continuación comentaré algunos de los aspectos de la historia políticoterritorial que caracterizan la zona en cuestión, tocando primero los litigios propios de la administración colonial española con Portugal y luego, más detenidamente, los de las Repúblicas de Bolivia y Perú con Brasil.

Como antecedentes primitivos debemos retrotraernos a la primera mitad del siglo XVIII, momento en que los lusos aparecen en escena en este recóndito territorio:

*“El motivo de esta misión<sup>9</sup>, en que hizo a la inversa parte del recorrido de la bandeira de Antonio Tavares<sup>10</sup>, fue el deseo de encontrar una nueva ruta de entrada a las tierras altas del Perú, ‘cuyas inagotables minas de plata eran, en ese tiempo, causa de no pequeña envidia de la metrópoli portuguesa’. Tiempo más tarde, en 1743, el portugués Manuel Félix de Lima navegó el Guaporé hasta la aldea de San Miguel en el Baupés, de allí pasó al Itonama o Magdalena y retornó por el Guaporé, llegando al Itaoma o Magdalena hasta terminar en Belem del Pará. Ambas expediciones iban a servir, en el futuro, como argumentos de posesión cuando se debatiesen los alcances de la frontera entre el Imperio del Brasil y Bolivia” (Botelho, 1984: 87).*

Tiempo después, hacia 1867 y a casi un siglo del Tratado de San Ildefonso, comienzan a darse los primeros desencuentros limítrofes de la zona, teniendo como litigantes al entonces Imperio Brasileiro (1822-1889) y la República de Bolivia, debiendo resolverse un acuerdo provisorio sobre el área considerada:

*“En la línea Paraguay-Guaporé el retroceso de la línea histórica por el mismo tratado correspondió a un área de 49.000 km<sup>2</sup> que sumados a los 251.000 km<sup>2</sup> de la región amazónica, completan un total de 300.000 km<sup>2</sup> incorporados al Brasil en 1867. Este tratado, que valió al dictador Melgarejo (de Bolivia) una Gran Cruz del Imperio y la execración de sus compañeros, fue motivo de una reclamación de la cancillería del Perú, que advertía tener derechos sobre un área de la zona amazónica negociada, ya que en cierto grado había también interferencia con lo señalado en el Tratado de Límites de 1851 vigente entre Brasil y Perú” (Botelho: 88).*

2487

Haciendo un pronto resumen del caso diré que dichos reclamos peruanos nunca fecundaron y el avance del Brasil sobre esta zona continuó. Fue así que a través de la última década del siglo XIX se sigue demarcando y paralelamente litigando el área en cuestión. Ahora el motivo parece ser el descubrimiento de que el territorio había sido poblado *de facto* por brasileños:

*“Los comisarios de ambos países se trasladaron a la zona de operaciones y allí el jefe de la delegación brasileña, Thaumaturgo de Azevedo encontró, sorprendido, que abundaban los pobladores brasileños; en efecto, desde varias décadas atrás el descubrimiento de la goma elástica o caucho en la zona*

<sup>9</sup> Refiere a la de Palheta de 1723.

<sup>10</sup> Tristemente célebre bandeirante Raposo Tavares, ¿paradójicamente? “héroe civilizador” de la órbita paulista (del actual Estado de São Paulo).

*amazónica y las tremendas sequías del nordeste brasileño, en particular la de Ceará de 1877, habían arrojado a los sirringales a millares de antiguos 'vaqueiros' de los sertones y 'caatingas' castigados, donde se enganchan como caucheros a las órdenes de empresarios sin entrañas que los sometían a degradante trato” (Botelho: 89).*

Referencias que pautan un panorama humano cuyo origen está en el área cultural y geográficoproductiva llamada “nordeste brasileño” y con mayor particularidad en el Estado de Ceará. Pero veamos las consecuencias inmediatas que tuvieron las observaciones de ese personaje de sonante nombre:

*“En rasgo de curiosa taumaturgia, Thaumaturgo de Azevedo escribió a su cancillería manifestando que consideraba que debía existir algún error en la ubicación de las nacientes del Yaraví, pues mucha población brasileña vivía al sur de la línea MaderaYaraví, esto es en territorio considerado de Bolivia” (id).*

Obviamente las observaciones de T. de Azevedo, que toman en consideración la nueva revisión de los límites en función de la población que habita la región (donde por regla no se toma jamás en consideración al indígena amazónico), provocan que una nueva Comisión, ahora encabezada por el capitán teniente A. da Cunha procure “redescubrir” las “verdaderas” nacientes del Yavari (o Javari). Sin embargo una serie de inesperados sucesos se interponen en la empresa, ya que durante un breve período de tiempo el área acreense se sublevó e, incluso, se alzó como República Independiente. Leemos al respecto:

2488

*“Aprovechando las excepcionales circunstancias en que se encontraban los territorios del Acre y alentado por el gobierno del Brasil; expresa un autor peruano salió a fines de junio de 1899 de Manaus, una expedición encabezada por el español Luis Gálvez Rodríguez, quién llegó a las indicadas regiones del Acre, y exaltando el espíritu de los indígenas<sup>11</sup> proclamó la independencia de estos territorios, organizando un país independiente al que dio la denominación de República del Acre” (Botelho: 8990).*

El relato introduce al gaditano Gálvez, diplomáticomercenario venido a revolucionario, convertido en fugáz emancipador de esas tierras; enigmático personaje cuya aventura corre con relativa suerte, ya que a pesar de no haber podido mantener su sueño republicano (aunque se afirma habría llegado incluso a cristalizar un fugaz Imperio Acreano), consigue a cambio del abandono de su plan, que la policía de Manaus compense su osadía con 690 contos de reis, al mismo tiempo que permite el avance de una nueva “expedición libertadora” encabezada por O. Correa López y muñida de varios veteranos de Canudos<sup>12</sup>. Ante esta compleja situación la solución que intenta el gobierno boliviano es la de delegar a una multinacional norteamericana (The Bolivian Syndicate), la explotación económica y el mantenimiento del orden de la zona levantisca. Acción impopular si las hubo y que el

<sup>11</sup> Refiere a los pobladores de origen brasileño, jamás a los indios.

<sup>12</sup> Nefando incidente políticoreligioso del contexto nordestino.



tiempo mostró fue absolutamente desatinada, teniendo como única resultante la de acelerar un desenlace en todo favorable a la habilidosa diplomacia brasilera:

*“O Brasil não podia ficar alheio à questão, que interessava a numerosos cidadãos brasileiros, localizados em terras hoje pertencentes aos Territórios da Guaporé a do Acre, e Estado de Amazonas. Resolveu, portanto, ocupar militarmente toda a zona conflagrada, e entrar em entendimentos diretos com a Bolívia, a fim de decidirem o caso. (...) A opinião pública (...) reclamava imperiosamente medidas imediatas de proteção e defesa da população acreana e exigia a reivindicação do território do Acre “pelos meios diplomáticos ou pelos mais enérgicos de que pudesse dispôr o govêrno” (Viana, 1948: 229).*

Finalmente, pasada la Guerra del Acre, a la que los autores brasileños prefieren denominar Revolución Acreana (1902-1903), el destino del territorio queda sentenciado en el Tratado de Límites de Petrópolis de fecha 17/11/1903:

*“...reconociendo como ‘uti possidetis<sup>13</sup>’ nuevo lo que habían invadido desde hacía cuarenta años los buscadores de caucho y millares de ‘retirantes’ brasileños esparcidos por los gomales” (Botelho: 9091).*

Estos datos dejan en evidencia que la política territorial del *uti possidetis* se aplicó rigurosa y exitosamente en la zona en cuestión sólo una década antes de la llegada de Raimundo Irineu Serra. Clima de hostilidad extrema –guerra– que enfrenta a la entonces reciente República Federativa del Brasil contra la República de Bolivia y luego, aunque de forma atenuada, contra la del Perú; enemistad que en su fondo debe atarse a una lucha colonial que imperó a lo largo de siglos y que enfrentó a las tradiciones castellana frente a la lusitana. Puja por la prevalencia cultural y territorial en Sudamérica cuya demarcación civilizatoria profunda encuentra en el Nuevo Mundo su origen en el Tratado de Tordesillas.

2489

#### 4. INTERPRETACIÓN DEL MITO DE ORIGEN DEL SANTO DAIME

En el sucinto análisis de la mitología de origen de la Doctrina del Santo Daime que haré a continuación, se intentará poner en práctica algunas de las observaciones realizadas por LéviStrauss en relación a carencias presentes en muchos trabajos etnológicos e históricos:

*“Lo que produce decepción en estos estudios es más bien que no nos enseñan nada más sobre los procesos conscientes e inconscientes –traducidos en experiencias concretas e individuales o colectivas–, por los cuales los hombres que no poseían una institución la han adquirido, ya sea por invención, por transformación de instituciones anteriores o por haberlas recibido de afuera. Esta investigación nos parece, sin embargo, uno de los objetivos esenciales del etnógrafo tanto como del historiador” (Lévi-Strauss, 1997: 53).*

<sup>13</sup> “Como poseéis”, término que resume una filosofía que hace de la ocupación efectiva del territorio (ej. por colonización) fuerza superior y que fuera norte de la diplomacia brasileña.

Asimismo diré que fue necesario sintetizar lo que de otra forma se convertiría en una amplia compilación de versiones del mito de origen del Santo Daime. Una vez realizada esta tarea se concretó un modelo ideal del mito dentro del cual se han determinado cuales eran los “mitemas” o estructuras mínimas de sentido internas, para de allí pasar, siguiendo una metodología de base estructuralista, a determinar el “valor” (positivo/negativo) que dichos fragmentos presentan (Lévi-Strauss: 233234). Deberá tenerse en consideración que los componentes simbólicos de una mitología expresan a través de su filiación u oposición estructural, una serie de sentidos, en el imaginario social colectivo, normalmente exentos de racionalización. Teniendo en cuenta estos aspectos, el mito de origen de la Doctrina del Santo Daime podría resumirse como se establece a continuación:

Irineu Serra viaja hasta tierras extranjeras y allí conoce una sustancia (e imaginamos una práctica) que hasta entonces le era desconocida. La misma, refiere la mayoría de los relatos, tendría por origen al Inca o en su defecto a Huáscar, uno de los cuales habría pasado éste conocimiento al mestizo castellano Crescencio Pizango<sup>14</sup> –ya que algunas veces se dice que es peruano y otras veces boliviano, también denominado Bizango o Pisango, como aparece en uno de los textos pioneros sobre la doctrina:

*“Já haviam estado no Peru e Bolivia. Nesses países trabalham na extração do látex, quando conheceram o caboclo peruano Crescêncio Bizango. Com esse aprenderam a fazer e beber a “Aiuasca””* (Monteiro, 1981: 96).

Al proponérsele a Irineu asistir a una sesión de ayahuasca, presidida por el aludido Pizango, el asunto que ha quedado focalizado es el de presentársele un dilema moral de tipo trascendente, ya apuntado en la página 3: *“Se tu fores uma bebida...”*.

Seguidamente el relato pasa a decir que aquella práctica consistía en invocar al diablo (llamado de *cão* = perro), aspectos que se han visto suscitadamente en el capítulo 2, pero al contrario de lo esperado, ya durante la primera visión Irineu observa cruces que se expanden hasta el horizonte.

Luego de esa primera sesión repite y, una nueva visión le muestra una mujer que Serra descubre en la cara de la luna (Clara, claro) y que le indica que él es el elegido para una misión. Esta entidad femenina también le reprende por dudar del origen divino de la sustancia, ya que originalmente, dejándose arrastrar por Pizango, como también ya vimos, había invocado al demonio (¿caída en la tentación?):

*“Em uma noite clara, muito bonita, quando ele começou a mirar, olhou e veio a lua se aproximando até ficar bem perto dele. Ela perguntou para ele:  
–Tu tens coragem de me chamar de Satanás? Irineu Serra respondeu:  
–Ave Maria minha senhora, de jeito nenhum!  
–Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora? Aí ele vacilou pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto.  
A Virgem então continuou falando:  
–Você está enganado. O que estás vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora me diz o que achas que eu sou?”*

<sup>14</sup> La notable incoherencia temporal establece a las claras cómo esta “historia” se aproxima y posibilita un análisis propio al del mito, pero al pertenecer a un ámbito cultural letrado y contemporáneo –una civilización he optado por ordenar este tipo de relato bajo el término de acuñación propia “mitoria”.

*O Mestre respondeu:*

– “*Vós sois uma Deusa Universal*” (Sr. Luiz Mendes\*).

Durante otra visión la misma entidad femenina le otorgará una naranja representativa del mundo y le dirá que se prepare para la misión que le ha encomendado. A partir de ese momento se suceden para Irineu una serie de recomendaciones (siempre dictadas por Clara) y pruebas, que poco a poco van otorgándole mayor poder, sabiduría y popularidad.

El mito es interpretado de la siguiente forma: primero, la cadena de personajes que median hasta la aparición de Irineu están dando a entender que existe una relación jerárquica espiritual (veremos no lineal) entre los mismos y, más aún, que el proceso emula en el fondo una suerte de “rescate cultural” o, para el caso específico, espiritual. Esta interpretación tiene como base la creencia referida por algunos investigadores acerca de que Irineu tenía profundo respeto por los Incas<sup>15</sup> (¿asimilado quizá de su participación en el *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*<sup>16</sup>?), a quienes se hace detentores de un elevado conocimiento espiritual:

*“O Mestre procurava explicar a existência do que os Incas falaram anteriormente: O Plano Superior, que os hinários nos mostram como Plano Astral. Nesse plano, habitam os espíritos enviados à terra para cumprirem a vida de acordo o merecimento de cada um. É mais ou menos o que a doutrina kardecista explica como carma. Através desse pensamento, o Mestre mostrava a relação de intercâmbio existente entre o que caracterizamos como Plano Material e o Plano Astral, o que fica muito bem esclarecido, quando acompanhamos o desenvolvimento de sua vida”* (Sr. Jairo da Silva\*).

2491

Del Inca o Huáscar (figura que en definitiva tiene el rol de representar a un noble del Imperio) el ayahuasca recordemos siempre en el mito, pasa a Cresencio Pisango, quién será como sabemos iniciador de Irineu; filiación cronológica a todas luces imposible y que guarda, desde esta perspectiva analítica, un cometido distinto. Pizango en otras versiones del mito siquiera es un individuo concreto, sino sólo una entidad espiritual asociada a la ayahuasca:

*“Um amigo então disse para ele levar um pouco da bebida para uma pessoa que estava pedindo, atras da “fumaceira” (casa de defumar borracha). Quando ele chegou lá, não tinha ninguém, era só espiritual. Aí foi que veio a revelação do Pizango para o Mestre Irineu. Crescêncio devia ser o nome dele mas a entidade era Don Pizango. Ele revelou-se para o Mestre assim: ele se socou dentro da lata que eles estavam tomando a bebida, e mandou todos olharem dentro da lata para ver se viam ele lá dentro. Ninguém viu nada, aí o Don Pizango falou para ele: Olha, só usted vai aprender o tanto que eu aprendi e mais alguma coisa, e ninguém mais. Essa foi a palavra de Don Pizango para ele; essa entidade que é um guardião responsável pelo uso da bebida”* (Sr. Raimundo Gomes\*).

<sup>15</sup> Mito que según comprobé en el propio contexto acreano sigue teniendo adhesión e, incluso, ha pasado a una etapa de superación, ya que en la entrevista que realizara al hijo adoptivo de Irineu Serra me narró que el Mestre: “...había conocido el ayahuasca de mano de los propios incas, cuando estuvo en el Perú”.

<sup>16</sup> Religión espírita de impronta kardecista (de Allan Kardec).

La bebida en la tradición degenerada de Pizango (¿como se concibe culturalmente al propio mestizo castellano respecto de los incas?) era utilizada con la finalidad de establecer vínculos con el diablo = mal, hasta que finalmente el héroe civilizador Irineu aparece en escena (en realidad el mito se las ingenia para hacer que su presencia no sea casual y responda en cambio a un designio ultraterreno: un plan divino) y así “rescata” a la bebida de los “degenerados” procedimientos con que era utilizada dentro de la tradición cultural castellana.

El viaje de Irineu fue hasta “otro mundo”, como le habría recomendado su tío materno, tierras que se nos presentan como bárbaras; es el tema del rescate del tesoro y la vuelta a la civilización que recreado en gestas y leyendas resulta característico a los héroes culturales y penetra así la leyenda de San Jorge o la recapitulación mitografiada (otra *mitoria*) de la vida de Carlos Gardel (especialmente en su versión “orientalista o uruguayista”).

Tengamos también presente que la sustancia dejará de ser “la misma”, ya que una vez descubierta se desvela que la verdadera misión preparada por las potencias celestiales (“astrales” preferirá decir luego la doctrina) para Irineu demandará el bautismo de la bebida, que cambiará así de nombre, pasándose a llamar “daime<sup>17</sup>”, debiendo también perder todo rastro de ese pasado bárbaro al que nunca más pertenecerá. Como lo refiere otro relato:

*“Irineu Serra passará a organizar e formar um grupo de trabalho espiritual, implantando a Doutrina do Santo Daime. Sua primeira medida nesse sentido, foi nacionalizar o nome da bebida até então conhecida como ayahuasca para Santo Daime. Daime que provém do verbo divino Dar. Daime força, daime amor, daime o pão do Criador. “Ele dizia que deveríamos pedir a quem pudesse nos dar, por isso colocou o nome dessa bebida de Daime, através dela, pedimos a Deus tudo quanto é bom para nós e nossos semelhantes”, comenta o Sr. Júlio Carioca”. (Sr. Jairo da Silva\*).*

2492

Finalmente diré que en la doctrina que organizara Irineu, así como en las diversas rupturas institucionales que le siguieron y que constituyen al presente el macro grupo de Iglesias del Santo Daime, no existe ningún lugar de participación (fuera de este mito) o reconocimiento para el citado Pisango.

## 5. CONCLUSIÓN

El análisis realizado sobre la mitología de origen de la Doctrina del Santo Daime deberá, necesariamente, vincularse a los aspectos de la geopolítica y la historia que caracterizan el área en cuestión, lo mismo que a ciertos aspectos del trayecto de vida de Irineu Serra. Cabe consecuentemente decir que los mitos tienen muchas veces como principio:

*“...un origen divino y este origen es con frecuencia objeto del credo religioso que lo considera como elemento de la revelación divina. Pero dejando de lado esta consideración religiosa, los registros históricos y etnográficos muestran que los mitos son narrados, escritos y conservados por sociedades concretas; para ello utilizan una forma específica de discurso que manifiesta*

<sup>17</sup> Voz derivada del verbo dar, daime: da me; la expresión provendría de una antigua oración del culto de Irineu en la que se solicitaba la a la divinidad: daime força, daime luz, daime amor.

*lo que para esa sociedad concreta es relevante. En otras palabras, un mito muestra a su propia sociedad algún elemento clave de su realidad”* (Arias, 1996: 5).

Es desde esta perspectiva, al menos parcialmente adherida a parámetros interpretativos estrictamente estructuralistas, que me permito llegar a concluir que esta narración sobre el origen del Santo Daime puede ser coherente con el desarrollo histórico local por dos motivaciones, a las que llamaré respectivamente mayor y menor. “Mayor”, la que identifica a Acre frente al resto de los territorios amazónicos brasileños por ser la única zona anexada mediante un enfrentamiento armado, distante del proceso (re)fundador llevado a cabo por Raimundo Irineu Serra por sólo un par de décadas. Situación beligerante que por otra parte se liga a antecedentes culturales directos y profundos en el tiempo, consecuencia esta “menor” en la dinámica de aparición y constitución de la religión Santo Daime y, en una versión teórica más abarcativa, de todas las Instituciones Religiosas Formales del Ayahuasca: los procesos de colonización que enfrentaron a España Vs. Portugal o, como prefiero llamar, a las tradición civilizatoria castellana frente a la lusitana. Civilizaciones que especialmente a través de sus posesiones coloniales sudamericanas se han mostrado, en los hechos geopolíticos, como agresivas competidoras. Interpretación de un mito de origen que necesita pautar la existencia de dos *ethos* diferentes, productos de una situación de enfrentamiento que es la responsable de estructurar –soterradamente esa mitología (¿de colonización?) que quizá sintonice bien con las características del “*uti possidetis*” aplicada históricamente por los lusobrasileños. Conquista ahora no de un territorio físico, sino de uno cultural mágico religioso que hunde sus raíces, en su más profunda dependencia, en territorio lejano al Amazonas pero paradójicamente próximo a las tierras leonesas: *La Raya*, antigua y sinuosa frontera que separa España de Portugal.

2493

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS, Juan (1996) *EL MITO: DEL CONCEPTO Y EL DISCURSO*. En *SÍMBOLOS Y ARQUETIPOS EN EL HOMBRE CONTEMPORÁNEO III*, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.
- BOTHELO GOSÁLVEZ, Raúl (1984) *PROCESO DEL SUBIMPERIALISMO BRASILEÑO*. EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES. Bs.As.
- FRÓES, Vera (1988) *SANTO DAIME CULTURA AMAZÔNICA* *História do Povo Juramidam*; Ed. SUFRAMA, Manaus.
- LÉVISTRAUSS, Claude (1997) *Antropología Estructural*, Ediciones Altaya S.A., Barcelona.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir (1981) *A Questão da Realidade Amazônica*. En: R. MOTTA (org.) *A Amazônia em Questão*. Anais do IV Encontro Interregional de Cientistas Sociais, Ed. Massangana, Recife, pp. 89-141.
- VIANA, Hélio (1948) *HISTÓRIA DAS FRONTEIRAS DO BRASIL*; MINISTÉRIO DA GUERRA, Rio de Janeiro.

## 7. PÁGINAS WEB

<http://www.mestreirineu.org/depoimentos.htm>



**MEMORIAS DEVORADORAS Y OLVIDOS ÚTILES EN LOS ANDES  
LAS MEMORIAS DEL ACCESO A LA “MODERNIDAD”  
EN ALGUNAS CANCIONES RITUALES DEL VALLE DE CHANCAY<sup>1\*</sup>**

Juan Javier Rivera Andía

Antropólogo docente en la Pontificia Universidad Católica del Perú  
investigador del Instituto Nacional de Cultura del Perú

A menudo, tenemos una relación ambivalente con la tradición oral. Por una parte, nos gusta escuchar cantos e historias fantásticas que tratan sobre las peripecias de diversos personajes, y hasta les otorgamos una cualidad educativa. Por otro lado, queremos cazarlos y desenmarañarlos para equipararlos con la mentira. Y quizás es este último sentido el que prima en nuestros ámbitos cotidianos: el canto popular y la narrativa oral, como una mera ficción; como una forma de la falsedad.

Propongámonos tomar una distancia crítica del sentido común y recordemos que la tradición oral es un tipo de lenguaje que, a través de su forma, enuncia unas ideas sobre determinados aspectos de la vida de las personas y los pueblos. Sigamos interesándonos en qué se dice (y qué se calla) a través de los cantos populares; para quiénes han sido enunciados, y quiénes son los que relatan ese algo a escudriñar.

Esta ponencia intentará describir el mundo de los recuerdos de los participantes de los rituales ganaderos de la sierra de Lima (Perú). Esta especie de etnografía sentimental se restringirá al corpus de canciones recogidas en una zona específica (las comunidades campesinas del valle de Chancay) por el autor y por un antropólogo que visitó la misma región hace cuarenta años. Trataré de retratar el tipo de “recuerdos” que estas canciones expresan. En vez de considerarlos como parte de una ideología coherente, los examinaré como comentarios críticos y contradictorios. Estos comentarios nos pueden dar una idea de la perspectiva de los campesinos de los Andes acerca de su ecología, su estilo de vida y los procesos de modernización más recientes. En las canciones rituales, esta perspectiva parece estar traducida en el vocabulario de las pasiones, en particular el amor desafortunado. De hecho, la herranza en la que estas canciones aparecen constituye un momento en que los ganaderos deben apropiarse simbólicamente del ganado y, al mismo tiempo, enviarlos a la muerte por medio de su venta a los mataderos de la ciudad.

Examinaremos una cierta educación sentimental, describir el mundo emocional de los participantes de los rituales ganaderos de la sierra de Lima. Aunque esta etnografía sentimental se restringirá al corpus de canciones que hemos recogido Alejandro Vivanco (1963a y 1963b) y yo en el valle de Chancay,<sup>2</sup> debo mucho a la lectura de otro corpus de canciones. Se trata de los cantos de “ganado y pastores” recopilados, en quechua, por Sergio Quijada Jara en los valles interandinos adscritos a los departamentos de Junín y Huancavelica (Perú). Este material, que Paul Rivet llama una “contribución de valor excepcional” (Rivet 1957: 10), sigue siendo probablemente el más grande recogido hasta ahora. El contraste entre las canciones de estas dos regiones de los Andes centrales un valle occidental que mira al mar (como el valle de Chancay) y un valle internadino ha sugerido muchas de las ideas expuestas aquí.

---

<sup>1</sup> \*Esta ponencia esta basada en un trabajo previo, publicado en la “Revista de Antropología social” de la UCM en el Vol. 17, del 2008.

<sup>2</sup> Ambos corpus de canciones han sido publicadas en Rivera Andía (2003a y 2003b). Para un análisis preliminar de ellas, cf. Rivera Andía (2005).

También se considerará la herranza como un espacio en el que los habitantes de los Andes se enfrentan con algunos dilemas ideológicos claves de la modernidad en el Perú. Ya se ha visto cómo algunas de las contradicciones ideológicas propias de los rituales ganaderos, se explican a través de la antigua cosmología andina, de ciertos discursos canónicos rastreables en fuentes antiguas y contemporáneas. Los conflictos que se enfatizarán aquí son de otra índole. Se trata de confrontaciones experimentadas, en los últimos cincuenta años, sobre todo por ciertos grupos andinos. Aquellos que habitan regiones que, como el valle de Chancay, han sido afectadas por el poder del mercado nacional y por la emigración a las ciudades (las grandes urbes de la costa o a los campamentos mineros de los Andes centrales).

La herranza de hoy en día expresa estos conflictos por diversos medios. Uno de ellos son las innovaciones que se introducen en el ritual. Estas novedades atañen a los instrumentos musicales que se adoptan, al tipo de música que comienza a tocarse, a la tendencia al espectáculo, a la creación de nuevos escenarios del rito (como el “baile social” que se describe en un texto aparte más adelante), a la renovación de la indumentaria (las mujeres comienzan a usar pantalones, los jóvenes llevan *jeans*) y, claro, a las canciones ganaderas. El abanico es, pues, amplio. Aun si se limita el campo a las canciones ganaderas, este implica ya varios aspectos: el idioma en que se canta, los espacios y momentos que se utilizan, y las metáforas a las que se recurren, los temas de los que se habla. Lo que sucede recuerda aquello que Julio Caro Baroja (1979) decía sobre los rituales en la península ibérica: “Las fiestas se ven afectadas por el paso de una cultura teatral a una cinematográfica”. Todos estos aspectos deben tener la misma importancia como dominios de estudio. Entre todos ellos, he escogido examinar solamente los versos de los cantos rituales ganaderos. Mi objetivo es comprender las visiones particulares acerca de los procesos de migración a las ciudades y de integración a la sociedad nacional. Empezaré, pues, un análisis del mundo emocional de los participantes de la herranza. Así, espero entrever las memorias populares que ellos tienen acerca de las características de la modernidad en el Perú.

Esta parte de la reflexión se concentrará, pues, en una de las dimensiones aun no abordadas del ritual de marcación del ganado en el valle de Chancay: el canto. Se lo estudiará como si se tratase de un comentario crítico, como una reflexión acerca de ciertos problemas ideológicos actuales. Estas contradicciones conciernen a los procesos de modernización y de adaptación a la nación peruana. Estos procesos han afectado al valle de Chancay (una región muy cercana a Lima, la capital del Perú de nueve millones de habitantes), con gran intensidad, desde la segunda mitad del siglo XX. Las canciones rituales que analizaré aquí fueron recogidas en este período crucial: entre 1960 y 2000. Esto me anima a pensar que pueden reflejar las consecuencias del creciente, y ahora predominante, sistema capitalista en Perú, que pueden constituir un punto de vista, creativo y, seguramente también contradictorio. Intentaré delinear el perfil de una imagen colectiva acerca de la economía de mercado, de sus ideologías asociadas, y de las vicisitudes de los procesos vinculados a la modernización. Los más notorios de estos procesos son la migración a las ciudades y el intento de integración a la economía nacional.

### **1. SERES AMADOS: ANIMALES PERFECTOS, AMANTES Y PADRES**

La fase del ritual en la que estas canciones predominan es aquella en la que la domesticación de los animales y la maduración de los jóvenes son simbólicamente afirmados. Sería legítimo esperar que las canciones también hablen de estos temas. Sin embargo, al escucharlas y, sobre todo, al leerlas después, no son estas cuestiones las que parecen primar.



A primera vista, no se encuentran muchas alusiones directas a la animalidad o inmadurez, ni para exaltarlas ni para criticarlas. Solo si se mira con más atención las canciones, se encuentran temas similares al problema de la animalidad. En un sentido, las canciones reiteran lo que el ritual expresa. Pero, en otro sentido, se proyectan más allá: hacia una descripción crítica de hechos que muestran un presente desconcertante.

Ahora se observarán las distintas formas de un amor que se complace en pensarse a sí mismo como incondicional, como carente de límites y de condicionamientos. Se tratará de identificar los distintos atributos y formas de este amor por las reses. Lo que se hará a continuación es hablar de aquellos componentes de un sentimiento socialmente construido (el amor al ganado) que se reproduce, entre otras situaciones, en la herranza. Se reflexionará, pues, sobre una particular retórica del amor.

### 1.1. La bestia más perfecta

Las mayoría de las composiciones se dedican a alabar y admirar los rebaños. Uno de los momentos más evocados en la adulación es el descenso de las reses durante la herranza. Las vacas y toros bajan de las alturas rumbo a los rediles familiares. El polvo que levantan a su paso confirma que estos versos hablan de la época seca, en cuyo clímax se lleva a cabo el ritual ganadero.

Por la falda de Nacahuaca,  
viene bajando la majadita.  
La polvareda van levantando,  
sus luceritos siguen brillando.

2497

Las canciones dicen constantemente cuán hermosas son las reses que arriban al pueblo. Las hembras adultas son “vaquitas encantadoras”. Los machos adultos son llamados “toritos finos”. A veces se añade al diminutivo cariñoso un adjetivo que señala su color: “torito barroso” o “torito pinto”. Esta recurrencia al color parece querer remarcar cierto grado de individualidad en los animales aludidos. Una res verdaderamente hermosa, es notoria entre muchas.

¡Qué bonito se ve mi torito pinto!  
¡Qué bonita se ve mi vaquita lila!  
¡En medio de tantas, tantas vaquillonas!

Los versos también resaltan cuán bellos lucen los animales una vez que han sido ataviados por sus dueños. Las marcas y las cintas –que son distintas para cada familia– se comparan con regalos que los animales deben respetar y cuidar. La idea es engalanar las reses. Así lo demuestra su expresión por medio de la metáfora de las flores:

Con rositas y claveles,  
siempre viva yo te adornaré,  
este día tan glorioso,  
eres para mí, vaquita.

A veces, las canciones atribuyen a los animales cualidades extraordinarias. El propósito parece ser dejar claro que se está ante algo más que animales. Esta parece ser un recurso

compartido con el ganado nativo de los Andes. Las siguientes estrofas fueron recogidas por Alejandro Vivanco en el particular quechua de Pacaraos. Lo hizo, en 1963, cuando aun se criaban camélidos sudamericanos en la región. En este *taki*, el recurso de la anáfora y el elogio del animal son notables. Este elogio es minucioso y jocoso al mismo tiempo<sup>3</sup>:

<p><b><i>Taki</i></b> de la llama</p> <p>Rinrinninta rinrin ninkichu, rinrinlanmi templadera.</p> <p>Jaranilayta jaran ninkichu, jaranilaymi pozo de agua.</p> <p>Nawinnilayta nawin ninkichu, nawinnilaymi largavistanmi.</p> <p>Chupannilayta chupan ninkichu, chupannilayja escobillanmi.</p> <p>Ispaynilanta ispay ninkichu, ispaynilanmi licor fino.</p> <p>Marcanniyta marcan ninquichu, marcanniyja dueñoyba recuerdonmi.</p> <p>Siquinniyyta sinquin ninquichu, siquinniyyja mina de oroymi.</p> <p>Raninta ranin ninquichu, raninniyyja bastón de oroymi.</p>	<p><b><i>Taki</i></b> de la llama</p> <p>Sus orejas no son solo orejas, sus orejas son, en verdad, templaderas<sup>3</sup>.</p> <p>Su cuello no es solo un cuello Su cuello es, en verdad, un pozo de agua</p> <p>Sus ojos no son solo ojos, sus ojos son, en verdad, binoculares.</p> <p>Su rabo no es solo un rabo, su rabo es, en verdad, una escobilla.</p> <p>Su orina no es orina, su orina es, en verdad, un licor fino.</p> <p>Su marca no es solo una marca, su marca es, en verdad, el recuerdo de su dueño.</p> <p>Su ojete no es solo un ojete, su ojete es, en verdad, una mina de oro.</p> <p>Su verga no es solo una verga, su verga es, en verdad, un bastón de oro.</p>
--	--

2498

Las partes del cuerpo elogiadas son varias. Y se concentran en dos regiones específicas del animal. Unas se ubican en o cerca de la cabeza (las orejas, los ojos, el cuello), y otras en torno al sexo del animal (el rabo, el ano, el pene). Relacionadas con ellas, están también la mixión y la marca que se estampa en las ancas. ¿A qué criterio obedece esta selección? No parece fácil encontrar una respuesta más convincente que señalar la arbitrariedad de tal repertorio corporal<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Las “templaderas” son los recipientes de plata que utilizan los criadores para beber alcohol durante la herraanza.

<sup>4</sup> Sin embargo, quizá es útil recordar que entre los hombres, el rostro es el lugar donde radica la “personalidad”. Y que las regiones en torno a los genitales y estos mismos, son el espacio en que se sitúa la virilidad (Fuller 2001).

La alusión al sexo del animal parece estar hablando, al mismo tiempo, de una fertilidad también extraordinaria:

<p>Ima huacan cay huaca          ancuncama racayuj          ima toron cay toron          ancuncama raniyoj</p>	<p>¡Qué vaca es esta vaca cuya vulva          cuelga hasta su pezuña!          ¡Qué toro es este toro cuyo sexo cuelga          hasta su pezuña!</p>
--	--

Este conjunto de partes del cuerpo de la llama puede constituir, pues, una forma más de atribución al ganado de coordenadas humanas.

Ahora puede señalarse aquello con lo cual se compara el cuerpo del animal. Por supuesto, esto depende, en primer lugar, del repertorio corporal seleccionado. Sin embargo, las posibilidades comparativas son muchas y resulta interesante preguntarse porqué se han escogido tales objetos y no otros. En primer lugar, se nombran dos recipientes: un pozo de agua y las “templaderas” rituales. Del primero, beben los animales; y del segundo, solo los hombres. Ambos son bienes apreciados y necesarios, como el animal del que habla el *taki*. Luego, aparecen unos binoculares y una escobilla. Ambos – sobre todo el primero – no son objetos de uso muy común en las familias campesinas. Al menos, en la época en que se recoge la canción, debieron ser artículos asociados a los mercados de la ciudad. Como productos de la urbe, tiene un valor especial y el encanto de lo foráneo. Tales características se atribuyen al ganado. En cuanto al licor y el recuerdo, se trata de objetos cuyo intercambio constituyen medios de socialización eficaces. Las comparaciones con estos objetos de intenso valor social, parecen colanorar con la humanización del ganado, búsqueda constante de la segunda fase de la herranza. Finalmente, la mina y el bastón de oro aluden al valor extraordinario del animal.

Otra apreciación superlativa se encuentra en la siguiente estrofa. Esta vez, se hace alusión a ganado no nativo y a su fertilidad :

<p>Algodona borregay mamachalay          juclay lapita pachacyarjunqui,          iscaylapita huaranjaycunqui</p>	<p>Borrega de algodón, madrecita mía,          De uno te vuelves en cien,          De dos te conviertes en mil.</p>
--	---

## 1.2. El amor primero y el ganado

Las canciones de herranza aluden también a los amores de juventud. Hablan del amor inconstante de una pareja joven. Puede suponerse que se trata, en la mayoría de los casos, de mozos y muchachas que hacen de pastores. En los Andes, el espacio de las alturas y el oficio de pastor son el marco ideal de las aventuras idílicas de los solteros. Ellos se buscan y se encuentran en las colinas que rodean las villas, alejados del pueblo. una canción recogida por Vivanco, asimila la unión sentimental con la pastora con un placer muy particular: la cerveza maltina. Se llama así en el Perú a la cerveza hecha con un procedimiento especial que incluye tostar la cebada. Su fabricación es exclusivamente industrial y solo puede adquirirse en las ciudades. Esta canción de la década de los sesenta está tomando, pues, una imagen de un placer exótico cuyo prestigio se deriva de la novedad y de su origen citadino. El placer que la “vaquerita” puede proporcionar, debe ser concebido con

algunas de estas características: un placer embriagante y novedoso, un placer cuya obtención es un privilegio de los que poseen desición. La prueba tácita, la expresión de esta carácter valiente es la ciudad (pues solo allí se puede conseguir aquel objeto del placer).

Cervecita, cervecita maltina  
quisiera yo tomar.  
Por eso, por eso, vaquerita  
te entrego mi corazón.

De hecho, ninguna de las canciones que he recopilado menciona la bebida infaltable en la herranza: el “ponche” (hecho a base de maíz). Al contrario, lo que se nombra es lo más exótico, lo inusual y, por eso mismo, codiciado. La siguiente estrofa no solo hace referencia a la “cervecita blanca” sino también a la “pepsi cola”:

Por el día de mi vaquita,  
pues quisiera yo tomar  
*pepsi cola*, cervecita blanca.  
Para no olvidar,  
tengo mi vaquita.

Aquel que siente amor por sus reses, siente deseos de beber *pepsi cola* en su honor. Este predilección por la novedad ha sido ya notada en otros estudios (Ortiz Rescaniere 1999, 2001a, Gutiérrez Estévez 2001a). En el contexto de la herranza, este rasgo también es notable en los nombres dados al ganado: nombres de boxeadores (“Mauro Mina<sup>5</sup>”), presidentes de la nación (“Fujimori”) o jefes de imperios casi míticos (“Clinton”, “Bush”). Siguiendo la tradición de la literatura pastoril española, las canciones del valle de Chancay también hablan de desamor. Ese parece ser el peligro sentimental más grave que corren los protagonistas: el amor veleidoso. Así, se pregunta a la vaquera cuáles son las causas de su cambio de parecer:

Vaquerita de mi vida,  
¿Por qué piensas olvidarme?  
Así te hago mis señas,  
por ti derramo mis llantos.  
Amapolita<sup>6</sup>, flor de mi vida,  
tú que floreces dentro de mi pecho,  
tú eres el testigo de mi sufrimiento  
para andar llorando por mi vaquerita.

Los reclamos más usuales se dirigen contra las muchachas. Aunque hay muchos casos en los que el inconstante es el muchacho. Por ejemplo, este es un verso muy popular en el

---

<sup>5</sup> La alusión a Mauro Mina, el mejor boxeador peruano del siglo XX, me hace recordar un hecho que reitera la asociación del toro con el poder. Se dice que, durante su niñez en una hacienda de la costa, Mauro Mina solía trabajar en un matadero en el bebía diariamente la sangre fresca de las reses sacrificadas. Apparentemente, se trataba de una práctica común en los camales. Se atribuye a esto la notable fuerza del boxeador peruano.

<sup>6</sup> Muchas canciones reemplazan esta flor por otra, llamada “Mayomayo”.

valle de Chancay: “Ahora quisiera de otra vaquera... de tus manitas ya no, ya no”. Las consecuencias del amor inconstante son las separaciones. Este desamor es comparado con una sustancia nociva para el cuerpo. Una sustancia que, además, tiene un origen animal: el veneno de una araña. La pareja que no ama como se debería es, pues, tácitamente comparado con este bicho. Una canción lo declara así y a la vez asegura, con orgullo, su invulnerabilidad:

¡Una araña venenosa  
ha querido envenenarme!  
El veneno que me diste,  
dentro de mi pecho se ha destilado.

El orgullo no es poco común entre las canciones que tratan del desamor. Más aun cuando parece insinuarse una confrontación. ¿Es una riña entre los pretendientes de una misma amante? ¿Es una sinécdoque? ¿Se mencionan las estancias para dar a entender los pastores que allí cuidan su ganado? La espera del valiente, la lucha por el amor es la respuesta ideal (y, por tanto, la huída es, implícitamente, la reacción inapropiada):

¡Aquel cerro, aquel punta  
se ha jurado en matarme!  
¡Anda dígame que el valiente  
que me venga a confesarme!

Algunas canciones ponen el acento en las aflicciones que causa la ausencia de la pareja amada. Los siguientes versos hablan del fin de una larga separación. En este caso, es la joven la que permaneció en las alturas. En ese territorio que se antoja “desconocido” al cantante, la única contrapartida sentimental en la soledad es, otra vez, un elemento de la naturaleza: las nubes. A veces es ella la que se encuentra distante:

¡Ay, mi vaquerita  
se encuentra muy lejos!  
Y ese es el motivo  
para yo llorar.

Mientras él estaba lejos, ella lloraba. Ahora que se reunieron, se exhorta a cantar:

¡Cantemos vaquerita,  
tus sufrimientos olvidas!  
Comprendo que tú sufriste  
al estar lejos de mi.  
¡Entre lomas desconocidas,  
muy afligida pudiste pasar!  
Solo la nube te consolaba  
y yo lloraba muy lejos por ti.

A la anterior referencia espacial, se suma una temporal. La permanencia en las alturas es más dura en los meses de lluvia, a comienzos de año. Contrapuesta a esta etapa, la reunión es una fiesta.

Vaquerita encantadora de mi vida,  
¡Todo el mes de invierno has llorado!  
En Enero y febrero has sufrido,  
ya llegaron el momento para alegrar.

Muy a menudo, la evocaciones de las relaciones amorosas están impregnadas de imágenes de rechazos y separaciones. Aunque, a veces, el dolor ocasionado no aniquila el deseo de volver al lado de la pastora:

¡Tú fuiste mi gran amor,  
grande de mi querer!  
Estando presente yo,  
ya no suspiras.  
Tú te alejaste de mi,  
despreciando mi querer.  
Por eso pues vaquerita,  
ven pues para mi.

A pesar de la falta de señales de amor, a pesar del alejamiento y del desprecio mostrados por la vaquera, el enamorado insiste en llamarla. Una canción recopilada en 1963 por Vivanco insiste en el tema. El hombre “entrega su corazón” a quien provoca su llanto y su sufrimiento:

¡Ven vaquerita, si sabes quererme!  
Mira mis ojos llorando por ti,  
mira mi cruel sufrimiento...  
Por eso, por eso, vaquerita,  
te entrego mi corazón.

2502

Se insinúa aquí ya un rasgo similar a una suerte de “masoquismo” que se examinará más adelante. Un verso lleva esta insistencia hasta el extremo: se ha de amar a quien “engaña”.

Nunca pienses olvidar,  
ni menos abandonar,  
por el engaño que me hiciste.  
¡Este es el momento de alegrar!

O se permanece, aun cuando se pronostique la separación por voluntad del que es amado:

¿Cuándo piensas retirar?  
¿Cuándo piensas olvidar?  
Pero no puedo, no puedo  
irme tan lejos de aquí.

Los versos señalan a la infidelidad como una de las causas usuales del rechazo de la pareja. Las canciones critican la práctica de “amar muchos amores”. Y plantean al otro la elección de un amor exclusivo, como si de un desafío se tratase:

¡Quiéreme como te quiero,  
si te parezco bien!  
¿Amando muchos amores,  
qué vida podrás tener?

De hecho, la deslealtad es el tema de numerosas canciones que comparan los actos de los amantes con la circulación del dinero. El amor parece ser afectado a veces por una codicia comparable a aquella que normalmente produce el dinero.

Seguramente estás buscando  
otro cariño mejor que el mío  
andas pasando de brazo en brazo  
como la plata codiciada.

Otras variantes de esta canción reemplazan el adjetivo “codiciada” por este otro: “maltratada”. La circulación del dinero está siendo asemejada a una actividad que deteriora, que estropea. Esta analogía implica ya un tema que se discutirá en la siguiente sección: una evaluación poco positiva de la economía de mercado en las canciones de herranza del valle de Chancay.

Existe otra imagen usada para hablar de los amantes desleales. Se trata de la paloma que ha aprendido a volar demasiado alto:

**2503**

¡Ay palomita, cuánto te quiero!  
Ahora que tienes muy buenas alas  
hasta muy alto estás volando

Y que, por tanto, ha abandonado el “nido”, el espacio sentimental del amor sincero:

¡Ay, mi palomita!  
Volando se fue.  
Dejando su nido,  
dejando su nido con otro se fue.

Se trata, además, de una paloma que carece de aquella interioridad donde se guardan los sentimientos, carencia que le permite mentir sin cesar:

¡Ay, palomita!  
¡Paloma blanca sin corazón!  
“Te quiero” –dices; “te amo”– dices;  
y, sin embargo, me haces llorar.

O se carece de esta interioridad o se la tiene por duplicado: el resultado es el mismo. En contraste, el compañero fiel solo tiene una de estas entrañas:

Yo no soy ciruelas  
de dos corazones.  
Yo soy rico durazno  
de una sola pepa.

Como puede verse, los amores de juventud están, también, llenos de sentimientos poco placenteros, de emociones apasionadas y dolorosas, de frustración. El fracaso suele ser atribuido a la traición, la lujuria o la ambición de los amantes. Las canciones se convierten, pues, en lamentos. Son como una crónica de los excesos de la juventud y sus placeres marcados por el caos.

Como respuesta a estas expresiones de resentimiento y desazón, algunos versos aseguran que los amantes solo estarán juntos mientras así lo deseen. Proponen el amor pasajero desde el inicio. Estas canciones sobre amores precarios, suelen referirse a las muchachas como a un astro. A continuación, por ejemplo, ella es un lucero al que se da la opción de irse o quedarse:

¡Sígame lucero!  
Yo te guiaré.  
Si eres de mi gusto,  
marcharás conmigo,  
Si eres de gusto ajeno,  
marcharás con otro.

La recurrencia obsesiva del tema del amor desafortunado sugiere una particular amplitud en sus posibilidades de expresión. Una de estas posibilidades es justamente la analogía entre los amoríos comentados más arriba y la relación del ganado con sus dueños. Muchas veces, es difícil discernir si las canciones se dirigen al ganado o a un amante. Esta ambigüedad se beneficia, además, de la similitud fonética entre “vaquerita” y “vaquita”. La siguiente estrofa, por ejemplo, comienza dirigiéndose a la “vaquita”. Se trata de una vaquita en particular (de una determinada estancia). Primero se le pregunta qué ha pasado. Luego, se le sugiere la respuesta: ha perdido algo precioso (“una paloma de alas de oro”). Pero luego, pareciera descubrirse que la “vaquita” es en realidad una pastora. La canción, de repente, le increpa a ella, le asegura que no olvidará su pérdida.

¡Ay, vaquita! ¿Qué te ha pasado?  
¡Ay, vaquita de Incajato!  
De tus manitas se ha escapado  
una paloma de alas de oro.  
¡Vaquera, de esto te recordarás!  
¡Huachera, de esto te acordarás!

En muchas canciones, los ganaderos piden fidelidad a su rebaño de la misma forma en que un amante se lo puede exigir a otro. El ganado no debe perder las “señales” que lo identifican con su dueño. Estas señales son, como se ha descrito, las cintas de colores que se renuevan en sus orejas durante la herranza. Perderlas se compara con la desaparición, el rechazo o incluso la traición del amado.



Esta marca que te pongo  
en el centro de tu lomo.  
Esta cinta que te pongo  
en el *vello* de tu oreja.  
Eso lleva de recuerdo,  
de recuerdo de tu dueño.

### 1.3. Los afectos filiales: la “vaca madre” y el “toro padre”

Las alabanzas a los animales y los relatos de amoríos juveniles, no son los únicos temas propios de las canciones de herranza. Los dueños del ganado usan también términos que aluden claramente a una relación filial entre ellos y sus animales.

Muchas veces, las canciones se dirigen al ganado de un modo que es específico de la relación filial. Las palabras que usan recuerdan las que un hijo considerado emplearía para hablar a sus padres. Pero, además, hay canciones que explicitan esto sin ninguna reserva:

Por usted estoy bien comido,  
bien bebido,  
Nataysenga, Shulaysenga.  
¡Usted eres mi madre!  
¡Usted eres mi padre,  
mi Shulaysenga!

Es notable como los animales reciben aquí un tratamiento respetuoso: se les llama “usted” y no “tu”. “Usted eres mi padre” es una frase donde no hay concordancia entre el pronombre y el verbo. Se trata de un fenómeno bastante común en el castellano andino. Sin embargo, en este contexto, uno puede preguntarse si no se trata de expresar la respetabilidad y el cariño familiar que provocan, simultáneamente, las reses. La referencia a la madre y al padre se encuentran incluso fuera del contexto del ritual. Muy a menudo, las reses suelen ser llamadas “vaca madre” y “toro padre”.

¿A qué se debe que los rebaños sean vistos como padres? ¿Qué significaciones tiene el que un animal sea llamado igual que los parientes más entrañables? ¿De dónde proviene esta comparación? ¿A qué alude y qué resalta esta metáfora?

Lo más evidente, luego de un breve repaso de las canciones, es que el ganado está siendo considerado como un ser nutricional. Se lo considera un proveedor. En primer lugar, de alimentos apreciados en la dieta campesina (leche y queso “frescos”).

Un pedacito de queso,  
dulce más que la miel.  
Cuando se acaba mi queso,  
ya no hay con qué comer.

El queso, por ejemplo, es considerado “dulce”, aunque su sabor sea más bien salado. ¿Se trata de una ironía? ¿Es una comparación arbitraria? Se trata seguramente de una acepción que está cerca del concepto quechua *mishki*, que suele ser su traducción usual. Por eso, la traducción más cabal de esta noción de “dulce”, sería “sabroso”. Es en este sentido que el queso es dulce: un proveedor de sabor en la dieta. Esta es una explicación espon-

tánea que me dio uno de los músicos de la herranza de San Juan de Viscas: “una vaca te da el queso. Y sin queso tú no puedes comer bien. El queso le da a la comida su sabor, es como el ajicito”.

Una vez más, el objeto con el cual es comparado lo propio (el queso) es algo foráneo y exótico en la región (como la pepsi cola o la cerveza maltina): no es común encontrar miel en la mesa diaria de los habitantes del valle de Chancay.

Este método de ensalzar algo propio comparándolo con aquello que es novedoso, busca enfatizar la riqueza de lo propio. En concordancia con su carácter nutricional, el ganado es concebido como una fuente de riqueza. Y esta riqueza se compara con las minas que suelen hallarse en los Andes centrales (una de las más grandes del Perú se encuentra, de hecho, cerca: Cerro de Pasco). Esta canción enumera las distintas transformaciones que el ganadero realiza con el fin de beneficiarse del ganado:

Dicen que viene el ganadero  
preguntando al *criandero*.  
Pueda ser se ha extraviado,  
con el polvo del camino.  
A mí mis vacas me mantienen  
en extrayendo minas diarias.  
Se la leche se hace el queso,  
de la crema, mantequilla,  
y del suero, el requesón.  
¡Del requesón la riqueza!

2506

La madre es una figura nutricia e inmaculada a la vez. A ella se debe el amor máximo. Y es ella la proveedora usual de seguridad afectiva. Todas estas características son adheridas al ganado con el uso de un término casi ubicuo: “vaca madre”. La res nutre y brinda riqueza, debe ser tratada con respeto y cariño, y provee de cierta seguridad, económica en vez de afectiva. El ganado es, pues, un protector de sus dueños. En el Perú, como en muchos otros países, la madre es el pariente más entrañable, uno que linda con lo sagrado. Es por eso que el peor insulto suele ser aquel que la menciona de forma irrespetuosa. No tiene poca importancia, además, que el término usado sea el de “madre” y no el de “mamá”. Se enfatiza así un poco más la respetabilidad y ascendencia del personaje sobre sus atributos de amor y ternura.

Sin embargo, estos aspectos podrían ser cubiertos solo con el título de “madre”. Esto hace más notable que el ganado sea tratado también como un padre. Esta doble comparación indica que la carga sentimental de los rebaños es más amplia que aquella que sería evocada solo por la imagen de la madre. Pareciera que no basta con aludir a la madre. Esto llama la atención si se considera que se trata probablemente de una de las imágenes más cargadas de emociones en la cultura andina. ¿Qué puede explicar la inclusión de la figura del padre? Esta se añade al ganado, en la imagen del toro. No es, pues, la imagen de la virilidad desbocada – como la que se retrata en los minotauros de Picasso, la que se evoca aquí. Lo que se configura parece ser más bien una virilidad respetable, la del padre que inspira respeto. Es probable que sea esto lo que las canciones buscan completar en el cuadro emocional constituido en torno al ganado.

Estas connotaciones implícitas en las canciones ganaderas muestran una de las fuentes emocionales más importantes de la herranza: la metáfora filial. Que una vaca pueda ser

bautizada por su dueño con el nombre de su madre, sugiere una valoración del animal algo distinta de la que, por ejemplo, implica la relación entre un ciudadano y su “mascota”.

La explicación que dan los criadores cuando se les pregunta por las razones de su llanto al cantar, recurren a la metáfora filial. Mis preguntas no fueron nunca muy insistentes ni muy recurrentes. Muchas de las explicaciones que me dieron fueron espontáneas o suscitadas quizá por algún gesto involuntario de asombro. La res es comparada usualmente con estos parientes entrañables. Algunos me explicaron con llaneza: lloraban porque la vaca a la que se referían en la canción era como su madre; porque era, de alguna forma, equivalente a ella. Consideraban que decir esto era suficiente, pues luego mantenían silencio. Llamar “vaca madre” a una res es asimilarla a esa imagen de lo intachable. Algo similar sucede con la contraparte masculina (el “toro padre”) que remarca aun más la respetabilidad y carácter protector del ganado. Cantar sobre eso, por sí mismo, es conmovedor.

## 2. LA MERCANCÍA ENTRAÑABLE: EL GANADO COMO PECUNIA O ENTIDAD FINANCIERA

El carácter protector y respetable implícito en las denominaciones dadas al ganado (“vaca madre” y “toro padre”) son resaltadas y llevadas hacia un campo semántico particular. A tal punto que puede explicarse, a través de ellas, otra comparación establecida por las canciones. El ganado es como un banco o como un banquero. Esta es una de las metáforas más usadas por los cantos de herranza; y constituye una ventana a la contradicción principal, que será discutida más adelante. Por ahora bastará con oír lo que dice unos de los ganaderos del valle: “Ella [la vaca] te da dinero cuando lo necesitas. Si tienes un problema, si tienes que pagar algo en Lima, tu casa por ejemplo, ella te da el dinero que necesitas”. El carácter protector del ganado adquiere, pues, una expresión menos sentimental. Esto se hace evidente cuando se equipara el toro con un banquero: “Mi torito me protege porque es el *huancario*”.

La característica de los rebaños que se enfatizan en las comparaciones –la de los padres y la de los bancos– es la misma: la de un proveedor. ¿Qué clase de proveedor es el ganado que se nombra así en estas canciones? Por un lado, entrañable como una madre; por el otro, práctico como un banco.

Durante una herranza de Viscas, logré grabar una explicación que, en cierto modo, sitúa el ganado a medio camino entre los dos puntos de comparación anteriores: “Una vaca te da queso. Y sin queso no puedes comer bien, pues. El queso le da sabor a la comida. Es como el ají”. Se menciona uno de los productos más obvios de los que provee el ganado vacuno. Pero no se dice nada de su valor comercial, sino solo de su provecho para los sentidos. Se está apreciando el “sabor” que da (por eso se lo compara con el condimento por excelencia de los Andes: el ají), no el precio del queso en el mercado. Esta declaración sintetiza bien que el ganado es concebido, simultáneamente, como algo entrañable y como un instrumento para la obtención de dinero.

No he encontrado ejemplos en los que esta comparación se haga con la res hembra. Es el toro el que normalmente se parangona con el dueño o gestor de una entidad bancaria. Aparentemente, el movimiento hacia coordenadas sentimentales con menos sentimentalismo y más respetabilidad, marcan la preferencia por lo masculino frente a lo femenino. Además, esta concepción del ganado como depósito de riqueza podría explicar una suerte de “amplitud temporal” en los emociones hacia el ganado. En efecto, podría decirse que una res constituye además, una especie de síntesis del presente. Por un lado, evocan el futuro en que se ponen las ilusiones de beneficio de su riqueza. Y por el otro, rememoran

el pasado donde quedan los trabajos asociados a su crianza: “Tengo mi vaquita para mi esperanza y recuerdo”.

Los rebaños son percibidos como una entidad financiera, como si cumplieran funciones similares: guardar excedentes y proporcionar dinero en el momento en que se lo necesita. Es interesante preguntarse por la antigüedad de esta comparación en una región en la que se construyó una carretera hacia la costa recién en la segunda mitad del siglo XX. En efecto, el comercio se intensifica desde 1948, año en que se inaugura la carretera: crece el número de tiendas en Pacaraos, aparecen varias panaderías y, en las fiestas, llegan mercaderes ambulantes de las provincias de Jauja y Huancayo trayendo productos manufacturados (Mendizábal 1964: 80).

El ganado en el valle de Chancay, no provee solamente de algunos de alimentos apreciados en los Andes, y no solamente fertiliza y ayuda a trabajar los campos de cultivo. Sino que, al mismo tiempo, para la mayoría de los ganaderos, las reses constituyen una fuente usual de dinero en efectivo. Hay dos métodos para obtenerlo en este valle de la sierra de Lima. La más usual es la venta de queso en las ferias de la costa. Ella es mencionada en las canciones como un motivo de agradecimiento del ganadero hacia las reses. La otra, menos común pero de mayor envergadura, es la venta de la misma res a los mataderos de la costa. Este método es aludido en los versos como un motivo de reclamo de la res al ganadero. La influencia de las ferias y los mataderos en la región proviene de las ciudades de la costa, Huaral (en la parte baja del mismo valle de Chancay) y Lima, la capital de Perú. Las canciones de herranza muestran así una paradoja penosa. Por un lado, los criadores cantan a sus reses como si del más entrañable de sus parientes se tratase. Por otro lado, esos mismos cantos muestran algo innegable: el valor que se otorgan a las reses depende también de su consideración como mercancía, es decir como un objeto negociable, como una cosa vendible y comprable.

El ganado, pues, es, una suerte de idioma por medio del cual pueden expresarse las relaciones las emociones que producen determinadas relaciones sociales. Así, al hablar del ganado uno está hablando de las relaciones entre amantes y entre padre e hijos. Por lo tanto, aquello que se dice sobre el ganado también se está diciendo sobre las relaciones sociales que refleja. Cuando más relaciones se concentren en las figuras del ganado, más posibilidades emotivas tendrán las canciones de herranza. Siguiendo el razonamiento de Edward Schieffelin (1979:135), se puede entender cómo el canto sobre un rebaño perdido, puede evocar estados emocionales similares a aquellos que causarían la pérdida de un padre, de un hijo o de un amante. Eso hasta aquí. En el siguiente apartado, se explorarán otras coordenadas de esta geografía sentimental. En parte, ellas ya han sido insinuadas: la muerte inevitable del ganado, su transformación en mercancía, la metáfora del proceso de emigración a la ciudad.

En suma, estas canciones rituales hablan de una experiencia específica y de las emociones asociadas a ella: la experiencia de matar lo que uno ama. Ya he señalado que las canciones aparecen en el momento del ritual en que se humaniza a las bestias (la segunda etapa de la herranza). Es en este momento que las canciones alaban al ganado y les hacen repudiar a los criadores que los venden. Considerando al mismo tiempo, el contenido de las canciones y su contexto ritual, se comprende mejor un sentido de los cantos que podría considerarse como más “profundo”. Los versos parecen insistir en la misma cuestión una y otra vez: ¿Cómo es posible matar aquello que se ama? ¿Cómo se puede matar aquello que uno quiere tanto como a uno mismo? No afirman ni niegan nada. No se trata simplemente

de la actualización de un discurso canónico andino. Estos textos se limitan a preguntar, establecen un cuestionamiento, una crítica.

Cabe pensar, además, que la fuerza emotiva de estos cantos probablemente radica en el señalamiento de esta contradicción. Es esta ambivalencia la que concede a las canciones de herranza parte de su eficacia emotiva, lo que produce la experiencia estética conmovedora en los participantes del ritual.

La reunión de estos temas dispares puede explicarse por los sentimientos que provocan en los participantes del ritual. En cierto modo, esos sentimientos plantean una equivalencia entre los dos temas más notables que se señalan arriba. Enviar a la muerte aquello que se dice amar, produce emociones parecidas a las que provoca mudarse a la ciudad dejando atrás el terruño y cambiando de hábitos, tradiciones e idioma. Es como si el proceso migratorio, su drama, fuese percibido como el aniquilamiento de algo entrañable. El retrato de una falta, de una irreverencia que parece adquirir las dimensiones de una profanación. Si las reses pueden obtener algo del aura sagrada que envuelve a los padres (y sobre todo a la madre), se trataría, pues, de un sacrilegio, de algo comparable a un pecado.

Así, las canciones, sus mensajes, constituyen una crítica. Los cantos expresan un comentario acerca de una vivencia que ha afectado, no solo a los participantes del rito, sino a millones de habitantes de los países andinos.

Esto debe relacionarse con otro hecho. Aparentemente, el ganado vacuno se ha convertido en un símbolo unificador en las comunidades de la cuenca alta del valle del Chancay. Puede recordarse aquí las consideraciones de Eric Wolf (2002) sobre la Virgen de Guadalupe de México como un símbolo religioso que se utiliza como un “idioma cultural”. La función específica de este idioma es incluir a poblaciones marginales de la sociedad nacional. El ritual ganadero en el valle de Chancay no está lejos de cumplir, a una escala menor, una función similar. Se ha convertido en un escenario idóneo para la reunión de excampesinos emigrados a las ciudades de la costa. Debe notarse que, en no pocos casos, los verdaderos propietarios del ganado son los emigrantes. Y sus padres o parientes en el pueblo son solo una representación formal que les da acceso a las tierras donde pasta el ganado. La herranza también parece dar a los participantes una garantía de su lugar en la sociedad campesina. Su presencia anual en la herranza es importante precisamente por ese motivo. El papel que juegan los emigrantes en la herranza es una confirmación de que ellos pertenecen a ese pueblo, de que ellos tienen el derecho de usar las tierras comunales, de guardar sus rebaños y sus campos de cultivo, de ser parte de la comunidad aunque se ahora vivan en la ciudad.

En Ayacucho se ha descrito un caso similar (Isbell 1978). La mayoría de los emigrantes que viajaron a la capital antes de 1975, conservaba sus tierras y animales en su comunidad de origen. Eran los parientes que permanecían en la villa, los que cuidaban de sus bienes. A cambio, los emigrantes los ayudaban con préstamos de dinero y regalos de objetos que solo se podían obtener en la ciudad. Más importante aun, el emigrante colaboraba con la educación formal de sus parientes menores en la ciudad. Al mismo tiempo, el emigrante podía compensar sus ingresos con los beneficios de sus posesiones en el pueblo. A veces, los emigrantes concentraban el poder y la riqueza hasta tal punto, que podían llegar a controlar políticamente la comunidad. Por ejemplo, el prestigio dentro de la comunidad depende de los servicios que se ha prestado dentro de la jerarquía cívicoreligiosa. Este servicio requiere, cada vez más, de dinero. Esta demanda desarrolla así una dependencia de los parientes en la ciudad. Al mismo tiempo, ciertas relaciones entre pueblerinos y emigrantes parecen seguir, entre otras estrategias (Golte 1990), patrones de reciprocidad tradicionales.

La herranza en el valle de Chancay, a fin de cuentas, reúne hoy no solo (ni siquiera mayoritariamente) a los habitantes de la villa serrana, sino también a los que un día decidieron irse a la ciudad. Estos vienen de Lima y Huaral cada año para renovar sus vínculos y cuidar de sus derechos y propiedades (sus casas, sus tierras de cultivo, sus estancias). El rito ganadero se ha convertido en una reunión de “campesinos” y “ciudadinos”, parientes y colaboradores. Las canciones de la herranza expresan también esta novedad y los dramas implícitos en ella.

### 3. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Las canciones tradicionales, como los mitos, constituyen una *episteme*; una forma de conocimiento. No son, como solemos creer, una mera ficción. Tampoco es un tipo de relato exclusivo de la narrativa oral, pues también puede expresarse a través de la palabra escrita y de imágenes. Es una creación, individual y colectiva, que nos ayuda a lograr una reflexión, una crítica o una catarsis, puesto que esas historias son mimesis de los hombres y su tiempo.

En este análisis, se ha tratado de considerar el ritual ganadero como una suerte de comentario acerca de una contradicción contemporánea. He considerado la herranza como un comentario acerca de la sociedad campesina del valle de Chancay. Al principio, se ha delineado los límites del objeto de estudio específico de esta sección. El elemento seleccionado del ritual son las canciones ganaderas. El objetivo del análisis de estos cantos ha sido la elaboración de una etnografía sentimental. Esta descripción ha comenzado evocando las concepciones sobre las “alturas” que las constituyen como un espacio de alteridad. A continuación, se ha abordado una de las estrategias más obvias de estas canciones: la asimilación de las relaciones animalhombre a los afectos suscitados por los amantes y los padres. La animalidad, pues, es un recipiente de un amor particularmente intenso. Pero también sujeto a vicisitudes tan crueles como inevitables. Se ha visto que las canciones resaltan las contradicciones afectivas a través de la metáfora del crimen y la deslealtad. Esta puede ser una de las fuentes del llanto que invade a los participantes del rito cuando entonan estas canciones. Se han buscado otras fuentes por medio de las evocaciones no explícitas de este dilema sentimental, aquello que se deja en el silencio por la incomodidad que suscita.

Esta etnografía sentimental muestra un tratamiento de la animalidad que está rodeado de pasiones extremas. Los recuentos toponímicos, el nombramiento de aquellas personas que más amamos (los padres, los amantes), la invención de una bestia llena de perfecciones, colaboran en el mismo propósito. Esta es la destrucción del amor, la exaltación de sentimientos que no parecen tener otra razón que su humillación posterior. En el corazón de esta extravagante contradicción se encuentra la constitución del ganado como una “mercancía entrañable”. Enviar a la muerte a la res que se dice amar, es necesario para acceder al mundo foráneo, que seduce y atrae a los participantes del rito. Este puede ser el hecho cuya memoria resulta tan inconveniente en el ritual y que no parece dejar otra salida que el silencio. Esta mecánica de transformaciones parece estar guiada por la adopción o la búsqueda de lo foráneo.

### 4. BIBLIOGRAFÍA CITADA

CARO BAROJA, Julio. 1979. *El carnaval. Análisis histórico cultural*. Madrid: Taurus.  
CÁTEDRA TOMÁS, María. 1989. *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: Siglo XXI. Centro de Investigaciones Sociales.

- GOLTE, Jurgen. 1990. *Los caballos de Troya de los invasores : estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. 2001. "La perspectiva de los súbditos indios del Emperador". En: *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V, Vol. II*, pgs. 497-515. Madrid. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
2005. "El amor a la patria y a la tribu. Las retóricas de la memoria incómoda". En: *Revista de la Universidad de Sao Paulo*.
- ISBELL, Billie Jean. 1978. *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio. 1964. *Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay*. En *Revista del Museo Nacional*. T. 33, pp. 12-127.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. 1999. *El individuo andino, autóctono y cosmopolita*. En: Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero: *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. Págs. 129-133. 2001 [1993] *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 3a. ed.
- QUIJADA JARA, Sergio. 1957. *Doscientas canciones del ganado*. Lima: Villanueva.
- Rivera Andía, Juan Javier.  
2003a "Canto ceremonial en las herranzas de los Andes peruanos". En: *Gazeta de Antropología*. No. 19. Universidad de Granada. Grupo de investigación Antropología y Filosofía. [http://www.ugr.es/~pwlac/G19\\_13JuanJavier\\_Rivera\\_Andia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G19_13JuanJavier_Rivera_Andia.html)
- 2003b *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: PUCP.
- 2005 "Killing What You Love: An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity". En: *Journal of Anthropological Research*. University of New Mexico. Volume 61, Number 2.
- RIVET, Paul. 1957. "Prólogo". En: Quijada Jara, Sergio: *Doscientas canciones del ganado*. Lima: Villanueva, p. 711.
- SCHIEFFELIN, Edward L. 1979. "Mediators as metaphors: Moving a man to tears in Papua, New Guinea," En: *The imagination of reality: Essays in South East Asian coherence systems*. Edited by A. Becker and A. Yengoyan, pp. 127-44. Norwood, NJ: Ablex Publishers.
- TAUSSIG, Michael. 2002. *The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money*. En: Lambek, Michael (ed.): *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden: Blackwell. 2002.
- VIVANCO GUERRA, Alejandro.  
1963a *Cuadernos de campo de Alejandro Vivanco sobre comunidades del valle del Chancay. Provincia de Canta, departamento de Lima*. En: Archivo "José María Arguedas" de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1963b *Fichas etnográficas elaboradas por Alejandro Vivanco sobre las comunidades del valle del Chancay en la provincia de Canta* (mimeo). En: Archivo "José María Arguedas" de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Wolf, Eric. 2002. *The virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol*. En: Lambek, Michael: *Reader in the Anthropology of Religion*. Malden: Blackwell.





## DISCURSOS ORIGINARIO Y REVOLUCIONARIO, UNA DIFÍCIL CONCILIACIÓN. EL PROCESO BOLIVIANO

Carlos M. Caravantes García  
Dpto. Antropología Social  
Universidad Complutense de Madrid

### 1. “NUNCA MÁS UN MÉXICO SIN NOSOTROS”

Esta proclamación sirvió de título a la Declaración Política que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional presentó ante el Congreso Nacional Indígena (8 a 12 de octubre de 1996), en México, D.F. Lo hacía, actuando en público por primera vez fuera del estado de Chiapas, un integrante del EZLN. Se trataba de la Comandante Ramona, símbolo del levantamiento indígena chiapaneco, especialmente tras su muerte casi diez años después. En la capital federal, entre los integrantes de los sectores indígenas, ese congreso tuvo poco seguimiento, y quizá la mayoría de ellos ni siquiera llegaron a saber que se realizaba. Sin embargo, su repercusión informativa, incluida Internet, resultó muy relevante para amplios sectores, preferentemente juveniles, en todo el mundo “occidental”.

Esa proclama manifestaba bien a las claras una de las exigencias que, en tantos países por toda América Latina, los pueblos indígenas, a la cabeza de diversos movimientos sociales, planteaban, a menudo con altos costes personales. Estos pueblos que, sorprendentemente después de cinco siglos, mantienen la diversidad cultural, reclaman respeto y negocian su identidad (contra todo estigma) en circunstancias y condiciones de subordinación<sup>1</sup>, han influido en los modos en que otras colectividades y organizaciones expresan y defienden públicamente sus propias identificaciones de clase, de género, etc. Es significativo también, y especialmente interesante para la antropología cultural, analizar cómo los éxitos alcanzados por las organizaciones políticas de los pueblos indígenas han estimulado procesos de etnogénesis en poblaciones que las ciencias históricas consideran desaparecidas o en poblaciones afroamericanas.

Sin embargo, a pesar de la trascendencia y del alcance de las actuaciones, demandas y protestas de esos pueblos en varios de los países del continente, las referencias en los medios de comunicación, y las reflexiones de los expertos de todo tipo, las integraban analíticamente dentro de otras genéricas muestras de resistencia o rebeldía, con frecuencia vinculadas a la pertenencia a la clase social, que en cada región del mundo se consideraban importantes. Las características étnicas de las luchas mantenidas durante bastantes años –salvo las que tenían propósitos ambientales– volvían a hacerse invisibles, en este caso con la colaboración, el consentimiento o la ignorancia, de la mayor parte de quienes se oponían, sobre todo verbalmente, al conjunto de imposiciones económicas, sociales y políticas que ha dado en llamarse el neoliberalismo.

No obstante, el plurilingüismo, la pluriculturalidad, incluso la plurinacionalidad como en Bolivia, se han institucionalizado en el corpus legislativo de algunos países (en los que el parlamento, en general procedente de la oligarquía, intenta desarmar o disminuir el potencial crítico, hasta revolucionario, de los pueblos indígenas) de un modo más nominal que

---

<sup>1</sup> Es un referente común entre las ONGs que los indígenas son los pobres entre los pobres en América Latina, aunque, en mi opinión, ese referente cultural propio les provee de recursos colectivos de los que los demás desposeídos carecen.

real. Paralelamente<sup>2</sup>, otras colectividades se han constituido como tales, haciendo confluír sus actuaciones reivindicativas con las de las organizaciones indígenas, en momentos significativos de esos procesos de cambio.

... En Ecuador y Bolivia los indígenas se han vuelto vanguardias políticas que parecen haber sustituido a las tradicionales vanguardias de trabajadores mineros, industriales y urbanos. La pregunta que cabe hacerse es si el mayor grado de politización y activismo político de los pueblos indígenas se debe a su menor grado de alienación cultural y asimilación a la ideología del Estado-nación, y por lo tanto a su parcial impermeabilidad a las fuerzas corrosivas de la «cultura política de la economía de mercado». (Stéfano Varese, 2001).

## 2. LA TOMA, PÚBLICA, DE LA PALABRA ROBADA: EL INDIANISMO

En la región andina central, el contexto económico y sociopolítico de los años 60 del pasado siglo era caracterizado como “colonialismo interno”, por el mantenimiento, en lo fundamental, del sistema y de las estructuras impuestas durante la Colonia, que constituían el “colonialismo externo”. Ante la discriminación, incluso racista<sup>3</sup>, a la que estaban sometidos, estudiantes y algunos profesionales quechuas y aymaras inician procesos de movilización y organización en las ciudades bolivianas. Las políticas oficiales, encuadradas bajo rótulos indigenistas<sup>4</sup>, son contestadas con una rotunda afirmación de identidad “india”<sup>5</sup> (a pesar de la estigmatización secular que acompañaba al mismo término) y con una propuesta política de ideología absolutamente “antioccidental”, el indianismo. Brevemente<sup>6</sup>, recordaré que:

reelaboraron la historia (Wankar, 1989) de sus propios países, denunciando el etnocentrismo con el que estaba escrita, y retomaron y/o reivindicaron la cosmovisión y la ética<sup>7</sup> andinas, la economía redistributiva, la organización sociopolítica y la ciencia médica, la complementariedad hombre-mujer (*chachawarmi*) y la religión, características del Tawantinsuyu incaico, rechazando las categorías “occidentales”<sup>8</sup> (Caravantes, 2006).

2514

<sup>2</sup> En Bolivia, a principio de los noventa del siglo pasado, las maneras de expresar sus demandas y reivindicaciones, así como las formas de articulación de los agrupamientos, guardaban muchas analogías entre las organizaciones indígenas y las organizaciones de mujeres (claro está, con la excepción de Mujeres Creando). Lo advertía Lola González Guardiola (2000).

<sup>3</sup> Baste, para atestiguarlo, con recordar que sólo en 1945, con motivo de la preparación del “I Congreso Indígena Nacional”, el presidente Villarroel, mediante un decreto, anula la prohibición que, a partir de las fiestas conmemorativas del Centenario de la Independencia (1925), impedía a los “indios” caminar con libertad por la plaza y por las calles del centro de la ciudad de La Paz.

<sup>4</sup> “El único indigenismo conocido en el continente es de salón, de blancos para blancos. Indigenismo sin indios, que vive en personas o grupos reducidos amantes del folklore de la raza, de su ropa, música, cultura, etc.” (Ramiro Reynaga, 1972:80).

<sup>5</sup> En una de sus referencias más recurrentes: “indio jinata ñakarishiwarkansís, indio jinallataq sayarikusum” (“sí como indios fuimos sometidos, como indios nos liberaremos”. Domitila Quispe. Rebelión “india” de 1922, en Puno, Perú, según documentos del MIPWA).

<sup>6</sup> Dadas las limitaciones que imponen las “normas para la publicación de las comunicaciones”, me limitaré a remitir a los interesados en ampliar su información sobre el indianismo a Diego Pacheco (1992) o Caravantes (2006).

<sup>7</sup> “Ama sua, ama llulla, ama k’ella” (no robes, no mientas, no seas holgazán).

<sup>8</sup> “Ni Cristo, Ni Marx” venía siendo el lema más repetido por Víctor Machaca y los demás integrantes del

Ya en las primeras publicaciones indianistas –como en los manifiestos iniciales de los nacientes partidos y propuestas políticas– se mostraba, desde sus primeros párrafos, el rechazo a todo lo occidental, representado por la religión católica (sobre todo ésta, tan vinculada al Estado) y, política y económicamente, constituido por el capitalismo y el marxismo.

Además de establecerse, a partir de esos planteamientos, varios partidos políticos (entre los que destacaron el Partido Indio Boliviano, PIB, y el Movimiento Indio Tupaj Katari, MITKA, en Bolivia; así como el Movimiento Indio Peruano, MIP, en el vecino país), elaboraron manifiestos y publicaron libros<sup>9</sup> de fácil acceso para la población aymara y quechua, mayoritaria en el altiplano boliviano, a la que fundamentalmente se dirigían.

El primer escrito indianista, según Fausto Reinaga (1970) es el acta de fundación del PIB, entonces PIAK, que muestra bien la retórica del discurso indianista inicial:

En Peñas, a horas doce del día quince de noviembre de mil novecientos sesenta y dos, en el mismo sitio, en que hace 181 años atrás (15 de noviembre, 1781) fue descuartizado TUPAC KATARI; juramos vengar su sangre, proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india. Y con este objeto y fin fundamos el PARTIDO DE INDIOS AYMARAS Y KESWAS (PIAK); instrumento ideológico, político y bélico que, derrotando a nuestro enemigo secular: el cholaje,... hará el milagro del renacimiento de la cultura milenaria kollainkaica, la que asimilando intusceptivamente la heredad universal y humanista, abrirá todas las posibilidades de la ingénita potencia de nuestra sangre y de nuestro espíritu, para el bien de la Patria del Kollasuyu, de América y del mundo.

La meta suprema del PIAK es el Poder. El Poder, por la razón democrática o por la fuerza de la Revolución. Para alcanzar esta finalidad no escatimaremos ningún sacrificio ni el de nuestra propia vida... (Fausto Reinaga, 1970:105-106).

La repercusión en Bolivia de sus planteamientos, y sobre todo de la fuerte y movilizadora retórica de su discurso, fue inmediata. En este país, de mayoría quechua y aymara, su potencial político, hasta en perspectiva electoral, parecía peligroso desde diferentes puntos de vista, es decir desde distintos intereses. Para los partidos de referencia comunista y socialista, su ideología y sus propuestas eran muy imprecisas y generales, tergiversaban la historia y llegaban a ser “racistas” al rechazar todo lo “no indio” en sus propósitos de reconstrucción tawantinsuyana. Estratégicamente suponían una amenaza para la unidad de la clase obrera y de sus luchas. En gran medida estas mismas críticas resultaron reforzadas desde los sectores progresistas e intelectuales de la Iglesia católica, de enorme influencia en la reflexión política boliviana, y, sobre todo, desde los ideólogos de los partidos y los analistas sociales, muchos de los cuales integrarían posteriormente las principales ONGs.

Por lo que respecta al mayoritario sector que, tras la Revolución del 52, se consideraba campesino (y no aymara o quechua), que había permanecido ajeno a la “conciencia de

---

FIAT, Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyu, en ChuquiaguMarka (La Paz, Bolivia).

<sup>9</sup> Principalmente, los dos primeros de Fausto Reinaga: La revolución india (1969) y el Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (1970), y el de su hijo, Ramiro Reynaga: Ideología y raza en América Latina (1972).

clase” y que tenía su fuerza limitada por el control del Movimiento Nacionalista Revolucionario<sup>10</sup>, la ideología y las acciones indianistas, aunque limitadas, eran claramente provocadoras. Planteaban con fuerza, sobre todo, que la “contradicción” principal en la sociedad boliviana no era la confrontación clasista, ni siquiera la desigualdad sociopolítica mantenida por el colonialismo interno, sino que se producía y subsistía en términos racistas<sup>11</sup>. Se dirigían al núcleo demográfico fundamental del país, por lo que era preciso desactivarlas. Mientras los medios de comunicación, de forma general<sup>12</sup>, ninguneaban a sus actores, comenzaban a operar mecanismos de relectura entre los sectores autodefinidos como de izquierda que, mediante reinterpretación del discurso indianista, reconducirían su potencial crítico hacia posturas y actuaciones coherentes con la posición de clase que ahora se reconocía al campesino.

Así, aislados sus principales agentes, pudo reconducirse en el katarismo, como se decidió denominarlo, el poderoso potencial movilizador, y revolucionario, de las enormes desigualdades que caracterizaban el lugar del campesinado en la sociedad boliviana. El documento, inicial y de referencia hasta la actualidad, que plasmaba esta “traducción” del indianismo fue el Manifiesto de Tiahuanaco, de 1973, “producto de la relación entre el sindicalismo antioficialista y sectores progresistas de las iglesias”, que, repetidamente, se menciona por “la frase del inca Yupanqui a las Cortes españolas, que los aymaras vuelven a hacer suya y la enfrentan a los q’aras<sup>13</sup>: “Un pueblo que oprime a otro pueblo, no puede ser libre”.

.. este documento combina el discurso sindical, cultural y político; en otras palabras, el discurso de clase y cultura. También se nota... el lenguaje de... los que más directamente sufren el racismo criollo...

El documento recalca el hecho de que la opresión no sólo tiene raíces económicas y políticas, como suele creer la izquierda criolla, sino fundamenta raíces culturales e ideológicas. De ahí el primer punto: “nuestra cultura como primer valor, al cual ha de subordinarse incluso el desarrollo económico”. A pesar de la realidad en la que concluyen: “Somos extranjeros en nuestra propia tierra” se les filtran planteamientos típicos del Nacionalismo revolucionario: “falta de participación en la vida del país, desarrollo económico dinámico, armónico, etc.”.

Sin embargo, a pesar de comprender su realidad desde la experiencia de la opresión cultural, de la exclusión colonial y la discriminación social, concluyen en la dimensión política: “El poder económico y político es la base de la liberación cultural;...el campesinado es débil porque no está unificado ni movilizado”. (Hurtado, 1986: 58-59).

Parece claro que el intento de conjugar ideológicamente las variables étnica y de clase mostraba sus dificultades. Esto ocurría con el término “campesino”, al que se añadía el

<sup>10</sup> Incluso mediante el PMC, el Pacto Militar Campesino, de la época de Barrientos.

<sup>11</sup> Que impedía o discriminaba claramente, por ejemplo, el acceso a la universidad.

<sup>12</sup> Aunque, salvo fases de absoluto control político con gobiernos de facto, han sido bastante plurales.

<sup>13</sup> Q’ara significa “mandón engañoso y aprovechador”, según el “Índice glosario Aymara”, en Xavier Albó (1988:601), y, para muchos, equivale a “blanco”, o criollo en otros países, a explotador, hasta el punto de que un aymara puede volverse q’ara si vive a costa de otro (por ejemplo, si emplea a alguien que trabaje para él).

componente cultural/étnico “aymara” o “quechua”, mezclando contenidos reales muy heterogéneos: unos, de ocupación laboral y, otros, de identidad étnica. Sólo cuando, al final del siglo pasado, se adoptó como un descubrimiento propio el término “originario”, que incorporaba ambos contenidos, se sustituyó en el discurso katarista, y ocasionalmente en el indianista, el concepto “indio” de una forma útil y permanente<sup>14</sup>, y no sólo en Bolivia, ni sólo entre indígenas.

La incorporación argumental de las principales claves y formas de expresión del indianismo se vio absolutamente favorecida también internacionalmente, entre todos los pueblos indígenas de América, por el proceso de celebración y conracelebración del Quinto Centenario de la invasión española<sup>15</sup>. Es fácilmente comprobable mediante la comparación de los manifiestos incorporados a la “Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena” (después de Quito, 1990, también “Negra y Popular”), de la que también Evo Morales en su primera toma de posesión como presidente (enero, 2006) se manifestó heredero.

### **3. DISCURSOS, OFICIALES O NO, DURANTE EL MANDATO DE EVO MORALES**

Las expectativas generadas dentro y fuera de Bolivia, tras la victoria aplastante del MAS en diciembre de 2005, configuraron en gran medida el discurso oficial inicial, como primer presidente indígena del país. Después de una gira internacional, en la que los artefactos internacionales de control de la información prestaron mucha más atención a su chompa que a sus propósitos, y de una inventada ceremonia “tradicional” en el sitio arqueológico de Tiwanaku, tomó posesión del cargo con una compleja exposición referida a muchas de esas expectativas.

La elección de los ministros de su primer gobierno, sin embargo, planteaba unas primeras dudas. Estaban mucho más representados los sectores de la izquierda vinculados a ONGs, que los integrantes de organizaciones de los pueblos originarios. Además, entre estos últimos, sólo dos (los indianistas David Choquehuanca Céspedes, en Exteriores y Culto, y el docente, no masista, Félix Patzi Paco, en Educación) manejaban un discurso étnico, propio, bien elaborado que pudiera satisfacer las primeras esperanzas puestas por las mayorías en la innovadora gestión del gabinete. Finalmente, hasta cuatro ministros juraron o prometieron su cargo con el puño izquierdo en alto y tres de éstos con ese único gesto simbólico, entre ellos el nuevo canciller.

Durante todo su primer mandato, salvo en momentos muy determinados por su carácter simbólico, los discursos oficiales se fueron distanciando del carácter étnico que pareciera haber tenido que constituir la seña de identidad de la política gubernamental, para ir incrementando su “corrección” expresiva de lenguaje revolucionario contra el neoliberalismo nacional y global.

Uno de los resultados de este proceso fue el carácter abigarrado del contenido de la Constitución, que permanece aun cuando, en sede parlamentaria y no por la Asamblea Constituyente, se modificaron más de cien artículos.

Y, pues del discurso originario o revolucionario trata esta exposición, se deben considerar dos elementos particularmente simbólicos. En primer lugar, la wiphala:

<sup>14</sup> Debo señalar que la utilización de todos estos términos con precisión dista mucho de ser una constante, ni siquiera entre los portavoces y líderes de los pueblos originarios, para disgusto de los antropólogos que analizan la realidad sobre todo a través de los discursos.

<sup>15</sup> Como “efecto colateral” (valga el inicuo y polisémico adjetivo, de moda en las relaciones internacionales recientes) de la política exterior del reino de España.

la bandera recreada recientemente a partir de indicios previos, consistente en un tablero de siete por siete cuadros y los siete colores del arco iris en diagonal; la unidad en la diversidad. (Albó, 2006).

Aunque constitucionalmente es obligada su presencia en todo organismo y acto oficial, con igual categoría que la tricolor boliviana, ni siquiera con el Presidente presente se cumple en muchos de los actos. Quienes se supone que son los especialmente representados por ella, y no tanto por la enseña tradicional de la república boliviana, no parecen todavía sentirlo así porque muestran mucho más, incluso sola, esta última, sobre todo, es fácil suponerlo, cuando compite internacionalmente la selección nacional de fútbol.

El segundo elemento simbólico, ya mencionado, es un gesto que acompaña todo acto solemne, en especial el sonido del himno nacional. Me refiero, al hecho de alzar el puño izquierdo, acompañándolo frecuentemente del gesto de llevar la mano derecha al pecho a la altura del corazón. Por su repetición y persistencia, se revelan como signos autoidentificadores públicos de enorme importancia, aunque el puño simbolice la opción política de izquierda, o revolucionaria, y la mano recuerde, al menos para los bolivianos consultados, el gesto original de los estadounidenses al sonar su himno nacional. Incluso Evo Morales, recientemente, al tomar la palabra en un acto de homenaje a su ejemplo de lucha revolucionaria (Facultad de CC. Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid), se vio obligado a explicar por qué lo hacía. Dijo que, para él, el puño en alto, que sabía que no tenía tradición entre los pueblos originarios, significaba la lucha mundial anticapitalista y antiimperialista, mientras que la mano sobre el corazón le hacía sentirse hermanado con todos los indígenas de Bolivia. Respondía así, con estas precisiones, a una introducción doble que habían hecho los organizadores del acto, no a las palabras más formales de las autoridades académicas. En esa introducción se repetía algo que trato de contestar, como antropólogo indigenista, en este caso bolivianista, desde hace años: el intento de capitalizar en un discurso teórico revolucionario altermundista, antiglobalización, las luchas y las propuestas “descolonizadoras” de los pueblos originarios. En mi opinión, responde a una actitud etnocéntrica y se constituye en un mecanismo de control que se añade a los que utilizan los centros de poder hegemónicos, al considerar (o tratar de volver) equivalentes esas luchas y propuestas a las formas e instituciones revolucionarias preexistentes. Así, se presenta (y personaliza) este proceso de cambio “a la cabeza de”<sup>16</sup> Evo Morales únicamente como un ejemplo más, aunque relevante o singular, del nuevo rumbo que está tomando la pretendida revolución anticapitalista.

Dudo que esta exaltación, que lo caracteriza como un ejemplo de líder anticapitalista y antiimperialista no vaya teniendo influencia en su discurso, si se tiene en cuenta, además, que coincide en gran medida con los deseos de su vicepresidente García Linera. Me parece que se puede estar produciendo una disociación argumental en las expresiones gubernamentales bolivianas.

El ministro de Asuntos Exteriores y Culto, el único indianista que permanece en el equipo ministerial, que “aseveró que el MAS se fundó “para recuperar nuestra historia” (ABI, 20110208), insiste en explicar (incluso reelaborándolo) el contenido del concepto de Vivir Bien<sup>17</sup>:

<sup>16</sup> “A la cabeza de” es la expresión que se prefiere en Bolivia cuando se trata de significar que alguien “encabeza” una acción o un movimiento.

<sup>17</sup> “El artículo 8 de la CPE (Constitución Política del Estado) establece que: “El Estado asume y promueve

Para los que pertenecemos a la cultura de la vida lo más importante no es la plata ni el oro, ni el hombre, porque él está en el último lugar. Lo más importante son los ríos, el aire, las montañas, las estrellas, las hormigas, las mariposas (...) El hombre está en último lugar, para nosotros, lo más importante es la vida.

Éstas son las características que poco a poco se implementarán en el nuevo Estado Plurinacional: Priorizar la vida.. Llegar a acuerdos en consenso... Respetar las diferencias... Vivir en complementariedad... Equilibrio con la naturaleza... Defender la identidad... Uno de los objetivos principales del Vivir Bien es retomar la unidad de todos los pueblos... Aceptar las diferencias... Priorizar derechos cósmicos. “Por eso el Presidente (Evo Morales) dice que va a ser más importante hablar sobre los derechos de la madre tierra que hablar sobre los derechos humanos”... Saber comer... Saber beber (alcohol con moderación)... Saber danzar... Saber trabajar... Retomar el Abya Laya que fuimos... Reincorporar la agricultura a las comunidades... Saber comunicarse... El Vivir Bien no es “vivir mejor” como plantea el capitalismo... Control social... Trabajar en reciprocidad... No robar y no mentir... Proteger las semillas.. Respetar a la mujer<sup>18</sup>... Vivir Bien y NO mejor... Recuperar recursos... Ejercer la soberanía... Aprovechar el agua... Escuchar a los mayores. (LA RAZÓN, 2010).

Por su parte, el estilo del discurso de Evo Morales es claramente diferente:

El primer Presidente indígena de Bolivia, que participó en la apertura del XI Foro Social Mundial (FSM), consideró que las protestas que se registran en Egipto y Túnez son parte de la lucha de los pueblos contra el Gobierno de Estados Unidos... por más que... financie millones y millones para acabar con esos movimientos sociales”, justificó ante más de 45 mil personas de los cinco continentes que asisten al foro.

A su juicio, el capitalismo está agonizando “frente a la rebelión de los pueblos” y aseguró que ese sistema económico está en crisis financiera, en crisis energética y es culpable de la crisis alimentaria que “pagan los campesinos, indígenas, obreros y los pobres”. (ABI, 20110206 19:12:49).

El presidente Evo Morales planteó el domingo, durante la inauguración del Foro Mundial Social, que se realiza en Dakar, Senegal, la unidad de los pueblos del mundo para salvar al planeta Tierra y derrotar al capitalismo que está destruyendo a la Madre Tierra con políticas que sólo generan el calentamiento global, la sequía y la hambruna.

---

como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

<sup>18</sup> Por temas de espacio, no he copiado la explicación que aporta David Choquehuanca a cada uno de los conceptos, que pueden encontrarse en la entrevista de referencia, pero, en este caso, no me resisto a hacerlo: “Vivir Bien es respetar a la mujer, porque ella representa a la Pachamama, que es la Madre Tierra poseedora de dar vida y cuidar a todos sus frutos. Por estas razones, dentro de las comunidades, la mujer es valorada y está presente en todas las actividades orientadas a la vida, la crianza, la educación y la revitalización de la cultura. Los pobladores de las comunidades indígenas valoran a la mujer como base de la organización social, porque transmiten a sus hijos los saberes de su cultura.” (LA RAZÓN, edición digital, 31 enero 2010).

Morales inició su discurso afirmando ser alumno de esos foros mundiales que se realizan periódicamente, porque dijo que aprendió mucho de los debates y discusiones.

“Ustedes fueron mis profesores para que pueda aprender desde el movimiento sindical y llegar a la presidencia de Bolivia”, señaló.

“Cuando los pueblos controlan y aprovechan sus recursos naturales a favor del pueblo es posible otro mundo”, afirmó en medio de aplausos de miles y miles de personas de todo el mundo que participaron de la inauguración del Foro Social Mundial.

“Otro mundo es posible sin oligarquías, sin jerarquías, sin monarquías, sin neoliberalismo y con la unidad y la conciencia de los pueblos, en libertad y dignidad”, puntualizó. (ABI, 20110206 22:35:06).

También, Evo Morales, en discurso interno, en Bolivia:

... recibió el respaldo de las organizaciones indígenas y originarias de los pueblos del altiplano boliviano...

“Vivimos más de 500 años defendiéndonos y sobreviviendo”, dijo, al lamentar los cuestionamientos de algunos sectores al Gobierno sobre los problemas suscitados en la gestión... sectores que no expresan la verdadera voluntad del pueblo.

Recordó que en la lucha por la liberación “siempre hubieron traidores cuando el pueblo indígena encabezó las luchas contra la invasión española”. (ABI, 20110204 12:21:17).

2520

Frente a estos dos modos de discurso “oficialistas”, los intereses mediáticos pueden manipular los textos, sacando frases de su contexto, para atacar los procesos de cambio que están pendientes de expresión legal y reglamentación para realizar el desarrollo y aplicación de la Constitución Política del Estado:

El poder y las autolimitaciones retrasan la equidad de género (antetítulo)

La búsqueda de igual participación en política entre hombres y mujeres es de larga data. Las mujeres no deben enfrentar sólo a los políticos varones, sino también creer en ellas mismas (título).

Hay una coincidencia internacional en que uno de los mayores cambios del siglo XX ha sido la incursión de la mujer en los distintos ámbitos políticos, económicos y sociales, de la mano de lo cual otros grupos, como los adolescentes, niños e indígenas se han abierto paso en un mundo antes completamente machista.

Una Bolivia en cambio, como la que actualmente dice liderar el Gobierno, tendría que no sólo sumarse a este movimiento sino alentarlos. Por ello causó mucha sorpresa el suicidio político que hizo la secretaria ejecutiva de la pro gubernamental Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas y Originarias de Bolivia Bartolina Sisa, Leonilda Zurita, reconociendo que “la incapacidad y falta de preparación de las mujeres” era la causa para no disputarles mayores espacios a los varones.



Estas declaraciones recibieron un pronto rechazo de las asociaciones femeninas, una de cuyas instituciones pioneras, la Asociación de Concejales de Bolivia (Acobol), cumple, precisamente, esta semana 10 años.

Causa sorpresa también porque la participación política de las mujeres se ha ido logrando poco a poco y paso a paso, como se lo puede ver en los datos de la Fundación Kurmi que todavía están lejos de llegar al 50% de paridad con los varones que establece la recién aprobada Constitución Política del Estado (CPE).

La situación se agrava si se tiene en cuenta que las mujeres que, por ejemplo, en el ámbito municipal quieren tener una vida política activa, no sólo deben enfrentar la incomprensión de sus maridos y hogares, sino arriesgar la vida cuando se atreven a cuestionar decisiones o malos manejos de los alcaldes y concejales varones.

¿De qué manera explicar el exabrupto de la dirigente de la que supuestamente era una de las organizaciones femeninas más aguerridas, las bartolinas?

El sociólogo Pierre Bourdieu parece darnos las claves cuando argumenta: “La dominación masculina está tan anclada en nuestros inconscientes que ya no la percibimos, tan aceptada en nuestras expectativas que nos cuesta ponerla en cuestionamiento”.

Los datos nos muestran que la Bolivia actual está caminando hacia la participación equitativa de la mujer, pero como recalca Acobol, el trabajo pendiente y de más largo aliento que queda puede estar en el propio reconocimiento de las mujeres para asumir los nuevos roles que la sociedad les demanda. (LA RAZÓN, 2009).

2521

Además de utilizar una frase de Leonilda Zurita, dirigida a estimular a las Bartolinas, sacada de contexto, y presentarla como “suicidio político”, un autorreconocimiento de incapacidad, al mismo tiempo que parece sorprenderse de que diga ese exabrupto una líder de organización tan “aguerrida”, y utilizar del mismo modo a Bourdieu, se atreve a decir que las mujeres arriesgan la vida si se atreven a criticar a los alcaldes. Con razón, Bartolomé Clavero, miembro del Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, envía esta:

Carta Abierta al Director del diario El País, España.

Estimado Sr. Director:

No le escribo, señor director, esta carta con ruego de publicación, como tampoco le envío copia al Defensor del Pueblo de su diario para que reflexione sobre su contenido, pues lo uno como lo otro bien me consta que sería inútil a estas alturas.

Respecto a América Latina, es notorio el sesgo de su política no sólo editorial, como todavía podría ser legítimo, sino también en lo que interesa a todas las secciones de opinión y a buena parte de las de información.

El día de hoy, lunes 2 de junio, se publica la usual crónica sobre Bolivia: noticia trufada de apoyo a los llamados “comités cívicos” que han emprendido una carrera de consumación de hechos contra las reivindicaciones y esperanzas de una clara mayoría de la ciudadanía y además con el despliegue en

colores a media plana de una foto de quema de urnas por parte de indígenas, urnas de un referéndum convocado y realizado al margen de la Constitución en vigor y frente al nuevo proyecto constitucional.

No es la primera vez que hacen ustedes, señores de El País, esta especie de montaje. Hace sólo una semana tuvieron fotos, pues han llegado a todas las redacciones, de indígenas torturados públicamente en las calles de Sucre por las juventudes de los comités cívicos y no dieron ni siquiera la noticia.

¿No existe para ustedes una diferencia entre quemar cosas y torturar personas? Piensan por lo visto que es más grave lo primero si son indígenas quienes lo hacen.

Lo que se ve que definitivamente no existe en El País es la separación entre información y opinión, por la que tanto luchó este periódico en otros tiempos, como tampoco el mínimo código moral que proscribiera el doble rasero.

Las iniciativas de referéndum para autonomía departamentales que intentan cortocircuitar las autonomías indígenas en Bolivia coinciden en el tiempo con la decisión similar del gobierno vasco de proceder a una consulta ciudadana al margen igualmente de la correspondiente Constitución, la española en el caso, a lo cual ustedes, señores de El País, se oponen frontalmente en sus secciones tanto editorial y de opinión como de información.

Sólo me ocupo ahora del caso boliviano, que es mucho más grave por el contenido discriminatorio de los estatutos que se proponen, por el contexto de agresividad racista de los grupos que los propugnan y por el objetivo de impedir la autonomía de las comunidades y pueblos indígenas.

Dicho de otra forma, los comités cívicos encabezan un movimiento de restauración colonialista que el periódico español El País está abiertamente alentando.

Sus corresponsales, quienes no parece que estén recorriendo Bolivia o que ni siquiera se encuentren allí, han acabado alguna crónica con el augurio de un “estallido étnico” por culpa, naturalmente, indígena.

¿Es que no tienen ustedes ya límites en la manipulación? Tienen intereses económicos por supuesto y no sólo además en el sector mediático.

Permítanme que les haga una recomendación. Abandonen el doble rasero, lo más vergonzoso de todo por ser lo más caracterizadamente colonialista.

Pueden hacerlo de dos formas. Apliquen su entusiasmo a respaldar y animar al gobierno vasco en su iniciativa de consulta al margen de la Constitución española. También pueden aplicar su riguroso escrutinio de la política vasca al caso de las iniciativas bolivianas. Hagan una cosa o la otra, pero dejen, por favor, de trufar las noticias y de manipular las imágenes.

Para concluir con estos ejemplos de diversos planteamientos, vuelvo a un autor indianista que elabora su crítica a la política actual del gobierno lógicamente desde una perspectiva originaria:

...El gobierno... nuevamente con sus tres recursos magistrales. Primer recurso: Utilizar lo indígena para despertar la sensiblería. Este gobierno ha encontrado en el rostro indígena de Evo Morales una lotería que sus funcionarios y asesores alegremente la explotan y aceleradamente la dilapidan. Al

exterior remueve la mala conciencia occidental por haber invadido y casi exterminado al indígena. En el interior conmueve a los colonizados, haciéndoles pensar que por fin están en el poder. Se trata sin embargo de un engaño, pues detrás de la máscara de Evo Morales la misma elite colonial sigue gobernando... El segundo recurso es la palabrería izquierdizante. Cuando algo va mal al gobierno o cuando da algunos de sus pasos hacia la derecha, inmediatamente compensa con declaraciones del Evo o de sus ministros indicando que “hay que destruir el capitalismo”, de “patria o muerte”, de “revolución” y de “destruir a la oligarquía”. Inevitablemente hay siempre ingenuos (sobre todo en el exterior) que creen que estamos viviendo la gran revolución y que hay que continuar apoyando al Evo. Su tercer (y mejor recurso) es el de transar con quienes dice que son sus enemigos. Mientras el gobierno explota el rostro ancestral y telúrico de Evo Morales y mientras emborracha a los nostálgicos de la revolución con la verborrea agitadora, en secreto se une con la derecha, con PODEMOS, el MIR, el MNR y pactan la política a seguir. ¿Hay o no hay en el gobierno del MAS altos funcionarios que son de esos partidos tildados “derechistas y reaccionarios”? (Pukara, 2009).

Madrid, 1 de marzo de 2011

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier (comp.) (1988) : *El mundo Aymara*. Madrid: Alianza/V Centenario, Colección “Raíces de América”.

ALBÓ, Xavier (2006) “Evo y el MAS en Bolivia. Antecedentes, Entretelones y Esperanzas”. Conferencia fechada el 22 de febrero de 2006, cuyo borrador nos facilitó el autor, antropólogo español y boliviano, a algunos colegas españoles especializados en Bolivia.

CARAVANTES, Carlos (2006): “La toma de la palabra pública por los indígenas y el proceso de acceso al poder en Bolivia”, en CAIRO CAROU, Heriberto y Walter D. MIGNOLLO (eds.) (2008): *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto descolonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Madrid, Trama editorial/Gecal, pp. 25-46.

GONZÁLEZ GUARDIOLA, Lola (2000): *De Bartolina Sisa al Comité de Receptoras de Alimentos de El Alto. Antropología del género y organizaciones de mujeres en Bolivia*. Cuenca, Ediciones UCLM.

HURTADO, Javier (1986): *El katarismo*. La Paz: Hisbol.

LA RAZÓN (periódico propiedad de PRISA), edición digital (2009): “El poder y las autolimitaciones retrasan la equidad de género. La búsqueda de igual participación en política entre hombres y mujeres es de larga data. Las mujeres no deben enfrentar sólo a los políticos varones, sino también creer en ellas mismas”. La Paz, martes, 18 de agosto.

LA RAZÓN, edición digital (2010): “25 postulados para entender el “Vivir Bien”. Entrevista a David Choquehuanca. La Paz, domingo, 31 de enero.

PACHECO, Diego (1992): *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz, Hisbol/MUSEF.

PETRAS, James, entrevistadoexagerado decir que Am Lat va a la izda, X, 21V2008, en CARPETA “Bolivia”.

PUKARA, Periódico. *Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios* (2009): “Que no nos mamen de nuevo: Por qué votar por el NO en el próximo referéndum.”. N° 38, p. 3.

REINAGA, Fausto (1970): *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz, Ediciones PIB.

REYNAGA BURGOA, Ramiro (1972): *Ideología y raza en América Latina*. La Paz (supongo, porque el original era mimeografiado), Ediciones Futuro.

VARESE, Stéfano (1995): “Pueblos indígenas y globalización en el umbral del tercer milenio”, en GRÜNBERG, G. (comp.). *Articulación de la diversidad: pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. 1995. Quito, AbyaYala.

VARESE, Stéfano (2001): “En la selva sí hay estrellas” (entrevista al Dr. Stéfano Varese, por Rodrigo Montoya, Hernando Burgos y Martín Paredes). Lima, Desco/Revista Quehacer, nº 128, enero-febrero, 2001.

## 6. PÁGINAS WEB

ABI: ““Puedo cometer errores, pero nunca traicionar al pueblo” (Morales)” (20110204 12:21:17).

ABI: “Presidente boliviano asegura en Senegal que lucha de los pueblos es imparable” (20110206 19:12:49).

“Morales planteó en Dakar la unidad de los pueblos del mundo para salvar al planeta y derrotar al capitalismo” (20110206 22:35:06).

ABI, Agencia Boliviana de Información –la agencia estatal de prensa– (20110208 15:07:39): “Canciller: lucha contra la corrupción es importante para recuperar el camino, la soberanía y dignidad”.

CLAVERO, Bartolomé (2008): carta a El País, Madrid (4 de junio), tomada por la ABI del portal [www.bancotematico.org](http://www.bancotematico.org), con la misma fecha.

2524

Ha habido una especie de hegemonía en lo ideológico de lo que viene a ser el Kkatarismo, pues lo han retomado ahora corrientes de la izquierda colonial que antes eran contrarias al katarismo.

A tres mil seiscientos cuarenta metros sobre el nivel del mar, por la plaza que tiene el nombre de un militar que, al servicio de la Corona española, Palacio Quemado

1984: Gran Hermano: LA GUERRA ES LA PAZ LA LIBERTAD ES LA ESCLAVITUD LA IGNORANCIA ES LA FUERZA Ministerio de la Verdad Diccionario de Neolengua concederle al camarada Ogilvy la Orden del Mérito Conspicuo la Policía del Pensamiento Ministerio del Amor No te traemos sólo para hacerte confesar y para castigarte. ¿Quieres que te diga para qué te hemos traído? ¡¡Para curarte!! ¡¡Para volverte cuerdo!! Debes saber, Winston, que ninguno de los que traemos aquí sale de nuestras manos sin haberse curado. No nos interesan esos estúpidos delitos que has cometido. Al Partido no le interesan los actos realizados; nos importa sólo el pensamiento.

# LOS USOS DE LA TRADICION EN EL PUEBLO ACATEKO EN MÉXICO

Verónica Ruiz Lagier

Instituto Nacional de Antropología e Historia

## 1. INTRODUCCIÓN

La comunidad de La Gloria se encuentra ubicada en el municipio de La Trinitaria, en el estado fronterizo de Chiapas, México. Quienes la habitan son familias de origen guatemalteco, que ingresaron a México hace casi 30 años como resultado de la política militar de aquel país, que produjo más de 400 aldeas desaparecidas y más de 40 mil desplazados en México (Graciela Freyermuth, 2002).

Al igual que La Gloria, existen otras comunidades de origen guatemalteco en el municipio; sin embargo, sólo en esta pequeña población indígena de no más de 3,000 habitantes, se ha continuado con una serie de prácticas culturales como es el uso de lengua, así como distintas festividades relacionadas con la religión católica, como son la Coronación de la Reina Indígena Acateka cada 26 de septiembre en la fiesta patronal de San Miguel, y desde el 2005, la realización de las danzas del Venado y la Conquista.

No obstante, a diferencia de Guatemala, el sentido religioso de estas danzas se ha modificado y se ha convertido en una herramienta en la lucha por el reconocimiento cultural y político frente al gobierno mexicano.

### 1.1. “Retrato hablado” del pueblo acateko de La Gloria

Quienes fundaron la comunidad son en su mayoría indígenas kanjobales de los municipios guatemaltecos de San Miguel Acatán, Nentón y San Rafael; aunque existen algunas familias chujes y jacaltecas de los municipios aledaños de San Mateo y Jacaltenango, así como algunas familias mestizas que forman parte de la población étnicamente minoritaria de La Gloria.

Por ser la mayoría de los habitantes de La Gloria originarios del municipio de San Miguel Acatán, se autodefinen como “Migueleños”. De esta forma, “migueleño” es el que nació en San Miguel Acatán, pero también lo es el hijo de refugiados que nació y vive en México (Ruiz Lagier, 2003). En los últimos años, los lingüistas han distinguido las variantes dialectales del kanjobal, denominando “acateko” a la variante de San Miguel Acatán, pero es recién a partir del 2006 que esta población comenzó a apropiarse de tal denominación.

2525



Mapa 2. Rutas del refugio hacia México. Sergio Aguayo, 1985

Un año antes habían recibido la visita de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, la cual visitó a diversas comunidades de origen guatemalteco en México con la idea de fortalecer el uso de lengua. Si bien la Academia no contaba con un sistema o estrategia de fortalecimiento lingüístico y se limitó a la entrega de documentos de divulgación, su visita es una referencia importante en el proceso de fortalecimiento identitario de La Gloria. A pesar de que en la vida cotidiana, los indígenas se autoidentifican como “migueleños”, a partir de la visita de la Academia de Lenguas Mayas se comenzó a discutir en la asamblea comunitaria la pertinencia de identificarse como pueblo acateko, y no kanjobal, ante las instituciones gubernamentales que atienden a los pueblos indígenas (Ruiz, 2009). Lo anterior formó parte de una estrategia que buscaba el reconocimiento cultural, el acceso a los recursos públicos, y la participación política en la región.

Es importante señalar que hasta ese momento, un alto porcentaje de la población de origen guatemalteco no contaba aún con sus documentos de naturalización, por lo que no eran considerados “ciudadanos mexicanos”, lo cual dificultaba el acceso a recursos y programas de atención social. La mayoría de estas comunidades tampoco se encontraban vinculadas a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ni formaban parte del mapa de culturas en los libros de texto gratuito, y no se veían reflejados en los indicadores de población indígena del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, encargado de realizar los censos de población.

Pero fue a partir del 2006 que la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) llevó a cabo la última fase de regularización migratoria, y entonces la mayor parte de la población refugiada, ahora mexicana, comenzó a participar en los procesos electorales, al tiempo que buscó el reconocimiento cultural como estrategia en la búsqueda de recursos y en la lucha por la representación política de la región.

Con esto no quiero decir que antes del 2006 no hubiera una real preocupación por preservar diversas manifestaciones culturales y por transmitirle a las nuevas generaciones la historia del pueblo acateko; pero también es interesante observar el uso distinto que la población hace de la historia y la cultura, tanto como herramienta de cohesión social y empoderamiento político interno, como también estrategia en la búsqueda de recursos. Para ello quiero contrastar el sentido que tiene para la propia población dos tipos de manifestaciones culturales, por un lado la coronación de la Reina Indígena Acateka, y por otro, la presentación de las Danzas de Venado y la Conquista.

### *1.1.1 La Coronación de la Reina Indígena y la Memoria de un pueblo*

En 1982, quienes fundaron la Gloria se desplazaban por diferentes campamentos de refugio buscando sobrevivir. Ese año, el que no moría de enfermedad y hambre, era matado por los militares guatemaltecos que incursionaba a territorio mexicano. Ante tal escenario, Don Domingo, propuso festejar a San Miguel Acatán, como siempre lo habían hecho en Guatemala, pues eso ayudaría un poco a contentar los corazones. Y es así que este 2011 se realizará la vigésima novena celebración en territorio mexicano.

Esta fiesta no sólo es la preservación de una antigua tradición en Guatemala, para la comunidad es un modo de resistir al olvido del pasado; y a la vez, es la ocasión en la que van formando un especie de mito de origen o etnogénesis (Keeneth Bilby, 1996:135-136) en torno al refugio, como el momento histórico en el que se logra fundar la comunidad.

Jonathan D. Hill utiliza el concepto de etnogénesis en el caso de la expansión colonial y los estados nacionales, se refiere a éste como la adaptación creativa de los actores ante la historia de cambios violentos –incluyendo el etnocidio y genocidio–. Nos dice que los

procesos de etnogénesis son dinámicos y arraigados al sentido histórico de los pueblos, es decir, advierte que tanto el mito como el ritual no son actos o modelos culturales estáticos que existan independientemente de los cambios en las condiciones históricas, sino al contrario, son construcciones históricas dinámicas de nuevas identidades culturales (Hill, 1996:4).

En el caso de los migueleños, la coronación se realiza mediante la narración completa de cuándo y por qué necesitaron salir de su tierra, esto se hace tanto en acateko como en español, con lo que se pretende enseñar a las nuevas generaciones su origen, así como el sufrimiento bajo el que se construyó La Gloria; lugar que se presenta como especial por ser donde se encontró la paz y la solidaridad entre los que la formaron. De esta forma, la coronación de la reina es un espacio de alto valor simbólico y ritual, que permite la resistencia cultural, la reconstrucción histórica, así como la refrenda de lealtades y pertenencias míticas; mismas que, entre otras cosas, sirven para contrarrestar la dispersión y diluir las diferencias.

Es importante señalar que la narración histórica que cada año elabora el Comité de Cultura de la comunidad nunca es igual, pero coincide en un aspecto importante: omite cualquier alusión a los vínculos que tuvo la población con las organizaciones armadas en Guatemala. Otro elemento interesante en el discurso de la coronación es que callan las divisiones internas que ha enfrentado en el pasado la propia comunidad, y con esa misma intención de refrendar unidad e identidad también se silencian los nuevos conflictos, surgidos con las nuevas generaciones por causa de los cambios socioculturales derivados del fenómeno migratorio. En cambio, se hace hincapié en la existencia y persistencia de la cultura que todos tienen en común y que no reconoce fronteras, y se refrenda su nueva pertenencia nacional.

Así vemos como el uso estratégico de la historia afecta y dirige las acciones en el presente de los habitantes de este pueblo. En palabras de Rappaport, “recubren los pasados que ellos buscan representar, pasados transmitidos a través de la cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a “envolver” sus recuerdos porque son importantes para todos ellos” (Rappaport, 1994:2).

Antes de que esta población decidiera no retornar a Guatemala y naturalizarse, la fiesta patronal se realizaba haciendo uso de los símbolos patrios de ambos países, y se mostraban ambas banderas. Actualmente, al inicio del evento de coronación de la reina, se realizan homenajes a la bandera mexicana siguiendo el protocolo de otras celebraciones cívicas, y se busca el reconocimiento externo como comunidad mexicana por medio de la asistencia al evento de actores políticos de la región; por lo que es a partir del nuevo territorio y no del de origen en Guatemala, que los migueleños anclan ahora su identidad y su pertenencia cultural.



### 1.1.2 *Las Danzas del Venado y la Conquista*

La experiencia del refugio favoreció el surgimiento de importantes liderazgos mediante la formación de promotores de salud y educación, que con el tiempo, se han preocupado por realizar otro tipo de proyectos más relacionados con el tema cultural y político. Es así, que en 2005 los líderes de La Gloria registraron su grupo de trabajo como asociación civil y lo llamaron Mayaonbej A.C (somos Mayas). Mayaonbej aprovecha las redes institucionales y no gubernamentales generadas anteriormente en el refugio, para obtener recursos y fortalecer los proyectos en las comunidades de origen guatemalteco. Su objetivo es la formación y el rescate de diversas manifestaciones culturales “migueleñas”. Desde su inicio consiguió impulsar un proyecto importante de música y baile tradicional, adquiriendo los fondos mediante dos fuentes: la gubernamental (CDI estatal) y la internacional (Tradiciones para el Mañana, ONG Suiza). Estas instancias le proporcionaron el presupuesto necesario para que miembros de La Gloria se desplazaran hasta Totonicapán, Guatemala, y allí les hicieran de forma exclusiva, los trajes tradicionales que usan en el Baile de la Conquista y el Baile del Venado; y para acompañar las danzas, compraron también una marimba que utilizan en todos los eventos cívicos y religiosos de la comunidad.

Muchos de los refugiados han olvidado ya el principio ritual de esos bailes y la música particular que se utilizaba para su realización; no obstante, los líderes de Mayaonbej hablan de su preocupación por enseñar a las nuevas generaciones nacidas en México cuáles son sus raíces culturales. En términos de Eric Hobsbawn (2002), la representación de estas danzas entre los migueleños de La Gloria implica “la continuidad con el pasado”, por lo cual las danzas adquieren una función simbólica, que busca inculcar determinados valores por medio de su repetición, lo cual en este caso puede interpretarse como la necesidad de reivindicar su pertenencia a un complejo cultural específico, el migueleño.

Sin embargo, este trabajo cultural que realiza la asociación, le genera a la vez críticas y reconocimiento en los habitantes de las otras comunidades kanjobales en Chiapas. En diferentes entrevistas se me ha dicho que el Baile del Venado y la Conquista se realiza de modo diferente en San Miguel Acatán, Guatemala, donde la costumbre es que sean los jóvenes, y no los adultos, quienes representen los diferentes personajes. Es un evento donde la religión maya se mezcla con la católica y la historia colonial de la región. Para su realización los sacerdotes mayas preparan semanas de anticipación a los danzantes, que deben ser mujeres y hombres castos pues de otro modo perjudican el destino de su comunidad.

Catalina Miguel, kanjobal nacida en México, me dijo al respecto:



“Esos de La Gloria ni saben cómo se baila la danza del Venado. Además en Guatemala es diferente la intención, porque los danzantes van con el rezador y hacen una promesa. Si no se presentan a bailar les cae un castigo, dicen que se pueden enfermar” (La Unión, enero 2011).

No obstante, es interesante observar cómo los habitantes de La Gloria van adaptándose a sus nuevas realidades y transformando sus manifestaciones culturales para su reproducción. Y cómo estas manifestaciones dan reconocimiento social a quienes consiguen su realización en México, ya que el grupo de baile comienza a presentarse en eventos de reivindicación indígena en Chiapas, tejiendo relaciones con otras organizaciones indígenas y políticas de la región.

Particularmente en La Gloria se ha incorporado el Baile del Venado y el Baile de la Conquista en los principales eventos cívicos, y no se realiza únicamente en la fecha del carnaval como se acostumbra en Guatemala. La participación de los danzantes no tiene un carácter ritual, pues la mayoría son amigos o hijos de los líderes de esta asociación. De hecho, existe una rotación permanente de danzantes, pues deciden participar en función del interés que tienen en visitar el lugar al que los llevarán a presentarse, o en función de los compromisos políticos que mantienen los participantes con la asociación. Lo que es evidente, es la mayor frecuencia con la que Mayaonbej consigue asistir a diferentes escenarios culturales e institucionales, transformando el carácter ritual de las danzas por uno folklórico.

Si bien en el contexto mexicano las danzas en cuestión vienen siendo una “tradición inventada” por Mayaonbej, habrá que esperar unos años para ver si las generaciones miguelañas nacidas en México, consideran estos bailes como una manifestación cultural propia, o si les es ajena. De hecho, Hobsbawn considera como tradiciones tanto las construidas y formalmente instituidas –como resultan ser estas danzas en el contexto religioso de Guatemala–; como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar, por ser durante un período breve y mensurable, quizás durante pocos años, y que se establecen con gran rapidez, como pudiera ser el caso de La Gloria.

2529



Las danzas de La Conquista y El Venado, tienen ahora otro objetivo, no tanto religioso como social: el de integración, pues genera en la población de origen guatemalteco, par-

ticularmente entre los jóvenes nacidos en México, la conciencia de que son migueleños mexicanos; ciudadanos con una herencia cultural diferente a la del resto de los mexicanos que rodean su comunidad.

Por otro lado, la presentación de estas danzas le ha permitido a Mayaonbej posicionarse políticamente tanto al interior de la comunidad, como frente a instituciones mexicanas con las cuales existe un largo y tedioso trabajo de búsqueda de reconocimiento cultural.

Al ser reconocido como pueblo indígena, La Gloria ha logrado recibir diferentes recursos de carácter social, de salud y educación. Y por otro lado, le ha permitido buscar espacios de representación política a nivel municipal.

### 1.1.3 Conclusiones

Como se mostró, la coronación de la Reina Indígena Acateca no sólo reproduce la identidad migueleña como fuerza positiva de interacción, en el caso de los refugiados es un espacio de resistencia cultural y de “construcción histórica”, en el que intervienen de una forma u otra, todos los sectores de la comunidad. Su legitimidad no es cuestionada entre los kanjobales y acatekos de Chiapas (Ruiz, 2007:177-179)<sup>1</sup>.

En cambio, la representación de las danzas del Venado y la Conquista no cuentan con esa legitimidad, a pesar de que aluden a la tradición y cultura del pueblo migueleño como argumento principal para integrarlo en la vida cívica y ritual de la propia comunidad. El sentido religioso original, vinculado a la tradición maya y a la religión católica, ha desaparecido en el nuevo contexto mexicano, y hasta ahora los miembros de la comunidad y los migueleños de otras comunidades mexicanas, no consideran la representación de estas danzas como un espacio que permita el fortalecimiento, cohesión o reproducción cultural; en todo caso, me parece que lo ven como un mecanismo de empoderamiento de un grupo político específico de La Gloria.

En todo caso, es interesante analizar la representación de estas danzas en el contexto mexicano porque dejan ver elementos históricos que son recuperados del pasado y se integran en una misma estructura histórica (Victoria Bricker, 1994); y porque intentan generar un proyecto de identidad y pertenencia que trasciende la territorialidad, y que se proyecta como respuesta a las condiciones sociopolíticas adversas para los pueblos indígenas en cuestión.

## 2. BIBLIOGRAFÍA

AGUAYO, Sergio (1985) *El Éxodo Centroamericano*, SEP, México.

BILBY, Kenneth, (1996) “Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica”, en Jonathan D. Hill *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City: University of Iowa Press.

FREYERMUTH ENCISO, Graciela (et al), (1992), *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*, CIESAS Instituto Chiapaneco de Cultura, México.

HILL, Jonathan D. (coord.), (1996) *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City: University of Iowa Press.

---

<sup>1</sup> Incluso a la fiesta de san Miguel y a la coronación de la reina, asisten migueleños de otras comunidades refugiadas en Chiapas, así como guatemaltecos y migueleños migrantes en los Estados Unidos. La fiesta no tiene el mismo formato, ni reproduce el mismo discurso, pero tiene legitimidad entre la comunidad migueleña transnacional.

HOBBSAWM, Eric, y TERENCE Ranger (eds.), (2002), *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona.

RAPPAPORT, Joanne, 1994, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago: University of Chicago Press.

RUIZ LAGIER, Verónica (2003), *En busca de la comunidad. El caso de La Gloria, Chiapas*, Tesis de Maestría, CIESAS, México.

–(2007) Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas, Tesis de Doctorado, CIESAS, México.

–(2009) “El estudio de la Juventud como representación social en la población kanjobal de origen guatemalteco en Chiapas”, en el Congreso Internacional de Americanistas, realizado en la Universidad Iberoamericana, México, DF.



## MEMORIA E IDENTIDADES EN EL AREA MAYA DE YUCATÁN, MÉXICO

Maya Lorena Pérez Ruiz  
INAH, México

### 1. PRESENTACIÓN

En las regiones mayas de la Península de Yucatán, México, las identidades y las pertenencias a ciertos grupos sociales son producto de una historia de larga data, en la que desde la Conquista se configuró un sistema de relaciones interétnica<sup>1</sup> (entre pueblos originarios e ibéricos), que determinaron el acceso diferenciado a los recursos naturales y sociales, acordes al origen de los pobladores, según se tratara de población aborigen o de los conquistadores; generándose, además, para su denominación e identificación, un agrupamiento y una homogeneización que omitió las diferencias al interior de cada grupo. Territorial y jurídicamente, de un lado quedaron las Repúblicas de Indios Libres y del otro las Repúblicas de Españoles, que sin embargo, vivían y se enriquecían con los productos y la mano de obra de los llamados indios. Yaxcabá, lugar donde se realiza la investigación que aquí se presenta, fue un pueblo de indios en el que, no obstante, vivían algunas familias españolas dedicadas a la producción y al comercio. A estos últimos se les llamó “vecinos”, mientras que a los pobladores originarios se les denominó “indios-macehuales”. Hasta hoy, en Yaxcabá persisten elementos del sistema interétnico colonial que se expresan en diversas dimensiones de la vida social; entre ellas, en la vigencia de la diferencia entre vecinos e indiosmacehuales para decidir el matrimonio, ya que el apellido continúa siendo un marcador identitario que influye en las decisiones respecto de lo que se considera un buen o un mal matrimonio. A pesar de ello, tanto los pobladores de apellido maya como los de apellido español, comparten ciertos elementos culturales, que dificultan asociar cada identidad con un determinado tipo de cultura (o española o maya). Analizar esta situación me permitirá, no sólo hablar de la vigencia de una memoria histórica que da cuenta de un añejo contacto cultural asimétrico con sus diferencias, sus privilegios, sus prejuicios y sus dominados sino que podré reflexionar sobre la persistencia de la identidad de los indiosmacehuales en contraposición a la de los vecinos, a pesar de que los pobladores comparten otras identidades (como la de ser yaxcabeños y ser mexicanos), además de un sinnúmero de elementos culturales. Se pretende demostrar que a pesar de que la estratificación social contemporánea, de tipo clasista, no se corresponde de forma exacta con las identidades coloniales mencionadas antes, éstas continúan vigentes, y reproduciéndose, mediante la permanencia de estereotipos y prejuicios que legitiman la separación entre indiosmacehuales y vecinos; es decir, mediante representaciones sociales que omiten, y olvidan, todo aquello que los habitantes de Yaxcabá han construido en común, al compartir una misma y compleja historia local. Camino en el que no sólo los mayas han incorporado elementos sustantivos de la cultura ibérica, como la lengua, la religión católica, el ganado bovino, e infinidad de elementos tecnológicos y culturales; sino que algo similar han hecho los vecinos, al incorporar vocablos mayas en su cotidia-

2533

<sup>1</sup> Por sistema interétnico, se entiende una forma de organización social que establece un conjunto de normas, prescripciones y representaciones sociales, que se encaminan a ordenar las relaciones e interacciones entre grupos sociales considerados diferentes, por sus cualidades identitarias, culturales y aún civilizatorias; y cuyas diferencias –reales o imaginarias se emplean para justificar y legitimar las relaciones desiguales, asimétricas y de dominación, que se establecen por la imposición de un grupo hacia otro, generalmente mediante procesos de conquista y colonización (Pérez Ruiz, 2007).

neidad, lo mismo que un gran número de elementos simbólicos y rituales propios de la cosmovisión maya.

## 2. YAXCABÁ, UNA SOCIEDAD ESTRATIFICADA

Yaxcabá es la cabecera de un municipio rural, ubicado a 90 km de Mérida, la capital de Yucatán. Se caracteriza por formar parte de la región maicera, y porque aquí se conserva la milpa de origen maya, para producir maíz y cultivos asociados (frijol, calabaza y chile); basada ésta en el sistema de rozatumba y quema, que incluye un manejo diversificado de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo. En la actualidad en este municipio viven 13, 243 habitantes, de los cuales 9,681, mayores de 5 años, son hablantes de lengua maya. Cuenta con 21 instalaciones de educación preescolar, 25 primarias, 9 secundarias y un bachillerato, instalado éste en la cabecera del municipio. El 83% de sus pobladores cuentan con energía eléctrica, 75% con agua entubada y sólo el 5% con sistema de drenaje. Entre sus pobladores, el 65% se dedica a la producción primaria, el 17% a l sector secundario, y el 0.83% al sector terciario. En este municipio, pero preponderantemente en la cabecera municipal, que también se llama Yaxcabá, es posible advertir una diferenciación social creciente, que sin embargo, no siempre se corresponde con la estratificación étnica, de modo que si bien la mayoría de los campesinos son mayas y ocupan los lugares más bajos en la escala social, también es posible encontrar algunos que tienen una buena posición económica; lo mismo que existen descendientes de españoles que son pobres, y que se parecen más a sus vecinos mayas, que a sus parientes ricos.

La diferenciación social entre los yaxcabeños, tiene hondas raíces históricas, ya que la dominación española se estableció en Yucatán, empleando en su beneficio una estratificación social previa, haciendo de los nobles y los principales mayas el eslabón de comunicación entre las Repúblicas de Indios Libres y las Repúblicas de Españoles, y sirviendo éstos como mediadores de la subordinación de los indios a los españoles; en tanto que los indios del común, fueron los que con sus tributos y su trabajo mantuvieron, y enriquecieron, a los estratos superiores tanto de indios como de españoles. Como ya se mencionó, a pesar de las diferencias que existían entre los indios nobles y los del común, a éstos se les homogeneizó denominándolos indios macehuales<sup>2</sup>, mientras que a los españoles que habitaron pueblos de indios, como Yaxcabá, se les llamó vecinos.

Una vez que Yucatán se independizó de España y que se integró a México (en 1821), vivió los cambios producidos por la revolución mexicana (que en Yucatán adquirió el perfil de movimiento socialista), y el sistema interétnico colonial dejó de ser el organizador de la totalidad de la vida social; no obstante éste influyó en la distribución de los recursos y en el ejercicio de las relaciones de poder; de modo que en 1847 se produjo un levantamiento de los indios mayas en contra de los blancos yucatecos, ahora mexicanos, en la llamada Guerra de Castas. Ante esta situación, los no indios revivieron en su beneficio la división entre los indios, denominando “indios hidalgos” a quienes se aliaron con ellos, y lucharon en contra de los indios rebeldes; ganando este estrato nuevamente ciertos privilegios económicos y políticos, que los diferenciaron tanto de los indios rebeldes como del resto de los indios pobres; mismos que continuaron siendo los generadores de la riqueza social, en beneficio de las clases sociales superiores.

---

<sup>2</sup> Ella F. Quintal (2005) dice, que la palabra macehual es un nahualismo que llegó a Yucatán con los españoles ya que, de acuerdo a varias fuentes, se deriva de macehualli, término que antes de la conquista se refería a la gente pobre, a los plebeyos obligados a pagar tributo, y que no podían desempeñar cargos públicos o políticos.

En el campo de las representaciones sociales, entre los pobladores de Yaxcabá se generó una equivalencia entre las posiciones interétnicas y las posiciones de clase, dando como resultado que los vecinos se consideraron como pertenecientes a una clase superior, burguesa, dueña de los medios de producción y controladora del comercio; y a los indiosmacehuales se les consideró como campesinos pobres. En los hechos, sin embargo, al darse una mayor movilidad social, no siempre se ha cumplido la equivalencia imaginaria, entre el lugar étnico y la condición de clase, existiendo, inclusive, diferencias sociales significativas al interior de cada grupo<sup>3</sup>. Lo cual, no deshabilita las percepciones estereotipadas, que han contribuido a cohesionar a los integrantes de cada grupo, y a legitimar sus acciones, fortaleciéndose las identidades diferenciadas de indio–macehual y vecino, a pesar de que comparten otras identidades colectivas, asignadas por el lugar de nacimiento, como las de ser Yaxcabeño y ser mexicano, que les brinda a todos, ciertos derechos, de los que carecen los que no nacieron yaxcabá o que no son mexicanos.

### 3. EL JUEGO DE LOS ESTEREOTIPOS Y LOS PREJUICIOS ÉTNICOS

#### 3.1. Ser vecinoespañol o ser indio macehual

En Yaxcabá se guarda con celo la memoria histórica que marca las diferencias entre ser indiomacehual o ser vecinoespañol; y la pertenencia a cada grupo identitario<sup>4</sup> se fundamenta en representaciones sociales<sup>5</sup> que le asignan a cada quien un valor y ciertos atributos y elementos diacríticos: al indiomacehual, o maya, se le da un valor menor, y se le reconoce por hablar la lengua maya, por tener un apellido maya, por producir la milpa maya, por vestirse de forma peculiar, y por ser portador de creencias y comportamientos ritualizados de origen prehispánico. Mientras que al vecinoespañol se le reconoce un valor superior, y se le distingue por su apellido, por realizar actividades comerciales o productivas, pero destinadas a ganar dinero, por vestirse de una forma moderna, y por ser portador de creencias y comportamientos asociados con el catolicismo, traído a Yucatán por los peninsulares. Y aunque los integrantes de cada grupo, no se comportan siempre

2535

<sup>3</sup> Pérez Ruiz (1983) analizó varios grupos familiares de apellido maya, encontrando que las diferencias (según se proviniera de indios macehuales, o de indios hidalgos) se expresaban en actitudes diferenciadas frente al cambio cultural, la innovación tecnológica, la participación política, y las estrategias de reproducción económica. Mientras que entre los de apellido español, había quienes tenían malas posiciones económicas, ya sea porque se casaron con personas con apellidos mayas, o porque carecían de los mecanismos de ayuda, propios de los campesinos con apellidos mayas.

<sup>4</sup> Una identidad es producto de una construcción social, histórica y contextualmente situada. Implica tanto procesos de identificación y de exclusión, como de autoadscripción y de heteroreconocimiento, por lo que su construcción, se asocia a la existencia, real o simbólica, de la alteridad, y a procesos de contrastación entre individuos y grupos que se perciben, y se construyen, como diferentes. Las identidades pueden ser individuales y colectivas, pero siempre son sociales. Estas últimas sólo pueden establecerse como analogía de las identidades individuales, ya que los colectivos no son entidades con autoconsciencia, voluntad y psicología propia; mientras que, en los individuos, tales construcciones, se interiorizan y se proyectan como dimensiones identitarias, mediante procesos de identificación del individuo con cada una de esas construcciones clasificatorias, particulares e imaginarias (Gilberto Giménez, 2007).

<sup>5</sup> Representaciones sociales: son construcciones socio cognitivas que articulan creencias, valores, opiniones y actitudes, propias del pensamiento común, y que, como formas de percepción, valoración y acción, contribuyen a construir una realidad, al darle sentido y permitir accionar sobre ella. Se relacionan con la reproducción identitaria, porque expresan una concepción del mundo, una visión sobre sí del individuo, del grupo al que pertenece, y de los otros; ya que son portadoras de una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias. Ver: Serge Moscovici (1961), Denise Jodelet (1989) y Giménez (2007).

como lo marca el sistema interétnico, los estereotipos y los prejuicios sirven para recordarle al otro, su lugar, su valor y su papel; así como para acotarlo en sus acciones, y reproducir el sistema, más allá de voluntades individuales y de transgresiones puntuales.

En Yaxcabá, la pertenencia a su grupo identitario se percibe a través de los apellidos: son vecinos quienes llevan un apellido español como Rodríguez, Peña, Mercado, Carrillo, González, etc. y son indios macehuales los que llevan apellidos mayas como Cuxim, Pat, Moo, Cob, Cuxim y Dzul, entre otros. Se tiene “un buen apellido” si es español, o “un mal apellido” si es maya, y la distinción es importante para decidir un buen o un mal matrimonio. Lo explica así Doña Cuca, una mujer, de 80 años, de piel blanca, ojos claros, y con apellido español:

Los macehuales son indios. Si, aquí hay indio macehual... Hay muchos apellidos que son apellidos de macehuales, indios. Entonces los apellidos buenos son como el apellido que tenemos nosotros... Ahora, si el primer apellido es bueno, entonces se puede buscar un apellido malo, este, digo, un apellido indio... pero no le hace porque el día que tenga hijos, el primer apellido, el del papá que es apellido bueno, ese va a ir, y el otro apellido lo lleva también (esa persona), así, pero ya se va perdiendo... (Noviembre de 2007)

Romper con la regla y que alguien de apellido español se case con alguien de apellido maya no es, sin embargo, algo reciente, y se ha hecho desde que se recuerda; aunque quienes se atreven, enfrentan dificultades porque un “mal matrimonio” redundante en las relaciones familiares, y los de apellido español que se casan con un maya, tensan las relaciones con su grupo familiar, hasta el punto de la ruptura. Además de que el miembro considerado ajeno, no encuentra en su parentela política el apoyo, la solidaridad, y las redes, que hubiera tenido en caso de haberse casado con uno de su grupo. Es por ello, que es posible encontrar personas de apellido español, en mala posición económica y social, al haberse casado fuera de su grupo. Se narra así la queja de una joven que se siente víctima del mal matrimonio de su madre:

... de esa señora que salió ahorita, Doña María, una de sus hijas viene aquí y me dice: “¡Ay doña Cuca! No me gusta decir mi apellido!”, “¿Por qué, por qué no te gusta? ¿Qué tiene?”. Es que (el papá) es Dzul y su mamá es Mercado. Y (ella) le dice a su mamá: “Mamá ¿Por qué te casaste con mi papá? ¿Por qué te enamoraste de mi papá? ¿Por qué no te casaste con otro que sea de tu mismo apellido? Ese mi papá es macehual, es Dzul” (Noviembre de 2007).

En la actualidad la regla de no casarse con alguien de “apellido malo”, se está fracturando por el peso de la migración, y de los jóvenes que buscan pareja fuera de Yaxcabá; pero entre lo que se quedan, ésta se refuerza con los prejuicios que acompañan la clasificación y la división entre macehuales y vecinos. Al respecto dice Don Benito, con apellido español, y de casi setenta años:

—...de antes, los antiguos, procuraban que (los vecinos) se casen con un Peña, con un Navarrete, con un Carrillo, con un Domínguez, puro nombre Español. Porque el español cuando vino aquí fue el que amestizó a esta gente. Los cruzó, porque vivieron con las indias, así, vivieron. Primero Hernán Cortés vivió con la Malinche, se cruzó, y así, y así. Pero el tiempo corrió, entonces, ahora ya no reparan de apellidos. De antes, hoy no. De antes si su hija es Carrillo y ella se casa con un Dzul, con un Chan, con un Cuxim, en fin, con aquella raza, se cruza. Ya cuando veas a sus nietos feos, y todo eso, es porque vienen de aquella raza. De antes no. Cuando dos razas son españolas, de raza español, hasta los hijos salen bonitos (Noviembre de 2007).

En los testimonios presentados predomina el estereotipo que tiende a homogeneizar a los que según la clasificación étnica, ocupan el estrato superior y a los que ocupan el estrato



inferior. Pero la carga negativa de ser “indio macehual”, está tan interiorizada que aún Doña Margarita, que es una mujer con dos apellidos mayas, de más de noventa años, y que no habla español, caracterizó a los macehuales de forma tan despreciativa como los vecinos:

...le dicen macehual porque no hace las cosa bien... cualquier cosa que haga y le sale mal, por eso le dicen macehual... Ajá, sólo a los que se portan mal. Hay señoras que no aprenden a trabajar, ya está grande así y no sabe, no sabe lavar, no sabe trabajar así en su casa, no sabe lavar, no sabe barrer, no sabe su obligación... Ese es macehual. Es indio porque no sabe trabajar, por eso le dicen que es muy indio, no sabe hacer nada, no sabe uno trabajar (Noviembre, 2007).

### **3.2. Ser mestiza o ser catrina**

En Yaxcabá la forma de vestir, fue durante mucho tiempo un elemento diacrítico fundamental para marcar las diferencias entre ser vecino o indiomacehual; y la costumbre o norma, considera que son “mestizas” las mujeres que no son vecinas, que hablan maya, que no tienen apellido español, y que usan como atuendo cotidiano el hipil: un vestido blanco, con una franja bordada alrededor del cuello, y otra franja de bordado similar en el rodete en la parte inferior del vestido, y debajo del cual se pone un fondo, o fustán blanco, con una ancha tira bordada. En contraste, son “catrinas”, las mujeres que se visten con atuendos que siguen la moda, de acuerdo a su posición social como vecinas, de origen español.

En la actualidad, sin embargo, los hombres ya no emplean ninguna indumentaria que los identifique étnicamente, y sólo entre los hombres muy ancianos, o de las rancherías más alejadas, se observa el uso del delantal o cotín de algodón, y la sandalia tipo “pata de gallo”, que es la indumentaria propia del indiomacehual. En cuanto a las mujeres, si bien en Yaxcabá, hasta hace algunos años ser mestiza, y usar hipil, fue un elemento diacrítico fundamental para marcar su adscripción al grupo de las no vecinas, hoy, tal situación ha cambiado, y muchas de ellas se han vuelto catrinas. Además, de que se presenta la situación contraria, es decir que existen mujeres yaxcabeñas de apellido español que usan hipil, y se visten de mestizas, sobre todo los días de fiesta, porque ahora esta forma de vestir, sobre todo el traje de gala llamado “terno”, se considera típica, y alude a la identidad yucateca. Pese a esta disminución en el número de mujeres mayas que usan hipil, los vecinos tienen muy claro quiénes de las “catrinas” siguen siendo ajenas a su grupo, y lo hacen a través de los otros elementos que continúan vigentes para marcar la otredad, como el apellido, el habla, la forma de ser y de trabajar.

### **3.3. Ser milpero y la cosmovisión maya**

Otra forma de identificar a los pobladores de Yaxcabá es a partir de si son o no milperos. Desde una lectura lineal tal clasificación supone que será milpero quien siembre la tierra a la usanza maya para producir maíz, y que, por tanto, lo hace no sólo mediante un conjunto de técnicas y conocimientos específicos, sino que, además, sustenta tal proceso con ideas, actitudes rituales, y un comportamiento social de origen prehispánico (trabajo familiar, intercambio social de mano de obra, distribución social de beneficios, rituales y creencias a los señores de la selva, entre otros.). Ser milpero, por tanto, es una forma de autoadscripción y heteroreconocimiento que expresa la pertenencia al grupo de los indiosmacehuales, hoy reconocidos como mayas. En este marco se denomina milperos sólo a los campesinos con apellidos mayas, aunque sembrar maíz es algo que han hecho du-

rante 500 años también los productores con apellidos españoles. Estos últimos, haciendo uso de las tierras colectivas, ahora ejidales, o en propiedades privadas aledañas, llamadas ranchos, en los que, además, tienen ganado vacuno y abejas.

Si se analiza el proceso de producción, desde el punto de vista estrictamente tecnológico, todos, vecinos e indios macehuales, emplean el mismo sistema: se selecciona un terreno de selva, llamado aquí monte, se tumba, se quema, se siembra, se deshierba, se dobla y se cosecha; presentándose variaciones entre los productores, fundamentalmente en el uso de insumos, en la cantidad de hectáreas sembradas, y en el tipo de mano de obra empleada<sup>6</sup>. Una vez levantada la cosecha, el terreno se deja descansar, por varios años, antes de volver a iniciar el ciclo de la rozatumba y quema. La especificidad de “ser milpero”, se ubica, por tanto, no en lo tecnológico, sino en el imaginario que supone que el campesino maya produce inmerso en una cosmovisión que proviene del mundo prehispánico, y que se expresa en determinadas prácticas rituales y en ciertas maneras de explicar el mundo: pedir permiso a los señores del monte para tumbar los árboles, realizar ceremonias para pedir la lluvia (el ch’a chaac), dar gracias por la cosecha a las deidades católicas y del monte, y atender a los dueños de los animales cuando se va de cacería, entre otras prácticas. De ello habla Don Cipriano, que tiene apellidos mayas, y además es milpero:

Hay veces (se oye) como el aire ¡Shhh! Así puro ruido. Eso sí, me ha tocado varias veces, pero no es para que se asuste uno, ya sabemos nosotros qué es... Dicen que es el aire, son los dueños de los venados. Dicen que sí, que los venados tienen dueños también... Pasa que hay veces entre todo el tiempo [que pasa], lo vuelven a tirar y el venado se cae, y [el cazador] ve que está mochito, y dicen “Ya se ve donde pasó la bala ¡A este sí lo curaron!”... (Se nota en que) sale la bala de antiguamente. ¡Es que a ése sí lo curaron! [se refiere a los dueños de los venados que habitan los montes y curan a los animales] (Noviembre 2007).

En el testimonio de Don Cipriano, es posible advertir su convencimiento de que existen los dueños de los venados, pero en su forma narrativa se percibe el uso de la tercera persona (dicen que...) para evadir el hecho de que él también cree y de que él también lo dice; lo cual, es producto del estigma que hace de los milperos, personas idólatras, o en el mejor de los casos, ignorantes.

Si bien el estereotipo indica que concepciones como las expresadas por Don Cipriano, son propias únicamente de los que llevan apellidos mayas, en los hechos, son prácticas y creencias que están muy extendidas entre quienes tienen apellido español; aunque en general están disminuyendo por insistencia de las nuevas iglesias que hacen proselitismo en Yaxcabá. De ello habla otra vez Doña Cuca Maldonado Peña, quien además de ser comerciante, profesa una variante de la religión protestante:

¿El Ch’a Chaac? Todavía se hace aquí. Eso sí, todos los años, todos los años... ahí se juntan todos los católicos, los evangelices. Los que son testigos de Jehová no se meten... Es otro, es otro la doctrina de ellos. De eso a nosotros nos dicen “¿Y por qué ustedes hacen esto, porque hacen lo que los católicos?” Y yo entonces les digo “Está bien lo que hacemos”, “Pues no. Pues no deben hacer igual. Los católicos son otros y ustedes también son otros”, “Pero estamos acostumbrados”, les digo.

<sup>6</sup> El uso de herbicidas, de fertilizantes, o de semillas híbridas, son actividades de introducción reciente (Finales de 1970 y principios de 1980), y complementarias, que no modifican sustancialmente el sistema. Pérez Ruiz (1983).

Y del hetzmek...no importa el apellido. Cualquiera apellido que tengas, el hetzmek es muy necesario, es muy necesario...Y también cuando se haga hetzmek, se chan abren así sus piernitas; cuando se hace hetzmek es que se abren sus patitas así... (Noviembre 2007). En el testimonio, se observa el uso de vocablos mayas, cuando al referirse a la práctica de abrazar en horcajadas a los niños, dice que sus patitas “se chan abren<sup>7</sup>”; además de que reafirma la importancia que para todos los yaxcabeños tiene realizar ceremonias tradicionales como el hetzmek, dedicada a los niños y niñas (de cuatro y tres meses respectivamente), para que puedan caminar bien, y para que aprendan las labores propias de su género. En cuanto a la ceremonia de la lluvia, no sólo se realiza en beneficio de todos, sino que todos comparten la creencia de que por ella lloverá, y de que las mujeres no pueden participar por las fuerzas que allí se desatan:

Cada año el hmen lo hace y no puede ir ninguna mujer allá... En Sotuta, cuando pasó la otra vez se va a hacer el ch'a chaac en el Cabo, y esa Lidia dice: ‘¿Pero cómo, dice el hmen que una mujer no puede participar, y por que?’, ‘Porque sólo quiero hombres, puro hombre’, dice el hmen. ‘Pero yo voy a verlo, voy a ver como lo hacen, pues qué más me va a pasar!’ Y agarró y se fue en donde están haciendo el ch'a chaac. Se cierran así y ese hmen reza y van a cerrar el lugar donde van a cantar los sapos y van a correr y van hacer como trueno, ¡Tirririn! ¡Tirririn! otros como el rayo ¡Pauuuu! ¡Pauuu! y los hombres los nombran, y donde van a estar trabajando ni culebra ven... Y se ponen a cantar los sapos, que los sapos, que la lluvia, y que el viento se oye así ¡Shhhhhh! ¡Shhhhhh! Ellos mismos hacen así... Entonces esta Lidia agarró y fue allá, y se fue acercando y vio una matita, así, un arbusto, y se puso a verlo también. De repente dice el hmen ‘¡Oye!’ dice así. ‘Mira aquí alguien está echando a perder mi trabajo, alguien está echando a perder mi trabajo, es una mujer’, ‘¿Una mujer?’, ‘¡Sí! Una mujer. Qué la vayan a buscar, que vayan los sapos, vaya la lluvia, vayan los relámpagos, los rayos, todo que vaya a pescar a la señora’... Y fueron allí la gente, y rodearon así, y la pescaron... y la hicieron traer al hmen, y el hmen se acercó y empezó y le dice: ‘¡Mira señora, yo voy a hacer mi oración, no es para que usted se moleste, ni nada. No vaya a insultar, y por eso se lo estoy diciendo!’... Y entonces agarró el dzipché, agarró ramas de dzipché, trece, trece ramas, y con esos trece empezó a darle ¡Pamm! ¡Pamm! empezó a darle con trece, trece veces... y después la bañaron con sacá, y empezaron a rezar, a rezar, así, vueltas de ella. Y ya en su casa dice ella: ‘¡Ay! no sé qué me pasa’, ‘¡No se qué me pasa, me estoy volviendo loca. Quien sabe que tengo’. Y que agarró una sogá, la puso en el cáncamo, y se quiso ahorcar. La agarraron por su esposo y la vuelven a llevar allá, donde hacen ch'a chaac, y empezaron a rezar, a rezar, a rezar, y así, así, y pasa el hmen y empezaron a pegarla con un montón de cosas, y la llevaron a su casa. Hasta tijeras le guardaron, navajas le guardaron, cuchillos le guardaron, todo le guardaron. Con trabajo no la dejaron salir (Noviembre de 2007).

Lo anterior es indicativo de que la autodenominación y la heterocaracterización como milpero, está inscrita en el campo de la lucha por las clasificaciones sociales, más allá de la obviedad de que los yaxcabeños comparten un sinnúmero de creencias y de prácticas, sin importar ya su origen cultural.

### 3.4. Ser mayero

En Yaxcabá otro de los indicadores de pertenencia al grupo de los vecinos o de los indiosmacehuales, es la lengua, de modo que de acuerdo al estereotipo étnico serán veci-

<sup>7</sup> Chan en maya se emplea para decir pequeño, poco, chiquito.

nos los que hablan español, y serán “mayeros” los que hablan maya. Sin embargo, es común, sobre todo en las generaciones adultas, que hablen maya también los vecinos, de apellido español, debido a que contratan a mayas como jornaleros, y porque son mayas los principales clientes de sus comercios; y, por el otro lado, es cada vez más frecuente que los mayas hablen el español, ya sea porque sus padres ya no les enseñaron la lengua maya, porque fueron a la escuela, porque migraron o porque ven la televisión. Lo cual nuevamente nos remite, al campo de las representaciones sociales y a la disputa por las clasificaciones sociales, y sus significados, en el contexto actual, en donde los cambios se suceden con una rapidez inimaginable hasta hace algunos años. Y si bien los mayas son cada vez más bilingües, e incluso afrontan el decaimiento de su lengua, porque hay padres que se negaron a transmitirla a sus hijos, y porque hay jóvenes que se niegan a hablarla, persiste la idea de que ser mayero, significa pertenecer a un grupo de origen prehispánico, que habla maya, poseen un apellido maya y tiene una forma de ser y una cultura que lo diferencia sustantivamente del grupo de los vecinos.

#### 4. CONCLUSIÓN

La memoria, como el olvido, se teje con silencios, y son esas omisiones las que dan fuerza y forma a lo que persiste como historia. Por ello, cuando a una población, como la maya, se le asigna una identidad clasificatoria desde el poder del invasor y se le denomina india macehual, se presenta como producto de un hecho natural y objetivo, y se invisibilizan los procesos mediante los cuales se construye la diferencia cultural e identitaria, como fundamento de una organización social, y de un ordenamiento de las representaciones simbólicas, encaminadas a reproducir la dominación del que se considera otro. El peso de la denominación producida desde el poder, cargada de prejuicios y estereotipos, si bien supone un intercambio recíproco de reconocimientos evaluativos, éste es desigual, y se traduce en un trato discriminatorio hacia el dominado.

Con el paso del tiempo, la dicotomía vecinoespañol vs indio macehual, producida en Yucatán para ordenar las relaciones entre el dominado y el dominador, se han internalizado como diferencias culturales, igualmente objetivas, y son capaces de reproducirse y de reproducir un orden social, en el que se omiten semejanzas, intereses comunes, y se le niega a la colectividad dominada el derecho de definirse por sí mismos, y de tomar en sus manos su futuro.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, Frederick (coord.) (1973) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1980) “L’identité et la représentation”, *Actes de la recherche en Ciencias Sociales*, 35, París.
- DERRIDA, Jaques (1989) *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2007) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA, México.
- HOBSBAWM, Eric (2000) “La invención de la tradición”. En E. HOBSBAWM y T. RANGER (eds.) *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.
- JODELET, Denise (1989) *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de Francia.
- MOSCOVICI, Serge (1989) “Des représentations collectives aux représentations sociales”. En D. JODELET (editora), *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de Francia.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (1983). *Cambios en la organización social de la producción en el ejido de Yaxcabá, Yucatán*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

–2007. “El problemático carácter de lo étnico”, CUSHO, *CulturaHombreSociedad*, 13: 35-56, Temuco Chile.

POUTIGNAT P. y STREIFFFENART J. (1995) *Théories de l’ethnicité*, Presses Universitaires de Francia.

QUINTAL, Ella F. (2005) “Way yano’one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”. En M. A. BARTOLOMÉ (coord.) *Visiones de la Diversidad*, pp. 289-368, INAH, México.



**MESA DE TRABAJO**  
**DILEMAS DE LA CONSOLIDACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA**  
**EDUCACIÓN EN ESPAÑA: NUEVOS TIEMPOS, NUEVOS LUGARES**

Coordinadores:  
Pilar Cucalón Tirado  
CSIC/IMA  
Laura Martínez Alamillo  
UCM/IMA  
Cris MolinsPueyo  
Grupo EMIGRAUAB/ICA  
María Rubio Gómez  
Instituto de MigracionesUGr

**INTRODUCCIÓN**

Pilar Cucalón Tirado, Laura Martínez Alamillo, Cris MolinsPueyo y María Rubio Gómez

***EJE TEMÁTICO 1: ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN Y EL ANÁLISIS DE LOS PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN, SUBJETIVACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES***

**SOCIALIZACIÓN DE LOS/AS HIJOS/AS EN UN MODELO FAMILIAR NOCONVENCIONAL: LAS MADRES Y PADRES SOLTEROS POR ELECCIÓN**

David Poveda, María Isabel Jociles y Ana María Rivas

**GÉNERO, EDUCACIÓN E INMIGRACIÓN. LA INCLUSIÓN DEL GÉNERO EN LA ETNOGRAFÍAS CON JÓVENES DE ORIGEN INMIGRADO**

Maribel Ponferrada

**TRANSFOBIA EN LAS AULAS. ADOLESCENTES, TRANSGRESIONES DE GÉNERO Y ACOSO ESCOLAR**

Luis Puche

**DISPOSITIVOS CORRECCIONALES DE LA JUSTICIA JUVENIL MEXICANA: UN DIÁLOGO ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA PEDAGOGÍA SOCIAL**

Marta Venceslao

**METODOLOGÍA TRANSCULTURAL PARA UNA REALIDAD PLURICULTURAL: LA ESCUELA EN LA PRISIÓN**

David Fornons

***EJE TEMÁTICO 2: ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN, MIGRACIONES Y DIVERSIDAD CULTURAL***

**CUANDO LA ETNICIDAD SUPEDITA LA NACIONALIDAD. COMPLICANDO LA NOCIÓN DE MINORÍA MODELO ENTRE INMIGRANTES “DEL ESTE” EN ESPAÑA**

BálintÁbel Bereményi

**POLÍTICAS DE INCLUSIÓN EDUCATIVA E INMIGRACIÓN: LA PARADOJA DE LOS “ESPACIOS DE BIENVENIDA EDUCATIVA”**

Silvia Carrasco, Jordi Pàmies y Laia Narciso

**LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN LOS INSTITUTOS CATALANES: ETNOGRAFÍAS DE UNA NUEVA REALIDAD**

Blanca Deusdad

**“ALLÁ SOMOS LOS BLANCOS, MIENTRAS QUE ACÁ SOMOS LOS NEGROS”. JÓVENES DOMINICANOS EN LA ESCUELA SECUNDARIA DE LA ‘PERIFERIA’ DE BARCELONA**

Luca Giliberti

**LA SEGREGACIÓN ÉTNICA EN LA ESCUELA: PROCESOS DE ESTIGMATIZACIÓN. UN ESTUDIO DE LOS PROCESOS DE ESCOLARIZACIÓN EN MADRID**

Carlos Peláez

**MEDIACIÓN ESCOLAR Y ALUMNADO DE ORIGEN EXTRANJERO. APUNTES SOBRE UNA PARTICIPACIÓN NO RECONOCIDA Y SUS CONSECUENCIAS**

Rita Villà

***EJE TEMÁTICO 3: MIRÁNDONOS A NOSOTROS MISMOS: ANTROPOLOGÍA APLICADA Y CUESTIONES METODOLÓGICAS***

**¿EDUCADORES O ESPECIALISTAS? TRAYECTORIAS, RELACIONES E IMPLICACIONES DE LOS PROFESIONALES EN CENTROS ANDALUCES DE COMPENSACIÓN EDUCATIVA**

Jorge Benítez Martínez

2544

**DIFERENCIAS Y SIMILITUDES DE LA ETNOGRAFÍA EN INSTITUCIONES EDUCATIVAS FORMALES Y NO FORMALES**

Ana Belén Cano Hila y Rafel Argemi i Baldich

**MÁS ALLÁ DE LOS ETNÓNIMOS: IDEAS PARA ESCAPAR DEL SECUESTRO INTELECTUAL DE ESTAS CATEGORÍAS EMIC EN ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN**

Livia Jiménez Sedano

**LA INTERVENCIÓN EN EL AULA DESDE LA ANTROPOLOGÍA. JUGANDO CON LA UNIVERSALIDAD DE LAS COMPETENCIAS LINGÜÍSTICAS**

Elisabeth Lorenzi

**LA IMPORTANCIA DE LA “DOBLE REFLEXIVIDAD” EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN**

Laura Selene Mateos Cortéz



## INTRODUCCIÓN

Pilar Cucalón Tirado  
CSIC/IMA  
Laura Martínez Alamillo  
UCM/IMA  
Cris MolinsPueyo  
Grupo EMIGRAUAB/ICA  
María Rubio Gómez  
Instituto de MigracionesUGr

Después de un número monográfico de la Revista de Antropología Social dedicado a la Antropología de la Educación, de la celebración de dos Congresos sobre Etnografía y Educación, estamos en disposición de profundizar en el análisis de los dilemas ante los que se enfrenta la disciplina en nuestro país. Los tiempos cambian y, con ellos, lo que se entiende por educación y cómo se puede estudiar. En esta mesa queremos plasmar las distintas maneras y lugares en los que se desarrolla la antropología de la educación, de tal modo que se pueda llevar a cabo una reflexión sobre su evolución en el estado español, profundizar en sus principales vías de estudio y fomentar un debate que permita el afianzamiento de nuevos campos de investigación (analizando y presentando los temas de estudio, detectando vacíos y discutiendo metodologías).

Para ello, la mesa se ha organizado en tres ejes:

Antropología de la educación y análisis de procesos de socialización, subjetivación y construcción de identidades: debatiremos sobre la intersección entre educación, género, sexualidad, identidad étnica y familia (en espacios educativos escolares y no escolares), los efectos de la movilidad geográfica de los educandos y el efecto conformador de identidades en el seno de las instituciones penitenciarias.

Antropología de la educación, migraciones y diversidad(es) cultural(es): la presencia de poblaciones migrantes ocupa un papel fundamental en el campo de estudio de la antropología de la educación en España. En este sentido, revisaremos etnografías realizadas en distintos espacios y que prestan atención a diversos aspectos de dicho fenómeno.

Mirándonos a nosotros mismos: antropología aplicada y cuestiones metodológicas: en esta sección desarrollaremos aproximaciones diversas al estudio antropológico de la educación, explorando sugerencias teóricometodológicas, que la antropología de la educación se está planteando actualmente, y acercándonos a los puentes que se tienden entre nuestra disciplina y el campo de la educación y sus políticas.

Hemos recibido 24 propuestas de comunicación<sup>1</sup> para ser presentadas en esta mesa, a

<sup>1</sup> En esta nota os incluimos las citas del resto de resúmenes aceptados para su discusión en la mesa. Batallán, G. y Franzé, A, La coparticipación en la investigación etnográfica. El taller de investigación audiovisual como aproximación metodológica., Bertran, M. Reflexiones de las nuevas experiencias infantiles entre lo global y o local. Cárcamo, H. Moral pública y moral privada: tensiones derivadas de la incorporación de la asignatura Educación para la Ciudadanía. Hernández, C. Antropología y formación de profesores. Trabajar desde la antropología en educación. Levy, A.M. Um olhar comparativo sobre Portugal movimentos sociais e movimentos pedagógicos/a pedagogia popular en un vistazo comparación de portugal movi-

continuación se recogen los textos completos de 16 de ellas organizadas bajo cada uno de los ejes en que las hemos distribuido.

### ***EJE TEMÁTICO 1: ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN Y EL ANÁLISIS DE LOS PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN, SUBJETIVACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES***

La antropología de la educación tiene un marcado carácter reivindicativo de mejora de las condiciones de vida para todas las personas, y presta atención a las dificultades específicas a las que se enfrentan algunos colectivos. Las comunicaciones recibidas permiten tomar conciencia de que hay estructuras sociales que aún ejercen una fuerte presión para conformar a los individuos, estructuras que los investigadores buscan desvelar precisamente para poder actuar sobre ellas.

Una de estas estructuras es el sistema de sexogénero, hay distintas maneras de poner de manifiesto que en la educación siguen vivas las raíces de corte patriarcal de nuestra sociedad. Para empezar, David Poveda, María Isabel Jociles y Ana María Rivas nos muestran los esfuerzos que algunas familias, en este caso las monoparentales por elección, llevan a cabo de manera consciente para educar a sus hijos de tal modo que tengan herramientas que les permitan legitimar la normalidad de su opción familiar. Maribel Ponferrada explica cómo en las escuelas tiende a existir un modelo de “alumno ideal” que discrimina tanto por razón de origen (por clase social y/o por ser migrante) como por razón de género, y que ocasiona respuestas en esos términos por parte de las alumnas. Finalmente, Luis Puche presenta su investigación sobre chicos y chicas “trans” y visibiliza que no sólo los profesores participan en la construcción del sistema de género, sino que también los compañeros influyen en la experiencia escolar de personas no consideradas “normales”. Las instituciones penitenciarias también han comenzado a atraer el interés de los investigadores. Presentamos dos comunicaciones, en una de ellas Marta Venceslao pone de manifiesto cómo el proceso educativo al que se somete a los menores en un centro de reeducación y reinserción social de México se basa en todo un proceso de desempoderamiento de los jóvenes, cuyo propósito no es abrir a los jóvenes a una cultura que les permita transformar su realidad, sino lograr que no reincidan. En otra, David Fornons comparte su experiencia sobre lo que supone el acceso a la educación en una Prisión Modelo.

Estos ámbitos de investigación son relativamente recientes en España, donde el campo de investigación con mayor tradición y cantidad de investigaciones tiene que ver con la presencia de alumnado migrante. Debido a este peso, decidimos desarrollarlo en el eje Antropología de la educación, migraciones y diversidad cultural.

### ***EJE TEMÁTICO 2: ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN, MIGRACIONES Y DIVERSIDAD CULTURAL***

En el eje titulado “Antropología de la educación, migraciones y diversidad cultural” se han presentado diferentes comunicaciones, que nos ayudarán a interpretar el panorama general de los trabajos que están indagando sobre: a) la presencia de los/as alumnos/as

---

mientos sociales y la enseñanza /los dilemas de la pedagogía popular en Portugal. Pichardo, J.I., Visibilizar la diversidad sexual en las aulas: el papel de la antropología social. RelañoPastor, A.M. Aportaciones de la Socialización Lingüística en Contextos de Aprendizaje Extraescolares: El caso de ‘La Clase Mágica’ en California. Solé, J. Antropología aplicada a la educación (social). La intervención social y educativa ante las principales problemáticas y malestares de la época actual.

migrantes en los diferentes sistemas educativos del estado español; b) en la puesta en marcha de distintas políticas educativas en las que estos/as niños/as se ven envueltos, tanto a través de medidas dirigidas directamente a su atención como a otras indirectas pero que les involucran de algún modo.

Cada uno de los textos presentados nos puede acercar a una(s) realidad(es) diferentes e interconectadas entre sí. Bálint Ábel Beremenyi y Luca Giliberti centran la atención en la escolarización de dos grupos de jóvenes de nacionalidades diferentes en Cataluña. Bálint Ábel Beremenyi ha indagado sobre el paso del alumnado procedente de Europa Central y Oriental, y concretamente de origen rumano, en la escuela, atendiendo a la construcción de la categoría “minoría modelo”<sup>2</sup> para aproximarse a las representaciones que por parte de los docentes se construyen y proyectan sobre los estudiantes de este origen. Luca Giliberti, sin emplear la categoría de “minoría modelo”, nos acerca al transitar de jóvenes de origen dominicano en diversas escuelas del área metropolitana de Barcelona, cuyas características, esencializadas y homogeneizadas por parte de sus profesores/as (como ocurre en el texto de Beremenyi con los/as niños/as rumanos/as), son vistas como disruptivas de cara a un desarrollo escolar favorable de este alumnado. Ambos autores cuestionan la visión uniformizante que se elabora sobre cada uno de los grupos mencionados y examinan con detalle cómo se van elaborando dichas atribuciones totalizadoras tanto para chicos/as de origen rumano como dominicano.

Estudiantes de diferentes nacionalidades son sujeto de participación en los procesos de mediación escolar sobre los que Rita Villa trabaja. Esta autora nos explica cómo dichos programas se están desarrollando en Cataluña y explora, a través de datos cuantitativos y cualitativos, la presencia y colaboración de los estudiantes migrantes en dicha mediación escolar. Este análisis pormenorizado le permitirá cuestionar la visión generalizada que poseen algunos profesores/as entrevistados/as sobre la escasa asistencia de este alumnado y, además, visibilizar los conflictos en los que estos chicos/as se ven inmersos, como pueden ser los de carácter racista, y que no están, a su vez, contemplados en el seno de estas nuevas medidas de participación en la estructura escolar. En este sentido, la investigación de Blanca Deusdad puede ayudarnos a repensar el tratamiento de las relaciones de desigualdad racistas en el seno de los diferentes colegios e institutos estudiados por esta autora, al señalar que la falta de reconocimiento de discursos y prácticas racistas por parte de los/as maestros/as y profesores/as imposibilita su erradicación.

Dos de nuestras comunicaciones investigan sobre la existencia de recursos escolares específicos dirigidos directamente al alumnado migrante, como es el caso del trabajo de Blanca Deusdad y el que presentan Laia Narciso, Silvia Carrasco y Jordi Pàmies. La primera se refiere a la Aulas d’Acollida y la segunda a los EBE (Espais de Benviguda Educativa). Narciso, Carrasco y Pàmies analizan las repercusiones, a largo plazo, que los EBES tendrán sobre los estudiantes que son incluidos en los mismos, a los que denominan como mecanismos de segregación educativa y comunitaria.

Siguiendo con este tema, el trabajo de Carlos Peláez nos ayuda a comprender los procesos implicados en la segregación existente entre centros de Madrid, en cuanto a la escolarización del alumnado migrante. Este autor hace hincapié en que la segregación residencial y

---

<sup>2</sup> Noción empleada para justificar la diferenciación y jerarquización entre diversos grupos sociales en un mismo territorio. Se sustenta en la razones de origen étnico para justificar las diferencias entre las trayectorias laborales y escolares de diferentes grupos sociales.

la titularidad no son los únicos factores que la generan y da una gran importancia a la elección de centro llevada a cabo por las familias, que se ve mediada por varias razones, entre las que se encuentra la presencia de estudiantes extranjeros.

La lectura de las comunicaciones de este eje, junto con las que componen los otros de nuestra mesa, no sólo nos permite ver el panorama general de los trabajos sumergidos en el campo de la Antropología de la Educación, sino establecer los diferentes vínculos existentes entre ellos.

### **EJE TEMÁTICO 3: MIRÁNDONOS A NOSOTROS MISMOS: ANTROPOLOGÍA APLICADA Y CUESTIONES METODOLÓGICAS**

Una de las tareas fascinantes a la que nos invita la disciplina antropológica se centra en la reflexión y constante cuestionamiento del papel que juega el/la investigador/a en su propia investigación. ¿Cómo explicamos las diversidades que tanto nos interesan? ¿Cuáles son los roles y actitudes que adoptamos en el desarrollo del trabajo de campo? ¿Cómo influyen estos en nuestra forma de “mirar”? ¿Es posible trascender las fronteras disciplinares y generar un campo más amplio y complejo de investigación? ¿Cómo usamos, nos apropiamos, transformamos y modificamos los conceptos e ideas que surgen de la investigación?

Estas son sólo algunas cuestiones que son abordadas por los autores y autoras que han contribuido con sus textos a enriquecer las temáticas planteadas en este eje temático dentro de la mesa de trabajo. A modo de introducción os presentamos un aperitivo, si se permite la metáfora gastronómica, del maravilloso menú que os invitamos a degustar en las siguientes páginas.

Desde una permanente vigilancia reflexiva y esfuerzo por “comprender la comprensión” el texto de Laura Mateos nos sugiere ir más allá, introduciendo estrategias de “doble reflexividad” en un estudio de caso con actores educativos tomando como eje el uso, apropiación, modificación y transformación del concepto de interculturalidad. Esa “doble reflexividad” se plantea así como una forma de “mirar” que va más allá de limitaciones culturales o disciplinares y que, en palabras de la autora *“nos permite desenzimar y descolonizar los conceptos”*.

Plantearnos nuestras propias formas de entender y, no menos importante, de explicar nuestras investigaciones resulta de enorme interés, así es como Livia Jiménez problematiza el uso de etiquetas etnonacionales en las investigaciones que desde la antropología de la educación se plantean; considerando que este hecho está dificultando el avance de la disciplina. Desde una postura innovadora la autora plantea formas alternativas de conceptualizar las agrupaciones sobre las que se sustentan las relaciones en el marco de una investigación centrada en comprender el papel de la etnicidad en la vida social infantil.

Siguiendo en la línea de ese “mirarnos a nosotros/as mismos/as” Rafel Argemí y Ana María Cano reflexionan, desde un trabajo de investigación sobre exclusión social juvenil en contextos periféricos e Barcelona y Milán, sobre la aplicación de la etnografía en contextos educativos formales y no formales y sobre el rol (los roles) de los investigadores a lo largo del proceso; todo ello incidiendo en varios momentos fundamentales del trabajo de campo y sus diversas formas de gestión.

Sin dejar esa pequeña “obsesión narcisista” encontramos trabajos que rompen las fronteras disciplinares, es el caso del texto de Jorge Benítez que nos presenta la situación del profesorado en centros escolares andaluces en zonas de compensación educativa

(siendo él mismo autor investigador y profesor). Su aportación indaga en las trayectorias, relaciones e implicaciones de los profesionales educativos a través de una metodología etnográfica y una mirada antropológica que permite captar la compleja construcción de las identidades profesionales que navegan entre ser “educadores” o “especialistas” en un contexto tan específico.

En una línea más cercana a la antropología aplicada el trabajo de Elisabeth Lorenzi insiste en esa disolución de fronteras disciplinares y plantea la combinación de competencias antropológicas, pedagógicas y de intervención social como modo de mejorar los contextos educativos. La autora nos muestra, a través de su propia experiencia, la aplicación de conocimientos multidisciplinares en contextos educativos formales que le permiten, entre otras cosas, valorar los límites y oportunidades de la interculturalidad en contextos educativos. Se plantea así un reconocimiento de la figura del antropólogo como legitimado para intervenir en contextos educativos y una valoración a todos los niveles de la posible combinación de competencias profesionales.

Sin más dilación...bon appétite.



***EJE TEMÁTICO 1:  
ANTROPOLOGÍA DE LA  
EDUCACIÓN Y  
EL ANÁLISIS DE LOS  
PROCESOS DE  
SOCIALIZACIÓN,  
SUBJETIVACIÓN Y  
CONSTRUCCIÓN DE  
IDENTIDADES***





# **SOCIALIZACIÓN DE LOS/AS HIJOS/AS EN UN MODELO FAMILIAR NO CONVENCIONAL: LAS MADRES Y PADRES SOLTEROS POR ELECCIÓN**

David Poveda

Universidad Autónoma de Madrid

María Isabel Jociles

Universidad Complutense de Madrid

Ana María Rivas

Universidad Complutense de Madrid

## **1. INTRODUCCIÓN**

La investigación sobre el concepto de familia durante la infancia es relativamente escasa y discontinua. Dentro de la psicología se plantea por primera vez en un trabajo de Piaget (1928) y posteriormente reaparece en investigaciones dentro del mismo marco conceptual (Gilby y Pederson, 1982; Bourduin, Mann, Cone y Bourdin, 1990). Estos trabajos coinciden en señalar que la noción de familia experimenta cambios durante la infancia, de tal manera que los participantes más pequeños en torno 35 años toman como criterio definitorio la residencia compartida, mientras que los participantes más mayores, a partir de 9-11 años, establecen como criterio el parentesco consanguíneo o legal. En estos trabajos el cambio se entiende como una progresión en la capacidad de los niños y las niñas para utilizar criterios cada vez más abstractos y formales a la hora de comprender el mundo social; cambios que se atribuyen al desarrollo psicológico más general. Aunque los trabajos posteriores a Piaget plantean que la diversificación de los modelos familiares presente en la sociedad actual puede influir en el modo en que se define la familia, los datos que aportan no parecen apoyar sólidamente esta premisa. Por ejemplo, aproximadamente la mitad de los participantes en el estudio de Bourdin et al. (1990) provenían de familias divorciadas y separadas pero este hecho no parece influir en el concepto de familia de los participantes.

Esta “progresión” con la edad en el modo en que se construye la definición de familia parece ir en dirección contraria a lo que son las transformaciones en el modo en que se conceptualiza la familia y el parentesco en las sociedades postindustriales, en las que lo consanguíneo y legal pierde peso frente a lo electivo y afectivo (Hochschild, 2008; Beck y BeckGernsheim, 2003; Rivas, 2009). Trost (1990) incluso plantea que cuando indagamos sobre los criterios que utiliza la población para justificar quién compone “su familia” encontramos que, en la población adulta, la residencia y el vínculo consanguíneo influyen conjuntamente con la amistad y otras relaciones para incluir y excluir a determinadas personas –o, por ejemplo, incluir mascotas en la definición de la propia familia. Estos contrastes hacen explícita una diferencia importante en el modo de abordar el problema de investigación, ya que se puede pasar de indagar sobre “la” definición de familia como categoría general y/o aplicable a una serie de situaciones hipotéticas a indagar sobre la representación de “mi” familia en base a la definición y experiencia particular de cada uno de los participantes. Así, los pocos estudios que han investigado la representación que tienen de “su” familia los niños y las niñas que han tenido una experiencia familiar no convencional parecen sugerir que, en efecto, su experiencia personal es una dimensión determinante. Gardner (1998, 2004) ha explorado esta cuestión en el caso de menores en familias de acogida en Australia. Sus resultados muestran cómo en la definición de

familia pueden ser tanto incluidos como excluidos los miembros de la familia biológica y los de la familia de acogida y lo que marca este proceso es la vinculación afectiva que cada participante ha establecido con cada uno de estos miembros. Moncó y Rivas (2007) examinan como los/as hijos/as –al igual que otros miembros de familias reconstituidas españolas desentrañan el parentesco a través de los términos que utilizan para definir las relaciones que mantienen con los diferentes miembros de su familia.

En este trabajo examinamos la visión de familia que mantienen los niños y las niñas que forman parte de proyectos familiares monoparentales por elección, así como algunos de los elementos que contribuyen a configurarla. En nuestro estudio estas familias se han constituido a través de diferentes vías de acceso a la maternidad en las que el rasgo compartido es el carácter explícitamente intencional del proceso de formación de una familia encabezada por sólo un adulto. En el caso de las mujeres solteras esto puede realizarse a través de técnicas de reproducción asistida, a través de un “donante conocido” o a través de la adopción internacional. En el caso de los hombres solteros este proyecto se realiza a través de la adopción internacional o, principalmente, a través del acogimiento permanente. Partimos de la hipótesis de que los niños y las niñas en nuestro estudio tienen una representación de su familia (y los vínculos familiares en general) particular que no responde a los principios señalados en la bibliografía revisada más arriba. Entendemos que esta representación específica es el resultado de un conjunto de factores que hacen de la reflexión sobre la familia un aspecto especialmente visible del desarrollo de estos/as niños/as: (1) se trata de un modelo familiar poco convencional en nuestro contexto cultural cuyo carácter nonormativo, ni por composición, ni por la vía de acceso, es especialmente visible; (2) cada una de las vías de acceso a la maternidad/paternidad que hemos examinado (adopción, acogimiento o TRA) en esta investigación impone tareas del desarrollo (Havighurst, 1956) particulares que contribuyen a hacer la reflexión sobre la familia algo más visible; (3) la reflexión sobre el propio modelo familiar ocupa un espacio importante del discurso de las propias madres embarcadas en estos proyectos.

En análisis previos de los discursos y las acciones de las madres solteras por elección investigadas en los proyectos de los que parte este trabajo<sup>1</sup> se muestra cómo las madres se configuran a sí mismas de diferente manera dependiendo del modo en que enfatizan su condición de ‘soltera’ o ‘familia adoptiva’ (Jociles y Rivas, 2009). Igualmente, disocian de forma muy articulada los diferentes roles que pueden desempeñar las figuras masculinas en sus relaciones sentimentales y familiares (Jociles y Rivas, 2010). Por otra parte, todo un conjunto de evidencias recogidas en este proyecto sugieren que hay un trabajo de socialización explícito, entendiendo socialización como un proceso activo, constructivo y bidireccional (Gaskins, Miller y Corsaro, 1992), y educación por parte de las madres hacia el modelo familiar particular en el que están criando a sus hijos/as. Esta educación tiene lugar en contextos no formales como las actividades gestionadas por las asociaciones de madres solteras por elección, las prácticas cotidianas de la vida familiar e incluso los escenarios de interacción generados durante el propio proceso de investigación. Por ello, este trabajo intenta responder a dos preguntas generales: (I) Desentrañar el concepto

---

<sup>1</sup> El primer proyecto titulado “Madres solteras por elección: Proyectos familiares y políticas públicas” (Banco de Santander / Universidad Complutense de Madrid, años 2008-09) ha continuado con el de “Monoparentalidad por elección: Estrategias de autodefinición, distinción y legitimación de nuevos modelos familiares” (Ministerio de Ciencia e Innovación, Programa I+D+I, FEM 200907717, años 2010-2012).

de familia y las relaciones familiares que tienen diferentes niños/as que viven en familias monoparentales por elección; (II) Examinar la lógica de diferentes espacios de socialización a este modelo familiar generados y/o aprovechados por las madres.

## **2. METODOLOGÍA**

Los datos han sido recogidos dentro de una investigación más amplia sobre la monoparentalidad por elección en tres comunidades autónomas del Estado Español (Madrid, Cataluña y Valencia). La investigación está planteada como una etnografía multilugar en la que, hasta el momento, se han recogido diferentes clases de datos: (I) Entrevistas semiestructuradas a 90 madres y 13 padres solteros por elección; (II) Entrevistas semiestructuradas a 34 profesionales implicados en los diferentes procesos de acceso a la parentalidad investigados; (III) Entrevistas y/o una “tarea visual” realizadas a 13 hijos/as de familias monoparentales con edades comprendidas entre los 3 y 19 años; (IV) Múltiples observaciones y recogida de documentos en diferentes espacios de relación de las familias monoparentales, tales como diferentes foros virtuales, las actividades y reuniones de las asociaciones de madres solteras, aparición en diferentes medios de comunicación, los documentos generados por estas asociaciones o diferentes actividades formativas/divulgativas organizadas por diversas entidades.

## **3. LA VISIÓN DE LA FAMILIA EN LOS HIJOS Y LAS HIJAS DE FAMILIAS MONOPARENTALES**

Cuando se solicita a los hijos/as de las madres/padres solteras/os por elección (a partir de ahora M/PSPE) que nos hablen de su familia e identifiquen a las personas que forman parte de la misma, nos encontramos con una representación de la familia muy poco convencional, que no se ajusta al modelo normativo de familia conyugal, heterosexual y biparental aún dominante en nuestro contexto cultural. Frente a esta imagen “normal” de núcleo familiar, configurado por la pareja heterosexual y sus descendientes biológicos, cuya relación viene definida por el parentesco entendido como vínculo consanguíneo, elemento natural que legitima el establecimiento de relaciones de tipo filial, fraternal, que se van extendiendo de forma ascendiente y descendiente hasta conformar la malla genealógica, los niños y niñas que han participado en nuestra investigación reconocen y nombran como parte de sus familias a personas con quienes les unen vínculos de diferente clase: parentesco, amistad y padrino.

A la primera categoría pertenecen los parientes consanguíneos de la madre/padre, ya haya seguido ésta/e la vía de la reproducción asistida o la adopción/acogida.

[E: Y tu familia ¿cómo es?] Yo... como has visto a mis abuelos y ésta es mi familia. Y mis primos, pues, algunos son mi familia. Como por ejemplo, C. [Madre: Y J., sobre todo J.] Sí, es mi hermano J. [Madre: Que es como el hermanito]. (Claudia 5-10 años, TRA).

Incluso llegan a integrar a antiguas parejas de la madre (a las que, a veces, no han llegado a conocer). Y también incluyen a los parientes biológicos de los hijos/as que han sido adoptados/acogidos y con los que han tenido contacto antes de su adopción/acogida o que han conocido después por las pesquisas de la madre adoptiva:

[E. Tú imagínate que en el colegio o alguna persona que te pregunta y te dice “¿Quién es tu familia?”, ¿quién sería?] Pues, mi madre y yo, y después mi familia, ésta. Y después mi familia de la India. (Naisha, 10-15 años, adoptada en India).

A la segunda categoría, se adscriben las amistades de la madre o del padre o del propio niño/a:

Tengo mi amiguita I. [E. Ah, ¿tienes una amiga en clase? ¿Y en qué curso estás?] [Madre: Una amigahermana, ¿no?] Sí, sí. [E.: ¿Qué es amigahermana?] Mi hermanita. (Claudia 5-10 años, TRA).

Por último, incluyen a los padrinos y madrinas de nacimiento o de adopción, cuya proclamación se hace a través de un ritual civil o religioso con el que se escenifica el nuevo vínculo parental y se representa simbólicamente el parentesco ampliado (Cadoret, 2009). En estas representaciones familiares deja de ser evidente la idea de que el parentesco es un vínculo social que viene dado por el hecho de la consanguinidad biológica, o lo que es lo mismo, que el nexo biológico es necesario y suficiente para concebir una relación como familiar. En primer lugar, no parece ser criterio necesario para definir una relación como familiar en la medida que incorporan a su familia a personas con las que no tienen vínculo alguno de parentesco consanguíneo, pero tampoco parece ser criterio suficiente puesto que el hecho de tener una relación de consanguinidad con una persona, sea a través de la madre o del propio hijo/a, no implica obligadamente considerarlo como parte de la familia. Es decir, se rescatan algunos parientes biológicos y se olvidan otros, bien de la madre o del propio hijo/a, quien reconoce sólo a una parte de su parentesco consanguíneo:

[E. ¿Y cuando preguntan por tu madre y si hay alguien más en tu casa o que te ha acogido una familia?] ¡Ah!, que no tengo. Si me preguntan si tengo hermanos, sólo digo que tengo hermanos, pero a la que veo es a S. (Yamil, 10-15 años, acogimiento permanente).

El símbolo de la sangre, propio de nuestra visión occidental de parentesco, que convierte a uno en “pariente” por la proximidad genealógica, es desplazado en la redefinición que los hijos/as de M/PSPE hacen de la familia por la cercanía afectiva y la dinámica de convivencia cotidiana que comparten con las personas de su entorno: cuidados, crianza, juegos..., por lo que se sienten y se significan como verdadera familia. La experiencia de las M/PSPE y sus hijos/as es la que va generando modos particulares de establecer relaciones y conexiones cuya naturaleza no se identifica ya con el “ser” del individuo, definido como pariente de una vez para siempre al nacer, consecuencia de los significados atribuidos al hecho de compartir una misma sangre (Schneider, 1984); por el contrario, se trata de un trabajo simbólico de parentesco en el que la voluntad y la elección desplazan al azar y a la biología: de lo que Cadoret (2003) denomina “parentesco electivo”. Un parentesco en el que son las vicisitudes personales y las posibilidades de existencia, buscadas o no, las que van reformulando *ad hoc* los propios tiempos, marcos y aspiraciones familiares.

#### 4. SOCIALIZACIÓN DE LOS HIJOS/AS DE LAS M/PSPE: LA CREACIÓN DE ESPACIOS PARA LAS PROMOCIONES DE UN MODELO FAMILIAR

Las M/PSPE tienen un papel crucial en la manera en que sus hijos/as conciben a “su familia”, es decir, en los criterios que usan para delimitar los contornos de la misma, en la centralidad que otorgan al “parentesco electivo”, en la inclusión en ella tanto de sus parientes biológicos como de los de su madre/padre en los casos de adopción o acogimiento, en la resignificación de ciertos vínculos de acuerdo al tipo de relación afectiva y práctica que se establece a través de ellos.

Rompiendo con principios del parentesco fuertemente arraigados en nuestra sociedad al decidir tener un hijo/a solas/os, las M/PSPE son poco proclives a mantener una concepción tradicional de la familia, viéndose incluso incentivadas a cuestionarla como consecuencia de experiencias diversas que van teniendo a lo largo del proyecto familiar y, en general, de su vida. Ahora bien, si para ellas está clara la legitimidad de su opción familiar, son conscientes de que socialmente se sostienen ideas contrapuestas al respecto, por lo que están especialmente preocupadas por implicar a sus hijos/as en procesos que contribuyan a que vivan “con naturalidad” dicha opción y a que sepan cómo reaccionar ante cuestionamientos de la misma. De hecho, buena parte de las energías que despliegan en su labor de crianza están dirigidas a facilitarles experiencias de distinto tipo tendentes a que puedan “normalizar” un modelo familiar poco convencional<sup>2</sup>, experiencias orientadas por una intención que permite considerarlas como experiencias socioeducativas.

Entre las acciones dirigidas a intervenir socioeducativamente en los hijos/as, a que éstos vivan “con normalidad” su modelo familiar, y con relación a éste, especialmente la ausencia de padre, a no enfocar su familia como carencial por poco convencional que sea, a integrar en ella a personas que desempeñan (o han desempeñado) papeles relevantes en sus vidas o, por último, a saber responder a las dudas e interrogantes que se les planteen sobre la misma, están los relatos que las M/PSPE elaboran (o reelaboran a partir de versiones preexistentes) para explicar a los niños/as “sus orígenes”. Estos relatos, si bien presentan variaciones dependiendo de la edad de los niños, de lo que se conozca sobre su pasado, de la ideología de parentesco que se maneja o, sobre todo, de la vía de acceso a la maternidad/paternidad seguida por la madre/padre (en particular, la adopción o la reproducción asistida), tienen en común un gran número de elementos, tal como hemos mostrado en otro lugar (Jociles y Rivas 2010). Así, hacen referencia al hecho de que la madre/padre emprendiera un proyecto de familia “sin tener un papá” para el hijo/a (lo que suele explicarse de una manera sencilla: se debió a que no tenía pareja en esos momentos, aunque sí una extensa y rica red de parientes y amigos), o ponen énfasis en presentar su modelo familiar como uno más entre una amplia gama de posibilidades (aludiendo a la diversidad familiar existente en nuestra sociedad) o, por último, resaltan la idea de que el amor es el que está en el origen de la llegada del hijo/a a la familia, sólo que, cuando se trata de donante conocido o de fecundación asistida, ese amor se hace provenir, además de la madre, de un “donante” y no, como sucede con la adopción, de unos “padres biológicos” que tal como se le transmite al niño/a a través de historias edulcoradas renunciaron temporal o permanentemente a él/ella para que, ante las dificultades para cuidarlo/la y educarlo/a, otra persona lo pudiera hacer en su lugar.

2557

<sup>2</sup> Las acciones “normalizadoras” que despliegan orientadas a otros agentes sociales (escuela, familia extensa, sociedad, en general...) han sido descritas en Rivas y Jociles 2010.

Otro espacio de socialización son las lecturas de cuentos (o el visionamiento de films) que versan, desde diferentes perspectivas, sobre la diversidad familiar, especialmente sobre la monoparentalidad electiva o sobre alguna dimensión parcial de ésta: ausencia de padre, relación madre-hijo, adopción, fecundación asistida, etc. Entre dichos cuentos, están “Te quiero, niña bonita”, de Rose Lewin, una de las más populares dentro del colectivo, “Un papá a la medida”, de Davide Cali, “Mamá, ¿de qué color son los besos?”, de Elisenda Queralt, “Un regalo de vida chiquitito: un cuento de donación de óvulos” de Carmen Martínez Jover, “La vaca que puso un huevo” de Andy Cutbill, o “Good Times, Bad Times. Mummy and Me”, de Priscilla Galloway. Estas u otras lecturas tienen lugar comúnmente durante las interacciones madre/padre-hijo/a:

Desde el primer momento le he explicado la historia de que ella estaba allí, de que había una mamá y un papá, y le hablo de su padre y su madre, porque lo eran, o sea, no voy a cambiarles el nombre. Y se lo explico a partir de un libro que tenemos, que seguro que lo conocéis, que es aquel... ¿cómo se llama en castellano?: “Te quiero, niña bonita”, de una norteamericana que es una monoparental. Pues, ese libro lo hemos tenido en la mesilla de noche durante mucho tiempo y le encantaba. (Monique, Cataluña, 50-55 años, estudios superiores, técnica de sanidad, hija adoptada en China de 5-10 años –presente en la entrevista–).

Otras veces, estas lecturas se desarrollan colectivamente como ha sido el caso, por ejemplo, de la fiesta celebrada, en Madrid, por la Asociación Madres Solteras por Elección con ocasión del día del libro de 2010, durante la cual madres e hijos leyeron a dueto (o a terceto, en los casos de mellizos) diferentes cuentos de factura propia y ajena alusivos a su modelo familiar. Esta asociación cuenta, además, con una biblioteca de obras literarias (para niños y para adultos) dedicadas a esta temática, cuyas novedades son presentadas regularmente en distintos actos organizados por la misma. Al igual que con la literatura infantil, suelen poner en contacto a sus hijos con la filmografía que hace referencia a su modelo familiar, aunque los films sólo aludan a alguna dimensión parcial de éste: ausencia de padre, relación madre-hijo, adopción, fecundación asistida, etc.

Las M/PSPE aprovechan, por otro lado, diversas circunstancias de su vida cotidiana para hablar de su opción familiar, para que sus hijos/as vayan incorporando (y relacionándose “con normalidad” con) determinados aspectos de “su” familia. Sabedoras de que los niños/as, como sostiene Hochschild (2008), ponen mil oídos para escuchar las conversaciones de sus madres/padres, sobre todo cuando tienen que ver con ellos y/o les permiten calibrar qué papel y posición se les otorga en su familia, suelen cuidarse de enviar mensajes claros a sus interlocutores y así, directa o indirectamente, a sus hijos/as:

Y (el hijo de unos amigos) me preguntó un día así de repente estando todos, y me dice “¿Cuál es el padre de N.?”. Claro, miraba y era como que a mí me faltaba una parte. Me había visto más veces, pero nunca me lo había preguntado: “Es que N. ¿papá no tiene?”. Y le digo: “Hay familias que no tienen papá”. Se queda así pensando: “Entonces, ¿lo tienes tú sola?”. Y yo: “¡Ay, madre, que no me siga preguntando! A ver si no voy a saber...”. Le expliqué que había familias que tenían sólo mamá, que podían tener solo papá o que otras tenían papá y mamá, o que la mayoría tenían papá y mamá. Se

quedó tan convencido. (Maripaz, Madrid, 35-40, soltera, estudios superiores, enfermera, hijo de 05 años por reproducción asistida).

De hecho, cualquier situación puede servir para socializar a los niños/as en su modelo familiar: desde una conversación en el parque en que otro niño se interesa por “el papá” o el color de la piel del hijo/a, los comentarios surgidos en torno a una película de dibujos animados en que un gato ha adoptado a un polluelo de gaviota, el repaso del álbum de fotos hasta –como se ha señalado más atrás la participación en un estudio sobre el colectivo de M/PSPE. Así, buena parte de las que han colaborado en nuestra propia investigación, por un lado, han contestado a nuestras preguntas estando sus hijos presentes (habitualmente jugando a nuestro alrededor), sin por ello bajar la voz o callarse, por ejemplo, cuando han tocado temas que, al menos desde fuera, pueden ser considerados delicados; y, por otro lado, cuando se ha tratado de entrevistarles a ellos o se les ha invitado a participar en talleres, como el de pósteres fotográficos mencionado más atrás, sus madres no sólo les han ayudado en la tarea, sino que han aprovechado la ocasión –densa en información sobre “su” familia para seguir trabajando con ellos ciertas cuestiones relativas a ésta, tal como se ha visto en verbatims de páginas precedentes.

Con su intervención socioeducativa buscan que sus hijos también desproblematicen esta ausencia de un padre/madre. Ello supone, ante todo, que asuman sin ambages que no lo/la tienen, para lo que las M/PSPE, entre otras cosas, intentan evitar que confundan al “padre” con otras figuras aledañas (“donante”, “pareja”, “genitor/a”...), o con los referentes masculinos de su entorno familiar (tío, abuelo o padrino, por ejemplo). Pero también supone que aprendan a defenderse frente a las agresiones que pudieran sufrir por este motivo, y sobre todo que no experimenten esa ausencia como una carencia o una mácula en sus vidas.

2559

Y ahora lo que dice es: “Mi madre no se ha casado y por eso no tengo yo padre, pero tengo una abuela, tengo a mis primos, tengo mis tíos...”, como diciendo: “Yo no tengo padre pero tengo mogollón de gente por ahí”. Lo dice él así. (Chavela, Madrid, 40-45 años, soltera, estudios superiores, profesora, 1 hijo de 5-10 años adoptado en Etiopía).

Otra de las temáticas que trabajan con los niños es la de la composición familiar. Las madres significan y resignifican junto a sus hijos diferentes tipos de relaciones (a través de la terminología de parentesco utilizada o de la carga emotiva implícita en las expresiones a las que recurren, por ejemplo), lo que conlleva establecer, también junto a ellos, criterios para la inclusión / exclusión de determinadas personas del seno de la propia familia. En los casos de adopción, esto puede llevar a “integrar en la familia” –para acudir a la expresión de una de nuestras informantes– a los parientes biológicos del niño (sobre todo, a los padres, hermanos y/o abuelos) que, según nuestro Derecho de Familia, dejan de serlo legalmente. La totalidad de las M/PSPE adoptivas de nuestra muestra de entrevistadas/os, cuando no han tenido datos de la familia biológica de sus hijos/as y era posible encontrarlos, han iniciado procesos de “búsqueda de los orígenes”.

Él sabe que es de Haití y, además, incluso tiene la foto de su madre, sabe su nombre, y hemos hablado siempre de ello. [E: ¿Has podido...?] Sí. Bueno, he estado meses hasta que al final me la enviaron, sí. Al principio no, pero

después sí que me la dieron. Y él sabe que tiene una mamá de la panza y su papá de la panza; y él se siente... ¿Tú te sientes haitiano? [El niño afirma] Haitiano. ¿Y catalán también? (Amelia, Cataluña, 40-45 años, soltera, estudios superiores, ingeniera informática, hijo adoptado en Haití e hija biológica de 0-5 años –presentes en la entrevista–).

Es cierto que el disponer de estos datos y, por tanto, saber quiénes son los padres biológicos de los niños/as o incluso, en ocasiones, la identidad de los hermanos o de los abuelos, no significa que las M/PSPE incluyan siempre a esos padres, hermanos o abuelos como parte de la familia de sus hijos/as. En ese caso, suelen explicar esa noinclusión mediante el argumento de que no es conveniente para ellos plantearles estas cuestiones hasta que no pregunten al respecto, apoyándose a veces en la idea de que ello obligaría a revelar una historia excesivamente dura para los niños, historia para la que, según se arguye, no están aún preparados o son aún excesivamente pequeños. Sin embargo, lo más común es que nuestras entrevistadas hablen sin tapujos con sus hijos/as acerca de su familia biológica, habiendo establecido a menudo contacto más o menos continuado con ella a través de diferentes medios (telefónico, viajando al país de origen, etc.).

La labor socioeducativa desplegada por las M/PSPE con relación a su modelo familiar tiene, sin duda, un fuerte componente discursivo: las madres/padres charlan con sus hijos a partir de (o en torno a) un relato sobre sus orígenes, de un cuento, de un teatrillo de títeres, del visionado de una película infantil, del repaso de unas fotos o de cualquier otro incidente u objeto que incentive la charla sobre la familia; o conversan con otras personas sobre cuestiones relativas a ella, siendo “oídas” por los niños. Así, éstos van incorporando las ideas (y disposiciones) acerca de su modelo familiar a través de diálogos que “escuchan” o en los que participan, pero también a través de la experiencia de desplazarse por diferentes espacios de interacción, en los que se van adentrando y de los van entre-sacando, aparte de representaciones acerca de qué es la monoparentalidad, a diferentes componentes de “sus” familias. Otros de estos espacios son los creados ex profeso por las madres/padres para que sus hijos/as puedan interactuar con otros hijos/s de M/PSPE, como las reuniones y kedadas organizadas a través de los foros, de las asociaciones de monoparentales y/o a partir de plataformas de familias que han ido atravesando juntas momentos y avatares de sus trayectorias familiares (cursos de formación preadoptiva, una misma ECAI, viajes al país de origen de los niños, tratamientos médicos de reproducción asistida, etc.).

Este tipo de espacios y de prácticas van estrechando los lazos entre las M/PSPE y van dando origen a entramados de amigas/os que aportan un complemento al (en algunos casos, incluso un sustituto del) apoyo afectivo y material que suele proporcionar la red familiar (de ahí que, en ocasiones, se califique a las M/PSPE participantes y a sus hijos/as de parientes o cuasi parientes), pero –además se orientan de forma expresa a que estos últimos/as se relacionen con otros niños/as con los que comparten circunstancias vitales y familiares, de manera que ello contribuya a que “normalicen” su modelo familiar. Se trata así de espacios de encuentro que las madres transforman igualmente en contextos de socialización familiar de sus hijos/as.

## 5. CONCLUSIONES

Los datos muestran, por una parte, cómo las madres estudiadas socializan activamente a sus hijos/as en su modelo familiar y trabajan con ellos/as, en una diversidad de maneras,



lo que perciben que pueden ser los retos más importantes en su desarrollo y relaciones con la sociedad, en sentido amplio. En otras palabras, se enfrentan a imperativos del desarrollo específicos, algunos de los cuales vienen marcados por la condición de monoparentalidad (i.e. la “ausencia” de un padre) o, si no, por la vía de acceso y son específicos de las “TRA” o de la adopción internacional.

Por otra parte, como planteamos en la introducción, la definición de familia que manejan los niños y las niñas estudiados no sigue el curso tradicionalmente señalado en la bibliografía evolutiva. Lo electivo desempeña desde temprano un papel muy visible en la representación de la familia que coconstruyen con sus madres, y esta representación se consolida en los niños más mayores, los cuales especifican y seleccionan claramente qué vínculos son significativos y definen su familia independientemente del parentesco sanguíneo o legal.

## 6. REFERENCIAS

- BECK, U. y BECKGERSHEIM, E. (2003) *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, Paidós.
- BOURDIN, Ch.; MANN, B.; CONE, L. y BOURDIN, B. (1990) “Development of the concept of family in elementary school children”. *Journal of Genetic Psychology*, 151 (1): 3343.
- CADORET, A. (2009) “Parentesco y figuras maternas. El recurso a una gestante subrogada por una pareja gay”, *Revista de Antropología Social*, 18: 67-82.
- . (2003) *Padres como los demás*, Barcelona: Gedisa.
- GASKINS, S.; MILLER, P. y CORSARO, W. (1992) “Theoretical and methodological perspectives in the interpretive study of children”, *New Directions of Child Development*, 58 (Winter): 5-24.
- GARDNER, H. (1998) “The concept of family: Perceptions of adults who were in long-term outofhome care as children”, *Child Welfare*, 77 (6): 681-700.
- . (2004) “Perceptions of family: Complexities introduced by foster care. Part 1: Childhood perspectives”. *Journal of Family Studies*, 10 (2): 170-187.
- GILBY, Rh. y PEDERSON, D. (1982) “The development of the child’s concept of family”, *Canadian Journal of Behavioral Sciences*, 14 (2): 110-121.
- HAVIGHURST, R. (1956) “Research on the developmental task concept”, *The School Review*, 64 (5): 215-223
- HOCHSCHILD, A. (2008) *La mercantilización de la vida íntima*. Madrid, Katz Editores.
- JOCILES, M.I. y RIVAS, A.M. (2009) “Entre el empoderamiento y la vulnerabilidad: La monoparentalidad como proyecto familiar de las madres solteras por elección por reproducción asistida y adopción internacional”, *Revista de Antropología Social*, 18: 27-170.
- . (2010) “¿Es la ausencia del padre un problema?: La disociación de los roles paternos entre las madres solteras por elección”, *Gazeta de Antropología*, 26 (4).
- MONCÓ, B. y RIVAS, A.M. (2007) “La importancia de ‘nombrar’. El uso de la terminología de parentesco en las familias reconstituidas”, *Gazeta de Antropología*, 23 (23).
- PIAGET, J. (1928) *Judgment and reasoning in the child*. Londres, Routledge/ Keagan Paul Ltd.
- RIVAS, A.M. (2009) “Introducción: Pluriparentalidades y parentescos electivos”, *Revista de Antropología Social*, 18: 720.

RIVAS, A.M. y JOCILES, M.I. (2010) “La desproblematización de la ausencia del padre entre las Madres Solteras por Elección (MSPE)”. *X Congreso Español de Sociología*. PamplonaIruña (cd).

SCHNEIDER, D. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

TROST, J. (1990) “Do we mean the same by the concept of family”, *Communication Research*, 17 (4): 431-443.

# GÉNERO, EDUCACIÓN E INMIGRACIÓN. LA INCLUSIÓN DEL GÉNERO EN LA ETNOGRAFÍA CON JÓVENES DE ORIGEN INMIGRADO

Maribel Ponferrada Arteaga  
Universidad de Barcelona

## 1. RESUMEN

Esta comunicación presenta la reflexión y algunos de los resultados fruto de la inclusión de la perspectiva de género en dos etnografías realizadas por la autora en comunidades escolares de Cataluña y de California, sobre la adaptación social y escolar de jóvenes de clase trabajadora y/o hijas e hijos de familias inmigradas. Se comentan algunas de las teorías consideradas en ambos proyectos, los conceptos clave derivados, así como algunos de los resultados relativos al género y a las experiencias e identidades de las jóvenes en ambos contextos.

## 2. JÓVENES, GÉNERO Y ESCUELA

Las investigaciones sobre identidades de jóvenes de origen inmigrado o de minorías étnicas han sido llevadas a cabo, en su mayoría, desde el ámbito de la antropología de la educación, ocupándose principalmente del estudio de los procesos aculturación y de su interrelación con el logro escolar de estos jóvenes (Ogbu, 1974; Gibson, 1988, 1997; Fordham, 1996). En este campo, la perspectiva de género ha estado principalmente focalizada a comparar por género los procesos de adaptación escolar vs asimilación cultural (Gibson, 1988; Waters, 1996; Feliciano & Rumbaut, 2005; Qin, 2006), pero pocas investigaciones han incorporado el género de forma expresa, aunque las que lo han llevado a cabo muestran la importancia de considerar el género en la experiencia escolar de la juventud de origen inmigrado. Por ejemplo, Camarotta (2004) y López (2003) analizan como la escuela produce trayectorias generizadas que afectan negativamente a los varones de minorías étnicas, percibidos usualmente como problemáticos, y RolonDow (2004) analiza las imágenes de sobresexualización manejadas por el profesorado de la escuela norteamericana sobre las jóvenes de origen puertorriqueño.

Los temas más frecuentes en las investigaciones sobre jóvenes de origen inmigrante desde la perspectiva de género, según Suárez-Orozco y Quin (2006), están relacionados con las diferencias en los controles familiares hacia hijos e hijas; las diferencias por género en los procesos de aculturación y asimilación en la juventud e infancia de origen inmigrado, así como en el bienestar y el estrés vividos por esta juventud, asociados a los procesos de cambio cultural. Según ambas autoras, la escuela es clave como institución generizada que trata de forma diferente a chicos y chicas de origen inmigrado, y de ahí sus diferentes respuestas en los procesos de aculturación y de asimilación.

El estudio de la escuela como arena generizada se ha llevado a cabo principalmente desde la sociología de la educación y los estudios sobre género y educación. En este ámbito podemos incluir los estudios que analizan la reproducción de las desigualdades de género a través de la escuela, y que muestran la experiencia específica de las mujeres y de las niñas en esta institución (Delamont, 1980; Arnot & Weiner, 1987; Subirats y Brullet, 1988) así como las posibilidades que puede proporcionar la escolarización a las mujeres de clases sociales populares (Acker, 1995; GómezBueno et al., 2002).

Por último, los estudios sobre contracultura escolar, tanto en lo relativo a los varones blancos de clase trabajadora (Willis, 1977) como a las chicas también de clase trabajadora



(McRobbie, 1991) hacen relevante la inclusión del género en la etnografía en las escuelas, como uno de los aspectos clave en la creación por parte de la juventud de clases trabajadoras de una contracultura escolar. El estudio de McRobbie (1991) pone en evidencia cómo las chicas se vinculan a la ideología del noviazgo y del matrimonio y hacen uso del maquillaje y de las ropas muy femeninas como estrategia de resistencia a la cultura de clase media de la escuela. El estudio de McRobbie (1991) ha sido la inspiración para la investigación de July Bettie (2003) sobre las jóvenes de origen mexicano en EEUU, que analiza las estrategias de distinción de clase ocultas tras las jerarquías raciales, estrategias que son ejercidas por las chicas a través de la producción cultural de las diferentes feminidades en la escuela y expresadas en sus estilos de vestir y maquillarse.

El género es relevante en la etnografía sobre jóvenes de minorías, pero ha sido poco tenido en cuenta, incluso cuando la perspectiva de género es considerada por algunas autoras (Delamont, 1990) como uno de los métodos para evitar en lo posible el problema de la “familiarity” en el que podemos caer los y las investigadoras que observamos en la escuela, ya que a la mayoría nos resultan demasiado cercanos los entornos escolares contemporáneos, para distanciarnos lo suficiente y dar sentido a lo cotidiano en la vida escolar (Becker, 1971, en Delamont, 1990).

### 3. UN “INSTITUTO” EN CATALUÑA

#### 3.1. Metodología

En el caso de la etnografía en Cataluña, base de mi tesis doctoral (Ponferrada, 2007) la investigación tuvo como objetivo analizar la incidencia de los procesos escolares en las identidades de la juventud de clase trabajadora, especialmente en las chicas. Llevé a cabo trabajo de campo etnográfico siguiendo a las jóvenes de tres gruposclase de tercero de la ESO, escolarizados en un instituto de secundaria pública de una ciudad del área metropolitana de Barcelona, durante los cursos 2001-02 y 2002-03, con contactos y seguimientos con algunas de las chicas hasta el curso 2005-06. La etnografía implicó compartir la vida cotidiana de la escuela con las jóvenes, realizando observaciones en clase, en los pasillos, patio, gimnasios y en el área cercana al instituto donde las jóvenes pasaban algunas tardes. Mantuve conversaciones informales con chicas y chicos de tercero y entrevistas en profundidad con algunas de ellas, así como con su profesorado, la dirección del centro, el responsable del EAP (Equipo de Atención Psicopedagógica) y el personal no docente del instituto.

#### 3.2. El proyecto, teorías y conceptos

El género era uno de los temas centrales del proyecto de investigación, y consideré explícitamente esta perspectiva para visibilizar las experiencias de las chicas y analizar la complejidad de dichas experiencias. Mi interés en ellas se debía a la voluntad de prestar atención un sector social frecuentemente olvidado ante la preeminencia de los varones en la agenda de la investigación sobre educación, recuperando así la tradición de la investigación feminista (Acker, 1995).

Desde el primer momento de gestación del proyecto de tesis emergió la tensión entre los dos ejes que han formado parte de mis investigaciones en lo relativo al género: por una parte las aportaciones de los estudios sociológicos sobre género y educación, que analizan la escuela como institución reproductora de sexismo y por otra los estudios realizados desde la antropología de la educación que consideran la escuela un espacio de acultura-

ción para las jóvenes de minorías. Así, la escuela es “arena” generizada, donde se producen y reproducen sistemas de sexo/género pero también una arena “cultural” y/o “racial” donde se renegocian fronteras étnicas y se presiona para la aculturación de las minorías. En mi etnografía en Cataluña el concepto que me resultó muy útil fue el de “régimen de género” (Kessler et al., 1985). Este concepto analiza la escuela como institución donde se producen tipos de masculinidades y feminidades con unas relaciones específicas de poder entre ellas. Este marco conceptual me resulta cómodo por ser cercano a la sociología, ya que implica el análisis de “tipologías” y grupos, su nivel de poder y su relación con los recursos de la institución, así como su vinculación con significados culturales sobre masculinidad y feminidad. Sin embargo, este concepto no era suficiente para el análisis de la experiencia específica de las jóvenes de clase trabajadora y de minorías.

De la antropología de la educación incorporé principalmente el análisis de Catherine Raissiguier (1995) sobre la simultánea experiencia de constreñimiento identitario y de empoderamiento que viven las jóvenes de minorías en la escuela, en este caso chicas francesas de origen argelino. Las jóvenes perciben que los profesionales de la institución les condicionan su futuro y que eligen por ellas. Sin embargo, y a pesar de esa subordinación, las jóvenes estudian porque conseguir un título –aunque sea de formación profesional, como sucede en este caso es para ellas un instrumento con el que tener más posibilidades de conseguir un trabajo a tiempo completo y estable. Para las jóvenes, la única salida para poder evitar el paro, la exclusión social y la relación de dependencia con los hombres es tener un trabajo que les permita, además, conseguir un mayor nivel de poder como mujeres, ya que su objetivo es “adquirir autonomía e independencia en un mundo machista” (Raissiguier, 1994: 11). Las jóvenes de minorías, en comparación con sus homólogas francesas, confoman la visión de si mismas en base a una identidad como futuras trabajadoras (Raissiguier, 1994).

Consideraré otras fuentes, pero no las relataré aquí. Resumo, que, de la literatura científica que en aquel momento revisé, extraje varias hipótesis relacionadas con el género, y que cito literalmente:

- “La especificidad de la experiencia de las mujeres en la escuela (Delamont, 1980; Arnot & Weiner, 1987; Subirats y Brullet, 1988) y la tensión que conlleva dicha experiencia entre la posibilidad de generar cambios sociales y de género (Acker, 1995; GómezBueno et al., 2002, Abajo y Carrasco; 2004; Grup Elima, 2001).
- La complejidad del éxito escolar femenino bajo la asunción no problematizada de que las chicas tienen más éxito escolar que los varones, que suele sostenerse aún más para las chicas de clase trabajadora y de minorías (Archer, 2005; Niemi, 2005; Youdell, 2005; Archer et al., 2007).
- La creación y recreación de regímenes de género y de edad en la escuela, a través de las relaciones de poder establecidas y enmascaradas en lo académico, que contribuyen a la emergencia de tipos variados y jerárquicos de masculinidades y feminidades (Kessler et al., 1985; Mac an Ghail, 1994).
- Las evidencias de que las jóvenes de clase trabajadora puedan utilizar su acercamiento a la escolarización como instrumento para enfrentarse al código dominante patriarcal (Weiss, 2004; 1990) dentro y fuera de la escuela.”

A continuación se presentan una parte de los resultados de dicha investigación, los relativos a los grupos de amistad femeninos de chicas de clase trabajadora autóctonas.

### 3.3. Las chicas “populares” y “alocadas”

Uno de los ejes de análisis en relación al género fue el estudio de los grupos de iguales que emergían en cada grupo clase y transversalmente a estos, así como su relación con un tipo de feminidad asociada a la clase social y al origen. La investigación etnográfica retrató la presencia y las dinámicas de un gran grupo de amigos y amigas, jóvenes autóctonas la mayoría, autodenominado “los colegas” (en masculino), al que las demás jóvenes identificaban como el grupo de las “famosas” y de las “chulitas”. Era el único grupo de amistad mixto por género, aunque la mayoría de sus integrantes eran chicas.

Las jóvenes conformaban una red social de iguales que abarcaba varias edades, cursos y gruposclase de diferentes prestigios académicos, resistiendo de esa forma a la clasificación y segregación del alumnado que se practicaba en la escuela: “nos separaban, pero en el patio nos juntábamos todos, todos”. De esta forma priorizaban el mantenimiento de lo personal sobre lo institucional, de lo privado sobre lo público, como los “burnouts” en el caso de la etnografía de Eckert (1989) y los “lads” del estudio de Willis (1977).

Las chicas del grupo se veían a sí mismas como las amigas que los demás jóvenes temían: “a nosotros nos tenían un respeto”. Otras investigaciones (Flores González, 2005) han retratado el valor del “respeto” y de la “popularidad” para los jóvenes de clase trabajadora en entornos donde son alienados por la escuela. En el caso de las chicas de mi etnografía, su prestigio entre los iguales se fraguaba en base a varias dinámicas: por el miedo que provocaban entre algunos jóvenes, por el uso de ropa y estilos que las hacía parecer más adultas y más atractivas que el resto de las chicas, por sus prácticas: fumaban y empezaban a salir con chicos, y, además, por sus estrategias de visibilización en las clases.

En sus interacciones cotidianas en la escuela con los chicos, eran las que mejor se defendían del sexismo de estos. Cuando un chico se acercaba a una de ellas y la abrazaba en el pasillo –evidentemente sólo lo hacían los chicos de su grupo–, la joven gritaba en voz alta y riendo: “¡tu!, no me metas mano” o “¡no me sobes la teta!” y el chico se retiraba inmediatamente. En clase también resistían las dinámicas de desigualdad de género. Cuando el profesorado preguntaba a los varones –que era lo más frecuente–, ellas desarrollaban estrategias para la atención y para visibilizarse. Se levantaban a tirar un papel y se paseaban por la clase, o pedían material a una compañera en voz alta, o charlaban entre ellas sin disimular.

Para el profesorado eran chicas “alocadas” y “vulgares”, aplicándoles el doble control de género y clase. Ellas eran conscientes de que algunos de los profesores las llamaban “las locas”, ya no en términos psicológicos, sino porque eran vistas como “excesivas”, demasiado alegres, demasiado extrovertidas, términos aplicados usualmente a las jóvenes de clase trabajadora y de minorías afrocaribeñas en Gran Bretaña (Archer, 2005). Su “locura” era también una estrategia para resistir el aburrimiento de las clases y cuestionar la autoridad del profesorado. Así, “liarla” y divertirse haciendo “cachondeo”, como los “lads” de Willis (1977), formaba parte de su vida cotidiana en la escuela.

No cumplían con el modelo de mujer de la clase media –discreta en su cuerpo y en su comportamiento–, así que eran censuradas por ser, en realidad, demasiado mujeres y demasiado obreras, en la línea de los discursos del profesorado de las escuelas británicas sobre el alumnado femenino de clase trabajadora y de minorías, discursos que aluden a una construida incapacidad de la identidad de estas chicas (Archer, 2005).

## 4. UNA “HIGH SCHOOL” EN CALIFORNIA

### 4.1. Metodología

En California, la etnografía se llevó a cabo en una “high school” situada en un área rural de la Bahía de Monterey, entre noviembre de 2006 y mayo de 2007, con una exploración etnográfica durante las Navidades de 2006 en Michoacán (México). En la “high school” se llevaron a cabo entrevistas grupales con estudiantes de grado 9 y 10 (equivalente a tercero y cuarto de la ESO en España) de diferentes orígenes, observación participante en la escuela y espacios vinculados con ella, estudios de caso con ocho estudiantes (cuatro chicos y cuatro chicas de diferentes orígenes y con diferentes respuestas escolares) y entrevistas en profundidad con su profesorado y con sus familias.

### 4.2. Conceptos y marcos teóricos

Mi proyecto “The role of gender in the school performance” formaba parte de un proyecto más amplio que analizaba la integración escolar de jóvenes de origen mexicano en la escuela norteamericana, enmarcado en otro más amplio de comparación internacional denominado “Children of Immigrants”<sup>1</sup>. En este proyecto, la perspectiva de género tuvo otra historia de incorporación. Se me ofreció la participación como especialista en género y como tal me vi condicionada a orientar hacia el género mi subproyecto dentro del proyecto marco.

En aquel momento mi interés seguía centrandose en analizar el tipo de feminidades y masculinidades que las jóvenes vivían y construían en la escuela y su interrelación con jerarquías étnicoraciales, así como las experiencias específicas de las jóvenes de minorías étnicas. Tuve en cuenta los estudios ya mencionados para mi tesis, y especialmente las investigaciones de Archer (2005) sobre la construcción del concepto de estudiante ideal en las escuelas y la posición de las y los jóvenes de minorías respecto a ese concepto –aunque Archer lo hace en base a los discursos del profesorado y no lleva a cabo etnografías. Planteé una especial atención hacia la incidencia de la cultura escolar en las identidades de la chicas mexicanas inmigradas y de las jóvenes “mexican american”<sup>2</sup>, incorporando de nuevo el concepto de “régimen de género” de Kessler et al. (1985)

### 4.3. Espacios “generizados” e identidades ideales

Destaco dos ejes en el análisis del material empírico de esta etnografía. En primer lugar, la creación en la escuela de lo podríamos denominar “espacios generizados”, y en segundo lugar el posicionamiento de las jóvenes de origen inmigrado respecto a las identidades académicas ideales y las identidades marginales promovidas por la escuela.

En lo relativo al primer punto, las experiencias de las chicas inmigradas, la mayoría procedentes del área de Michoacán (México) eran bien diferentes de sus iguales “blancas” e incluso de las chicas “mexicanamerican”. Si bien estas últimas asistían a clases ordinarias o “regular clases” donde había tanto chicos como chicas, las chicas mexicanas inmigradas eran una minoría numérica –concretamente cuatro chicas ante los diezdoce varones mexi-

<sup>1</sup> Proyecto creado por el SSRC (Social Science Research Council) y financiado por la NSF (National Science Foundation) de Estados Unidos, en el caso del personal investigador norteamericano, y por The Nuffield Foundation, en el caso del personal investigador europeo.

<sup>2</sup> Término “emic” utilizado en Estados Unidos para referirse a las personas nacidas en el país–y por tanto ciudadanos norteamericanos pero de ascendencia mexicana, y que también se utiliza como autodenominación para identificarse como americano de familia mexicana.

canos en las clases de ESL (English Second Language). En estas clases eran ellos los que dominaban los recursos, el espacio y las interacciones con el profesorado. Manejaban el ordenador portátil para hacer las exposiciones de trabajos, intervenían en clase y hacían bromas a la profesora y a las alumnas. Las clases se transformaban, a los ojos de las cuatro muchachas, en espacios “ruidosos” y donde “no se podía trabajar”.

En este contexto, las jóvenes tenían dos estrategias diferentes. Dos de ellas se enfrentaban abiertamente a los chicos, les increpaban para que no gritasen y les dejasen participar, pero las otras dos adoptaban una estrategia de silencio para evitar ser su centro de atención. Estas jóvenes no se quejaron nunca en público de sus relaciones con los varones, pero cuando hablamos a solas me comentaron que sus compañeros eran “muy brutos”, que las molestaban en clase con “albures”<sup>3</sup> y con bromas sexistas, y que se metían con ellas porque se sentían “celosos” de su nivel académico. Ellas respondían con el silencio: “Si dices algo, ellos están celosos, así que es mejor estar quieta y no decir nada” y con el enfrentamiento académico en las actividades y tareas escolares como la exposición oral de trabajos. Dedicaban un gran esfuerzo a presentar buenos proyectos y a hacer muy bien las presentaciones, añadiendo en voz baja y entre ellas frases como “venga, les vamos a ganar”, refiriéndose a los chicos.

En segundo lugar, la identidad ideal de estudiante que la escuela construye a través de sus valores y prácticas es la de alguien que obtiene buenos resultados escolares, que practica deportes vistos como emblemáticos para la cultura norteamericana el fútbol americano y el beisbol y que participa en clubs y programas extraescolares. Una de las profesoras me decía que eran los estudiantes que, además de tener éxito académico, se implicaban en “athletics programs, student (ASB), Dance, Drama and other activities...”. Algunos eran varones, especialmente los implicados en deportes como el fútbol americano, pero también chicas, especialmente en lo relativo a los altos resultados escolares.

Las jóvenes mexicanamerican decían respecto al concepto de estudiante ideal:

“La escuela creo que quiere alguien que sí tenga buenas calificaciones pero a la misma vez tenga... esté como en clubs, deportes, que trate de ayudar a la escuela... todo eso.”

“un estudiante que no falte ni llegue tarde, haga sus tareas, ponga atención en las clases, tenga buenos grados, que tome riesgos. También tiene que hacer deporte, porque así hacen algo para la escuela y están en las actividades”.

La opinión de una de las jóvenes mexicanamerican respecto al estudiante ideal de la escuela y su grado de inadecuación respecto a ese ideal nos descubre que las jóvenes perciben dos tipos de estudiante ideal, el compartido para toda la escuela y que hace referencia a los buenos resultados académicos y a la participación en deportes y clubs, y el específico y promovido en las clases de alto nivel o de “high track”, donde lo clave es demostrar, sobre todo, que se sabe ser académicamente “independiente”: “no pedir ayuda al profesor” y “buscar la información por uno mismo”.

Estas jóvenes son conscientes de que a pesar de tener buenos resultados académicos no encajan con la identidad ideal de estudiante de los “high track” porque necesitan “aprender a ser independientes”, pero que tampoco se identifican con la identidad ideal del resto

---

<sup>3</sup> Bromas con doble sentido, posiblemente con referencias a temas sexuales.



de la escuela por su ausencia de implicación en los deportes. Las chicas manifiestan que encajan en lo académico, ya que tienen muy buenos resultados escolares, pero que les falta participar en los deportes, a pesar de ser conscientes de su importancia en un buen curriculum académico. No participan en los deportes de chicas –los destinados a ellas, obviamente, ya que no hay deportes mixtos por sexo porque dicen no sentirse cómodas porque no hay en ellos chicas “mexicanasmexicanas”. Tampoco participan en actividades emblemáticas organizadas por la escuela. Por ejemplo, cuando le pregunté si tenían pensado asistir al acto del “Convention Election” una recreación escolar de las elecciones norteamericanas, una de ellas me contestó que no participaba porque “no le gustaba” y que dicho acto “no servía para nada”. Otra de sus amigas opinaba lo mismo de las elecciones del ABS (Associated Student Body), la asociación de estudiantes de la escuela: “no sirve para nada, ningún mexicano se cree ese cuento”.

Estas chicas, a pesar de verse a sí mismas como “muy buenas estudiantes” no participan en las áreas que ellas identifican culturalmente como “norteamericanas”, pero sí lo hacen en el club del Programa Migrante y forman parte del programa AVID (Advanced Via Individual Determination) orientado para estudiantes de clase trabajadora y de minorías étnicas. Estas áreas les permiten participar en la escuela no desde la identidad ideal de estudiante de la escuela, sino de la identidad de “inmigrante ideal”<sup>4</sup>, en fiestas orientadas hacia los inmigrantes mexicanos: la fiesta del Cinco de Mayo y la “Noche del Aguila” la fiesta del club “Aguilas Guerreras”.

## 5. CONCLUSIONES

La inclusión de la perspectiva de género en la etnografía con jóvenes de origen inmigrado implica la consideración de varias corrientes que aportan miradas y conceptos variados pero complementarios. Son útiles los conceptos de régimen de género de Kessler et al. (1985), pero también conceptos como “estudiante ideal” (Archer, 2005), ya que los estudios procedentes de la antropología de la educación se centran fundamentalmente en las diferencias por sexo en la aculturación y en el logro escolar así como en las diferencias de control parental por sexo, simplificando de esta forma el concepto de género y sus posibilidades en la etnografía y en la investigación con jóvenes de origen inmigrante.

En el caso de la etnografía realizada por la autora en un instituto de secundaria en Cataluña, el análisis revela la existencia de un fuerte grupo de amigas como estrategia de supervivencia a los mecanismos escolares de segregación. Las chicas del grupo, etiquetadas por el profesorado con términos alusivos a la inadecuación de clase y de identidad de género, fraguan su poder en base a la dominación sobre el resto de chicas de la escuela, su estilo y su visibilización en los momentos de clase.

En la etnografía realizada en una “high school” en California emergen la especificidad de la experiencia generizada de las chicas inmigradas mexicanas que, escolarizadas en las clases para aprendices de inglés, viven la opresión de género de sus compañeros varones, que combaten con su dedicación a las tareas escolares. Por último, las chicas de origen inmigrante, incluso aquellas que dominan el inglés y están escolarizadas en clases con prestigio académico, no encajan completamente con la identidad ideal de estudiante que construye esta escuela, basada en los buenos resultados escolares pero también en la alta

---

<sup>4</sup> El concepto, que desconozco si se ha aplicado antes en la investigación sobre jóvenes de minorías en las escuelas, emergió en las largas conversaciones con Jordi Pàmies, colega en el proyecto la investigación comparativa de California.

implicación en los clubs y deportes de la escuela. Las jóvenes no participan en deportes en los que se sienten incómodas por su posición de minoría étnica y en actividades con las que no se sienten identificadas culturalmente. Sin embargo, participan en los programas dedicados y pensados para el alumnado inmigrante y que forman parte de una identidad marginal de estudiante ofrecida a las y los jóvenes de su origen.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ABAJO, J.E., Carrasco, S. (2004) (ed.) *Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanas y gitanos en España*. Colección Mujeres en la Educación. Instituto de la Mujer y Centro de Investigación y Documentación educativa. Madrid.
- ARCHER, L. (2005) *The impossibility of girls' educational 'success': entanglements of gender, 'race', class and sexuality in the production and problematisation of educational femininities*. Department of Education and Professional Studies, King's College. University of London.
- ARCHER, L., HALSALL, A. and HOLLINGWORTH, S. (2007) Class, gender, (hetero) sexuality and schooling: paradoxes within workingclass girls' engagement with education and post16 aspirations. *British Journal of Sociology of Education*, 28:2, 165-180.
- Acker S. (1995) *Género y Educación. Reflexiones sociológicas sobre mujeres, enseñanza y feminismo*. Madrid. Narcea.
- ARNOT, M., WEINER, G. (1987) (eds.) *Gender and the Politics of Shooling*. London, Hutchinson, The Open University.
- BETTIE, J. (2003) *Women without class. Girls, race and identity*. Berkeley and Los Angeles, California. University of California Press.
- CAMMAROTTA, J. (2004) The Gendered and Racialized Pathways of Latina and Latino Youth: Different Struggles, Different Resistances in the Urban Context. *Anthropology & Education Quarterly*. Vol. 35, Issue 1, 53-74.
- DELAMONT, S. (1980) Sex, roles and the school. London, Methuen.
- DELAMONT, S. (1990) *A woman's place in education: myths, monster and misapprehensions*. British Educational Research Journal, Vol 16, No 1.
- ECKERT, P. (1989). *Jocks & Burnouts: Social Categories and Identity in the High School*. Teacher College Press. New York.
- FELICIANO, C. & Rumbaut, R. "Gendered Paths: Educational and Occupational Expectations and Outcomes among Adult Children of Immigrants." *Ethnic and Racial Studies*, 28, 6 (2005): 1087-1118.
- FLORESGONZÁLEZ, N. (2005) Popularity versus respect: school structure, peer groups and Latino academica achievement. *International Journal of Qualitative Studies in Education*. Vol. 18, N° 5. SeptemberOctober, pp. 625-642.
- FORDHAM S. (1996) *Blacked Out: Dilemmas on Race, Identity and Success at Capital High*. Chicago. University of Chicago Press.
- GIBSON, A.M. (1988) *Accommodation without assimilation. Punjabi Sihks in an American High School*. Cornell University Press.
- GIBSON, M.A. (1997) Complicating the immigrant/involuntary minority typology. *Anthropology and Education Quarterly* 28(3): 431-454.
- GÓMEZ BUENO, C. (ed.) (2002) *Identidades de género y feminización del éxito académico*. CIDEMECD, Colección Investigación, n° 151.
- Grup ELIMA (CARRASCO, BALLESTÍN, BERTRÁN, BRETONES) (2001). Educación, aculturación y género en Cataluña, en *Nómadas*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, n° 14, Bogotá.

- KESSLER, S., ASHENDEN, D.J., CONNELL, R.W. and DOWSETT, G.W. (1985) Gender Relations in secondary schooling. *Sociology of Education*, 58, 34-38.
- LÓPEZ, N. (2003) Hopeful Girls, Troubled Boys: Race and Gender Disparity in Urban Education. *Teachers College Record*. Volume 106. Number 12, 2004, p. 00. Routledge/Falmer. New York.
- MAC AN GHAILL, M. (1994) *The Making of Men: Masculinities, Sexualities and Schooling*. Buckingham, Open University Press.
- McRobbie (1991) *Feminism and Youth Culture. From 'Jackie' to 'Just Seventeen'*. Houndmills (etc): MacMillan.
- OGBU, J. (1974) *The next generation: an Ethnography of Education in Urban Neighborhood*. New York. Academic Press.
- PONFERRADA, M. (2007) *Chicas, escuela y poder. Identidades académicas, sociales y de género entre jóvenes de la periferia*. Tesis Doctoral. UAB.
- QIN D. (2006) The Role of Gender in Immigrant Children's Educational Adaptation. *Current Issues in Comparative Education*, 9, 1, pp. 8-19.
- RAISSIGUIER, C. (1994) *Becoming women, becoming workers. Identity Formation in a French Vocational School*. Albany, State University of New York Press.
- ROLONDOW, R. (2004) Seduced by Images: Identity and Schooling in the Lives of PUERTO RICAN Girls. *Anthropology & Education Quarterly*. 35(1):829.
- SUÁREZOROZCO & QIN, B. (2006) GENDERED PERSPECTIVES IN PSYCHOLOGY: IMMIGRANT ORIGIN YOUTH. *INTERNATIONAL MIGRATION REVIEW*. VOL. 40, ISSUE 1. 165-198
- SUBIRATS M., i BRULLET, C. (1988) *Rosa y Azul. La transmisión de los géneros en la escuela mixta*. Madrid. Instituto de la Mujer.
- WATERS, M. (1996). The intersections of gender race and ethnicity in identity development of Caribbean American Teens. In Leadbeater, B. & Way, N. (Eds.). *Urban Girls: Resisting stereotypes, creating identities*. (pp. 65-81). New York. New York University Press.
- WEIS, L. (1990) *Working class without work: High school students in a deindustrializing economy*. New York, Routledge.
- WEIS, L. (2004) *Class Reunion: The Remaking of the American White Working Class*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
- WILLIS, P. E. (1988) [1977]. *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid, Akal.
- WULFF, H. (1988) *Twenty girls: growingup, ethnicity and excitement in a south London microculture*. Stockholm, Stockholm Studies in Social Anthropology.
- YOUDELL, D. (2005) *Flirting and Working? The commensurability of popular desirable heterofemininity and institutionally acceptable studenthood*. Girls from 3 to 16: some thoughts from Project 421 and related research. School of Social Sciences. CardiffUniversity.
- <http://www.lancs.ac.uk/fass/events/girlsandeducation/seminars.htm>. [Consulta 14/06/2006].



# TRANSFOBIA EN LAS AULAS. ADOLESCENTES, TRANSGRESIONES DE GÉNERO Y ACOSO ESCOLAR

Luis Puche  
Universidad Autónoma de Madrid

## 1. PRESENTACIÓN DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN Y ENFOQUE TEÓRICOPRÁCTICO

La presente comunicación, que esboza los objetivos y resultados preliminares de una tesis doctoral en proceso<sup>1</sup>, se acerca a la vivencia escolar de los y las adolescentes “trans”<sup>2</sup> (transexuales, transgénero), que impugnan los códigos de género imperantes en el ámbito escolar y reciben por ello una fuerte sanción de su entorno. En el momento en el que estos alumnos y alumnas deciden hacer visible su diferencia a través de la transgresión de los roles de género que les han sido asignados (vestimenta, comportamiento, forma de nombrarse y referirse a sí mismos/as, etc.), se teje a su alrededor un acoso escolar (o *bullying*) de tipo transfóbico que se manifiesta a través del rechazo, los insultos, las agresiones físicas y, en general, la infravaloración a la que en mayor o menor grado tienen que hacer frente. Como resultado de este proceso, el alumnado trans se perfila como un colectivo de alto riesgo en lo que se refiere a fracaso y abandono escolar.

La investigación que aquí se presenta tiene como objetivo genérico profundizar en la comprensión de este fenómeno desde el prisma teóricometodológico de la antropología social. Para ello se ha optado por partir del concepto de “sistema sexo/género” acuñado por Gayle Rubin (1975), el cual se revela como una herramienta de análisis enormemente útil en ciencias sociales. Con su ayuda es posible desentrañar los modos en los que la materia biológica del sexo es convertida por las relaciones sociales de desigualdad en un sistema de prohibiciones, obligaciones y derechos diferenciales para unos y otros individuos (Maquieira, 2005: 162); un sistema, asimismo, que construye normas, representaciones y prácticas sociales atravesadas por un fuerte binarismo sexual y que opera en todos los ámbitos de la vida (tanto íntima como social). En este marco, la posición fronteriza de los sujetos trans adquiere un enorme poder cuestionador del esencialismo en el que se basan las disposiciones de dicho sistema de normas y prohibiciones.

Bajo esta luz, es posible releer el fenómeno del acoso escolar de carácter transfóbico como una cuestión de carácter estructural. Por más que los roles de género se hayan ido flexibilizando a medida que las mujeres se han integrado en la vida pública y el mercado laboral, lo cierto es que hombres y mujeres siguen siendo adscritos desde su nacimiento a categorías sociosimbólicas diferenciadas, a las que se asigna distinto valor y sobre las que se proyectan expectativas y exigencias a menudo excluyentes (desde la vestimenta y los juguetes hasta las profesiones y los hábitos sociales). En este sistema bipolar, la mas-

2573

<sup>1</sup> Esta tesis, dirigida por la profesora Virginia Maquieira D'Angelo (UAM), se realiza en el marco del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación. El origen de la tesis y de su objeto de estudio se encuentran en el Prácticum Fin de Carrera sobre sexualidades minoritarias ofertado por la UAM en convenio con COGAM y coordinado por el profesor J. Ignacio Pichardo Galán (2008/09).

<sup>2</sup> Optamos por el término “trans” en lugar de “transexual” o “transgénero” porque nos parece más abarcador a la hora de dar cabida a las distintas experiencias identitarias a través de las cuales los/las adolescentes transgreden la normativa de género imperante. En este sentido, estamos de acuerdo con Kim Pérez, una de nuestras informantes (y profesora y activista trans), cuando afirma que es conveniente no etiquetar demasiado a los/las adolescentes (como homo o transexuales) sino más bien aludir a ellos y ellas como “variantes sexuales” en proceso de conformación identitaria.

culinidad se construye en oposición violenta respecto a la feminidad y toda transgresión de las convenciones sexuales se castiga con severidad desde la infancia (Welzer Lang, 2002). Es ahí donde entra en juego la transfobia (también la homofobia), la cual refuerza la fronteras entre los sexos/géneros y clarifica, a través del rechazo y la violencia, lo que está permitido y lo que no lo está: los límites que hombres y mujeres deben abstenerse de traspasar si lo que quieren es permanecer en la normalidad. Y estos límites tienen mucho más que ver “con su función pedagógica con respecto a los miembros considerados normales de la comunidad que con las personas a quienes sancionan” (Juliano, 2004: 12), es decir, que la utilidad social de la transfobia reside en el ejemplo correctivo que ofrece a la sociedad en general más que en el castigo concreto que inflige sobre la persona trans. El sistema educativo, por su parte, constituye en nuestra sociedad uno de los agentes socializadores básicos y desempeña un papel central en la reproducción de este sistema de género dual y en la aplicación de sus sanciones<sup>3</sup>. La “cultura escolar” contribuye enormemente a troquelar las individualidades, creando y sosteniendo “ideologías y concepciones espontáneas que definen los roles de género de mujeres y hombres” (Pescador, 2002: 82). En el cruce que se produce entre adolescencia, sistema de sexo/género y ámbito educativo encontramos, por tanto, uno de los lugares críticos en los que se construyen y refuerzan las identidades de género normativas.

Con este planteamiento de partida, la investigación que aquí se presenta está movida por un doble impulso teóricopráctico. Por una parte, el estudio del acoso escolar transfóbico busca alcanzar un objetivo de carácter teórico: desentrañar los mecanismos sociosimbólicos a través de los cuales se impone en las escuelas la diferenciación de roles de género como dispositivo de organización social. Por otra parte, esta investigación se sitúa en el campo de la antropología de orientación pública en la medida en que busca generar un conocimiento teórico que resulte útil para los agentes sociales implicados en la transformación del sistema educativo. No son nuevas las iniciativas encaminadas a construir una escuela libre de sexismo, pero lo que sí es nuevo es que la identidad sexogenérica sea tenida en cuenta a nivel legal como una pieza relevante en esa transformación. La *Ley Foral 12/2009, de 19 de noviembre, de no discriminación por motivos de identidad de género y de reconocimiento de los derechos de las personas transexuales* ha sido pionera en el Estado Español a la hora de sentar las bases de una escuela más inclusiva. Esta ley, recientemente aprobada en Navarra, consagra uno de sus capítulos fundamentales al “Tratamiento de la transexualidad en el sistema educativo”: en síntesis, lo que prescribe es “la adopción de todas las medidas apropiadas, incluyendo programas de educación y capacitación, para alcanzar la eliminación de cualquier discriminación basada en identidad de género” en las escuelas (art. 13). Actualmente se están preparando, discutiendo y tramitando leyes similares en los parlamentos autonómicos de Andalucía, la Comunidad Canaria, Cataluña o Madrid. El conocimiento que surja de esta investigación, basado en las experiencias en primera persona de los y las adolescentes trans que pueblan nuestros centros educativos, podría ayudar a informar a las instituciones a la hora de tomar sus decisiones e implementar sus programas. Como afirma Teresa San Román, la antropología con vocación pública trabaja “para ayudar a establecer una comunicación, para buscar, en la medida de lo posible, la equidad que permita que los objetivos de los sujetos sobre

---

<sup>3</sup> Pese a esta centralidad de la institución escolar, no sería posible analizar la sexualidad y el género fuera de la matriz de otras tantas instituciones sociales (familia, leyes, religión, mercado de trabajo, medios de comunicación) que intervienen en su delimitación (Epstein y Johnson, 2000).

los que se interviene estén presentes, para ayudar a su concreción” (San Román, 2006: 397).

## 2. ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL DEL TEMA

No son escasos los estudios sobre acoso escolar o *bullying* que se vienen realizando desde los años ochenta en el ámbito internacional (Europa y EEUU principalmente). Su principal debilidad, a la vista de sus contenidos y enfoques, reside en que en la mayor parte de ellos se ignora la gran influencia que ejercen el sexismo, la homofobia y la transfobia en las relaciones de poder y dominación entre iguales que se dan en el contexto escolar. En su reciente monografía sobre esta cuestión, Elizabeth J. Meyer (2009) realiza un detallado recorrido por las publicaciones que han venido a rellenar este hueco en los últimos años, con especial atención a los estudios anglófonos. Son pocas, sin embargo, las publicaciones que dan el salto desde la constatación y explicación de los sucesos particulares de homotransfobia que tienen lugar en las aulas hasta su consideración como manifestaciones institucionales sistemáticas del sexismo y la heteronormatividad estructurales que atraviesan la cultura escolar (De Palma y Atkinson, 2010) y que generan una violencia sistémica y un “clima escolar” hostil (Ponferrada y Carrasco, 2008). La investigación que estamos presentando encaja en este segundo tipo de estudios, sin apenas referentes en el ámbito español, que prestan atención tanto a los procesos particulares de acoso y agresión como a las estructuras sobre las que éstos se asientan.

Esta investigación está encaminada a estudiar los procesos de transmisión y adquisición de cultura en la escuela en relación al sexogénero, de modo que no solo conecta con el ámbito disciplinar de la antropología del género sino muy especialmente con la antropología de la educación. Como señalan García y Pulido (1994), el objeto de estudio de la antropología de la educación lo constituyen los procesos de transmisión/adquisición de cultura, que ellos entienden como “las formas a través de las cuales los valores y conductas son enseñados, en el contexto específico de sistemas sociales, culturales o de valores de grupo” (1994: 8). Pese a esta amplia definición, en el ámbito español el grueso de la antropología de la educación ha quedado circunscrito al estudio de los fenómenos relacionados con la diversidad y las minorías culturales en el aula, entendiéndose, además, que la diversidad cultural tan solo está marcada por factores de tipo étnico. Se ha tendido a dejar de lado, por tanto, otros factores como los de tipo religioso, los relativos a la orientación sexual, a la clase social o los de género (Jociles, 2007), aunque esta carencia empieza a subsanarse (Ponferrada y Carrasco, 2008).

Desde otro campo disciplinar, el de las ciencias de la educación, sí que se han realizado algunos análisis sobre la adquisición de los roles de género en la escuela y se han estudiado los currículos ocultos (de marcado sesgo sexista) que están presentes en la dinámica escolar en su conjunto (Cantón, 2007) y especialmente en las clases de educación física (Devís, Sparkes y Fuentes, 2005). Además, desde planteamientos pedagógicos y esencialmente prácticos, aunque sólidamente anclados en la teoría social, se ha prestado atención a la diversidad sexual y al sexismo en las aulas y se han publicado en los últimos años interesantes textos destinados a profesores de enseñanzas medias (Gómez y Platero, 2008 y Sánchez, 2009).

Señala Willis (2006: 455) la acostumbrada separación existente en los análisis sobre la educación entre aquellos que tratan de la reproducción cultural (teóricos) y aquellos que abordan las posibilidades de transformación en las aulas (prácticos). Frecuentemente, el primer tipo de análisis conduce al pesimismo y a cerrar la posibilidad de la praxis, del

cambio; mientras que el segundo tipo apuesta por ese cambio y por las posibilidades de transformación del sistema. Pues bien, los trabajos coordinados en los últimos años por el antropólogo José Ignacio Pichardo y por Jesús Generelo (2005, 2009) vienen a establecer un nexo de unión entre ambos polos de la investigación educativa (teoría social y praxis). Y se perfilan, además, como el referente más directo de esta investigación debido a su anclaje en los métodos etnográficos y su vocación aplicada: *Homofobia en el sistema educativo* (Generelo y Pichardo, 2005) recoge los resultados de una investigación cualitativa acerca de la omnipresencia de las actitudes homotransfóbicas en las aulas del Estado Español, las cuales se perfilan como un elemento estructurante de la vida en los centros escolares y de las relaciones entre iguales; en este trabajo se incluyen no sólo conclusiones teóricas sino también recomendaciones y propuestas desde la perspectiva antropológica. La misma estructura y vocación práctica está presente en *Adolescentes ante la diversidad sexual* (Pichardo, 2009), aunque en este caso, el enfoque combina lo cuantitativo con lo cualitativo. Nuestra investigación pretende avanzar en esta línea de investigación tan poco transitada en el panorama nacional.

### 3. HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

La hipótesis de partida para esta investigación ha sido la siguiente: los adolescentes que visibilizan sus identidades trans en las aulas de nuestros centros educativos (transexuales, transgénero y variantes de género en general) impugnan los roles tácitos de género y por ello ponen en marcha una serie de mecanismos de vuelta al orden que se manifiestan por medio del acoso escolar. Al mismo tiempo, generan una quiebra en el monolítico sistema sexogenérico imperante y abren una posibilidad de transformación en las aulas.

2576

### 4. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Esta investigación en proceso hace uso del enfoque cualitativo característico de la etnografía, de modo que presta especial atención a los discursos, hábitos, usos espaciales y contextos sociales de los sujetos del estudio. Las entrevistas en profundidad, la distribución de cuestionarios y los grupos de discusión vertebran el trabajo de campo. Junto a estas técnicas de recogida de datos se está haciendo uso de la plataforma metodológica que supone la observación participante, tanto en entornos físicos como virtuales (foros de Internet, centros escolares, espacios asociativos del colectivo LGBT). Aunque los informantes principales son los y las adolescentes trans (entre 16 y 20 años), también forman parte de la muestra profesores y profesoras de centros de ESO y Bachillerato, adultos trans, adolescentes no trans, familiares de adolescentes trans e investigadores, profesionales y activistas relacionados con el ámbito de la diversidad sexual y de género.

Para el análisis de los datos se siguen los principios de la teoría fundamentada, cuyo planteamiento básico es que las proposiciones teóricas surgen de los datos obtenidos en la investigación, más que de los estudios previos (Bisquerra, 2004). De este modo, tras la recogida de datos se procede a la identificación de categorías semánticas y unidades de análisis, a la codificación de las mismas y a su análisis reflexivo.

### 5. RESULTADOS PRELIMINARES

A continuación se recogen algunos de los aspectos más relevantes que singularizan la vivencia escolar de los y las adolescentes trans (especialmente de éstas últimas, ya que ellas se llevan la peor parte del acoso discriminatorio) y se señalan los elementos que estructuran las dinámicas de transfobia y sexismo de las que son víctimas.



### 5.1. De la invisibilidad a la violencia

El trabajo de campo sobre el que se basa este escrito ha revelado que las identidades trans se viven en el más absoluto de los silencios durante un lapso temporal que tiende a ser dilatado y que coincide con un periodo clave en la formación identitaria (y corporal) de la persona en nuestra sociedad. Lo más frecuente es que a lo largo de ese tiempo los niños y niñas y los/las adolescentes que más tarde se autodefinirán como transexuales, transgénero o simplemente trans sientan su diferencia como una incógnita que no saben resolver por sí solos y para la que no encuentran respuestas en el aula. En la mayoría de ocasiones, el abordaje que se hace de las cuestiones relacionadas con la sexualidad y el género en los centros educativos se limita a cuestiones de salud reproductiva e higiene íntima, con lo que la diversidad sexogenérica continúa siendo invisibilizada al tiempo que se refuerzan la diferenciación biológica (genital) de los cuerpos y la centralidad del coito heterosexual. Además, los currículos (ocultos y explícitos) no ofrecen lugar para la diversidad afectivosexual y de género del alumnado, muy al contrario, refuerzan de forma implícita la heteronormatividad y el sexismo de los que se nutre la cultura escolar.

El aspecto físico y la transformación que éste sufre cuando el/la adolescente decide iniciar su proceso de cambio (ya se trate de un proceso apoyado en hormonas o simplemente vestimentario y actitudinal) están en la base de los distintos grados de inclusión/exclusión que se dan en el aula y en la vida cotidiana. No obstante, el cambio fisonómico no es el único elemento en juego, ya que el género de destino importa mucho a la hora de ubicar a los/las adolescentes trans en la escala de la exclusión. La experiencia escolar de los adolescentes trans masculinos (nacidos con sexo femenino) tiende a ser menos traumática que la de sus homólogas femeninas (aunque nunca está exenta de problemas y exclusiones), y ello se explica no solo porque el cambio corporal y la terapia hormonal a menudo funcionan mejor en los chicos transexuales<sup>4</sup>, haciéndoles pasar más desapercibidos, sino porque para un varón, experimentar un proceso de feminización es doblemente estigmatizante: por un lado porque cuestiona la tácita dependencia existente entre sexo biológico y rol de género, y por otro porque invoca el fantasma de la feminidad en el cuerpo del varón. Y es precisamente en la voluntad de aniquilar a ese fantasma donde se asienta la construcción de la masculinidad occidental: ser hombre es, fundamentalmente, ser lo opuesto de la mujer, alejarse, diferenciarse de ella. En la feminización que experimentan las chicas trans se produce, por tanto, un descenso en el estatus social del que fue varón y ahora no lo es, cosa que no ocurre en el caso de los chicos trans.

Hay que señalar, además, que la mayor parte de la violencia homotransfóbica la ejercen los varones sobre otros varones, especialmente sobre aquellos que impugnan los códigos tácitos de la masculinidad (Meyer, 2009: 16). Así pues, las chicas trans (consideradas varones por sus iguales) se sitúan en la diana de esta clase de violencia. Es por ello que la vivencia escolar de las chicas trans ha sido violenta y traumática en la mayoría de los casos a los que hemos tenido acceso. Y cuando no ha ocurrido así ha sido porque se ha producido un cambio de centro escolar justo cuando la adolescente comenzaba su transformación, de modo que ha podido empezar de cero como una chica en un nuevo entorno. En todo caso, la visibilidad involuntaria de las chicas trans es muy superior a la de los chicos. Lo más frecuente son casos como el de Sara, que a sus 19 años relata su paso por el instituto como un encadenamiento de insultos y humillaciones. Para ella eran coti-

---

<sup>4</sup> El sexo que utilizamos para referirnos a las personas trans que se citan en este texto es su sexo sentido (de destino), no su sexo de nacimiento.

dianas las “insinuaciones y los desprecios” por parte de sus compañeros varones, que le silbaban al subir las escaleras o le gritaban en público frases como “hueles a mujer” ante la impasibilidad de los profesores del centro. La situación no ha cambiado en lo sustancial con el paso de Sara a la universidad; allí solo ha encontrado más aislamiento: “profesores que no te miran, que te hablan raro, compañeros que no hablan contigo y que no cuentan contigo para hacer nada”.

## **5.2. Transfobia y abandono escolar**

Ante tanta presión física y simbólica ejercida sobre quien se sale del binarismo sexogénico al uso, es necesaria una enorme capacidad de resiliencia y una gran autoconfianza para no sucumbir y abandonar el centro educativo: “Si me preocupase o afectase demasiado lo que la gente dice, me volvería loco” (Rubén, 18 años).

El abandono de las clases y, en última instancia, del sistema educativo formal es una de las vías más recurrentes para quienes sufren la transfobia de manera acusada y no tienen la fuerza de Rubén. La experiencia traumática que viven con sus compañeros de aula les lleva a menudo a una ruptura biográfica, es decir, a una búsqueda de nuevos espacios en los que poder empezar de cero (otros centros educativos, el inicio de la formación profesional, etc.) o bien a una salida desesperada hacia los márgenes del mercado laboral.

## **5.3. El lugar de los profesores**

A menudo, ante casos de violencia manifiesta y transfobia sostenida en el ámbito educativo sorprende la aparente pasividad e invisibilidad del profesorado. ¿Dónde están los profesores cuando ocurren estas situaciones? ¿Cuáles son sus márgenes de acción y cuál su grado de implicación? Algunos testimonios apuntan hacia la indiferencia por parte del profesorado: incluso algo tan sencillo como cambiar el nombre que aparece en las listas internas del centro para adecuarlo al nombre deseado por el/la adolescente trans y evitar situaciones de visibilidad involuntaria estaría topándose en algunos centros escolares con una rotunda oposición de parte del profesorado y la dirección. Este tipo de actitudes reactivas o de pasividad ante el acoso transfóbico, a decir de Kim Pérez, estarían poniendo de manifiesto la propia homotransfobia de parte del cuerpo docente. O bien una alarmante ceguera “cultural” ante estos conflictos invisibilizados.

En las pocas tentativas de acercamiento por parte del profesorado narradas por los/las informantes, la falta de (in)formación y el miedo de los docentes a adentrarse en las arenas movedizas del género y la sexualidad han traído consigo una cautela excesiva que ha debilitado en cierto modo tales iniciativas de abordaje del problema. Como señala Aitana, maestra transexual: “los profesores tampoco están formados ni preparados para llevar a cabo esto, te lo digo porque siempre se ha huido, se ha pasado por encima de la manera más disimuladamente posible”. A esto hay que añadir, además, el miedo que muchas veces manifiestan los y las docentes de interferir en un ámbito (el sexual, el del género) que se considera más propio de la familia y del espacio privado que de la escuela y la vida pública.

## **5.4. La segregación de espacios**

Hay una última dimensión de la vivencia trans en el sistema educativo que, desde una perspectiva antropológica, resulta fundamental: la cuestión de los espacios sexuados. En la realidad social en su conjunto y muy especialmente en el ámbito educativo, la diferenciación de espacios por sexogénero actúa como uno de los agentes de socialización más

importantes. Los roles de género y las identidades sexuales se asumen de acuerdo a las pautas diferenciadas que se imponen a hombres y mujeres en el seno de esferas separadas de la vida social: los espacios masculinos y los espacios femeninos. Obviamente, cuando las aspiraciones de género no se corresponden con el sexo biológico surge la incomodidad y el conflicto en estos espacios segregados. Este es el caso de los/las adolescentes trans, que niegan con su propia experiencia vital la separación tajante de los sexos y de los géneros.

Se puede hablar de espacios segregados en dos sentidos: por una parte están los espacios físicamente delimitados, como vestuarios y cuartos de baño; por otra parte, están todas aquellas esferas de la vida y el aprendizaje que se fundan en la distinción entre sexos: desde las clases de educación física hasta las pandillas de amigos.

Esta segregación sexual se hace especialmente tajante (y cruenta) en los ámbitos de socialización propiamente masculinos, ámbitos a los que Daniel WelzerLang (2002) se refiere con una expresión tomada de Maurice Godelier: la “casa de los hombres”. Según este autor, “la educación de los chicos en lugares monosexuados estructura lo masculino de forma paradójica e inculca a los jovencitos que para ser un (auténtico) hombre deben combatir los aspectos que podrían asemejarles a las mujeres” (Welzer Lang, 2002: 55). No ha sido difícil reconocer en los testimonios de nuestros informantes trans el implacable efecto de estas “casas de los hombres”, que también actúan a nivel escolar, y la manera en que moldean de manera forzosa a sus integrantes en situaciones que manifiestan siempre un cierto grado de violencia transfóbica, de lo sobrellevable a lo insoportable. Y esto ocurre tanto en el caso de los chicos trans, que desean formar parte del club masculino y no lo tienen nada fácil, como sobre todo en el caso de las chicas trans, que son fuertemente castigadas por su alejamiento voluntario de dichos espacios.

2579

## 6. CONCLUSIONES PARA LA ACCIÓN

El panorama que se ha dibujado hasta aquí exige que se diseñen e implanten medidas eficaces para paliar el alto grado de sufrimiento y desamparo que soportan los y las adolescentes trans en el ámbito educativo: desde lo más general (la prevención de la violencia y la transfobia en las aulas), hasta cuestiones tan concretas como facilitar el cambio de nombre en las listas escolares o incluir la diversidad sexoafectiva y de género como elemento curricular de carácter transversal (sin olvidar los contenidos de los libros de texto). Es por ello que en las entrevistas y en los grupos de discusión efectuados se ha procurado que fueran las propias personas trans las que aportaran sus ideas y sus recomendaciones en función de sus experiencias particulares. A estas ideas, presentadas a continuación de forma enormemente esquemática, añadimos otras realizadas desde la perspectiva antropológica.

### 6.1. Demandas del colectivo

La gran mayoría de las propuestas realizadas por los miembros del colectivo trans, especialmente por adolescentes y jóvenes, hacen hincapié en la necesidad de proveer de información específica sobre la realidad de la diversidad sexual y de género a los distintos agentes que interactúan en el ámbito escolar. Dicha información deberá contribuir a marcar la distinción de las identidades trans respecto de otras formas de diversidad sexual (especialmente de la homosexualidad), puesto que se parte de la premisa de que es el desconocimiento el que provoca el rechazo y la violencia. La información y la formación

deberán dirigirse hacia tres audiencias diferenciadas: el alumnado, el profesorado y las familias.

Otra importante reivindicación de nuestros informantes es la de que en los centros escolares se facilite en todo momento el cambio de nombre en las listas públicas de alumnos así como el trato cotidiano del alumnado trans de acuerdo al nombre y al género que reclama para sí. Es el profesorado quien debe asumir esta responsabilidad y garantizar su bienestar. Kim Pérez es tajante a este respecto e insiste en la necesidad de que profesores y tutores de los centros educativos se comprometan con su profesión y con la tarea que les corresponde, que no es otra que la de proteger a sus alumnos y alumnas de toda forma de malestar, violencia o acoso sufridos en la escuela, sin olvidar, como frecuentemente ocurre, aquellos que tienen su origen en la homotransfobia.

## 6.2. Conclusiones desde la perspectiva antropológica

La mirada antropológica, por otra parte, nos permite identificar las causas menos evidentes de la transfobia en el aula: aquellas que tienen que ver con los procesos excluyentes de construcción de la masculinidad y con la lógica de los espacios sexuados. En este sentido creemos que la transfobia no puede ser abordada únicamente desde la consideración de que es la falta de información la que genera un desconocimiento de la realidad trans y que de este desconocimiento nace la violencia; lejos de esto, como se ha ido señalando a lo largo de este texto, existen factores estructurales (institucionales, culturales, espaciales, comportamentales) que están detrás de la estigmatización del sujeto transexual o transgénero y que van mucho más allá del mayor o menor grado de formación e información que se pueda tener: se trata de una cuestión de heteronormatividad, de sexismo, y por tanto de actitudes, hábitos y formas de entender el mundo. La transfobia es un fenómeno estructural en la medida en que responde a un ordenamiento del mundo social basado en la escisión entre lo masculino biológico y lo femenino biológico. Por lo tanto, no hay que perder de vista que los dolorosos episodios de acoso físico y psicológico ejercido sobre tantos y tantas adolescentes trans esconden tras de sí una red mucho mayor y generalizada de violencia simbólica que troquela nuestras identidades sexuales y de género desde la infancia, las esencializa, y castiga toda transgresión a la norma. Es esa red la que habrá que romper.

2580

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- BISQUERRA, Rafael (coord.) (2004) *Metodología de la investigación educativa*, Madrid, La Muralla.
- CANTÓN, Isabel (2007) “El espacio educativo y las referencias al género”, en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado* nº 21 (2/3): 115-135.
- DE PALMA, Renée y ATKINSON, Elizabeth (2010) “The Nature of Institutional Heteronormativity in Primary Schools and Practicebased Responses”, *Teaching and Teacher Education* 26: 1669-1676.
- DEVÍS, José, SPARKES, Andrew y FUENTES, Jorge (2005) “¿Qué permanece oculto del currículum oculto? Las identidades de género y sexualidad en la educación física”, en *Revista iberoamericana de educación* nº 39: 73-90.
- EPSTEIN, Debbie y JOHNSON, Richard (2000) *Sexualidades e institución escolar*, Madrid, Morata.
- GARCÍA, Javier y PULIDO, Rafael (1994) *Antropología de la Educación*, Madrid, Eudema.

- GENERELO, Jesús, PICHARDO, J. Ignacio. (coord.) (2005) *Homofobia en el sistema educativo*, Madrid, COGAM.
- JOCILES, M. Isabel (2007) “Panorámica de la antropología de la educación en España: estado de la cuestión y recursos bibliográficos”, en *Revista de antropología social* nº 16: 67-116.
- JULIANO, Dolores (2004) *Excluidas y marginales*, Madrid, Cátedra.
- Ley Foral 12/2009, de 19 de noviembre, de no discriminación por motivos de identidad de género y de reconocimiento de los derechos de las personas transexuales.*
- MAQUIEIRA, Virginia y BELTRÁN, Elena (eds.) (2005) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial.
- MEYER, Elizabeth J. (2009) *Gender, Bullying and Harassment. Strategies to End Sexism and Homophobia in Schools*, Nueva York, Teachers College Press.
- PESCADOR, Erik (2002) “Estrategias de intervención en el marco educativo: masculinidad y población adolescente”, en *Congreso Internacional. Los hombres ante el nuevo orden social*, EMAKUNDE, Instituto Vasco de la Mujer: 79-100.
- PICHARDO, J. Ignacio. (coord.) (2009) *Adolescentes ante la diversidad sexual*, Madrid, Catarata.
- PLATERO, Raquel y GÓMEZ, Emilio (2008) *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*, Madrid, Talasa.
- PONFERRADA, Maribel y CARRASCO, Silvia (2008) “Climas escolares, malestares y relaciones entre iguales en las escuelas catalanas de secundaria”, en *Revista d’Estudis de la Violència*, nº 4.
- RUBIN, Gayle (1975) “The Traffic in Women: Notes on the *Political Economy* of Sex”, en REITER, R. (ed.) *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press: 157-210.
- SAN ROMÁN, Teresa (2006) “¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales”, en *Revista de Antropología Social*, nº 15: 373-410.
- SÁNCHEZ, Mercedes (coord.) (2009) *Cómo educar en la diversidad afectivosexual en los centros escolares*, Madrid, Catarata.
- WELZERLANG, Daniel (2002) “La crisis de las masculinidades: entre cuestionamientos feministas y críticas contra el heterosexismo”, en *Congreso Internacional. Los hombres ante el nuevo orden social*, EMAKUNDE, Instituto Vasco de la Mujer: 53-76.
- WILLIS, Paul (2006) “Producción Cultural no es lo mismo que Reproducción Cultural, que a su vez no es lo mismo que Reproducción Social, que tampoco es lo mismo que Reproducción”, en VELASCO, H., GARCÍA, J. Y DÍAZ, A. (coords.) *Lecturas de antropología para educadores*, Madrid, Trotta.



## DISPOSITIVOS CORRECCIONALES DE LA JUSTICIA JUVENIL MEXICANA: UN DIÁLOGO ENTRE LA ANTROPOLOGIA Y LA PEDAGOGIA SOCIAL

Marta Venceslao  
U. de Barcelona GRECS  
U. Autónoma Metropolitana de México

El presente trabajo es fruto de una aproximación etnográfica, realizada entre el año 2008 y el 2010 en la Ciudad de México, a uno de los centros de reeducación y reinserción social de Justicia Juvenil, destinados al cumplimiento de medidas judiciales en régimen abierto. La justicia mexicana contempla la posibilidad de realizar un “tratamiento en externación”, como alternativa a la privación de libertad, para aquellos jóvenes “primodelincuentes” juzgados por delitos tipificados como “no graves”. Estas medidas, que tienen una duración mínima de 6 meses, y máxima de 12, obliga al “menor infractor” a someterse a un “tratamiento reeducativo” orientado a su “reinserción”. La “intervención educativa” de la institución estudiada, compagina las acciones grupales<sup>1</sup>, con las individuales (destinadas a trabajar las causas de la infracción, el manejo de límites, y el entorno familiar y social). Los jóvenes deben acudir cuatro días por semana al centro. El incumplimiento del tratamiento comporta la revocación de la medida.

El centro cuenta con un equipo de profesionales conformado por cinco educadores y dos psicólogos, que atiende anualmente un promedio de 80 jóvenes varones, de entre 14 y 18 años, provenientes de las zonas más empobrecidas del D.F. El nivel de escolarización de los chicos no supera la enseñanza secundaria. La mayoría abandona la escuela durante la primaria, para incorporarse a la economía informal. Los delitos imputados más recurrentes son robo y narcomenudeo.

Entrecruzando coordenadas disciplinares: Antropología y Pedagogía Social, el trabajo que presento trata de analizar algunos de los aspectos medulares del trabajo reeducativo que estos dispositivos desarrollan. Articularé la presentación en torno a tres ejes:

1. La ilusión del sujeto perspicuo y sus efectos alucinatorios: ¿quién es joven para los educadores?
2. Premoniciones, augurios y otras profecías.
3. El déficit del otro pobre: el regreso de las posiciones educativas pestalozzianas.

Antes, y a modo de marco teórico, se imponen algunas precisiones con respecto al diálogo interdisciplinar planteado. Antropología y Pedagogía: dos discursos diferentes que, interconectados en nuestro objeto de estudio, aportan su especificidad de lectura como contribuciones genuinas que nos permiten un abordaje poliédrico del fenómeno. La Pedagogía Social toma como objeto de estudio el trabajo social educativo: aquél que se desarrolla fuera de los dispositivos de educación formal<sup>2</sup>, y trabaja para la incorporación de los sujetos a la cultura, a través de la transmisión de aquellos saberes socialmente necesarios para que puedan inscribirse y circular por el entramado social, cultural y económico

<sup>1</sup> Talleres sobre violencia intrafamiliar, adicciones, autoestima, valores, y comunicación, con el objeto, según la institución, de transmitir “valores, habilidades y competencias sociales”.

<sup>2</sup> Centros de menores, casa de acogida, centros de atención primaria de SS.SS., etc.

de su época<sup>3</sup>. Saberes de valor social que otorguen al sujeto su lugar como heredero de los legados culturales, que por derecho, le corresponden. (Núñez, 1990; 1999) Ahora bien, ¿qué de lo particular de la antropología, posibilita la reflexión sobre la práctica social educativa? La antropología, con su utillaje etnográfico, nos permite describir, explorar e interrogar las prácticas institucionales y las significaciones que estructuran la experiencia de los profesionales y los jóvenes que las habitan. Pertrechos ineludibles en la tarea de desenmascaramiento de las metamorfosis y los disfraces del universo concentracionario contemporáneo. (Agamben, 2006) Hoy, ese espacio biopolítico se traviste con el discurso de la rehabilitación y la prevención social, y se despliega en los dispositivos de gestión y control de las “nuevas clases peligrosas”. La Pedagogía Social habilita un espacio para analizar lo observado en coordenadas educativas. Partiendo de la premisa de que la educación se entronca en el derecho de todo ser humano a filiarse al entramado social y cultural, podemos argüir que el significante “educación” en estas instituciones, no opera más allá del nombre. Se apela a la educación, pero se hace otra cosa: adjudicación de destinos sociales prefijados para jóvenes “prescindibles”.

### **1. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS**

La estrategia metodológica contempló tres técnicas: a) Observación en las diferentes actividades del centro (talleres, tutorías, reuniones con familiares, ceremonias institucionales, etc.) b) Conversaciones informales y entrevistas individuales a los miembros del equipo educativo, con el propósito de aproximarnos al corpus teórico y simbólico que orienta su práctica –concepciones sobre los jóvenes, interpretación del encargo institucional, etc. Asimismo se realizaron entrevistas individuales a diez jóvenes. Éstas, junto con la observación y las conversaciones entabladas, permitieron un acercamiento a los modos de habitar la institución, sus percepciones sobre el tratamiento y el intento de corrección por parte de los educadores, los efectos del estigma y las resistencias desplegadas ante la atribución de una identidad deteriorada; c) Consulta de los documentos internos donde se recogen objetivos, conceptualizaciones y metodología de intervención en el trabajo reeducativo. De forma transversal, la aproximación etnográfica se urdió a su vez con los hilos de una especial atención a los “entre pasillos”, los descansos, los lapsus, las miradas... y todo ese abigarrado cuerpo informe de hechos locuaces que nos acercan, tal vez de forma más diáfana, al objeto de estudio.

2584

### **2. LA ILUSIÓN DEL SUJETO PERSPICUO Y SUS EFECTOS ALUCINATORIOS: ¿QUIÉN ES EL OTRO?**

El trabajo etnográfico mostró que la intervención educativa de los profesionales viene atravesada por la presunción de transparencia de sujeto: es posible ver su “interior”, conocer su “naturaleza íntima”. Esta idea sugiere que los educadores pueden incidir en lo más profundo del joven para lograr reestructurar su personalidad o transformar su interior. Se trata de un sujeto legible a la mirada del profesional, además de, y esto es fundamental, corregible. La intervención educativa se encamina entonces a incidir en su interior para recalificarlo moralmente, y hacer de él un ser “virtuoso”: algo que los jóvenes saben muy bien. El trabajo etnográfico mostró como el paso por la institución es percibido por éstos

---

<sup>3</sup> Lectoescritura, cine, teatro, literatura, música, geometría, etc. En este sentido, cabría preguntarse si los contenidos ofrecidos por la institución (valores, habilidades y competencias sociales en relación a la violencia, la autoestima, etc.) están orientados al trabajo educativo con los jóvenes, o, por el contrario, a su recalificación moral.



como un proceso de “mejoramiento” en el que deben dar cuenta a los profesionales de que se están despojando de su antiguo ser (errado, incorrecto, infractor) para ocupar una nueva condición: la de “normal”. Las siguientes citas en relación al encargo institucional son ilustrativas:

“Pues para cambiar mis actitudes, de negativas o positivas... pues antes era más rebelde con mi familia y ya con el tiempo que llevo aquí, cosas buenas las he practicado”. (N., 18 años).

“Como que nos quieren cambiar. Abrir nuestro cerebro y quitar todo lo malo”. (J., 16 años).

“Tratan de cambiar a los jóvenes, tratan de renovar su forma de ser, cambiarlos para que se integren otra vez en la sociedad”. (C., 16 años).

“(...) más que nada para ser aptos en la sociedad. Y para pensar de diferente manera. Pues si antes pensaba nomás en golpear y ese tipo de agresividad, pues ahora piensas en ti y en las demás personas”. (H., 17 años).

La idea del sujeto diáfano hace que la mirada del profesional no deje ningún ámbito de la vida del joven sin escudriñar. Es necesario examinar cada una de sus esferas para que nada quede relegado a la oscuridad. De ahí el exhaustivo inventario que realizan desde las primeras entrevistas con los chavos sobre sus relaciones familiares, entorno social, adscripciones religiosas, grupo de pares, y todo el catálogo de sus orientaciones, disposiciones y preferencias (morales). Los jóvenes deben mostrarse ininterrumpidamente ante la mirada de los profesionales. Se trata de la existencia tácita de un derecho de intromisión del especialista en “excluidos sociales”, donde éstos quedan exentos del derecho a su privacidad y a establecer los límites de lo que él considera como injerencia o no. El educador se arroga el derecho de realizar preguntas indiscretas e indagar en su “mundo interior”. El escrutado, deberá dar explicaciones, justificar su modo de vida y abrir (o fingir que abre) su intimidad.

Es interesante advertir como, bajo esta ilusión de transparencia, los profesionales interpretan el “correcto” comportamiento del joven (acorde a la reglamentación y disciplina de la institución) como manifestación rotunda del éxito de la intervención. Por el contrario, toda discordancia es entendida como falta de progreso en su proceso de corrección. “La apariencia social adviene estatuto ontológico del sujeto” (Núñez, 1990:94), es decir, el comportamiento que el joven despliega en el marco institucional, termina definiendo su “interioridad”. Las siguientes respuestas ilustran esta cuestión:

Marta (M): ¿En qué aspectos aprecias que el trabajo con el chavo va bien?

Educador 2 (E2): En su fisionomía, su apariencia, su forma de hablar, y sobre todo la actitud que tienen. Antes pasaban y te aventaban [empujar]. Y ahora, hasta te hacen una caricia. Son actitudes, por ejemplo, “buenos días”, saludan. Me da risa porque me avisan cuando quieren salir al baño. Me dicen: “voy al baño”. Son esas pequeñas actitudes... Que te pidan permiso para ir al baño es una cosa pequeña, pero refleja un gran cambio en el chavo.

Esta postura nos remite a lo Siegfried Berndfeld (1973) llamó pedagogía cuartelaría, en alusión a las lógicas que miden sus logros educativos en función de la obediencia de los sujetos a la normativa institucional, confundiendo así, los efectos pedagógicos con los

comportamientos propios del sometimiento. Se trata de la vuelta al viejo orden de la mirada y el efecto moralizador de la vigilancia benthaniana (Foucault, 2000). Mirada que, ayer y hoy, es dirigida con especial enjundia hacia aquellos sectores oscuros y depravados de la sociedad: las clases subalternas, objeto de disciplinamiento, corrección y salvación moral del detritus que ellas mismas parecerían generar.

La investigación nos muestra los efectos alucinatorios de una mirada panóptica que continúa confiriendo un estatuto ontológico a aquello que el sujeto manifiesta ante los ojos de su vigilante. En esta clave podemos entender el forzamiento al que el joven es sometido durante las primeras entrevistas con los educadores para que “confiese” su autoría en el delito imputado. Es importante mencionar en este punto que, dicha autoinculpación es *conditio sine qua non* para que el chavo sea admitido en la institución.

Cuando los profesionales fueron interrogados por la necesidad de esta “confesión”, apelaron a razones tales como la honestidad y la verdad. Sostienen que los chavos mienten per se y que niegan sistemáticamente su implicación en los hechos durante los primeros encuentro (que se producen durante las primeras semanas de detención en el Consejo de Menores). Su razonamiento sobre esta exigencia es sorprendentemente simple. Por un lado, forzándoles a que digan la Verdad aprenden a ser honestos. Por otro, autoadjudicándose la autoría del delito (supuestamente) cometido, no sólo se hacen cargo de él, sino que aprenden a “responsabilizarse” de la globalidad de sus actos. Una educadora lo sintetizaba de la siguiente manera: “El chavo abre su intimidad y honestidad cuando reconoce su culpabilidad” (E3). Se piensa que si se puede nombrar algo –en este caso su supuesta implicación en los hechos imputados– entonces se sabe qué hacer con eso. Como si por el solo hecho de nombrarlo se transformara en real y pudiera dar cuenta además, de la certeza del abordaje. (Ayciriex y Moretti, 2004:60)

Pero no terminan aquí las ventajas de la lógica de la perspicuidad. La autoinculpación coadyuva además al rompimiento de las resistencias que el joven presenta al trabajo educativo y terapéutico.

M: ¿Cuándo consideras que un chavo se ha “reinsertado”?

E2: Cuando se responsabiliza.

M: ¿Y cómo sabes que se ha responsabilizado?

E2: Tan sencillo como cuando le preguntas cómo fue su infracción. Entonces empiezan a narrar y dice “creo que sí tengo responsabilidad”. Entonces ahí es cuando realmente te das cuenta de que el chavo está reinsertado.

Cabe señalar, por otro lado, que la mirada de los profesionales está atravesada por las representaciones hegemónicas sobre cómo deben ser los desviados. La categoría “menor infractor” cuenta con sus “inherencias” particulares que contribuyen a forjar una determinada construcción (a priori) del otro. Examinemos dos de estas características inmanentes, aparentemente paradójicas, que colonizan la concepción de los profesionales: culpable y víctima.

La premisa de partida es que el chavo es siempre culpable, no dice la verdad.

M: ¿Y no cabe la posibilidad que el chavo no haya cometido el delito?

E3: No ese día. De ahí depende tu habilidad [para ver]. Entonces podría parecer injusto: ‘Yo no robé’. Pero de verdad, a todos los que he atendido, algunos ese día no lo hicieron, pero ya lo habían hecho otras veces.

La palabra de los chicos está permanentemente bajo sospecha, es puesta en entredicho con singular frecuencia. Además, su crimen “no solamente les aqueja a ellos; es a toda la familia, a toda la sociedad” (E1), acusación recurrente que podemos ubicar en sintonía con la construcción de los jóvenes como “nuevo enemigo” de la sociedad. (Reguillo, 2005; 2007).

El sujeto es paradójicamente culpable, al mismo tiempo que víctima: de una familia “disfuncional”, de un barrio marginal, de unas habilidades y competencias sociales deficitarias... En definitiva: víctima de un entorno pernicioso. Ambas representaciones despojan de responsabilidad al sujeto, que será colocado en el lugar de objeto sobre el que operar.

“Los veo como chavos que tienen muchas carencias, es una forma de expresar su inconformidad. No la mejor manera, no les estoy dando su avión [dar largas], pobrecitos, han sufrido mucho. Pero desde ahí es como ver dónde se ha educado”. (E1).

La representación como víctima vuelve a justificar la intervención. Sabemos que para ser objeto de reeducación, el sujeto debe previamente ser fragilizado, inferiorizado, esto es, interpelado como joven necesitado, perdido, excluido, desdichado... y por lo tanto protegido por el criterio profesional que, en nombre de su BIEN, sabe qué es lo que le conviene.

Alguien irresponsable, sin sentido, culpable, víctima de su entorno<sup>4</sup>... en definitiva, alguien del que no se espera mucho, son representaciones institucionales que sólo producen desesperanza y displicencia. La concepción de víctima nos remite a aquel destinado al sacrificio. Homo sacer (Agamben, 2006) despojado de todo valor político para el cual

2587

no es necesario habilitar nuevas oportunidades sociales o culturales, sino intervenir en sus actitudes con el fin de producir individuos conformes con el destino social que se les adjudica. En este sentido es ilustrativo señalar que la respuesta unánime de los educadores cuando fueron interpelados por lo que esperan de los chicos fue: “que no reincidan”, que se conduzcan por el “camino recto”. Cabe preguntarse sí, además de “no reincidir”, puede esperarse algo más de estos jóvenes; mucho más. ¿Existe una apuesta institucional para que puedan ocupar otros lugares sociales más allá del “resto social”? El saber pedagógico nos ha mostrado que las certezas institucionales sobre quién es el otro, invalidan la emergencia de la apuesta necesaria de todo trabajo educativo. A saber: que el sujeto construya nuevas filiaciones sociales y culturales con aquello que le es transmitido.

### **3. PREMONICIONES, AUGURIOS Y OTRAS PROFECÍAS: LA EMERGENCIAS DE VERDADES APODÍCTAS**

Sabemos de los usos sociales y políticos de la ciencia como eficientes mecanismos para naturalizar un orden social determinado. Los aparatos taxonómicos de la teoría social, con su barroco inventario de nomenclaturas, han contribuido a delimitar categorías sociales y a legitimar su disposición en un orden de subordinaciones, exclusiones y jerarquías. Muchas de las clasificaciones que se utilizan en el campo del trabajo social educativo funcionan como retóricas de verdad, esto es, como conceptualizaciones investidas de un carácter de evidencia. Estos pronunciamientos irrefutables, además de esconder las tram-

<sup>4</sup> Significantes utilizados por los educadores.

pas más insidiosas, obturan los espacios de ignorancia indispensables para dar paso a la emergencia nuevos interrogantes.

Significantes como “joven en riesgo social”, “menor infractor”, “adolescente problemático”, aparecen ante la mirada de los profesionales del campo social como una realidad en sí misma. Estas categorías son pensadas en su positividad, es decir, como objetos externos que están allí disponibles para ser capturados por las redes de visibilidad de las teorías. Y es dentro de estos límites que, como arguye Diker (2004), algunos jóvenes se convierten en “adolescentes”, mientras que otros se vuelven “menores”, “delinquentes”, “excluidos”, o “inadaptados”. Sabemos que estas prácticas nominativas crean una realidad propia, y con ella, determinados efectos. Y es que, el “discurso, en tanto proceso de producción de sentido, produce efectos de realidad” (Núñez, 2004:125), representaciones y significaciones que crean imágenes y símbolos con consecuencias reales en el plano social, institucional, pero también en la subjetividad de los individuos.

Cuando se nombra a los jóvenes como “menores infractores” y se los representa a partir de esa nominación, se aspira a aprehenderlos como realidad “objetiva”, obviando las interpretaciones inobjektivas y las certezas necesariamente válidas que guían el trabajo de intervención de los profesionales. Ubicamos esta postura en sintonía con lo que Saúl Karsz (2007:150) denomina “ideal de maestría”, un lugar profesional cercano al “saberlo todo”, a intervenir antes de que pase nada; una posición, dice el autor, que “implica una extrema dificultad para aprender otra cosa que lo que ya se sabe, un principio paralizante por excelencia”. La declaración institucional de trabajar para la prevención del delito esconde uno de estos supuestos incondicionalmente ciertos: el sujeto volverá a delinquir (si no se lo “trata”).

“Adolescente en riesgo” o “joven asocial”, son figuras construidas por un discurso de certezas apodícticas que vienen a confirmar los supuestos herméticos de los profesionales, anulándose así la posibilidad de elaborar cualquier hipótesis sobre el sujeto que permita orientar el trabajo educativo. El encorsetamiento en teorías y representaciones incontrovertibles inhabilita la operación de encuentro con el otro desde un lugar diferente. Para los educadores el sujeto no depara ninguna sorpresa; tampoco ningún enigma. No hay interrogante, duda o incertidumbre por la que se dejen atravesar, ni en relación a quién es el joven que atienden (sus intereses, inquietudes...), ni en relación a las categorías omniexplicativas que guían su intervención. Esta posición de hermetismo y certidumbre constituye uno de los principales escollos para la tarea educativa, enemiga por definición de lo definitivo, lo imposible y lo determinado.

En estas nominaciones irreversibles reside una de las claves para entender la insistencia de los profesionales en el síntoma, fijación que coloniza todos los espacios de trabajo educativo de la institución. El sujeto y su “interioridad” son aprehendidos en los términos de la dificultad social que manifiesta: “menor de conducta problemática”. Sabemos que las expectativas que se ciernen sobre un sujeto que es esencializado como “disfuncional” o “inadaptado”, es que siga siéndolo. De esta manera, la intervención con los jóvenes gravita insistentemente en torno a la cuestión conductual, postura que, resta decir, anula la apertura de espacios donde dar cabida a los intereses y deseos de los chicos.

Bernfeld (1973), alertó sobre la inconveniencia de insistir sobre el síntoma en la atención educativa de la llamada “inadaptación”. Para el autor, esta posición conduce a fijar al sujeto en el punto de la transgresión de la norma social –elemento que, por otro lado, forma parte de la normalidad de los adolescentes. Para la institución y sus profesionales, el joven es un “menor infractor”, esto es, es un sujeto que ha trasgredido la norma, un

sujeto que no dice la verdad, por lo que aspectos como la disciplina y la sinceridad son obsesivamente abordados. Como ya situamos con anterioridad, el “éxito” del tratamiento es medido en términos conductuales, por lo que el trabajo de los educadores va encaminado a forjar un chico disciplinado.

Interjecciones como “siéntate bien”, “tira el chicle”, “quítate la gorra”, “pórtate bien”, “no entres con pendiente”, “habla bien: no estamos en tu colonia [barrio]”..., atraviesan de forma recurrente las interacciones de los educadores con los jóvenes. Y es que, a pesar de las amonestaciones, los jóvenes continúan acudiendo al centro ataviados con gorras, comiendo chicle<sup>5</sup>, y “portándose mal”. Aquel clasificado como “joven problemático” acaba convirtiéndose en lo que dicen de él que es, es decir, acaba “problematizándose”; adoptando la identidad que los demás le atribuyen y actuando como tal. A lo largo del trabajo de campo pude constatar como estas cuestiones sintomáticas son producidas por el propio funcionamiento institucional. La insistencia e intensidad con la que se opera sobre estos síntomas, termina cronificando al sujeto en los mismos. El chavo pasa a ser la encarnación de la categoría que lo produce como “joven de conducta problemática”. Retórica que etiqueta, al mismo tiempo que sentencia y predispone. Se trata de las profecías autocumplidas de las que, con excelentes trabajos, nos alertaron Ervin Goffman (2003; 2004), Howard Becker (1971) o Edwin Lemert (1967).

Concluimos este relato de certezas apodícticas con una de las más inquietantes. Podríamos sintetizarla con el epígrafe de “sujeto aquiescente”. Los profesionales dan por supuesto que el joven siempre consiente a la intervención educativa. Es más, ni siquiera contemplan en su discurso, ni en su práctica esta condición medular para que el trabajo educativo sea posible.<sup>6</sup> Sabemos que sin la anuencia del sujeto a la acción educativa, todo trabajo será infructuoso. Retomemos dos ideas cardinales al respecto. La voluntad del hombre no puede ser violentada (Hegel, 1993) y la moralidad es inaccesible al intento de coacción (Kant, 2007). Es decir, se puede forzar al sujeto a modificar sus acciones, pero resulta imposible, sin su consentimiento, forzarle a que modifique su subjetividad. Sin embargo, para la institución la noción de “menor infractor” remite a un sujeto intrínsecamente aquiescente, inteligible no sólo a la mirada del profesional, sino también a su poder. Las resistencias que el chavo pudiera implementar siempre serán superadas, eliminadas por el insistente trabajo de “concientización” (E5) o “sensibilización” (E1) encaminado a que el joven “pueda ver su problemática”, a que “se dé cuenta”. Se trata de, a fuerza de sometimiento, “destrabarlo” (E1) (¿cómo si fuera una cañería embozada?) para lograr el cambio deseado: un sujeto disciplinado.

Lo normal en el trabajo social educativo, es, nos recuerda Philippe Meirieu (1998:73), que la cosa no funcione, que “el otro se resista, se esconda o se revele. Lo normal es que la persona que se construye frente a nosotros no se deje llevar, o incluso se nos oponga, a veces, simplemente, para recordarnos que no es un objeto en construcción sino un sujeto que se construye”. Otorgarle al sujeto la posibilidad de no consentir, de negarse al intento de redención, supone la volatilización del sujeto ideal (el fenotipo de “menor infractor”), el Pígalión necesario para que la cosa salga bien. Aceptar su negativa a la intervención, supone reescribir el guión; pasar de un movimiento unilateral y controlado, a un movi-

<sup>5</sup> Prohibiciones recogidas en el reglamento institucional.

<sup>6</sup> Es importante destacar que al interpelar a los profesionales sobre alguna cuestión relacionada con el consentimiento de los chavos que atienden, ninguno de los entrevistados entendió la pregunta en la primera ocasión que fue formulada. La noción consentimiento no forma parte de su universo de premisas.

miento imprevisible. Admitir que el sujeto no consiente, es suponer un sujeto con deseo, con capacidad de elección, con inquietudes... alguien que está vivo.

#### 4. A MODO DE CIERRE... EL “DÉFICIT” DEL OTRO POBRE O EL REGRESO DE LAS POSICIONES EDUCATIVAS PESTALOZZIANAS

Para que la educación (social) pueda hacer a las nuevas generaciones actuales a su época (Gramsci, 1973), es necesario acercarlos a la cultura y ofrecerles sus artilugios simbólicos como llaves de acceso a nuevas e insospechadas filiaciones sociales. Se trata, en palabras de Mireau (1998), de ofrecer un lugar en el mundo y las herramientas para ocuparlo.

He señalado el vaciamiento cultural de la institución, esto es, la ausencia de aquellos saberes de valor social que posibiliten a los jóvenes otros recorridos posibles: literatura, arte, geometría, deporte... Lo que encontramos es un aleccionamiento en “habilidades”, “competencias” sociales, y cómo no, en la afamada “transmisión de valores”, que desplaza los saberes culturales, para dar lugar a un trabajo educativo de corte moralizante. El joven deviene objeto de intervención y recalificación espiritual, y no un sujeto con derecho a apropiarse del patrimonio cultural que a todo ser humano le corresponde. Lo que encontramos en lugar de la transmisión de los saberes de valor social, es una especie de trabajo moral, travestido de “empatías”, “autoestimas”, “emociones”, y otras dulzuras insistentes e implacables de “quienes están definitivamente seguros de saber lo que es bueno para el otro”. (Karsz, 2007:128)

Cuando los profesionales de la institución son interrogados acerca de las herramientas que es necesario transmitir en su tarea para que los chavos se “reinserten” –en referencia a la posibilidad de que circulen por lo social amplio– el inventario del utillaje utilizado gira en torno a cuestiones tan ampulosas como: conocerse a sí mismo; conocer su autoestima; enseñarles a comunicarse; a solucionar conflictos; a identificar y expresar emociones; a empatizar... Lo que los profesionales esperan que hagan con estos “útiles” es, en primer lugar, no “reincidir”, para pasar después a cuestiones como encontrar un trabajo (mesero, peón, etc.<sup>7</sup>), o formar una familia. No hay horizontes de promoción en la institución que los imaginen más allá del “resto social”. Los chavos no son convocados a ocupar otros lugares sociales (concluir la primaria, acabar la enseñanza secundaria, acercarse al arte, a la literatura, acceder a estudios superiores...). No existe, por lo tanto, la apuesta imprescindible que todo acto educativo requiere: el envite para que los chicos se acerquen, aprendan, reflexionen, piensen... los múltiples desafíos que los saberes de época nos plantean.

¿Se trata entonces de la vuelta de las viejas posiciones educativas pestalozzianas, aquellas diseñadas a la medida de la pobreza y la exclusión de quien las recibe? Recordemos que una de las principales propuestas de este pedagogo del siglo XVIII fue la de educar al pobre para vivir en su pobreza.

Tomemos un pasaje significativo sobre el concepto institucional de educación recogido del proyecto educativo del centro:

“Se entiende la educación como vía de superación de la persona, así como un factor importante de capacitación para la actividad productiva y como vía de promoción social. Pero también puede llegar a generar expectativas

<sup>7</sup> Oficios fuertemente estigmatizados en México.

fuera del alcance de las/los niños y adolescentes, que desvíen su atención de otros problemas centrales para su subsistencia cotidiana. Es así que en ciertas circunstancias la educación deja de ser un bien absoluto para convertirse en un asunto de análisis dentro de la situación de riesgo, sobre todo de aquella población cercana a una situación de exclusión social”.

Ergo los pobres necesitan de una educación hecha a su medida, no vaya a ser que atravesando mundos literarios o resolviendo problemas matemáticos, encuentren el deseo de saltar los rediles del destino de ignominia al que son convocados. La educación no es concebida para estos chicos como posibilidad de adquirir las herencias culturales que les permitan emprender otros recorridos, sino como un dispositivo de sujeción a un destino social prefijado.

Sostenemos que estas posturas encierran la idea de que la pobreza es, no sólo una condición social, sino una determinación, un atributo que define a los jóvenes que viven situaciones de pauperización. El sujeto, por el hecho de vivir en un entorno de pobreza, es portador de un déficit económico, social, cultural, moral y cognitivo.

El corolario de las posturas plateadas es tajante: los “jóvenes en riesgo”, esto es, pobres, son deficientes. La institución es atravesada por una lógica “etnocéntricamiserabilista” que “describe al sujeto subalterno en términos de inferioridad respecto de una cultura legitimada, bajo el principio que sostiene que a la privación material le corresponde la privación cultural”. (Grignon y Passeron citado en Duschatzky y Corea, 2007:83) Sostenemos que los efectos de esta dialéctica devaluativa del otro producen implacables efectos de inmovilidad social. El sujeto está definido previamente, se trata de un joven en riesgo social, un chico con déficit cognitivo, un adolescente incapaz... Estas etiquetas se juegan no sólo en relación a “quién es el otro”, sino también a “quién podrá ser”. Las categorías despreciativas, nos recuerda Cornu (2004:22), sólo producen desesperanza. Y a la inversa, abrir, habilitar, reconocer y favorecer oportunidades sin prejuizar, nos alienta a rehuir del fatalismo de profecías autocumplidas. Y es que “el sentido de lo posible multiplica la realidad y abre a otras realidades”. (Ibíd.).

2591

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2006) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pretextos.

AYCIRIEX, Aurora y MORETTI, Victoria (2004) “Por las cornisas del diagnóstico”. En G. FRIGERIO y G. DIKER (eds.) Una ética en el trabajo con niños y jóvenes. La habilitación de una oportunidad. BBAA, Novedades educativas, pp. 58-64.

BENTHAM, Jeremy (1979) *El panóptico*. Madrid, La Piqueta.

BECKER, Howard (1971) *Los extraños. Sociología de la desviación*. BBAA, Tiempo contemporáneo.

BERNFELD, Siegfried (1973) *Psicoanálisis y educación antiautoritaria*. Barcelona, Barral.

CORNU, Laurence (2004) “La ética de una oportunidad” En G. FRIGERIO y G. DIKER (eds.) Una ética en el trabajo con niños y jóvenes. La habilitación de una oportunidad. BBAA, Novedades educativas, pp. 14-32.

DIKER, Gabriela (2004) “Los sentidos de las nociones de prácticas y experiencias en Una ética en el trabajo con niños y jóvenes. La habilitación de una oportunidad”. En G.

- FRIGERIO y G. DIKER (eds.) Una ética en el trabajo con niños y jóvenes. La habilitación de una oportunidad. BBAA, Novedades educativas, pp. 8-13.
- DUSCHATZKY, Silvia y COREA Cristina (2007) *Jóvenes en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2000) *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- GOFFMAN, Erving (2003) *Estigma*. Madrid, Amorrortu.
- (2004) *Internados*. Madrid, Amorrortu.
- GRAMSCI, Antonio (1973) *La alternativa pedagógica*. Barcelona, Nova Terra.
- KANT, Immanuel (2007) [1788] *Crítica a la razón práctica*. México D.F., Porrúa.
- KARSZ, Saül (2007) *Problemátizar del trabajo social*. Definición, figuras, clínica. Barcelona, Gedisa.
- LEMERT, Edwin (1967) *Human deviance, social problems and social control*. Englewood Cliffs, N.J. PrenticeHall.
- MEIRIEU, Philippe (1998) *Frankenstein educador*. Barcelona, Laertes.
- NÚÑEZ, Violeta (1990) *Modelos de educación social en la época contemporánea*. Barcelona, PPU.
- (1999) *Pedagogía social: cartas para navegar en el nuevo milenio*. BBAA, Santillana.
- (2004) “Viejos y nuevos paradigmas... ¿qué pasa en la Pedagogía Social? Pedagogía Social”, *Revista interuniversitaria*, 11: 111-134.
- REGUILLO, Rossana (2005) “Ciudades y violencias. Un mapa contra los diagnósticos fatales”. En S. REGUILLO y M. GODOY (eds.) *Ciudades translocales: espacios, flujos, representaciones. Perspectivas desde las Américas*. Tlaquepaque, ITESO.
- (2007) “La mara: contingencia y afiliación con el exceso (repensando los límites)”. En J.M. VALENZUELA, A. NATERAS, y R. REGUILLO (eds.) *Las maras. Identidades juveniles al límite*, México D.F., UAM, C.C. Casa Juan Pablo, Colegio de la Frontera Norte.



# METODOLOGIA TRANSCULTURAL PARA UNA REALIDAD PLURICULTURAL: LA ESCUELA EN LA PRISIÓN

David Fornons Fontdevila  
Doctor en Antropología Social y Cultural  
Profesor secundaria Escola d'adults Jacint Verdaguer  
Departament d'Ensenyament. Generalitat de Catalunya  
Profesor asociado de la Escuela de Enfermería Hospital del Mar Parc Salut Mar (UPF) y  
Antropología UNED Barcelona

## 1. LA ESCUELA EN LA PRISIÓN MODELO

La prisión es una institución. Se define por institución a una categoría social en la que su misión es atender alguna función básica de la población. La prisión tiene un carácter orgánico. Es un organismo social sujeto a una evolución permanente y mantenida en el tiempo. Pero son mucho más que eso, las instituciones controlan el comportamiento humano, establecen unas pautas predefinidas de conducta, que lo orientan en una dirección determinada de entre una multitud de direcciones posibles en teoría. (Berger y Luckman, 1996:84) Esta dirección se establece de forma bidireccional, es decir el sujeto institucionalizado, en su posibilidad y contexto establece las relaciones y los cambios con la institución. Surge una relación de poder entre la persona institucionalizada y la institución. Esta relación de poder “surge” en la acción, y una vez surgida, “gobiernan” por su parte la acción a través de normas internalizadas y obligaciones externas, (Luckman, 1992:10) Como las relaciones de poder no son equitativas la bidireccionalidad es parcial o relativa, no puede entenderse como igualitaria.

2593

La naturaleza cultural de la prisión por su parte implica que:

“Los valores culturales prevalecientes en un establecimiento social determinarán en forma detallada la actitud de los participantes acerca de muchas cuestiones, y al mismo tiempo establecerán un marco de apariencias que será necesario mantener, sean cuales fueren los sentimientos ocultos detrás de las apariencias.” (Goffman, 1987:257).

La prisión determina la actitud de los participantes de la escuela de la misma. La prisión es y ha sido tal como Foucault decía “pieza esencial en el arsenal punitivo, marca seguramente un momento importante en la historia de la justicia penal: su acceso en la “humanidad” (Foucault, 1998:233). Pero a pesar de la humanización del sistema penal y punitivo, para la persona presa eso lo trasciende, la institucionalización es ajena a su voluntad, lo sobrepasa, ocurre un mundo real, total e impuesto:

“Así es que el mundo institucional es vivido como una realidad objetiva. Tiene una historia que empieza antes que la del individuo, y a la cual no llega su memoria personal.”

Las instituciones, como realidad de hechos históricos y objetivos, se le presentan al individuo como innegables. Simplemente son, exteriores a él, reales de forma tozuda, le guste o no” (Berger y Luckman, 1996:95).

La escuela en la prisión es una parte de la gestión del tiempo de reclusión de sus internos. La prisión tiene entre sus objetivos la reinserción y la rehabilitación. Tiene que ser útil, en un sentido práctico como social y esta viene de los objetivos anteriormente citados aunque sean disonantes y contradictorios con el objetivo de la prisión de hacer cumplir una pena privativa de la libertad:

“La prisión, o más precisamente la pena de prisión, se establece como una correspondencia entre unos hechos tipificados como delitos por el Código Penal y un tiempo de reclusión. En el mismo instante que el individuo condenado ingresa en la prisión, esta actúa sobre él, gestionándolo y transformándolo en un tiempo institucional.” (Zino, 1996).

Es importante englobar la prisión institución en la dimensión temporal, en la gestión de este tiempo. La prisión tiene que dotar de sentido a la reclusión, a la privación de la libertad. Se parte de la afirmación siguiente: en la prisión no existe una cultura unitaria que explique la cotidianeidad de la misma ni tampoco las acciones y relaciones. Siempre se ha supuesto que las prisiones están regidas por una especie de “cultura carcelera”. Nada más allá de esta realidad. La prisión es un crisol, un melting pot cultural regido por unas normas no explicitadas cuyo objetivo es la vivencia y supervivencia de los sujetos presos en un contexto de internamiento en el que valores individuales de reciprocidad negativa y de miedo cultural a la institución y al otro sujeto preso determinan las relaciones personales entre los presos y entre los presos y la institución.

Queda por tanto claro que la escuela en la prisión gestiona y ocupa parte del tiempo que de forma voluntaria, a diferencia de otras actividades y programas propuestos por la institución, con un objetivo compartido con los profesionales del tratamiento penitenciario dirigido a la reinserción y rehabilitación del penado. También, y quizá este es el aspecto más importante del porqué de la prisión en la escuela, la escuela es garantía de los derechos constitucionales del penado que a pesar de una sentencia que le priva de la libertad y suspende otros derechos, el derecho a la educación (como también la enfermería garantiza los referentes a la salud), así son garantizados en la prisión tal y como lo dispone la Constitución española.

La realidad de la prisión dificulta posiblemente más que otros espacios sociales la tarea del docente. Pero es sobre todo la voluntad del alumno de participar de la escuela la más afectada. Las particularidades de los centros de formación de personas adultas en la prisión adquieren un matiz especial. Obviamente la situación de los alumnos está mediaticada tanto por su situación personal como institucional. También el docente es participe de estas particularidades y dificultades en su relación con el alumno a nivel personal e individual, como en conjunto, como también como profesional participe por partida doble de la vida del alumno, como docente pero también como otro profesional de la institución penitenciaria.

En mi experiencia como docente en el CFPA Jacint Verdaguer, situado en la prisión Modelo de Barcelona, lo que da especificidad a la cotidianeidad del trabajo como docente es precisamente lo reflejado en el párrafo anterior, la institucionalización. Como profesor del GES, secundaria para adultos, el funcionamiento de las clases depende de la intersección de situaciones, voluntades, posibilidades e imposibilidades de los alumnos conjugados con la escuela y con la prisión como institución cerrada. La misma organización de la prisión limita el tiempo de la escuela, puesto que este tiempo tiene que repartirse entre la

demanda y la institución organiza los horarios y la cotidianeidad del alumno de tal forma que su participación en la escuela tiene una limitación temporal la cual puede situarse en un máximo de diez horas semanales a las que hay que descontar interrupciones motivadas por el mismo ritmo institucional y el proceso penal y penitenciario por el que pasan los alumnos. Esta situación se agrava por la situación de las penitenciarias en Cataluña: están sobrecargadas. En una celda de espacio reducidísimo están forzados a convivir en la prisión Modelo entre cuatro y cinco personas. La celda en la cual pasan mucho tiempo es un espacio de “privacidad” en el que los presos pueden gestionar su tiempo descansando, leyendo o en el caso que nos atañe estudiando o formándose. Pero la misma situación de hacinamiento imposibilita esta opción como sucede en la prisión Modelo de Barcelona. Otros espacios de la prisión, comedores, talleres, están de la misma forma masificados y carentes de las condiciones mínimas para el estudio, el trabajo personal y la autoformación.

Lo anteriormente expuesto junto a la situación personal de los alumnos son indicativos de, en primer lugar, cómo participar en la escuela en unas condiciones aceptables por parte de los alumnos, y en segundo lugar de cómo realizar un trabajo docente con un mínimo de condiciones si se toma como referencia los centros escolares para adultos en el exterior. Tras estas observaciones si nos referimos a la gran diversidad cultural, al melting pot al crisol de culturas de origen que coinciden en el espacio educativo de la prisión, las posibles dificultades o, por qué no, el reto de una docencia dirigida hacia un espacio humano pluricultural implica, como defenderé a continuación, una metodología transcultural.

La presencia en las prisiones catalanas de un alto porcentaje de población no autóctona debe ser entendida como una realidad pluricultural, plurilingüística y pluri religiosa. Sin entender la diversidad, valga la redundancia tan diversa en sí misma difícilmente se pueden agrupar los reclusos en una de las categorías citadas anteriormente y otras que se podrían citar (Fornons, 2009). Por ejemplo, en las aulas hay una elevada presencia de alumnos practicantes de la religión musulmana. Pero estos alumnos tienen una procedencia geográfica y lingüística muy dispar. Sí que un grupo mayoritario es del Magrib, pero también la presencia de alumnos nacidos en Pakistán o en África Subsahariana. En este caso son practicantes de un mismo credo pero con matices muchas veces no sólo diferentes, sino antagónicos. De la misma forma en las aulas la presencia de cristianos practicantes de América cuya visión e interiorización de su credo presenta muchas diferencias entre ellos y también entre los autóctonos practicantes. En definitiva un mismo credo no sirve para explicar la diversidad de las aulas, como tampoco la nacionalidad.

Otro ejemplo de la diversidad dentro de la diversidad es la diferencia de origen social y económico de los alumnos de las diversas nacionalidades que están presos en la Modelo de Barcelona. Un ejemplo bastante común es la presencia de alumnos marroquíes en una misma aula. Unos con estudios no concluidos, con una escolarización en árabe, otros procedentes de un ámbito socioeconómico más próspero en su país de origen con una escolarización en algunos casos completa y que quieren equiparar la titulación obtenida en su país con la española y en otras aunque no completa realizada en árabe y francés. Incluso en algunos casos hay alumnos con conocimientos previos de castellano aprendido en Marruecos, aunque la mayoría lo aprenden en España y muchos a leerlo y escribirlo en la escuela. Así pues, a pesar de tener la misma nacionalidad, el mismo credo y ser partícipes de la misma cultura son realidades diferentes y particulares pudiendo ellos sentirse más próximos en su situación escolar a otros alumnos de otras nacionalidades y otros credos. Evidentemente esto sucede en las escuelas de adultos extra muros como en la práctica

totalidad de las escuelas de Cataluña. Lo que se pretende destacar es la situación de pluriculturalidad más allá de diacríticos como nacionalidad, religión, procedencia socioeconómica y otros. Así pues el trabajo docente en la prisión va dirigido, evidentemente a un alumnado pluricultural diverso en su propia diversidad. ¿Cómo afrontar esta particular situación pluricultural? ¿Cómo desde el análisis de la antropología puede aplicarse la pluriculturalidad en la práctica docente?

En primer lugar hay que referirse a la propia pertenencia cultural de la escuela. La escuela de la Modelo de Barcelona es una escuela de adultos en un país occidental con un doble idioma oficial, castellano y catalán, en una sociedad democrática moderna. Es obvio decir que el mismo sistema penal y penitenciario institucionaliza a un determinado tipos de perfiles e historias personales. Actualmente en las prisiones se presenta un cambio y un aumento en la diversidad cultural y personal de los institucionalizados muchísimo mayor que en otras épocas. Así pues, la topología del alumnado es muy diversa; los alumnos de la escuela Jacint Verdaguer son mayoritariamente extranjeros cuya principal necesidad es el aprendizaje o bien del idioma castellano o bien catalán. Un segundo gran grupo son alumnos que no saben leer y escribir y reciben la formación instrumental básica. Los extranjeros son, por orden de número, del Norte de África (Marruecos principalmente), de América del Sur y Centroamérica, (Ecuador y Colombia), y con un número considerable asiáticos (China) y de la Europa del Este (Rumanos, Ucrainianos y Rusos).

¿Cómo se gestiona esta diversidad cultural en la escuela parte y partícipe de una realidad propia social y cultural? La escuela, sus docentes son poseedores de unos códigos culturales de comunicación específica propios como miembros de la sociedad en la que se han endoculturado y forman parte. Representan la cultura mayoritaria o dominante, según que enfoque terminológico se le quiera dar. Pero, y es importante destacarlo, es también la realidad cultural dominante en la cual los alumnos tanto autóctonos como los no autóctonos quieren participar mucho más allá de una integración o una asimilación; quieren ser parte activa y dinámica no simples observadores o participantes pasivos. Se consideran parte de la sociedad española a pesar de su situación en primer lugar y de su origen en segundo. Por esto la escuela ofrece la posibilidad de una formación reglada, como las escuelas del exterior, que posibilita mediante las titulaciones académicas una no tan solo asimilación o integración, sino la participación en primera instancia del mundo laboral con unas herramientas que pueden situar a los alumnos en un plano de igualdad con el colectivo social mayoritario. Las titulaciones que obtienen en la escuela son las mismas que obtendrían si cursaran los estudios en la sociedad externa.

La necesidad y la voluntad de participar de la escuela por parte de los alumnos es un objetivo más de supervivencia y vivencia social, el reflejo de la voluntad de participar de la sociedad exterior por parte de los alumnos. A sabiendas de los discursos que relativizan las bondades de la educación y que reflexionan sobre los procesos de dominación cultural y social de la escuela, no obstante y dada la situación durísima tanto personal como institucional de los alumnos, la escuela en la prisión al ser una opción voluntaria para los internados más que ser vista como una institución dentro de otra dirigida al control o a la imposición de unos valores culturales, en su plano práctico permite a sus participantes la adquisición de herramientas culturales y materiales para la participación en la realidad social externa en una situación de mayor igualdad. El aprendizaje de las lenguas vehiculares propias de Catalunya, el catalán y el castellano y los estudios básicos los sitúa en igualdad de condiciones en el mundo laboral y en la posibilidad de participar como ciudadanos de la vida social y comunitaria. Idioma y nivel de estudios dejan de ser un

lastre para la integración. No les garantiza, que sea absolutamente igual que el resto de los ciudadanos, pero sí que la escuela puede representar una disminución o aminoración de las desventajas hacia una participación social o a caso de la posibilidad de una integración en la misma en estratos laborales mejor remunerados y considerados. No se trata, como ciertos discursos reflejan, una escuela en que:

“...Este discurso “feliz” sobre la escolarización se sostiene sobre la base de tres supuestos ilusorios acerca de la entidad y funciones de la escuela y el Estado en la era del capitalismo, a saber: la aceptación ideológica de la idea de progreso, la consideración de la escuela como un espacio o recipiente vacío y distinto de la sociedad y la concepción ahistórica e instrumentalista del Estado como un poder neutral” (Cuesta, 2004).

Se trata de una escuela que a pesar de ser una institución social más regulada y dirigida por el estado, reflejo y en algunos casos imposición social y cultural del corpúsculo social dominante permite no obstante una mayor participación y desarrollo personal y social de las personas presas, al menos en una perspectiva temporal futura. Bondades o maldades a parte, la escuela ofrece unas posibilidades, entendidas en el sentido que se tercie, cuya negación supone un perjuicio mayor en las situaciones vitales de los internados.

Sí que la escuela debe considerarse como un sistema de perpetuación de una cultura, como también mantenedora de una estructura social de forma dinámica y continua pero a su vez que facilita herramientas de participación en la cultura. El receptor en el proceso educativo no tiene porque necesariamente compartir y adquirir desde los conocimientos y saberes que se le ofrecen como los valores tanto implícitos como explícitos que acompañan a los conocimientos. La escuela no persigue una modificación de valores creencias y conocimientos, pretende dar más conocimiento dirigido a un doble objetivo, la adquisición de saberes y a la obtención de un título (en el caso que nos ocupará de secundaria) para el alumno receptor.

Quizá por tradición intelectual solemos asociar una adquisición de conocimientos fruto de una tradición cultural específica, en este caso la occidental, con la aceptación y asimilación de unos determinados valores y creencias, en este caso de la civilización occidental, democrática y laica. Nada más allá de la realidad. Muchas pruebas de ello las tenemos en las sociedades modernas actuales repartidas por el mundo. La globalización ha extendido una realidad tecnológica que no siempre ha tenido que cambiar la realidad cultural de la sociedad receptora de estos conocimientos que a su vez, han sido incorporados en distintas realidades culturales. La revolución tecnológica informática no ha implicado cambios en aspectos culturales y religiosos en sociedades que han adoptado estos conocimientos. Estos saberes han sido incorporados aunque no los han generado en algunos casos. Una vez más, la muestra del dinamismo cultural. Sociedades que se oponen a valores implícitos de occidente pero que comparten y utilizan sus avances y progresos tecnológicos sin representar, para ellos una contradicción aunque en las sociedades occidentales nos resulte acaso paradójico. Con esto tan solo se pretende reflejar como las culturas pueden adoptar e integrar procedimientos y procesos tecnológicos de otras culturas.

La escuela en la Modelo de Barcelona también produce saberes sociales acerca de roles, estatus y formas comunicativas. Estos no tienen porqué estar asumidos por los alumnos, ni asumirlos en el futuro y menos aplicarlo, de la misma forma que los conocimientos científicos. Eso sí, su conocimiento le da más posibilidades de vivencia y supervivencia

en el exterior cultural que al internado no poseedor de los mismos. En definitiva el rol de la escuela puede ser una de las estrategias posibles para hacer valer las posiciones sociales de las personas y los capitales personales, sociales, culturales y económicos (Bourdieu, 1997) que éstas detentan.

## 2. LA ESCUELA ES TRANSCULTURAL

En los seis años de docencia realizada en la Modelo estos aspectos anteriormente teorizados han estado de forma inmanente presentes en la cotidianeidad de la escuela y en el trabajo. Por esto se puede afirmar que se realiza mediante una metodología transcultural una docencia que satisface la realidad pluricultural de las escuelas situadas en los centros penitenciarios.

Utilizando un análisis que va de la observación etnográfica de las aulas y de la propia experiencia hacia la teorización, la metodología docente transcultural<sup>1</sup> se origina en el firme objetivo, implícito, compartido por la escuela y los docentes, una escuela para y por los alumnos teniendo en cuenta en que contexto, más que particular, se encuentran. Todos los procesos de aprendizaje desde la construcción del conocimiento hasta la aplicación de este aprendizaje pueden (y de hecho así es) realizarse desde la diversidad cultural, que además es un valor añadido en contenidos y en diversidad. Así pues en la búsqueda de objetivos y resultados en los que el alumno es sujeto y no objeto, y en que aspectos como el contexto, prisión, situaciones personales y institucionales del alumno, son parte o factores que como mucho son distorsión o dificultad pero no impedimento para el ejercicio de una escuela en condiciones y objetivos parecidos a cualquier escuela de adultos extramuros.

Uno de estos valores culturales base de la convivencia, la regla básica en el aula es el respeto al otro, el respeto tanto al docente como al compañero. La posibilidad real de vivencia y convivencia de la diversidad de los alumnos en el aula ya es de por sí transculturalidad. Se puede constatar cómo alumnos que comparten curso, aula incluso mesa, en otros espacios de la prisión, patios, deporte, talleres, o bien no interaccionan y en algunos casos sus intereses son antagonistas que la relación entre ellos está mediatizada por un conflicto de intereses en que muchas veces la violencia es la forma más común de expresión. Pero en las aulas esto no sucede, y el porqué no hay que buscarlo en una férrea normativa o control del comportamiento impuesto por parte de la escuela, ya que a todas luces tratándose de la prisión ciertamente otros espacios están más controlados y sujetos a unas normativas y reglas institucionales más estrictas. La escuela sólo dispone de la regla mínima de participación en la actividad docente y de respeto al otro, al alumno compañero de aula y escuela como también al maestro. La escuela genera un discontinuo que permite a los alumnos poner en paréntesis sus historias fuera de ella, precisamente lo que a veces se critica cuando son escuelas para jóvenes. En el caso de la prisión la escuela les acerca más a la realidad social externa y los aleja de la particularidad institucional: en la escuela son alumnos, fuera de ella son internos de un centro penitenciario.

Todas las observaciones y el diálogo establecido con los alumnos apuntan a que ellos establecen una valoración diferente de la escuela y de la prisión. Aunque una esté incluida en la otra goza de bastante autonomía y la escuela es percibida (junto a otros espacios como por ejemplo los gestionados por educadores) como un oasis dentro de la prisión.

---

<sup>1</sup> Muchas veces la diversidad cultural es tenida y temida como problema. La propuesta es desproblematizar lo que en definitiva es la realidad. La diversidad en las aulas es lo cotidiano en la mayoría de escuelas y situaciones. Entiendo que la homogeneidad en una aula, hoy en día es lo particular, lo menos habitual.

Esta visión no es un fruto inmediato de los alumnos; se forja con tiempo y con la participación en la escuela. Los conflictos en la escuela, por otra parte, son ocasionales dado el contexto en el cual la escuela se encuentra inmersa. Los alumnos de la escuela Jacint Verdaguer de la Modelo de Barcelona lo son por motivos más personales que institucionales. Esta afirmación se sostiene porque la escuela ofrece unas ventajas penitenciarias iguales a otras muchas actividades de la prisión, y muchas de estas actividades de la prisión requieren un esfuerzo temporal y actitudinal menor que la escuela (asistencia, realización de trabajos, esfuerzo intelectual, constancia, etc.)...

Mediante la relación y conocimiento mutuo entre el docente y el alumno, basado en el respeto la escuela funciona más allá de cualquier disposición teórica de cómo esto se produce. El respeto intercultural se fundamenta en valores democráticos igualitarios sin que represente una imposición cultural. Los conocimientos, valores y saberes dados evidentemente se enmarcan en la cultura occidental, pero su sentido práctico, el de poder dar herramientas de participación en la sociedad externa, no implica una imposición de valores, creencias y actitudes que se pudieran definir propias de la cultura occidental. En definitiva la adquisición de saberes no implica ni la substitución de otros, ni que sean compartidos. Es un saber adquirido, no impuesto dirigido a un beneficio extrínseco de los alumnos: desde el aprendizaje del castellano, del catalán, cursar y en algunos casos obtener la titulación de estudios primarios y secundarios, e incluso ofrecer la posibilidad del acceso a la universidad a los alumnos de la escuela (estos últimos a diferencia de los otros no con clases presenciales. También la escuela está desarrollando bajo los mismos preceptos la posibilidad de una autoformación en diversas materias para los alumnos.

Como ejemplo práctico de la metodología transcultural a continuación expongo una situación de aula repetida en los seis años de experiencia como docente de secundaria para adultos en la Modelo de Barcelona. El área docente que me ocupa es la de las ciencias sociales y humanas del GES, la ESO para adultos. Cada año a principio de curso en la asignatura de Geografía y más específicamente en la unidad que refiere al origen del universo se plantea la misma situación: alumnos que por motivos religiosos no creen en la teoría del Big Bang o la evolución de las especies y se sienten en algunos casos incómodos con la explicación. Los alumnos que suelen poner interferencias a las explicaciones o bien son musulmanes practicantes o de alguna iglesia cristiana. Son extranjeros de zonas como América del Sur, Norte de África o asiáticos. Alumnos autóctonos católicos practicantes han objetado compartir las mismas opiniones que los anteriores pero ellos distinguen entre la creencia y el conocimiento religioso del científico laico. Precisamente estos alumnos son de gran ayuda en la explicación y distinción de los aspectos científicos y técnicos del conocimiento occidental de los saberes y valores aprendidos en los diferentes credos que practican. Lo tienen naturalizado y en cierta manera son los mejores interlocutores ante el conflicto de intereses que se les presenta a los alumnos que nunca habían estudiado en una distinción de lo sagrado y lo profano. Son en definitiva mediadores culturales.

El procedimiento que utilizo en estos casos es empezar la mediación<sup>2</sup> distinguiendo entre el hecho religioso, consustancial en todos los humanos y el hecho científico, también consustancial. El respeto hacia todos los credos y religiones fundamentado en una realidad

---

<sup>2</sup> La mediación es intentar (que no imponer ni aceptar) ante un conflicto con posicionamientos antagónicos frente una idea, valor o creencia establecer un conocimiento y comprensión, en la medida de lo posible de la postura contraria, basándose en el respeto y en la empatía, aunque no se comparta el posicionamiento con la otra persona “contraria” o con la idea “contraria”.

eminentemente humana destinada a dar respuestas en un sentido, en un contexto cultural e histórico determinado y el respeto hacia la ciencia también fundamentada en una realidad humana fruto de una cultura y de un tiempo histórico. Un relato explicación del paso del mito al logos, al pensamiento basado en la razón y la ciencia, aunque este último también puede ser interpretado como otra religión. En definitiva la ciencia o el pensamiento científico no necesariamente implican un contrario o un opuesto al hecho religioso. El siguiente paso es la explicación e igualación de los diversos credos, tanto en su génesis como en sus significados y significantes. El conocimiento de otros credos es una herramienta de respeto pero también de comprensión hacia el otro. Este punto es importante para dilucidar una posible sensación de “ataque” sólo hacia determinados credos.

El otro aspecto es que la sociedad de la cual quieren participar este tipo de conocimiento es el funcional por participar en ella, pero aunque este conocimiento sea necesario no tiene porqué ser un dogma de fe. De forma práctica estas teorías son el conocimiento que se le evaluará, en las evaluaciones en la escuela de la Modelo o en las escuelas de adultos externas por lo cual su conocimiento es necesario si quieren obtener el título del GES. Lo útil del conocimiento y de la confianza mutua son posibilidad de aplicar la metodología transcultural: es la escuela como una posible herramienta de integración, o acaso de participación, en la cultura receptora.

### 3. CONCLUYENDO

En definitiva la metodología transcultural consiste en la aceptación de unas reglas básicas vivenciales y convivenciales de respeto y de consideración del otro como igual. Son posiblemente valores occidentales, de las democracias occidentales, pero no exclusivos de ellas. Por otro lado la percepción del conocimiento como herramienta, no como imposición cultural, que posibilita la participación en la sociedad sin necesariamente tener que compartir valores y actitudes particulares de la cultura receptora, siempre y cuando no se vulnere el respeto y el derecho a la igualdad y libertad del otro. Si esto se transmite en un clima labrado de conocimiento mutuo entre los docentes y los alumnos posibilitan el funcionamiento y la consecución de los objetivos de la escuela y de los alumnos. No es ningún secreto ni hace falta ninguna técnica específica. El equipo docente de la escuela Jacint Verdaguer lleva años funcionando bajo estos principios sin necesariamente una conciencia permanente de ella, pero con resultados cuantificables tanto en resultados académicos como en la experiencia en sí de las aulas.

El propósito del artículo ha sido realizar una reflexión sobre la pluriculturalidad en las aulas de adultos en un contexto como es la prisión. No necesariamente estos aspectos tienen que ser concebidos como una dificultad y una no posibilidad de alcanzar los mismos objetivos que una escuela de adultos externa. Esta reflexión se ha construido partiendo de la realidad práctica observada de la escuela y no desde principios abstractos. Se trata de teorizar a partir de la práctica, de conocimiento elaborado a posteriori de la acción, acción/es que llevan realizándose hace mucho tiempo y con resultados positivos.

Últimamente han surgido discursos alarmistas en contra la pluriculturalidad. Manel Castells afirma que: “en un mundo como este de cambio incontrolado y confuso, la gente tiende en reagruparse devuelvo a identidades primarias: religiosa, étnica, territorial, nacional”(Castells, 1996:29). La pluriculturalidad es vista como un problema social que acabará, si no sucede ya, afectando el funcionamiento de las escuelas. No es cierto, tan solo es un cambio en la percepción de esta diversidad y de la realidad de las escuelas. La transculturalidad es posible. Cyde Kluckhohm formulaba la siguiente pregunta: ¿cómo se



posible que gente de apariencia diferente con lenguas mutuamente ininteligibles y formas diferentes de vida convivan pacíficamente? (Kluckhohn, 1944: 9) Sí, existe y la escuela transcultural es una realidad palpable. Lo es en la práctica totalidad de las escuelas, tan y muy palpable a su vez en una escuela situada en un centro penitenciario. El pasado y presente puede ser visto transculturalmente como proyección futura de nuestras escuelas. La antropología con su visión holística y comparativa de la diversidad humana y cultural propone a otras disciplinas como la Pedagogía y a los profesionales de la docencia que la esencia de la escuela puede ser siempre transcultural.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, P. y LUCKMAN, T. (1996). *La construcción social de la realidad*. Ed. Herder. Barcelona, pp. 84-85.
- BOURDIEU, P (1997) *Razones prácticas*. Ed Herder, Barcelona.
- CASTELLS, M. (1996) *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1, La sociedad red. Madrid, Alianza, 2000, p. 29.
- CUESTA, R. (2004) “*La escolarización de masas: un sospechoso y “feliz” consenso transcultural*” en *CUADERNOS DE PEDAGOGÍA*, N° 334, abril 2004. Ed. Wolters Kluwer, Madrid.
- FORNONS, D. (2009) *Prisión y drogas, doble condena*. Ed DeParís. Alcarraà Lleida.
- FOUCAULT, M. (1998) *Vigilar y castigar*. Ed. Siglo XXI. Madrid, p. 233.
- GOFFMAN, E. (1987) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Murguía. Madrid, p. 257.
- KLUCKHOHN, C. (1944) *Mirror for Man: A Survey of Human Behavior and Social Attitudes*. Greenwich, CT. Fawcett, p. 9.
- LUCKMAN, T. (1992). *Teoría de la acción social*. Ed. Paidós. Barcelona, p. 10.
- ZINO, J. (1996) “Els continguts de la pena de presó: notes per a una anàlisi etnogràfica de la gestió institucional.” En JUSTIFORUM, n° 6 Dep, Justícia Generalitat de Catalunya.



***EJE TEMÁTICO 2:  
ANTROPOLOGÍA DE LA  
EDUCACIÓN,  
MIGRACIONES Y  
DIVERSIDAD CULTURAL***



# CUANDO LA ETNICIDAD SUPEDITA LA NACIONALIDAD. COMPLICANDO LA NOCIÓN DE MINORÍA MODELO ENTRE INMIGRANTES “DEL ESTE” EN ESPAÑA<sup>1</sup>

BálintÁbel Bereményi

Grupo EMIGRA del Centre d'Estudis i Recerca en Migracions

Universidad Autónoma de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

Los niños y niñas pocas veces aparecen en el foco de las investigaciones sociales sobre procesos migratorios y de integración. Esto es el caso también de la infancia rumana residente de España, que no está presente sino en los márgenes de los estudios realizados sobre este grupo. Desde el año 2008 los rumanos se han convertido el grupo inmigrante más numeroso de España. En términos de nacionalidad, sus hijos (014) actualmente representan el segundo grupo en volumen, siguiendo a los marroquíes.

Por diversas razones la representación social de los colectivos Europa Central y Oriental (de aquí en adelante: ECO), en general, resulta ser más positiva que la de otras minorías inmigrantes y/o étnicas; aunque la percepción de los grupos de *rom* rumanos como conflictivos y no deseados ha matizado esta imagen predominantemente favorable. La exitosa integración de los ciudadanos ECO en el mercado laboral, el sistema educativo español y sus estrategias y prácticas residenciales han ayudado a forjar una imagen global de estos inmigrantes, que recuerda al caso de los grupos llamados *minorías modelo* en los Estados Unidos.

En esta ponencia, en primer lugar nos ocuparemos de revisar las imágenes sociales que la sociedad mayoritaria comparte sobre los inmigrantes de ECO, contrastando éstas con la imagen diversificada y dinámica del profesorado sobre la integración socioeducativa y el entorno familiar del alumnado de ECO. En segundo lugar, nos proponemos explorar las posibilidades y las limitaciones resultantes de aplicar el concepto de *minoría modelo* para los inmigrantes rumanos residentes en España, desde una concepción crítica del mismo. La comunicación se apoya en un trabajo etnográfico realizado en el área de Barcelona. La etnografía escolar en centros con población ECO se hizo paralelamente en dos institutos durante cuatro meses, mientras que las familias se contactaron de forma puntual para realizar entrevistas semiestructuradas.

## 2. ANTECEDENTES

Actualmente (INE 2010) hay unos 165.447 niños entre 014 años, con nacionalidad de algún país comunitario de ECO, residente en el Estado español. El 76% de estos corresponde a la infancia rumana (124.990). Los primeros cinco grupos del ECO dan la quinta parte (20%) de toda la población infantil (014) de nacionalidad extranjera. En comparación, el primer grupo de esta franja de edad, el marroquí, representa el 24% de la población extranjera.

---

<sup>1</sup> El texto surge de una investigación realizado en 2008-09, financiado por Premis Caixa Sabadell 2007. El IP del proyecto ha sido Bálint Ábel Bereményi, y ha contado un equipo formado por Sílvia Carrasco, Jordi Pàmies y Marta Bertran, todos ellos integrantes del Grup de Recerca EMIGRA, del CERMigracions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Si bien el colectivo rumano es considerable, la antropología no ha mostrado un interés significativo por este grupo en general, ni centrado en las generaciones más jóvenes. La inmensa mayoría de las publicaciones sobre sus patrones migratorios, su movilidad geográfica y estrategias laborales se han elaborado por demógrafos, geógrafos y economistas y sociólogos.

Para la discusión del tema hemos partido de la revisión de la literatura en tres temáticas. En primer lugar hemos revisado la literatura sobre la inmigración de ECO en el Estado español. En segundo lugar, nos hemos centrado en los textos de referencia producidos en España sobre inmigración, infancia y educación. Finalmente, hemos consultado los textos de referencia y las últimas producciones científicas relacionadas con la noción de *minoría modelo*. A continuación damos a conocer una revisión resumida de estos tres aspectos.

## **2.1. Literatura sobre inmigración rumana, y otros “del Este”**

*2.1.1 La literatura sobre los inmigrantes de la Europa “del Este”* sigue siendo muy escasa y principalmente enfocada en aspectos como la distribución poblacional de estos grupos, los patrones migratorios y de asentamiento seguidos por ellos, y la movilidad e inserción laboral y otros aspectos relacionados al mercado laboral.

Los geógrafos González y Aguilera (1996; 1998; 2000) y Viruela Martínez (2002; 2003a; 2003b, 2004; 2006; 2009; 2010) desarrollaron estudios sobre el impacto de la inmigración de ECO y el origen del flujo migratorio rumano, la integración y movilidad territorial, así como las pautas de incorporación laboral de estas poblaciones. El sociólogo Joaquín Arango et al. (2002) llevaron a término un diagnóstico sobre la población rumana de Coslada (Madrid) mientras que Buitrago et al. (2006) realizaron un estudio sobre las redes de los rumanos del mismo municipio. La monografía sobre los ciudadanos rumanos publicada por el Observatorio Valenciano de las Migraciones (2006) tampoco va más allá de la descripción de las características básicas del colectivo. El número 21/2007 de la revista *Migraciones* dedicado a la inmigración rumana, así como otros estudios más recientes (Domingo et al. 2008; Casado 2007; Hellerman y Stanek 2006; Stanek 2007, 2009a, 2009b) abarcan principalmente estos aspectos básicos.

Desde la antropología, Ramírez Goicoechea (1996) escribió sobre las estrategias y vivencias migratorias de polacos, rumanos, rusos, checos, búlgaros y croatas. Pajares (2006) se centró en los temas antes mencionados, aunque también ha usado algunos datos etnográficos para su estudio. Peeters (2005), por su parte, elaboró un informe sobre gitanos inmigrantes de Europa del Este y concretamente sobre su acceso a la educación primaria. Sin duda este trabajo representa un primer intento para tener en cuenta a los menores de la población inmigrante rumana. Como otra excepción hay que destacar el trabajo etnográfico *multisituado* de Crespo (2007) sobre jóvenes rumanos. Recientemente López Catalán (2010) ha publicado sobre salud y desigualdad socioeconómica de la población gitana rumana residente en Cataluña donde comenta algunos aspectos relacionados con la infancia, al margen de su estudio.

## **2.2. Literatura sobre inmigración, infancia y educación en España**

El informe de Aparicio y Veredas (2003) sobre el entorno familiar de los menores de origen extranjero, escolarizados en Madrid, incluía algunas familias rumanas. En publicaciones posteriores Tornos y Aparicio (2005; 2006) profundizan en el tema pero sin

aportar nuevos datos sobre la infancia rumana. La publicación del *Instituto de Ciencias de la Educación* de la UAB sobre inmigración, contexto familiar y educación (Carrasco ed. 2004), que recoge estudios etnográficos realizados con familias y menores inmigrantes no hace ninguna mención sobre la inmigración de la ECO. Finalmente se debe comentar que los primeros informes del *Instituto de Infancia y Mundo Urbano* (Carrasco et al. 2003; Carrasco et al. 2005) tampoco pudieron contar con un conocimiento etnográfico de los colectivos de ECO debido a la inexistencia de este tipo de trabajos.

En cuanto a los trabajos científicos de fuera del Estado español que se centran en los procesos migratorios, la socióloga francesa Potot (2004; 2007; 2008) investiga el origen y la naturaleza de los flujos migratorios de finales del siglo XX, tanto en el país de origen como en los de destino, donde destaca su trabajo de campo focalizado en la provincia de Almería. Radu (2001) estudia un tipo determinado de emigración desde Rumanía hacia el Estado español estrechamente vinculado al adventismo. El trabajo del sociólogo rumano Sandu et al. (2000a; 2000b) se centra en los motivos de la emigración. Ana Bleahu (2004), en el marco de un proyecto sobre áreas rurales de Georgia, Armenia y Rumanía, también realizó trabajo de campo con emigrantes rumanos en la ciudad de Barcelona. La recopilación de estudios sobre la inmigración rumana, editada por Dana Diminescu et al. (2003) en Francia, también muestra el aumento del interés científico por esta población en Francia.

En resumen, una breve revisión de la correspondiente literatura científica española y extranjera pone en evidencia una significativa carencia de investigaciones sobre niños y jóvenes rumanos, que participan en los proyectos migratorios de sus padres, y sobre las estrategias y prácticas educativas y escolares de las familias en cuestión.

2607

### 2.3. Minoría modelo

La noción de *minoría modelo*, popularizada en los años sesenta en las columnas de revistas divulgativas, pretende captar la condición diferenciada de algunos grupos minoritarios de la sociedad americana que consigue una integración socioeconómica y educativa ascendente. Estos artículos pretendían demostrar que en realidad los diversos colectivos asiáticos de los EEUU no se enfrentaban a ninguna discriminación económica y social, y de esta manera desacreditaban las reivindicaciones de los movimientos de derechos humanos, proporcionando argumentos a los discursos meritocráticos. Los principales aspectos a partir de los cuales, según esta línea de discurso, las *minorías modelo* han sobresalido son las trayectorias de inserción laboral aparentemente más exitosas, con ingresos por hogar que superan a otros grupos minoritarios, mejor rendimiento académico en niveles preuniversitarios, sobrerrepresentación en las facultades universitarias, y niveles de instrucción relativamente elevados. En varios aspectos no sólo sobresalen entre los demás grupos minoritarios, sino incluso en comparación con la sociedad mayoritaria.

A partir de los noventa se generó un debate académico con el propósito de desmontar el “mito” homogeneizador y estudiar las consecuencias de los discursos sobre las supuestas “minorías modelo”. En esta discusión, S.J. Lee (1996) critica esta categorización por ocultar la experiencia real de pobreza y falta de oportunidades. También sugiere que la existencia aparente de oportunidades en igualdad para todos favorece la acusación a la víctima de su propio fracaso. Jamie Lew (2006), por su parte, destaca la gran diversidad interna de la población asiática de los Estados Unidos. Subraya la incidencia de los factores estructurales en la configuración de aspiraciones y resultados académicos en el

caso de los coreanos de segunda generación en los EEUU. Los estudios de Gao Fang (2009a; 2009b; 2010) ponen en evidencia que el alumnado coreano en China, percibido como *minoría modelo* no comparte ni percepción de sí mismo como modelo, ni tiene una actitud homogénea respecto a la escuela. Pang, Kiang y Pak (2004) también subrayan la gran diversidad de etnicidades de los americanos originarios del área del Pacífico asiático. Sostienen, pues, que a partir de algunos grupos y sectores sobresalientes se crean verdades monolíticas. Ng, Sh. Lee y Pak (2007) indican que el discurso sobre el éxito de las minorías asiáticas parte del presupuesto del bajo rendimiento de los latinos y los afroamericanos y se contrasta con el mismo.

#### **2.4. Representación social, estereotipos, imágenes**

Un fenómeno fundamental en las relaciones interétnicas entre la sociedad mayoritaria y las minorías procedentes de países “del Este” es la acogida favorable de estos últimos. Las imágenes que constituyen la representación social de estos grupos básicamente surgen de las escasas relaciones históricas mantenidas y de las noticias de actualidad y, por tanto, se fundamentan en fenómenos puntuales.

A partir de 2002, el año en que se firma un convenio bilateral sobre un contingente creciente de ciudadanos rumanos que podían obtener contrato de trabajo en España, un número cada vez más alto de rumanos llega por vía legal al estado español. La condición legal aunque sólo parcialmente de estos primeros trabajadores y el hecho de que su incorporación laboral inicial fue en sectores complementarios (Casado 2007) o en niveles bajos del mercado segmentado de trabajo (Pajares 2006) también contribuyó a la consideración positiva de éstos y al desarrollo de unos estereotipos favorables a su integración sociocultural. Según Viruela (2006), las cualidades más valoradas por los empresarios en sus trabajadores rumanos son la seriedad, la eficacia, la responsabilidad, las “gananas de trabajar”, la rápida adaptación y el buen dominio de la lengua castellana.

Paradójicamente, la buena fama de los trabajadores rumanos contrasta con la fama que se asocia con el crimen organizado (Pajares 2006:11), con comportamientos incívicos, con la prostitución o directamente con la minoría gitana de procedencia rumana que, por su parte, arrastra todas las connotaciones negativas que los gitanos españoles han venido generando en la población española. Varios informantes de nuestro trabajo han afirmado que en los medios de comunicación sólo se oyen noticias sensacionalistas, y sobre todo negativas, sobre Rumania: por ejemplo, alrededor de escándalos relacionados con gitanos. En general, nuestros informantes han expresado su opinión negativa sobre los *rom* de Rumanía, y han intentado desmarcarse de ellos de forma categórica. Según Pajares (2006), su identificación con los *rom* les crea complejos.

Resulta fácil aplicar la división de la sociedad española en categorías de “gitanos” y “no-gitanos” a la sociedad rumana y por tanto la buena percepción de los trabajadores no necesariamente se mezcla mentalmente con las noticias mediáticas sobre la población *rom* de España. En todo caso, como afirma Viruela, “la rápida incorporación al mercado de trabajo se debe, en gran medida, a la buena acogida que les brinda la población española. La sociedad de acogida se ha forjado una imagen de los ciudadanos de países poscomunistas distinta a la de otros colectivos y, en general, les considera serios, responsables, disciplinados y con iniciativa.” (Viruela 2009: 85)

Más allá de las experiencias propias de los empresarios, también se valora positivamente el elevado nivel de instrucción y preparación profesional de los trabajadores de países ECO (Ramírez, 1996; González y Aguilera, 1996; Bucur, 2006; Pajares, 2006, Viruela



2009) cosa que facilita la entrada al mercado de trabajo, aunque no iguala sus oportunidades con las de los autóctonos. Algunos incluso lo han denominado una “imagen de marca” (Ioé, 2004).

## **2.5. Cómo los ven en la escuela**

Las representaciones sociales predominantemente positivas en la sociedad mayoritaria sobre la minoría rumana también se hacen eco en el discurso del profesorado. El trabajo etnográfico nos ha permitido constatar que aquellas características que los empresarios evalúan positivamente en los trabajadores rumanos serán igualmente premiadas en los contextos escolares. Buena preparación inicial, seriedad, capacidad de trabajar o actitud positiva hacia el trabajo, son algunos de los rasgos que a menudo se atribuyen al alumnado de la Europa del Este, en términos generales.

Aunque en su discurso el profesorado no refleja una idea totalmente homogeneizadora de las familias y sus hijos de Europa del Este, sí confirman la presencia de algunos rasgos comunes. El profesorado entrevistado atribuye a los sistemas educativos de estos países de origen competitividad y más estricto respecto de la cantidad de material transmitido. Se convierten en el imaginario del profesorado en la máxima expresión del ‘esfuerzo’, en un momento en que el profesorado expresa abiertamente su deseo de ‘recuperar estos valores’. En este sentido, estos alumnos sirven para contrastar los resultados atribuidos a los criterios pedagógicos menos progresistas.

Otra noción sistemáticamente mencionada es el ‘respeto’ con que estos alumnos tratan al profesorado, algo que también se opina que, a medida que van adaptándose al nuevo contexto, van perdiendo rápidamente. En todas las entrevistas mencionan con un aire crítico ejemplos de movilidad social descendente en la incorporación laboral de las familias, por ejemplo, refiriéndose a casos como el de una profesora que cuida señoras mayores, de un oficial militar que trabaja en la línea de montaje, de una enfermera que trabaja de camarera, entre otros. El alto nivel de formación de los padres y madres de origen ECO es un hecho ampliamente conocido y valorado por los profesores, aunque no sabemos hasta qué punto son datos contrastados o supuestos. La experiencia académica de estos padres no solamente contrasta con la de los padres autóctonos, sino aún más con la de las familias de origen inmigrante de otras partes del mundo. Como consecuencia, algunos profesores piensan que estas familias tienen más capacidad instrumental para apoyar a los hijos e hijas en el estudio diario, a pesar de las dificultades lingüísticas. Además, dicen que les dan un gran apoyo moral respecto de la escuela y que son exigentes. En el caso de los rumanos en concreto, se arguye que por la proximidad lingüística tienen gran facilidad de aprender catalán y castellano, hecho que directamente incide en su integración en el grupo de iguales. Este argumento sin duda puede explicar su más rápida adaptación escolar que, por ejemplo, la de los niños y jóvenes de origen chino o senegalés, pero difícilmente se contrasta con el caso de los alumnos latinoamericanos. En cuanto a su integración en el grupo de iguales y al proceso de adaptación, los datos de varias entrevistas confirman que, en términos generales, suele ser rápida y exitosa, comparada con la de otros colectivos que tienen más tendencia a relacionarse con sus endogrupos étnicoraciales y nacionales. Por ejemplo, según una profesora entrevistada, “los del Este” buscan relaciones “exogámicas” y no tienen una tendencia a juntarse con su propio grupo en el patio, o incluso fuera de la escuela.

De nuevo, paradójicamente, el profesorado que hasta un cierto nivel se identifica con los méritos de un sistema más inclusivo y centrado en la atención individualizada, en su opi-

nión sobre el alumnado “del Este” expresa un reconocimiento por su mayor disciplina, su buena preparación académica previa, su estado de conocimientos avanzado sobre todo en matemáticas y, en algunos casos su mayor competencia lingüística, características todas ellas pertenecientes a un sistema más rígido, más conservador, más competitivo y más selectivo. Al mismo tiempo, sin embargo, tienden a defender la escuela catalana (en su caso concreto) por ser más democrática, más comprensiva y menos selectiva. En definitiva, el alumnado rumano se reconoce como más exitoso que los demás niños y niñas de origen extranjero.

En uno de los institutos visitados durante el trabajo de campo, el jefe de estudios subraya la heterogeneidad de las experiencias que la escuela ha tenido con familias “del Este”. Refiriéndose a dos extremos, mencionó el ejemplo de los *rom* rumanos, quienes no comparten la valoración positiva de los estudios observados en otras familias gitanas. Estos casos contrastaban radicalmente, en su opinión, con los alumnos “del Este” no gitanos que habían tenido en el centro por primera vez y que eran brillantes en muchas materias. Durante el trabajo etnográfico, en el centro había tres alumnos de padres gitanos rumanos. Los tres eran residentes de un barrio de mala reputación conocido por su población gitana española. Una chica *rom* acudía a clase con regularidad, su madre tenía buena relación con el tutor escolar y sus resultados académicos eran como los del promedio del grupo. El caso de estos tres alumnos gitanos rumanos es interesante para comprobar que en la escuela, igual que en el mercado laboral, la categoría “rumano no gitano” queda claramente separada de la de “rumano gitano”, sin que el país de origen común permita aludir a experiencias, estrategias o aspiraciones parecidas.

El profesorado de los dos centros observados comparte un discurso bastante equilibrado sobre el alumnado de origen inmigrante, aunque existe una escala amplia de opiniones sobre aspectos concretos. Por ejemplo, la evaluación de la aportación educativa de la familia del alumno, la relación entre el lugar de origen o la lengua familiar y el rendimiento académico, el impacto del aumento del alumnado extranjero sobre el alumnado “autóctono”, o bien su impacto en el trabajo del profesorado. Por otra parte la opinión generalmente positiva del profesorado se compensa con una visión más dinámica de este alumnado que con la visión que pueden sostener respecto del alumnado de otros orígenes, reconociendo, además, su diversidad interna a partir de variables como las distintas expectativas y estrategias de las familias, la capacidad intelectual individual, la edad o la influencia del grupo de iguales, entre otras.

## 2.6. A modo de conclusión

En base a los estudios realizados sobre los grupos inmigrantes de origen ECO hemos podido observar el desarrollo de su representación social globalmente positiva en la sociedad española. Tanto la poca relación histórica como las buenas experiencias iniciales han aportado a la formación de unas imágenes favorables que constituyen aquella representación generalizadora.

Los argumentos que sirven para apoyar esta representación muestran una correspondencia casi directa con los discursos de *minoría modelo* sobre grupos asiáticos de los Estados Unidos. Su imagen predominantemente positiva, sin embargo, ha ocultado una gran diversidad de realidades vividas por las familias de origen ECO, en cuanto a sus experiencias migratorias y de integración social y laboral.

Por otra parte, y lo que nos ocupa especialmente en este trabajo, es que la representación social como *minoría modelo* se ha infiltrado en la opinión del profesorado sobre el alum-

nado de origen ECO e influye en los profesores en la creación de categorías previas. Los aspectos positivamente valorados corresponden con aquellos expresados empleados por los empresarios: capacidad de trabajar, responsabilidad, comportamiento respetuoso, etc. Los profesores reconocen que por razones de preparación previa en sistemas educativos más estrictos y exigentes el alumnado proveniente de ECO tiene más posibilidades de tener éxito en la integración escolar que otras minorías, especialmente destacando la ventaja que los niños rumanos tienen por la proximidad lingüística. Incluso los alumnos reconocen que la relativamente buena preparación académica favorece el desarrollo de buenas relaciones con el profesorado, altas expectativas y reconocimiento de los esfuerzos realizados. Cuando los profesores opinan que los alumnos “del Este” pierden sus buenas costumbres, de comportamiento o de prácticas académicas, a medida que se adaptan a las dinámicas escolares. En realidad, expresan según el cual al llegar tenían esas cualidades altamente valoradas y ausentes en el resto del alumnado, aspecto sobre el que será necesario profundizar en el análisis. Si bien las escuelas todavía tienen pocas experiencias de graduación con la población ECO, no obstante, generalmente expresan unas opiniones esperanzadoras, confirmando de esta manera la existencia de la tesis de *minoría modelo*. Sin embargo, los trabajos etnográficos también han mostrado la superación de las categorías cerradas por parte del profesorado. Analizando caso por caso, a menudo llegan a la conclusión de que existen grandes diferencias tanto a nivel de preparación previa, como en las actitudes presentes y aspiraciones futuras. Además, no solo se identifica la diversidad interna, sino que se tienen en cuenta, de forma dinámica, los cambios que cada alumno puede atravesar a lo largo de su trayectoria debido a factores diversos. En este sentido, pues, la imagen de *minoría modelo* está compensada por el profesorado con reflexiones críticas. Este es un aspecto que las investigaciones precedentes sobre esta cuestión no parecen haber identificado.

Finalmente, a través del análisis de las entrevistas realizadas emerge un elemento que añade una dimensión interesante a la discusión. Esto es, la categoría étnica “gitano” actúa como un marcador que supedita las connotaciones positivas relacionadas con la categoría de nacionalidad. Los estigmas relacionados con la primera categoría anulan cualquier referencia a la *minoría modelo*. Este hecho se ha puesto en evidencia en el caso de los tres alumnos *rom*, de los cuales una alumna, por su comportamiento escolar y sus aspiraciones académicas, se correspondía más a las características atribuidas a la categoría de nacionalidad (rumano) y menos a la categoría étnica (gitano). Sin embargo, a pesar de esto, el jefe de estudios aludía a ella como una excepción de la categoría étnica, en lugar de realizar otro posible asociación lógica: la integración en la categoría de nacionalidad.

En definitiva, podemos concluir que existe una ausencia general de estudios sobre diversos aspectos de la escolarización de los niños y jóvenes de ECO, y en concreto de Rumanía. Quizá una de las explicaciones sea justamente la consideración de que esta población ha seguido unas pautas de integración socioeducativa modélicas y no representan un problema escolar o social. Con la investigación en la que se basa este texto tenemos la intención de invertir esta situación e introducir a la población infantil y juvenil de origen ECO en el debate socioantropológico sobre integración social y educativa de los hijos e hijas de las familias de origen inmigrante desde una mayor complejidad empírica y teórica.

### 3. BIBLIOGRAFÍA

APARICIO, R., & VEREDAS, S (2003) *El entorno familiar de los menores de origen extranjero escolarizados en madrid*. Madrid: UPCMTAS.

- BLEAHU, A. (2004) Romanian migration to Spain. motivation, networks and strategies. In D. POP. (Ed.), *New patterns of labour migration in Central and Eastern Europe*. Cluj-Napoca: Public Policy Centre.
- CARRASCO, S.; BALLESTÍN, B. et al. (2003) *Primer Informe sobre l'estat de la infància i la família a Barcelona*. Barcelona: Institut d'Infància i Món Urbà de Barcelona.
- CARRASCO, S., BALLESTÍN, B., BORISON, A. (2005) *Infància i immigració: Tendències, relacions i polítiques*, a AADD, *Infància, famílies i canvi social a Catalunya*. informe 2004. Vol. II. Barcelona: CIIMU.
- CASADO, M. (2007). "Repercusión de las últimas ampliaciones de la Unión Europea en la economía española: los flujos migratorios hacia España", *Papeles del Este: Transiciones poscomunistas*, N°. 15, 2007, p. 22.
- CRESPO, P. (2007) "Los jóvenes rumanos no quieren ser diferentes. Una aproximación al estudio de las migraciones de jóvenes rumanos". *Migraciones*, N° 21, 2007, pp. 213-233.
- DIMINESCU, D., & ET COLLECTIF (2003) In Diminescu D., et Collectif (Eds.), *Visibles mais peu nombreux: Les circulations migratoires roumaines*. Paris: Maison de Sciences de l'Homme.
- DOMINGO, A; GIL, F; MAISONGRANDE, V (2008) "La inserción laboral de los inmigrantes rumanos y búlgaros en España", *Cuadernos de Geografía*. N°84, pp. 213-236.
- FANG, G. (2009a) "Model Minority, Self Perception and Schooling: Multiple Voices of Korean Students in China", *Asia Pacific Journal of Education*, V. 29 n° 1 pp. 17-27.
- FANG, G. (2009b) "Challenges of Discourses on "Model Minority" and "South Korean Wind" for Ethnic Koreans' Schooling in Northeast China", *Diaspora, Indigenous, and Minority Education*, V. 3 n° 2 pp. 119-130.
- FANG, G. (2010) "A Comparative Analysis of the Meaning of Model Minority among Ethnic Koreans in China and the United States", *Comparative Education*, V. 46 n° 2 pp. 207-222, may 2010.
- GONZÁLEZ YANCI, M. P., & AGUILERA ARILLA, M. J. (1996) "Los polacos en los nuevos flujos inmigratorios en España: Una aceptación social diferente". *Espacio, Tiempo y Forma*, VI(9 Geografía), pp. 73-91.
- GONZÁLEZ YANCI, M. P., & AGUILERA ARILLA, M. J.(1998) "La procedencia, a escala local, de los inmigrantes extranjeros en España a finales del siglo XX", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VI(11).
- GONZÁLEZ YANCI, M. P., & AGUILERA ARILLA, M. J.(2000) "Los países del este nuevo foco de emigración de la Europa actual. Su incidencia en España", *Estudios Geográficos Tomo LXI(239)*, 258-282.
- HELLERMANN, C., STANEK, M. (2006) "Nuevas perspectivas en los estudios sobre la inmigración de Europa central y oriental en España y Portugal", *Papeles del Este* 11.2006): 120.
- HOSNEDLOVÁ, R; STANEK, M. "Inmigrantes ucranianos en España una aproximación a las pautas de movilidad internacional", *Scripta Nova* V. XIV, p. 312.
- LEW, J. (2006) "Asian Americans in Class: Charting the Achievement Gap Among Korean American Youth", New York: Teachers College Press, New York.
- NG, J.C; LEE, S.H; PAK Y.K. (2007) "Contesting the Model Minority and Perpetual Foreigner Stereotypes: A Critical Review of Literature on Asian Americans in Education", *Review of Research In Education* N° 31: 95.
- PAJARES, M. (2006) *Procesos migratorios e integración socio laboral de los inmigrantes rumanos en Cataluña*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona).

- PANG, V. O., KIANG, P., & PAK, Y.(2004) “Asian Pacific American students: Fighting overgeneralizations”, In J. A. BANKS.ED.. & C. A. MCGEE BANKS.Assoc. (Ed.), Handbook of research on multicultural education.2nd ed., pp. 542-563. San Francisco: JosseyBass.
- PEETERS GRIETENS, K (2005) *Entre Tenebres. Gitanos immigrants: els rrom de l'est d'Europa a Barcelona i el seu accés a l'educació.*
- POTOT, S. (2004) ‘The rumanian circulatory migration: Networks as informal transnational organizations.’ Paper for the second session “New forms of migration in Europe” of the EAPS conference: International migration in Europe: New trends, new methods of analysis. Rome., Paper for the Second Session “New forms of migration in Europe” of the EAPS conference.
- POTOT, S. (2007.)*Vivre à l'Est, travailler à l'Ouest. les routes roumaines de l'Europe.* Paris: L'Harmattan.
- POTOT, S. (2008) “Rumanians, Moroccans and racism in el Ejido: Diverse forms of attachment to territory”, In S. JANSEN, & L. STAFFAN (Eds.), Struggles for home: Violence, hope and the movement of people. Oxford and New York: Berghahn Books.
- RADU, C. (2001) “De la crângenii teleorman spre spania: Antreprenoriat, adventism si migratie circulatorie”, Sociologie Româneasc, 1, 194-215.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E. (1996) “Inmigrantes europeos: La distancia próxima”, Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura, 607, 65-90.
- SANDU, D. (2000a) “Migraia circulatorie ca strategie de viaă”, Sociologie Românească, 2, 529.
- SANDU, D. (2000b) “Migraia transnaională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar”, Sociologie Românească, 34, 550.
- STANEK, M. (2009a) *Los inmigrantes rumanos y búlgaros en España: perfiles sociodemográficos y pautas migratorias. Las múltiples caras de la inmigración en España.* Alianza Editorial, 2009, p. 33.
- STANEK, M (2009b). Los inmigrantes rumanos y búlgaros en España: perfiles sociodemográficos y pautas migratorias. En REHER SULLIVAN, D.S., REQUENA, M. Y DÍEZ DE REVENGA “Las múltiples caras de la inmigración en España”, pp. 217-250.
- STANEK, M (2007) “Movilidad de los trabajadores procedentes de los nuevos países miembros de la Unión Europea 2004-2006”, Revista de Estudios Europeos, vol. 46-47, p. 17.
- LEE, S.J. (1996) *Unraveling the “Model Minority” Stereotypes: Listening to Asian American Youth.* New York: Teachers College Press
- TORNOS CUBILLO, A., & APARICIO GÓMEZ, R. (2006). “Colectivos, grupos étnicos y redes: El futuro de una españa con hijos de inmigrantes”, Sistema: Revista De Ciencias Sociales, 190-191.
- VIRUELA MARTÍNEZ, R. (2002) “La nueva corriente inmigratoria de Europa del este”, Cuadernos de Geografía. Universidad de Valencia.72, 231-258.
- VIRUELA MARTÍNEZ, R. (2003a) “La emigración de la Europa poscomunista: Su incidencia en el País Valencià”, Saitabi: Revista De La Facultat De Geografia i Història, nº. 53, 187-214.
- VIRUELA MARTÍNEZ, R. (2003b) “Transición y migraciones en Europa central y oriental”, Migraciones, 14, 181-218.
- VIRUELA MARTÍNEZ, R. (2004) “El recurso de la emigración. Balance durante la transición en Rumanía.9, 129.

VIRUELA MARTÍNEZ, R. (2006) “Inmigrantes rumanos en España: Aspectos territoriales y procesos de sustitución laboral”, *Scripta Nova. Revista Electrónica De Geografía y Ciencias Sociales*, 10 (222), 15.

VIRUELA MARTÍNEZ, R. (2010) “Movilidad geográfica de los rumanos. Estructura territorial de las migraciones interiores en España”, *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales*, nº 19, 2010, pp. 157-181.

VIRUELA MARTÍNEZ, R. (2009) “Europeos del Este en el mercado de trabajo español: un enfoque geográfico”, *Revista CIDOB d'afers internacionals*, nº 84, 2009.

# POLÍTICAS DE INCLUSIÓN EDUCATIVA E INMIGRACIÓN: LA PARADOJA DE LOS “ESPACIOS DE BIENVENIDA EDUCATIVA”<sup>1</sup>

Silvia Carrasco

Jordi Pàmies

Laia Narciso

Grup EMIGRA Centre d'Estudis i Recerca en Migracions d  
e la Universitat Autònoma de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

Los datos de organismos oficiales sobre las tendencias de los flujos migratorios señalaban que en 2007 la inmigración familiar superaba por primera vez la inmigración laboral y desde principios del curso 2007/08 aumentó espectacularmente en algunas poblaciones la necesidad de escolarizar niños y jóvenes no previstos en el proceso de preinscripción anterior. Además, en algunos municipios hacía tiempo que se detectaba la resistencia de diversos sectores sociales y educativos hacia las formulas de escolarización equilibrada introducidas mayoritariamente en relación con el alumnado extranjero en los últimos años. Ante estas dos circunstancias y presiones, el entonces Conseller d'Educació, Ernest Maragall, anunció en contradicción con la inclusión educativa declarada como objetivo por el departamento que lideraba, una propuesta para organizar la acogida escolar fuera de los centros educativos.

La propuesta inicial se hizo pública en enero de 2008 y generó la oposición de sectores académicos y profesionales, y de organizaciones sociales y políticas progresistas y vinculadas a la inmigración, dentro y fuera del gobierno. A finales de enero, más de doscientos investigadores y profesionales dirigieron una carta exponiendo las razones científicas (las lenguas y el resto de elementos de la cultura de la sociedad receptora se aprenden en el contexto natural de habla y relación entre iguales), sociales (no debía dar pie a la legitimación indirecta de jerarquías culturales y étnicoraciales entre los alumnos ignorando su impacto) y morales (condicionaba el derecho a la escolarización según el origen de los alumnos) que desaconsejaban la creación de dispositivos educativos segregados para atender a niños y jóvenes extranjeros, pidiendo al Conseller que retirase la medida.

A lo largo de 2008 las noticias en los medios sobre las características de esta propuesta de recepción educativa en centros separados de las escuelas se fue transformando a medida que incrementaba la polémica y las paradojas y contradicciones en las declaraciones: en enero se anunciaba que Cataluña abriría ‘centros específicos’ para que los menores extranjeros entrasen en contacto con la escuela, se decía que se los introduciría a ‘la lengua y las costumbres’ antes de ser transferidos a la red educativa ordinaria y que permanecerían en estos centros alrededor de un año; hacia julio se advertía que a estos nuevos espacios solo irían niños y jóvenes procedentes de ‘culturas distantes’. Finalmente, en octubre, se concretó la propuesta como ‘Espais de Benvinguda Educativa’ abriéndose en Vic y en

---

<sup>1</sup> Esta comunicación se inscribe en los resultados del proyecto AGAUR2008ARAF10042 fruto de un trabajo desarrollado por dos equipos: la Dra. Núria Simó ha sido la investigadora principal y ha liderado el equipo GREUV de la UVic, con el Dr. Antoni Tort y Dr. Jordi Collet y otros jóvenes investigadores (Mariona Buj, Pilar Saus y Glòria Solà) y la Dra. Silvia Carrasco, el Dr. Jordi Pàmies y la Sra. Laia Narciso, que realizó su tesis de máster a partir del trabajo etnográfico realizado en los 3 EBE de Reus, han constituido el equipo EMIGRA de la UAB en este estudio, en el que han colaborado otros investigadores en distintas fases y a distintos niveles.

Reus, a los que irían los nuevos alumnos llegados durante el curso y sus familias, independientemente de su origen nacional y que estarían un mes aproximadamente en ellos, insistiendo en que su misión era potenciar la integración a la sociedad y a las escuelas. Se añadió, así, un componente de atención a las familias inmigradas ausente en versiones anteriores.

Los EBE se regularon (DOGC Edu/3072/2008 de 17 de octubre) con carácter experimental como espacios de acogida educativa familiar, definidos concretamente como unidades de apoyo y asesoramiento, previos a la escolarización y por tanto no obligatorios, que iban a proporcionar un servicio de acogida a toda la unidad familiar. Su actividad preferente se dirigiría a niños y jóvenes de 8 a 16 años.

Los objetivos generales planteados fueron:

- a) Mejorar la atención y acogida de los niños y jóvenes y sus familias que se incorporen al municipio y asegurar la información y el apoyo necesario para participar plenamente en el sistema educativo.
- b) Facilitar y dar apoyo a los centros educativos en los procesos de incorporación de matrícula a lo largo del curso.
- c) Promover actitudes inclusivas por parte de la población.
- d) Garantizar la escolarización equilibrada<sup>2</sup> de acuerdo con la Oficina Municipal de Escolarización del municipio.
- e) Cada EBE ha acogido alrededor de 100 niños y jóvenes por curso, durante una media de dos meses y con un ligero predominio de edades correspondientes a la educación secundaria (ver Collet, Narciso y Solà, 2011, para una descripción más detallada).

2616

A continuación procederemos a realizar un análisis crítico de la propuesta de los EBE, a partir de algunos resultados de la investigación evaluativa desarrollada entre 2008 y 2010.

## **2. INCLUSIÓN EDUCATIVA E INMIGRACIÓN: EVALUACIONES DESDE LA INVESTIGACIÓN**

Con la crisis económica ya generalizada y reconocida, se ha renovado el interés por disponer de evaluaciones comparativas internacionales sobre la capacidad de los diferentes países receptores de inmigración y de sus sistemas educativos para responder con éxito a los retos creados por una composición del alumnado más compleja.

Las motivaciones que sustentan este interés por conocer las características de la participación de los hijos e hijas de los inmigrantes en los sistemas educativos y los resultados que obtienen obedecen a los múltiples intereses relacionados con la creación de capital humano en los países receptores y a las preocupaciones relacionadas con las inversiones públicas y las políticas sociales. Es decir, se plantean tanto en términos de eficiencia y eficacia como en términos de las inquietudes para alcanzar niveles más altos de inclusión y equidad. No es de extrañar que entre 2008 y 2010 haya habido un aumento muy importante de la producción científica en estos ámbitos, al tiempo que las agencias y funda-

---

<sup>2</sup> Se ha consolidado la expresión ‘escolarización equilibrada’ entre los gestores y responsables educativos para referirse al reparto del alumnado extranjero entre todos los centros públicos y concertados, aunque se habla de alumnado ‘con necesidades educativas especiales derivadas de situaciones sociales y culturales desfavorecidas’.



ciones internacionales se preocupaban por buscar mejores indicadores para evaluar estas distintas dimensiones. Finalmente, la penetración problematizadora de la inmigración en los debates políticos de los países receptores en este período de crisis a gran escala, y la consecuente polarización de la opinión pública sobre ella, ha generado nuevos documentos y marcos normativos para regular y legislar no solo los flujos migratorios y la gestión de la inmigración a nivel interno, sino toda una serie de recomendaciones internacionales sobre inmigración y educación en general, y sobre la escolarización de hijos e hijas de inmigrantes en los países del espacio común europeo en particular.

Antes de revisar brevemente algunos de estos documentos y sus conclusiones y recomendaciones en relación con la creación de dispositivos de atención educativa para alumnado extranjero de incorporación reciente, hay que situar en el contexto concreto catalán las preocupaciones mencionadas anteriormente. El malestar y la incertidumbre causados por las noticias sobre la creación de dispositivos especiales para alumnos extranjeros se añadió a un debate creciente sobre segregación escolar y social a raíz de la publicación de dos informes durante el mismo año 2008: en mayo, un informe del Síndic de Greuges alertaba de la gravedad de la segregación interescolar en los municipios y barrios de Cataluña y, cuatro meses más tarde, un informe de la Fundació Jaume Bofill revelaba las desigualdades educativas existentes entre alumnos según el estatus socioeconómico de las familias y según el origen nacional. Este último informe analizaba los resultados globales de las pruebas de PISA 2006 y advertía de las consecuencias negativas para los resultados académicos de la práctica de las agrupaciones por grupos llamados homogéneos o de nivel, generalizada justamente en los centros con la población más desfavorecida, cuyos procesos han sido ampliamente descritos en trabajos etnográficos y estudios de caso (Carrasco, Pàmies, Ponferrada, Ballestín y Bertran, 2009).

2617

También a lo largo del 2008 y del 2009 se dieron a conocer las conclusiones de dos informes basados en una revisión exhaustiva de la literatura sobre la educación de los niños/as y jóvenes extranjeros y de minorías. El Open Society Institute concluyó que entre los factores escolares específicos que explicaban la desigualdad educativa que afectaba especialmente a este alumnado se encontraba en la estructura del sistema educativo, con la práctica de itinerarios de nivel como primer factor, al que se añade la experiencia de mayores niveles de segregación dentro y entre escuelas y barrios, discriminación directa e indirecta en aulas y espacios de recreo, además de niveles más altos de *bullying* sufridos y menores expectativas por parte del profesorado, a parte de los efectos eventuales de los sesgos curriculares en la difusión de representaciones distorsionadas, negativas o directamente invisibilizadoras. La OCDE, que insiste en todos los temas anteriores en su informe, añade que si bien para el éxito académico del alumnado de origen inmigrante muchos aspectos relacionados con las condiciones sociales son importantes, los factores clave de la desventaja tienen relación con la política educativa. El informe examina las formas a través de las cuales las políticas, y su influencia en estos factores, favorecen la creación de mejores oportunidades para el alumnado de origen inmigrante a dos niveles: el de las *políticas de los sistemas educativos* que incluyen medidas para desegregar las escuelas y redistribuir recursos económicos y humanos y que tienen impacto en todo el alumnado matriculado, reduciendo las diferencias de éxito; y el de las *políticas escolares* que priorizan la creación de entornos escolares y de relaciones escuela-familia más sensibles a las necesidades del alumnado inmigrante desde sus perspectivas.

En el congreso “Catalunya 2.0 Els fills i les filles de les migracions” organizado por la Secretaria per a la Inmigració de la Generalitat de Catalunya y celebrado en Barcelona en

noviembre de 2009, la propia autora del informe de la OCDE fue invitada a exponer los elementos clave para diseñar una política educativa efectiva contra la exclusión, siempre desde la base de la no creación de provisiones específicas. Ninguna de las recomendaciones de la OCDE apoya la existencia de los EBE y se cuestionan seriamente las prácticas de segregación intraescolar, como algunos usos inquietantes de las aulas de acogida y las agrupaciones según niveles. Sintetizando los retos y las opciones políticas que se desprenden de su análisis comparativo y, de forma especial, las recomendaciones de la OCDE se sostiene que:

- Ante las diferencias importantes en resultados escolares que se asocian a la segregación escolar que coincide con la segregación residencial reforzada por los grupos de nivel y alimentada por las prácticas de elección de escuela, las opciones políticas pasan por mezclar la composición escolar, mejorar la información a los padres, reducir el impacto negativo de las agrupaciones de nivel y mejorar la calidad y la inversión en las escuelas con altas concentraciones de alumnado extranjero.
- Ante las variaciones, es decir, ante financiaciones no siempre específicas para las necesidades detectadas, retrasos en la implementación de estrategias, baja supervisión y evaluación, y dificultades para obtener datos significativos desagregados por estatus migratorio del alumnado, las opciones políticas pasan por establecer un marco legal y financiero específico, proporcionar servicios de apoyo y asesoramiento al personal docente, identificar las fortalezas presentes y compartir buenas prácticas, reforzar la capacidad de la escuela en temas de evaluación y valoración.
- Ante las insuficiencias de apoyo lingüístico en los diferentes niveles educativos, la falta de focalización en el lenguaje académico, la baja integración entre aprendizaje lingüístico y el resto de áreas curriculares y la perspectiva del déficit que aún hoy orienta parte importante de la enseñanza de la lengua, las opciones políticas pasan por proporcionar un apoyo lingüístico continuado y coherente desde preescolar hasta los niveles educativos más altos, incluir aspectos de desarrollo lingüístico en la formación de todo el profesorado, asegurar la cooperación entre profesorado especialista y generalista, y valorar y validar la competencia en las lenguas maternas/familiares del alumnado.
- Ante entornos de enseñanza/aprendizaje con un profesorado con preparación y formación insuficiente para educar en la diversidad, y la falta de orientaciones y de formación para los responsables de los centros en temas de diversidad, con necesidades para establecer apoyos específicos según capital académico, las opciones políticas pasan por formar al profesorado para la diversidad, reforzar a los responsables de los centros con formación para la diversidad y promover y apoyar las relaciones de las escuelas con su entorno, y proporcionar oportunidades de aprendizaje adicionales donde el alumnado pueda obtener ayuda en los deberes.

Aún más recientemente, a lo largo de 2010 se publicaron dos informes más de la OCDE sobre la educación de los hijos e hijas de los inmigrantes (ver referencias) que se suman a lo que ya es una colección (OECD Reviews of Migrant Education), donde se insiste en algunos de estos aspectos y se declara que la educación de los hijos e hijas de inmigrantes

ha pasado a ser una prioridad política en la medida en que se continua constatando que tienen un acceso restringido a la educación de calidad, con niveles mucho más altos en abandono escolar y unos resultados académicos inferiores a sus coetáneos autóctonos. Ante estas constataciones nos preguntamos: ¿Por qué no se tienen en cuenta las recomendaciones de la investigación nacional e internacional sobre inmigración y educación para evaluar los niveles de inclusión conseguidos y, eventualmente, corregir las políticas?

### **3. LA EDUCACIÓN DE HIJOS E HIJAS DE LAS PERSONAS MIGRANTES: LAS POLÍTICAS LOCALES DESDE LAS POLÍTICAS COMUNITARIA**

Desde la perspectiva de las orientaciones políticas, como parte de un estado firmante de la Convención Internacional de los Derechos del Niño desde su promulgación en 1989, y habiendo aprobado el proyecto de la “Llei de Drets i Oportunitats de la Infancia i l’Adolescència en el Parlament de Catalunya”, no debería plantearse ninguna duda sobre el hecho de que los objetivos educativos y sociales a conseguir por parte de los niños/as y jóvenes catalanes y extranjeros no pueden diferir bajo ningún concepto. Es más, respecto a los medios para conseguirlo, las orientaciones son igualmente claras y debemos insistir en recordar el acuerdo tomado en el Parlamento Europeo el 2 de abril de 2009 sobre la Educación de los hijos de los trabajadores migrantes<sup>3</sup> en Europa, que complementa la revisión realizada en el apartado anterior al conocimiento producido más recientemente. Sin embargo, las políticas y prácticas locales se alejan cuando no contradicen directamente de algunos de los puntos fundamentales del documento aprobado en Bruselas. Veamos algunos de ellos:

- El punto 14 destaca que la integración se ha de basar en los principios de igualdad de oportunidades educativas y garantizar el acceso igualitario a una educación de calidad, rechazando las soluciones temporales o permanentes que se basen en la segregación escolar interna.
- El punto 21 advierte de que es necesario integrar lo más pronto posible y en las mejores condiciones a los niños y jóvenes de origen inmigrante en los centros escolares porque esta es la manera más efectiva de mejorar su rendimiento en los estudios obligatorios y superiores, así como su acceso al mercado de trabajo; esto implicaría un cambio en el planteamiento actual desde el punto de vista de las prácticas, que difieren notablemente de lo que las normas prevén, y éste debería ser el objetivo de toda intervención en un marco de educación inclusiva. Este será un aspecto fundamental a valorar.
- El punto 22 pide a los estados miembros que eviten la formación de guetos en los centros escolares, así como la creación de clases especiales para niños y jóvenes de origen inmigrante, y también les pide que promuevan una política educativa integradora que los distribuya de acuerdo a niveles de escolaridad y necesidades individuales.
- El punto 36 insiste en que todo el alumnado de origen inmigrante y no inmigrante reciba un trato igualitario, y que el profesorado y las escuelas tendrían

2619

---

<sup>3</sup> Nótese las limitaciones del acuerdo del Parlamento Europeo en dos aspectos: 1) limita las recomendaciones a los hijos e hijas de trabajadores migrantes, es decir, aquellos que se encuentran temporalmente en un país distinto al de su nacionalidad; 2) limita las recomendaciones a los hijos e hijas de estos trabajadores migrantes que se encuentren legalmente en un país de la UE que no sea el de su nacionalidad.

que considerar la diversidad como una situación normal; en este punto es muy importante tener en cuenta los efectos de las experiencias de escolarización segregada a medio y largo plazo, huyendo de las valoraciones presentistas.

En definitiva, en el fundamento de este documento aprobado, el dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre el *Libro verde inmigración y movilidad: retos y oportunidades de los sistemas educativos de la UE (2009)* rechaza la segregación física y social del alumnado de origen inmigrante en escuelas específicas o en espacios escolares específicos. Respecto al caso específico del EBE, hay que tener en cuenta separadamente los aspectos relacionados con la recepción de la nueva inmigración a nivel ciudadano y el eventual impacto en las dinámicas comunitarias que se espera que consiga la presencia de un dispositivo como el EBE, y los aspectos relacionados con la incorporación escolar de los hijos e hijas de los inmigrantes.

Ante estas recomendaciones nos preguntamos: ¿Por qué no se aplican los acuerdos sobre la educación de los hijos e hijas de las personas migrantes del Parlamento Europeo que, aunque con limitaciones, también promueven la mejora de los niveles de inclusión social y educativa?

#### **4. ALGUNOS RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS EBE**

A partir de trabajo etnográfico, entrevistas, grupos focales, recopilación de datos cuantitativos y análisis documental, el proyecto se desarrolló en dos fases: una primera fase constituyó un encargo de la Subdirecció General de Llengua i Cohesió Social con el objetivo de disponer de una descripción del funcionamiento y las prácticas en los nuevos dispositivos y un análisis de sus posibilidades y límites en relación con los objetivos que se planteaban; y una segunda fase, fruto del interés científico y la preocupación social de los equipos implicados, en la que se investigaron las percepciones y valoraciones respecto a los procesos de incorporación escolar y social en los centros educativos y de los niños/as, jóvenes y de sus familias.

Es preciso advertir que el análisis crítico realizado de este dispositivo y de las consecuencias que se han podido identificar no se extiende en ningún caso a la valoración de la dedicación de las profesionales implicadas en los EBE, ni a su compromiso en la realización de la tarea educativa y social que tienen encomendada. Tampoco es posible, ni es nuestra intención, confundir nuestro análisis con la percepción generalizada respecto a los EBE que tienen sus destinatarios. Al contrario, es necesario reconocer que los niños/as y jóvenes tienen de su paso por los EBE un recuerdo positivo, las familias encuentran en las profesionales unos referentes para la educación de sus hijos e hijas, y la mayoría de centros escolares valoran el hecho de poder contar con una mínima planificación de la entrada de nuevos alumnos y analizar esta valoración. Aún así, se puede afirmar claramente que las funciones y actividades de los EBE ponen en evidencia las dificultades del sistema escolar y social catalán para dar una respuesta de éxito a las personas inmigradas en el marco de un proyecto integrador que fomente una verdadera cohesión social. Más allá de las intenciones recogidas en los programas educativos correspondientes, este dispositivo queda lejos de proporcionar en la práctica una acogida global y no específica, que evite procesos de estigmatización y experiencias de exclusión que precisamente se pretenden evitar.

En síntesis, pues, los responsables políticos, los técnicos, los profesionales, las familias e incluso los niños y jóvenes pueden estar muy convencidos a corto plazo de los benefi-

cios que conlleva un dispositivo como el EBE, al cual continúan acudiendo las familias cuando los niños/as y jóvenes ya están escolarizados en los centros, pero esta satisfacción precisamente señala carencias sociales y educativas donde tendrían que darse las respuestas y donde las familias y el alumnado deberían poder encontrar sus referentes: los servicios de acogida municipales y las escuelas.

Así, una vez terminada la segunda fase de la investigación, se sostienen con mayor evidencia empírica las tendencias apuntadas en las primeras conclusiones:

–Respecto al trabajo socioeducativo de los EBE con niños, jóvenes y familias, se ha confirmado que este es uno de los aspectos más bien valorados, aunque esto no pueda ser sinónimo de idoneidad, por los motivos expuestos más arriba. La seguridad y sentimiento de acogida que se proporciona en estos dispositivos contrastan con algunas experiencias posteriores, más parecidas a las experiencias de distancia, incapacidad e incluso rechazo, vividas por los niños/as, jóvenes y familias en algunos de los centros escolares observados.

–En relación con su dimensión más escolar (ofrecer recursos lingüísticos y conocimiento del entorno y la cultura) cabe señalar que sus intervenciones no distan mucho de los contenidos y métodos ya utilizados en otros dispositivos como las aulas de acogida, a las que han asistido posteriormente la totalidad de los asistentes a los EBE (incomprensiblemente, según la propia lógica de su existencia). Señalábamos en este sentido que no debe esperarse del dispositivo la asunción de funciones correspondientes a las instituciones de escolarización obligatoria, como es la adquisición de competencias lingüísticas.

–Respecto a su dimensión comunitaria, se han evidenciado sus dificultades para realizar un trabajo en red con los demás servicios socioeducativos para la acogida disponibles en la ciudad, hecho que ha dificultado en algunos casos la vinculación de los niños/as y jóvenes en espacios formales de ocio que permitan situaciones de comunicación real con sus iguales autóctonos y no sólo con otros niños/as y jóvenes recién llegados, así como una vinculación a ellos y a los recursos que ofrece la nueva ciudad. El trabajo con las familias ha sido uno de los puntos fuertes a destacar, especialmente la vinculación emocional entre profesionales y familia, importantes para sentir el apoyo y establecer confianza respecto a los procesos educativos de sus hijos e hijas. Esta realidad debería permitir reflexionar a los centros educativos y a los otros recursos socioeducativos ya existentes sobre las posibles barreras de las propias instituciones (Booth & Ainscow, 2000) para desarrollar experiencias positivas en la misma línea. Aún así, las posibilidades de este dispositivo son limitadas y a menudo las respuestas que ofrecen a las familias más allá de la gestión o la información no son medidas con altas expectativas de impacto sino recursos que no se pueden traducir en oportunidades reales de inclusión social o educativa.

–Con respecto a las relaciones de este dispositivo con la ciudad se ha evidenciado que no existe un trabajo en red real con la intención de planificar un proyecto global municipal para asegurar la cohesión social, sino que es un dispositivo que se suma a otras iniciativas o proyectos, sin que las funciones y recursos de cada uno sean articulados.

–Acerca del EBE en el marco de las políticas públicas del país se puede decir que las evidentes contradicciones entre discursos, prácticas y expectativas pueden originarse en el hecho de que las funciones atribuidas a los EBE distan de los motivos y demandas que los originaron, a la vez contradictorias con las políticas educativas y de acogida planteadas por el propio gobierno progresista de la Generalitat. Como se afirma en el Informe final de la investigación (Simó et al., 2010) a partir del modelo de análisis propuesto por Collet, por una parte, los EBE han tenido un efecto de ‘espejismo’ en relación con su posible función de regulación de la matrícula viva que genera tensiones y problemas al sistema educativo. Se esperaba que actuaran como una especie de ‘dique de contención’ y en realidad esta función ni le es atribuida ni le corresponde, sino que simplemente se ha sumado a un entramado ya existente de organismos de gestión de la matrícula escolar y a los distintos proyectos ideados para su mejora. Por otro lado, se le puede atribuir un efecto ‘espejo’, porque de alguna manera desde los centros escolares se esperaba que los EBE fuesen un espacio donde sobre todo los niños/as y jóvenes recién llegados aprendiesen el ‘oficio de alumno’, proyectando así sus problemáticas para cumplir sus propias funciones, y revelando sin ambages la construcción de las representaciones que los centros a menudo realizan y proyectan sobre los niños/as y jóvenes de origen extranjero.

Así, la transformación de la propuesta desde su anuncio hasta su concreción se puede explicar desde la lógica de intentar aglutinar unas supuestas demandas desde la sociedad y desde el mundo educativo a partir de los discursos públicamente aceptados sobre personas inmigradas, y las líneas que marcaban las políticas en ese momento, otorgando a los EBE unas funciones que realmente no eran las problemáticas a resolver.

Finalmente, con respecto al proceso de incorporación de los niños/as, jóvenes y familias a los centros educativos parece que la existencia de los EBE no modifica ni las trayectorias, ni las experiencias de los niños/as y jóvenes vividas entre el aula de acogida y el aula ordinaria dentro de los centros. Después de los primeros meses en el aula ordinaria, las experiencias de incorporación acogedoras o no de los niños/as y jóvenes que han pasado por los EBE no difieren de los que no han asistido nunca a ellos, y tampoco reduce el tiempo de permanencia en el aula de acogida. Se reproducen las mismas experiencias, positivas o negativas, no en función de su experiencia previa a la escolarización en destino sino según el modelo de recepción de cada centro educativo. Estos modelos emergen de las prácticas y las ideologías educativas de los docentes, es decir, desde cómo entienden la escuela, hasta la experiencia y la formación que tienen sobre la diversidad, pero también están estrechamente vinculados con la forma en la que se organiza la recepción desde la estructura general, el ideario y las prácticas propias de cada centro educativo. Los centros educativos valoran de diferente manera los EBE como una aportación más (desde un modelo más cercano a la recepción basada en la especificidad que pretende compensar las diferencias de los nuevos alumnos respecto del resto), como un recurso innecesario ya que sus funciones las asume el centro escolar (desde un modelo basado en la normalización ‘activa’, que pretende integrar a los nuevos alumnos a la dinámica general), o bien como un dispositivo insuficiente, que debería prolongar la atención separada (desde un modelo formal y convencional, que atiende los ‘déficits’ del alumnado con los recursos normativos ofrecidos, sin modificar el currículo o la organización del centro) ya que se

considera clave para las funciones de recepción escolar y social cuando el centro todavía problematiza la diversidad.

En resumen, las funciones y actividades de los EBE en diferentes niveles de análisis no muestran un valor añadido en sí mismas. Los EBE son un dispositivo más de acogida específica, de dimensión e impacto limitado, del que no se puede esperar una acogida global que evite experiencias de estigmatización y procesos que a largo plazo puedan hacer peligrar la cohesión social, tarea que continua siendo un reto cada vez más urgente para los centros educativos y las instituciones que se han ocupado de la recepción comunitaria.

## 5. LA PARADOJA DE LOS EBE COMO RETÓRICA DE LA EDUCACIÓN INCLUSIVA

Al margen de otras consideraciones políticas y sociales, en la valoración de los EBE se está reproduciendo un problema a menudo detectado en el diseño y la implementación de estrategias y dispositivos específicos para afrontar situaciones de desigualdad educativa, con más frecuencia cuando se dirigen a sectores sociales subalternos y alterizados: resulta difícil reconocer las contradicciones entre los discursos y los valores declarados, la realidad de las estructuras de atención, y las distantes y desiguales experiencias vividas por parte del alumnado de diferentes orígenes sociales, culturales y etniconacionales que son los destinatarios (Tort y Simó, 2007; Carrasco y Gibson, 2010).

Es fundamental seguir interrogando y analizando los efectos a medio y largo plazo de los procesos iniciados porque podrán revelar desajustes sociales más profundos que se tendrán que afrontar y cada vez resultará menos aceptable referirse un lugar común según el cuál la sociedad catalana tiene una historia demasiado breve en la recepción de la inmigración internacional. Una verdadera política inclusiva a nivel educativo y social no puede permanecer inalterable ante lo que pueden acabar siendo menores oportunidades sociales para sectores muy específicos del alumnado, cuyos derechos educativos se pueden ver vulnerados directa e indirectamente con mayor frecuencia. Por ello nos referimos a los EBE como una paradoja, un ejemplo inequívoco de la retórica de la inclusión (Peró, 2007).

Esta reflexión crítica es un ejercicio de responsabilidad social. Porque lo que está en juego aún no es del todo visible pero nos estamos acercando: es el impacto de las experiencias de segregación educativa y comunitaria de los hijos e hijas de los inmigrantes pobres en Cataluña.

## 6. REFERENCIAS

- BOOTH, T. & AINSCOW, M. (2000) *Index for Inclusion. Developing learning and participation in schools*, CSIE (Centre for Studies in Inclusive Education).
- BRIND, T., HARPER, C., MOORE, K. (2008) "Education for Migrant, Minority and Marginalised Children in Europe", en Report commissioned by the Open Society Institute's Education Support Programme.
- CARRASCO, S., PÀMIES, J., PONFERRADA, M., BALLESTÍN, B., I BERTRAN, M. (2009) "Segregació escolar i immigració a Catalunya : aproximacions etnogràfiques", *EMIGRA Working Papers*, 126.
- CARRASCO, S.; GIBSON, M. (2010) "La educación de los jóvenes de origen inmigrante en secundaria: algunas lecciones comparativas desde Cataluña y California", *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 90: 5976.
- COLLET, J., NARCISO, L. y SOLÀ, G. (2011) Espais de Benvinguda Educativa (EBE) i escola: quin valor afegit? a *Guix Elements d'Acció Educativa*, 373.

- FERRER, F., et al. (2009) *Equitat, excel·lència i eficiència educativa a Catalunya. Una anàlisi comparada*, Barcelona: Fundació Bofill.
- NARCISO, L. (2010) *Immigració i acollida: infants, joves i famílies entre els Espais de Benvinguda Educativa i l'escola. Tesis de Master [Master interdisciplinario en migraciones contemporáneas, UAB]*.
- NUSCHE, D. (2009) *What Works in Migrant Education? A Review of Evidence and Policy Options*, OECD Education Working Papers, 22.
- PARLAMENTO EUROPEO (2009) *Resolución del 2 de abril del Parlamento Europeo sobre la educación de los hijos de los migrantes (2008/2328(INI))*. Bruselas: Comité de Cultura y Educación.
- PÀMIES, J. (2008) *Identitat, integració i escola Joves d'origen marroquí a la perifèria de Barcelona*, Col·lecció Aportacions núm.32. OCJ, Generalitat de Catalunya.
- PERO, D. (2007) *Inclusionary rhetoric, exclusionary practices: leftwing politics and migrants in Italy*. Oxford: Berghahn Books.
- SÍNDIC DE GREUGES (2008) *La segregació escolar a Catalunya*. Informe extraordinari.
- SIMÓ, N. (coord.) (2010) *Els espais de Benvinguda Educativa de Vic i Reus. Informe d'avaluació*. GREUVUniversitat de Vic y EMIGRAUniversitat Autònoma de Barcelona.
- SIMÓ, N., TORT, A., COLLET, J. (2010) Reception and schooling of children of immigrant families: Devices, networks and institutions in the local context. Analysis of a case. (14 SES 07 A) ECERHelsinki.
- TORT, A.; SIMÓ, N. ([2007]2009) Percepciones, análisis y propuestas acerca de la puesta en práctica de actuaciones para la atención a la diversidad en algunos centros educativos, a *EMIGRA Working Papers*, 86.



# LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN LOS INSTITUTOS CATALANES: ETNOGRAFÍAS DE UNA NUEVA REALIDAD<sup>1</sup>

Blanca Deusdad Ayala  
Universitat Rovira i Virgili

## 1. INTRODUCCIÓN

La transformación de la sociedad española en una sociedad multicultural en tan solo dos décadas, a raíz de los procesos migratorios que se han producido muy especialmente desde 1996 al 2008, ha conllevado una adaptación del sistema escolar a un alumnado extranjero con Necesidades Educativas Específicas (N.E.E.)<sup>2</sup>. Además aquello que ha caracterizado la inmigración española no ha sido tan solo el aumento de población extranjera, que en Cataluña ha llegado al 16%, sino el corto período de tiempo en que se ha producido este proceso.<sup>3</sup> El alumnado extranjero en Cataluña aumentó un 411% en tan sólo siete cursos del 2000 al 2007, se pasó de un porcentaje de 2,5% el curso 2000/01 a un 11,8% el curso 2006/07. En los últimos años el aumento ha sido consecuencia de los procesos de reagrupación familiar lo que ha mantenido los flujos de alumnado extranjero de primera generación.

¿Cómo se ha producido la escolarización de este alumnado extranjero? ¿Qué medidas se han adoptado? ¿Qué formación han adquirido los docentes y cómo se ha atendido la diversidad cultural? ¿Qué medidas de inclusión e integración se han adoptado? Son algunos de las preguntas que se plantearon al iniciar la investigación que a continuación presento y que sin duda abrieron nuevos interrogantes y reflexiones sobre como se atiende tanto el alumnado de primera generación, primera generación y media (1,5) y segunda generación<sup>4</sup>.

En la comunicación que presento se expondrá los cambios realizados en el sistema educativo catalán; seguido de los referentes teóricos en que se basó el estudio, para pasar a centrarse en el análisis metodológico y etnográfico de la investigación, haciendo especial hincapié en las observaciones realizadas en el aula y los recreos. También se incluirá el análisis de las entrevistas realizadas a docentes y especialistas del ámbito de la educación. Para terminar, se destacaran los resultados más relevantes del estudio y las conclusiones que se derivan de éste.

## 2. LA ADAPTACIÓN DEL SISTEMA EDUCATIVO CATALÁN

Las primeras medidas que adoptó el Departamento de Educación de la Generalitat de Cataluña para dar respuesta a las necesidades del alumnado extranjero no se efectuaron

<sup>1</sup> Esta investigación se pudo llevar a cabo en parte gracias a la Licencia de Estudios retribuida que me concedió el Departamento de Educación de la Generalitat de Cataluña, fue dirigida por el Dr. Joaquim Prats de la Universidad de Barcelona. La investigación forma parte también del I+D EDU200909425.

<sup>2</sup> Se considera aquel alumnado que no presenta dificultades propias de aprendizaje (Necesidades Educativas Especiales) pero que presenta carencias socioeconómicas y adaptativas que requieren de un apoyo y atención por parte de la práctica docente. Es el caso del alumnado extranjero que se incorpora tarde al sistema educativo y que proviene de situaciones socioeconómicas desfavorables.

<sup>3</sup> España en el país de la OCDE con un mayor incremento (7,1 puntos) seguida, a bastante distancia, por Irlanda (4 puntos). (OFICINA ECONÓMICA DEL PRESIDENTE 2006).

<sup>4</sup> El término 1,5 generación es ampliamente usado en los estudios norteamericanos sobre inmigración para referirse en este caso a aquel alumnado que cursado prácticamente toda su escolarización en el país de acogida aunque no haya nacido en él. Algunos de los autores que lo utilizan en sus estudios sobre inmigración y educación son Marcelo y Carola SuárezOrozco, Mary C. Waters y Alejandro Portes.

hasta el curso 1998/99 e iban dirigidas al alumnado proveniente de otro alfabeto, en su mayoría alumnos magrebíes y en especial marroquíes tanto de cultura árabe como berebere. Se crearon los “Tallers d’Adaptació Escolar i Aprenentatges Instrumentals Bàsics” (T.A.E.), una mediada externa que acogía el alumnado de forma transitoria y que presentó ciertos inconvenientes y dificultades, tales como el desplazamiento de los alumnos y el incremento del absentismo escolar, además de la complejidad organizativa que suponía para los centros (Deusdad, 2009a:38).

A partir del curso 2004/05, ya con el nuevo gobierno tripartito, se crearon las “Aules d’Acollida” un modelo integrado con disposiciones transitorias. Estas aulas se situaban ya dentro de cada centro educativo, sobre todo en aquellos con un porcentaje de alumnado extranjero alrededor del 20% y cuya finalidad era a través de la inmersión lingüística al catalán proporcionar al alumnado una capacidad comunicativa o competencia oral en esta lengua (Nivel A2 del Marco Común Europeo para el aprendizaje de idiomas) (Deusdad, 2009a:41). El alumnado puede estar en estas aulas un máximo de dos cursos escolares aprendiendo el idioma. A la vez su participación en el aula ordinaria, con su grupoclase, se realiza en función de su aprendizaje del idioma, de sus capacidades y habilidades y también responde a aspectos organizativos del propio centro. Ello conlleva todas unas medidas de adaptación e integración con su tutoría a las que me referiré más adelante.

Las “Aules d’Acollida” se abrieron con una dotación económica de unos 1.200 Euros aproximadamente, equipadas con ordenadores y materiales docentes y contaron con un profesorado muy motivado por el tipo de alumnado, el cual respondía con facilidad a este nivel educativo muy adaptado a sus necesidades educativas y N.E.E. El profesorado además cuenta en estas aulas con un apoyo metodológico y formativo a través de los asesores de Lengua, Interculturalidad y Cohesión Social (L.I.C.) y un coordinador L.I.C. del propio centro educativo. La mayoría de estos especialistas y tutores/as de las “Aulas d’Acollida” era profesorado de lengua catalana, filólogos/as y maestros/as.

2626

### 3. MARCO TEÓRICO

El proceso de globalización ha comportado la existencia de sociedades multiculturales o poliétnicas a lo largo del planeta (Kymlicka, 1996). En la década de 1960 países como Estados Unidos, Gran Bretaña o Australia siguieron el modelo de sociedades multiculturales. Este modelo ha acarreado una tendencia a la segregación y aislamiento cultural de las distintas comunidades. El otro modelo seguido por países europeos como Francia, Bélgica, Suiza y los países de la Europa del sur como España o Italia se basa en el modelo intercultural, término que se acuñó en Francia en 1975 (AbdallahPreteceille. [1999] 2001). Este modelo llevado a un extremo puede derivar en una forma de asimilacionismo, si no se establecen suficientes espacios de reconocimiento y encuentro cultural entre las distintas comunidades.

Los estudios recientes sobre racismo consideran que en las sociedades actuales el racismo no responde a las diferencias biológicas si no a un “diferencialismo cultural” (Pérez Yruela, y Desrues, 2006, 2007). En España existe un imaginario colectivo negativo de la figura del marroquí, el término “moro” esconde en nuestros días una actitud de menosprecio fundamentada en una construcción y visión histórica del infiel y en las guerras entre ambos países (Martín Corrales, 2002; Deusdad 2009b). Si seguimos la tipología sobre el racismo de Michael Wieviorka (1992) podemos establecer cuatro niveles de racismo. Un primer nivel llamado “infracismo”, marcado por las actitudes xenófobas, donde se encuentran casos de violencia aislada, sin un claro trasfondo ideológico. Un segundo nivel

de “racismo fragmentado”, donde empiezan a surgir grupos racistas influyentes y donde la violencia y también las actitudes de discriminación son más frecuentes. Un tercer nivel “el racismo político” donde aparecen fuerzas políticas o parapolíticas organizadas y se movilizan amplios sectores de la población. Por último el “racismo total” cuando el propio estado organiza políticas y programas de exclusión.

Centrándonos ya en el ámbito educativo, desde la Educación antirracista se propugna incorporar en el currículum y la práctica docente una educación contra los prejuicios, la discriminación cultural y, también, contra el abuso de poder. David Gillborn (1995; 2008) destaca la importancia de la implicación de los equipos directivos en la educación antirracista para que esta sea eficaz y conlleve la implicación del resto del profesorado, las familias y el alumnado.

En cuanto a la Educación Intercultural James A. Banks (2004) establece distintas dimensiones la Educación Multicultural basadas en la transformación de la organización escolar y también a la Educación antirracista. Para el objeto de esta comunicación me centraré tan solo en sus cuatro aproximaciones al currículum multicultural:

- La aproximación a las diversas contribuciones, basada en introducir celebraciones, mitos o héroes sobre otra cultura. Este enfoque puede resultar reduccionista y superficial, favoreciendo los estereotipos.
- La perspectiva aditiva, consiste en incorporar en el currículum conceptos y temas sobre una cultura determinada. Esta perspectiva refuerza la idea de independencia entre culturas.
- La perspectiva transformadora que comporta realizar cambios en el currículum que permitan entender las distintas manifestaciones culturales surgidas sobre un mismo hecho sociocultural.
- La aproximación centrada en la acción ética, social y cívica. El alumnado se implica en acciones de voluntariado cívico que previamente ha estudiado.

2627

#### **4. METODOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA ESCOLAR**

Bronislaw Malinowski en su libro clásico “Los argonautas del Pacífico occidental” exponía la necesidad de detallar todo el proceso de investigación, así como la conveniencia de mostrar las condiciones en que se había producido. Me parece pues relevante explicar, aunque sólo sea brevemente, cómo se realizó esta investigación y qué condicionantes, sobre todo temporales, tuvo. El estudio tuvo lugar durante el curso 2007/08 a raíz de una licencia de estudios retribuida del Departamento de Educación de la Generalitat de Cataluña que se me concedió para realizarla durante un período máximo de un año y bajo la dirección del Dr. Joaquim Prats de la Universidad de Barcelona. El estudio no contaba con un presupuesto económico específico, pero sí disponía de una dedicación plena para llevarlo a cabo.

Joan J. Pujadas (2004: 78) considera los planteamientos de S.J. Taylor y R. Bogdan de ingenuos y problemáticos al plantear que el antropólogo/a debe realizar el trabajo de campo sin ningún conocimiento previo, sin haber formulado hipótesis o cuestionamientos al respecto. Ello me lleva a reafirmar que la formación académica del investigador/a junto con el conocimiento amplio del objeto de estudio permite un distanciamiento y análisis propio de la Etnografía. El hecho de que esta investigación fuese llevada a cabo por un docente, por un lado, permitió que se conociera bien el objeto de estudio, se tuviese información y criterio previo para su realización el profesorado se considera un agente “privilegiado

de observación y recogida de información de primera mano” (Montoya, 2007). Por otro lado, permitió el análisis y la comparación con otras prácticas docentes a través de otros profesionales y centros educativos. Todo ello ayuda a configurar una mirada interior hacia las propias prácticas docentes, invita a la reflexión y a la crítica, lo que provoca un proceso de reafirmación o de rechazo de algunos planteamientos didácticos que tenía el propio investigador/aeducador/a. Esto era especialmente significativo en el caso que se efectuaran observaciones en las aulas, lo que permite al docente tener una óptica más global tanto de los roles y actitudes del alumnado como del profesorado, pudiéndose analizar los diferentes “feedbacks” que se producen.

La Etnografía de las sociedades contemporáneas ha comportado una adaptación metodológica a la gran riqueza de los procesos de homogeneización y de diversidad cultural que conlleva al globalización y ello ha dado lugar a la aparición de la Etnografía de orientación temática (Pujadas, y Roca, 2004: 262). Es en este ámbito donde se insertaría la Etnografía escolar. Ésta tiene sus orígenes en los Estados Unidos con la “I Conferencia de Antropólogos y Educadores” y donde se establecieron las principales líneas de investigación de este campo: la corriente de “cultura y personalidad”; la relación entre escuela y entorno inmediato y el multiculturalismo; las micro etnografías escolares y las actividades especiales y extraescolares (Barrio, 1995). El estudio que presento no se inserta únicamente en una de estas tendencias si no que participa de todas ellas menos la corriente más propiamente psicológica y de transmisión cultural.

Por un lado el estudio se basó en un análisis descriptivo de los barrios de los distintos institutos (demografía, asociaciones, urbanismos, planes de la administración, entre otros aspectos) y entrevistar a los profesionales que intervenían en ellos. El estudio se basó también en observaciones en las aulas y por lo tanto reflejó el comportamiento de los alumnos/as, las prácticas docentes del profesorado y las relaciones que se establecían entre ambos grupos. Para atender las actividades interculturales que se realizaron se observaron actividades extraescolares y festividades o actividades especiales que se celebraban en los centros como posteriormente desarrollaré.

La Etnografía escolar plantea cual debe ser el papel del investigador dentro de una organización donde los roles y los posicionamientos de poder están claramente delimitados. El investigador podría situarse en un posicionamiento de observador/aalumno/a, en una clara inversión de los roles; sin embargo, ello no estaría exento de dificultades y de turbación. Aquello que parece más utilizado es el posicionamiento del etnógrafo como educador, pudiéndose establecer una postura comprometida e interactiva con la organización escolar (Velasco et al. [1993] 2007). En este sentido uno de los centros seleccionados como referente empírico fue un instituto donde había trabajado como docente los cursos anteriores lo que me permitía establecer una relación de observador pero a la vez interactuar y, sobre todo, ser vista por el alumnado y el resto del profesorado como un miembro de la comunidad educativa que jugaba un papel distinto pero cercano, por lo tanto, no intrusivo en la comunidad y en el propio espacio.

Por último antes de exponer cómo se efectuó la selección de los centros y sus características cabe destacar las técnicas que se utilizaron: entrevistas en profundidad y observación en los centros educativos y en actividades extraescolares, especiales o festividades. Las entrevistas forman parte también de la Etnografía, éstas constituyen una importante fuente de información, a su vez permiten un análisis en profundidad de las motivaciones y los porqués de los actores (Roca, 2004; Velasco et al. [1993] 2007).

A todo ello cabe añadir que la combinación entre entrevistas y observación en el aula fue una fuente de complementariedad muy importante para el estudio. Por una parte, las argumentaciones y las prácticas docentes que exponía el profesorado podían ser comprobadas en las observaciones (siempre se efectuaron entrevistas con los docentes observados) permitiendo un análisis emic y etic, claramente se percibía que una cosa era lo que se decía o verbalizaba y otra lo que sucedía en el aula, aportando ese valor implícito y no sólo explícito de la observación. Por otra parte, permitió incorporar las actitudes del alumnado y ver con plena claridad que sucedía en el aula y cuál era la situación que vivía el alumnado extranjero, objeto de estudio de nuestro análisis.

#### **4.1. Selección de centros**

La selección de los centros de enseñanza secundaria escogidos para realizar el estudio que más adelante detallo fueron un total de siete, seis en Cataluña y uno en Estados Unidos. La variable dominante que se tuvo en cuenta fue el distinto porcentaje de alumnado extranjero.

Otras variables que se tuvieron en cuenta para elaborar el referente empírico fueron:

- Alumnado de distinta procedencia.
- Centros ubicados en el área metropolitana de Barcelona o al menos en la provincia.
- Barrios con inmigración interior en los años sesenta y setenta.
- La existencia de un partido xenófobo como “Plataforma per Catalunya” (PxC).
- Incluir centros públicos y concertados.

Ello nos permitía tener un abanico de factores que creíamos podían ser influyentes para valorar como se estaba llevando acabo la Educación Intercultural, cómo se producía la convivencia en los centros con mayor y menor porcentaje de alumnado extranjero y cómo se vivía en los barrios con inmigración interior la multiculturalidad.

En el caso de la elección del instituto norteamericano consideramos que había elementos comparativos, a pesar de ser dos realidades distintas, y que estos podían enriquecer el análisis. Estados Unidos es un país con una larga tradición de acogida de inmigración, las olas migratorias más recientes son también de personas provenientes de países del sur del planeta y por lo tanto es una inmigración similar a la que ha recibido España. Además de estos factores hay que destacar que el curso 2002/03 en vez del sistema bilingüe en los estados de Massachusetts, Arizona y California se aplica un el sistema de inmersión lingüística al inglés con las llamadas “Sheltered English Classrooms”. Por último mencionar que la socióloga Mary C. Waters (2007) afirma en sus estudios la existencia de un sentimiento antimigratorio por parte de la población norteamericana.

La relación de centros escogidos fue la siguiente:

- A y B +60% (El Raval, Barcelona).
- C y D 60%/40% (Terrassa y L’Hospitalet de Llobregat).
- E 40%/20% (Cunit, Tarragona).
- F 20%/0% (Vic).
- G + 60% (Cambridge, MA).

#### **4.2. Las entrevistas**

Las entrevistas en profundidad fueron dirigidas a profesionales de la educación, lo que viene en llamarse una “grounded perspective”. Se realizaron un total de 54 entrevistas.

El tipo de entrevistas que se realizaron al inicio de la investigación fueron mayoritariamente entrevistas no estructuradas, abiertas, junto con algunas entrevistas o charlas informales. A medida que avanzaba la investigación, y en el caso de los profesionales especializados, las entrevistas fueron estructuradas para destacar aquellos temas que iban perfilándose como significativos para la investigación.

### **4.3. Las observaciones**

Como ya he expuesto anteriormente, a medida que avanzaba la investigación se valoró que sería conveniente realizar observaciones, por un lado, para poder contrastar los discursos de los informantes y su visión y, por otro, para poder captar aspectos tales como: el clima de las aulas, las similitudes y diferencias entre el aula ordinaria y las “Aules d’Acollida”; las metodologías didácticas utilizados por el profesorado y la atención al alumnado extranjero; así como, las relaciones entre el alumnado extranjero y el alumnado autóctono, entre otros aspectos.

## **5. EDUCACIÓN INTELECTUAL Y ALUMNADO EXTRANJERO: INVISIBILIDAD Y PRESENCIA**

### **5.1. La acogida al centro y la incorporación en el aula ordinaria**

Una vez llega el alumnado extranjero al centro no siempre la dirección sigue el mismo protocolo para su incorporación en el aula. Ésta puede ir desde una incorporación inmediata, después de formalizar la inscripción, o bien seguir un protocolo más detallado que contemple la preparación del alumnado de la tutoría que va acoger este nuevo alumno/a. Este último aspecto fue tan sólo comprobado en uno de los centros analizados, concretamente, el centro concertado F.

Cuando el alumno/a llega al centro también puede designársele un compañerogüía para que lo acompañe los primeros días mostrándoles todos los espacios. Ello puede realizarse con una preparación del alumnado que quiere participar en el proyecto de acogida, pero también la enorme llegada de alumnado extranjero a lo largo del curso (“matrícula viva”) llevaba a medidas más pragmáticas como buscar alguien de su misma nacionalidad para que lo ayudara, no produciéndose propiamente una práctica de Educación Intercultural. El paso del “Aula d’Acollida” al aula ordinaria presenta también muchas dificultades ello se pudo apreciar sobre todo en las observaciones en el aula, como veremos. El alumnado tiene muchas dificultades para seguir el ritmo de la clase, ya que el nivel de conocimientos previos lo dificultaba y, sobre todo, el conocimiento del idioma. Ello lleva a estos alumnos a que realicen como actividad del aula un dossier adaptado de la asignatura o de lengua y que se sitúen en una esquina de la clase en silencio sin intervenir. El profesorado no aplica metodologías de trabajo cooperativo no facilita suficientemente la integración de este alumnado con el resto del grupo. Se produce una cierta invisibilidad y un “olvido” por parte del docente que se ve inmerso en controlar la clase y atender al resto del grupo.

### **5.2. Conflictos racistas y Educación Intercultural: observaciones en el aula**

En cuanto a los conflictos dentro y fuera de los centros educativos. La mayoría del profesorado entrevistado coincidía en afirmar que no había conflictos por motivos raciales y que estos eran tan solo propios de la edad. Incluso al reconocer que había habido incidentes xenófobos atribuían estos a que siempre se castiga el diferente. También se consideraba que algunos de los conflictos que se daban a nivel de barrio empezaban en el instituto

y a su vez este era un reflejo de las tensiones que se producían a nivel local. Con todo, en aquellos barrios con una fuerte intervención por parte de la administración, –multiintervención–, y con una coordinación constante con las direcciones de los centros el clima de las aulas era mucho más favorable.

La cita siguiente refleja el discurso de la mayoría de los docentes sobre las actitudes xenófobas:

Ara entre els conflictes que jo crec que tenen els alumnes, el factor racista, excepte en casos comptats, no és el fonamental. Sempre hi ha altres factors que fa que hi surtin, i la baralla és principalment perquè un s'ha sentit agredit per l'altre. L'agressió pot ser "porque me ha mirado mal" i dius Com pot ser! Quan jo he tractat conflictes, sobretot de baralles, entre alumnes de l'institut el factor racial no era el que primava en el conflicte. O sia, que el que m'he trobat són dos alumnes que s'han barallat i podrien ser dos alumnes d'aquí que més o menys tenen les mateixes raons, que després aprofiti el fet que aquell pot tractarlo despectivament en funció del seu origen, però és que ja et dic, quan un va a agredir va a agredir, i aprofita tot el que té a la mà, i fins i tot perquè la resta dels companys el recolzin ell pot aprofitar el punt racista, perquè així vegin que ell té raó i no l'altre (Jefe de Estudios, Prof. de Matemáticas. Instituto E, 21/12/2007).

Como se puede deducir de lo que acabamos de exponer no se produce un trabajo en Educación antirracista en ninguno de los centros, aunque a aquel profesorado sensibilizado, como hemos visto una minoría, se le acerca el alumnado agredido en busca de ayuda y le cuenta lo que ha sucedido. En cuanto a la Educación Intercultural no hay un trabajo transversal en las aulas ordinarias, pero éste sí se realiza en las "Aulas de Acollida". El profesorado no incorpora una "perspectiva transformadora" comparando distintas realidades culturales a un mismo fenómeno social, si no que se limita, como se pudo apreciar en las entrevistas, a quejarse por la falta de interés del alumnado musulmán en la religión católica. Seguramente comparando las distintas religiones monoteístas entre sí, ver sus similitudes como el hecho de la existencia de campanarios y minaretes atraería la atención de todo el alumnado y ayudaría a cohesionar el grupo.

En algunos de los centros analizados como actividad intercultural se realizaba alguna actividad o festividad especial, en que se incluyen aspectos de distintas culturas pero siempre poniendo el acento en la necesidad de dar a conocer la propia cultura y que esta este presente. También desde los Planes Educativos de Entorno (P.E.E.)<sup>5</sup> se incidía en el trabajo intercultural pero no siempre con éxito. En el caso del instituto norteamericano se producían actividades multiculturales abiertas a toda la comunidad educativa; asimismo había clubes de las distintas nacionalidades y de las distintas inquietudes de todo el alumnado.<sup>6</sup> Por ejemplo pude observar la "10th Annual Haitian Pride Day" donde a través

<sup>5</sup> Los P.E.E. tienen como finalidad conseguir el éxito del alumnado a partir del trabajo en red; es decir, conjuntamente entre los centros educativos, las familias y la comunidad. Empezaron a funcionar el 2004/05 y se han concedido 95 en 80 municipios.

<sup>6</sup> El listado de clubes es el siguiente: Academia Decathlon; Alpine Ski Club; Animex Club; Asian Club; Badminton Club; Chess Club; Club Tour; Club Med; Creative Writing Club; Debate Team; Environmental Action Club; Ethiopian Club; Falcon Flava (Fashion Club); Future Teachers Club; Haitian Club; Hip Hop Club; Italian Club; Latin Club; Latino Club; Man to Man/ Woman to Woman; Math Club; Minority Student

de la conmemoración de la independencia de Haití (1804) se hicieron representaciones, una conferencia de una estudiante de doctorado de Harvard y hubo distintas aportaciones musicales y de danzas tradicionales de Haití; así como la lectura de un poema en recuerdo de un alumno muerto. Aunque la observación fue en 2008 antes del devastador terremoto de Haití el acto intentó no centrarse en una narración de catastrofismos si no en dignificar al país y el hecho de enorgullecerse de formar parte de esa comunidad.

De las observaciones en los recreos destaca la territorialidad y la segregación en el espacio por orígenes o comunidades y la doble marginalidad de las alumnas musulmanas. En el caso de los chicos mayoritariamente juegan a fútbol y en menos casos a basket y lo hacen separadamente los alumnos musulmanes de los latinoamericanos y de los autóctonos. En el caso del alumnado latinoamericano pueden estar en los recreos chicos y chicas compartiendo el ocio, sin embargo en el caso del alumnado musulmán, tanto pakistání como magrebí, las alumnas se sitúan en una esquina de patio charlando tranquilamente y desayunando, a veces incluso escogen aquel rincón más escondido para que ni tan solo se las vea.

Como se apuntaba más arriba, se observó una notable diferencia entre las clases ordinarias y las “Aules d’Acollida. En estas últimas se utilizaban metodologías propias de la Educación Multicultural e Intercultural como la lectura cooperativa, el cambio de rol y se producía una atención constante hacia el alumnado quien respondía muy positivamente en todos los estímulos y conseguía en dos años comunicarse oralmente sin dificultades. En cambio en el aula ordinaria se apreciaba una mayor dificultad para atender la diversidad étnica y los distintos ritmos de aprendizajes, junto con el comportamiento del conjunto del alumnado. El alumnado extranjero del aula de acogida permanecía en silencio en esta aula, pasaba desapercibido y a menudo realizaba un trabajo poco significativo. Es también remarcable, y demuestra la utilidad de la observación, que el profesorado con mayor dificultades previamente en las entrevistas había valorado positivamente su labor y sólo después de la observación comentó la importancia de contar con profesorado de apoyo en el aula. La percepción que como investigadora tenía de su labor era totalmente opuesta después de la entrevista que después e la observación en el aula.

2632

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

No todos los temas que abordó el estudio en relación al alumnado extranjero pueden contemplarse en esta comunicación ya que se codificaron veinte temas con multitud de subcódigos. No obstante, para concluir me gustaría destacar algunas de las aportaciones del estudio en relación a la Educación Intercultural y a las relaciones que se establecen entre el alumnado. Cabe también destacar que la Etnografía escolar aportó un conocimiento vivo del objeto de estudio, una gran riqueza documental, gracias a las entrevistas y, sobre todo, a través de las posteriores observaciones en el aula y en los centros.

No necesariamente aquellos centros con un mayor porcentaje de alumnado extranjero eran los más conflictivos. Coincidió que aquellos centros con un buen clima en las aulas, A y B, tenían una importante intervención en el barrio y contaban con muchos más recur-



sos que el centro C. Éste estaba situado en un barrio con tendencia a la guetización<sup>7</sup> y donde la conflictividad en las aulas y las actitudes agresivas entre el alumnado eran notables. También se percibió que en muchos de los centros había actitudes xenófobas contra el alumnado, especialmente de origen marroquí. En el barrio donde había ganado el partido xenófobo había un sentimiento antimigratorio que se percibía en el clima en las aulas, sobre todo, antes de las contiendas electorales. Ello nos lleva a plantear la posibilidad del primer nivel de racismo, “infracismo”, siguiendo la terminología de Wiewiorka.

En cuanto a la aplicación de la Educación Intercultural, ésta se aplicaba en las “Aulas d’Acollida” a través de metodologías multiculturales, también desde una perspectiva aditiva e incluso transformadora. En cambio, en el aula ordinaria había una ausencia muy notable de ellas. Tan solo se trabajaba el proceso migratorio en alguna actividad de las clases de Ciencias Sociales, pero como una propuesta individual del profesorado sin la implicación de todo el claustro. No se cuestionaban los contenidos de los currículums por el hecho que el alumnado fuera de diversidad cultural. En el caso de explicar otras culturas, como el Islam, la perspectiva era totalmente aditiva.

En este sentido otro hecho remarcable era la “invisibilidad” del alumnado del “Aula d’Acollida” cuando asistía a las clases del aula ordinaria. Este alumnado permanecía en silencio, se situaba en una esquina del aula y hacía su dossier sin apenas levantar cabeza, lo que provocaba que pasase inadvertido para el resto del grupo e incluso el profesorado llegase a “olvidarse” de su presencia. De todo ello se desprende la necesidad de una mayor formación del profesorado en Educación Intercultural para que pueda mediar en la participación de este alumnado de primera generación y en la acogida por parte del resto de la clase.

La etnicidad determinaba también el tipo de relaciones voluntarias que establecía el alumnado. En los recreos y a las salidas de los colegios se podía observar una territorialidad del espacio. El alumnado se relacionaba con los compañeros/as de su mismo origen étnico y en el caso del alumnado musulmán no se producían relaciones entregéneros. Estos encuentros entre el alumnado marroquí eran puntuales y más jocosos, pero el grupo de referencia y de compañerismo era del mismo sexo. La labor en Educación Intercultural es pues aún importante y el primer reto es convencer de su importancia a todos los miembros de la comunidad educativa.

2633

## 7. BIBLIOGRAFÍA

ALEGRE, MIQUEL ÀNGEL. (Enero/Abril 2008). Educación y inmigración ¿Un binomio Problemático? *Revista de Educación* (345), 61-81.

BANKS, JAMES A.(2007). *Educating Citizens in a Multicultural Society*. New York: Teachers College Press.

–y Cherry A McGee Banks. (2004). *Handbook of Research on Multicultural Education*. (2ª edición). S. Francisco: JosseyBass.

DEUSDAD, BLANCA (2009a). *Immigrants a les escoles*. Lleida: Pagès Editors.

–(2009b). El liderazgo de la comunidad marroquí en Cataluña: el caso de los Imanes. En M. Nash, y G. Torres (Coords). *Los límites de la diferencia* (pp.173-191). Barcelona: Icaria Antrazyt.

---

<sup>7</sup> Un 19% es población proveniente de la inmigración interior, a lo que habría que sumar la segunda generación; además de un 12% de población extranjera. También la ubicación y urbanización del barrio denotan este aspecto.

- BARRIO MAESTRE, J. M. (1995). El aporte de las ciencias sociales a la antropología de la educación. *Revista Complutense De Educación*, 6(1), 159-184.
- DÍAZ DE RADA, ÁNGEL (1996). *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza*. Madrid: Siglo XXI.
- GILLBORN, DAVID.(1995). *Racism and Antiracism Real Schools: Theory, Policy and Practice*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.
- (2008). *Racism and Education: coincidence or conspiracy?* London: Routledge.
- HERNÁNDEZ, J. (1997). La Etnografía escolar entre el corazón y la razón. *Vela Mayor. Revista De Anaya Educación*, 6(11), 43-51.
- KYMLICKA, WILL. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- MARTÍN CORRALES, ELOY. (2002). *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVIII*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- MONTOYA RUBIO, J. C. (2007). El docente inocente: Etnografía de la situación escolar. *Docencia e Investigación*, 21(17), 191-209.
- OFICINA ECONÓMICA DEL PRESIDENTE. (2006). *Inmigración y economía española: 1996-2006*. Madrid: OEP.
- PÉREZ YRUELA, MANUEL Y DESRUES, THIERRY. (2006). *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- y Desrues,Thierry. (2007). *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- PORTES, ALEJANDRO. (2001). *Ethnicities: Children of Immigrants in America*. Berkeley: University of California Press.
- PUJADAS, J. J., ROCA I GIRONA, J., COMAS D'ARGEMIR, D. (2004). *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.
- ROCA I GIRONA, JORDI (2004). “Las entrevistas”. En PUJADAS, J. J., ROCA i GIRONA, J., COMAS D'ARGEMIR, D. (2004). *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC. pp. 88-109.
- SUÁREZOROZCO, CAROLA, SUÁREZOROZCO, MARCELO M., Y TODOROVA, IRINA. (2008). *Learning a New Land. Immigrant Students in American Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- VELASCO, H., GARCÍA CASTAÑO, J., & DÍAZ DE RADA, Á. (2003). *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la Etnografía escolar* (2a ed.). Madrid: Trotta.
- WATERS, MARY C. (2007). *The New Americans: a Guide to Immigration since 1965*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- WILLIS, P. (1988). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Akal

# “ALLÁ SOMOS LOS BLANCOS, MIENTRAS QUE ACÁ SOMOS LOS NEGROS”. JÓVENES DOMINICANOS EN LA ESCUELA SECUNDARIA DE LA ‘PERIFERIA’ DE BARCELONA

Luca Giliberti

Universidad de Lleida, Departamento de Geografía y Sociología<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

A partir del principio del nuevo milenio España ha vivido un aumento muy importante de flujos migratorios, conformándose en el quinquenio 2000-2005 como mayor receptor mundial de migraciones internacionales después de Estados Unidos (Colectivo Ioé, 2010). Este fenómeno ha tenido claras repercusiones en el ámbito escolar, donde en la última década se ha ido incrementando la presencia de los hijos de la inmigración y la construcción/percepción de su problemática. Esta presencia, sobre todo cuando procede de países empobrecidos, y más todavía cuando se concentra en determinados centros escolares, tiende a considerarse en la agenda política, en el debate público y en los mismos institutos, como un ‘problema’ de primer orden (Alegre, 2008).

Por un lado, hay la tendencia a hablar de una problemática específica vinculada a la presencia migrante, como si ésta fuera homogénea, alimentando el miedo social hacia los ‘guetos escolares’ (Sindic de Greuges, 2008). Por otro lado, se estigmatizan en particular determinados colectivos, como es el caso de los jóvenes dominicanos de la zona norte de L’Hospitalet de Llobregat<sup>2</sup>, que se presenta en esta comunicación. Estos procesos de estigmatización (Goffman, 1963<sup>3</sup>), de acuerdo con anteriores estudios realizados (Porzio y Giliberti, 2009; Porzio et al. 2010) y los primeros resultados de esta investigación, se vinculan a la construcción social de la estética y del color de la piel; a la percepción de su presunta visibilidad y ruido en el espacio público; a las interpretaciones sesgadas de los fracasos escolares y las dinámicas de inserción subalterna al mercado del trabajo; a la pertenencia a determinadas agrupaciones criminalizadas, por ejemplo las mal denominadas ‘bandas latinas’. Tal como nos explica uno de los informantes de esta investigación, José, “aquí ser dominicano tiene esto que significa ser el chico malo del barrio... porque aquí se ve así...” (José, 15 años, 4º de ESO, nacido en L’Hospitalet de padres dominicanos).

El contexto de la investigación se considera como ‘periferia’, en los términos utilizados por Agnès Van Zanten (2001) y Maribel Ponferrada (2009):

La ‘periferia’ es un típico entorno donde se construye la identidad de las y los jóvenes de áreas urbanas, con masificación escolar, escasas posibilidades laborales y espacios segregados y limitadores de las relaciones sociales (Ponferrada, 2009: 83).

<sup>1</sup> Agradezco al Ministerio de Educación por la ayuda FPU, que se me concedió desde 2009 hasta 2013 para realizar mi tesis doctoral en el Departamento de Geografía y Sociología de la Universidad de Lleida (Directores de tesis: Dr. Fidel Molina UdL y Dr. Oriol Romaní URV).

<sup>2</sup> L’Hospitalet de Llobregat, ciudad periférica e industrial del Área Metropolitana de Barcelona, es el segundo municipio de Cataluña en número de habitantes y una de las ciudades con mayor densidad demográfica de España y de Europa (Datos INE, 2010).

<sup>3</sup> Erving Goffman define el estigma como “la situación en donde el individuo no disfruta de la plena aceptación social” (1963: 8); en este caso nos referimos a un colectivo que en la representación social compartida sufre una imagen negativa y estereotipada.

Es un contexto conformado por barrios obreros, en términos generales caracterizados por una población de bajos recursos socioeconómicos. En las décadas '50-'70 la inmigración interna, procedente de Andalucía, Murcia, etc., ha llegado mayoritariamente en estos territorios; a partir de finales de los '90, sobre todo a partir del año 2000, ha aumentado la inmigración procedente de países empobrecidos del sur del mundo, en particular de América Latina, que ha tenido un papel muy relevante en las dinámicas poblacionales de los barrios estudiados en los últimos años.

## **2. UNA ETNOGRAFÍA ESCOLAR SOBRE LA JUVENTUD DOMINICANA EN LA “PERIFERIA” DE BARCELONA**

La presente comunicación es fruto de una parte de mi proyecto doctoral, que indaga con metodología etnográfica sobre la incidencia de la escuela en las trayectorias formativas y en la construcción de las identidades juveniles migrantes; el estudio de caso se refiere a los jóvenes dominicanos en la zona norte de L'Hospitalet de Llobregat. En efecto, después de una investigación exploratoria de varios contextos educativos de Barcelona y su Área Metropolitana durante el curso 2009-2010<sup>4</sup>, en todo el curso 2010-2011 estoy realizando una etnografía escolar sobre la juventud dominicana en cuatro diferentes institutos<sup>5</sup> de los barrios de La Florida y La Torrassa<sup>6</sup>.

En España y, en general en Europa, se ha producido hasta el momento poca literatura científica sobre la inmigración dominicana (Pimentel, 2001), con cierta atención a los procesos migratorios de las madres y al trabajo femenino (Gregorio y Ramírez, 2000; Petree y Vargas, 2005), sin aún elaborar un discurso sobre los jóvenes reagrupados. Se constata un vacío con respecto a aproximaciones etnográficas a las trayectorias de los jóvenes dominicanos en España, tanto en ámbito escolar como en el espacio público, y este vacío adquiere más peso todavía en los contextos en que esta presencia juvenil parece padecer procesos de estigmatización y ser considerada como una problemática específica (Porzio et al., 2010). De los cuatro institutos de secundaria de L'Hospitalet donde estoy investigando, dos son públicos y dos son concertados<sup>7</sup>. En los centros públicos hay porcentajes de presencia migrante muy elevada, tanto que en los grupos de ESO en cuestión se llega en uno de ellos al 98% y en el otro a porcentajes sobre el 80%, dependiendo de todas formas de los criterios utilizados para contabilizar. En los concertados el porcentaje de estudiantes de origen migrante se sitúa alrededor del 30%, que no es un porcentaje elevadísimo a nivel absoluto, pero sí lo es a nivel relativo. En efecto, ha ido aumentando progresivamente en la última década, con la disminución del alumnado autóctono.

2636

<sup>4</sup> Los diferentes contextos educativos analizados en la fase exploratoria de este estudio han sido, más allá de la misma zona norte de L'Hospitalet de Llobregat, la zona sur de Badalona y la zona centro de Barcelona. En esta fase de trabajo he tenido la oportunidad de analizar diferentes centros de secundaria, en diferentes casos definidos por la opinión pública como “guetos escolares”, realizando observación participante (en las aulas, en los momentos de recreo, durante las entradas, las salidas, etc.) y realizando entrevistas con profesionales y estudiantes, con el objetivo de detectar y analizar diferentes discursos sobre la presencia migrante y prácticas educativas con respecto a la diversidad.

<sup>5</sup> Mantenemos el anonimato de los institutos, por expreso acuerdo con ellos. Al mismo tiempo, los nombres de los informantes corresponden a pseudónimos, para garantizar su anonimato.

<sup>6</sup> Durante el curso escolar 2010-2011 realizaré una estancia de investigación a Santo Domingo, para poder llevar a cabo una etnografía escolar también en el país de origen y, en definitiva, un trabajo de campo multisituado.

<sup>7</sup> Agradezco a los centros por la disponibilidad y colaboración en mi trabajo, y también a Bibiana Marin y Enric Roldán, técnicos del Pla Educatiu d'Entorn de FloridaCollblancLa Torrassa, con los cuales estoy colaborando para la investigación.

A nivel territorial tres institutos están en La Florida y uno en La Torrassa, muy próximos el uno del otro, y manifiestan determinadas diferencias a nivel de tipología de centro, historia del mismo, implicación del equipo directivo, prácticas educativas llevadas a cabo, etc. Se ha elegido trabajar en todos los diferentes grupos de 3º y 4º de ESO de los cuatro centros, en cuanto el último tramo de la etapa obligatoria se considera una etapa fundamental, transitoria y crucial en términos de perspectivas futuras de formación y/o de inclusión/exclusión al mercado del trabajo. Hay que considerar que los jóvenes protagonistas de este estudio llegan minoritariamente a la fase postobligatoria, y entonces se ha preferido estudiar la última etapa obligatoria, para poder reflexionar sobre las motivaciones de los procesos de fracaso escolar, las dinámicas de incorporación al mercado laboral y también, aunque minoritarios, los pasajes exitosos hacia la etapa postobligatoria.

El trabajo que estoy realizando se construye sobre la sólida tradición de la etnografía escolar (Serra, 2004; Velasco y Díaz de Rada, 1997), y ha supuesto hasta ahora decenas y decenas de horas de observación en las aulas de todos los grupos de las líneas de 3º y 4º de ESO de los cuatro centros, con modalidad rotatoria. A través de la observación participante, los momentos de convivencia y las entrevistas informales con los chicos, he podido ir eligiendo los 22 informantes que por ahora constituyen las biografías de mi estudio (12 varones y 10 mujeres), divididos por institutos y grupos de pertenencia. Trabajar sobre las trayectorias escolares de los jóvenes a partir de la perspectiva biográfica ha parecido fundamental a partir de la constatación de que, como subraya Joaquim Casal,

los jóvenes, en tanto que sujetos biográficos, describen itinerarios y muestran probabilidades de trayectorias; en tanto que ciudadanos, pertenecen a promociones que han nacido en un tiempo determinado; en tanto que actores de su inserción social y emancipación familiar, están insertados en un territorio, en un espacio social y dependen de variables económicas, culturales y estilos de vida (Casal et al., 2006: 43).

2637

Estoy realizando las 22 historias de vida educativa, que se contextualizan en los cuatro centros estudiados. Mientras tanto, he realizado también entrevistas informales y otras grabadas con diferentes profesionales de la educación (directores, profesores, técnicos de integración social, etc.)<sup>8</sup>. He realizado observación participante en el patio durante los momentos de recreo, conviviendo con los grupos de jóvenes y realizando muchas entrevistas informales tanto con estudiantes como con profesionales. He podido asistir también a reuniones de equipo docente, como por ejemplo las de evaluación. Con varios grupos de jóvenes dominicanos he compartido muchos momentos de convivencia fuera de la escuela, y estoy realizando con algunos de ellos talleres de vídeo y de producción de cortometrajes, conociendo en profundidad sus pautas de relación y sus escenarios de socialización.

### **3. LOS ‘NEGROS’ DE LA ZONA DEL NORTE DE L’HOSPITALET: UNA PRESENCIA ‘RUIDOSA’ Y ESTIGMATIZADA**

Un primer resultado del estudio es que, en términos generales, los profesionales de la educación del contexto en cuestión consideran a los jóvenes dominicanos como un colectivo

<sup>8</sup> Estoy empezando ahora el trabajo de campo con las familias de los jóvenes dominicanos protagonistas de mi investigación.

muy problemático a nivel de escolarización, y hay un ‘estigma’ (Goffman, 1963) que se ha construido sobre ellos en los últimos años.

Dicen que bueno, que la capacidad intelectual de los dominicanos, pues, es tan baja... “¡Pues, esto tiene que ser biológico! No puede ser que todos...” (...) Varios profesionales piensan esto... (...) se hacen bromas y todo...entre el profesorado, diciendo: “Parece que en la isla ha habido una guerra, y han liquidado los listos y se han quedado los tontos...” (Profesional educativo, centro público).

Tal como estoy constatando con mi proceso etnográfico, podemos definir la juventud dominicana en la escuela de L’Hospitalet norte como una presencia estigmatizada. Al mismo tiempo, en términos simbólicos se puede definir también una presencia ‘ruidosa’, con varias posibles acepciones de significado. Antes que nada, sus prácticas comportamentales se consideran por parte de los profesionales como muy ‘visibles’ (gritan, hacen ruido, etc.) con una connotación tendencialmente negativa. ‘Negros’, con un estilo estético tendiente al ‘*gangsta style*’ (Benasso y Bonini, 2009) muy presentes en los espacios públicos, serían ‘hípervisibles’ en la percepción social a pesar de constituir en términos estadísticos solo la quinta presencia en los barrios estudiados, después de ecuatorianos, bolivianos, marroquíes y peruanos (Datos INE, 2010). En los institutos públicos estudiados los dominicanos conforman, en las líneas analizadas, en torno al 1012% de la población; son de número evidentemente inferior si analizamos las etapas posteriores. En los concertados son muy pocos, uno o dos por cada grupo en ESO, y hay grupos donde no los hay. De cualquier manera, los jóvenes dominicanos acaban por ser muy presentes en los discursos de los profesionales que trabajan con jóvenes. Los profesionales en diferentes casos hablan de ‘gueto dominicano’ como representativo de la realidad escolar en cuestión, cuando el nivel numérico de su presencia no justificaría de ninguna manera esta percepción y representación. Es interesante preguntarse por qué no se aplica en ningún caso un discurso parecido a los bolivianos o a los peruanos, que numéricamente representan una presencia mayor. Es muy común, también, preguntar en los centros escolares de secundaria por las problemáticas del instituto y obtener una respuesta enfocada sobre la presunta problemática de los dominicanos y sus dificultades en el proceso de ‘integración’ escolar. Los definimos ‘ruidosos’ en un sentido activo y pasivo, porque se hacen notar mucho por su visibilidad y al mismo tiempo se habla muchísimo de ellos. Generan ruido directamente, entonces, y, también, se genera ruido sobre su presencia, en dinámicas de representación que se retroalimentan.

La juventud dominicana que ahora cursa secundaria en L’Hospitalet responde mayoritariamente al perfil de chicos que emigraron durante su adolescencia, de los 12 a los 16 años aproximadamente, en el periodo de la escolaridad secundaria, que en su clasificación decimal, Rumbaut (1999) define ‘generación 1.25’; otros han llegado al principio o durante la escolarización primaria (06 años), y sería según Rumbaut ‘generación 1.75’. También hay algún chico que ha nacido aquí, que correspondería al concepto de ‘segunda generación’, concepto sin duda ambiguo y muy criticado por evidenciar la herencia de la ‘condición inmigrante’ (García, 2008).

Los 22 informantes protagonistas de las biografías de este trabajo frecuentan 3º o 4º de ESO, tienen entre 14 y 16 años, 19 de ellos proceden de República Dominicana, y tres han nacido aquí por padres dominicanos. De los 19 que han protagonizado el proceso

migratorio, 9 de ellos llegaron entre finales de los '90 y principio del nuevo milenio, antes de escolarizarse, o cuando se acababan de escolarizar (56 años). 10 de los informantes ha llegado en los últimos 4 años, en el 2006, cuando tenían 13-14 años; 7 de ellos han llegado en los últimos 2 años (dentro de 2008), con 14-15 años, y responden entonces al concepto catalán de 'nouvingut'<sup>9</sup>. Solo una mitad de mis informantes, entonces, ha vivido el sistema educativo dominicano antes de experimentar el español, la otra mitad solo conoce la escuela de aquí. Los informantes que han protagonizado el proceso migratorio son casi todos originarios de la capital del país, Santo Domingo.

### 3.1. "Allá somos los blancos, mientras que acá somos los negros"

Aquí en el contexto de acogida los dominicanos se identifican con los 'negros', y es muy común escuchar esta denominación por la calle, así como en los pasillos de la escuela referido a los protagonistas de este estudio. Simón, notando que en el instituto tenía la tendencia a frecuentar chicos dominicanos como él, me preguntó: "¿Porque tú siempre estás con los negros...con los delincuentes?" (Simón, 16 años, 3º de ESO, desde hace 7 años en L'Hospitalet). Allá en República Dominicana los 'negros' y los 'delincuentes' son los haitianos, habitantes de la otra parte de la isla, y ellos serían entonces los 'blancos'.

Lo que pasa es que los haitianos también tienen un color más oscuro que nosotros... Pero también hay dominicanos que son más negros que los haitianos...y aunque un haitiano pueda ser más blanco que un dominicano, pues el haitiano le dice igualmente blanco al dominicano... (Edgar, 16 años, 4º de ESO, desde hace 2 años en L'Hospitalet).

2639

Tal como subraya Edgar, aunque ser 'blanco' o 'negro' parece tener una relación directa con el color de la piel, no siempre es así, y estas valoraciones son fruto de la construcción social de las realidades (Berger y Luckmann, 1966). Pertenecer a los 'negros' o a los 'blancos' entonces va mucho más allá del color de la piel y se inscribe en las relaciones de hegemonía y subalternidad de los diferentes colectivos sociales. Frantz Fanon, célebre psiquiatra martinicano, ha descrito e interpretado la subordinación interiorizada de los 'negros' hacia los 'blancos', en una dicotomía hija de la historia colonial. Fanon afirma que "Francia es un país racista, porque el mito del negro malo hace parte del subconsciente de la colectividad" (Fanon, 1952: 82). Por lo que cuentan los informantes, en República Dominicana también el mito del 'negro malo', aplicado esta vez a la población haitiana, hace parte del subconsciente de la colectividad.

El haitiano tiene mala fama, de brujo, que son malos, envidiosos...tienen una fama muy mala, hacen mucha brujería, todo el tiempo van matando gente...yo no me lo creo mucho, pero sobre todo en el sur se dice mucho esto (Joana, 15 años, 4º de ESO, desde hace 3 años en Barcelona, el año pasado estuvo en Santo Domingo, retornó este año).

Por lo que explican los jóvenes dominicanos, cuando no se considera malo, el haitiano se considera incomprensible y/o poco inteligente, en definitiva diferente e inferior al domini-

<sup>9</sup> La administración pública catalana considera 'nouvinguts' personas con nacionalidad extranjeras que han llegado en Cataluña en los últimos 24 meses.

cano: “los haitianos dicen que el dominicano sabe demasiado...que es más inteligente... nos tienen desconfianza porque somos demasiados listos” (Edgar, 16 años, 4º de ESO, desde hace 2 años en L’Hospitalet). Resulta interesante que los dominicanos se consideren ‘listos’ en República Dominicana, y se puedan considerar al mismo tiempo ‘tontos’ en la escuela española, tal como decía anteriormente el profesional citado. Una estigmatización parecida a la que sufre el haitiano en República Dominicana, acaba sufriendo el dominicano en el contexto del estudio. Allí muchos informantes tenían en casa la persona de la limpieza, que era en todos los casos haitiana; ahora aquí son sus madres que trabajan en la limpieza en casa de los españoles. Simón nos explica que “desde siempre los negros trabajan como negros, porque los negros son los que más trabajan, para vivir como blancos”. Como se decía anteriormente, en República Dominicana como en España, ser blanco y negro va más allá del color de la piel y asistimos a procesos de ‘emblanquecimiento’ de acuerdo con las condiciones sociales y el estatus de las personas, tal como nos explica la historiadora Teresita MartínezVergne, entrevistada por Rocío Rodríguez.

El calificativo ‘negro’ es de aplicación exclusiva para los haitianos, cuando hay dominicanos del mismo color (...). En nuestros países, una ‘emblanquece’ y obtiene status social de acuerdo al grado de educación, el nombre de familia, su comportamiento, el dinero del que dispone (Rodríguez, 2006: 2).

En la misma línea, visto desde República Dominicana, observamos que el ‘negro’ dominicano ‘emblanquece’ cuando emigra hacia España, tal como ocurría a los migrantes antillanos que iban hacia Francia durante el Siglo XX (Fanon, 1952). En efecto, cuando el padre de Edgar volvió a República Dominicana después de haber vivido cinco años en España, en su país de origen todos le decían que era blanco: “mi papa era del color del haitiano y después cuando volvió era más blanco que yo...” Edgar mismo en España está viviendo el mismo proceso de ‘emblanquecimiento’, y él interpreta que de verdad estar aquí le hace la piel más blanca, por motivaciones de carácter climático:

A mi me dicen blanco ya, porque he viajado aquí y vaina (...) El frío de aquí te limpia la piel, te hace un poco más blanco...a mi me cambió el color, yo era mucho más negro (Edgar, 16 años, 4º de ESO, desde hace 2 años en L’Hospitalet).

Notamos que, aunque el migrante dominicano ‘emblanquece’ en la perspectiva del origen, tal como los antillanos de Fanon, pues aquí en España encarna el papel del ‘negro’, tal como nos explica el mismo Edgar.

Ustedes pueden ser de mil colores y yo puedo ser más blanco que usted, y yo le digo blanco a usted, porque es de aquí...allá somos los blancos, mientras que acá somos los negros” (se ríe) (Edgar, 16 años, 4º de ESO, desde hace 2 años en L’Hospitalet).

### **3.2. El fracaso escolar generalizado: el punto de vista de los profesionales Vs. el punto de vista de los jóvenes**

La presente etnografía confirma los procesos de fracaso escolar generalizado con respecto a la población estudiada, con algunas pocas excepciones. Antes que nada, notamos que la



gran mayoría de los dominicanos presentes en los centros donde dividen los grupos por niveles<sup>10</sup>, están en los ‘grupos bajos’, tal como los definen los profesores, o los ‘grupos de los tontos’, tal como entienden los estudiantes. Los pocos dominicanos que están en los ‘grupos altos’ (o ‘grupos de los listos’), en la mayoría de los casos no son buenos estudiantes, con unas excepciones. No es infrecuente encontrar estudiantes dominicanos en los grupos bajos que protagonizan trayectorias de fracaso, tal como emerge por el análisis de las evaluaciones del primer trimestre del curso 2010-2011.

Este fracaso escolar generalizado de los chicos dominicanos se interpreta de manera muy distinta si los que opinan son los profesores o los alumnos. Los profesores en términos generales afirman que la primera motivación del fracaso se produciría a partir de un déficit escolar previo; en efecto, opinan que en República Dominicana el sistema escolar funcionaría mal y el nivel educativo sería muy bajo. Muchos chicos no están de acuerdo con esta interpretación y subrayan que, en diferentes casos, el nivel escolar de allá puede ser igual o incluso más alto que el de aquí.

El nivel allá es alto, y este instituto de aquí tiene un nivel muy bajo, así que nadie me puede venir diciendo que aquí el nivel de la escuela es más alto (...)  
He escuchado muchas veces por los profesores de aquí que allá el nivel es muy bajo...esto es una mentira, porque allá el nivel es muy bueno... (Joana, 15 años, 4º de ESO, desde hace 3 años en Barcelona, el año pasado estuvo en Santo Domingo, retornó este año).

En cualquier caso, notamos que el discurso de los profesores, que se focaliza sobre el déficit escolar previo y las deficiencias de la escuela de origen para explicar el fracaso escolar de los dominicanos, no convence a partir del hecho que se puede considerar solo con la mitad de los sujetos; como hemos visto, solo una mitad se han escolarizado allá, la otra mitad ha empezado la escuela aquí en España. Subrayamos también que en la totalidad de los casos esta opinión no se basa en un conocimiento real del sistema educativo dominicano, desconocido por parte de los profesores de aquí. La escuela de acogida no conoce la de origen, y desde aquí prácticamente no se tiene en cuenta la escolarización protagonizada en República Dominicana: notamos por ejemplo que quien ha repetido allá, entra de todas formas aquí en el nivel que le corresponde por edad, como si no hubiera perdido un año en su vida escolar. Al mismo tiempo, quien estaba adelante de un curso, se le baja por el mismo criterio.

Lo único que los profesores de aquí conocen de la escuela dominicana es que el horario escolar es más corto que aquí en España, pudiendo elegir mañana, tarde o noche; algunos dicen que es de dos horas cada día, cuando en realidad son entre cuatro y cinco, dependiendo de los casos (Ministerio de Educación de República Dominicana, Calendario Escolar 2010-2011). Los profesores españoles interpretan las pocas horas lectivas como índice de baja calidad, y ridiculizan un horario escolar según ellos excesivamente corto: “Claro, ahí solo hacían cuatro horas al día... Vienen de ahí que no habían hecho nada y

---

<sup>10</sup> Dos de los cuatro centros analizados en mi etnografía, los públicos, realizan grupos por niveles académicos y por expectativas formativas (Prácticas de Tracking y Streaming). Por lo que concierne los centros concertados, uno de ellos tiene solo un grupo por línea, y no podría entonces llevar adelante esta práctica, y en el otro los grupos son mixtos pero se realizan desdoblamientos por niveles académicos en matemáticas y lenguas.

aquí se le hace difícil” (Profesional educativo, centro público). Los chicos no comparten esta interpretación y no creen que por hacer menos horas el nivel tiene que ser más bajo, sino que interpretan que aquí se sienten agobiados, con el instituto mañana y tarde, y como consecuencia bajarían sus motivaciones hacia el centro y hacia el estudio:

No sé, como que no me inspira el colegio...yo cuando me pongo lo cojo, pero es como que me agobia, es que también son tantas horas de colegio... ahí iba muy contenta al colegio, me levantaba por la mañana contenta para ir a la escuela...aquí te agobian todas estas horas, no me acostumbro todavía... (Lizbeth, 16 años, 4º de ESO, desde hace 4 años en L’Hospitalet).

Profesores de la escuela de acogida y estudiantes dominicanos interpretan entonces de manera muy distinta sus procesos de fracaso escolar, y, en ocasiones, los profesionales parecen hacer incursiones interpretativas en peligrosas teorías biológicas.

Yo no soy racista, sino lo que quiero plantear es que tengan otros tipos de capacidades, por ejemplo más prácticas, concretas, y no tanto capacidad de abstracción (Profesional educativo, centro público).

La mayoría de los que se han escolarizado allá prefiere la escuela de República Dominicana y se sentía más motivado en el contexto de estudio de origen.

Porque aquí ya lo del catalán es un rollo...luego los profesores son más simpáticos allá, se trabaja mejor...son más estrictos, pero son mejores, te enseñan más...aquí explican y si no te enteraste a la primera, te lo pierdes... no es lo mismo... (Leo, 15 años, 4º de ESO, desde hace 2 años en L’Hospitalet).

2642

Es muy común escuchar chicos que allá eran muy buenos estudiantes y que aquí protagonizan historias de fracaso escolar. Los profesores tienen la tendencia a explicar este dato con la motivación de que “han venido sin hábitos de estudio, aquí el nivel es más alto y se necesita otro tipo de compromiso escolar”. Según la mayoría de mis informantes la explicación no residiría en estas razones, sino en que los chicos aquí pierden la motivación y dejan de estudiar.

Desde cuando llegué no quiero hacer nada, estoy muy desmotivada, he dejado toda la familia, no están los míos para motivarme, para decirme que sea lo que quiera ser...yo allá tenía la motivación de mi familia, aquí bajé... me hacen falta mi familia, mis amigos... (Joana, 15 años, 4º de ESO, desde hace 3 años en Barcelona, el año pasado estuvo en Santo Domingo, retornó este año).

#### 4. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

En un contexto escolar en el que se tiende a la estigmatización de la inmigración, se ha profundizado en el discurso sobre uno de los colectivos juveniles considerado más preocupante, y muy poco investigado en España. La población juvenil dominicana en la zona norte de L’Hospitalet parece estar mucho más presente en términos de visibilidad simbólica que de presencia estadística; en este sentido, hemos hablado de una presencia ‘híper-

visible', 'ruidosa', y estigmatizada. Tales procesos de estigmatización se vinculan, como hemos visto, a la construcción social de la estética y del color de la piel, a la percepción de su presunta visibilidad y ruido en el espacio público, a las interpretaciones sesgadas de sus procesos de fracaso escolar, hasta peligrosas teorías de marco biológica.

Se ha intentado leer el estigma y los bajos resultados escolares de los jóvenes dominicanos a la luz de las categorías identitarias 'blancos/negros', que se inscriben en las relaciones de hegemonía y subalternidad de los diferentes colectivos sociales. Hemos visto entonces que sí allá eran los 'blancos', en L'Hospitalet los jóvenes dominicanos son los 'negros', considerados pocos inteligentes y 'delincuentes', con todo lo que esta caracterización subordinada y criminalizada conlleva. Emigrar a España, en efecto, visto desde República Dominicana significa un aumento del estatus y proceso de 'emblanquecimiento', pero la perspectiva se invierte si se mira desde aquí, y entonces el papel subordinado que tienen los haitianos en su país acaban por tenerlo los dominicanos en España.

Se han analizado los procesos de fracaso escolar de los dominicanos, contrastando los puntos de vistas de los profesionales con las visiones emic de los protagonistas de las historias de vida. Emerge con claridad la distancia que existe entre la visión de los colectivos juveniles y la de los profesionales de la educación, alimentando la incompreensión y los malentendidos del desencuentro entre escuela y grupos juveniles estigmatizados. Los resultados de estos desencuentros acaban por ser realmente preocupantes, porque tienen repercusiones directas en los procesos de reproducción de las viejas y las nuevas desigualdades sociales (Bourdieu y Passeron 1977; Willis 1977).

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEGRE, Miguel Ángel (2008) "Educación e inmigración. ¿Un binomio problemático?", *Revista de Educación*, 345: 61-82.
- BENASSO, Sebastiano y BONINI, Emanuela (2009) "Gangsta style e consumi. Etnografia di un matinée". En L. QUEIROLO PALMAS (Eds.) *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Verona, Ombre Corte, pp. 89-102.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas [2005 (1966)] *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires, Amorrurtu.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, JeanClaude [1977 (1970)] *La reproducción*. Barcelona, Laia.
- CASAL, Joaquim; GARCIA, Maribel; MERINO, Rafael y QUESADA, Miguel (2006) "Aportaciones teóricas y metodológicas a la sociología de la juventud desde la perspectiva de la transición", *Papers: Revista de sociología*, 79: 2148.
- COLECTIVO IOÉ (Miguel Ángel de Prada, Carlos Pereda, Walter Actis y Luca Giliberti) (2010) *Inserción en la escuela española del alumnado extranjero iberoamericano. Análisis de trayectorias escolares de éxito y de fracaso*. Madrid, IDIE. Informe inédito.
- FANON, Frantz [1996 (1952)] *Pelle Nera Maschere Bianche. Il Nero e l'Altro*. Milano, Marco Tropea Editore.
- GARCÍA, Iñaki (2008) *Herederos de la condición inmigrantes: adolescentes y jóvenes en familias madrileñas de origen extranjero*. UNED, Tesi Doctoral.
- GOFFMAN, Erving, [2003 (1963)], *Stigma. L'identità negata*, Verona, Ombre Corte.
- GREGORIO, Carmen y RAMÍREZ Ángeles (2000) "¿En España es diferente? Mujeres inmigrantes dominicanas y marroquíes", *Papers: Revista de sociología*, 60: 257-273.
- PETREE, Jennifer, VARGAS Tahira (2005), *Dominicanos en Suiza. Pautas, prácticas e impactos de la migración transnacional y el envío de remesas que vinculan República*

**Dominicana y Suiza.** Lausanne, Ecole Polytechnique Federale.

PIMENTEL, Alcides (2001) “Dominicanos en España. Los dominicanos en Barcelona”, Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales 94, <http://www.ub.es/geocrit/sn9465.htm>

PONFERRADA, Maribel (2009) “Efectos escolares y sociales de la separación por niveles en un instituto de secundaria de la periferia de Barcelona”, Papeles de Economía 119: 69-83.

PORZIO, Laura y GILIBERTI, Luca (2009) “Espacio público, conflictos y violencias. El caso etnográfico de las organizaciones juveniles de la calle”. En I. MARKEZ, A. FERNÁNDEZ y P. PÉREZSALES (Eds.) Violencia y Salud mental. Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva, Madrid, AEN, pp. 435-447.

PORZIO, Laura (Dir.); GILIBERTI, Luca; HAKIM, Nadia; RODRÍGUEZ, Alexis; MÜLLER, Torben (2010) *Escenaris urbans, adscripció identitària i estils: joves i espai públic. La mirada des dels municipis*, Àrea d'Igualtat i Ciutadania, Diputació de Barcelona, Informe inedito.

RÓDRIGUEZ, Rocío (2006) “Entrevista a Teresita MartínezVergne”, Revista Cultural Vetas, <http://archivodevetas.blogspot.com/2006/07/teresitamartinezvergneentrevista.html>

RUMBAUT, Rúben (1997) “Assimilation and its discontents: between rhetoric and reality”, International Migration Review, 31 (4): 923-960.

SERRA, Carles (2004) “Etnografía escolar, etnografía de la educación”, Revista de Educación 334: 165-176.

SÍNDIC DE GREUGES (2008) *La segregació escolar a Catalunya*. Barcelona, Síndic de Greuges de Catalunya.

VAN ZANTEN, Agnès (2001) *L'école de la périphérie. Scolarité et ségrégation en banlieu*. Paris, Presses Universitaires de France.

VELASCO, Honorio y DÍAZ DE RADA, Ángel (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Editorial Trotta, Madrid.

WILLIS, Paul [1988 (1977)] *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid, Akal.

# LA SEGREGACIÓN ÉTNICA EN LA ESCUELA: PROCESOS DE ESTIGMATIZACIÓN. UN ESTUDIO DE LOS PROCESOS DE ESCOLARIZACIÓN EN MADRID

Carlos Peláez Paz  
Departamento de Teoría e Historia de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid

## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La investigación desarrollada contempla los procesos de escolarización del alumnado inmigrante en la red de centros de la Comunidad de Madrid. Los datos acumulados por diferentes estudios cuantitativos y cualitativos (Franzé, 1998; Poveda, 2003; Gabinete de Estudios FREM CCOO, 2005, Poveda et alii, 2007) señalan que existe una distribución muy desequilibrada del alumnado inmigrante entre los diferentes centros educativos de la ciudad de Madrid. El fenómeno no se circunscribe al territorio madrileño y es extensivo a zonas donde se han ido recibiendo grupos numerosos de inmigrantes (Informe del Sindic, 2008; Valiente, 2008; Sánchez Ugalde, 2007).

En una fase anterior de la investigación<sup>1</sup>, se confirmó una realidad caracterizada por su desigual distribución, cuyos efectos son la segregación de dicho alumnado respecto al autóctono, altos niveles de concentración de alumnado extranjero y las diferencias existentes entre la red concertada y la pública, y, en algún caso, entre centros públicos.

La distribución entre centros y su desequilibrio no se explica fundamentalmente a partir de la composición sociodemográfica del entorno, ni tampoco de la titularidad del centro educativo. Los datos sugieren que la composición étnica de los centros y la valoración de las características sociales del alumnado del centro son, de hecho, algunos de los principales factores que mueven las prácticas y las decisiones de los agentes sociales implicados en estos procesos (Poveda et alii, 2007). La composición étnica se convertirá en uno de los principales criterios usados por las familias en el proceso de elección de centro, un elemento clave que los propios centros y la administración educativa tienen en cuenta a la hora de configurar su “imagen” educativa y sus estrategias y prácticas de gestión, en el marco de una política educativa en la que se favorece la libre elección de centro (Marchesi, 2000).

## 2. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Entendemos segregación como la desigualdad de la distribución de individuos, con características sociales diferenciadas, entre distintas entidades organizacionales (Gorard et alii, 2003), que en nuestro caso serán los centros escolares. Las primeras investigaciones acerca de la segregación étnica se sistematizan en los años treinta por la escuela de Chicago, a partir del fenómeno de la inmigración y su agrupamiento por orígenes nacionales y religiosos, en términos raciales por los procesos de segregación de la minoría negra. Se toma conciencia de las consecuencias negativas de estas situaciones al percibir los efectos que provocan en la desigualdad y la marginalización de la población segregada (Malgesini y Giménez, 2000). Este fenómeno posee un potencial de estratificación que contribuye a la estructuración de una relación social desigual entre los grupos segregados (Felouzis et alii, 2005; Maroy, 2006).

---

<sup>1</sup> Esta primera fase de la investigación no se encuentra aún publicada, se hará referencia durante el texto a algunos de los resultados principales.

Citando a Kuper (1976), Malgesini y Giménez nos ofrecen su definición de segregación. “una forma institucionalizada de distancia social, que se manifiesta en separación física. Incluye tanto el alejamiento físico como el social.” La segregación supone una modalidad de exclusión social consecuencia de la discriminación, caracterizándose porque la distancia se concreta en la separación de personas y grupos y en la evitación de contactos, diferenciándose así de otras formas de distancia social. La segregación se manifestaría en muchos campos sociales, que incluyen no sólo lo residencial, sino también “lo educativo, lo sanitario, lo participativo y lo lúdico” (Gimenez, 1995). En el caso del sistema educativo, se ve organizada a lo largo de líneas basadas en criterios tanto étnicos, como socioeconómicos, y de clase (Cobb y Glass, 1999), dando lugar a centros étnicoconcentrados. La composición étnica participa en la construcción de las imágenes y percepciones existentes acerca de los centros, en los que las atribuciones pueden llegar a convertirse en un estigma en el sentido que daba Goffman a los individuos estigmatizados, de modo que se vería al centro de modo “inficionado y menospreciado” (Goffman, 1970). La fama, las etiquetas, se convierten en un atributo social que implica situar a los centros y a las personas que están integradas en ellos en una posición de exclusión. Malgesini y Giménez nos recuerdan que el estigma devalúa la identidad del actor social que lo posee y le descualifica para la completa aceptación social.

La toma de posición de las familias (las elecciones operadas) podríamos interpretarla como meras decisiones individuales desde la más pura motivación o como fruto de las posiciones sociales (elementos relacionales en el espacio social) y las disposiciones (o los habitus) de padres y madres (Bourdieu, 1988, Bourdieu, 2008). Desde nuestro marco teórico no podemos dejar de lado las dimensiones estructurales y de reproducción ni la capacidad de agencia. La escolarización remite al acceso al capital cultural y al capital social de que disponen (o no) los alumnos y alumnas. La escolarización finalmente, es una forma de regulación social, construida histórica y socialmente (Popkewitz, Franklin y Pereyra (comp.), 2003)

Metodológicamente, hemos utilizado el método etnográfico, combinando la observación participante de centros escolares, comisiones de escolarización y espacios de gestión de la administración local educativa, junto con el uso de la técnica de entrevistas en profundidad. Territorialmente nos hemos centrado en la ciudad de Madrid, Majadahonda y Leganés, donde aparecen representadas dos orientaciones diferentes tanto de las políticas públicas educativas como de la realidad sociodemográfica de los habitantes de ambos municipios.

Se ha entrevistado a profesores, a padres y madres y a miembros de la administración educativa, en concreto a Directores de Educación de los municipios mencionados. El objetivo de las entrevistas fue recoger los elementos discursivos, los procesos biográficos y las representaciones existentes sobre la escuela.

### **3. SEGREGACIÓN ESCOLAR. PROCESOS DE ESCOLARIZACIÓN**

Hemos estudiado la composición de los centros escolares, qué tipo de alumnado los integran y cómo se ha llegado a una situación de segregación en el que el componente étnico ha sido un factor determinante. Hemos podido ver como se configura un proceso social paralelo a un proceso administrativo que tiene como resultado la escolarización del alumnado. Hemos ido viendo que para dar cuenta de dicho proceso hemos de analizar la interacción que existe entre distintos agentes sociales y las estrategias que ponen en marcha.

Por tanto, nos hemos fijado en los elementos y procesos que se desatan desde que una familia se plantea a qué centro escolar acudirá su hijo o hija, la relación que establecen con los centros y cómo éstos son representados, hasta el momento en que se produce su incorporación después de seguir un procedimiento reglamentado y organizado por la Administración pública educativa. Familias, centros y administración establecen una interacción que da lugar a la subsiguiente elección e incorporación.

El resultado será un tipo de composición determinada de los centros escolares con una tipología determinada de alumnado. Pretendemos responder a una pregunta fundamental: ¿por qué en un centro escolar hay una determinada composición de alumnado?, y a partir de ahí, nos surgen otras preguntas relacionadas: ¿Cómo llega un alumno o alumna a un centro escolar determinado? ¿Quiénes intervienen en ese proceso y qué papel juegan? ¿Cómo influye la composición del alumnado, sobre todo étnica, en ese proceso?

Teniendo en cuenta que escolarizar es proporcionar escuela a la población infantil para que reciba la educación obligatoria, y aun sabiendo que en la escolarización se dan otros fenómenos donde intervienen más elementos que la mera adscripción, al proceso estudiado (elección de centro por y adscripción a un centro escolar), le hemos denominado proceso de escolarización. No es el estudio de lo que ocurre al alumno o alumna que llega a un centro y cómo es su incorporación, sino el proceso que recorre un alumno o alumna hasta acabar adscrito a un centro determinado. Queremos indicar que la asignación de un alumno concreto a un centro escolar concreto no es el resultado de un procedimiento legal automático, ni reducido a un acto formalizado, ni un hecho natural, sino el producto de una interacción dinámica en el marco de las relaciones sociales que se reflejan en la elección de centros y distribución del alumnado, es decir, un proceso construido socialmente en el que intervienen distintos agentes sociales (Jeannin y Alcolea, 2006; Fernandez Enguita, 2008).

Un elemento clave para entender este proceso, entre otros, es la libertad de elección de centro por los padres y madres (Espadas et alii, 2001; Olmedo y Santa Cruz, 2008). Hay estudios específicos sobre la elección de centro por parte de las familias. En este trabajo pretendemos dar cuenta de las condiciones sociales de producción de esa elección; de sus efectos en las políticas públicas, así como de una mirada que incluya la multiplicidad de agentes que intervienen y la interacción entre todos ellos.

El sistema legal y las prácticas asociadas a su aplicación, reconocen la libertad de elección de centro de los padres y madres, limitada por la disponibilidad de plazas según van adjudicándose. De este modo, las familias plantean una lista de centros en orden de preferencia mientras que la reglamentación prevé una serie de criterios para asignar al alumnado de modo prioritario a un centro o a otro. Con el listado de centros seleccionados se van distribuyendo a los alumnos y alumnas hasta que las plazas de un centro escolar están cubiertas. La institución responsable de este proceso es la Comisión de Escolarización, donde están representados las administraciones públicas, los centros escolares y las Asociaciones de Madres y Padres (AMPAS).

La práctica más habitual es que los alumnos o alumnas no se verán obligados a acudir a un centro que no haya elegido su familia excepto en situaciones excepcionales (falta de plazas en ninguno de los elegidos) o en aquellas en que la familia no ejerce su derecho hasta las últimas consecuencias. Aunque nos hemos encontrado con algún caso en los que las políticas públicas intentan forzar a los padres y madres en su elección, y a veces lo consiguen. En estos casos los mismos responsables administrativos reconocen que si las familias recurriesen, les darían la razón y que están en la frontera de la legalidad.

Hemos podido identificar los agentes principales que intervienen en el proceso de escolarización. En primer lugar, los padres y madres que eligen los centros y que intentan que esa elección se haga real. Éstos dan mucha importancia a la elección de centro, es una tarea que implica esfuerzos y que orienta la acción familiar: “A qué colegio van tus hijos yo me lo planteo desde que nacen” (AD). El modo en cómo se interpreta la realidad y cómo se elabora la modelización del centro buscado es diferente en cada familia. La recurrentemente llamada “fama” de los centros escolares expresará las representaciones existentes y orientará la acción familiar: “Estaba dispuesta a todo con tal de no meterles aquí, por lo mal que me habían hablado...” (LM).

En segundo lugar, los equipos directivos y profesorado de los centros escolares, conscientes de su influencia sobre las familias y luchan, en mayor o menor medida, por ser elegidos. En uno de los centros de mayor concentración de alumnado extranjero de Majadahonda, de titularidad pública, se observaron estrategias encaminadas a transmitir una imagen acorde con las expectativas que caracterizan a las familias del entorno, socioeconómicamente acomodadas, a la hora de elegir un centro. Entre ellas se encuentra la conversión del centro en bilingüe y la adopción de uniforme obligatorio para los alumnos. Un vecino autóctono de la zona nos comentaba su percepción sobre este hecho.

“El uniforme siempre se asocia a un colegio privado, y un colegio privado se asocia en la sociedad ¿a qué?: a disciplina, a un régimen estricto, etc. entre comillas, son criterios personales. Entonces hace un par de años fui notando que los alumnos del MSP van uniformados, que es la historia un poco de lavar la imagen exterior de cara a la sociedad, al exterior, de este centro con mala imagen... entre comillas, problemas, complicaciones, etc, etc.”.

2648

En tercer lugar, los responsables educativos de las Administraciones Públicas que ponen en marcha políticas locales, que fomentan proyectos y los distribuyen entre unos centros u otros. Hemos identificado prácticas diversas: cambios en la adscripción de centros de primaria muy demandados a institutos de secundaria menos demandados para asegurar la llegada de población escolar; la asignación de recursos específicos de interculturalidad a centros con alta concentración de alumnado extranjero; adscripción del alumno a un centro a pesar de no estar entre los elegidos por la familia; la incorporación del bachillerato artístico a un centro para que aumentase la demanda, etc.

Entre los criterios expuestos por la Administración en una de las Comisiones de Escolarización observadas, se observó la necesidad de asegurar las plazas mínimas necesarias en un Instituto poco demandado para que no se eliminase un grupo y disminuyese la línea (número de grupos de un mismo nivel), pues podía conllevar su desaparición. En este caso no se aceptó ninguno de los traslados solicitados, mientras que en el caso de otros centros sin problemas de cobertura de plazas se aceptaron prácticamente todas las solicitudes.

Institucionalmente todos estos agentes están representados de un modo u otro en la Comisión de Escolarización, quien toma la decisión última, aunque existen muchos otros espacios y momentos en los que interactúan y se relacionan a lo largo del transcurso de los procesos de escolarización (Maroy, 2008). Las consecuencias de este hecho llevan a que la composición del alumnado de los centros se construya a partir de las decisiones de los padres en interacción con el resto de agentes sociales. Las representaciones existentes



sobre los centros escolares constituyen una parte fundamental en la forma de operar las elecciones tomadas. La mejora o deterioro de esta imagen será uno de los espacios donde se ponga en juego las prácticas de los agentes. Los centros escolares, además de un espacio social donde actuar será un espacio simbólico que construir.

#### **4. PROCESOS DE SEGREGACIÓN, PROCESOS DE ESTIGMATIZACIÓN**

La interpretación que se ha ofrecido del fenómeno de segregación ha sido muy diversa. Las primeras explicaciones señalaban una distribución “natural” a partir de la distribución residencial (la concentración se explica porque en el barrio residen muchos extranjeros) y un desplazamiento del alumnado autóctono de la enseñanza pública a la privada, con la consiguiente concentración de alumnado de origen extranjero en centros escolares públicos de zonas en que existían altos niveles de residentes de origen extranjero. Se han ido incorporando otros elementos que han complejizado el problema, señalando la combinación de distintos factores. Ponce Solé, desde una aproximación jurídica (Ponce Solé, 2007), señala entre sus hipótesis de trabajo la combinación de la segregación espacial urbana y las estrategias familiares de evitación de determinados centros.

Especialmente interesante, el artículo de Óscar Valiente nos presenta un estudio realizado sobre segregación escolar en Cataluña (Valiente, 2008) y propone hasta cuatro factores: el territorio, los itinerarios escolares, las estrategias de las familias y las de los centros educativos. A partir de su caracterización de la situación en Cataluña propone prestar atención a la segregación escolar entre centros públicos del mismo municipio, hecho que entendemos señala un factor hasta ese momento casi oculto en los análisis existentes y que corresponde de modo coherente con nuestra investigación. Del mismo modo amplía el objeto de estudio de una forma muy interesante, cuestionando si no habría que preguntarse “¿Cuándo o bajo qué condiciones la elección de centro desplaza las preguntas a las estrategias familiares en el proceso de elección de centro?”. Las propuestas de Valiente nos parecen las más interesantes y completas, aunque entendemos que requieren ser completadas y revisadas. En el marco de esta investigación exponemos una serie de elementos que matizan o amplían las propuestas que hasta ahora se han realizado.

En primer lugar, las conclusiones de la primera fase de la investigación realizada nos señalan la necesidad de revisar cómo influye la realidad sociodemográfica territorial en el fenómeno de la segregación escolar<sup>2</sup>. Hasta ahora se ha entendido que la segregación espacial urbana, que sigue patrones socioeconómicos, y por la cual hay unos mayores niveles de concentración residencial en determinados barrios era el factor más importante para explicar la segregación en la escuela. Proponemos una revisión de esta afirmación en dos sentidos: por un lado la influencia de la distribución residencial sí suscita que en lugares con mayores niveles de residentes de origen extranjero se produzcan las mayores concentraciones en centros escolares. Por otro, que la segregación es una situación que también se produce en municipios, distritos o barrios en los que los niveles de residentes de origen extranjero es bajo. En este caso las concentraciones resultantes en los centros

---

<sup>2</sup> En las conclusiones y datos podemos ver cómo los distritos que aparecen con un índice de disimilitud (segregación) mayor, y por tanto con niveles de segregación más altos, no son aquellos con altos niveles de población de origen extranjero sino distritos con menores porcentajes y caracterizados como zonas residenciales de clases mediasaltas y muy acomodadas. También se puede observar como en barrios con alto porcentaje de extranjeros residentes conviven centros con una alta concentración de alumnado con centros con muy baja (incluso nula), presencia de alumnado extranjero. En los mapas territoriales se confirma, con unos pocos centros que recogen concentraciones muy altas de alumnado de origen extranjero.

escolares no son especialmente altas si se compara con otros centros situados en zonas en que vive un porcentaje elevado de personas de origen extranjero, pero en el contexto del territorio en el que están situados pueden llegar a significar niveles de segregación estadísticamente más altos<sup>3</sup>.

En segundo lugar, la relación que se establece entre los habitantes de una zona y los centros escolares está marcada por las imágenes y percepciones que se forman y construyen acerca del centro escolar y las atribuciones realizadas por las familias. En estas percepciones y atribuciones la composición étnica del centro desempeña un papel fundamental. A la hora de decidir la elección de un centro aparece de modo constante la referencia a la “fama”: “Vivo al lado del colegio y la fama que siempre he tenido de este colegio ha sido malísima (ENM)”.

La presencia de inmigrantes se relaciona con una menor calidad de la enseñanza, una disminución del nivel académico del centro, con el aumento de la peligrosidad, la delincuencia o la violencia. Una profesora de un centro de Madrid nos manifestaba:

“una cuestión de prejuicios, una cuestión de mala imagen del alumnado inmigrante, una cuestión que hace asociar al alumnado inmigrante a... pues eso... a... mmmm... falta de conocimientos y no solo a falta de conocimiento sino a lo que en general da más miedo que es... mala conducta, indisciplina, incluso violencia” (PB).

Las entrevistas a padres y madres nos muestran este hecho, señalando recurrentemente el clima escolar, la violencia y el nivel académico como factores centrales en su toma de decisiones:

“El MCD tiene muy buena fama... salen con muy buen nivel, que los profesores son muy buenos, que tienen muy buena disciplina, que eso es muy importante ahora mismo, siempre ha tenido muy buena fama” (MY).

“Porque yo había oído hablar de todo y ya yo creo que te pones un poquito la venda en los ojos y te crees todo lo que te dicen y yo veía navajas, vamos veía de todo y yo no quería un colegio así para mi hija” (LM).

La aparición de alumnado de origen extranjero supone habitualmente un deterioro en la imagen del centro que provoca la huida de alumnado autóctono, en un fenómeno conocido como White flight (Betts y Fairlie, 2003; Fairlie y Resch, 2002). Del mismo modo, el alumnado inmigrante sí se irá incorporando de modo mayoritario, concentrándose en estos centros.

En tercer lugar se debería resaltar más la existencia de políticas públicas relacionadas con la escolarización, más allá de la elección de centro y los itinerarios educativos existentes. La legislación es clara y el proceso de escolarización está muy regulado, de modo que aparentemente queda poco campo de acción para las administraciones educativas más allá de su aplicación. Sin embargo, hemos de entender que la segregación escolar preocupa, en general, a las distintas administraciones que tienen competencias educativas o que,

---

<sup>3</sup> En la fase anterior se podía observar como el índice de disimilitud que indicaba mayor segregación en Madrid era el de Retiro, con un valor superior a 0,65, a la vez que el porcentaje de residentes extranjeros es bajo.

aun sin tenerlas como es el caso de los Ayuntamientos, están cercanas al ciudadano y por tanto les afectan las consecuencias de la escolarización.

Esta preocupación se traduce en el desarrollo de políticas públicas concretas orientadas a incidir en los procesos de distribución del alumnado: iniciativas pedagógicas como proyectos o programas interculturales, actividades extraescolares, medidas de apoyo, asignación de recursos, inversiones, etc. que se inician en centros determinados, son suscitadas por la situación de segregación y los estigmas (fama o imagen) de los centros. En otros casos existen acciones específicas en el propio proceso de escolarización, con los márgenes que permite la reglamentación o incluso rozando sus límites. En esta línea, uno de los Directores de Educación entrevistados nos manifestó:

“Es cierto que a lo largo de algún curso hemos tenido un o dos centros públicos con una carga de alumno inmigrante considerable, muy fuerte. Pero es cierto que a través de programas educativos implantados por la administración educativa, por la comunidad de Madrid, y con recursos propios del Ayuntamiento, se ha logrado absorber con garantías y sin grandes problemas el impacto que la incorporación casi masiva de estos alumnos hubiese podido ocasionar” (DEV).

En cuarto lugar, es muy interesante la propuesta de Valiente porque incorpora las estrategias de los centros escolares y las familias como factores explicativos, indicando la complejidad de fondo de esta realidad. Es necesario entender esta complejidad para explicar el fenómeno a partir de la relación e interacción de factores diversos que actúan como un conjunto de procesos que dan cuerpo y toman forma en la práctica social de los diferentes agentes que intervienen en el proceso de escolarización. La elección de centro será uno de los exponentes de las estrategias educativas familiares como es señalado, además de por Valiente, por distintos autores (Van Zanten, 1999).

En el caso de las estrategias de los centros escolares Valiente apunta básicamente a una: la selección del alumnado. Señala distintos modos: tasas, pruebas de actitud, relaciones con las familias, valores, ideología o interés por la pedagogía del centro. La relación de estas características con la buena fama motiva que los centros seleccionen el alumnado buscando aquél que refuerce la construcción de una buena representación social.

“el tipo de alumnado que eligen evidentemente suele ser el alumnado que en principio ellos piensan, ¿eh? Que va a tener mayores posibilidades de, de, de éxito y que va a dar menos la lata” (PV).

Incorporar o evitar determinados perfiles y modificar a través de esta selección la imagen del centro es uno de los objetivos. La existencia de una representación compartida de un modelo atractivo a un tipo de familias a las que se quiere incorporar a la vida del centro, y que también desanima a otras, lleva a la asociación material, económica y simbólica del centro con el modelo positivo dominante en el contexto concreto donde se encuentra el centro.

Lo que planteamos desde este trabajo es que las estrategias de los centros escolares están dirigidas a la creación de una imagen o a enfrentarse con un estigma para ser tenidos en cuenta en la elección familiar, siendo la selección del alumnado un factor más dentro de ese marco. De este modo se incorporan elementos diferentes a la vida del centro:

uniforme, actividades extraescolares determinadas, bilingüismo, limpieza y cuidado de las instalaciones, oferta educativa y otras muchas en relación con la imagen de atención personalizada, disciplina, calidad y excelencia o nivel académico que demandan determinados estratos sociales.

Podemos concluir identificando los rasgos principales que participan en la construcción de las representaciones sociales existentes sobre los centros escolares:

–Los relacionados con los aspectos académicos y la calidad de la enseñanza: movilidad y capacitación del profesorado, nivel académico mostrado por alumnos y alumnas, posibles aprendizajes a realizar, oferta de bienes y de prácticas posibles, posición en los listados de evaluación de instituciones educativas, proyectos y servicios existentes (bilingüismo, actividades...), carácter de la dirección. También podemos incluir el equipamiento e instalaciones, el deporte, la oferta educativa.

–Las relaciones centroalumnado: disciplina, control, ratio alumnado profesorado, atención individualizada, comunicación con los padres de todo aquello relacionado con los

–Clima escolar y convivencia: la relación que establecen los chicos entre sí, la existencia de episodios de violencia, la delincuencia, la presencia de drogas o de bandas juveniles.

–Aspectos ideológicos: neutralidad, coherencia con la ideología familiar, titularidad pública o privada, ideario del centro o proyecto docente, actitud ante lo religioso.

–Características del alumnado: tipo de personas con las que relacionarse los hijos y las hijas, la diversidad existente, las características socioeconómicas de las familias del alumnado, maneras de actuar, bienes poseídos, medios de vida y profesiones de los padres y madres, status social.

2652

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ALLAN, R. Y TORRES, C. A. (2002) Las teorías de la reproducción social y cultural. Manual crítico. Editorial Popular. Madrid.

ARJONA GARRIDO, A. Y CHECA OLMOS, J. C. (2003) La segregación espacial de los inmigrantes: Cuestiones básicas. Revista Antropológicas, nº 7. Universidad de Almería.

BERGER Y LUCKMANN, T (1972) La construcción social de la realidad, edit. Amorrortu, Argentina.

BOURDIEU, P (2004) La miseria del mundo, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

BOURDIEU, P. (1997) Capital cultural, escuela y espacio social. Siglo XXI Editores, Mexico.

BOURDIEU, P. (1988) La distinción. Taurus Humanidades, Madrid.

CACHÓN, L. (2003) “Desafíos de la ‘juventud inmigrante’ en la nueva ‘España inmigrante’” Revista de Estudios de Juventud, nº 60, marzo.

CALVO BUEZAS, TOMÁS, (2005), “Inmigración y racismo. La educación ética en valores solidarios” publicado en Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales, Nº 25, 2005.

CHAUVIRÉ, C. Y FONTAINE, O (2008). El vocabulario de Bordieu. Editorial Atuel. Argentina.

COBB, C. Y GLASS, G. (1999). Ethnic segregation in Arizona charter schools. Education Policy Analysis Archives, 7 (1). <http://epaa.asu.edu/epaa/v7n1> (descargado: 1 abril 2007).

DUBET, F. (2005) La escuela de las oportunidades. ¿Qué es una escuela justa? I Gedisa Editorial Barcelona.

- FELOUZIS, G. LIOT, F. PERROTON, J. (2005) *L'apartheid scolaire. Enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*, Paris: Le Seuil.
- FRANZÉ MUDANÓ, Adela et alii (2007) "La mediación de la cultura de origen en las concepciones y prácticas del profesorado de la ESO". Ponencia presentada en el IX Congreso de Sociología, Barcelona.
- GIMÉNEZ ROMERO, Carlos (2003) ¿Qué es la inmigración? En RBA Libros.
- GOFFMAN, E. (1970) *La identidad deteriorada*. Argentina. Amorrortu Editores.
- GORARD, S. TAYLOR, FITZ, J. (2003) *Schools, Markets and Choice Policies*, London: RoutledgeFalmer.
- JOCILES RUBIO, MARÍA ISABEL Y FRANZÉ MUDANÓ, ADELA (coords.) (2008) *¿Es la escuela el problema?: perspectivas socioantropológicas de etnografía y educación*. Trotta.
- LAHIRE, B (2005) De la teoría del hábitus a una sociología psicológica, en: Lahire, B (dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, deudas y críticas*, edit. Siglo XXI, Buenos Aires.
- MALGESINI, GRACIELA Y GIMÉNEZ, CARLOS (2000), *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Ediciones Los libros de la Catarata, Madrid, pp. 305309.
- MAROY, C. (dir.) (2006) *École, régulation et marché: une comparaison de six espaces scolaires locaux en Europe*, Paris: Presses Universitaires de France.
- PERRENOUD, P. (1990) *La construcción del éxito y del fracaso escolar*. Madrid: Morata.
- POPKEWITZ, T. S. ET ALII (2003) *Historia Cultural y educación*. Barcelona. Ediciones Pomares.
- POVEDA, DAVID (2001) "La educación de las minorías étnicas desde el marco de las continuidades/discontinuidades familia/escuela", *Gazeta de Antropología*, nº 17.
- THISSE, J.F., WASMER, E. Y ZENOU, Y. (2002). *Ségrégation urbaine, logement et marchés du travail*, París, Conseil d'analyse économique.



# **MEDIACIÓN ESCOLAR Y ALUMNADO DE ORIGEN EXTRANJERO. APUNTES SOBRE UNA PARTICIPACIÓN NO RECONOCIDA Y SUS CONSECUENCIAS**

Rita Villà Taberner  
EMIGRACER MigracionsUAB

## **1. FORMULACIÓN DEL PROBLEMA**

Esta investigación pretende identificar la representación y la participación atribuidas al alumnado de origen extranjero en los centros educativos de secundaria en cuanto a su relación con los conflictos existentes y las distintas formas de resolución, con especial interés en el uso de la mediación escolar. Las atribuciones se han de contrastar con la participación real de este alumnado, con tal de observar cuales son las contradicciones existentes y sus efectos. Este análisis se realiza a partir de los resultados específicos referentes al alumnado de nacionalidad extranjera en comparación con los referentes al alumnado de nacionalidad española contrastando distintos tipos de resultados obtenidos en el trabajo empírico para el Libro Blanco de la Mediación en Cataluña.

## **2. DISEÑO Y LÓGICA DEL ESTUDIO**

Los datos empíricos en los que se sustenta esta investigación se han obtenido a partir de una doble metodología cuantitativa y cualitativa, si bien todos ellos se recogieron en el marco del proyecto del Libro Blanco de la Mediación en Cataluña. En ese caso el objetivo era cuantificar el abasto de la mediación escolar en los centros de secundaria y estudiar cuáles eran sus características principales, así como sus puntos fuertes y debilidades. En el marco de este trabajo surgió la posibilidad de recoger más información de la necesaria para el informe en cuestión, incorporando el origen del alumnado como una de las variables a tener en cuenta tanto en los datos cuantitativos como en los cualitativos. Esta variable es la que se convierte en el principal eje de análisis de la tesis doctoral en curso y de la que se presentan algunos de sus resultados en esta comunicación.

Este estudio, pues, se presenta como un doble análisis cuantitativo y cualitativo, que pretende mostrar cual es la situación del alumnado de origen extranjero en relación a su participación real en los procesos de mediación escolar y a las atribuciones referentes a su posicionamiento respecto la resolución alternativa de conflictos por parte de la institución escolar. Si bien los datos cuantitativos nos muestran cual es el abasto de la mediación escolar y cuáles son sus características generales en cuanto a conflictos a tratar y actores implicados en los distintos roles, los datos cualitativos nos ofrecen una visión profundizada de cuáles son las características reales de este proceso. Las entrevistas, en este caso, nos permiten analizar en profundidad las diferentes tipologías de mediación escolar, así como el desarrollo práctico del programa de Convivencia y Mediación Escolar. También nos permiten comparar los parámetros teóricos del programa con los prácticos, anticipar y detectar escenarios de conflicto que actualmente no quedan bien regulados y conocer la posible existencia de prácticas mediadoras no reguladas.

## **3. FUENTES DE EVIDENCIA**

Los datos cuantitativos se obtuvieron a partir del cuestionario sobre mediación escolar administrado en línea a los 253 centros participantes del programa Convivencia y Media-

ción Escolar, del Departament d'Educació<sup>1</sup> hasta el 2009. El cuestionario se distribuyó a finales del curso 2008-09 y, si no se indica lo contrario, los datos a los que hace referencia son de ese mismo curso. La muestra final consta de 179 centros, que constituyen el 71% del universo de estudio. Se trata de un cuestionario de 45 preguntas que recogen información detallada de los diferentes ámbitos de aplicación de la mediación escolar y las características de su funcionamiento en el centro, así como cuestiones relacionadas con la percepción de la conflictividad y la gestión de la convivencia en las que la mediación es susceptible de aportar cambios. La información sobre el origen autóctono o extranjero del alumnado se recogió de forma específica para esta investigación, y ha de permitirnos obtener datos determinados de las relaciones del alumnado de origen extranjero con los distintos ámbitos y procesos de la mediación escolar.

Los centros de la muestra comprenden un total de 100.714 alumnos, cerca de la cuarta parte del total del alumnado de Cataluña, con un porcentaje del 13,76% de alumnado de nacionalidad extranjera en el momento de realizar el trabajo de campo. Este porcentaje aunque ligeramente inferior es similar al global de Cataluña, que en el curso 2008-2009 contaba con el 14,22%<sup>2</sup> de alumnado de origen extranjero<sup>3</sup>.

Los datos cualitativos provienen de entrevistas semiestructuradas realizadas a miembros de la comunidad educativa de una muestra de cinco centros de secundaria, escogidos en función de su posicionamiento frente al programa de mediación escolar en cuanto a valoración inicial y resultados obtenidos, y teniendo en cuenta de manera subsidiaria, la composición de la población del centro, su ubicación geográfica, el tamaño del centro y la titularidad. En total se han realizado 29 entrevistas, que incluyen más de 55 entrevistados escogidos en función de su posición en el centro y en relación a la mediación. Entrevistamos a equipos directivos, profesorado responsable del servicio de mediación, profesorado mediador y/o formador en mediación, alumnado mediador y actores mediados, los cuales, con una sola excepción, fueron todos alumnos/as.

De forma paralela al trabajo empírico, se ha realizado también una importante labor documental, compartimentada en tres grandes áreas. Ha habido una explotación específica de la literatura internacional y local existente sobre orientaciones conceptuales, programas y experiencias; se ha procedido a un análisis documental exhaustivo del marco legal existente sobre conflicto y mediación escolar; y se ha realizado un resumen de prensa que, sin voluntad de ser exhaustivo, permite documentar el repertorio de situaciones conflictivas que saltan a la opinión pública a través de la amplificación que ofrecen los medios de comunicación de masas. El conjunto de estos trabajos nos permite identificar una tipología amplia de conflictos y sus tratamientos, así como enmarcar las recomendaciones derivadas de los resultados de la investigación.

#### 4. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

El proceso formal de mediación escolar consiste en uno o más encuentros de las partes en conflicto juntamente con los mediadores —en la práctica totalidad de centros se practica

<sup>1</sup> Programa integrado hasta el curso 2008-2009 en la oferta de proyectos de innovación educativa de el Departament d'Educació.

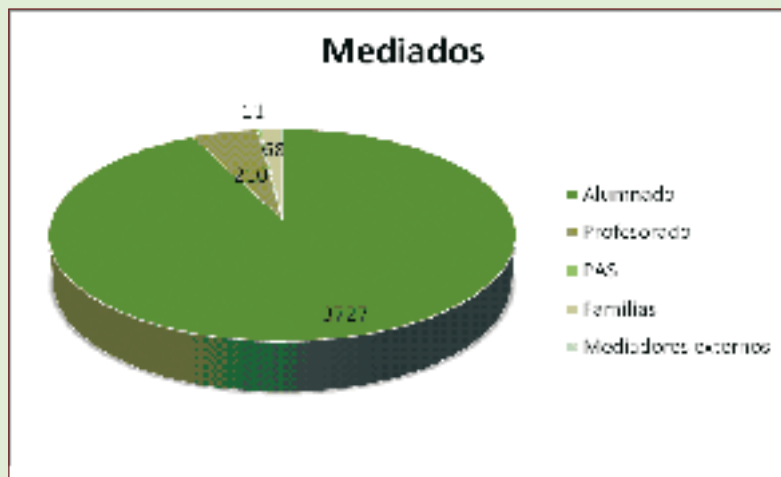
<sup>2</sup> Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Departament d'Educació, Estadístiques. Consultables online.

<sup>3</sup> El porcentaje se eleva al 18,38% si consideramos solamente los centros públicos. Si tenemos en cuenta que ésta es la titularidad de la práctica totalidad de centros de la muestra podemos afirmar que la presencia de alumnado de origen inmigrante en ésta es casi 5 puntos inferior a la media catalana.



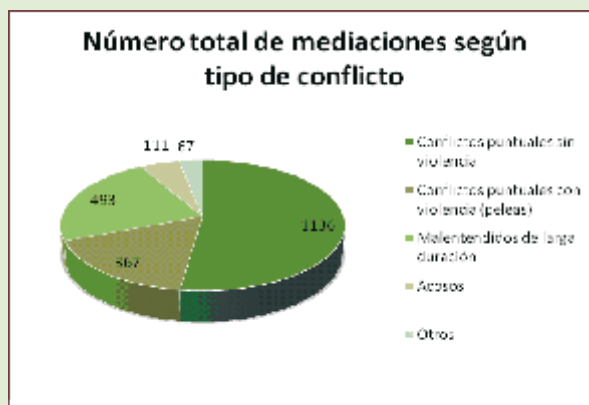
la mediación, es decir, los mediadores son, como mínimo, dos—. Cada una de las partes expone su visión del conflicto y escucha a la otra parte. La solución final debe surgir de las mismas partes enfrentadas y debe ser consensuada. Los mediadores, pues, actúan como facilitadores de la comunicación, pero se mantienen neutrales y no imponen ni sugieren soluciones a los implicados. Por su alta carga personal, el proceso de mediación debe garantizar ciertos principios para que tenga éxito. El Departament d'Educació los resume en: voluntariedad de participación, imparcialidad de la persona mediadora, confidencialidad de todo el proceso y carácter personal del proceso.

Las mediaciones en el ámbito escolar se han centrado, principalmente, en la resolución de pequeños conflictos entre iguales, entendiendo como iguales al alumnado. Tal y como se analiza en el Libro Blanco de la Mediación en Cataluña, la constatación de esta tendencia se pone en evidencia en los datos que ilustran el tipo de actores implicado en los procesos de mediación en tanto que mediados: de los 4016 mediados dentro del programa de mediación escolar, el 92,8% son alumnos. El resto, el 5,23% son profesores, el 1,69% familias y un 0,27% personal no docente de los centros.



**Gráfico 1. Mediadors durant el curs 200809 segons categories en els centres escolars. Fuente: Elaboración propia**

En cuanto a la tipología de conflictos tratados, más de la mitad de las mediaciones realizadas se correspondieron a “conflictos puntuales sin violencia” (52,25% del total), seguidas por orden de importancia numérica de los “malentendidos” (22,68%) y los “conflictos puntuales con violencia” (16,88%). Los casos de “acoso” ocuparon el 5,10% del total de mediaciones. El 3,09% restante corresponde a la opción “otros” de la pregunta.



**Gráfico 2. Número total de mediaciones en el curso 200809 según tipo de conflicto mediado. Fuente: Elaboración propia**

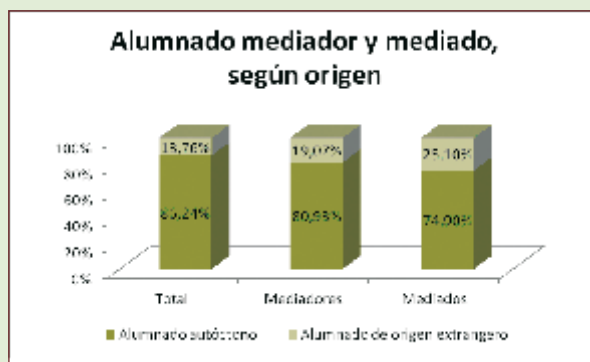
Se trata, por lo tanto, de desencuentros que, o bien no están regulados en el Reglamento de Régimen Interior, o bien este no ofrece soluciones óptimas a largo término ya que por su naturaleza estas pequeñas peleas o malentendidos causan fricciones más o menos duraderas entre individuos que no se disipan con una sanción y que, a la larga, pueden afectar al clima global de la clase o del centro. Además, el hecho de que se trate de conflictos que quedan al margen del sistema punitivo tradicional implica que la mediación, más allá de ser una estrategia resolutoria para un conflicto particular, es vista también como una herramienta pedagógica que debe educar en la gestión autónoma de los conflictos en general como parte del proceso global de aprendizaje de valores. Es por eso que en la mayoría de centros optan por otorgar al alumnado el mayor grado de protagonismo posible, no solo tratando de forma casi exclusiva los conflictos entre ellos, sino también haciendo que los mismos alumnos actúen como mediadores<sup>4</sup>. Esta perspectiva, que resulta positiva en tanto que incorpora estrategias democráticas y de empoderamiento relativas a la resolución de conflictos, se convierte a su vez en una limitación al desarrollo de la mediación en el ámbito escolar, ya que no se contempla la posibilidad de su uso para otros conflictos existentes en el ámbito educativo que no tienen al alumnado como único protagonista<sup>5</sup>.

Los datos también nos muestran que no todo el alumnado participa del proceso por igual<sup>6</sup>. Centrándonos ya en el alumnado de origen extranjero, si bien, como hemos dicho, son el 13,76% del total de alumnado de la muestra, ocupan el 19,07% del total de alumnos mediadores y, en el caso de los mediados, son el 25,10%, una cuarta parte. Por lo tanto, podemos afirmar que el alumnado de nacionalidad extranjera participa en los procesos de mediación con una proporción mayor a la del cómputo total de alumnado. Este hecho podría instarnos a relacionar una mayor implicación de este alumnado en conflictos, pero los datos cualitativos nos enseñan que los alumnos que participan en estos procesos son aquellos que tienen más voluntad de mejorar sus relaciones y el clima escolar en general, y no precisamente los que adoptan actitudes negativas frente el entorno social de la escuela o que participan en la generación de relaciones conflictivas generalizadas.

<sup>4</sup> Durante el curso 2008-09 ha habido un total de 4632 mediadores en los centros de la muestra. De ellos, el 69,3% es alumnado, el 25,1% profesorado, el 3,5% miembros de las familias, el 1,3% personal no docente del centro y el 0,7% mediadores externos.

<sup>5</sup> Para un análisis detallado en este aspecto ver las conclusiones y recomendaciones del capítulo de Mediación en el ámbito escolar del Libro Blanco de la Mediación en Catalunya.

<sup>6</sup> En el Libro Blanco de la Mediación se señalan también diferencias en la participación en función del género.



**Gráfico 3. Presencia de alumnado de origen extranjero en el curso 2008-09 y su participación en los procesos de mediación. Fuente: Elaboración propia**

He aquí una primera contradicción: si bien el imaginario colectivo, amplificado a través de los medios de comunicación de masas, tiende a relacionar inmigración con provocación y búsqueda de conflicto, los datos cuantitativos nos señalan que es justamente lo contrario, y que este alumnado es el más interesado en abordar soluciones satisfactorias a los conflictos cotidianos.

La segunda contradicción aparece cuando se comparan estos resultados con el análisis de las entrevistas. Entonces, los responsables de mediación de los centros afirman que la participación en estos procesos del alumnado de origen extranjero es minoritaria o inexistente. Los argumentos que dan son esencialmente culturalistas o lingüísticos cuando se trata de su supuesta falta de participación en el proceso como mediados; y remiten a la confianza en el caso de su actuación como mediadores. En los discursos de los profesores encontramos frases como estas que ejemplifican los primeros supuestos:

2659

La mayoría [del alumnado inmigrante] no pide ir a mediación, un profesor se lo ha de proponer. Quizás es algo cultural, no están acostumbrados. (Director. Centro 1) (traducción propia).

La verdad es que ellos [el alumnado inmigrante] son más reacios a ir a mediación. La mayoría de veces tienes que convencerlos tu, no es algo que busquen ellos. (Profesora de mediación. Centro 2) (traducción propia).

Hay algo, es como una cultura venida de fuera. Cuando no saben qué hacer, vamos a pelearnos (...) quedan para ir a pelearse, sobretodo los latinoamericanos (...) si lo descubrimos los expulsamos, ni mediación ni nada, pero de todas formas no lo piden. (Profesora. Centro 3) (traducción propia).

Los alumnos necesitan resolver sus problemas en su propia lengua. Es por eso que los alumnos inmigrantes no van a mediación, porque no quedan satisfechos con los resultados. (Psicopedagoga. Centro 3) (traducción propia).

Y afirmaciones como estas para justificar su supuesta falta de participación como mediadores:

Podríamos tener alumnos mediadores que hablen la misma lengua que los mediados, pero esto requiere tenerles mucha confianza. (Psicopedagoga. Centro 3) (traducción propia).

El próximo trimestre dos alumnas inmigrantes harán la variable de formación para ser mediadoras (...) no sé cómo funcionará [cuando actúen como mediadoras], de verdad que no lo sé.

P: ¿Por qué? ¿Crees que pueden tener falta de autoridad?

R: No, creo que el problema puede ser que no sepan suficiente sobre como son nuestras relaciones, incluso nosotros trabajamos mucho este tema. No sé, supongo que funcionará. (Profesora de mediación. Centro 1) (traducción propia).

La visibilidad distorsionada (o, como ya se expone en el Primer Informe sobre Infancia y Familias del CIIMU, su simultánea sobreexposición y doble invisibilidad, (Carrasco, 2002)) de este alumnado por parte del profesorado tiene diversas consecuencias. Para empezar, induce a la pérdida de unos conocimientos diversos que podrían enriquecer la experiencia escolar de todo el alumnado, pero lo más preocupante es la utilización de una doble rasante que crea condicionantes negativos o positivos basados en una misma argumentación en función del origen del alumnado. Eso significa existe un doble discurso en el que las características que se señalan como barreras principales a la participación en los procesos de mediación del alumnado de nacionalidad extranjera son las mismas que se identifican como puntos fuertes del proceso en general, o, como mínimo, como retos gratificantes a superar inherentes a la implantación de una nueva gestión de la conflictividad. Así, la falta de cultura de mediación es un argumento recurrente en todos los entrevistados, que reconocen la novedad del proceso y valoran la dificultad, y también la importancia, de enseñar una nueva forma de resolución de conflictos diferente a la que estamos acostumbrados. En cuanto a la confianza, este es uno de los elementos clave que se señala de forma recurrente. Un proceso de mediación requiere madurez, capacidad de gestión del conflicto y un grado de confidencialidad total. La participación de cualquier alumno, por lo tanto, requiere de la máxima confianza hacia este, más cuando en muchos de los centros no hay ningún adulto presente durante el proceso.

Podemos analizar esta doble rasante, fundamentada en el origen del alumnado, en el contexto del discurso predominante de la negación de racismo en los centros educativos. Tal y como muestran los datos cualitativos, los distintos miembros de las comunidades educativas –con especial relevancia de los discursos del profesorado– niegan explícitamente que exista racismo en los centros, admitiendo solamente pequeños desencuentros individuales en los que el origen o el aspecto se utiliza como insulto como uno de los muchos recurso que tienen los adolescentes a la hora de enfrentarse. A menudo estos discursos se explican en la voluntad de contrarrestar la imagen negativa, amplificada por los medios de comunicación, que vincula inmigración y conflicto, y de la que los centros huyen. Veamos algunos ejemplos:

Llamáis a la puerta equivocada. El problema no está en la escuela, está en el barrio.

(Director. Centro 4) (traducción propia).

Incluso los alumnos que tú ves fuera y piensas, que tipo de vida deben tener, u oyes rumores, no son conflictivos en la escuela. (Profesora. Centro 4) (traducción propia).

P: El discurso público señala la inmigración como uno de los principales focos de conflicto en las escuelas.

R: No, esto no es necesariamente real (...) es por eso que desde hace tiempo estamos trabajando con la concepción de necesidades educativas especiales en tanto a necesidades de riesgo social, no físicas. La inmigración ha ayudado [a aumentar la conflictividad], pero ha ayudado junto a otras cosas.

P: Quieres decir que lo que ha aumentado es el riesgo social.

R: si (Director. Centro 3) (traducción propia).

En Cataluña contamos ya con un número no menospreciable de investigaciones que muestran diversos elementos de posibles discriminaciones en los centros educativos, bien sea a partir de las percepciones del alumnado de origen inmigrante (Serra, C y Palau-dàrias, J.M., 2010. Corona, V. y Bermell, O., 2008. Colectico Ioé, 2007. Saíz, A., 2006), bien sea desde el análisis del comportamiento, actitud y enfoque práctico del profesorado (Gabrielli, L., 2010. Ballestín, B., 2008. Colectivo Ioé, 2007. Alcalde, R., 2007. Pàmies, J., 2006. Samper, L., 1996). A pesar de ello, son todavía escasas aquellas investigaciones que profundicen en la responsabilidad de la escuela en tanto que institución, dando un paso más allá de las actitudes individuales. Una excepción a este vacío la encontramos en Serra, que ya mostró la negación explícita del racismo en secundaria, coexistente con un discurso antiracista e intercultural que no por ser oficial se corresponde a la realidad (Serra, C., 2001)<sup>7</sup>. Si bien el autor centra su investigación en los discursos y actitudes del alumnado, en las conclusiones finales también apunta: “una de les responsables de la violència racista i del deteriorament de les relacions interètniques en general, és la postura ambigua, contradictòria, ambivalent, que mostra l’escola (i la societat) envers els col·lectius d’immigrants” (Serra, C., 2001: 718).

Esta responsabilización de la institución es también destacada en la literatura internacional, especialmente en corrientes como el antiracismo y la Critical Race Theory, que señalan el rol activo de los distintos ejes sociales en los procesos de discriminación, haciendo un reconocimiento explícito al racismo y discriminación como una cuestión más relacionada con variables como el poder y la igualdad que en términos de estricta diversidad étnica y cultural (Dei, 1996. Troyna, 1993. RezaiRashti, 1995). Estamos hablando, por lo tanto, de racismo institucional, definido por Gillborn en la siguiente cita, y del que, tal y como también señala el autor, para erradicarlo primero es necesario admitir su presencia en los centros educativos. Ésta es la definición que propone:

collective failure of an organisation to provide an appropriate and professional service to people because of their colour, culture, or ethnic origin. It can be seen or detected in processes, attitudes and behaviour which amount to discrimination through unwitting prejudice, ignorance, thoughtlessness and racist stereotyping which disadvantage minority ethnic people.

(*The Stephen Lawrence Inquiry*, Macpherson, 1999: 28, citado en Gillborn, 2006: 3).

Si bien la mayoría de autores han abordado esta discriminación en relación a las diferencias de rendimiento atribuidas al alumnado en función de su origen –con el análisis de

<sup>7</sup> Carrasco, Ponferrada, Villà y Miró llegan a conclusiones similares en el estudio *Convivència i confrontació entre iguals als centres educatius* (2007), que sirvió de base para el informe extraordinario del Síndic de Greuges *Convivència i conflictes als centres educatius* (2006).

los diferentes elementos o estrategias que pueden tener efecto— (Ireson, Clark y Hallam, 2002. Stearns, 2004. Portes y Zhou, 1993. Portes y Rumbaut, 1996. Fordham y Ogbu, 1986. Carter, 2006. Gibson, 1998), los datos aquí presentados muestran como ésta también se evidencia en el ámbito del conflicto y sus posibles soluciones.

Finalmente, un último interrogante. Si bien la mediación se considera una herramienta altamente adecuada para resolver conflictos entre iguales, el Decreto de Derechos y Deberes del alumnado<sup>8</sup> que la regula —y de forma general la nueva Ley de Educación de Cataluña— consideran las humillaciones o vejaciones con motivaciones raciales o xenófobas como particularmente graves dentro de las conductas gravemente perjudiciales para la convivencia y que explícitamente quedan fuera de los posibles ámbitos de intervención de la mediación. El artículo 25.2 del Decreto de Derechos y Deberes del Alumnado dice:

25.2 Es pot oferir la mediació en la resolució de conflictes generats per conductes de l'alumnat contràries a les normes de convivència o greument perjudicials per a la convivència del centre, llevat que es doni alguna de les circumstàncies següents:

a) Que la conducta sigui una de les descrites en l'apartat b) o c) de l'article 38, i s'hagi emprat greu violència o intimidació, o la descrita en l'apartat h) del mateix article. (Decreto 279/2006. Título 3, artículo 25.2).

El apartado que nos ocupa a nosotros es el c), que describe:

c) Les vexacions o humiliacions a qualsevol membre de la comunitat escolar, particularment aquelles que tinguin una implicació de gènere, sexual, racial o xenòfoba, o es realitzin contra l'alumnat més vulnerable per les seves característiques personals, socials o educatives. (Decreto 279/2006. Título 4, artículo 38).

2662

Por lo tanto, las únicas formas de racismo que son susceptibles de ser tratadas en mediación son aquellos pequeños desencuentros entre alumnado a los que los centros no dan más importancia que la de otros conflictos de carácter personal entre adolescentes. Cuando las vejaciones pasan a un nivel de violencia explícita más evidente —o sea, cuando los responsables de la disciplina de los centros las pueden considerar, entonces sí, racistas— desaparece la posibilidad de uso de la mediación y se abre de forma exclusiva la vía punitiva. Pero, como hemos visto, el racismo no se reconoce en los centros educativos en el seno de la estructura institucional y, consecuentemente, no hay vías establecidas que permitan abordar su tratamiento de forma clara en todos los supuestos. Por lo tanto, ¿qué medidas reales existen en los centros educativos para proteger a este alumnado de la discriminación o, más aún, para poderla denunciar?

## 5. CONCLUSIONES

En esta comunicación hemos expuesto dos niveles de resultados empíricos que ilustran la doble situación de invisibilidad y vulnerabilidad que vive el alumnado de origen extranjero en los centros educativos de secundaria en relación a la gestión de la conflictividad.

<sup>8</sup> Decreto 279/2006.

En un primer nivel hemos demostrado como el alumnado de nacionalidad extranjera participa más activamente que el alumnado autóctono en los diferentes roles de la mediación escolar. Estos resultados, obtenidos a partir del análisis del cuestionario, contrastan con los resultados de las entrevistas realizadas, en las que se niega la participación de este alumnado en los procesos de mediación argumentando incompatibilidades culturales o lingüísticas. Este primer nivel de análisis aporta dos conclusiones principales, a modo de nuevas hipótesis de trabajo, que contextualizan la doble vía argumentativa que el profesorado utiliza a la hora de hablar de participación o no en función del origen del alumnado:

–El alumnado de origen extranjero no es considerado miembro de pleno derecho de la comunidad escolar si los conflictos que experimenta no son abordables desde las herramientas de profundización democrática que se están desarrollando.

–Cuando el alumnado de origen extranjero no forma parte de ningún grupo diferenciado, su identidad individual queda silenciada; la escuela deja de ser consciente de las implicaciones de la percepción de su diferencia y el potencial de su participación activa queda invisibilizado pese a producirse en un abasto mayor (por ejemplo, en la participación en los roles de la mediación).

Los resultados del abordaje cualitativo se elevan a un segundo nivel de análisis cuando sumamos la constatación de la negación explícita de la existencia de racismo en los centros educativos, que se describen como espacios igualitarios:

–La negación de cualquier tipo de práctica discriminatoria agrava todavía más su invisibilización y hace más difícil un tratamiento adecuado para la eliminación de los prejuicios y las agresiones.

–En consecuencia, en aquellos casos en los que haya voluntad de abordar este tipo de conflicto, la normativa pone trabas a una resolución constructiva, limitando explícitamente el uso de la mediación escolar en casos de humillaciones o vejaciones por motivos racista o xenófobos.

2663

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCALDE, R. (2007) *Igualar en la diversidad: la atención educativa del alumnado de origen extranjero en los centros de educación primaria en Cataluña y las Islas Baleares*. Tesis Doctoral, UAB.

BALLESTÍN, B. (2010) Entre la força del prejudici i l'efecte Pigmalión: "cultures d'origen" i resultats escolars dels fills/es de famílies immigrades. *Quadernse de l'Institut Català d'Antropologia*. 15 (1).

BALLESTÍN, B. (2008) *Identitats i immigració a l'escola primària. Un estudi de vinculació i desvinculació escolar al Maresme*. Tesi Doctoral, UAB.

CARRASCO, S. (dir) (2002) Infància i Immigració: entre els projectes dels adults i les realitats dels infants, Vol. IV de AADD, *Infància i Famílies als inicis del segle XXI*, Barcelona: Institut d'Infància i Món Urbà.

CARRASCO, S.; VILLÀ, R.; PONFERRADA, M.; CASAÑAS, E. (2010) La Mediación en l'àmbit escolar. Dins de Casanovas, P.; Magre, J.; Lauroba, M.E.; et al., *Llibre Blanc de la Mediación a Catalunya*. Barcelona: Editorial Huygens i Departament de Justícia, Generalitat de Catalunya. 1a Edició, pp. 429-507.

- CARRASCO, S.; PONFERRADA, M.; MIRÓ, M.; VILLÀ, R. (2006) *Convivència i confrontació entre iguals als centres educatius*. Monogràfics, 8. Barcelona: Institut d'Infància i Món Urbà.
- CARTER, P. L. (2006) Straddling Boundaries: Identity, Culture and School. *Sociology of Education* 2006, vol.79 (October): 304328
- CASAÑAS, E. (2010) El Decret 279/2006: la mediació escolar com a procés educatiu de resolució de conflictes. Dins de Lauroba, M<sup>a</sup>.E. (et al.) (eds), *Materials del Llibre Blanc de Mediació II. Materials Jurídics*. Barcelona: Generalitat de Catalunya/Centre d'Estudis Jurídics i Formació Especialitzada, Barcelona (en premsa).
- CASAS, M. (2003) *També catalans: fills i filles de famílies immigrades*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill. Finestra Oberta.
- COLECTIVO IOÉ (2007) *Inmigración, género y escuela: exploración de los discursos del profesorado y del alumnado*. Madrid: CIDE, Ministerio de Educación y Ciencia.
- CORONA, V.; BERMELL, O. (2008) *Experiencias de socialización de chicos y chicas de familias ecuatorianas: ¿dónde comienza el viaje?* Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- DEI, GEORGE SEFA (1996) *Antiracism education, theory and practice*. Canada, Halifax: Fernwood publishing.
- DEPARTAMENT D'EDUCACIÓ DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA. *La convivència en els centres docents d'ensenyament secundari. Programa i propostes pedagògiques*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2003.
- DEPARTAMENT D'EDUCACIÓ DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA. <http://www.xtec.cat/innovacio/convivencia/> (última consulta 9 nov. 2010).
- DEPARTAMENT D'EDUCACIÓ I UNIVERSITATS. Decret 279/2006, de 4 de juliol, sobre drets i deures de l'alumnat i regulació de la convivència en els centres educatius no universitaris de Catalunya, a *Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya*, n. 46706.7.2006, pp.3009330099.
- DEPARTAMENT D'EDUCACIÓ DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA. Estadístiques. Informació estadística dels anys 2004-2010. Curs 200809. Consultable en línia
- FORDHAM, S; OGBU, J. (1986). Black students' school success: coping with the "Burden of acting white". *Urban Review*, 18: 176206.
- GABRIELLI, L. (2010) *Los procesos de socialización de los hijos e hijas de familias senegalesas y gambianas en Cataluña*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- GIBSON, M. A. (1998) Promoting Academic Success Among Immigrant Students: Is Acculturation the Issue? *Educational Policy* vol.12 no.6, november 1998: 615633.
- GILLBORN, DAVID (2008) *Racism and education: coincidence or conspiracy?* UK: Routledge.
- GILLBORN, DAVID (2006) Citizenship education as placebo: "standards", institutional racism and education policy, en *Education, citizenship and social justice*. 1 (1) Març.
- IRESON, J; CLARK, H; HALLAM, S. (2002) Constructing ability groups in the secondary school: issues in practice. en *School Leadership & Management* vol.22, no.2: 163176.
- LEE, S. J.(2005) *Up against whiteness. Race, school and immigrant youth*. New York: Teachers college, Columbia University.
- LEWIS, A. (2003) *Race in the schoolyard: negotiating the color line in classrooms and communities*. Piscataway, New Jersey: Rutgers University Press.
- LÓPEZ, G. G. PARKER, L. (eds.) (2003) *Interrogating racism in qualitative research methodology*. New York: Peter Lang Publishing.



- MARX, S. (2006) *Revealing the invisible: confronting passive racism in teacher education*. New York: Routledge.
- PÀMIES, J. et al (2010) “éxito” y “fracaso” escolar del alumnado extranjero: analizando semejanzas y diferencias de los discursos en las administraciones educativas de Andalucía y Cataluña. Dins de VI Congreso sobre las migraciones en España: A Coruña, 1719 de septiembre de 2009.
- PÀMIES, J. (2006) *Dinámicas escolares y comunitarias de los hijos e hijas de familias inmigradas de la Yebala en la periferia de Barcelona*. Tesis Doctoral, UAB.
- POLLOCK, M. (2004) *Colormute. Race talk. Dilemmas in an American school*. USA: Princeton University Press.
- PORTES, A; RUMBAUT, R. G. (1996). *Immigrant America (2<sup>nd</sup> edition)*. Berkeley: University of California Press.
- PORTES, A; ZHOU, M. (1993) The new second generation: segmented assimilation and its variants among post1965 immigrant youth. en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530: 7496.
- REZAIASHTI, G. (1995) Multicultural education, antiracist education and critical pedagogy: reflections on everyday practice. en Ng, R.; Staton, P.; Scane, J. (eds.) *Antiracism, feminism and critical approaches to education*. Canada, Toronto: OISE.
- SÁIZ, A. (2006) *Processos de socialització dels fills i filles de famílies d'origen xinès*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- SAMPER, L. (1996) *Etnicitat i currículum ocult: la construcció social de “l'altre” pels futurs educadors*. Lleida: Universitat de Lleida.
- SERRA, C.; PALAUDÀRIAS, J.M. (2010) *Continuar o abandonar. L'alumnat estranger a l'educació secundària*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill. Informes breus.
- SERRA, CARLES (2001) *Identitat, racisme i violència. Les relacions interètniques en un institut català*. Tesis doctoral. Universitat de Girona.
- STEARNS, E. (2004) Interracial friendliness and the social organization of schools. en *Youth and Society* vol.35, no.4 June: 395-419.
- TROYNA, B. (1993) *Racism and education*. Buckingham, Ca.: Open University Press.



***EJE TEMÁTICO 3:  
MIRÁNDONOS A NOSOTROS  
MISMOS:  
ANTROPOLOGÍA APLICADA  
Y CUESTIONES  
METODOLÓGICAS***



**¿EDUCADORES O ESPECIALISTAS?  
TRAYECTORIAS, RELACIONES E IMPLICACIONES  
DE LOS PROFESIONALES EN CENTROS ANDALUCES  
DE COMPENSACIÓN EDUCATIVA**

Jorge Benítez Martínez  
Profesor de educación secundaria  
Doctorando de la Universidad de Sevilla

**1. INTRODUCCIÓN**

La situación que vivimos los profesionales del ámbito de la enseñanza que trabajamos en zonas con necesidades de transformación social nos motiva para llevar adelante estudios reflexivos, dinámicos y aplicables. Desde la antropología buscamos acercarnos críticamente a las carreras morales, las estrategias de intervención y las implicaciones personales de los profesionales del ámbito escolar, en sus intercambios cotidianos con los patrones de crianza de las poblaciones en centros de compensación educativa.

De manera general, puede mantenerse que las culturas de centro resultan decisivas en el desarrollo de los proyectos educativos, resultando la implicación de los equipos de profesionales la clave en la construcción de las relaciones con los escolares, con las entidades del entorno y con las familias. Más particularmente, las expectativas actitudinales, las complicadas situaciones del día a día y el aprovechamiento en red de los recursos del entorno actúan de manera decisiva sobre los resultados académicos. En consecuencia, las trayectorias, las relaciones y las implicaciones de estos profesionales terminan por determinar las autoridades escolares e intrafamiliares, la construcción del currículum explícito y oculto, o la constitución de los grupos de afinidad en y entre los sectores de la comunidad escolar.

No ajenos a las controversias interdisciplinarias en un área compartida por sociólogos, pedagogos y psicólogos sociales, hay que indicar que existen estrategias de aproximación a pie de aula ricas en sus continentes y formatos. Sin embargo, la reflexión debería partir de cuestionamientos que vayan a la raíz de las competencias y los valores culturales, planteando objetivos educativos contando con la propia diversidad cultural que portan los agentes escolares como miembros de su sociedad.

Teniendo esto en cuenta analizamos la percepción de la diversidad cultural en sus fricciones y readaptaciones cotidianas respecto a los propios valores culturales en las trayectorias de los profesionales como integrantes de una clase media ciudadana. Así, intentamos poner en cuestión las trayectorias, implicaciones y relaciones de los profesionales, en lo que hemos venido a considerar su pivotar entre la especialización y su rol como educadores. Se revisarán las concepciones sociocéntricas de estos profesionales en sus (re)adaptaciones, y su papel tanto en la reproducción como en la posible evolución en las desigualdades de partida, definitorias de los públicos de estas barriadas populosas. El territorio y el estigma actúan como filtro que traza líneas imaginarias dentro de las zonas escolares de nuestras ciudades y, dentro de ellas, por barriadas en cuyos centros se matriculan unos determinados sujetos sociales y no otros.

A lo largo de dos cursos, entre 2007 y 2009, se desarrolló el proyecto titulado “Prácticas educativas en familias andaluzas alejadas de la norma escolar” dirigido por el profesor

Río Ruiz. En él estudiamos las prácticas educativas prevalecientes en familias andaluzas que, además de manifestar nulas o muy bajas expectativas escolares, mantenían dinámicas domésticas y de ordenación de la conducta de los hijos alejadas de los patrones de socialización más afines al sistema educativo. Este trabajo supuso un primer acercamiento científico a las zonas de compensación educativa de Andalucía, ámbito al que se ceñía dicho estudio para el Centro de Estudios Andaluces. En una segunda investigación, para la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía, dirigida por la profesora Martín Díaz y titulada “Reanudando lazos familiares”, reflexionamos sobre la diversidad cultural en el sistema educativo. Analizamos el papel de sus profesionales como transmisores de conocimiento y como mediadores; avanzamos sobre la segregación o integración de la diversidad a través de las (in)oportunidades que ofrece la escuela y la discriminación que puede degenerar en pinceladas de rechazo. El conocimiento en profundidad desde nuestro campo de actuación profesional y la reflexión a lo largo de este último curso escolar con una ampliación del análisis, concluyó con una investigación conducente al Diploma de Estudios Avanzados en la Universidad de Sevilla, titulada “A la deriva: jóvenes inmigrantes en barriadas populares de Sevilla”. El contenido de esta comunicación amplía una de las líneas de trabajo iniciadas a lo largo de estos tres proyectos.

## 2. CONTEXTO SOCIOLÓGICO Y CULTURAL

La compensación educativa no refiere a establecimientos o zonas escolares sino a programas temporales o continuados que hacen uso de la flexibilidad del sistema formal para adaptar sus servicios a poblaciones que parten de una situación desfavorecida, entendiéndose, en relación a su contexto. En Francia se ponen en marcha las políticas de zonas de educación prioritaria a inicios de los años ochenta, herederas de las compensatorias de EEUU en los 60 y de las políticas de “discriminación positiva por área” en el Reino Unido a finales de esa misma década. Estaban fundamentadas en ampliar las dotaciones, el uso de nuevas técnicas pedagógicas, un amplio margen para la innovación, una mayor autonomía en la gestión y una mejor relación con las entidades locales para coordinar las actuaciones. Sin embargo, estas políticas no fueron bien acogidas por los profesionales in situ, que además de encontrarse con el problema de plantillas inestables que buscaban escapar de estas zonas y estaban poco habituados a introducir el trabajo en equipo, se toparon con los efectos de las estigmatizaciones y el empeoramiento de los estudiantes académicamente mejores (Agnès Van Zanten, 2001).

En el contexto nacional, vemos como en las distintas CCAA la denominación de estos programas varía, del mismo modo que se advierte cómo la asignación de medidas con los que se dotan dependerá de una voluntad política de variada suerte y estabilidad.) En Andalucía, primero hubo Centros y luego Zonas de actuación educativa preferente (ZAEP), en las que se comienzan a desarrollar medidas específicas a finales de los noventa. Su desarrollo implicó también una estigmatización que se ha querido corregir por la administración educativa, aunque la denominación no queda resuelta ni exenta de polémica, tanto en su mantenimiento como en su simple y llana desaparición nominal como tales, tendencia ésta que predomina en la actualidad. El *Decreto 163/2003 de 17 de junio* regula de forma anual o plurianual los programas de compensatoria de forma generosa, incluyendo una mayor dotación económica y de personal, el mantenimiento y selección de profesionales que solicite el centro, con asignación de plazas por un concurso diferenciado de puestos específicos; refuerzos en las áreas instrumentales con doble profesorado por aula, plazas

de apoyo a las minorías étnicas, alfabetización o ampliación del departamento de orientación. Destaca además una menor ratio y la prioridad en la concesión de las convocatorias y programas de la propia administración. A modo de ilustración, citaremos su inexistencia en los listados para la elección de destino en los concursos de movilidad docente, pero su reconocimiento como mérito específico en su currículum personal.

En efecto, en estas zonas suburbanas de áreas educativas más amplias, el perfil del alumnado de estos centros se caracterizara por la concentración de menores de familias con dominio de la contracultura escolar en la que persiste una desvalorización generalizada de competencias académicas. En cuanto al rendimiento escolar, predominan los abandonos prematuros, las repeticiones desde los niveles inferiores, un elevado índice de promoción automática y adaptaciones individuales y grupales a nivel de aula, así como diferentes formas de absentismo en tanto que fenómeno de extensión generalizada (Manuel Río y Jorge Benítez, 2009). Todos estos rasgos combinados y de influencia mutua, entrarán a formar parte de lo que podemos considerar la desafección escolar como modelo predominante, con unas tasas importantes de desfase curricular y una concentración de alumnado con un fuerte potencial de conflictividad ante la escolaridad.

Veamos algunos datos de nuestra zona de observación intensiva, expresivos de la condición académica en la que nos situamos. Un centro de compensatoria de la ESO funciona con una tasa de éxito escolar de conjunto de un 25% de aprobados. Un absentismo del 20% intermitente y 20% crónico para 1º y 2º de la ESO; se llega al 30 y al 40% para 3º y 4º. La tasa de repetición en progresión decreciente en un 402010% de 1º a 3º, frente a un 15% en el curso que cierra la etapa. En los resultados de promoción para 4º se revelan unos datos mantenidos a lo largo de toda la primera década de este siglo: titulación del 15% y similar porcentaje de repeticiones; el 35% de absentistas y el resto abandonó definitivamente, sin credencial académica.

Por tanto puede hablarse de compensación en relación a un previsible desastre académico en comparación con la media andaluza, cuya casuística individual se ve acompañada por la previsión de constituir una población etiquetada como tal en unos centros académicamente estigmatizados. Si bien para esta profecía hay mucho de efecto Pigmalión, no es menos cierto que las culturas de centro resultan determinantes en la gestión de estas complicadas situaciones académicas y en la obtención de otros resultados de éxito, antes sociocultural que académico.

Preguntado por la diferencia entre el centro de compensatoria en que trabaja y otros centros que no lo son pero se sitúan en su entorno, el Educador adscrito lo define en los siguientes términos: “Un centro que está para atender a los que no quieren el resto de los centros quizás... porque no es normal... o sea, no es normal que la norma del alumnado que tenemos en el instituto no encaja con la norma de cualquier otro instituto, vamos, la población en general... Vamos que no. Si vas a cualquier instituto no te encuentras estas situaciones que tiene éste, y la gran mayoría de los chavales están en unas situaciones complicadas. Yo creo que la gran mayoría, vamos, que es que hay pocas familias que se salven. Vamos, tú empiezas a escarbar en las familias y si no te encuentras al padre en la cárcel, está la madre, si no hay malos tratos, o la madre está gravemente enferma, si no que viven con los abuelos”. Cuestionado por la representatividad de estas situaciones “problemáticas” en el

conjunto del centro, concluye: “A ver, yo trabajo [también] con chavales que no tienen este problema, pero sufren los problemas de los demás, es decir, los que están machacados muchas veces no tienen... pero son las víctimas de la situación problemática”.

En suma, analizar los datos de desafección ligados a los de los programas de compensación pone el dedo en la llaga de la voluntad de un sistema escolar en su principio de búsqueda de la equidad. Los profesionales, ante este panorama de confrontación y evasión generalizada de las obligaciones escolares, se ven abocados a una serie de adaptaciones tanto de su gestión cotidiana como de sus propios valores, que analizamos en esta comunicación. De dichas adaptaciones surge lo que ciertos sociólogos de la educación han denominado carrera moral, los pedagogicistas implicación educadora y los más pragmáticos actuar de apagafuegos.

### 3. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

El saber establecido ha sido siempre conservador y estrechamente ligado al poder, de modo que el conocimiento científico ha estado en consonancia con el discurso dominante. Unido al cuerpo del saber aparecen los encargados de transmitirlo. Los profesionales del ámbito educativo no trabajan para que la población obtenga una titulación, sino para que al adquirirla conozca lo que debe saber, dónde situarse y las redes con las que cuenta. Con esta certificación y categorización se sella su posición dentro de las relaciones y adscripciones sociales.

Desde la antropología no se encuentran demasiados estudios actuales que profundicen estas temáticas, más allá de tratados sobre absentismo o violencia escolar. Dentro de nuestras fronteras citaremos los de Enrique Martín y su equipo con un texto sobre familias proescolares de clase obrera (2000); Carmuca Gómez (2001) trabaja con la feminización del éxito escolar en estas capas de población, en tanto que Maribel García (2004) investiga sobre absentismo; en Julio Carabaña y su equipo (2009) encontramos las escalas de prestigio socioprofesional y recientemente sus análisis sobre la elección de centro. Más allá de nuestras fronteras, citamos las investigaciones francesas de la *périphérie* o los estudios sobre clase y desigualdad anglosajones. Entre los primeros, encontramos los acertados análisis de Daniel Thin (1998) y Van Zanten (2001) sobre los discursos y respuestas de los profesionales, o los de contracultura escolar en Maryse Esterle (2005); también iluminadora resulta la sociología de los individuos y de la lectura de Bernard Lahire (2003). En los estudios anglosajones consideramos los de infancia en desigualdad de Annette Lareau (2003), o los de migraciones y juventud de Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut (2009).

Para hablar de metodología hay que situarse en entornos no precisamente receptivos ni acostumbrados a dinámicas reflexivas, a las que se hizo un seguimiento continuado a lo largo de tres años de investigación. Por ello hemos combinado distintas técnicas que nos han permitido interconectar informaciones. Para ello se ha considerado la inclusión de educadores y docentes, alumnado, familiares y entidades asociativas entre los perfiles seleccionados en el desarrollo de la principal técnica desplegada, la entrevista, a razón de 1215 por sector de la comunidad escolar. Se recurre a seis sesiones grupales para perfilar el contraste de experiencias acumuladas entre los informantes. Por lo general, la extensión de las entrevistas individuales nos ha llevado a dos o tres sesiones porque la variabilidad de las respuestas, que no siempre se correspondían con las preguntas de



partida, las contradicciones que requerían de triangulación y las correlaciones que se iban estableciendo las hicieron necesarias.

Se añade la observación participante en los programas de tránsito escolar, la asistencia a tutorías grupales e individuales, el seguimiento de casos mediante el diario de aula, la realización de pequeños cuestionarios por niveles y dinámicas grupales en el aula. En nuestra zona de observación intensiva (3 IES y 3 CEIP) se asistió además a recreos, salidas, talleres de tarde, tutorías, comisiones docentes y de convivencia. De forma paralela, se buscó la comparación desarrollando una etnografía con variables de contraste, por una parte, con seis centros de compensación educativa en territorios con parecidas características socioculturales; por otra, con otros seis centros en territorios con mejores resultados académicos y niveles socioculturales de las familias, pero en los que también aparecen algunos de los rasgos de antiescolaridad en grupos minoritarios.

#### **4. ¿EDUCADORES O ESPECIALISTAS?**

En las páginas anteriores hemos presentado los contextos que llevan a los profesionales a convertirse en agentes intermediarios del encuadramiento social a través del sistema escolar y su sistema normativoprescriptivo como un sistema contradictorio con las dinámicas de crianza y los valores de sus públicos mayoritarios. Tanto los esquemas de percepción y formación de partida de estos profesionales, como las recurrencias en el encuentro cotidiano con el alumnado y sus familias, afectan a la construcción de sus percepciones y niveles de implicación y, por lo tanto, al sentido práctico de ser profesional.

El concepto de carrera moral proveniente de los procesos de estigma y maltrato, va referido en lo que nos concierne a la trayectoria socioprofesional en el curso de una vida, lo que aplicado por Van Zanten (2001) a las estrategias de supervivencia (calificativo algo extremo) de los profesionales de la périphérie, supone un ideal de partida desde el que se modelan las prácticas y representaciones. Estos modelos tienen que adaptarse en un largo proceso de duelos que permitan la supervivencia en una serie de concesiones en las que los niveles de competencia, las normas y las planificaciones se van modulando. En sentido lato estas percepciones profesionales vienen marcadas por la distancia sociocéntrica que considera la crianza de que son capaces estas familias desde sus carencias y limitaciones, desde una posición de clase considerada limitada y limitadora para sus retoños (Thin, 1998).

Los profesionales construyen una visión de las familias a partir del comportamiento del alumnado en los establecimientos escolares o en las actividades más informales desde un código académico de posición medio burguesa, lejana de la que correspondería a los entornos de crianza de estas poblaciones. La adecuación del menor al sistema escolar y sus códigos, funciona de referente visionario del modo de vida familiar desde la óptica del profesional, en el sentido de las carencias de su crianza: expectativas mutuas, ritmos domésticos, reparto de tareas, continuidad en el ordenamiento de las conductas, prácticas de ocio o jerarquía de los principios. Estos indicadores servirían para achacar a las familias su incapacidad para proyectarse a un futuro más prometedor y cercano a la clase de procedencia de los profesionales, que ven en la escuela el medio para la hipergamia social que los menores deberían aprovechar. Entre las principales tesis, la de privación lingüística asocia el modelo de comunicación intrafamiliar con la carencia de vocabulario o sintaxis, la incompreensión de los textos escritos, una expresión oral incorrecta y, en general, carencias en la adquisición de las competencias lingüísticas básicas para la vida social, algo que explicaría parte importante del fracaso escolar.

Esta perspectiva, en resumen, no considera adecuado lo que no forma parte de la norma dominante. El concepto de carrera moral aplicado a los profesionales considera que en la distancia que separa las normas escolares de las pautas de crianza se va a desarrollar todo un proceso de adaptaciones estratégicas que suponen un control práctico y un desarrollo del ethos profesional. De este proceso surgen, entre concesiones mutuas, espacios intermedios de convivencia en forma de dos trayectorias posibles: la de los educadores y la de los especialistas. Las posiciones de los profesionales atienden a las razones y a los efectos sociales de las desviaciones y modulaciones con respecto a los márgenes de actuación establecidos, en un devenir salpicado de no pocas fricciones que se resuelven dejando algunas cicatrices.

#### **4.1. Los especialistas**

En su carrera moral, los especialistas basan sus argumentos en que el control sobre sus públicos se sitúa en un abanico de respuestas que derivan en sanciones internas y exigen una implicación puntual de la familia en el conflicto. La consecuencia es que la principal actividad de estos centros se vuelca en gestionar un ramillete de actitudes del alumnado de desinterés generalizado y de situaciones disruptivas en unas dinámicas escolares llenas de agresividad hacia los pares, e incluso hacia los profesionales, a veces tan graves que acaban en expulsiones. Ante este panorama, obtiene la máxima valoración entre los propios profesionales el recurso experimentado que permite anticipaciones que posibiliten evitar las explosiones disciplinarias. Entre los más experimentados especialistas estarían quienes poseen mayor capacidad para imponerse con su mera presencia, así como un variado elenco de recursos –de disciplina gradual sancionadora y de tareas académicas para controlar todo tipo de situaciones que les eviten ejercer desagradables competenciasseudopoliciales. La norma son ellos mismos y se enfrenta con gritos e insultos nivel que corresponde al alumnado o, en casos de agresividad descontrolada, a los propios familiares en clara fricción con el código más antiescolar prevaleciente.

Los menos experimentados quizás no lo logren nunca y pasen por el *laissez faire* de implicarse mínimamente, cuasisortear situaciones entre un cierto descontrol o acabar por quemarse. En tanto que ocurre lo uno o lo otro, sufren un proceso en el que las sanciones de conducta no sirven (de las expulsiones, vienen peor), tampoco las derivas académicas (las notas negativas no obtienen respuesta) y renunciar a la planificación de aula se convierte en una habitual derrota en pro de mantener el control. No es el caso, pues, de los más experimentados, los referentes de los que aprender como especialistas, que pasarán por directivos y quizá autoritarios, pero que se harán con la difícil gestión cotidiana, e incluso podrán conquistar ciertos logros en su distancia y previsión de las reacciones de los menores.

En cuanto a las labores de coordinación con la cada vez más frecuente presencia de personal no docente en los pasillos de estos establecimientos, los que hemos denominado especialistas se caracterizan por la delegación de sus labores, considerando más que el apoyo o la coordinación, la posibilidad de traspasar la dificultad puntual a estos nuevos recursos humanos. Más que compañeros, se trata de un personal especializado a su vez en controlar los problemas disciplinarios, lo que les permite quedarse con la parte más noble del oficio y volver a su materia con el mejor alumnado. No todos, en cambio, ven estas figuras con agradecimiento ni receptividad: algunos demuestran desconfianza o desinterés en comprender las funciones de los monitores, educadores, equipos de orientación o incluso de los mismos equipos directivos, en tanto que figuras que afectan a su ya cuestionada autonomía docente: la defendida libertad de cátedra.

En todo caso juega un papel fundamental la habilidad de los equipos directivos por integrar al conjunto de agentes y la percepción general de los distintos sectores de la comunidad educativa en la inclusión de nuevos miembros, más o menos externos, en las dinámicas cotidianas: el uso de los espacios comunes, compartir los materiales, su participación en los órganos colegiados o el trasvase de la información sobre alumnado y familias, entre los más habituales. Las labores de unos y otros a veces coinciden. Los proyectos se repiten entre las entidades con diferentes fuentes de subvención (los distintos niveles administrativos, las fundaciones), o responden a ritmos y calendarios que no siempre casan con los ritmos trimestrales y matutinos de la escuela.

Las tensiones se dan especialmente en las dinámicas que originan problemas de disciplina. Nueva vuelta de tuerca al tema de recurrente primera actualidad en estos centros. Puede llegar a parecer que la formación de los especialistas les lleva a querer especializar al alumnado en sus materias, ilusionarlo y conducirlo hacia las mismas de manera absorbente, mientras que los otros, tanto los educadores como el resto de especialidades, pudieran competir con ellos. Así las tensiones aparecen cuando un conflicto degenera. Si lo escolar se fundamenta en lo académico, lo que no lo permita debe ser encauzado mediante la norma, objetivo respaldo de neutralidad. El conflicto con los educadores está servido.

#### **4.2. Los educadores**

Desde la trayectoria de su carrera moral, las adaptaciones llevan a posiciones motivadoras para sus públicos, a continuas negociaciones que parten de una generosa comprensión de la vida en estas barriadas (cierta “poliganización”) y presuponen agotar en el menor y en las entidades y recursos barriales todas las posibilidades. Esta multiplicación de opciones buscadas crea rupturas en las dinámicas académicas y en la norma escolar que se trata de readaptar a cada caso y situación, contando con la mayor flexibilidad. Dicha pedagogía de la mediación que convierte a los profesionales en educadores de fórmulas alternativas ante cada situación a improvisar, debe gestionar y resolver trámites burocráticos, realizar continuas adaptaciones curriculares individuales y grupales, participar en el seguimiento de las tareas escolares, mediar en el contacto con tutores y asumir la inasistencia familiar a reuniones o recogida de notas.

Al ocuparse de los casos individuales ejerciendo funciones que van más allá de sus competencias, se establece una relación personal más estrecha y recurrente con las familias, lo que mejora los contactos y disminuye una distancia sociocultural insalvable para los especialistas. En sentido negativo, los educadores se encuentran con que deben dedicar una amplia parte de su tiempo a cuestiones de relaciones personales y barriales que les apartan de la gestión directa de los centros y su proyección exterior (los equipos directivos), de sus labores de aula o de coordinación interna (los docentes y los orientadores) o de la elaboración y justificación de sus propios proyectos (las entidades del entorno).

El discurso de firmeza se conjuga con la renegociación continua de las medidas, que en la práctica presenta múltiples dificultades. Una de las principales consiste en que ante las indisciplinas y el absentismo, se evita el contacto con los progenitores para salvaguardar de posibles violencias o inconsciencias familiares, tratando de negociar las llamadas a los hogares, algo que se considera una sanción en sí misma. Al contrario de lo afirmado por Van Zanten (2001) o Lareau (2003), los educadores de nuestra etnografía –desde los equipos directivos hasta los monitores, se dedican a alimentar vínculos afectivos para poder establecer una comunicación primera y una fluidez posterior tanto con los estudiantes como con sus tutores efectivos, aunque eso implique concesiones (ciertas tomaduras de pelo consentidas) y la conciencia de actuar de “apagafuegos”.

La principal dificultad gira en torno a la permisividad respecto a la huida de los buenos estudiantes hacia centros menos estigmatizados, cercanos en sus zonas de escolarización, lo que acerca a estos establecimientos al gueto o guardería. Si unimos este fenómeno a la despoblación progresiva y la necesidad de demostrar logros para la continuidad de los programas que exigen las fuentes financiadoras o la propia administración, nos encontramos con que se sigue acogiendo al peor alumnado como función asumida, pero también se busca combinar su población con otra minoría, de necesitada y constante protección ante las violencias entre pares, y de no tan pronunciada antiescolaridad: los inmigrantes recién llegados a estas zonas de rentas bajas.

Los educadores valoran la experiencia directa en tanto que aporta una información valiosa para establecer contratos terapéuticos (Martín y otros 2000; Gómez y otros, 2001). En ellos el cumplimiento de unas mínimas obligaciones escolares como la asistencia o el no crear situaciones conflictivas, se premian con asistencialismo en forma de premios sociales (salarios, mantenimiento de la tutela, justificación de inasistencias). Estos centros escolares se convierten para los servicios sociales en informantes privilegiados –y en muchos casos únicos, para sus actuaciones (de los servicios sociales,) en los protocolos de absentismo, o en la coordinación con los cuerpos policiales en otras diversas actuaciones. Las familias más precarizadas suelen responder positivamente ante estas presiones terapéuticas, mientras que las más emancipadas –incluso dentro de la marginalidad, son más inmunes.

Respecto a las relaciones entre los docentes y el resto de profesionales que consideramos como educadores suelen ser cooperativas puesto que la problemática social sobrepasa las interferencias personales. Los docentes, menos acostumbrados a recursos sociales se dejan aconsejar, especialmente los más jóvenes o concienciados. Las fricciones, por el contrario, surgen cuando las renegociaciones y relajaciones disciplinarias, implican a los especialistas en los acuerdos a los que se llega con los menores o sus familiares, como el regreso al aula o al centro a pesar de estar expulsados, el reintegrar los materiales a pesar de haberlos dilapidado o el permitirles participar en ciertas actividades (excursiones, clases al aire libre o deportivas, actividades transversales). Algunos especialistas se posicionan en contra –no consideran los problemas de absentismo, o particulares de las familias, mientras que otros reclaman su autonomía para decidir –se desligan. Estas situaciones reclaman entonces de una mediación en la que, precisamente, la lógica del educador y la del especialista deben hacer un esfuerzo por adecuar los lenguajes de estas poblaciones a los propios del sistema escolar, y a la comprensión mutua entre ambos colectivos de profesionales.

## **5. A MODO DE CONCLUSIÓN**

Acercándonos a las estrategias de intervención, las relaciones y las implicaciones de los profesionales en tan corto espacio de análisis, hemos recurrido a una bipolarización que debe entenderse como tendencia gradual. La difícil gestión de la disciplina y las tensiones se imponen a la transmisión compartimentada de conocimientos en espacios de relación complejos, cuyas actuaciones van desde la focalización represiva a la comprensión afectiva. Añadiendo al absentismo las desimplicaciones generalizadas hacia la escolaridad, los profesionales achacan desde su mirada sociocéntrica la responsabilidad moral sobre las familias. Esto lleva a posiciones de autoritarismo consciente, de paternalismo más allá de lo escolar y de mediación ante unas prescripciones que acaban convirtiéndose en particulares.

Ante los problemas en estos hogares, se podría esperar que la escuela realizase un papel de mediación social, por su capacidad para renegociar violencias sociales y establecer códigos mediados y a medio plazo, con el objetivo final de la autorregulación y promoción de los menores. El debate social radicaría en hasta qué punto se justifican en lo económico –objetivamente, consumen más recursos y son pertinentes en lo sociocultural –la función de gueto las actuaciones y resultados del trabajo de estos profesionales. Sea como educadores o como especialistas, ofrecen una atención exclusiva frente a la homogeneización de un sistema general que, como minoría, no garantizaría un derecho básico para estas poblaciones.

Las culturas de centro permiten readaptar las normas y aplicaciones programáticas y curriculares a sus profesionales, más (in)cómodos desde sus roles de educadores o de especialistas según la deriva de su propia carrera moral. El trabajo de base ya no es dentro de un aula o un despacho, sino de equipos interdisciplinarios en el puerta a puerta que coordina las acciones de los agentes para obtener un avance de conjunto, cuyos resultados distan de los objetivos y competencias estrictamente académicos. En suma, construyen el currículum oculto desde lo que “se es”, más que desde lo que “se tiene” o “dice ser” por el hecho de ser docentes, directivos, orientadores o monitores. En este momento clave de nuestro argumento, no queremos decantarnos por educadores o especialistas, sino por la coherencia de la implicación y por comprender al otro desde la posición y la experiencia que se posee como profesional, aportando, en suma, recursos eficaces para mediar en estos complejos contextos laborales.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

CARABAÑA, Julio y CÓRDOBA, Claudia. (2009) *La incorporación de estudiantes inmigrantes en la escuela andaluza y sus efectos en la elección de centro*. Sevilla, Centro de estudios andaluces.

ESTERLE, Maryse (2005) “Prevención y tratamiento del absentismo y de la desescolarización en Francia: experiencias y nuevas formas de actuar”, REICE, Revista electrónica iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio en educación, 3, 895-905.

GARCÍA GRACIA, Maribel (2007) “L’absentisme escolar a l’ensenyament primari i secundari obligatori. Alguns resultats de la recerca”, *Educar*, 33, 159-180.

GÓMEZ BUENO, Carmuca. y OTROS (2001) *Identidades de género y feminización del éxito académico*. Madrid, Centro de investigación y documentación educativa, Ministerio de Educación.

LAHIRE, Bernard (2003) “Los orígenes de la desigualdad escolar”. En A. MARCHESI y C. HERNÁNDEZ, *El fracaso escolar: una perspectiva internacional*. Madrid, Alianza, 61-71.

LAREAU, Annette (2003) *Unequal childhood : class, race and family life*. California, University of California Press.

MARTÍN CRIADO, Enrique y OTROS (2000) *Familias de clase obrera y escuela*. Donostia, Iralka.

PORTES, Alejandro y RUMBAUT, Rubén G. (2009) *La segunda generación en Madrid: un estudio longitudinal*. Madrid, Universidad Pontificia.

RÍO, Manuel y BENÍTEZ, Jorge. (2009) *Intervención socioeducativa y configuraciones familiares alejadas de la norma escolar*. Sevilla, Centro de estudios andaluces.

THIN, Daniel. (1998) *Quartiers populaires, l’école et les familles*. Lyon, Presses universitaires de Lyon.

VAN ZANTEN, Agnès. (2001) *L’école de la périphérie*. Paris, PUF.



# DIFERENCIAS Y SIMILITUDES DE LA ETNOGRAFÍA EN INSTITUCIONES EDUCATIVAS FORMALES Y NO FORMALES

Ana Belén Cano Hila  
Rafel Argemí i Baldich  
Universitat de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

Las reflexiones y comentarios planteados en este artículo son fruto de cuestiones y dudas que nos planteamos a lo largo del trabajo de campo realizado en el marco de una investigación sobre exclusión social juvenil en la periferia de Barcelona y Milán. Además de un análisis cuantitativo hemos optado por un análisis etnográfico de cómo viven los jóvenes en barrios de la periferia, porque consideramos que la etnografía permite dar voz a los actores sociales implicados en el trabajo, así como dotar de significado y sentido a los datos estadísticos sobre la exclusión social juvenil. Para ello, hemos seleccionado dos barrios obreros periféricos en Barcelona y en Milán, donde hemos desarrollado un trabajo de campo de nueve meses en cada una de las ciudades. Durante este trabajo de campo hemos llevado a cabo observación participante (siempre que ha sido posible) y entrevistas a: jóvenes (de 16 a 24 años), profesionales de la educación (maestros, profesores, directores, educadores...), y profesionales de las administraciones municipales (regidores, técnicos, asistentes sociales...). En la presente comunicación nos centraremos únicamente en mostrar la experiencia etnográfica llevada a cabo con los jóvenes en las instituciones de educación formal y no formal.

Entendemos que la etnografía debe tener en cuenta el sistema sociocultural donde se desarrolla el proceso educativo, alejándose de aquellos trabajos de corte etnográfico que acotan la investigación dentro de las paredes del recinto educativo. Por lo tanto, es nuestro objetivo acercarnos a ambos contextos de análisis (educación formal y no formal) desde una perspectiva holística.

El texto se desarrollará a partir de las definiciones conceptuales de etnografía, educación formal y educación no formal, para continuar con las principales características de realizar etnografía en instituciones de educación formal y no formal en cada uno de los momentos del trabajo de campo: entrada, desarrollo y salida. En la entrada destacaremos las características diferenciadas de ambos tipos de instituciones educativas; los mecanismos de primeros contactos con las instituciones, la confección de los guiones de análisis, entrevistas, observación... En el desarrollo del trabajo de campo, nos centraremos en el cómo se llevan a cabo las entrevistas y la observación participante. Finalmente, en la salida abordaremos el cómo dejar el campo, el momento en que se debe dejar, y cómo se debe dejar (feedback a las personas con las que hemos trabajado, saber cuándo finalizar el trabajo de campo sin caer en las observaciones o entrevistas excesivas y poco significativas de acuerdo con el objetivo de investigación...).

## 2. ETNOGRAFÍA DE LA EDUCACIÓN: DIVERGENCIAS Y CARACTERÍSTICAS

### 2.1. Divergencias entre la etnografía de la educación y las aproximaciones etnográficas centradas en la educación

Existen importantes divergencias entre las concepciones acerca de la etnografía de la educación que tienen los antropólogos, y las que tienen las demás ramas de las ciencias sociales como la pedagogía, la filosofía... De esta forma, autores como Adela Franzé (2007),

Dolores Juliano (1991), John Ogbu (2005), o Carles Serra (2004), entre otros, ponen en entredicho las concepciones utilizadas desde otras disciplinas en relación al concepto y a las características de la etnografía en educación. Según sostienen Serra (2004) y Harry Wolcott (2005), a menudo se adoptan técnicas utilizadas en los trabajos etnográficos, pero no se adopta su objetivo principal: la descripción antropológica de la cultura o de algunos aspectos de la cultura; con lo cual, es el objeto teórico de estudio, la cultura, lo que diferencia las etnografías escolares de las aproximaciones etnográficas centradas en la educación.

Los investigadores de distintas disciplinas de las ciencias sociales que han adoptado el concepto y algunas características de la etnografía, han transformado sensiblemente su contenido, con lo cual, estos estudios no pueden calificarse como etnográficos. Para Rafael Pulido (1995) y Wolcott (2005), dichos estudios difieren de la etnografía en la voluntad de realizar estudios evaluativos con el objetivo de valorar, diagnosticar o pronosticar una situación orientada a la reforma. Para Serra (2004) y Honorio Velasco et al (2005), se alejan de los objetivos etnográficos al realizar estudios con la intención de obtener resultados inmediatos. Y para Judith Goetz y Margaret LeCompte (1988), Franzé (2007) y Serra (2004), no se pueden considerar estudios etnográficos al estudiar pequeños subsistemas sin considerar el sistema sociocultural en conjunto.

Con lo cual,

“las etiquetas tales como etnografía educativa, etnografía de la educación o etnografía escolar han de reservarse exclusivamente para aquellos estudios que, elaborados formalmente con métodos y técnicas etnográficos, persiguen interpretaciones culturales y vinculan sus análisis con la teoría antropológica” (Pulido, 1995: 27).

2680

## 2.2. Características de la etnografía de la educación

La etnografía aplicada a la educación se caracteriza por tener el mismo objeto teórico de estudio que las demás etnografías: la cultura.

Por lo tanto, en primer lugar debemos considerar los principios básicos de la etnografía, los cuales, según distintos autores consisten: Por un lado, para Dell Hymes (2005) y Kathleen Wilcox (2005), en que la etnografía no es una técnica de campo, puesto que para la realización de las etnografías será necesario adoptar técnicas en función de las cuestiones a estudiar y la voluntad del etnógrafo. Por otro lado, según Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (2006), en que el trabajo de campo es más que una técnica y más que un conjunto de técnicas, es una situación metodológica y también en sí mismo un proceso. Por último, según Serra (2004), en que la observación participante<sup>1</sup> no sería posible sin el trabajo de campo, pero el trabajo de campo sí es posible sin la observación participante.

En segundo lugar, también debemos considerar que la especificidad de llevar a cabo la investigación dentro de instituciones educativas, formales y no formales, condiciona que

---

<sup>1</sup> Entendemos, siguiendo a Bronislaw Malinowski (2004), que el objetivo de la observación participante es que el etnógrafo se integre en el colectivo de personas que observa, con la intención de que se acostumbren a su presencia y acaben aceptándole de manera que la presencia del investigador no provoque cambios significativos en el comportamiento de las personas que lo rodean y a las cuales observan. Sin embargo su utilización no ha estado exenta de debate, tal y como apuntan James Clifford (2005) y Rosana Guber (2004), entre otros.



la investigación, según Martyn Hammersley (2006) y Velasco y Díaz de Rada (2006), tenga lugar mientras la institución social está en funcionamiento, por lo que la interacción con los sujetos se realiza en un espacio y un tiempo claramente separado del espacio y del tiempo dedicados a la vida privada del investigador por lo que la observación participante dentro de la institución será parcial.

### 3. LA EDUCACIÓN FORMAL Y NO FORMAL

#### 3.1. Educación formal: principios y contradicciones

Se denomina educación formal al:

“sistema altamente organizado y estructurado jerárquica y cronológicamente que abarca desde el jardín de infancia hasta los más elevados niveles de la universidad” (Coombs y Ahmed, 1975: 27).

Así mismo, Jaume Sarramona (2000) añade que la actividad educativa es plena y explícitamente intencional, se lleva a cabo de manera sistemática y estructurada, y conlleva el logro de titulaciones académicas reconocidas oficialmente.

La escuela<sup>2</sup> es la institución social creada específicamente para la educación de los ciudadanos, y en la mayoría de los países, la asistencia escolar es obligatoria hasta cierta edad. Esta obligatoriedad encuentra su justificación en razones políticas, sociales y pedagógicas, con lo cual, según sostienen Philip Coombs (1991) y Sarramona (2000), la escuela aparece estrechamente vinculada a proyectos generales de desarrollo social; además Sarramona (2000) añade que, la escuela propicia las condiciones para la educación de todos los niños a partir de que permite la convivencia entre iguales, de que en ella se concentran los profesionales de la educación, de que colabora en fomentar la igualdad de oportunidades e influencia sobre su entorno social inmediato, de que la escuela es el garante fundamental de la preservación de la cultura general de un pueblo o territorio...

Hacia finales de los años sesenta, según François Dubet (2007 y 2010) y Sarramona (1992) se comenzó a hablar de la crisis en los sistemas educativos formales, por su incapacidad a la hora de satisfacer las demandas sociales que se le hacían a la educación formal; y esta crisis se tradujo en críticas cada vez más punzantes. Las críticas pueden agruparse, tal como defienden Dubet (2010), Torsten Husén (1981) y Sarramona (2000), en un descenso de nivel académico que perjudica a los alumnos más capacitados, en la preponderancia de los conocimientos más aplicativos que comportan la pérdida de los valores culturales clásicos, en la perpetuación de la educación como herramienta de reproducción de la sociedad capitalista, así como los constantes cambios en las políticas escolares, debidos a la ausencia de rumbo sobre cómo satisfacer las demandas sociales que a la educación formal se le hacían.

Ante esas críticas dirigidas a la educación, Coombs (1991) sostiene que se acepta, de forma general, que la educación debe considerarse no solo como escolarización stricto sensu, sino como un proceso de aprendizaje global. Con lo cual, Jaume Trilla (1993) y Sarramona (1992) afirman que se inicia significativamente la introducción del concepto

---

<sup>2</sup> A partir de ahora, cuando utilizamos el término escuela, este se refiere a instituciones de educación formal.

de educación no formal y la aparición de una literatura acerca de los contenidos, objetivos y metodologías de esta nueva dimensión de la educación.

### **3.2. Educación no formal**

La educación no formal es definida como:

“toda actividad organizada, sistemática, educativa, realizada fuera del marco del sistema oficial para facilitar determinadas clases de aprendizajes a subgrupos particulares de población, tanto adultos como niños” (Coombs y Ahmed, 1975: 27).

Trilla (1993) añade que las actividades han sido creadas expresamente para satisfacer determinados objetivos educativos, y que abarca desde ludotecas, programas de alfabetización de adultos, hasta animación sociocultural...

El sector educativo no formal es disperso y heterogéneo, pero enorme. Sin embargo, según Coombs (1989), tradicionalmente, este tipo de educación se ha visto seriamente obstaculizada e infravalorada académica, pedagógica y oficialmente.

A pesar de que la escuela sigue ocupando un rol privilegiado en la función educativa, múltiples estudios constatan que ésta ya no tiene el monopolio total como en momentos anteriores. Según Trilla (1993), algunos de los argumentos que cuestionan tal monopolio son: a) la escuela es una de las formas de educación, un escenario y un mecanismo educativo, pero no el único; b) de hecho, el marco institucional y metodológico de la escuela no es necesariamente siempre el más idóneo para atender las necesidades educativas; y c) derivado del anterior, emerge la necesidad de crear medios y entornos educativos paralelos a la escuela, ni opuestos ni alternativos, sino complementarios.

2682

## **4. EL TRABAJO DE CAMPO EN INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN FORMAL Y NO FORMAL**

### **4.1. Entrada en el campo**

En los contextos de educación formal tanto de Barcelona como de Milán, son considerablemente homogéneos, a pesar de que existan distintos modelos de gestión y titularidad, los principios básicos a nivel de estructura y contenidos transmitidos en la escuela son definidos por el Estado y concretados por las Comunidades Autónomas en el contexto español o las Regioni en el italiano. Por el contrario, la amplitud de instituciones y recursos que forman la educación no formal, y el hecho que en muchos casos se dependa del marco político nacional y regional de cada contexto a analizar, dificulta encontrar recursos similares en contextos diversos.

En el caso de las escuelas, éstas son instituciones fuertemente jerarquizadas y habitualmente se precisa de autorización de la dirección del centro, o del consejo escolar, o de la inspección de zona... para poder hacer las primeras aproximaciones al contexto. Así nos hemos encontrado que la primera persona con la que entramos en contacto para investigar las escuelas era el director del centro, el cual a su vez nos hacía las funciones de portero. Cuando nos referimos a la educación no formal hemos de tener en cuenta que, ni el organigrama ni la estructura organizativa, son tan comunes ni jerarquizadas como en la escuela. No siempre hay un director referente, además éste puede ser una comisión directiva, una plataforma coordinadora, un coordinador de proyectos... y hemos experi-

mentado que también es posible, y más sencillo, acceder a ellas a través de un trabajador, el cual desarrolla el rol de informante clave en este caso.

“El establecer el contacto a través de los responsables de más alto nivel garantiza la sanción de la organización para el estudio y, por otra parte, es un requisito exigido a menudo por los distritos escolares. [...] En cuanto a los grupos en que no hay diversidad de status ni segmentos, ese acceso es más sencillo, al no existir una autoridad central que lo deniegue” (Goetz y LeCompte, 1988: 107).

Una vez obtuvimos el acceso a la institución deseada, preparamos la observación y las entrevistas. En esta preparación, constatamos que en las instituciones de educación formal, el marco legislativo determinaba una estructura rígida, con unas etapas y profesionales estipulados, con lo cual los perfiles profesionales eran altamente homogéneos, y eran diversos y heterogéneos en el caso del alumnado. No en vano, en lo que la observación del alumnado respecta, consideramos importante apuntar, que los procesos que se están dando hacia la segregación escolar<sup>3</sup>, conllevan un cuestionamiento del aula como reflejo de la sociedad, ya que tienden a concentrar grupos sociales homogéneos en determinados tipos de escuelas, y por lo tanto es una variable a tener en cuenta en el proceso de observación y entrevistas. En cuanto a la educación no formal se refiere, en primer lugar, cuando nos referimos a los usuarios, éstos eran altamente heterogéneos; y en segundo lugar, este sector se caracterizaba por la interdisciplinariedad y la interprofesionalidad, por lo que, el perfil de profesionales y de escenarios de observación y de entrevistas, se multiplicaban considerablemente. Esta profusión de profesionales la reflejamos en el diario de campo en forma de sorpresa:

“no me esperaba encontrarme en un mismo equipo personal tan variado: psicólogos, pedagogos, educadores sociales, integradores sociales... creo que es una oportunidad interesante para ver como cada uno entiende su trabajo diario” (diario de campo en Barcelona, 18/04/2010).

De hecho, tanta heterogeneidad de contextos en la educación no formal, conlleva que cada lugar en el que centramos la investigación requiera de aplicaciones y diseños de guiones de observación y entrevistas particulares, con lo cual dificulta la comparación entre instituciones. Por ejemplo, en una investigación sobre niños de 6 a 8 años, no será lo mismo observarlos en una ludoteca, que en los oratorios.

Así mismo, es interesante tener en cuenta, como anteriormente hemos apuntado, que la investigación etnográfica debe tener una visión holística, y no centrarse únicamente en analizar un único contexto de interacción. La etnografía debería analizar los distintos contextos socioeducativos para llegar a hondar en el objeto de estudio. Por ejemplo, en una investigación sobre el fracaso escolar, es importante obtener información sobre el conjunto de chicos que experimentan estas situaciones y sobre el rol que desempeñan en cada uno de los ámbitos. Ello implica, por un lado, observar y entrevistar a los alumnos

---

<sup>3</sup> Según Vicent Dupriez (2009) la segregación se refiere a la distribución desigual de los individuos respecto a unas características específica, con efectos negativos para determinadas categorías de individuos. En el campo escolar, esta distribución desigual también atiende a criterios sociales, académicos y de etnia.

que van a la escuela pero suspenden sistemáticamente, a aquellos que abandonan la escuela prematuramente y trabajan, a aquellos alumnos que son derivados a servicios de formación e inserción sociolaboral, aquellos que pasan gran parte del tiempo en la calle... Por otro lado, implica tener en cuenta que, un chico en situación de fracaso escolar no es percibido de la misma forma en cada uno de los distintos contextos socioeducativos de los que participa

“los profesionales del oratorio nos comentan que éste es un buen chico, y que en el centro siempre se muestra muy participativo, colaborador y buen compañero de sus compañeros [...] mientras que su tutora en la escuela nos comenta que es un alumno muy difícil y que su comportamiento en la escuela es pésimo [...]” (diario de campo en Milán, 15/05/2009).

En definitiva, la investigación etnográfica nos proporciona información acerca de los distintos grupos de sujetos y de sus distintos posicionamientos en los contextos de interacción que investigamos.

#### **4.2. Desarrollo del trabajo de campo**

A pesar de que Hammersley (2006) apunte que la investigación en instituciones educativas tendrá lugar mientras la institución social esté en funcionamiento, el ritmo de la escuela y su organización de la actividad didáctica hace más difícil la presencia de un investigador en el aula, el cual, según Wilcox (2005) terminará por hacer observación no participante en el aula y observación participante fuera de esta. En el trabajo de campo, recogimos cierta resistencia a la entrada de una persona ajena al aula, por la distorsión que nuestra presencia provocaba. No en vano, la organización y los métodos utilizados en la educación no formal, al no presentar la rigidez institucional de la escuela, hizo más sencillo que pudiéramos llevar a cabo una observación participante más intensa que en el ámbito formal.

Hymes (2005) sostiene que cuanto más extensa e intensa sea la observación y la participación en el campo (ya sea escuela, aula, ludoteca...), más válidas podrán ser las informaciones recogidas, así como las reflexiones que derivan de ellas. No obstante, es importante tener en cuenta que, tal y como apuntábamos anteriormente, la diversidad de discentes, profesionales e instituciones, tanto del sector formal como no formal, suponen la necesidad de flexibilizar los guiones de observación así como de entrevista, con el fin de contextualizar dichos instrumentos en cada escenario de investigación.

Además de flexibilizar, para tener una aproximación holística es importante contextualizar a los sujetos en los sistemas socioculturales más amplios, y no limitarnos a las perspectivas microsociológicas. Es decir, como sostienen Ogbu (2005) y Serra (2004) debemos relacionar los fenómenos educativos o escolares con el resto de fenómenos e instituciones de la sociedad.

Una vez ya resuelto el dónde y el cómo llevábamos a cabo la observación y la participación en el campo, en el desarrollo de las entrevistas nos encontramos con ciertas dificultades a la hora que los profesores y los educadores nos permitieran realizarlas, debido a la distorsión que su realización provocaba en la actividad desarrollada. En el diario de campo recogimos el sentimiento que teníamos de la siguiente forma:

“[...] llevamos varios días intentando entrevistar a los muchachos, pero siempre acaba pasando algo, que rompe la idoneidad del momento, ya sea la

resolución de un conflicto, el corregir un ejercicio... Los días van pasando, y cada vez nos resulta más difícil que los profesionales nos den el pie para poder entrevistar a los chicos, ya que tenemos la sensación de que nos dan largas y que al mismo tiempo nuestra presencia distorsiona el ambiente [...]” (diario de campo en Milán, 25/06/2009).

Finalmente, la angustia del investigador ante los tiempos de espera a la hora de realizar las entrevistas, aumenta considerablemente cuando el trabajo de campo tiene una limitada duración, ya sea por cuestiones presupuestarias, de calendario, etc. Aun considerando esto, no deberíamos perder de vista que lo que estamos haciendo es etnografía, por lo que no deberíamos reducir nuestro trabajo etnográfico tal y como defienden Velasco, García y Díaz de Rada (2005) a observaciones de unos cuantos días en el aula, a interacciones puntuales con maestros y alumnos, o a entrevistas estandarizadas.

### **4.3. Salida del campo**

La salida del campo es un momento delicado, al cual bajo nuestro punto de vista, no se le presta la suficiente atención en ninguno de los dos ámbitos, ni en el formal ni en el no formal. Consideramos que es una fase de la investigación compleja porque como apuntan trabajos como los realizados por Goetz y LeCompte (1988) y Steven Taylor y Robert Bogdan (2006), supone el momento final del trabajo de campo, y con él, la emergencia de gran cantidad de dudas y de cuestiones que es necesario dejar bien atadas antes de abandonar el campo.

Las principales preguntas que como investigadores nos vinieron a la cabeza en este momento del proceso final fueron múltiples: ¿Hemos entrevistado a un número suficiente y significativo de personas? ¿Podríamos haber entrevistado a alguien más? ¿Hubiera sido conveniente continuar analizando aquel aspecto que últimamente habíamos observado, por si nos aportaba más información?... De este modo, nos vimos ante el peligro de entrar en un bucle, que no nos llevaba más que a obtener datos repetitivos que no nos aportaban significados novedosos. Pero pese al desgaste de energía que esto suponía, decidir poner el punto y final a la investigación, fue una decisión difícil de tomar.

Respecto a las cuestiones que hay que dejar bien atadas antes de la salida del campo, a las que hacíamos referencia anteriormente, destacamos que en nuestra experiencia personal, nos hemos encontrado con: en el caso de las instituciones de educación formal existía una demanda explícita de feedback por parte de las direcciones escolares, en relación a mostrar los resultados de la investigación, o una demanda de información acerca de nuestra investigación. Mientras que en el caso de las instituciones de educación no formal, nos encontramos con distintos casos en que nos vetaron la entrada en el campo, por el hecho de que habían tenido experiencias de investigación donde se habían sentido explotados en beneficio propio de los investigadores, sin recibir, ni tan siquiera ningún tipo de feedback. Es decir, con casos de salidas del campo precipitadas y utilitaristas, sin tener en cuenta que las instituciones investigadas también tienen necesidad de saber algo acerca de lo que se ha estado investigando.

### **4.4. En síntesis...**

Consideramos que el trabajo de campo llevado a cabo en instituciones educativas formales y no formales, tiene sus mayores diferencias en lo que respecta a la entrada y a la salida del campo, y muestra sus mayores similitudes en el momento del desarrollo de la investigación.

En lo que a la entrada al campo se refiere: 1) la educación formal es homogénea respecto a los contenidos transmitidos y su estructura; mientras que encontramos una gran heterogeneidad en la educación no formal, hecho que dificulta la comparación entre instituciones. 2) la entrada en el campo en las escuelas, de forma habitual, precisa de autorización por parte de la dirección; por el contrario, en las instituciones educativas no formales, al no ser tan jerarquizadas, la entrada puede darse por medio de personas de rango inferior, como un trabajador... 3) Encontramos que a la hora de preparar entrevistas en la escuela, debemos tener en cuenta que el marco legislativo determina una homogeneidad de etapas y profesionales, pero hasta el momento posibilita una amplia diversidad de alumnos; no en vano, la educación no formal se caracteriza por interprofesionalidad e interdisciplinariedad de profesionales y actividades, y por una heterogeneidad de usuarios, por lo que los escenarios de observación y entrevista se multiplicaran considerablemente y, consecuentemente, también los guiones de observación y entrevistas. 4) Debemos mantener el carácter holístico de las investigaciones centradas en ambos contextos educativos.

Una vez insertados en el campo, debemos tener en cuenta que existen más similitudes que diferencias entre ambos modelos de educación, así: 1) el desarrollo de la observación participante en la educación formal, es más difícil debido a la distorsión que ésta provoca en el aula, por lo que, se desarrollará mayoritariamente fuera del aula, y en el aula se hará observación sin participación; por el contrario, la organización y los métodos de la educación no formal, posibilitan una mayor facilidad de desarrollo de la observación participante en las actividades. 2) Por otra parte, durante el proceso de las entrevistas, en ambos contextos de educación, nos hemos encontrado con la sensación de ser molestos, y con cierta falta de apoyo por parte de los profesionales de dichas instituciones. 3) Tanto en la educación formal como no formal, para aumentar la validez de las informaciones y reflexiones, se precisa de una extensa e intensa observación y participación en el campo. 4) Es importante contextualizar a los sujetos en los sistemas socioculturales más amplios para obtener una aproximación holística.

5) La angustia por la falta de tiempo y presupuesto no debería alejarnos de nuestro propósito de hacer etnografía, para conducirnos a aproximaciones etnográficas centradas en la educación.

Aún y que la salida del campo siempre puede considerarse como un momento crítico y delicado, creemos necesario tener presente que: 1) En nuestra experiencia fue importante poner punto y final en la investigación, en el momento en que la obtención de más información, solamente nos proporcionaba datos repetitivos sin demasiada significatividad. 2) En lo que a la educación formal se refiere, nos hemos encontrado con la demanda de feedback e información de la investigación llevada a cabo; y en la educación no formal, nos hemos encontrado con casos en que nos han cerrado la puerta como consecuencia de investigaciones precedentes hechas por otros, los cuales abandonaron el campo sin más.

## 5. CONCLUSIONES

La etnografía en general, y la etnografía escolar no pretenden ni la evaluación, ni la obtención de resultados inmediatos. En ambos casos tienen como objetivo principal de estudio: la cultura. Por esta razón, diversos autores coinciden en señalar que la etnografía escolar debe tener en cuenta el sistema sociocultural donde se desarrolla el proceso educativo. Partiendo de estas evidencias teóricas así como empíricas, fruto de nuestro trabajo de campo, constatamos que para el desarrollo de la etnografía escolar es interesante la combinación de análisis en el ámbito de la educación formal y la educación no formal.

Para finalizar, apuntar que no hemos evidenciado diferencias significativas entre las instituciones de educación formal y no formal en la fase del desarrollo del trabajo de campo. Mientras que, en las etapas de entrada y salida del campo sí hemos apreciado relevantes diferencias en relación a las características de las instituciones, al protocolo de contacto y acceso, al informante clave, a la preparación de los guiones de entrevista y observación, a la forma de despedida y al feedback a los investigados.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- CLIFFORD, James (2005) "Introduzione: Verità parziali". En, J. CLIFFORD; y G. MARCUS (a cura di.) *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*. Roma, Meltremi Editore, pp. 25-58.
- COOMBS, Philip (1989) "Educación formal y no formal: Estrategias para el futuro". En T. HUSÉN; y T.N. POSTLETHWAITE (dirs.) *Enciclopedia internacional de educación*. Madrid, Vicens Vives Ministerio de Educación y Ciencia, pp. 1818-1821.
- COOMBS, Philip (1991) "El futuro de la educación no formal en un mundo cambiante". En FUNDACIÓN SANTILLANA *La educación no formal una prioridad de futuro*. Documentos de debate. Madrid, Santillana, pp. 43-52.
- COOMBS, Philip; y AHMED, Manzoor (1975) *La lucha contra la pobreza rural. El aporte de la educación no formal*. Madrid, Tecnos.
- DUBET, François (2007). "El declive y las mutaciones de la institución", *Revista de Antropología Social*, 16: 39-66.
- DUBET, François (2010) *Decadència de la institució escolar i conflictes entre principis*. Barcelona, Fundació Jaume Bofill.
- DUPRIEZ, Vicent (2009) "La segregació escolar: Reptes socials i polítics". Conferencia presentada, *Debats d'Educació*, Barcelona 27 de octubre de 2009.
- FRANZÉ, Adela (2007) "Antropología, educación y escuela. Presentación", *Revista de Antropología Social*, 16: 7-20.
- GOETZ, Judith; y LECOMPTE, Margaret (1988) *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, Morata.
- GUBER, Rosana (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós.
- HAMMERSLEY, Martyn (2006) "Ethnography: Problems and prospects", *Ethnography and Education*, 1 (1): 3-14.
- HUSÉN, Torsten (1981) *La escuela a debate. Problemas y futuro*. Madrid, Narcea.
- HYMES, Dell (2005) "¿Qué es la etnografía?". En H. VELASCO; F. J. GARCÍA CASTAÑO; y Á. DÍAZ DE RADA (eds.) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 175-192.
- JULIANO, Dolores (1991) "Antropología pedagógica y pluriculturalismo", *Cuadernos de Pedagogía*, 196: 810.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (2004) *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Turín, Bollati Boringhieri.
- OGBU, John. (2005) "Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple". En H. VELASCO; F. J. GARCÍA CASTAÑO; y Á. DÍAZ DE RADA (eds.) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 145-174.

- PULIDO, Rafael (1995) “Etnografía i investigació educativa: Concepcions esbiaixades, relacions malenteses”, *Temps d’Educació*, 14: 11-32.
- SARRAMONA, Jaume (2000) *Teoría de la educación. Reflexión y normativa pedagógica*. Barcelona, Ariel.
- SARRAMONA, Jaume (ed.) (1992) *La educación no formal*. Barcelona, Ceac.
- SERRA, Carles (2004) “Etnografía escolar, etnografía de la educación”, *Revista de Educación*, 334: 165-176.
- TAYLOR, Steven; y BOGDAN, Robert (2006) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona, Paidós.
- TRILLA, Jaume (1993) *La educación fuera de la escuela: Ámbitos no formales y educación social*. Barcelona, Ariel.
- VELASCO, Honorio; y DÍAZ de RADA, Ángel (2006) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid, Editorial Trotta.
- VELASCO, Honorio; GARCÍA CASTAÑO Francisco Javier; y DÍAZ de RADA, Ángel (eds.) (2005) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, Editorial Trotta.
- WILCOX, Kathleen (2005) “La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: Una revisión”. En H. VELASCO; F. J. GARCÍA CASTAÑO; y Á. DÍAZ DE RADA (eds.) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 95-126.
- WOLCOTT, Harry (2005) “Sobre la intención etnográfica”. En H. VELASCO; F. J. GARCÍA CASTAÑO; y Á. DÍAZ DE RADA (eds.) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 127-144.



# MÁS ALLÁ DE LOS ETNÓNIMOS: IDEAS PARA ESCAPAR DEL SECUESTRO INTELECTUAL DE ESTAS CATEGORÍAS EMIC EN ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN

Livia Jiménez Sedano  
UNED/UGR

## 1. EL PROBLEMA DE LAS IDENTIDADES ÉTNICAS

El argumento de este artículo es que las ciencias sociales y las humanidades se han rendido a la palabra “identidad”; que ello ha tenido costes intelectuales y políticos; y que podemos hacerlo mejor. La “identidad”, argumentamos, tiende a significar demasiado (cuando es entendida en sentido fuerte), demasiado poco (cuando es entendida en sentido débil), o nada en absoluto (por su ambigüedad)<sup>1</sup>. (Brubaker y Cooper, 2000:1).

La cita que abre este texto pertenece al artículo “Más allá de la identidad” (Beyond identity) publicado por Brubaker y Cooper en el año 2000. En él, los autores argumentan que el concepto de “identidad” ha perjudicado más que beneficiado el análisis de las pertenencias sociales, y proponen superarlo y encontrar otras vías de conceptualizar la realidad. Mi objetivo en las líneas que siguen es proponer una serie de ideas que apuntan en la misma línea pero centradas en un tipo concreto de “identidades” muy frecuentemente dadas por supuesto en antropología social: las “identidades étnicas”. Desde la publicación del texto clásico compilado por Frederick Barth “Los grupos étnicos y sus fronteras”, en Antropología Social nos hemos habituado a pensar el mundo social como si estuviera estructurado por fronteras invisibles que separan la vida social de unos “grupos étnicos” y otros. Un buen ejemplo es uno de los temas fundamentales de investigación en la Antropología de la Educación en España: la presencia de los hijos de personas inmigradas de países extranjeros en las aulas. El concepto de diversidad cultural en la escuela se ha asociado preferentemente a este fenómeno (Ángel Díaz de Rada y Livia Jiménez, 2011), y como consecuencia los informantes niños y sus familias aparecen frecuentemente clasificados en las etnografías bajo etiquetas etnonacionales tales como “marroquíes”, “ecuatorianos”, “rumanos”, etc. El argumento que voy a defender aquí es que esto constituye un problema en la medida en que estos etnónimos son categorías emic que se están manejando como si fueran categorías etic, y ello tiene consecuencias teóricas y metodológicas que frenan el avance de nuestra disciplina. Es decir, esta forma de proceder está obstaculizando nuestra capacidad de comprensión y análisis de las realidades que investigamos, y se podría sacar un rendimiento mucho mayor de los excelentes materiales empíricos que se están generando en Antropología de la Educación si se encontraran formas alternativas de conceptualización. Esta es una de las líneas de trabajo de la tesis doctoral que estoy redactando actualmente, y en este texto expondré algunas ideas para superar estas limitaciones. Para ello me basaré en el trabajo de campo que he realizado entre 2002 y 2007 en diversos barrios multiétnicos en Madrid y Andalucía, en situaciones escolares y no escolares, con el objeto de comprender el papel que juega la etnicidad en la vida social infantil.

<sup>1</sup> Traducción del inglés de la autora de este texto.

No se trata de mero puntillismo o perfeccionismo teórico: si no hubiera consecuencias importantes, quizá no merecería la pena hacer el esfuerzo de buscar alternativas. Sin embargo, como trataré de argumentar en este texto, el uso de etnónimos como categorías étic sí tiene costes intelectuales e implicaciones políticas de importancia para el trabajo científico, y, como dicen Brubaker y Cooper, podemos hacerlo mejor. Lo primero que hay que plantearse es ¿por qué utilizamos tan profusamente las categorías étnicas en nuestra disciplina? Tienen una serie de ventajas importantes que no conviene olvidar si queremos comprender por qué se usan tan frecuentemente.

## **2. VENTAJAS DE LOS ETNÓNIMOS**

Las categorías étnicas se llevan utilizando con naturalidad desde los comienzos de la antropología social, y las etnografías clásicas llevan su nombre (“los núer”, “los azande”, “los ndembu”, etc). No es casual ni gratuito: los etnónimos ofrecen una visión del mundo social como si éste estuviera bien ordenado y claramente estructurado en grupos bien definidos. Nos permite imaginarlo como el armario de un laboratorio con sus cajones clasificados con etiquetas adhesivas, cada una de ellas relativa a un espécimen social. Esa sensación de orden y pulcritud teórica ha ayudado desde la más tierna infancia de la antropología social a sentar las bases de una ciencia que necesita la comparación entre culturas. Pero quizá ha llegado la hora de quitar las ruedecillas de apoyo de la bicicleta y aventurarnos a inventar categorías más complejas para dar cuenta de realidades sociales que no se ajustan a ese orden estanco. Como suele ocurrir, al principio uno se cae y se da varios golpes hasta que aprende a manejarse con soltura con sólo dos ruedas. Eso no debería hacernos desistir del esfuerzo si realmente hay una buena recompensa.

2690

### **2.1. Ventajas comunicativas**

En el terreno emic del sentido común, las categorías étnicas ocupan un lugar destacado. Todo el mundo sabe a qué nos referimos cuando decimos que estamos estudiando niños “marroquíes”, “gitanos”, “ecuatorianos” en la escuela, o cualquier otro grupo caracterizado por una etiqueta étnica o etnonacional. Existen referentes con sentido en el imaginario de todos acerca de estas categorías, y esto ayuda a explicar a la gente que no pertenece al ámbito científico a qué nos dedicamos. También en la comunicación con nuestros informantes los etnónimos nos ayudan a hacernos entender, precisamente porque lo que hacemos al utilizarlos es adoptar el nivel de lenguaje emic que ellos manejan y comprenden: si yo le digo a una madre cuya colaboración me interesa que necesito su ayuda porque quiero conocer la cultura de los “dominicanos”, ella comprenderá inmediatamente el tipo de información que busco, el tipo de trabajo al que me dedico y, por si esto fuera poco, probablemente se mostrará colaboradora con una tarea tan legítima. Cuando uno trata de explicar esto mismo sin hacer uso de los etnónimos, como me esforcé por hacer durante el segundo periodo de trabajo de campo, es mucho más difícil hacerse entender. Recuerdo una ocasión en que estaba intentando explicar mi presencia a un niño en el patio de un instituto.

Ante la pregunta: “¿y tú qué enseñas, maestra?” comencé con la torpe retahíla de “no, yo no soy maestra, estoy haciendo una investigación...” “¿una qué?” “pues un estudio... quiero escribir un libro sobre la vida de los niños en este barrio” Me pregunta con cara de extrañeza “¿por qué aquí, en este barrio?” “pues porque...aquí...como hay muchas culturas...hay marroquíes, hay gitanos...” “¡Ah, vale! Bueno, maestra, pues aquí de eso tienes todo lo que quieras, has elegido bien!”

La sola mención de categorías étnicas colocaba en un lugar conocido los objetivos de la investigación y el sentido de la presencia de la etnógrafa. Por si esto fuera poco, hacía que los niños desearan colaborar conmigo. Los maestros y maestras, por su parte, eran los principales productores de categorías étnicas en la escuela, y era difícil sustraerse a seguir esta línea en las conversaciones con ellos, sobre todo teniendo en cuenta que ganar su confianza era fundamental para obtener el acceso al campo día tras día. Fue realmente duro renunciar a utilizar estos etnónimos tan útiles en el trabajo de campo, pero el esfuerzo mereció la pena. Más adelante explicaré por qué.

Pero no sólo facilita la comunicación con informantes y gente profana a la Antropología Social. Entre colegas también es mucho más cómodo hablar de nuestros informantes e investigaciones en términos étnicos. La Etnología Regional, las especializaciones, los másters y doctorados siguen ejes de construcción del conocimiento vehiculados por categorías étnicas. Nos resulta tan natural como respirar. Si nos desprendemos de estas muletas intelectuales, la comunicación se hace hartamente difícil, incluso si nos proponemos explícitamente caminar sin ellas. En el siguiente ejemplo se puede observar cómo no pude evitar poner las ruedecillas de apoyo para no caerme.

En octubre de 2010 participé en el congreso internacional “The doors of perception: viewing anthropology through the eyes of children” organizado por el equipo de Sandra Evers de la UVA (universidad libre de Ámsterdam). Después de participar en la mesa correspondiente, llegó la hora del descanso y el café. Una antropóloga de la universidad de California se acercó a comentar conmigo aspectos de la comunicación que le habían parecido interesantes. Durante toda la exposición me había esforzado por no utilizar etnónimos, había explicado por qué y había sustituido, por ejemplo, el término “dominicano” por “dominicanidad”. Cuando la compañera me exponía su punto de vista, me dijo que estaba de acuerdo con esta perspectiva y también trató de evitar usar los etnónimos de este modo. Pero una cosa es escribir y exponer algo preparado y otra hablar con naturalidad en estos términos. Me decía: “cuando estuviste trabajando con los niños... los niños... los de la dominicanidad...” (literalmente, dijo “Dominicanness children”). Me di cuenta de que la comunicación estaba resultando muy complicada y le dije: “está bien, digamos mejor niños dominicanos” y ella respiró aliviada y dijo: “sí, es más fácil así”. De esta forma, acabé cayendo en una contradicción con todo lo que había estado diciendo durante la presentación de mi trabajo.

2691

## 2.2. Ventajas psicológicas

La tradición disciplinar está atravesada de esta forma estructuralista de entender nuestro objeto de estudio: hay antropólogos especializados en “indígenas”, en “árabes”, en “bereberes”, en “chinos”, etc. Es común que cada uno acabe definiendo sus líneas de actuación no sólo en términos temáticos, sino también de colectivos objeto de estudio caracterizados étnicamente. Ello nos proporciona la sensación de que estamos estudiando “algo” con sentido para la Antropología Social. Definir las “identidades” de otros nos ayuda a definir nuestra propia “identidad” profesional. Probablemente es mayor nuestra necesidad psicológica de utilizar esas etiquetas que la de las personas con las que trabajamos y cuyas vidas sociales analizamos. Funcionan como un ansiolítico en medio de una tarea de investigación de realidades mucho más dinámicas y complejas de lo que nuestras propias categorías de análisis pueden asir. Cuando uno se plantea seriamente poner en cuestión categorías tan arraigadas como las étnicas, se desmorona el suelo sobre el que pisa y se hunde en las arenas movedizas del intelecto (cf. Díaz de Rada, 2007). Todas las certezas

se derriten y se desdibujan alrededor de uno. Pero, ¿no es ésta precisamente una de las mayores virtudes de la Antropología Social, que nos permite ver el mundo con otros ojos? ¿Deberíamos huir a refugiarnos en el cómodo mundo de las categorías étnicas, o más bien tratar de ver más allá y experimentar otras formas posibles de percibir la sociedad?

### **2.3. Ventajas prácticas**

Además de facilitar la comunicación, proporcionarnos una marca de identidad profesional y un efecto ansiolítico, los etnónimos nos abren las puertas a algo muy importante: subvenciones para poder desarrollar nuestras investigaciones. A partir de la década de los noventa, la abrumadora mayoría de investigaciones financiadas por el CIDE tienen como tema la diversidad cultural y étnica en la escuela en España (Díaz de Rada y Jiménez, 2011). El concepto de diversidad cultural ha sido reducido al fenómeno de la inmigración, y se han multiplicado las líneas de subvención a proyectos que coinciden con esta filosofía. Esta forma de entender la realidad y plantear los problemas escolares vehiculada por etnónimos es la propia de las administraciones públicas, y cuanto más se acerque el lenguaje del investigador al del financiador, tanto mayor es la probabilidad de lograr las necesarias subvenciones. Si tiene tantas ventajas, ¿cuál es el gran problema en seguir utilizando categorías étnicas en nuestras investigaciones tal como venimos haciéndolo?

## **3. RIESGOS METODOLÓGICOS DEL USO DE ETNÓNIMOS**

### **3.1. Producir etnicidad donde no la había**

Los “grupos étnicos” no están ahí fuera, previamente a la llegada del investigador ni de forma independiente a su presencia en el campo. Las “fronteras étnicas” no existen sino que se producen en contextos de práctica, y es por eso que la metáfora de la frontera, encorseta el pensamiento científico trasladando connotaciones de estabilidad a procesos que son dinámicos (cf. Ángel Díaz de Rada, 2007). Es en este punto donde se hace necesario un análisis desde la reflexividad: si el etnógrafo, como participante de la sociedad, actúa como si esas “fronteras étnicas” existieran de hecho, entonces él mismo las está construyendo, es decir, se está convirtiendo en agente de producción de etnicidad. Les está otorgando carta de realidad al crearlas, como actor social que es, y tratar de consensuarlas con los demás. Desde el mismo momento que explicamos a nuestros informantes nuestros objetivos podemos comenzar a crear un escenario étnico, diciéndoles por ejemplo que estamos interesados en la “cultura gitana” o en la escolarización de los niños “extranjeros”; quizá esta no es la percepción de su propio mundo que tienen los agentes sociales en ese momento, y somos nosotros los que les estamos brindando uno de los posibles escenarios como si fuera el único posible. Si lo hacemos así nuestra sola presencia dará lugar a la conformación de un contexto en el cual la etnicidad se hace relevante. Los informantes suelen ser amables y complacientes, y dan al antropólogo lo que piensan que éste quiere y necesita. Si quiere “cultura dominicana”, le darán la “cultura dominicana” que creen que él está buscando. Cada vez que nos vean se esforzarán por mostrarse todo lo étnicos que puedan y sepan para ayudarnos en nuestra investigación. De ahí a llegar a la conclusión de que el campo está estructurado étnicamente y reconfirmar nuestras sospechas previas sólo hay un paso. Esto es lo que llamo en mi tesis la profecía étnica autocumplida.

Propuesta (A): el mejor modo de evitar tentaciones es el consejo que me dio mi director, Ángel Díaz de Rada. “Imagínate que no hay grupos étnicos, y actúa como si no existieran”. Al acceder al campo y comunicarnos con los informantes, podemos encontrar

maneras de explicar qué es lo que nos interesa comprender sin usar etnónimos. Si ellos deciden usarlos y explicar la realidad en esos términos, esto es algo interesante a tener en cuenta. Pero al menos les habremos dado la oportunidad de no hacerlo y presentarnos la realidad de otras maneras que les resulten más relevantes. Esto no es lo mismo que dar por supuesto su importancia y papel en la vida social antes de entrar al campo. Obsérvese la diferencia entre estas dos maneras de explicar mis objetivos en el campo:

(1) Quiero saber cómo se relacionan entre ellos los niños gitanos<sup>2</sup>, payos y marroquíes. ¿Tú eres gitano? ¿Tienes amigos payos? ¿Y marroquíes?

(2) Quiero saber cómo es la vida de los niños en este barrio, quiénes son tus amigos, con quiénes te relacionas y con quiénes no, y qué cosas sueles hacer con ellos.

### 3.2. Recortar el campo

Durante una época estuve haciendo observación participante acompañando a una de mis informantes al parque al que llevaba a sus niños. Le había explicado que quería estudiar la manera en que las madres “dominicanas” crían a sus hijos. En aquella época no veía ningún problema en hacer una investigación guiada por etnónimos, después de revisar literatura etnográfica sobre “dominicanos”. Le pedí que me presentara a las amigas que encontraba allá en el parque para conocer su red, y me dijo: “bueno, sí...vengo con amigas pero es que una es ecuatoriana, no te interesa, la otra es española...a ver, déjame que piense...no te interesa una ecuatoriana, ¿verdad?”.

Nuestro objeto de estudio como antropólogos son las relaciones sociales, no las personas. Si aceptamos esta premisa, guiarnos por categorías étnicas implica asumir a priori que la etnicidad es el criterio que estructura el campo y ordena las relaciones. Pero no olvidemos que para llegar a la conclusión de que “sólo se relacionan entre ellos” es preciso definir previamente un “ellos”: por ejemplo, los “dominicanos” se relacionan con “dominicanos”. A partir de ahí, estaremos predispuestos a ver sólo aquello que coincida con esta idea. Si, en primer lugar, damos una definición de “dominicano” y, en segundo lugar, consideramos que el hecho de “ser dominicano” nos da información sobre el tipo de redes sociales de una persona, los etnónimos se convertirán en algo central en nuestros argumentos. Y muy fácilmente deslizaremos nuestro objeto de estudio de las relaciones sociales a las personas, convenientemente etiquetadas ad hoc. Con estas orejeras metodológicas sólo veremos, buscaremos, y nos centraremos en los que hemos decidido llamar “dominicanos”.

Propuesta (B): cambiar la forma de plantear el problema de investigación. Conviene pararse a pensar qué es lo que nos interesa realmente conocer, y qué es lo que hay detrás del etnónimo que estamos incluyendo en nuestro proyecto. ¿Qué tipo de relaciones sociales que nos interesan se esconden detrás de esa categoría? La respuesta es la clave para plantear el problema de investigación de una forma diferente e ir exactamente al centro de la cuestión que nos preocupa. Obsérvese la diferencia entre estas preguntas:

(1) ¿Cómo transmiten la identidad étnica dominicana las madres dominicanas a sus hijos en España?

(2) ¿De qué formas se construyen las dominicanidades en el campo de las prácticas educativas de mujeres inmigradas con hijos en España?

---

<sup>2</sup> En esta frase no aparece entrecomillado porque estoy tratando de reflejar la perspectiva de un investigador que sí utiliza los etnónimos como categorías etc.

Esto implica considerar que el objeto de estudio no son los “dominicanos”, sino las dominicanidades. Y para entenderlas no podemos recortar artificialmente el campo a los agentes que se cataloguen a sí mismos como “dominicanos” en un momento dado. El rol que juegan actores sociales que se clasifican a sí mismos con otras etiquetas es fundamental, de tal modo que merece algo más que, por ejemplo, un último capítulo dedicado a “relaciones con autóctonos”. Todos forman parte de ese campo de prácticas en el que están construyendo las dominicanidades, y no lo hacen en el vacío sino por referencia comparativa a españolidades, latinidades, ecuatorianidades, etc. Lo bonito es precisamente dar cuenta de todo ese juego, y no despacharlo con un etnónimo que pase por encima de todos los matices como una apisonadora.

### 3.3. Perder equidistancia

    Mi primo Samir, que a veces acompañaba a tío Alí y a mi padre en sus viajes, decía que para crear una frontera sólo hacían falta soldados que obligaran a los demás a creer en ella. En el paisaje propiamente dicho no cambia nada. La frontera está en la mente del poderoso. (Mernissi, 1995:11).

Utilizar los etnónimos como categorías *etic* supone posicionarse decididamente del lado de uno solo de todos los actores del campo social: el estado nacional (y otras entidades burocráticas). Éste otorga a las categorías etnonacionales realidad efectiva en su política de fronteras y pasaportes, y el antropólogo les otorga legitimidad científica al ponerlas en el reino de las categorías *etic* de análisis. De esta forma, el antropólogo ignora o relega a un papel secundario todas las otras voces discordantes y todo el juego que desarrollan los agentes no burocráticos en torno a esas categorías. En realidad, sólo hay dos tipos de actores que se toman realmente en serio los etnónimos las veinticuatro horas del día: las burocracias estatales y los científicos sociales. Cuando los antropólogos de la educación estudian niños “marroquíes”, “chinos” o “colombianos” en la escuela, se hacen cómplices de la versión del mundo que tiene pleno sentido para la burocracia escolar (Díaz de Rada y Jiménez, 2011). Ello nos reporta ventajas prácticas que ya señalé, pero el precio que pagamos es la renuncia a uno de los pilares metodológicos de nuestra disciplina: la equidistancia.

Propuesta (C): para no caer en la identificación con una sola de las voces de la polifonía que constituye todo contexto social, lo mejor es distinguir con claridad el nivel del discurso *etic* de los niveles *emic*. Esto se concreta en una práctica muy sencilla: a la hora de utilizar un etnónimo, se puede marcar del mismo modo que otras expresiones *emic*, ya sea con comillas, con cursiva o cualesquiera otro métodos que hayamos decidido utilizar. Para evitar que el texto quede sobrecargado con comillas, la cursiva es una buena opción porque no interrumpe el ritmo de lectura<sup>3</sup>. La redacción cambia de modo visible y la descripción etnográfica se hace mucho más precisa; obsérvese la diferencia:

(1) Ruby llevaba a su hija cada mes a la peluquería dominicana de Reina para que le hicieran el alisado típico dominicano.

<sup>3</sup> En este texto he decidido utilizar las comillas porque las normas de publicación de este congreso indicaban que los autores no emplearan cursiva en el texto; en mi tesis doctoral y otras publicaciones, sin embargo, recurro a la cursiva y lo considero una estrategia preferible.

(2) Ruby llevaba a su hija cada mes al local de Reina, que tenía un cartel a la puerta que rezaba “peluquería dominicana”; allí le hacían el tratamiento de alisado del cabello que estas mujeres construían a nivel local como “típicamente dominicano”.

#### 4. RIESGOS TEÓRICOS DEL USO DE ETNÓNIMOS

##### 4.1. Ver el mundo a través de ellos

Si vemos alumnos “marroquíes” y “gitanos” estamos organizando nuestra propia percepción del mundo guiándonos por estas categorías. A nivel teórico, esto tiene dos consecuencias importantes: la primera, confundir un agregado con un grupo social. Un agregado es un conjunto de individuos que el investigador decide considerar bajo la misma categoría en función de que comparten uno o varios criterios que él considera importante en su teoría; por ejemplo, “españoles de entre 18 y 25 años”. Estas personas no se conocen entre ellas, o no es necesario que lo hagan para los objetivos de investigación. Un grupo social, sin embargo, está compuesto por personas que mantienen vínculos significativos entre sí. El tipo de colectivo que designan etnónimos como “ecuatorianos” es un agregado, no un grupo social. La segunda consecuencia teórica es confundir el sujeto con el agente. Los agregados se componen de sujetos, que son individuos abstractos, y los grupos sociales están formados por agentes concretos de carne y hueso con nombres y apellidos. Todas las relaciones sociales están encarnadas porque sólo pueden darse si hay agentes que las estén llevando a cabo. Desde la lógica de la investigación etnográfica, sacar conclusiones sobre la cultura de los “ecuatorianos” (un agregado compuesto por sujetos) a partir de un estudio de caso en una comunidad de 100 personas (un grupo formado por agentes) no tiene sentido. Además, esta cuestión sólo podríamos planteárnosla si antes aparcamos el problema inicial de cómo defino qué es esa cosa de un “ecuatoriano”. Existen formas de evitar este discurso científico que da lugar a la ambigüedad y la confusión.

Propuesta (D): sustituir el etnónimo por aquello que realmente queremos decir con él, es decir, aclarar a qué persona o personas concretas nos estamos refiriendo. Para ello se puede utilizar un nombre propio (un pseudónimo para proteger el anonimato) o bien un nombre colectivo que inventemos para el grupo con el que hemos trabajado. Para la redacción de la tesis doctoral, he decidido bautizar a los grupos estables de amistades infantiles: por ejemplo, las llamo Las Niñas del Sus, Las Princesas o Las Nenas. Una vez están caracterizados los miembros de cada grupo con sus nombres propios ya se puede hablar de dinámicas que tienen sentido a nivel local. Cuanto más concreto sea el momento, lugar y actividad de la que hablamos, ganaremos en claridad expositiva. Se trata de rascar y ver qué hay más allá del etnónimo. Y lo que hay son relaciones sociales entre personas, que se dan en determinados momentos y lugares y en torno a ciertas actividades. La mayoría de las veces, el etnónimo es perfectamente prescindible si hacemos una buena caracterización del campo. En los dos ejemplos siguientes se puede ver la diferencia entre presentar a estas niñas como sujetos representantes abstractos de categorías étnicas o como seres en relación de carne y hueso, miembros de un grupo concreto:

(1) Las niñas gitanas se llevaban muy mal con las niñas marroquíes, aunque había niñas gitanas que sí tenían amigas marroquíes.

(2) Las Niñas del Sus estaban enfrentadas con Las Princesas y a veces peleaban con ellas; pero mantenían relaciones de colaboración con Las Nenas: Jimena, líder de Las Nenas,

estuvo negociando durante varias semanas en mayo de 2005 con Fadua, líder de Las Niñas del Sus, para organizar todas juntas en el recreo el juego de la comba.

#### **4.2. Reificar categorías que hablan de procesos dinámicos**

Las habitualmente denominadas “identidades étnicas” se traducen en el discurso científico en forma de etnónimos que se usan para describir y clasificar a los sujetos sociales. Esto supone un obstáculo para nuestro trabajo intelectual, ya que arrastran la carga teórica de la noción de identidad y, por tanto, todo el esencialismo que implica. Si entendemos la etnicidad como una serie de procesos que cambian según la situación y el contexto (Jonathan Y. Okamura, 1981; Hylland Eriksen, 1991; Díaz de Rada, 2007) y asociado a situaciones concretas de práctica (G. Carter Bentley, 1987; Díaz de Rada, 2007), la noción de “identidad” nos hace un flaco favor a la hora de elaborar nuestras teorías. “Identidad” es un concepto que viene de la Psicología, concretamente del Psicoanálisis, y que hace alusión a lo que permanece frente a lo que cambia. Hablar de “identidades” fluidas, cambiantes, híbridas, etcétera, es, por tanto, un contrasentido. Supone forzar los límites del concepto hasta que se desdibuja y deja de ser propiamente lo que la palabra “identidad” pretende denominar (Brubaker y Cooper, 2000). Si decidimos utilizar este término, tarde o temprano acabaremos siendo arrastrados por las connotaciones esencialistas que están en el corazón mismo del concepto. El objetivo del investigador es entender cómo se está construyendo y usando de formas cambiantes el etnónimo en cada contexto concreto, y todas las batallas que hay en torno a estos procesos; si meramente lo adoptamos y lo reproducimos, nos dificultamos la tarea de convertirlo en objeto de análisis al condenarnos a nosotros mismos a ver a través de él; nos vemos arrastrados a las visiones emic de los informantes y perdemos perspectiva y, con ello, potencia explicativa.

Propuesta (E): si lo que queremos es hablar de procesos y de relaciones, los sustantivos no son la herramienta más adecuada. Es más interesante utilizar adjetivos, verbos, adverbios y otro tipo de palabras que lleven implícita la idea de movimiento y de cambio que no queremos perder de vista. Por ejemplo, no es lo mismo hablar de “gitanos” haciendo cosas que de personas que enarbolan la gitanidad cuando hacen algo, construyen la gitanidad de ciertas formas, gitanean, practican la gitanidad, hacen las cosas gitaneamente, o que deciden crear un escenario de gitanidad enfrentada a la payicidad bajo ciertas circunstancias. No se trata de censurarnos a nosotros mismos para no decir lo que queríamos decir, sino de ir hasta el fondo de la cuestión y hacer lo más explícito posible el mensaje que en realidad queremos transmitir. Observemos la diferencia entre las dos afirmaciones siguientes.

- (1) Las niñas gitanas se comportaban con los maestros de forma distinta que las niñas marroquíes. Cada una lo hacía según su cultura de origen.
- (2) Frente a los maestros, Las Princesas desplegaban un repertorio de gitanidad local que se concretaba en movimientos rápidos, descarados, altivez y bromas atrevidas, a diferencia de Las Niñas del Sus, que ejecutaban una performance de marroquinidad infantil que se concretaba en el barrio en mostrar una ensayada dulzura, candor, inocencia y sumisión a la autoridad adulta.

La etnicidad es así entendida como parte de un repertorio que tiene sentido desplegar en determinadas circunstancias, y no como una losa de la que los actores sociales no puede desprenderse y que define “su identidad”. El habitus (Pierre Bourdieu, 1988) no es la



marca de Caín sino un conjunto de registros entre los cuales el agente tiene la potestad de elegir y desplegar. Entramos por tanto, en el terreno del problema de la agencia. Y aquí llegamos al último problema teórico, el más gravoso de todos, al que nos podemos ver arrastrados si decidimos confiar en los etnónimos y tomarlos como descriptores fieles del campo.

### 4.3. Creer que el etnónimo es causa o agente

Si estamos acostumbrados a usar etnónimos como categorías étnicas en nuestras descripciones y explicaciones, fácilmente llegaremos a conclusiones en las que “los gitanos” son el sujeto de la oración, o incluso que su gitanidad es lo que hace que se comporten de este o de aquel modo, que se vinculen, que hagan una fogata o que sean pobres. La pobreza, la violencia, la situación de inferioridad de las mujeres, y todas las demás lacras de la sociedad acaban asociadas a un “grupo étnico” en las ideologías que tratan de justificar las desigualdades como algo de lo que tienen culpa las personas que las sufren. Estos suelen ser discursos emic que tratamos de combatir desde la Antropología Social, pero si utilizamos sus mismas armas de un modo u otro también estamos apoyando las ideas en que se basan. El etnónimo nos ofrece toda una serie de ventajas pero se guarda en la manga el culturalismo esencialista que es inherente a él. Este es el riesgo último, más grave y profundo que siempre llevan asociados los esquemas de análisis basados en categorías étnicas. Y lo es, entre otras cosas, porque lleva aparejadas consecuencias políticas: el trabajo de los antropólogos se puede utilizar y se ha utilizado para justificar políticas racistas y segregacionistas basadas en etnónimos.

Propuesta (F): cuando utilicemos una etiqueta étnica, además de distinguirla de nuestro discurso emic con comillas o cursiva, es conveniente explicitar quién la utiliza, cómo y en qué contexto. Así también nos haremos más conscientes de cuándo estamos reflejando la visión emic de otros y cuándo estamos produciendo la etnicidad nosotros mismos. A la hora de generalizar, los etnónimos se pueden sustituir por lo que en realidad queremos decir: las personas concretas con las que hemos trabajado. Observemos la diferencia entre las dos formas de reflejar nuestras conclusiones:

(1) Para la cultura dominicana, las españolas maltratan a los hombres y las mujeres dominicanas los tratan bien.

(2) Candela García y su hija Ingrid solían decir en las reuniones en la cocina mientras preparaban la comida que las que ellas etiquetaban como “españolas” trataban mal a los hombres, estableciendo una distinción respecto de ellas mismas, que se caracterizaban en estas discusiones como “dominicanas”.

Es decir, la etnicidad no hace nada: no atrae, no une, no separa, no piensa ni considera, no crea ni destruye nada. Y los sujetos étnicos tampoco. Son las personas, los agentes sociales, los que hacen cosas; entre ellas, caracterizarse étnicamente unos a otros. Y esos son procesos que nos interesa describir y analizar desde la Antropología de la Educación.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

BARTH, Frederick (Comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.

BENTLEY, Carter (1987) “Ethnicity and Practice”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 29: 1, pp. 24-55.

- BOURDIEU, Pierre. (1988) *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick (2000) "Beyond "identity"", *Theory and Society*, 29, pp. 1-47.
- DÍAZ DE RADA, Ángel (2007) "¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Saapmi", Madrid, CSIC.
- DÍAZ DE RADA, Ángel; JIMÉNEZ, Livia (2011) "Variations on Diversity and the Risks of Bureaucratic Complicity" en BRADLEY, L.; POLLOCK, M. (Eds) *A companion to the Anthropology of Education*. Boston, Blackwell Publishing Ltd. (en prensa).
- HYLLAND ERIKSEN, Thomas (1991) "The cultural context of ethnic differences", *Man* (N.S.), 26:1, pp. 127-144.
- MERNISSI, Fatima (1995) *Sueños en el umbral*. Barcelona, Muchnik Editores S.A.
- OKAMURA, Jonathan (1981) "Situational Ethnicity", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 4: 4, pp. 454-465.

## LA INTERVENCIÓN PEDAGÓGICA EN EL AULA DESDE LA ANTROPOLOGÍA. UNA PERSPECTIVA HOLÍSTICA PARA JUGAR CON LAS COMPETENCIAS LINGÜÍSTICAS

Elisabeth Lorenzi  
UNED

La práctica antropológica dentro del marco de la educación se está convirtiendo en una tendencia interesante en cuanto a las oportunidades laborales que promueve y a la imagen pública que genera de la disciplina. La intención de esta comunicación es mostrar como dentro de este nuevo contexto de aplicación, la antropología puede apoyar y ampliar el desempeño pedagógico dentro del aula, desde la intervención socioeducativa, abriendo así nuevos caminos de trabajo más allá de las prácticas tradicionales que adscriben nuestra disciplina a la mera observación participativa pero no vertebradora en la escuela.

Ya sabemos que la antropología tiene un interesante y productivo impacto en la Educación y está de sobra demostrado con las interesantes investigaciones que se han hecho en este campo, pero con mi aportación quiero mostrar que desde las prácticas antropológicas se pueden jugar más papeles. En este sentido voy a mostrar como la perspectiva antropológica ha contribuido a redirigir mis actividades de intervención social a una pedagogía crítica abordada desde una perspectiva holística.

A esto no solo ha contribuido mi formación y experiencia en este campo, sino la combinación multiprofesional. Soy Doctora en Antropología además de Trabajadora Social. Durante los últimos años he compatibilizado actividades científicas y académicas propias de mi campo con la intervención socioeducativa en diversos niveles (Educación Infantil, Primaria, Secundaria). En estos contextos he ejercido funciones muy variadas, pero siempre desde la aplicación pedagógica, siendo mi línea principal de trabajo la Dinamización Lingüística, y que ha sido mi mejor forma de incidir en el desarrollo curricular, los valores sociales y los espacios de convivencia.

He logrado así que mi labor no fuera sólo un complemento didáctico, sino que tomara cuerpo de forma sistemática en el tiempo y espacio de las horas lectivas. Esto ha sido también gracias a que mi experiencia y formación me ha ayudado a desarrollar competencias complementarias. Por un lado, la Antropología me otorga las herramientas para abordar los materiales educativos atendiendo tanto a factores universales (edad, desarrollo cognitivo...) como a los culturales (contexto sociofamiliar, diferencias generacionales, país y/o región de procedencia...); por otro, mi experiencia y formación como Técnico de Intervención Social me permite tomar en cuenta estas cuestiones y elaborar a partir de ellos programas de intervención educativa dirigidos a generar resultados concretos.

En concreto y para ilustrar mi exposición, presentaré una serie de experiencias de dinamización lingüística en aula, que fueron llevadas a cabo en centros de Madrid. Estos centros se caracterizan especialmente por presentar una gran diversidad entre el alumnado, lo que ayudará especialmente al objetivo de esta comunicación: conjugar los retos de la antropología profesional y poner sobre la mesa cuestiones relacionadas con las dinámicas de aula que responden al modelo “intercultural”<sup>1</sup> y con las exigencias de las competencias

<sup>1</sup> Interculturalidad en este texto será entendido como las estrategias pedagógicas puestas en práctica para intervenir hacia modelos de convivencia y de aprendizaje colectivos dotando de valor a cada uno de los bagajes culturales puestos en juego dentro de la escuela.

del currículum heredadas de modelos internacionales y evaluadas con indicadores que se pretenden generales y aplicables a cualquier situación de aula, tales como son los indicadores de los informe PISA y que comentaremos más adelante.

### **1. LÍMITES Y OPORTUNIDADES DE LA ANTROPOLOGÍA EN EDUCACIÓN**

Desde que he trabajado en el ámbito educativo tengo la sensación de haber empezado como una intrusa y acabar integrando plenamente mi metodología con la docencia. Esto no es fácil, depende de la estructura de oportunidades, de la capacidad de negociar de cada uno, pero sobre todo, de una mentalidad abierta hacia lo que debe ser el desempeño profesional y pedagógico.

Por eso, desde mi posición, me ha frustrado observar la escasa transferencia que hay desde la investigación, el diseño de las herramientas educativas y su puesta en práctica en los centros. Aunque la educación intercultural y la Atención a la Diversidad sea un discurso extendido y aceptado, la formación del personal docente, el diseño y empleo de las herramientas adecuadas en muchas ocasiones lo desvirtúa.

Haré una referencia breve a esta brecha, aunque no es el objetivo principal de este texto. El principal es mostrar cómo he trabajado estas cuestiones desde el espacio que fui abriendo en el aula. Para ilustrar mi exposición haré referencia a una práctica concreta que desarrollé en un centro educativo de infantil y primaria en Madrid donde fui destinada en calidad de Mediadora Escolar por la Consejería de Inmigración de la Comunidad de Madrid.

Reflexionar sobre el estado de la Antropología en relación a la Educación en España nos lleva directamente a señalar la fragmentación profesional derivada de nuestra escasa tradición en la antropología aplicada en España. En el contexto de nuestra disciplina existe una brecha profesional entre el que se dedica a la investigación y el que aplica. En este sentido, la mayoría de las prácticas antropológicas relacionadas con la Educación descansan en la Investigación y el trabajo de campo. Estos estudios generan ricos y diversos resultados: Monografías especializadas en algún aspecto de la escuela (desarrollo lingüístico, límites curriculares, ideología focaliza) o su impacto en colectivos concretos (alumnado gitano, alumnado de origen inmigrante, el profesorado, la familia... etc.). La investigación también puede derivar en otro tipo de inputs como es la sistematización de un elenco de buenas prácticas<sup>2</sup>. En ambos casos los nodos temáticos giran en torno a las dinámicas entre docentes, familias, alumnos, e institución y la educación intercultural y/o la integración del alumnado de etnia gitana. Son textos de mucho valor cuya aplicabilidad descansa en la iniciativa de los docentes o de los poderes públicos.

Muchos de estos estudios son harto interesantes y apuntan hacia mecanismos fundamentales que nos hacen comprender el funcionamiento de las instituciones de enseñanza y que a mí, por estar interesada me ha ayudado en mi práctica cotidiana, pero mi permanencia dentro de la centros educativos o foros de formación de profesorado me han hecho darme cuenta de la poca o lenta penetración de estos contenidos o propuestas en la práctica docente.

---

<sup>2</sup> Diversidad Cultural y Logros Escolares. Diversidad cultural y logros de los estudiantes en educación obligatoria. Validación de un modelo explicativo causal. Ministerio de Ciencia y Tecnología. Ayudas de Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico (2003-2006) Coordinadora: Teresa Aguado Odina.

También he encontrado otras iniciativas interesantes dirigidas a la intervención pedagógica que me han servido para mi labor, y que consiste en la elaboración de material pedagógico o guías para la práctica docente. Por ejemplo una guía con propuestas curriculares con contenidos relacionados con nuestra disciplina con el fin de promover una sensibilización intercultural entre alumnado y profesores (CEIM, 2006) o una guía de cómo trabajar el racismo (Grupo Inter, 2007) o la homofobia. Mi propuesta es otro paso, replantear el valor de la práctica pedagógica dentro del aula desde las competencias de la Antropología.

Al replantear la figura antropóloga en un centro educativo y se nos puede venir a la mente varias imágenes que tienen que ver con nuestra práctica metodológica tradicional. Una es la del adulto insertado en un sistema donde los adultos juegan un papel y los niños otros. ¿Cómo ejercer así una observación participante? ¿Y si consideramos al adulto con una situación “extraña” en relación a los demás profesionales del centro donde cada uno ejerce una función demarcada y específica? ¿Cómo navega un antropólogo en este contexto? ¿Qué aporta? Ciertamente que las imágenes que nos podemos imaginar son muchas más, pero esta era una forma de introducir cuales pueden ser los límites y oportunidades del antropólogo en la Escuela.

Empecemos por las oportunidades. La disciplina antropológica se distingue de otras por su especial dedicación a esclarecer, entre la inmensidad de prácticas culturales, cuales responden a un patrón universal y humano y cuales son versiones culturales de esos patrones, la particularidad. Universal y relativo son los polos de clasificación antropológicos. Somos conscientes de la maleabilidad de los procesos cognitivos y para nosotros es una base imprescindible para comprender como se relacionan estos polos en el desarrollo cognitivo y cultural del alumnado. Por otra parte, la Antropología no puede desprenderse de una observación cualitativa y holística que tiene en cuenta todos los factores y contextos que inciden en el aprendizaje, tanto del currículum lectivo como del “oculto”. La tradicional atención de nuestra disciplina hacia la sociolingüística y etnolingüística<sup>3</sup> son poderosas herramientas que dan cuerpo a nuestra tarea dentro de un sistema educativo focalizado al desarrollo de las competencias lingüísticas para el desarrollo de las demás competencias.

Centrándonos en los límites de nuestra presencia en el Campo de la educación, podríamos empezar por señalar que tradicionalmente, la práctica antropológica se centra en la investigación y la iniciativa de esa investigación, en la mayoría de los casos, surge fuera de los centros. Puede estar financiado por instituciones superiores ligadas al ejercicio educativo (Ministerio de Educación, conserjerías análogas...) o partir de la iniciativa del investigador (proyectos de tesis). Esto genera interesantes y valiosos resultados, pero asienta pocos precedentes que liguen la Antropología con una práctica más visible y concreta para los centros educativos. A esto se suma la escasa penetración de las prácticas de intervención social ligadas a nuestra disciplina en España, ya que tradicionalmente nuestra ideología deontológica establece que la intervención es contraproducente con una buena observación de campo.

---

<sup>3</sup> La Etnolingüística se dedica a analizar la relación entre el lenguaje y la estructura de pensamiento. Corriente inaugurada por las hipótesis Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf y que se destaca fundamentalmente por considerar que las diferentes lenguas condicionan diferentes formas de pensar. La Sociolingüística, en cambio, se centra en la actuación lingüística, las prácticas y valores que van relacionados con los actos de lenguaje y su contexto social.

También se ha puesto de manifiesto la falta de independencia de los mediadores y antropólogos en la escuela. En mi caso, tuve que negociar con el equipo directivo del centro donde trabajé cuáles serían mis tareas, construyendo entre ambos el espacio de mis funciones. Esto no es sólo un límite, también es trámite obligado, pero está fuertemente condicionado por el carácter o intereses del equipo directivo y las habilidades del profesional. Defendiendo una interdependencia dialógica donde los puestos superiores deben estar dispuestos a lo que puede significar una intervención antropológica y donde el profesional esté abierto a aportar al centro una intervención. Esto no significa sólo ofrecer servicios sociales, sino además, aportar una perspectiva crítica relativa al proceso por el que se ha requerido su intervención. En este sentido la observación participante se puede ejercer desde una acción y la reflexión entrelazadas sin tener miedo a perder el cuerpo metodológico de la disciplina.

Por otro lado, es interesante tener en cuenta que en la Escuela somos un adulto en un contexto donde cada adulto tiene una determinada función en relación a los menores. Esto coloca al antropólogo en una situación algo extraña. En este sentido Beatriz Ballestín (2009) tras reflexionar sobre su trabajo de campo en una escuela de Maresme con el colectivo infantil encuentra que la estructura de poder adultocéntrica condiciona profundamente su observación participante, estableciendo algunas estrategias para construir una relación de empatía con los menores. Pero nuestro perfil profesional es óptimo para tener en cuenta a la infancia, diseñando intervenciones que partan de una reelaboración y traducción de sus propios intereses. Podemos señalar el trabajo realizado por Waltraud Müllauer-Seichter (2007) quien analizó la percepción y visión del espacio público de un grupo de niños del madrileño barrio de Lavapiés como parte de la intervención ciudadana en la transformación del espacio público.

Pero hay otra forma de tomar en cuenta la figura del antropólogo y es asumir su multiplicidad de facetas profesionales y con una formación complementaria. Esto es lo que en muchos casos, propicia la generación del interés específico de las y los antropólogos en la Educación. En nuestra más reciente generación de profesionales él o la antropóloga en muchas ocasiones es otra cosa: maestra, trabajador social, mediadora, educador social. Esto hace que las prácticas y competencias antropológicas se hayan mezclado con las de otras profesiones y se hayan generado múltiples temáticas relacionadas con el campo de la Educación. La tendencia es que muchas de estas reflexiones y trabajos pasan más desapercibidos por la Academia ya que su práctica no corresponde netamente con la tradición metodológica de la disciplina en nuestro país.

Este es mi caso y la intención de mi reflexión es fundamentar la experiencia que quiero mostrar a continuación: cómo la intervención en el aula y la elaboración de propuestas pedagógicas con una visión holística y la reflexión crítica puede generar un cuadro de conocimiento igual de rico para la disciplina como el derivado de una observación de campo más tradicional.

## **2. LA ANTROPOLOGÍA Y LA DINAMIZACIÓN LINGÜÍSTICA**

Los centros escolares son en muchas ocasiones foco de atención por ser la confluencia de distintos factores que ponen a prueba la educación y aprendizaje de su alumnado. Uno de estos factores ha sido la escolarización de los hijos de la inmigración transnacional, cuestión que ha espoleado la necesidad de reflexionar y practicar un sistema de enseñanza que atienda a la diversidad y ha otorgado un gran protagonismo al término Educación Intercultural. También es cierto que la Atención a la Diversidad ha sido históricamente una

importante asignatura pendiente de nuestro sistema educativo en referencia a la escolarización del alumnado en general y que se ha hecho notar especialmente con el alumnado gitano.

Con frecuencia, cuando hablamos de Atención a la Diversidad, rápidamente reducimos el concepto centrándonos en las diferencias de nacionalidad, cultura, etnia, etc. No debemos olvidar que la escuela es un dispositivo burocrático que tiende a buscar líneas de homogeneidad para aplicar su tarea, la enseñanza. Los objetivos educativos parten de una construcción institucional que los docentes deben contrastar día a día dentro del aula. La diversidad de procedencia puede ahondar en la dificultad de la tarea docente al añadir más diversidad de hábitos, currículum, acentos e idiomas a un trabajo en el aula que tiende a buscar resultados similares de aprendizaje.

Esto se complica aún más si contrastamos estas cuestiones con los estándares de medición internacional de competencias como son las de PISA<sup>4</sup>, los que se aplican para evaluar el grado de desarrollo en el aprendizaje de alumnos a lo largo y ancho del mundo. Entre las competencias que miden me voy a centrar en las que más he trabajado en el aula: las lectoras<sup>5</sup>.

### **2.1. Las competencias PISA, ¿Universales?<sup>6</sup>**

Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de competencia lectora?

“La competencia lectora es la capacidad de comprender, utilizar y analizar textos escritos para alcanzar los objetivos del lector, desarrollar sus conocimientos y posibilidades y participar en la sociedad”<sup>7</sup>.

2703

Así define el marco teórico PISA la competencia lectora que evalúa: definiendo una relación “evidente y unívoca” entre la capacidad lectora del alumno y su desarrollo y/o potencial educativo. La permeabilidad que los resultados de PISA tienen en la sociedad y en las políticas educativas se manifiesta, por ejemplo, en los últimos cambios legislativos del currículum español, que añaden a la evaluación y programación de los contenidos de cada curso “competencias” por áreas.

Esta legislación debe contextualizarse en el aula, lo que nos indica que, finalmente, los agentes educadores, influenciados por la presión del informe PISA identificarán competencia lectora con capacidad de aprendizaje, trabajando con sus alumnos en la línea que tanto su legislación como los marcos teóricos PISA le marcan, a pesar o sobre su situación de aula.

<sup>4</sup> PISA, por sus siglas en inglés, es el Programa para la Educación Internacional de Alumnos. Es un proyecto de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico), cuyo propósito es evaluar la formación de los estudiantes de 15 años de edad, que están por llegar a la etapa final de la enseñanza obligatoria, de los 55 países.

<sup>5</sup> Las reflexiones que aquí apunto fueron reflexiones realizadas junto Inmaculada Jero en esta comunicación: Jero, Inmaculada y Elisabeth Lorenzi (2010) “La Interculturalidad en la educación y las oportunidades de innovación curricular. Una experiencia desde la Animación a la Lectura”. International Congress on Intercultural and Education (By Network), 2010.

<sup>6</sup> La información explicativa de las variables se presenta aquí extractada del texto: LA LECTURA EN PISA 2000, 2003 Y 2006. Marco y pruebas de la evaluación. Programa para la Evaluación Internacional de Alumnos, PISA. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, OCDE. Instituto de Evaluación, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 2007.

<sup>7</sup> Extraído del texto citado en la nota 6.

Pero, ¿estamos teniendo en cuenta la utilidad y aplicación real que estas competencias pueden tener para el alumno? Las competencias definidas y medidas en los diferentes ámbitos de la educación son el resultado de un esfuerzo titánico de individuación de las capacidades que nos hacen humanos y que son desarrollables en el ámbito de la educación en tan diversos contextos. Pero también es una labor arriesgada porque los instrumentos de medición deben ser concretados en un formato que no suponga un sesgo en contraste con el bagaje cultural de los alumnos. También debe prever y reducir las posibles contingencias que puedan surgir en su momento de aplicación en cada contexto. ¿En qué medida esto es posible? El estudio de Sara Harkness y Charles Supper(2008) entre los niños de Kokwet, en Kenia nos sirve para ilustrar esta disyuntiva. Ellos explicaron que estos niños eran difíciles de evaluar siendo interrogados por una persona adulta, ya que durante su socialización, las habilidades comunicacionales y lingüísticas eran aprendidas entre sus iguales y no se desarrollaban con la interacción oral con los adultos. Cuando un adulto les hablaba sabían que debían actuar, no contestar. Por eso ante un test se sentían desconcertados, sin saber cómo reaccionar.

Volviendo a nuestro contexto, con la experiencia que presento intento demostrar que la solución está en aplicar estos parámetros internacionales que marca PISA desde los ojos de la Educación Intercultural y en ese sentido la Antropología cuenta con bases teóricas inigualables. La brecha abierta entre la “teoría” educativa y la realidad del aula sólo puede cerrarse mediante la aplicación de dinámicas pedagógicas que contemplen los factores que tradicionalmente recogía lo que hoy viene a llamarse “Educación Intercultural”.

## **2.2. La importancia del contexto para el desarrollo de las competencias**

Lo primero que debemos tener en cuenta en un proyecto pedagógico son las particularidades culturales para potenciar su valor en el proceso de aprendizaje común. Junto a esto, debemos contar con las semejanzas, esto es, las competencias universales, para propiciar la valoración de los productos diversos bajo un esquema común.

Ambos caminos se convierten en importantes ocasiones para propiciar la reflexión sobre los procesos de caracterización cultural: qué es *nuestra cultura* y cuál es *la diversa*, cómo estamos construyéndola, cómo evoluciona, quiénes son los agentes del cambio, cómo ser agentes de cambio en nuestro contexto...

Estas prácticas siempre resultan más eficaces cuando ponen en contacto la realidad con los hechos más significativos del entorno. Es por ello imprescindible aludir al contexto de los alumnos, del centro, de los educadores... Es decir, convertir el entorno y el contexto escolar en materia curricular, que por supuesto incluya los aspectos que se refieren a la diversidad. El contexto y las cuestiones relativas a la diversidad cultural influyen de manera decisiva en el desarrollo de las competencias que mide PISA, pero no porque el bagaje cultural influya a priori en los resultados escolares, sino por su puesta en relación con la propia cultura escolar.

En este sentido Adela Franzé (2003) se plantea si la diversidad en el origen del alumnado determina su comprensión y éxito de las tareas escolares y en esta línea rebate cierta tendencia de la tradición de la Educación Intercultural en la que se interpreta la discontinuidad entre el entorno sociofamiliar del alumno y la escuela en términos de puro contenido etnocultural. Para Franzé la clave no está tanto en estos hechos etnoculturales sino en el desconocimiento de este alumnado de competencias escolares (códigos, referencias concretas) que les hace tender hacia el “fracaso escolar”. En la escuela, además que conteni-



dos curriculares lo que se trasmite son formas de relacionarse con la cultura, no definible tanto como “española” (en nuestro caso) sino con las formas legitimadas de saber.

Mi objetivo no es oponer los dos puntos de vista, sino conjugarlos, es decir, mostrar la necesidad de hacerlas complementarias, conjugar el relativismo que aporta la Educación Intercultural y el universalismo que aportan las competencias PISA. Estas dos perspectivas no son más que la repetición de la vieja relación dialéctica “emic””etic”, dos puntos de vista que se deben combinar y cotejar, para lograr la plena comprensión de los procesos cognitivos humanos en cualquier contexto cultural.

Esta combinación cumple un papel fundamental en la metodología de la Antropología Cognitiva, heredada a su vez de la Lingüística de Kenneth Pike (1967) que señala que en general todos los seres humanos compartimos unas capacidades potenciales, “unidad psíquica”, y que nos caracteriza como humanos, a la vez que analiza cómo desde estas capacidades e interaccionando con el medio y en grupos humanos, desarrollamos resultados diferentes o productos culturales diversos.

En este sentido es fácil hacer una analogía de la perspectiva “etic” con los criterios de evaluación PISA, ya que estos últimos pretenden crear unas herramientas de evaluación a partir de unos parámetros universales susceptibles de ser aplicados en cualquier contexto de escuela. Sus criterios de evaluación pretenden individualizar competencias para que puedan ser aplicadas en cada contexto, pero sin tener en cuenta las variables reales que entran en juego en el proceso, por lo que finalmente, contribuyen y propician el sesgo en los resultados. Para completarlo hace falta contrastarlo con una perspectiva “emic”, que se basa en dar cuenta de los hechos y procesos significativos desde el punto de vista del grupo que se está observando.

Estos dos puntos de vista no son contradictorios sino que su propia interacción es la dinámica que mejor nos permite acercarnos a la comprensión de cualquier fenómeno cultural como son los procesos de aprendizaje en escuela. En este espacio interaccionan los contenidos culturales de los alumnos, sus recursos lingüísticos, la cultura escolar y las variables del entorno.

Identificar los hechos significativos, su ubicación dentro de sistema y ponerlo en relación con actividades dirigidas a potenciar las capacidades o competencias universales es la metodología que hemos aplicado en las actividades que vamos a mostrar a continuación. Así que dentro del aula tenemos estos dos polos contrapuestos que los antropólogos estamos entrenados para identificar: lo universal frente a lo particular. Estas dos variables son muy importantes en el ámbito educativo y, sin embargo, su práctica en el aula tiende a producirse por separado.

Las experiencias pedagógicas que inspiran esta reflexión han intentado integrar en su práctica las dos variables.

### **3. DE LA ANIMACIÓN A LA LECTURA A LA DINAMIZACIÓN LINGÜÍSTICA**

Con la ilustración de estas actividades pedagógicas también quiero mostrar como las prácticas de Educación Intercultural ha permitido, en determinados contextos, el ensanchamiento del nicho de la innovación pedagógica y el desarrollo de las competencias.

Las actividades que vamos a mostrar son propuestas de Animación a la Lectura, en un colegio que forma parte del Plan de mejora de Centros Prioritarios de la Comunidad de Madrid, que por las características socioeconómicas y socioculturales de la población que escolarizan se benefician de recursos extra por parte de la Consejería de Educación.

Las características socioeconómicas de estos centros vienen marcadas por el alto porcentaje de alumnado con padres de origen extranjero o de diversidad étnica y la ubicación en un entorno donde el concepto “periferia” no se refiere sólo a su situación territorial dentro de la ciudad, sino al deterioro y la accesibilidad real de los alumnos a los recursos sociales.

Estas prácticas pedagógicas las ejercí en un centro donde fui contratada como Mediadora Escolar. Para que estas experiencias tomaran cuerpo confluieron dos importantes factores:

1. Una de las funciones de mi puesto en el centro era el apoyo curricular. Las propuestas de intervención socioeducativa las presenté en forma de actividades de Animación a la Lectura.
2. El centro estuvo abierto a incluir estas actividades en horario lectivo de forma sistemática a todo el alumnado.

Se trata de dos hechos que no se conjugaron de forma habitual, por lo que podemos permitarnos reflexionar sobre ellos desde su aspecto más experimental.

Estas variables propiciaron que la Animación a Lectura encontrara su oportunidad de desarrollo como vehículo y herramienta de refuerzo curricular y fomento de la convivencia: Las actividades se dirigían al desarrollo de las competencias o capacidades humanas, pero también se modelaron según las necesidades específicas del centro. Tuve en cuenta su entorno sociocultural y las devoluciones que pudieron hacer los alumnos, ya que como dinamizadora ofrecí el espacio y el tiempo para la escucha, la reelaboración y la observación participante. En concreto el programa de mis actividades era constantemente contrastado en coordinación con los docentes, el equipo directivo y las devoluciones de los alumnos. En este sentido, disfruté de las ventajas de una programación de las actividades abierta y maleable.

Las actividades fueron aplicadas desde una perspectiva no solo pedagógica sino también desde la intervención social; por lo tanto, mi actuación ha tenido como objetivo principal mejorar los resultados escolares de los alumnos en desventaja social y favorecer la acogida e inserción socioeducativa del alumnado en la vida escolar, aún cuando fueran siempre intervenciones dirigidas a todo el alumnado. Por eso fue importante jugar con la “Animación a la Lectura” como una actividad con valor general para todo el alumnado y no sólo para aquellos con “necesidades especiales”.

Teniendo en cuenta este hecho, se promovió la sensibilización intercultural, el aprendizaje participativo, el trabajo en equipo y las normas de convivencia, además de potenciar la autonomía del alumnado, su espíritu crítico y la capacidad de investigar, experimentar, crear e innovar a partir del lenguaje y la gestión de la información. Este tipo de actividades, trabajadas desde una perspectiva holística e intercultural y en un contexto adecuado de estructura de oportunidades, han generado unos resultados que consideramos beneficiosos para la convivencia y el desarrollo de las competencias de todo el alumnado.

#### **4. METODOLOGÍA**

Es importante que tengamos en cuenta que el término “Animación a la Lectura” me permitió trabajar de forma tangencial sobre los textos y demás contenidos curriculares. Nuestro objetivo no fue analizar directamente su significado o descomponer sus formas, sino

desarrollar las competencias de interpretar, reflexionar y evaluar a partir de una relación con los contenidos del texto de metáfora o metonimia.

En este sentido, usábamos las obras como un trampolín para espolpear nuevos procesos de producción creativos. Los textos y demás soportes se convirtieron por tanto en herramienta de aplicación, ya que impulsamos estas tareas desde el trabajo participativo en grupo asentando las bases de una micro práctica democrática. Para esto procuramos combinar la propia tendencia de agrupación con técnicas de dinamización de grupos para espolpear nuevas oportunidades de relación entre ellos, lo que generó, en definitiva, diversas y nuevas ocasiones de socialización y colaboración.

Para conectar esto con una perspectiva procuramos generar en el trabajo grupal tareas complementarias donde todos puedan aportar algo. Si cada uno puede percibir su marca en una obra coral es más fácil que quiera mejorar sus propias capacidades para mejorar así el producto final. El dinamizador aporta las pautas de trabajo y de integración de tareas. Es por ello imprescindible una programación con criterios flexibles, que debe hacer mayor hincapié en tareas creativas, combinables, donde una habilidad pueda reforzar otra, y otorgar el peso justo a los hechos significativos para que, en combinación con los curriculares, puedan servir como refuerzo del aprendizaje.

La relación entre el trabajo escrito y la manipulación corporal facilita el proceso de aprendizaje a cualquier edad, ya que es más fácil potenciar el pensamiento abstracto si se cuenta con referencias tangibles y manejables. La manipulación puede darse en varios sentidos: los volúmenes de biblioteca y sus recursos tecnológicos, el uso de otros soportes y materiales maleables, todos ellos sirven de base para impulsar la confianza en las habilidades de lectoescritura mediante procesos creativos...

Según H. Velasco (2007) se han propuesto varias semejanzas básicas entre la manipulación manual y el lenguaje: son funciones especializadas que han surgido del perfeccionamiento de componentes anatómicos más extremos (mano y boca). La acción manual y la vocalización tienen semejanzas en su estructura general donde los compuestos que producen son distintos de los componentes y el nuevo producto que genera comparte una estructura interna. Además los circuitos neuronales que controlan las combinaciones manuales y la gramática están adjuntos. Es por esto que otorgamos especial importancia en nuestro método de trabajo a la manipulación porque la capacidad manual facilita al desarrollo de la capacidad lingüística, siempre que se trate de generar, a partir de elementos sueltos, una nueva estructura.

En el trabajo de Caterina Angelotti y Renata Puleo (2007) se hace especial hincapié en la importancia de las manos para el aprendizaje temprano de la lengua y de las letras. Para ellas la lengua es la peculiaridad de cada ser humano aquella que le permite pensar actuando y actuar pensando. Por eso las manos son donde más intensamente se unen la percepción y el lenguaje y son aquellas partes del ser humano, además de las cuerdas vocales, que cometen actos comunicativos de la forma más articulada. Es aquí, en el uso complementario de las manos en otras tareas, en dónde se infunde al lenguaje un nuevo impulso creativo.

La manipulación es una metodología pedagógica que tradicionalmente se aplica a las edades más tempranas, pero que se tiende a abandonar cuando el alumno se hace mayor en favor de la abstracción. En mi práctica, apliqué la manipulación como base de trabajo de todos los grupos de edad.

A la hora de generar procesos creativos pensamos que es fundamental ofrecer pautas que guíen el proceso y otorguen coherencia a tantos posibles productos potenciales, a modo

de crear plantillas o marcos para dar una coherencia conjunta a todas las producciones. Apelar a su fantasía y a conocimientos significativos de su vida cotidiana es un terreno particular donde es difícil equivocarse, pero plasmarla requiere un esfuerzo y esto es evaluable. Este campo es un buen terreno para trabajar con alumnos que tienen poca confianza o autonomía hacia las habilidades de lectoescritura y una ocasión ideal para trabajar conjuntamente con alumnado con más facilidad en este terreno.

El desarrollo de la imaginación es, según Henriette Zoughebi (2004) una necesidad sustancial de su propia existencia y desarrollo ya que permite regenerar la energía de vida, dar nombre a las cosas, colocar cada cosa en su sitio para controlar el miedo. Esto es fundamental no solo para su inteligencia, sino para el desarrollo de su personalidad, del autocontrol y del entorno.

#### **4.1. Una actividad de muestra. “El monstruo”**

Finalmente muestro un ejemplo de actividad. Por falta de espacio elijo esta porque abarca los diferentes aspectos metodológicos que hemos desgranado anteriormente y porque es aplicable y adaptable a cualquier rango de edad. Además es una actividad muy interesante porque en diferentes contextos nos ha permitido tener un primer contacto con el alumnado, evaluar sus intereses y capacidades y programar más actividades en relación a ello.

Las competencias lectoras que estamos trabajando con esta actividad son: comprensión general, articulación de una interpretación, reflexión y valoración del contenido de un texto. Pero en esta actividad estas competencias interactúan intensamente con los intereses del alumnado y desvelan sus vivencias más significativas. Además genera una interesante herramienta de interacción de los alumnos entre sí y espolea sus ganas de compartir y de presentación pública de su trabajo.

Para empezar esta actividad se puede partir de la lectura o narración de una obra literaria, aunque no es imprescindible<sup>8</sup>. Por ejemplo, podemos hablar de la obra de “Frankenstein”, ya que casi todos los alumnos tienen alguna imagen o referencia de este personaje. En primer lugar introducimos a los alumnos sobre la importancia de los monstruos en la literatura, el cine y otros formatos. Les pedimos que digan nombres de monstruos famosos y al mencionar a Frankenstein les pedimos que nos cuenten lo que saben.

—¿Y qué sabéis de Frankenstein?

— ¡Que tenía tornillos en el cuello! ¡Y muchas cicatrices!

— ¡Que le ponían rayos y era muy feo!

— ¡Ahá! ¿Os cuento de donde le vinieron todas esas cicatrices? ¿Sabéis que cuando escribieron esta historia, porque todo empezó con un libro, se acababa de inventar la electricidad?...

A continuación, cuando seguimos desgranando el argumento de la obra, insistimos en la relación entre el desarrollo de la ciencia y de la ciencia ficción. (Nos centramos en el descubrimiento de la electricidad y la interpretación que hace de este descubrimiento Mary Shelley al mostrarnos al doctor Frankenstein) Después desgranamos la historia, señalando a medida en que vayan emergiendo, los hechos que han aportado anteriormente los alumnos. En tanto, describimos el contexto en el cual se realizó la obra: el siglo XIX,

---

<sup>8</sup> En esta ocasión trabajé con dos obras. Usé la adaptación juvenil del original de “Frankenstein o el moderno Prometeo” de Mary Shelley para alumnado de 8 a 12 años. Para los de 6 a 7 años usé “Donde viven los monstruos” de Maurice Sendak.

insistimos en el papel de la mujer y la escritura, el descubrimiento de la electricidad y su importancia, la experimentación y la ciencia positivista y su contraste con el punto de vista romántico que encarna M. Shelly cuando se pregunta: ¿qué pasaría si la ciencia imitase a la Naturaleza o...a Dios? Es una interesante manera de plantear cuestiones filosóficas a niños y niñas de 8 años.

A continuación se pide a los alumnos que elaboren su propio monstruo a partir de trozos, como el doctor Frankenstein, pero ellos lo harán con recortes de revistas formando con un *collage* un nuevo ser al que deben dar un nombre.

Si tenemos ocasión, les pedimos que presenten a su criatura ante el resto de la clase pensando en que gustos y costumbres tiene.

En la siguiente sesión, deberán elaborar un relato sobre su criatura, a partir de un esquema común donde se les da las pautas para elaborar una historia sobre el mismo, relacionando las características que le han otorgado al monstruo con el desarrollo de su historia. Cada trozo de su cuerpo le da una capacidad (si tiene cabeza de perro podrá oler mejor o morder más fuerte, si han usado un trozo de coche, podrá correr más rápido, si exhibe tentáculos...).

Cuando cada uno haya terminado su monstruo y su historia sobre él, podemos utilizar todo esto como materia prima para generar un cuadro colectivo que dé cuenta de los matices de la diversidad y su papel en la vida cotidiana de la escuela. En esta ocasión, escaneé todo los monstruos y los imprimí sobre un mural llamado “Los monstruos en la escuela” componiendo una historia paralela donde los monstruos interactuaban entre si y reproduciendo los esquemas y ritmos de su propia escuela. Fue muy bonito ver cómo los alumnos reconocían a su criatura sobre el mural y se preguntaban de quien era el otro monstruo con el que está interactuando.

2709



Foto del mural donde aparecen los monstruos haciendo vida y reproduciendo los roles en un colegio paralelo. Foto tomada por la autora (febrero 2009)

## 5. CONCLUSIONES

Como hemos podido constatar en esta muestra de actividad, estamos trabajando las competencias lectoras a partir de la manipulación, la creatividad, la integración de tareas, el trabajo en grupo, el fomento de la autoestima, y el cuestionamiento en clave de humor de

los códigos cotidianos en la escuela además de transmitir una visión particular de la diversidad a través de sus alterego, los monstruos.

El éxito de esta actividad estriba en que el diseño del mismo ofrece interesantes momentos para observar y recoger las reflexiones de los niños a partir de cómo trabajan sobre su tarea asignada. Conectar esto con una devolución colectiva de su trabajo en una interpretación de las relaciones en la escuela vuelve la actividad doblemente interesante. Es en definitiva desarrollar competencias universales y conectarlas con su propia experiencia personal y más tarde con la colectiva. ¿Sería posible sin una observación participante? ¿Se puede observar a través de la intervención? Yo sostengo que si, eso si, dejando espacio para la reflexión.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ANGELOTTI, CATERINA, Y RENATA PULEO (2007). *Dita per leggere. Percorso didattico in lingua materna*. Roma: CGIL.
- BALLESTÍN GONZALEZ, BEATRIZ (2009) “La observación participante en Primaria ¿Un juego de niños? Dificultades y oportunidades de acceso a los mundos infantiles” en *AIBR* Volumen 4, número 2, pp. 170-308.
- CEIM (CENTRO DE ESTUDIOS PARA LA INTEGRACIÓN SOCIAL Y FORMACIÓN DE INMIGRANTES) (2006). *Guía De Educación Intercultural. La dimensión antropológica y pedagógica de la educación intercultural*. Fundación de la Comunidad Valenciana. Valencia.
- DEL OLMO, M. (ed.) (2010) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Ed. Trotta.
- DÍAZ DE RADA, Á. (1996) *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza*. Madrid: Siglo XXI.
- FERNÁNDEZ MONTES, M., MüllauerSeichter, W. (coord.) (2009) *La integración escolar a debate*. Madrid: Pearson.
- GARCÍA CASTAÑO, F.J., PULIDO, R, (1994) *Antropología de la educación*. Madrid: Eudema.
- GRUPO INTER TERESA AGUADO ONDINA (coord)(2007) *Racismo, qué es y cómo se afronta*. Madrid Ed. pearson.
- FRANZÉ, ADELA (2003). “Las formas escolares del extrañamiento: un estudio de los intercambios comunicativos en un contexto intercultural”. En POVEDA, D. *Entre la diferencia y el conflicto. Miradas etnográficas a la diversidad cultural en la educación*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la mancha, colección Monografías. Cuenca, pp. 99-139.
- HARKNESS, SARAH AND CHARLES M. SUPER (2008) “Why the African child Are so Hard to Test” in *Anthropology and Child Development*. Edited By Robert A. LeVine and Rebecca S. New. Blackweell. Singapoure.
- JERÓNIMO, INMACULADA Y ELÍSABETH LORENZI “La Interculturalidad en la educación y las oportunidades de innovación curricular. Una experiencia desde la Animación a la Lectura”. International Congress on Intercultural and Education (By Network), 2010.
- LEVINE, ROBERT A. AND REBECCA S. NEW (Ed.) (2008) *Anthropology and Child Development*. Blackweell. Singapoure.
- LLUCH BALAGUER, J. Y CATALÁ SALINAS, J. (1996). “Uso (y abuso) de la interculturalidad”. *Cuadernos de Pedagogía*, 252.

- MÜLLAUERSEICHTER, WALTRAUD (2007) “*La intervención ciudadana en la transformación de los espacios públicos*” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol 62, No 1. doi:10.3989/rntp.2007.v62.i1.30
- OGBU, J.U. (1974) *The next generation: an ethnography of education in an urban neighbourhood*. New York: Academic Press.
- PENNAC, D. (2006). *Como una novela*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- PIKE, KENNETH LEE (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior* 2nd ed. The Hague: Mouton.
- VELASCO, H. M., GARCÍA CASTAÑO, F.J., Y DÍAZ DE RADA, Á. (eds.) (1993) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta.
- VELASCO, H., Y DÍAZ DE RADA, Á. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Ed. Trotta. (Consultar en esta obra la bibliografía para educadores sobre los procedimientos etnográficos de Francisco Javier García Castaño, de la Universidad de Granada).
- VELASCO MAILLO, H. (2003) *Hablar y pensar tareas culturales. Temas de Antropología Lingüística y Antropología Cognitiva*. UNED.
- WOLCOTT, H.F. (1989) *A kwakiutl village and school*. Waveland: Prospect Heights.
- VVAA; OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos) (2007): *La lectura en PISA 2000, 2003 y 2006. Marco y pruebas para la Evaluación Internacional de Alumnos*. Madrid: Instituto de Evaluación del Ministerio de Educación y Ciencia.
- ZOUGHEBI, H (2004). “Si può imparare a immaginare” en Zoughebi, H. *La Letteratura dall’alfabeto*. Bologna: Ed. Gianninostopanni, pp. 120-130.





# LA IMPORTANCIA DE LA “DOBLE REFLEXIVIDAD” EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN<sup>1</sup>

Laura Selene Mateos Cortés  
Universidad Veracruzana  
Instituto de Investigaciones en Educación

## 1. ABSTRACT

Los conceptos que utilizamos cambian de significado dependiendo del contexto. En el ámbito académico los cambios de significados se generan por la “importación” o “exportación” de nociones entre disciplinas. Para evitar tergiversaciones epistemológicas es importante desarrollar una mirada teóricometodológica que permita analizar el “*locus de enunciación*” de los conceptos que empleamos. Así, a través de un estudio de caso, realizado con actores educativos, nos proponemos dar pistas para desarrollar este “mirar” dentro de la antropología de la educación. El estudio utiliza el concepto de interculturalidad para mostrar cómo distintos actores superan la polisemia y malentendidos ocasionados por este concepto, cómo sujetos con diferencias disciplinarias se vuelven conscientes de su diversidad y de la que les rodea, traducen y se apropian de él. Asimismo, cómo los sujetos acuden a estrategias de “*doble reflexividad*” para poder apropiarse de los discursos interculturales para generar un objetivo educativo común, la forma en que tienen que abrirse a los “otros”, a sus discursos y significados, para conocerlos y cuestionarlos, pero también para cuestionarse sus propios modelos culturales, métodos, conceptos y discursos. La *doble reflexividad* implica el reconocimiento de la capacidad de dialogar por encima y a través de las limitantes culturales y disciplinares propias. Este “mirar” nos permite desenzualizar y descolonizar los conceptos. En resumen es un reconocimiento de la propia mirada y un replanteamiento de la misma. El análisis realizado nos muestra que es necesario traducir y resignificar los términos utilizados dentro del campo de la educación, pero sobre todo analizar su origen.

2713

## 2. FORMACIÓN DEL PROBLEMA

Para quienes trabajamos en los límites de la antropología de la educación en estrecho intercambio con otras ciencias sociales y educativas, como es el caso del naciente campo de los estudios interculturales, nos resulta normal el uso de conceptos como cultura, etnicidad, diversidad, interculturalidad, entre otros. Sin embargo, el uso desmedido de ellos en ciertos contextos se vuelve confuso, abiertamente contraproducente o contradictorio debido a que estos son fuertemente mediatizados por los sentidos y las ideologías que definen a cada uno de los actores implicados en sus usos.

Por ejemplo, el concepto de interculturalidad se vuelve “exportable” a otros contextos académicos tanto como educativos a través de redes intelectuales transnacionales (Charle Christophe, Jürgen Schriewer & Peter Wagner, 2006), colegios invisibles (Dogan Mattei & Robert Pahre, 1999), organizaciones, etcétera; y dependiendo de los intereses de estos el abanico de lo que se define como intercultural aparece escasamente delimitado. Como consecuencia, se genera una polisemia del concepto en la que diferentes actores construyen diferentes sentidos y prácticas.

---

<sup>1</sup> Este escrito retoma algunos elementos expuestos en Dietz & Mateos Cortés (2011) y Mateos Cortés (2011).

En tiempos de globalización mediática y de industrias culturales desterritorializadas, pero también de academias cada vez más transnacionalizadas y culturalmente hibridizadas (García Canclini, 2001, 2005), no sólo los “capitales golondrina”, las mercancías y las personas migramos entre países, continentes y culturas –también los discursos, las ideas, los modelos educativos y conceptos se encuentran insertos en flujos “migratorios transnacionales” (Mateos Cortés, 2010)–. En el ámbito de la educación estamos expuestos a conceptos, teorías, metodologías exógenas y globalizadas, las cuales son adoptadas, rechazadas y/o resignificadas en función de nuestras trayectorias biográficas, percepciones institucionalizadas e intereses específicos.

Es por ello que en nuestro quehacer como académicos o investigadores, inmersos en el ámbito de la antropología de la educación, debemos de desarrollar una mirada que nos ayude a develar el “locus de enunciación” (Spivak Gayatri, 1993, Bertely María, 2003) desde el cual se están significando los conceptos que forman parte de nuestro quehacer. Una de nuestras tareas consiste en rastrear la forma en que se construyen los términos o significados de los conceptos que utilizamos, tarea sencilla, pero que continuamente perdemos de vista debido a nuestros prejuicios ocupacionales, epistemocentrismo o dogmatismo metodológico.

Para lograr este “mirar” proponemos el uso de la “doble reflexividad”<sup>2</sup>, la cual nos permite desencarnar y descolonizar los conceptos que utilizamos a través del reconocimiento de nuestra propia mirada y del replanteamiento de la misma, generando así una “vigilancia epistemológica” (Bachelard Gastón, 1991; Bourdieu Pierre, 2002) de nuestros conceptos. Al desarrollar estrategias de doble reflexividad nos percatamos de que los sujetos construyen conceptos y significados de estos, y que en las ciencias es imposible trabajar los conceptos de forma aislada, lejos de la acción y realidad social.

Ahora bien ¿Por qué es importante en el ámbito de la antropología de la educación esta doble reflexividad? y ¿Cómo es posible desarrollarla? Es importante porque como participantes de este campo generamos realidad, generamos discursos que se encuentran mediados por diferentes contextos. Así, como participantes “activos” de esta realidad debemos de percatarnos de que existen otros sujetos que también generan discursos y realidades para explicar los procesos de desigualdad, diversidad social y cultural generados en el ámbito escolar. Además, porque nos permite visualizar que en el campo de la educación constantemente nos intercambiamos (copiamos o mimetizamos) conceptos, teorías y metodologías que no son pertinentes para nuestras realidades.

Por otro lado, para el desarrollo de esta doble reflexividad es importante alternar entre dos miradas, una mirada emic, que se centre en lo que los actores “nativos” dicen sobre los conceptos, y una mirada etic, centrada en las estructuras y/o perspectivas del observador. Este encierra dos momentos: por un lado, la reflexividad de los propios actores educativos

---

<sup>2</sup> Dietz habla de una etnografía de doble reflexividad para desarrollar una estrategia metodológica que permita trabajar y reconocer las diversas asimetrías que existen entre: 1) el investigador, la ciencia y el grupo estudiado, 2) entre el sujeto investigador, el sujeto investigado y las mencionadas estructuras circundantes, 3) entre la investigación como tal y sus diferentes referentes y audiencias, 4) entre el conocimiento antropológico de origen occidental y hegemónico y otras formas de conocimiento contrahegemónico, 5) y, por consecuente, entre un enfoque etic y emic. Esta metodología trabaja en tres dimensiones: una dimensión semántica centrada en el actor, una dimensión pragmática centrada en los modos de interacción, y una dimensión sintáctica centrada en las instituciones (cfr. Dietz, 2003, 2011). La propuesta permite vislumbrar, entre otros aspectos, inconsistencias y contradicciones discursivas y prácticas de los datos etnográficos.

y, por otro, un proceso de reflexividad que incluye nuestro papel como académicos investigadores expertos. Estos procesos nos permiten:

“oscilar dialécticamente entre identificación y distanciamiento, entre fases de compromiso pleno y fases de reflexión analítica, [a través de] un continuo y recíproco proceso de crítica y autocrítica.” (Dietz Gunther, 2003:142-143).

Es decir, la continua reflexión nos muestra desde dónde estamos interpretando los términos, cómo se están construyendo o significando y cómo se están aplicando. A continuación, a través de un estudio de caso realizado en el estado de Veracruz, México, ejemplificamos la forma en que hemos tratado de desarrollar este mirar doblemente reflexivo.

### 3. DISEÑO Y LÓGICA DEL ESTUDIO

Hemos elegido el concepto de interculturalidad para mostrar la importancia de la doble reflexividad ya que por su uso en programas, prácticas y políticas educativas, se vuelve polisémico. Su uso nos muestra lo importante que es analizar las condiciones y funciones socioculturales en que se generan o interpretan los conceptos, pero sobre todo a los portadores protagonistas.

El estudio trata de mostrar cómo un grupo de actores se apropian, resisten y resignifican el concepto de interculturalidad a través de su contacto con modelos y discursos exógenos de la educación intercultural. Estos actores se encuentran relacionados con la Secretaría de Educación en Veracruz <sup>3</sup>(SEV) son: Asesores Técnico Pedagógicos (ATP's)<sup>4</sup>, directivos pertenecientes a esta dependencia y maestros de educación normal<sup>5</sup>.

Para poder realizar el estudio fue necesario hacer uso de una metodología interpretativa, explorativa, a través de la cual se pudiera recopilar, analizar y contextualizar de forma local y translocal los significados generados para el concepto de interculturalidad. Por lo anterior, se tomaron elementos de la etnografía doblemente reflexiva (Dietz, 2003, 2011) en donde se reflexiona sobre mi función como investigadora y sobre los discursos de los actores. Aunque se reconocen las tres dimensiones de esta metodología (semántica, sintáctica y pragmática), el estudio se centra más en la dimensión semántica y pragmática. En la primera, se analizan los diferentes significados que los actores generan sobre el concepto de interculturalidad por medio de entrevistas etnográficas semiestructuradas (Hammersley Martyn & Paul Atkinson, 2001); y en la segunda, se analizan las estructuras institucionales que “gramaticalmente” subyacen a dichos discursos.

Para el análisis de datos recurrimos al análisis crítico del discurso (Granados Martínez, 1998, Van Dijk, 2001a, 2001b) y a la técnica de racimo (Bermúdez Chaves, 1986: 137) lo-

<sup>3</sup> Es la instancia encargada de promover y administrar los programas educativos en Veracruz. Su misión es ofrecer educación de calidad, pertinente e intercultural que contribuya al fortalecimiento de las competencias productivas de los ciudadanos (Cfr. <http://www.sev.gob.mx/secretaria>).

<sup>4</sup> El ATP aporta una experiencia docente, directiva o cuenta con estudios de licenciatura en educación. Conoce los problemas y la lengua de la región en la que interviene porque es originario o proveniente de ella, se caracteriza por haber realizado previamente actividades técnicopedagógicas y/o docentes dentro estas zonas indígenas o marginadas. Opera y difunde proyectos educativos relacionados con la educación indígena e intercultural (Cfr. Diario oficial, 2007).

<sup>5</sup> Se denominará así a aquellos sujetos que han sido formados en el magisterio dentro de Escuelas Normales, tanto a aquellos maestros egresados que prestan sus servicios en el medio de educación básica como aquellos que se dedican a formar a futuros maestros en las propias escuelas normales.

grando poner en diálogo la perspectiva emic y etic generando “categorías emic”, surgidas de los discursos de los actores y del análisis de contenido, y “categorías etic” originadas por la propuesta teórica de Christophe Charle (2006). Estas categorías son: (a) la “divergencia cultural inicial” la cual ejemplifica las diversas asimetrías y pluralidad existente entre los actores, (b) el “modelo cultural interno”, trasfondo o tradición de conocimiento del actor que adopta y se apropia de un discurso exógeno, (c) los “intermediarios” que intervienen en el proceso de transferencia y traducción intercultural de los significados, y por último, (d) la “pantalla lingüística” la cual refiere a los conceptos redefinidos y sus nuevos significado, en ella se incorpora el significado transferido, traducido y apropiado.

#### **4. DESARROLLO**

Ya se mencionaba que para generar esta mirada doblemente reflexiva es necesario transitar entre distintas dimensiones, en lo que sigue mostramos, de forma un tanto general, la dimensión sintáctica en la que participan los actores de nuestro estudio. El objetivo consiste en contextualizar a nuestros actores, mostrar las lógicas institucionales en las que transitan para posteriormente analizar la forma en que ellos definen o interpretan el concepto de interculturalidad.

##### **4.1. Dimensión sintáctica: instituciones del sistema educativo mexicano**

Antes de mostrar las lógicas institucionales que tienen detrás los actores que trabajan con el concepto de interculturalidad es importante tener en cuenta las complejas, multidimensionales y multiactorales redes de significados que los permean. A nivel macro los actores estudiados interactúan con significados del concepto generados por organismos transnacionales y multilaterales como la GTZ, el Banco Mundial, UNESCO, OEA, etc; en dónde la interculturalidad es para todos. En un nivel meso interactúan con significados provenientes de Europa, Norteamérica (en ambas relacionada con la figura del inmigrante) y Latinoamérica (relacionada con la figura del indígena) (Antolínez Domínguez, 2010); y en un nivel micro con significados de otras instituciones que tienen como fuerte antecedente un paradigma indigenista. Lo anterior se debe al papel que ha tenido la educación, y la escuela, en el estado mexicano.

En México existe un vínculo estrecho entre el estado mexicano y el sistema educativo (Vázquez de Knauth, 1970). El estado mexicano ha utilizado, a lo largo de la historia, a la educación para difundir su ideología y para formar una “conciencia colectiva” que mantenga en orden a la población. La percibe como un medio para la construcción de la democracia, capaz de generar orden y progreso, y le otorga la capacidad de integrar a la sociedad generando una identidad nacional (Arnaut Salgado, 1998).

Este sistema educativo tiene detrás dos instituciones que cuentan con una estructura piramidal. Por un lado, la Secretaría de Educación Pública (SEP), la cual es un organismo que ejecuta los postulados de artículos constitucionales, combate el analfabetismo e impulsa programas para ampliar la educación a sectores marginados, rurales e indígenas; y por otro, el Sindicato Nacional de Maestros (SNTE), el cual establece alianzas con la SEP y muestra su deber exclusivo con la educación al promover la movilización sindical para la modernización del sistema educativo mexicano (Peña Pérez, 2005; Vaughan Mary, 2001).

Los maestros de educación normal se desenvuelven en estos contextos y han jugado un papel determinante en la cohesión de ambas instituciones, ya que al finalizar su prepara-

ción estos aseguran a través del sindicato una plaza permanente en la SEP o en los sistemas educativos de los estados, generando así la base y consolidación del sindicato. Incluso desde la creación de las denominadas Escuelas Normales, Escuelas Rurales y Misiones Culturales (Ducoing Patricia, 2004; Arnaut Salgado, 1998; Civera Ceracedo, 2004), se puede vislumbrar la labor de los maestros normalistas en la integración de la nación mexicana a través de la alfabetización. Primero, como maestros misioneros, capaces de fomentar entre campesinos e indígenas el orgullo de la nación; después, como maestros bilingües promoviendo la castellanización e integración a la cultura y proyecto nacional por medio del uso de las lenguas indígenas. En la actualidad desde el estado mexicano se crean nuevas figuras, como la de los ATP's (Diario Oficial, 2003, 2007), para revitalizar y defender las culturas y lenguas indígenas, sin embargo, estas siguen operando bajo lógicas similares a las de los maestros misioneros y bilingües.

Lo anterior muestra a grandes rasgos como el pensamiento indigenista tanto como normalista, respectivamente, se han convertido en una especie de *path dependency* que limita y preconfigura los procesos de significación, recepción y apropiación del concepto de interculturalidad sobre todo de parte de los maestros de educación normal, directivos y ATP's. El concepto para ellos refiere e incluye a grupos étnicos y lenguas indígenas, y sigue buscando la integración del indígena a la cultura nacional.

#### **4.2. Dimensión semántica: la divergencia cultural, el modelo cultural interno y las pantallas lingüísticas**

A raíz del análisis realizado y de la puesta en diálogo de las categorías *emic* y *etic*, hemos determinado que para construir la dimensión semántica es necesario partir de la complejidad que encierra a los actores de nuestro estudio. Para ello recurrimos a la divergencia cultural, la cual muestra la pluralidad de elementos que tienden a separar a los actores, como son sus a) aspectos biográficos, por ejemplo, que algunos de los ATP's, directivos y maestros normalistas sean hablantes de alguna lengua indígena (náhuatl, zapoteco, chinanteco y totonaco) u originarios de comunidades indígenas, b) experiencias profesionales, que hayan realizado anteriormente trabajos fuera del campo de la educación como en la administración, gestión, etc., c) itinerarios formativos, que provengan de carreras y/o especialidades relacionadas con la educación indígena, antropología, educación ambiental, etc.

Asimismo, recurrimos a su modelo cultural interno, el cual consiste en el conjunto de pensamientos, creencias y prácticas que de forma consciente e inconsciente integran la identidad de las personas. En el estudio este modelo está integrado por aquellas reflexiones que tanto ATP's, directivos y maestros normalistas establecen como punto de referencia para explicarse o definir el concepto de interculturalidad. Así, primero identificamos los factores por los cuales se aproximan o introducen al campo de la interculturalidad – entre los que se destacan el trabajar con grupos minoritarios, el pertenecer a una disciplina humanista, el estar dentro de un sistema de educación indígena o por participar en una institución que trabaja bajo el enfoque intercultural–. Después, señalamos los referentes “directos” que toman en cuenta para explicarse o definir la labor de la interculturalidad como son: la perspectiva de educación bicultural desarrollada en la década de los setentas, los movimientos sociales surgidos en la década de las noventas, la promoción de la “educación para todos” por organizaciones transnacionales (UNICEF, UNESCO, Banco Mundial, etc.), la creación de instituciones como la Dirección de Educación Indígena o la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe y el reconocimiento de México como un país pluricultural (1992).

Este análisis nos permite aterrizar en las pantallas lingüísticas generadas por los ATP's, directivos y maestros normalistas. Una pantalla lingüística es el "vocabulario adecuado para transportar los conceptos y el conocimiento novedoso a un ambiente cultural diferente" (Charle et al., 2006: 177). Estas se crean de forma individual y colectiva: si se originan de manera consciente e individual, producen un proyecto de identidad; en cambio, si son producidas de forma inconsciente y colectiva, son habitualizadas y rutinizadas. En las pantallas institucionales existe una visión indigenista de la interculturalidad, consecuencia de la diversidad cultural del país, contenidos étnicos y lenguas indígenas. En cambio en las actorales se muestra una visión pedagógicoactitudinal de la interculturalidad, en la que lo diverso resulta enriquecedor y pedagógicamente aprovechable para promover actitudes de tolerancia frente al "otro".

Estas categorías permiten comprender porque los maestros normalistas, directivos y ATP's definen de tal forma el concepto en cuestión. Cada uno de ellos juegan, dependiendo de su posición, un papel como emisores "originales" de lo que significa o no la interculturalidad; se vuelven en receptores, e.i, no cuestionan ni crean significados respecto al concepto o son intermediarios, es decir, traducen, resignifican o interpretan según su contexto lo que es intercultural. Sin embargo, a raíz del detallado análisis semántico arriba realizado, podemos observar que no existe una función específica para cada actor. Cada uno de los actores, desde su modelo cultural interno específico y característico, produce pantallas lingüísticas no sólo colectivas sino individuales, y para poder construir las "teoriza", interpreta y traduce conceptos a sus contextos. En resumen, todos los actores se convierten en un momento dado en un "eslabón" o "nodo" en la cadena y/o red de significados que existe sobre la interculturalidad, se convierten en intermediarios.

2718

## 5. CONCLUSIONES

El estudio de caso nos invita a que como participantes del campo de la educación desarrollemos y construyamos junto con nuestros actores educativos conceptos apegados a nuestra realidad cambiante y compleja. Asimismo, a analizar y deconstruir los conceptos de nuestras disciplinas ya que estos "migran" constantemente entre continentes y campos de estudio; pero sobre todo a analizar las teorías implícitas que llevan de las instituciones, organizaciones, etcétera. Por todo lo anterior, resulta importante develar la forma en que los sujetos, desde sus realidades próximas construyen los significados de los conceptos. Particularmente, la doble reflexividad, en el campo de la antropología de la educación, contribuye a descolonizar no solo los conceptos y metodologías sino las políticas y modelos educativos de educación intercultural.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ANTOLÍNEZ Domínguez, Inmaculada (2010) *Contextualización del significado de la interculturalidad a través de una mirada comparativa: Estados Unidos, Europa y América Latina* (Ms.) Granada, LdEI.
- ARNAUT Salgado, Alberto (1998) *Historia de una profesión: los maestros de educación primaria en México 1887-1994*. México, CIDE.
- BACHELARD, Gastón (1991) *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI.
- BERMÚDEZ Chaves, Marlen (1986) "Aplicación de análisis de contenido a la entrevista". *Revista de Ciencias Sociales*, 33, pp. 135-143.

- BERTELY, María (Coord.) (2003) *Educación, Derechos Sociales y Equidad*. México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa.
- BOURDIEU, Pierre; Chamboredon, JeanClaude & Passeron, JeanClaude (2002) *El Oficio de Sociólogo*. México, Siglo XXI.
- CHARLE, Christophe; Jürgen Schriewer & Peter Wagner (2006) *Redes intelectuales transnacionales: formas de conocimiento académico y búsqueda de identidades culturales*. Barcelona, Pomares.
- CIVERA Cerecedo Alicia (2004) *Pedagogía alternativa y revolución: la formación de maestros normalistas rurales en México, 1922-1945*. Toluca, México, El Colegio Mexiquense.
- DIARIO OFICIAL (2003) *Reglas de operación e indicadores de gestión y evaluación del programa asesor técnico pedagógico*. Cfr. <http://vlex.com.mx/vid/indicadoresgestionasesorpedagogico28057617> (consultado 02/11/2010).
- DIARIO OFICIAL (2007) *Acuerdo número 427 por el que emiten las Reglas de Operación del Programa Asesor Técnico Pedagógico*. Cfr. <http://www.funcionpublica.gob.mx/scagp/dgorcs/reglas/2008/11%20SEP%2007%20P%20Ped%20> (consultado 28/12/2011)
- DIETZ, Gunther (1999) *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Quito, AbyaYala.
- DIETZ, Gunther (2003) *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada & México, EUG & CIESAS.
- DIETZ, Gunther (2011) "Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 6, número 1, [en prensa].
- DIETZ, Guther & Laura Selene Mateos Cortés (2011) "Entre culturas, entre saberes, entre poderes: La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa". En XOCHITL LEYVA SOLANO (ed.), *Conocimientos y prácticas políticas: Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*, México, [en prensa].
- DOGAN, Mattei & Robert Pahre (1999) *Las nuevas ciencias sociales*. México, Grijalbo.
- DUCOING, Patricia (2004) Origen de la Escuela Normal Superior de México. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana (RHELA)* (6): 34-56.
- GARCÍA, Canclini Néstor (2001) "Introducción: Culturas híbridas en tiempos de globalización". En N. GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, pp. ix-xiii.
- GARCÍA, Canclini, Néstor (2005) *Todos tienen cultura: ¿quiénes pueden desarrollarla?* (Ms., Conferencia para el Seminario sobre Cultura y Desarrollo) Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.
- GRANADOS, Martínez, Antolín (1998) *La imagen del inmigrante extranjero en la prensa española: ABC, Diario 16, El Mundo y El País, período 1985-1992*. (Ms., tesis doctoral). Granada, Universidad de Granada.
- HAMMERSLEY, Martyn & Paul Atkinson (2001) *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- MATEOS Cortés, Laura Selene (2011) *La migración transnacional del discurso intercultural. Su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz*, Quito, AbyaYala [en prensa].
- PEÑA Pérez, Mirtha Febe (2005) *Estado, educación y nuevos maestros; los egresados de la Benemérita escuela normal Veracruzana "Enrique C. Rébsamen" y su inserción a la*

*secretaría de educación y cultura a través de la perspectiva de los estudios multiculturales*. (Tesis doctoral). Granada, Universidad de Granada.

SPIVAK, Gayatri (1993) *Outside in the teaching machine*. New York, Routledge.

VAN DIJK, Theun (2001a) *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona, Gedisa.

VAN DIJK, Theun (2001b) *El discurso como interacción social*. Barcelona, Gedisa.

VAUGHAN, Mary Kay (2001) *La política cultural en la Revolución: maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. México, FCE.

VÁZQUEZ de Knauth, Josefina (1970) *Nacionalismo y educación en México*. México, El Colegio de México.

<http://www.sev.gob.mx/secretaria>



**MESA DE TRABAJO**  
**HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA Y SU PERSPECTIVA CRÍTICA**

Coordinadores:  
JoséLuis Anta Félez  
Luis Álvarez Munárriz  
Antonio Motta

La antropología española tiene un corpus lo suficientemente sólido como para poder estudiar, explicar y comprender cuales has sido sus dinámicas, instituciones, obras y personas que constituyen su historia. En este sentido no es sólo tener un espacio, que también, para comprender la historia de la antropología durante la Segunda República o sus orígenes en el siglo XIX, es sobretodo como todo esto se concreta en unas determinadas posibilidades de futuro. De la misma manera nuestra propuesta tiene una tercera dimensión, la idea de que se puede hacer una historia desde la mirada crítica a los conceptos, temas y objetos con los que se ha trabajado en la antropología social.

**ÍNDICE**

**HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL EN LOS SIGLOS XIX Y XX**

Ángel Espina Barrio

**LAS HURDES, TIERRA SIN “PAN” DE LUIS BUÑUEL, UN CASO PARADIGMÁTICO EN LA HISTORIA DE LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA**

Martín GómezUllate García de León, Eusebio Medina García y Elisa Sofía Silveira Saraiva Pires Alves

**2721**

**LOS BRASILEÑOS DESCUBREN BRASIL Y LOS ESPAÑOLES DESCUBREN LA ANTROPOLOGÍA. CULTURA Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DE LA OBRA DE GILBERTO FREYRE**

Carlos Montes Pérez

**ANTROPOLOGÍAS EN EL ESTADO ESPAÑOL. UN PRIMER ACERCAMIENTO AL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA INVESTIGACIÓN ERNOGRÁFICA Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA**

Elixabete Imaz

**LA ANTROPOLOGÍA TEÓRICOPRÁCTICA DE UBALDO MARTÍNEZ VEIGA: BIOPOLÍTICA DE LA EXCLUSIÓN**

Eduardo Vinatea Serrano

**JAÉN, ANDALUCÍA Y EL MEDITERRÁNEO. UNA RELECTORA DE UNA OBRA DE STANLEY BRANDES**

JoséLuis Anta Félez

**LA ANTROPOLOGÍA INTEGRAL DE C. LISÓN TOLOSANA**

Luis Álvarez Munárriz

**ESPACIO Y TIEMPO HISTÓRICO EN LA ANTROPOLOGÍA DE JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA**

Joaquín Guerrero Muñoz

**ANTROPOLOGIAS E TRAJETÓRIAS NACIONAIS: ESPANHA, PORTUGAL, BRASIL, APROXIMAÇÕES E CONTRASTES**

Antinio Motta

**ELEMENTOS DEFINITORIOS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN ESPAÑA**

Eloy Gómez Pellón

## HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL EN CASTILLA Y LEÓN. SIGLO XIX

Ángel B. Espina Barrio

Para el estudio de las obras de interés antropológico sociocultural en el siglo XIX en Castilla y León vamos a considerar cuatro apartados:

1. Diccionarios geográfico-histórico-demográficos.
2. Libros de viajes.
3. Literatura costumbrista.
4. Textos de Etnología y Antropología (en el final de siglo).

### 1. DICCIONARIOS GEOGRÁFICO-HISTÓRICO-DEMOGRÁFICOS

Como antecedentes de estos Diccionarios decimonónicos están las:

- Relaciones Topográficas de *Felipe II* (1578).
- Vecindario General del *marqués de Campo Florido* (1712-1717).
- Catastro del *Marques de la Ensenada* (1756).

También, en el siglo anterior, las obras del Padre Jerónimo Feijoo, contra las supersticiones y prejuicios, del Padre Mariana; o el informe sobre la Ley Agraria de Gaspar Melchor de Jovellanos.

Asimismo son de destacar las obras de José Cadalso especialmente el texto: *Cartas marruecas*, escrito en Salamanca entre 1773 y 1774, y donde se ofrece una muy lúcida crítica de las costumbres y defectos nacionales.

Los tres *Diccionarios geográfico-estadístico-histórico-demográficos* del siglo XIX son de:

- Sebastián de Miñano (1826).
- Pascual Madoz (1845).
- Pablo Riera y Sans (1881).

Entre 1826 y 1829, Sebastián Miñano y Bedoya, nacido en 1779 en la villa de Becerril de Campos (Palencia), publicó los 10 volúmenes más un suplemento de lo que constituye su obra más importante: el *Diccionario Geográfico Estadístico de España y Portugal*, (Madrid, 1826-1829), que le valió su elección para la Academia de la Historia. La fuente principal de Miñano siguió siendo, como en la época de las Relaciones de Felipe II, los curas párrocos, a cada uno de los cuales escribió separadamente, pidiéndoles nociones ciertas y positivas de sus respectivos pueblos y de los inmediatos, pero también tuvo ayuda del director de la Real Academia de la Historia, Martín Fernández Navarrete, y del censor Juan Agustín Ceán Bermúdez.

Ejemplo de datos del MIÑANO

*VILLASECO DE LOS GAMITOS. TOMO IXPÁG: 474.*

*Lugar secular de España, provincia y obispado de Salamanca, Roda del Campo.*

*Con alcalde pedáneo, 70 vecinos y*

258 habitantes.

–Cuenta con una parroquia y un pósito.

–Pertenece al condado de Ledesma.

Situado en un alto llano y despejado,

aunque a cierta distancia le rodean montes y peñas.

–Produce bellotas, leña, pastos y frutos cereales.

–Dista 7 leguas de la capital, al suroeste de Ledesma, al este el Villar de Pedro Alonso, al noroeste de Santa María de Sando y al Oeste de la Encina de San Silvestre.

–Se percibe por contribución de sus agregados 2942 reales y 17 maravedies.

–Derechos enajenados: 334 reales y 2 maravedies.

Pero sin duda el catálogo más conocido es el *Diccionario geográficoestadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, obra magna publicada por Pascual Madoz, compuesta por 16 gruesos volúmenes (Madrid, 1845-1850).

Hoy abundan las publicaciones de esta obra, editadas por provincias, donde pueden encontrarse los datos de todos los pueblos de España

existentes en la época. Como ejemplo mostramos los de:

*MORALES DE TORO (ZAMORA)MADOZ*

*v. con ayunt. en la prov. y dióc. de Zamora,*

*part. jud. de Toro, aud. terr. y c. g. de Vallad.*

*Sit. en un llano, su Clima es bastante*

*saludable. Tiene unas 420 Casas; un hospital*

*para refugio de peregrinos fiobracs; una*

*escuela de primeras letras, fundada por un*

*particular; igl. parr. (San Juan Bautista), servida por un cura de ingreso y provisión resd*

*y ordinaria; 2 ermitas que antes fueron parr., y escasas aguas potables y de riego. Confi-*

*na N. Casasola; E. Pedrosa; S. San Román, y O. Toro. El Terreno aunque de secano es de*

*buena calidad, y Prod.: sobre 20.000 fan. de cereales, vino, cardón ó cardencha de que*

*hacen los naturales gran comercio con Béjar y legumbres; Cria ganados, y alguna caza*

*y pesca, Ind. un molino harinero, Pobl.: 242 vec, 887 alm. Cap. Prod. 4.418.630 rs. Imp.:*

*78,262. Contr.: 24,464 rs., 8 mrs. Es patria de Da. Isabel, hija de D. Pedro el justiciero;*

*y del gral. D. Pablo Morillo, pastor hasta la edad de 14 años.*

En sus propias palabras: “Hijo de humilde y pobre familia, sin más bienes de fortuna que los que me ha proporcionado mi aplicación, después de 15 años, 11 meses y 7 días de trabajos literarios he conseguido dar cima a una obra, que todos consideraban difícil, que más de uno reputaba imposible. Miñano trazó el camino que yo he seguido: toda mi ambición se reduce hoy a ver todavía otro trabajo que oscurezca el mío” (Madoz, 1850).

Pablo Riera y Sans

En cada población informa de:

–Censo de población de 1877 (población de hecho).

–Nº de edificios y viviendas.

–Organización judicial: partido judicial y audiencia territorial.

–Organización civil: provincia a la que pertenece y distancia a la capital.

–Organización militar: capitanía general y gobierno militar.

–Organización económica: régimen de sujeción.

–Organización eclesiástica: iglesias parroquiales, ermitas, categoría.

–Servicios públicos: correo...

- Obras públicas y medios de comunicación: carreteras, caminos...
- Instrucción pública: escuelas, tipo, etc.
- Situación geográfica y topográfica: límites, confines, tipo de terreno, montañas, clima, producción...
- A veces incluye también una referencia histórica o biográfica.
- Otros.

## 2. LIBROS DE VIAJES

Viajeros europeos por España en los siglos XVIII y XIX. Especialmente los viajeros románticos (como Dumas, Merimée, Gautier, Lyonnet, De Amicis, etc.) pueden ser considerados como precursores de la Antropología y aunque sus visiones puedan ser, a veces, poco sistemáticas y exotistas, sus relatos y dibujos tienen extraordinario valor para conocer paisajes y paisanajes, en este caso, también de Castilla y León. Veremos las obras de los siguientes autores:

Wilhelm y Alexander von Humboldt (1799), alemanes.

Téophile Gautier (1840), francés.

Edmondo de Amicis (1872), italiano.

*Wilhelm von Humboldt* realizó dos viajes a España. El primero comenzó en octubre de 1799, poco después de la partida de su hermano hacia los territorios españoles en América, acompañado por su esposa Carolina, sus tres hijos y su preceptor Gropius. El itinerario de su primer viaje se inicia en España por Fuenterrabía, desde donde se dirigirá a Vitoria, Burgos, Valladolid, Segovia, la Granja de San Ildefonso y puerto de Navacerrada, para llegar a El Escorial, donde permanecerán diez días para conocer en profundidad las maravillas artísticas del real monasterio. Aquí será presentado, como ya lo había sido su hermano Alexander, al rey Carlos IV, que le resultará simpático.

En general podemos decir que Wilhelm ofreció, a través de sus escritos y su correspondencia, una apresurada descripción de España, así como de la sociedad española de aquella época. Fue detallista al hablar de algunas de las costumbres y tradiciones de sus habitantes, sin olvidar las difíciles condiciones para viajar por la Península y sus impresiones sobre distintos personajes, muchos de ellos amigos de su hermano Alexander.

*Alexander von Humboldt* aprovechó su viaje a España para realizar numerosos estudios científicos en los cuales puso a prueba sus novedosos instrumentos de medición traídos desde París. Con tales mediciones el prusiano abrió un nuevo campo y aportó notables estudios a la investigación científica, principalmente geográfica, de España. Así, fue uno de los primeros en establecer la latitud y la longitud de Madrid y de otras poblaciones de importancia como Aranjuez, además de elaborar los perfiles topográficos de la sierra de Guadarrama y de la Península Ibérica (perfil Valencia-La Coruña y perfil Pirineos-Motril), en los que se descubría la presencia de la meseta. Los resultados de esta exploración fueron publicados por él en forma de dos artículos: el primero apareció en 1809 en la obra *Itinéraire descriptif de l'Espagne* (traducido al español en 1816) del francés Alexandre Laborde y el segundo en 1825, en la revista alemana *Hertha*.

Humboldt se ocupó de manera intensiva del pasado de las colonias españolas, puesto que su orientación historicista partía de la idea de que para entender el presente de una región había que conocer su pasado. Se basó sobre todo en la lectura de las antiguas fuentes españolas y en los relatos de los primeros cronistas, misioneros, viajeros y funcionarios

*Teóphile Gautier*, nació en la población de Tarbes situada en los Altos Pirineos en 1811, trasladándose en su infancia a vivir a París. En principio quiso ser pintor, pero sus inclinaciones literarias le llevaron a la poesía, entablando amistad posteriormente con H. de Balzac y Víctor Hugo. Durante la época de 1830, adoptó las ideas revolucionarias que había en aquellos tiempos y vivió de forma bohemia.

Durante toda su vida Gautier viajó por varios lugares del mundo entre los que destacan España, Italia, Turquía, Egipto, Argelia. Los libros de viaje de Gautier son considerados de los mejores del siglo XIX por su estilo personal y su difusión de cultura de cada lugar. En su viaje a España llevó un daguerrotipo, pero no se conservan imágenes del mismo. Gautier llega a España en un momento bastante convulso, 1840, cuando apenas está terminando la primera guerra carlista y se produce el pronunciamiento del general Espartero en detrimento de la regente María Cristina.

La entrada a Castilla por el paso de Pancorbo le deja extasiado. Le sorprenden asimismo la decrepitud de las viejas que ve; la ausencia de trajes regionales, a diferencia de Andalucía; los filosóficos asnos, los galgos y *“unas cuantas docenas de muchachos cuyos ojos centelleaban en sus harapos como si fueran diamantes negros”*.

En Burgos admira las maravillas de la cartuja de Miraflores, y especialmente de la catedral: su arquitectura y esculturas. De la puerta de madera tallada que da acceso al coro dice que es la más bella del mundo, después de la del Batisferio de Florencia, llamada por Miguel Ángel *“La puerta del Paraíso”*.

EL arca del Cid le da pie a comentar muy críticamente el mítico pasaje en el que el héroe castellano entrega en fianza a los judíos prestamistas el cofre lleno de arena, diciendo que estaba lleno de riquezas. También muestra muchos prejuicios con Felipe II o con El Escorial. Destaca de Valladolid la falta de población pero alaba su soberbio parador, de limpieza extremada: *“hasta ahora nada ha justificado para nosotros los reproches de suciedad y desnudez que de los albergues españoles hacen todos los viajeros”*. Y de la posada de Olmedo dice que era más española: *“aquello resultaba miserable y desnudo, pero no sucio”*. Eso sí, al llegar a las posadas de Andalucía dirá otras cosas bastante peores, especialmente de la honradez de los posaderos.

De las pocas referencias a Salamanca, podemos destacar la descripción que hace en Granada de las actuaciones de una tuna salmantina. Lo que prueba que los viajes estudiantiles tienen mucha tradición.

Mucho antes que Boas, Gautier advierte que no bastan unas semanas para penetrar el alma de un pueblo, se requiere mucho tiempo, una larga convivencia y un buen conocimiento de la lengua. Pero también a veces hace gala de un etnocentrismo notable. Así como cuando entrando en una fonda de Burgos nos dice que tuvo que desgañitarse desplegando sus conocimientos del español –que obviamente eran pocos– teniendo que: *“gruñir la horrible jota, sonido gutural de origen árabe que no existe en nuestra lengua. Y tengo que decir que, gracias a la extremada inteligencia que distingue a este pueblo, se nos entendía bastante bien. Ocurría a veces que nos traían una candela cuando habíamos pedido agua, o chocolate, cuando queríamos tinta”*. Más que la inteligencia debía de haber alabado la paciencia de ese pueblo con los viajeros extranjeros.

También es verdad que busca lo pintoresco, lo exótico y el color local (las corridas, los bandidos, etc.). Con todo, Gautier nos ofrece un cuadro más culto, más detallado de las costumbres y mucho más equilibrado de las mismas que otros viajeros, incluso posteriores a él, como Dumas, quien sólo aporta ligeras pinceladas de la vida cultural del pueblo

(de los paisajes, monumentos, etc.) y se centra más bien en sus propias aventuras y vicisitudes del viaje.

*Edmondo de Amicis*, escritor y periodista italiano (1846-1908). Convencido patriota, después de estudiar en un liceo de Turín entró en la base militar de Módena, de la que salió oficial, y como tal asistió a la batalla de Ustozza (1866). Durante su carrera militar aceptó la dirección del diario *L'Italia Militare* (1867), que se publicaba en Florencia, permaneciendo en las filas del ejército hasta la entrada de las tropas italianas en Roma. En esa época pidió el retiro para dedicarse por completo a sus trabajos literarios, realizando unos bocetos publicados en 1868 con el título de *La vida militar*. Visto el éxito de la obra, decidió consagrarse a la literatura y al periodismo. Ha sido uno de los escritores más populares en Italia y más conocidos en el extranjero, puesto que sus obras han sido traducidas a todos los idiomas europeos. Escribió numerosos libros de viajes que alcanzaron también un gran éxito por la facilidad demostrada por el autor para describir rápidamente los lugares y costumbres que se ofrecen ante su vista: *España* (1873), *Holanda* (1874), *Marruecos* (1876), *Constantinopla* (1878-1879) y alcanzó otro gran éxito con su novela *Corazón* (1886), de la que después hablaremos.

De Amicis realizará su periplo por España en 1872, dos años después del asesinato del general Prim, precisamente durante el breve reinado de su compatriota D. Amadeo de Saboya (1870-73). También visita Burgos y especialmente su catedral que le deja, lo mismo que a su predecesor Gautier, realmente extasiado. Su descripción es hermosamente admirativa, quizá hiperbólica pero muy elegante. Se nota que su visión le dejó impactado. Hace referencia al tema del cofre del Cid, más ecuaníme que Gautier, también a la leyenda del Papa Moscas. No faltan los pícaros, y una portera, que le enseña por módico precio, en un cofre los supuestos huesos del Cid y, en otro apartado, los de Dña. Jimena.

En Valladolid se refiere al museo de pintura y al mito de D. Juan en la versión del ya muy famoso y proveyecto José de Zorrilla (Gautier también se refiere a él como un joven escritor muy prometedor).

Alaba la amabilidad de dos estudiantes que le ofrecen una animada conversación (“*España, donde uno está siempre seguro de obtener una respuesta cortés*”). Hablaron de: “*Italia, Amadeo, Universidad, Cervantes, andaluzas, toros, Dante, viajes...*”.

El autor que haría la segunda traducción de *Spagna* al español (en 1884) será el krausista perteneciente a la familia de *Giner de los Ríos, Hermenegildo*, del que después hablaremos. Seguramente lo hizo para aportar una visión especular de la imagen del país a los propios españoles, pues, según los ideales krausistas y de la Institución Libre de Enseñanza, había que impregnar de aires europeos la aislada España.

Amicis nos ofrece un pintoresco retrato también de aguadores, serenos, vendedores de cerillas, incluso de guardias civiles. Haciendo gala de una espontánea actitud abierta y libre de prejuicios, nos describe su concepción del buen viajero, que trata de sobrepasar lo que hoy llamaríamos etnocentrismo:

“*Es aquel que puede disfrutar de la belleza ajena tanto como de la propia, sin que la existencia de la primera vaya en menoscabo de la segunda*”.

Respecto de *Marco, de los Apeninos a los Andes* decir que es un relato breve de ficción incluido por Edmondo de Amicis en su novela *Corazón*, publicada en 1886. Narra la historia del extenso y complicado viaje de un niño de trece años, Marco, desde Italia hasta Argentina, en busca de su madre, que había emigrado a aquel país sudamericano dos años antes. El relato aporta una cruda visión de la emigración italiana que tuvo lugar durante el siglo XIX.

### 3. LITERATURA COSTUMBRISTA

Entre los libros que reflejan las costumbres populares de España del siglo XIX, destaca el titulado: *“Los españoles pintados por sí mismos”*, publicado en dos volúmenes en Madrid en 1843 (reimpresos en uno solo en 1851), siguiendo el estilo existente en otros países europeos, por ejemplo en Francia con *Les français peints par eux-mêmes (1841)*. El texto español influyó en otros posteriores dedicados a los cubanos, mexicanos, las mujeres, etc. Lo que demuestra el gran interés en la época por esta temática del conocimiento de la vida popular. En el libro se describen cincuenta tipos populares de la sociedad de la época, y de toda España: desde el torero hasta el pastor trashumante. Son interesantes para Castilla, por ejemplo, el choricero o el estudiante.

Según la conocida cita de dos ilustres *“antropólogos posteriores: “Nada definido y con espíritu de investigación científica puede citarse en Castilla La Vieja, incluida la típica región de la montaña de Santander, quedando obligado el investigador al ya citado campo de la bibliografía histórica, muy completa en algunas provincias, pero desperdigada en el resto. Ciertamente es que en la vida y costumbres, y en la parte psicológica del estudio de los grupos montañoses y castellano, siempre habrá que acudir a los literatos regionales que como Pereda, y Macías Picavea, en los últimos lustros del siglo pasado, recogieron con precisión genial el alma y la vida de sus paisanos.”* (Luis de Hoyos y Telesforo Aranzadi).

Don Macías Picavea nació en Santoña (Cantabria) en 1847. Cursó bachillerato en León y alternó sus estudios de Filosofía y Letras en Valladolid, con el servicio militar en Madrid. En 1874 obtiene (mediante oposición) la Cátedra de Psicología, Lógica y Ética en el Instituto de S. Enseñanza de Tortosa. En 1878 ocupa la Cátedra de Latín del Instituto de Valladolid, donde permaneció hasta su muerte en 1899. Tuvo influencias krausistas a través de Julián Sanz de Río. Fue precursor de la Generación del 98 y autor de *“El problema español”* (1891) y anteriormente de la novela *La Tierra de Campos* (1888), que no sería de gran éxito en su época pero en la que con cierta amargura pero también con gran amenidad, hace gala de un fino y agrio humor. La novela está ambientada en las crisis agrarias de los años ochenta. Aunque parte de lugares conocidos, como Medina de Rioseco, se sitúa en un lugar imaginario llamado Valdecastro, supuestamente situado a medio camino entre Urueña, Tiedra y Mota del Marqués (que llama Mauda en la novela). El protagonista de *La Tierra de campos* es Manuel Bermejo, que regresa a su tierra para iniciar una aventura regeneradora basada en la explotación racional y científica de la tierra.

### 4. TEXTOS DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Los antropólogos naturalistas fueron la vanguardia de los estudios de etnografía y folklore en las regiones españolas donde la presencia de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) fue fundamental para promocionar la moderna antropología.

Como materia de interés didáctico, la antropología fue promovida desde ILE, donde ya a partir de 1877, Hermenegildo Giner de los Ríos, hermano de D. Francisco, impartía un curso de Antropología a los alumnos de segunda enseñanza. El mismo Francisco Giner de los Ríos dio conferencias y cursos de la materia y el propio Boletín del ILE, incluía frecuentemente artículos en tal sentido.

En 1884, en un Madrid muy influido por la moderna ciencia antropológica, Unamuno se graduó como Doctor en Filosofía y Letras con su tesis titulada *Crítica del problema sobre el origen y la prehistoria de la raza vasca*, cuyo objetivo fue *“exponer una de las más arduas cuestiones de la etnología y la filología”*. Pero también dejará claro en esa misma



tesis que, por un lado, se muestra escéptico respecto de la antropología física, que era la forma de entender la antropología por la mayoría de los estudiosos de ese tiempo, y, por otro, defiende el método científico, contra la ideologización del saber etnográfico, que muchas veces se pone al servicio de intereses regionalistas o nacionalistas. De acuerdo con el ideal pedagógico del ILE, en su época como rector de la universidad de Salamanca, Unamuno llegó a considerar la promoción del estudio etnográfico del país, como una de las prioridades de su gestión académica. Finalmente fue acérrimo crítico de una “*etnografía de pacotilla*”, reconociendo que acaso en su querido país vasco es “donde más suelta se ha dado a los delirios etnográficos y filológicos”.

Quizá el primer profesor de antropología de la historia de España fuera D. Manuel Antón Ferrándiz (1849-1929), doctor en ciencias naturales, licenciado en Físicas, Profesor Auxiliar de la Facultad y Museo de Ciencias Naturales de Madrid, y Catedrático desde 1893 de «Antropología» en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Madrid, donde tuvo también acumulada la cátedra de «Psicología experimental» (ambas debían cursarse en la licenciatura de Filosofía), Profesor de Antropología de España en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid, Vicepresidente de la Sociedad española de Historia natural, Vicepresidente del Ateneo de Madrid, y autor de obras como: *Antropología de los pueblos de América anteriores al Descubrimiento* (1892) o la de *Antropología de España*.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX destacan las publicaciones de marcada orientación fisicalista, de otros dos fundadores de la Antropología española, como Telésforo de Aranzadi, catedrático de Antropología de la Universidad de Barcelona, y Luis de Hoyos Sainz, profesor de Fisiología de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid.

En 1901 el *Ateneo de Madrid*, influido por los autores anteriores, realizó una amplia *Encuesta Etnográfica* de ámbito nacional sobre costumbres relacionadas con las tres fases del ciclo vital: nacimiento, matrimonio y muerte. Desde 1922 parte de esta información copiada, se encuentra depositada en el *Museo Nacional de Etnología* de Madrid. Con ella comienza la historia de la Antropología del siglo XX en España.



# LAS HURDES, TIERRA SIN PAN” DE LUIS BUÑUEL, UN CASO PARADIGMÁTICO EN LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA

Martín GómezUllate García de León

Elisa Sofía Silveira

Saraiva Pires Alves

Eusebio Medina García

Universidad de Salamanca

Universidad de Extremadura

## 1. INTRODUCCIÓN

Hay pocas regiones en España de las que se haya escrito tanto desde la antropología y disciplinas afines como las Hurdes. En casos como este, el estudio se hace apasionante porque como objeto de discursos y metadiscursos, muestra un abanico ideológico variado y dispar que, desde un enfoque comparativo, nos descubre la evolución y la diversidad del pensamiento humano. El reto, no obstante, es enorme, porque es difícil ser original, hacer alguna contribución que en esencia no haya sido ya dicha y contradicha por uno o por otro autor. En este caso, a pesar de algunas pinceladas comparativas que pueden ser inéditas sobre el tema de las Hurdes y la polémica y “ambigua” (Ricardo Sanmartín, 2010) película de Buñuel, “Tierra sin pan”, nuestra intención ha sido más bien, remarcar la necesidad de su presencia en una mesa sobre “Historia de la antropología ibérica y su perspectiva crítica”, porque su análisis pone sobre la mesa cuestiones fundamentales que atañen al quehacer antropológico (ibérico y universal), como los problemas de los estudios de comunidad, sus defectos sobre lo singular y lo homogéneo de los lugares y las gentes en que se han centrado, la relación de los nativos y los “textos” que han reificado imágenes sobre los mismos con las que han tenido que lidiar de una u otra manera a lo largo de generaciones.

Las Hurdes se han convertido en una de las principales regiones antropológicas de España, vistas y pensadas en base a un supuesto y exagerado exotismo provocado por el grado de pobreza y lejanía que en ellas confluían. Esta región ha ocupado un espacio singular en la configuración de la antropología española –construyéndose sobre una sociedad rural, popular y premoderna– muy influida por la literatura que desde el siglo XVII difundió una “leyenda negra” exótica y rocambolésca y a pocas leguas del mundo civilizado. En este sentido es curioso el paralelismo que se hace desde entonces entre el descubrimiento de las HurdesBatuecas y el Nuevo Mundo<sup>1</sup>. Así, la literatura ha convertido a los hurdanos en los “*salvajes domésticos*”, indios caseros, indígenas dentro de las fronteras de la nación.

A partir del S. XVIII se consolida el interés por los pueblos primitivos y empiezan a surgir estudios más sistematizados. Se extienden en España los tratados de geografía humana de la mano de extranjeros y autóctonos, y algunos viajeros, animados por el espíritu expedicionario empiezan a llegar a Las HurdesBatuecas. Otros, interesados en la geografía y las costumbres españolas como Ponz o Madoz escribieron sobre las Hurdes amparados por corresponsales que les enviaban notas sobre los lugareños como bien anota Legendre (2006 [1927]). Esta práctica de emplear corresponsales, relatos de misioneros, viajeros

<sup>1</sup> Maurice Legendre, geógrafo francés, autor de la primera tesis doctoral realizada sobre la región, cita la obra de Juan Perez Montalván “Nuevo Mundo en España”.

o administradores coloniales, corresponde a una lógica inicial de los estudios humanistas dedicados a pueblos exóticos y que en antropología se designaba “antropología de gabinete”. Probablemente es Martín Santibáñez<sup>2</sup>, quien, a finales del XIX mejor capta la realidad hurdana y que por ser él mismo originario de la región, rescata los hechos más auténticos en contraste con los reiterados y recurrentes tópicos sobre la perversión e inhumanidad hurdana. Los trabajos de Martín Santibáñez y Bide (su seguidor) empiezan a desmitificar la leyenda negra, promueven un acercamiento más profundo a la realidad, denunciando la desinformación imperante. Tampoco es descartable la labor que realizan los prelados de Salamanca, Coria y Plasencia y que Blanco Carrasco (2008) bien reseña en su libro, labor que Fernández Gómez relativiza en el prefacio a la obra traducida de Legendre (2006) al identificar los límites de una visión católica demasiado paternalista y moralista, límites de los cuales no estaba exento el propio Legendre.

A inicios del siglo XX algunas figuras relevantes en la cultura española viajan y escriben sobre la comarca, entre ellas Unamuno, cuyos escritos permeaban una imagen más justa y contrastada.

En 1922 se crea una Comisión de Estudio de Las Hurdes en la cual participa Gregório Maraño, bajo un impulso regeneracionista. La importante mediatización del viaje de Alfonso XIII en ese mismo año, junto con la construcción de la primera carretera en la comarca promueven las Hurdes como un paradigma de la “España profunda y atrasada” que hay que modernizar y redimir, siguiendo los postulados de Madoz y de la sociedad católica *La esperanza de las Hurdes*, que a pesar de extinta, había realizado una intensa labor de promoción de la comarca y cuyo legado contribuyó a la creación del Real Patronato de las Hurdes en 1922 para consolidación de los planes de desarrollo auspiciados desde la escindida sociedad filantrópica.

El deseo redentor de liberalización y modernización del que se consideraba, tal vez, el último reducto de la préhistoria española era común tanto a la monarquía regeneracionista como a los comunistas y anarquistas que motivaron a Buñuel y su equipo a rodar una películafolleto propagandística. Las estrategias de ambos “bandos” son semejantes en la instrumentación política que hacen de las Hurdes desde flancos opuestos: el rey intentando mejorar su imagen pública en un momento conflictivo y los comunistas y anarquistas creando su imagen ideológica para posicionarse con fuerza en el nuevo, y no menos conflictivo, escenario político español.

Décadas más tarde, creada ya la antropología social española como disciplina académica, han sido numerosos los antropólogos que se han detenido, más o menos exhaustivamente a intentar comprender la realidad hurdana en contrapunto con los turbios ríos de tinta e imágenes volcados hasta la fecha. Entre los principales citaremos a Mauricio Catani, Fernández Gómez, Claudio EstevaFabregat, Enrique Luque Baena, el propio Eusebio Medina, coautor de este artículo y más recientemente, centrados en el contrapunto de la realidad y la película de Buñuel, Demetrio Brisset Martín y Ricardo Sanmartín Arce.

Los temas recurrentes en estos estudios se han centrado en el origen de la pobreza y las peculiaridades de la emigración hurdana (los limosneros o “pidiores”, clanes privilegiados en el contexto social hurdano); en las relaciones de parentesco y el sistema de herencia en relación a la propiedad, al apego a la tierra y a la negativa de sus habitantes a abandonar sus pueblos y alquerías para asentarse en tierras más fértiles; las enferme-

---

<sup>2</sup> Martín Santibáñez, R. Un mundo desconocido en la Provincia de Extremadura. Las Hurdes. Revista Defensa de la Sociedad, tomos IX y X, Madrid 1876-1877.

dades endémicas (bocio, paludismo, raquitismo, cretinismo,...); los temas morales entre los cuáles preponderaba la preocupación por el sentimiento religioso de los hurdanos (su presunto paganismo asociado a la falta de iglesias) y los sexuales (el incesto, la poligamia, la endogamia,...) relacionados también desde ópticas materialistas con el sistema de propiedad.

## 2. REGIONES ANTROPOLÓGICAS

Se puede ensayar una comparación interesante entre las Hurdes y el Valle del Mezquital en México. Ambos lugares periféricos y aislados se han convertido desde centros próximos –México, D.F., Estados Unidos, en el caso del primero, Madrid, Francia, en el segundo–, en lugares de interés antropológico privilegiado desde la academia, –impulsado por la UNAM, o por la Casa de Velázquez–, inspiración de literatos humanistas<sup>3</sup>, objeto de decenas de tesis, o desde el cine, de decenas de documentales, desde que fueran atrapadas por la mirada cinematográfica de Paul Leduc<sup>4</sup> en México y Luis Buñuel en España. Aunque ambas regiones han sido también objeto de interés por sus pinturas rupestres, su morfología geográfica o su biodiversidad biológica, podemos denominarlas, *regiones antropológicas*, son islas de una supuesta y exótica especificidad –lingüística, anatómica, sociopolítica, epidemiológica–, objeto de interés privilegiado desde la antropología. Aunque no existe el término “mezquitalófilos” (como el de “hurdanófilos”) bien podría acuñarse.

El proceso es paralelo en ambas *regiones antropológicas*, los intelectuales visitan una tierra próxima pero exótica y legendaria, singular por su secular aislamiento, producen una resonancia mediática importante o impulsan la visita de las altas esferas, llegan los próceres<sup>5</sup>, el impulso mediático se incrementa en progresión geométrica, se celebran congresos, se filman películas pioneras y de mayor impacto aún que el de los medios gráficos, el interés académico y la intervención social aumentan, y estas regiones se vuelven para siempre espacio e idea, tierra e imagen, realidad y ficción. Como argumenta Sanmartín siguiendo a Carmelo Lisón Tolosana:

La visión que Buñuel proyecta en el espejo del cine se gesta en su personal diálogo con lo leído y lo observado, y al presentarse como un documental refuerza su estatuto de realidad. Como destaca Lisón en su estudio de la creencia gallega en la *compaña*, “toda narración es, en principio, creativa [...] constitutiva, cuya función ontológica consiste en instituir el ser por la palabra. (Sanmartín, 2010:132).

## 3. INTERVENCIONISMO ADMINISTRATIVO

Según José Pablo Blanco Carrasco (2008), es Madoz quien plantea a mediados del siglo XIX, “el problema hurdano”. Secundado por Santibáñez preconizan las preocupaciones

<sup>3</sup> Es clásica la obra del portugués nacionalizado mexicano, Antonio Rodríguez, sobre el valle del Mezquital, *La Nube Estéril*, que influyó en la posterior visita del presidente Lázaro Cárdenas a los indígenas hñāhñū (otomíes) de esa zona desértica del México Central. Las páginas de Unamuno inspiraron al Dr. Marañón, a Legendre y al propio Buñuel en las Hurdes.

<sup>4</sup> Nos referimos al documental “Etnocidio. Notas sobre el Mezquital”, cuyo guión escrito por Roger Bartra y Paul Leduc está basado en las investigaciones de campo dirigidas por el primero, desde el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

<sup>5</sup> Los presidentes Venustiano Carranza (1918) y Lázaro Cárdenas (1939) en el Mezquital; Alfonso XIII en dos ocasiones (1922, 1930) y Franco (1956) en las Hurdes.

y posturas que más tarde manifestaran los poderes político y religioso de redención de la comarca. Pascual Madoz plantea, por primera vez, la necesidad de la intervención estatal en las Altas Hurdes y eliminar así el problema de su pobreza material y moral, cuestión que volverá a ponerse sobre la mesa, en forma de desplazamiento geográfico en el texto de Unamuno y en la visita de Alfonso XIII. El autor Diccionario Geográfico Estadístico Histórico de España y Provincias de Ultramar (1845) es, no obstante, mucho más certero en su análisis, introduciendo el elemento histórico como factor de explicación de la pobreza hurdana, por la sobreexplotación jurisdiccional y subordinación feudal a La Alberca (Blanco Carrasco, 2008:36).

Es sorprendente para los que apoyan la tesis del desplazamiento, la negativa de los habitantes a ser sacados de sus tierras. Miguel de Unamuno, en las pocas páginas que escribe sobre las Hurdes, cita a nativos que a pesar de las condiciones tan duras de supervivencia, expresaban su firme decisión de no abandonar su tierra. Y esto, no tanto como pretenden demostrar otras antropologías posteriores, por la figura del “aceitua” y las partidas de la herencia (Catani y Fernández Gómez, 1983) o por la supervaloración de la tierra<sup>6</sup> (Catani y Fernández Gómez, 1981 y Luque Baena, 1982) sino por un universal apego a lo poco que se tiene, un sentido de identidad, más relacionado con el empeño de los micronesios a permanecer en sus islas después del tsunami que con singularidades históricas, sociopolíticas o culturales. Un apego que pasa por la forja de una identidad, en la que el aspecto territorial es fundamental, la continuidad de una historia y que es común, como la costumbre del aceitua y las partidas, a muchos lugares de la península ibérica (por ejemplo, en la Beira Alta portuguesa, “as partilhas” y “as “sortes”). Pero muy distinto es salir por elección que por decreto. Ningún pueblo de la humanidad ligado por siglos a un territorio ha estado de buen grado dispuesto a ser desplazado. Aún en el siglo XXI, que contempla una sociedad cada vez más virtual, son los conflictos por la tierra los que más recursos movilizan y más sangre vierten.

2734

#### 4. SINGULARIDAD Y HOMOGENEIDAD

Esto nos lleva a la revisión crítica de dos defectos comunes en los estudios de comunidad: la exacerbación de la singularidad y la homogeneidad de los grupos humanos exotizados por las antropologías “en casa”. Por eso cabe una crítica a las explicaciones materialistas de Catani: las costumbres que explican según él la negativa a desplazarse de los hurdanos, no son especificidades hurdanas, existen en otros lugares, donde ha habido en diferentes momentos históricos grandes porcentajes de emigrados.

A la hora de convertir a las Hurdes como gran sinécdoque de la pobreza en España caen además en dos defectos de bulto: exageran su singularidad (Cita a periodistas del viaje de Alfonso XIII) y su homogeneidad, a pesar de hacer las diferenciaciones entre las Hurdes bajas y altas, no muestran las diferencias entre las propias alquerías de una u otra zona, que el propio Marañón si recoge en sus notas. Desde una perspectiva moderna y crítica, Eusebio Medina ha escrito:

A nivel estructural, y a pesar de que la mayoría de los autores lo hacen, no parece adecuado referirse a Las Hurdes como si fueran un todo homogéneo,

---

<sup>6</sup> Luque, tras su trabajo de campo en la zona, subraya: “el hecho de que los recursos sean no sólo escasos, sino difíciles de obtener ha llevado probablemente a una supervaloración de los mismos: de simples objetos productivos, que permiten la posibilidad de supervivencia, han llegado a convertirse en símbolos de la vida misma” (Citado en Sanmartín).

sin fisuras, sin contrastes. Quizás esto pueda ser pertinente desde un punto de vista geológico, morfológico o pluviométrico pero no desde un punto de vista histórico y cultural. No debemos obviar que el concejo de Pinofranqueado y sus alquerías se ha regido tradicionalmente por un censo enfiteúutico, diferente al que estaba sometido el resto de la comarca durante siglos. Igualmente se aprecian diferencias significativas en el repertorio de las tradiciones locales que nos llevan a suponer la existencia de distintas zonas de influencia cultural dentro de la propia comarca. Ni siquiera tenemos la certeza de que costumbres, al parecer tan extendidas, como “la hijuela” o el “acetuao” estén presentes de la misma forma, en toda la comarca.

## 5. LA MIRADA DE BUÑUEL

Antes que una denuncia política, o simultáneamente, lo que Buñuel consigue con sus excesos y su rocambolesco reduccionismo que obvia factores históricos, políticos y jurisdiccionales, se empapa de una visión exótica más propia de un misionero inglés que de un español conocedor de la historia y la realidad social de la España de la época, es un ataque cultural. Un estigma que han rechazado los –hasta casi nuestros días– silenciados hurdanos.

Porque tanto las notas del Dr. Marañón como la película de Buñuel, están en las antípodas de lo que se entiende hoy por antropología, las pocas referencias al discurso nativo son de segunda mano.

Si la geografía humana de Legendre es moralista y paternalista y el “realismo” social de Buñuel sesgado, distorsionado y ahistórico, ambos son, exógenos: la etnografía de Legendre realizada desde “fuera de la aldea”, desde La Alberca, centrada demasiado en un informante albercano, el Tío Ignacio, el documentalismo de Buñuel –que sigue el guión de Legendre– silencia a los hurdanos (“que ni siquiera cantan”).

Pero qué decir del humanismo del Dr. Marañón, quién probablemente nunca pensó que aquel cuadernillo donde garabateaba frases como “hay que dormir” o “Mr Legendre y Mr París echan vítores al vino” fuera a ser publicado. En ese cuadernillo apuntaba en renglones seguidos, “qué horror, cuánta hambre” y después “cena de seis platos en casa de...” o “Cochifrito regado con buen vino”.

### 5.1 El hombre y el animal

El parricidio o gerontocidio, es otro de los temas morales remarcados sobre el salvajismo de las Hurdes. Un tema también poderosísimo que ha inspirado otros clásicos del cine como *La balada de Narayama*, sobre “las Hurdes” japonesas, una región aislada con rasgos similares –infanticidio, gerontocidio, hambre, vidas al límite de la supervivencia–, inquietudes en las que se recrea la moral burguesa para subrayar su lejanía. Es curioso que ha Buñuel se le escapara en su vena necrófila y tremenda, recrearse en este tema.

En cambio comparte con el director Shoei Imamura la proximidad y promiscuidad del hombre y el animal. Esos contrapuntos metafóricos son frecuentes en el lenguaje cinematográfico, pero quizás nadie como Buñuel e Imamura los muestran en estas películas, si bien insertos en discursos e ideologías muy diferentes (Véase GómezUllate, 2011, *La Balada de Narayama*).

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA

### ANEXO

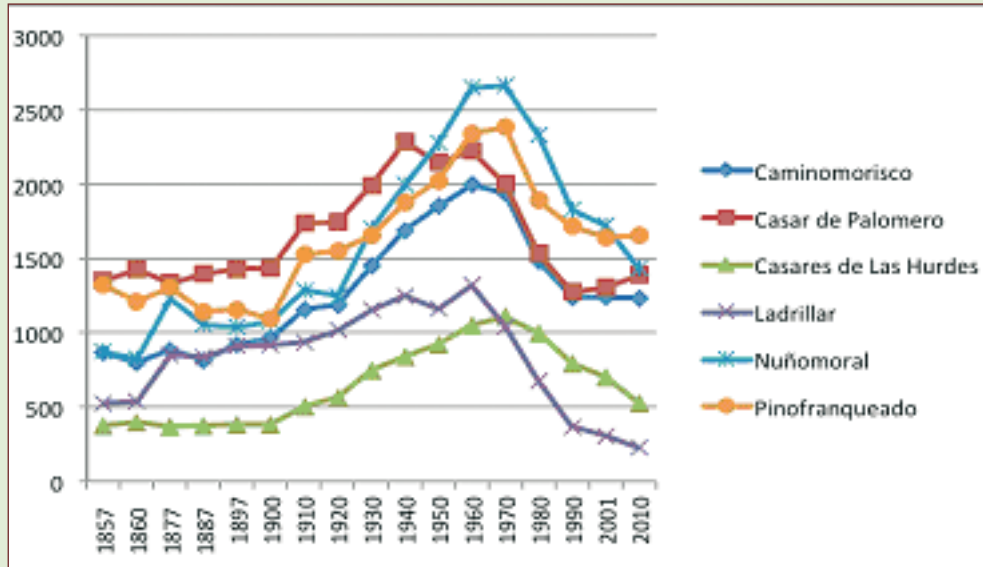


Gráfico 1. Población de hecho (1857-2010)

Fuente: Elaboración propia según datos del padrón y del censo de población. <http://www.ine.es>

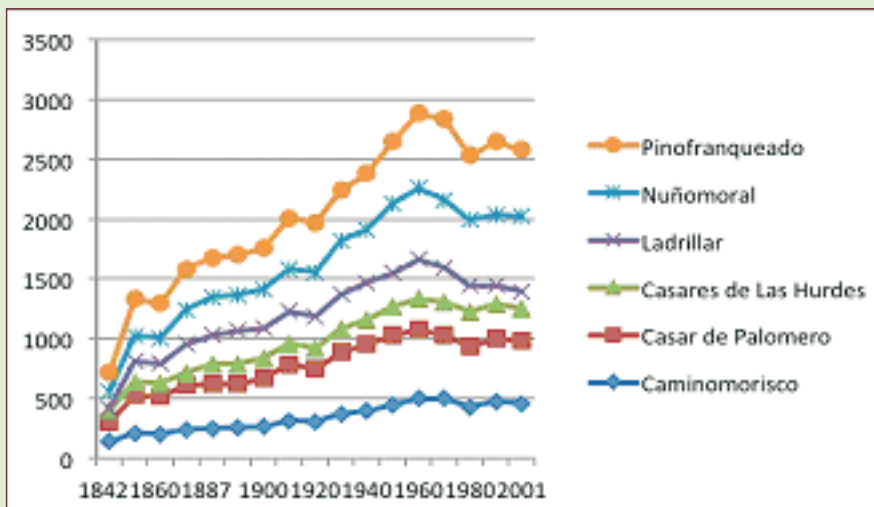


Gráfico 1. Número de hogares (1842-2001)



# LOS BRASILEÑOS DESCUBREN BRASIL Y LOS ESPAÑOLES DESCUBREN LA ANTROPOLOGÍA. CULTURA Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DE LA OBRA DE G. FREYRE

Carlos Montes Pérez  
UNED

## 1. INTRODUCCIÓN

Para la construcción de una relevante historia de la antropología ibérica es necesario aún rellenar extensas lagunas, olvidos y ausencias que se van mitigando a medida que la investigación avanza lentamente. Una de las lagunas más significativas es la que ocupa, sin duda, la obra del antropólogo brasileño G. Freyre. A través de su estudio sobre la Casa Grande en la zona forestal del litoral norte de Brasil, y la Senzala como lugar de reunión y socialización de la población esclava ofrece una densa descripción etnográfica y una poderosa metáfora sobre la nación brasileña con la intención de crear un nuevo relato sobre la condición cultural del país que apunta ya a la modernidad y que, incluso, pretende ir más allá de ella. Lo que ocurre en este espacio limitado, y compuesto por grupos sociales con orígenes diversos y con identidades distintas es una analogía del proceso en el que se encuentra inmerso el país, de modo que, la obra de Freyre ayuda a muchos brasileños a reconocerse en este proceso, y mirar de otro modo la realidad social que les ha conformado y en la que se encuentran.

Ahora bien, no sólo es importante la obra de Freire por la realidad etnográfica que describe y por la analogía que representa; lo es también, en mayor medida si cabe, debido la forma novedosa de plantear en el conjunto de sus obras las relaciones interculturales, de modo que aflora una antropología compuesta de ideas, interpretaciones, valoraciones y principios que anticipan una contemporaneidad alternativa de la propia disciplina. En un momento en el que es más necesario que nunca ofrecer una memoria del quehacer antropológico, incluyendo las interpretaciones periféricas y ocultas, el proceso deconstructivo de los viejos sistemas, de las obsoletas genealogías y corrientes desvela autores, nociones, significaciones y usos de las mismas que sorprenden por su contemporánea novedad. La obra de Freyre es, en este sentido muy fecunda, y a de contar con una revalorización, desde nuestro punto de vista, muy justificada.

Algunas de estas nociones que aparecen recurrentemente en la obra del antropólogo brasileño estimulan, orientan, apoyan, y regulan algunas corrientes contemporáneas del pensamiento antropológico moderno. Están, de forma velada o explícita en la construcción de la etnografía contemporánea y han sido objeto, en este trabajo muy parcial de nuestra reflexión e interés. Hemos aludido a ellas a través de lo que Benjamín denominó “Iluminaciones”, entendiendo como tales fogonazos de conocimiento social que despiertan el interés por nuestro entorno más cambiante y actual<sup>1</sup>.

## 2. ILUMINACIONES I. PROCESOS CULTURALES

La obra del antropólogosociólogo brasileño vasta y compleja, variada y erudita vuelve una y otra vez sobre los mismos temas desde momentos distintos o enfoques variados.

<sup>1</sup> La publicación del ensayo Casa Grande y Senzala ha tenido lugar en nuestro país por primera vez el año 2010 a cargo de la editorial Marcial Pons.

Una de estas ideas vertebradora es la que conduce a la superación de la dialéctica clásica entre la raza como condicionante de la acción humana, basada y condicionada por elementos biológicos y naturales y la cultura, que, si bien, tiene mucho también, en la obra de Freyre de natural, permite la evolución, transformación e hibridación y presenta, por tanto, una naturaleza más fluida y condicionada por la historia cultural. No tiene sentido seguir hablando en el Brasil de Freyre de razas; si, en cambio de distintas culturas como formas diversas de socialización. En la obra del antropólogo brasileño podemos encontrar una particular forma de entender la cultura. En esto consiste la iluminación primera.

A lo largo de su estudio se hace presente la construcción de la idea de cultura lejos de la reificación con la que fue presentada en los inicios de la disciplina antropológica. La exposición detallada de los distintos espacios y momentos de la socialización en esta Casa Grande y Senzala muestra, de un modo cercano, como la cultura, lejos de presentarse como una posesión, se construye a través de procesos, en constante interacción social donde se mezclan los tradicionales marcadores étnicos, con los mecanismos coloniales de poder. Es, de este modo, cómo la cultura, objeto de la antropología se convierte en un elemento fluido, casi líquido y, por tanto, con unas enormes posibilidades de ser mezclado.

El uso y el perfil que Freyre adopta sobre la cultura tiene unas raíces boasianas. No fue en balde la influencia que el padre de la antropología norteamericana provocó en el autor de Casa Grande. Es de destacar más si cabe esta conceptualización sobre la cultura humana en un momento en el que los discutidos usos contemporáneos del concepto y la realidad histórica donde se han aplicado vuelven a unir de nuevo la raza y la cultura y abogan por la desaparición de este vocablo. Boas, de múltiples formas, a través de varios de sus escritos, pone de manifiesto la equivalencia en la organización y capacidad mental de cada uno de los individuos, independientemente de su origen y de su tipo de piel. La fortaleza de esta idea se deja sentir en el Brasil que Freyre investiga a través de relación intensa entre la población originaria, los colonizadores portugueses y los esclavos africanos. Es el propio autor el que alude a esta variedad en el prólogo de su obra:

*“Fue el estudio de la antropología, bajo la orientación del profesor Boas, lo que primero me reveló al negro y al mulato en su justo valor; separados los rasgos de raza, los efectos del ambiente o de la experiencia cultural. Aprendí a considerar fundamental la diferencia entre raza y cultura, a discriminar entre los efectos de relaciones puramente genéticas, y los de influencias sociales, de herencia cultural y de medio. En este criterio de diferenciación fundamental entre raza y cultura se afirma todo el plan de este ensayo.” (Freyre, 1973:7).*

Lo que se intuye a través de la separación tan radical entre la raza y la cultura de los distintos grupos sociales es la ausencia de una pureza originaria en cada uno de los componentes del Brasil. El proceso cultural dinámico impide la formación de formas de vida y simbólicas puras. El ejemplo más llamativo que Freyre expone es el caso de los colonizadores portugueses, quienes bajo las formas culturales europeas se esconde un lento, largo y aglutinador proceso de contactos y transformaciones de sus esquemas interpretativos. Esta forma de entender el contacto cultural es novedoso por lo que tiene de superación de la dominante idea de aculturación y de la perspectiva negativa otorgada hasta entonces a cualquier proceso de mestizaje. Podríamos decir, por tanto que, en el momento germinal del contacto ya existe mezcla, hibridación que dará lugar, posteriormente a procesos complejos de transculturación.

Este aspecto positivo del mestizaje habría sido imposible de encontrar en el Brasil antes del 1930. Hasta esa fecha esta singularidad que la nación brasileña presenta de mezcla de

razas y culturas, era un lastre, más que una condición de posibilidad de creatividad y de sincretismo. En este sentido la obra de Freyre es referente del inicio de una nueva forma de verse los brasileños a sí mismos, de reconocerse de otro modo, de mostrar con orgullo una singularidad cultural.

El autor brasileño construye con una visión fina los espacios de interacción social de la vida cotidiana en la Casa Grande, desarrollando la tesis de una relativización de la línea de color como marcador étnico en la tradición portuguesa y brasileña que lo diferencia de otros lugares.

*“La Casa Grande alzaba de la senzala, para el servicio más íntimo y delicado de los señores una serie de individuos, amas de crianza, mucamas, hermanos de leche de los niños blancos. Individuos cuyo lugar en la familia pasaba a ser no el de esclavos, sino el de personas de la casa. Algo así como los parientes pobres de las familias europeas”* (Freyre, 1977:325).

Es precisamente en estos lugares locales donde la socialización y la transmisión y mezcla de valores tiene lugar, y la cultura se reproduce y se transforma. De este modo emerge con fuerza la metáfora que identifica la Casa Grande con la nación brasileña, es allí donde encuentran los sujetos protección, donde mueren y aprenden, donde rezan y acumulan su dinero, donde se muestra el poder, donde se ama públicamente y a escondidas, y donde marcados por los distintos rituales se va pasando la vida.

La figura del antropólogo brasileño se va reafirmando año a año, con luces, también con algunas sombras, pero con un creciente reconocimiento, como lo certifica la declaración, por parte del entonces presidente de la nación, Fernando Henrique Cardoso, del año 2000 como Año Nacional de Gilberto Freyre, por haber descubierto Brasil a los brasileños.

2739

### 3. ILUMINACIONES II. TRANSCULTURACIÓN Y MESTIZAJE

La obra de Freyre, por ecléctica, se encuentra repleta de clarividencias dispersas que remiten a conceptualizaciones modernas y que es imprescindible retomar. En este caso nos ocuparemos de la que ofrece una naturaleza distinta acerca de los llamados procesos de aculturación. Ha sido una constante en los estudios sociales sobre la colonización el análisis de las distintas relaciones interculturales como procesos de absorción de las culturas minoritarias por las culturas dominantes, y sólo, en los últimos tiempos se han ofrecido procesos de resistencia o de sincretismo. Esta visión tradicional, a juicio de Freyre, no describe, en absoluto, lo que ocurre en el Brasil de los años 30. Esta visión tradicional denota unidireccionalidad en cuanto a la transmisión cultural, cuando es más adecuado, en función de cómo se describe la vida en la Casa Grande exponer estas relaciones como “mestizaje entre antagonismos inestables”. Esta visión novedosa ayuda a los brasileños a descubrir otro país que el descrito tradicionalmente, un país que no relaciona ya negritud con atraso y barrera para el progreso. Por eso la referencia más precisa de la visión del antropólogo brasileño se expresa a través de la “transculturación” y, por medio de esta nueva visión se produce la revaloración de los procesos de mestizaje que tanto impulso han tomado de nuevo a partir de los años 90. Al contrario de lo establecido, surge con fuerza una nueva representación simbólica nacional. Insiste el autor brasileño una y otra vez sobre una de las cuestiones nucleares de su estudio. La negritud y la indianidad son condiciones sociales que inciden, sin duda, en las relaciones de poder, pero, al mismo tiempo son portadores de valores y actitudes que no son restrictivos para la modernidad. Freyre ofrece una nueva luz sobre estos marcadores y todo lo que conllevan y se adentra, incluso, como reza su obra tardía “más allá de lo moderno”.

La actualidad de la propuesta contrasta con el impacto causado entre la clase hegemónica blanca dirigente. Algunos años antes del famoso discurso de LéviStrauss titulado “Raza e Historia”, Freyre describe su país como un lugar único, como un auténtico laboratorio de lo social y de las civilizaciones, como un lugar de encuentro, a pesar del dominio colonial, y la memoria de la esclavitud. A través de la sociabilidad descrita en la Casa Grande y la Senzala se muestra la presencia de los distintos grupos sociales y cómo van conformando dinámicas complejas de interrelación e interpenetración a partir de sus respectivas posiciones hegemónicas y subalternas desde la cotinianidad.

Una de los aspectos más valiosos, a nuestro juicio del trabajo de Freyre es la constatación etnográfica de que las relaciones asimétricas van tendiendo y conformando sociedades híbridas, aunque este sea un proceso, en muchos casos, no exento de dolor. La condición de la cultura como algo fluido permite la hibridación aún en condiciones, como hemos visto muy marcadas por el dominio y el poder. Este proceso aparece explícito referido a múltiples elementos culturales. Resaltamos, como ejemplo, el citado a continuación:

*“De la tradición indígena quedó en el brasileño el placer por los juegos y diversiones infantiles consistentes en remedo de animales. El propio juego de azar llamado “do bicho” tan popular en el Brasil encuentra una base para tamaña popularidad en el residuo animista y totémico de cultura amerindia reforzada después, más tarde por la africana” (Freyre, 1973: pág.147).*

En la forma del ocio, también se expresa la cultura. La base del juego popular entre los colonizadores, portugueses remite a un sentido inicial entre la sociedad indígena, para ser modificado, reforzado, como dice el propio autor, por el tercer elemento de la identidad brasileña, el grupo social africano. Sirva como ejemplo el asunto del juego, para proyectar, de forma analógica, este proceso de hibridación al resto de la vida social.

Esta idea del mestizaje como valor de modernidad no se limita a una simple fusión, muy al contrario. Freyre describe este proceso de una forma particular y lo concibe como si de un “lujo de antagonismos” se tratara. Se parte, por tanto de formas culturales que no son nunca puras, y que en el juego social de las diferencias y las semejanzas se decanta por una hibridación inestable. En este sentido, tanto los colonizadores portugueses, como los indígenas y africanos, sufren un mestizaje sobre un mestizaje previo que permite una mayor porosidad cultural que en otros lugares. Podemos hablar de un punto de partida para el mestizaje propiciado por lo que algunos estudiosos han llamado “las identidades deshuesadas”.

Los distintos grupos sociales constituidos en base a este conjunto de rasgos culturales sienten, interpretan, representan las diferencias, según Freyre, de un modo conciliador. Incluso en algunos pasajes de su estudio sorprende el tono platonizante de la fusión, recordando incluso viejos pasajes del andrógino. ¿Cuánto hay de real y cuánto de desideratum en estas descripciones etnográficas? Podríamos pensar incluso en la construcción a través de la hibridación de una utopía mestiza, al modo como la sociedad americana fue imaginada por Boas<sup>2</sup>.

Esta forma de diluir los clásicos antagonismos de raza, así como en muchas ocasiones también los de clase ha provocado entre los críticos del pensamiento de Freyre distintas lecturas que apuntan en direcciones contrarias. Existe un sentir general respecto a la obra

---

<sup>2</sup> Aunque no debemos dejar pasar por alto la exposición de los problemas y situaciones negativas que la hibridación presenta de los que Freyre habla en los apartados finales de su obra y de los que se hace eco el antropólogo Ribeiro en el prólogo de la edición de 1978.

de Freyre que tiende a remarcar su condición de disolución de los principales antagonismos de la sociedad brasileña. Sólo algunos críticos como el caso de Florencia Garramuño ofrecen una visión más compleja del asunto, dejan entrever en su interpretación de Casa Grande la otra cara de la disolución de los antagonismos, más cercana al ocultamiento, sobre todo cuando este lo es de clase o de género. Pero, tal vez, lo más llamativo de este planteamiento es el desplazamiento de la sociabilidad que Freyre expone del ámbito público al ámbito privado, más familiar en el que la casa desempeña un papel fundamental, no sólo como lugar espacial, sino como lugar simbólico. Por este motivo son tan relevantes las descripciones de los espacios más íntimos y de lo que allí ocurre, como los momentos de ocio, las comidas o las relaciones sexuales. Aquí, en este ámbito los antagonismos se mantienen, forman parte de su propia naturaleza, y se convierte en la base para la construcción de la nueva identidad nacional.

Sobre este asunto el autor ofrece algunas referencias a la especificidad y excepcionalidad del Brasil; idea que se ve reforzada por la tipología de las distintas naciones latinoamericanas que el discípulo de Freyre Rüdiger Bilden había propuesto en los años 30. En ella Brasil se encuentra en una posición única, particular donde el poder del “trópico” y la política colonizadora estimulan a la hibridación de los distintos grupos étnicos que conviven en el mismo espacio en el ámbito público, mientras se mantienen en conflicto en el ámbito privado<sup>3</sup>.

Esta realidad, unida a la forma de interpretar la cultura como un producto humano híbrido, ha sido recuperada y valorada por relevantes antropólogos contemporáneos, entre los que cabe citar a Stuart Hall y de García Canclini.

*“Voy a ocuparme de cómo los estudios sobre hibridación modificaron el modo de hablar sobre identidad, cultura, diferencia, desigualdad, multiculturalidad y sobre parejas organizadoras de los conflictos en las ciencias sociales: tradición/modernidad, norte/sur, local/global”<sup>4</sup>.*

2741

#### 4. ILUMINACIONES III. ESPAÑA Y LO HISPÁNICO

La obra de Freyre, su pensamiento sociológico y su documentación etnográfica pasan desapercibidas en España durante mucho tiempo, a pesar del enorme peso que en ella presenta lo hispánico. Será a partir de mediados de los años 50, cuando, de la mano del discípulo de Ortega, Julián Marías el pensamiento español se hará eco del poder sugere y del torrente de nuevas ideas del autor brasileño, y esta influencia, aunque con cuentagotas no para de crecer.

En 1954 el filósofo español, en plena escritura de su obra Estructura social, visita Brasil por primera vez. Allí lee Casa Grande y Senzala y queda deslumbrado, según sus propias palabras, tanto por su estilo como por su contenido, resultado de una profunda simbiosis entre los conocimientos históricos y la aplicación a la realidad social del Brasil. Esta amistad entre los dos intelectuales se mantiene constante a lo largo de décadas, y el contacto, con mayor o menor frecuencia se mantiene inalterada hasta la muerte del antropólogo americano. La estimación y la admiración mutua se perciben de un modo claro

<sup>3</sup> Esta situación de excepcionalidad del Brasil respecto a los demás países latinoamericanos se presenta de un modo más completo en la obra de Bilden, donde lo identifica con un verdadero laboratorio de civilizaciones. BILDEN, R. (1929): Brasil: laboratoy of Civilization. Nation, New York, Jan 1.

<sup>4</sup> CANCLINI, N.(2008): Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos aires, Paidós, p. 13.

a través de las constantes referencias recíprocas. A través de ellas comparten intereses y temáticas variadas sobre asunto de lo más variado, siendo el punto germinal del contacto entre ambos la figura de Ortega y Gasset, tal y como, el propio Freyre pone de manifiesto al comentar la conferencia que el discípulo del filósofo madrileño imparte en Recife con ocasión del centenario del nacimiento de su maestro.

*“Su razón vital es un concepto actualmente renovador de los racionalismos, por lo que añade de más que de racional a la razón de los racionalistas a la manera de los Bertrand Russell. Al crear este concepto se reveló Ortega como vitalmente hispánico, hispánico de la cabeza a los pies” (FREYRE, 1983: 1).*

Es Ortega el elemento aglutinador de ambas personalidades, pero el vínculo va más allá de cualquier personalismo, es una relación compartida por una idea que aglutina a todos los elementos que intervienen en un proceso de interacción creativa y formadora de la nación, como es “lo íbero, lo transibérico”.

Esta idea descriptiva, en principio, se va desarrollando en la obra de Freyre hasta convertirse en prospectiva, tal y como se pone de manifiesto en sus obras finales, sobre todo en la obra titulada *Más allá de lo moderno*. Obra que Julián Marías presenta en Madrid el 1612-1977 y que él mismo escoge entre muchos otros variados ensayos para que forma parte destacada de la colección Boreal que sobre pensamiento social el propio filósofo dirige. El 15 de Febrero de 1986, el periódico ABC publica una crónica de Freyre sobre un libro recién publicado de Julián Marías titulado *España inteligible*. Allí valora su vinculación con la cultura española del siguiente modo:

*“España inteligible es un libro que innova, siendo al mismo tiempo castizamente ibérico. Porque en el profesor Julián Marías el concepto de lo que sea español está siempre dentro de lo hispano, de lo ibérico, de lo transibérico” (FREYRE, 1986: 3).*

Freyre admira la determinación con que Marías aborda la realidad española como una identidad deshuesada a través de varios siglos de hibridaciones. Pero, a pesar de esto no hubo, subraya, una España perdida.

Como hemos visto son tres los elementos más importantes que conforman el mestizaje brasileño según la interpretación de Freyre. La base indígena constituye el elemento más ancestral, más escondido y menos visible actualmente. Fueron precisamente estas poblaciones objeto del debate sobre la humanidad moderna, y así los europeos, blancos, portugueses fueron desarrollando, a trompicones, la idea de la tercera humanidad tal y como aparece descrita por LéviStraus. A estos dos elementos comunes en casi toda la América Latina hay que unir el modo de vida que llevaban consigo los esclavos llegados de África. De este modo, lo indígena, lo blanco y lo africano son las categorías iniciales sobre las cuales, a partir de múltiples generaciones, se va conformando la identidad brasileña, una identidad, que como hemos visto, y a pesar del sentir general no se encuentran exenta de conflictos. Es obligado reseñar que cada uno de estos elementos merecería un tratamiento individualizado y extenso, acorde al tratamiento que Freyre le da en cada una de las partes de su ensayo, pero debido las características de este trabajo nos limitan a esbozar la forma de vida que el autor brasileño describe como ibérica o hispánica, y que se concreta en la presencia portuguesa en Brasil.

El elemento que de un modo general llamamos con Freyre lusoibérico constituye una forma de designar a aquellos rasgos más significativos que determinan el modo de vivir de una colectividad determinada, y que forma parte integrante de la estructura social brasileña no sin grandes tensiones. El antropólogo brasileño va conformando con el tiempo una idea cada vez más aglutinadora de lo ibérico. Así en la obra “*Más allá de lo moderno*”

podemos observar que ya no tiene en cuenta de un modo significativo estas tensiones de raíz histórica y que se presentan en formas específicas de dominio y de poder. Parte de una postura neutra respecto a cada uno de los elementos que conforman la identidad sin cuestionarse la relación real entre cada uno de ellos como sí hizo en su primera obra significativa *Casa Grande e Senzala*. Esta forma de entender la estructura social ha sido puesta en relación con la forma expresiva de la vida humana descrita en unas fechas parecidas por Ortega y Gasset, en concreto lo que el filósofo madrileño describe como la razón vital o la razón histórica.

Para entender el Brasil, comenta Freyre hay que ir más allá de sus límites geográficos, no termina en sí mismo, ni en Sudamérica. Contiene rasgos culturales propios de lo que él mismo describe como cultura hispánica, o si se prefiere ibérica. Estas raíces remiten al pasado histórico, tienen su fuente en Portugal en un momento de una estrecha unión a España en los años decisivos de 1580 a 1640. Con una monarquía compartida y con escritores españoles y portugueses conviviendo lingüísticamente las diferencias quedaban claramente reducidas. Por tanto el Brasil contemporáneo de Freyre no es inteligible desde el punto de vista social y cultural sin la referencia hispánica, pero tampoco el mundo hispánico es comprensible si no se incluye al mismo las formas culturales propias de Brasil.

En el contexto de la modernidad globalizada, donde las identidades son híbridas y el mestizaje es el aspecto social más destacado, la obra de Freyre se encuentra más viva que nunca para acercar de nuevo a estas dos realidades culturales como la hispánica y la brasileña.

¿Qué entiende Freyre por hispánico? ¿Qué rasgos caracterizan esta forma cultural? De todo el conjunto de elementos destaca uno de un modo muy sobresaliente. Nos referimos a la forma y manera de entender y representar en la tradición hispánica al ser humano. Esta forma peculiar, destacada por el sociólogo brasileño resulta de la combinación peninsular de saberes orientales, y occidentales fruto de largos años de convivencia. Esta fusión entre el oriente y occidente, lo árabe y lo europeo, lo romano y lo germánico conforma lo hispánico que los portugueses llevaron a Brasil, y que pueden entenderse como una peculiar forma de adaptación no sólo al territorio y a la vida, sino también a hombres con tradiciones culturales muy diferentes de enorme influencia en los trópicos.

*“Los hispanos decidieron por una interpretación de la nueva realidad antropológica que los trópicos habían ofrecido a sus ojos en un incisivo desafío a su inteligencia, que abrió a las poblaciones tropicales con las que habían entrado en contacto, un futuro susceptible de ser considerado sociológicamente cristocéntrico, futuro anticipado o previsto casi sociológicamente por los hispanos..” (FREYRE, 1977:33).*

El modo de ser hispánico se manifiesta en una forma especial, como hemos visto, de relacionarse con el tiempo. Una valoración del tiempo que llevan a cabo, “gentes saudosas de pasado y esperanzadas de futuro y no sólo apegadas al presente.” En este modo singular de vivir el tiempo toman sentido actitudes como la espera y la esperanza tal y como han sido descritas en la tradición hispánica por Laín Entralgo. En este asunto el sociólogo brasileño deja entrever de un modo más claro el punto de vista más reflexivo, no sólo en la temática, sino también en los conceptos que usa para su explicación social, incidiendo de modo significativo en el uso más universal y filosófico del término “cultura”.<sup>5</sup> Este

<sup>5</sup> “Es evidente que, a estas alturas estamos desviándonos en una un tanto arbitraria consideración de valores socioculturales que, en vez de conservarnos en el sector de la sociología, o de la antropología científica, estamos en el de la antropología filosófica, lo cual es inevitable”, p. 32.

modo de hablar indica una connotación extensa del término, que supone la generalización más amplia del conjunto de rasgos culturales de un colectivo, y, en gran medida, alejada ya de su primera visión sobre la Casa Grande. Es, precisamente, en esta generalización donde se encuentra uno de los aspectos más relevantes de su pensamiento en relación al hispanismo. No buscó Freyre la esencia de este modo de vivir en ciertas condiciones míticas o en las referencias al pasado, ni tampoco en formas compartidas de economía o política, sino que encontró lo más profundo del modo de ser y de vivir hispánico en algo profundamente antropológico como es el sentido adquirido y compartido del tiempo.

## **5. BIBLIOGRAFÍA**

- BILDEN, R. (1929): Brasil: laboratoy of Civilization. Nation, New York, Jan 1.
- CANCLINI, N. (2008): Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos aires, Paidos.
- FREYRE, Gilberto (1978): Casa grande e senzala. Caracas. Ayacucho.
- (1983) “Saludo a Julián Marías”, Cuenta y Razón, 14: 19.
- (1986) “El nuevo libro de Marías”, ABC, 15-II1-986, p. 56.



# ANTROPÓLOGAS EN EL ESTADO ESPAÑOL. UN PRIMER ACERCAMIENTO AL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA Y EN LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

Elixabete Imaz

Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País vasco

## 1. PLANTEAMIENTO

Lo que aquí se presenta, no deja de ser una declaración de intenciones para la definición de un proyecto de investigación que hoy por hoy es poco más que una idea. Se trata de aprovechar la oportunidad que ofrece el contexto de este XII Congreso de Antropología de la FAAEE para comunicar, intercambiar y definir algunas vías de acceso a un tema que creo puede resultar de gran interés y, sin embargo, está aun sin elaborar en la disciplina: conocer el lugar y el protagonismo que las mujeres han tenido en la investigación y en el asentamiento académico en la antropología social y cultural en el Estado y conocer el contexto social, histórico y también biográfico del mismo. También pretende ser una invitación para aquellas personas que estén interesadas en el tema y consideren que pueden aportar informaciones que subsanen omisiones, errores o carencias de cualquier tipo en esta primera aproximación. En definitiva se trata de una comunicación en el sentido más literal del tema: dar a conocer algo que se está esbozando y lejos de estar concluido.

Es sabido que la presencia de las mujeres ha sido importante en la antropología social, tal vez más que en ninguna otra disciplina académica. A pesar de que sus trabajos hayan sido a menudo invisibilizados y sus nombres relegados tras las grandes figuras masculinas, unas pocas han logrado incluso traspasar las barreras del androcentrismo disciplinar y situarse en un lugar protagonista en la construcción de la genealogía disciplinar. La revisión feminista que se produce a partir de los 70 rescata parte de las aportaciones que las mujeres hicieron a la antropología, recuperando algunas figuras que corrían el riesgo de caer en el olvido o subrayando la calidad y originalidad de sus trabajos (Stolcke, 2003). Sin embargo, gran parte de esta tarea está todavía por realizar.

Fue la casualidad la que hizo que reparase en el interés que esta parte de la memoria de la antropología podía tener. Miriam Pillar Grossi, profesora de la Universidad de Santa Catarina (Brasil) lleva varios años recogiendo las aportaciones que las antropólogas del siglo XX han hecho a la disciplina tanto desde los países centrales (Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos) como desde otras antropologías de “fuera del centro”, sobre todo de Asia y América Latina (grossi, 2010). A petición de Miriam Grossi, más por compromiso que por entusiasmo, me embarqué en la elaboración de una entrada sobre “Antropólogas en España” dentro del *Dictionnaire des Femmes Créatrices*, de próxima aparición (Imaz, *en prensa*). El trabajo bibliográfico que realicé a partir de ese momento me acercó a un ámbito poco frecuentado por mí, el de la historia de la antropología, y me llevó a algunas conclusiones que pueden ser puntos de partida para elaboraciones futuras.

## 2. PRIMERA APROXIMACIÓN<sup>1</sup>

En primer lugar, al hablar de la presencia de las mujeres en la antropología del Estado hay que referirse a la tardía consolidación de la antropología española. Licenciatura de Antro-

<sup>1</sup> Para la elaboración de este apartado he recurrido a numerosas fuentes, incluidos correos electrónicos, búsquedas en internet, referencias en textos, búsqueda en actas etc. Sin embargo dos textos han sido fundamentales en la orientación inicial Carmelo Lisón Tolosana (1993) y Joan Prat, Ubaldo Martínez Veiga, Jesús Contreras e Isidoro Moreno (1992), en especial la primera parte firmada por Prat.

pología no existió en España hasta principios de los años 90. Solo este dato ya da muestra de la tardía implantación e institucionalización de esta disciplina en el caso español. Una tardanza que se explica por el golpe de estado y posterior guerra civil (1936-39) que malogró el incipiente interés por el folclore y las diversas expresiones de cultura popular y obligó al exilio a muchos de los que comenzaban a bosquejar un trabajo de etnografía o antropología. A lo largo del franquismo (1939-75) el régimen dictatorial desconfió de los estudios etnográficos que pudieran servir de sustento las ideologías nacionalistas y sobre todo, desconfió de la crítica potencial proveniente de las ciencias sociales. Habrá que esperar a los últimos 60 y especialmente la década de los 70 para que, en el contexto de la apertura del régimen dictatorial, se produzca una eclosión de la antropología, de orientación fundamentalmente social, progresivamente desgajada de vínculos con la antropología física y la arqueología y con vocación de asentarse en el ámbito académico. En este proceso las mujeres tendrán un papel protagonista y muchas de ellas, además, tendrán una orientación marcadamente feminista.

Entre las antropólogas que comienzan a investigar en esta época merece distinguir por una parte a las antropólogas locales, jóvenes antropólogas que tras formarse en su mayoría en las Universidades extranjeras, retornan con una sólida formación antropológica, y por otra aquellas que provienen de países extranjeros, especialmente anglosajonas, cuya residencia es sólo temporal en España con el objetivo de realizar trabajo de campo; pero existen también algunas antropólogas extranjeras, fundamentalmente provenientes de América Latina, que ya formadas llegan y se instalan en la época cambio social y renovación académica que supone la transición democrática.

La proporción relativamente importante de mujeres en la universidad desde el momento mismo de su consolidación como disciplina académica, incluyendo la alta proporción de mujeres en la obtención de cátedras, será una característica propia de la antropología española. Igualmente es notable que la incorporación de las mujeres a la antropología y el desarrollo de la antropología de orientación feminista es casi simultáneo a la conformación de la disciplina antropológica misma. Las mujeres que en el declive de la dictadura están colaborando en la creación de los departamentos de antropología se muestran atentas a los nuevos movimientos que se perciben más allá de sus fronteras y el interés por lo que en el momento se denomina Antropología de la Mujer y que pronto pasará a denominarse Antropología del Género o Feminista es considerable. A partir de los años ochenta se van consolidando asignaturas, publicaciones o postgrados de género en casi todas las Universidades y es de destacar el componente antropológico en los diversos Seminarios e Institutos interdisciplinarios de Estudios de la Mujer que se crean en estos años.

Pero fue desde unas décadas antes, aunque con escaso contacto con estos etnógrafos locales, cuando empiezan a llegar algunos antropólogos sociales extranjeros con ánimo de investigar el mundo rural, especialmente en Andalucía y Castilla y que pondrán especial atención en el estudio de la masculinidad mediterránea, las relaciones entre los sexos, la desigualdad y la estructura social. Así, en los sesenta, animados por sus directores de tesis y descubriendo España como un lugar “exótico” y “virgen” llega un nutrido grupo de jóvenes investigadores foráneos, sobre todo británicos o estadounidenses, para la realización de la doctoral. En este grupo las mujeres tendrán una presencia considerable y se dedicarán en casi todos los casos a realizar estudios de campo en comunidades rurales siguiendo el modelo de monografía de la escuela británica. Destaca entre ellas Susan Tax Freeman que desde mediados de los sesenta se dedicará al estudio del ámbito rural de Castilla, manteniendo una larga relación de trabajo de campo e incluso con la academia

local durante toda la década de los años 70 y 80. Otras antropólogas también realizarán parte de su trabajo de campo en estas zonas rurales pero su característica será la falta de contacto con la universidad y los antropólogos locales y de hecho su obra no llegará a ser editada ni difundida en castellano. Este será el caso de Jane F. Collier, Ruth Behar, Marie P. Corbin o Susan Harding, entre otras.

Paralelamente, en esos primeros setenta, una serie de jóvenes investigadoras españolas logran formarse en antropología, en su mayoría realizando estudios en Francia o Inglaterra. La mayoría de estas antropólogas irán asentándose sobre todo en las Universidades de Barcelona y Madrid, dando forma poco a poco a áreas y departamentos de antropología inexistentes hasta la época. Puede afirmarse que estas mujeres son pioneras por partida doble: no sólo promueven el inicio de los estudios de Antropología social y su desarrollo académico sino que, a la vez, ellas mismas conforman la primera generación de mujeres que logra tener acceso a educación universitaria. Es indudable que en la mayoría de los casos provienen de familias de clases medias o acomodadas, las únicas familias que pueden permitirse enviar a la Universidad. Pero este grupo también representa una ruptura con el duro régimen que el franquismo impone a las mujeres, que durante décadas viene inculcando un ideal de mujer exclusivamente volcado al hogar y a la religión. Apoyándose en algunos antropólogos varones que de forma casi testimonial comienzan a hacerse un hueco en algunas facultades, van conformándose algunas investigaciones de campo entre las que la presencia de mujeres comienza a hacerse notar. Así por ejemplo, bajo la tutela del americanista José Alcina Franch realizarán sus tesis a caballo entre la arqueología, la historia y la antropología mujeres como Pilar Cabello Carro o Pilar Sánchiz Ochoa. Algunas de sus estudiantes participarán en el proyecto interdisciplinar del yacimiento arqueológico de Esmeraldas (Ecuador) dirigido por él en los años 1970-75, tal es el caso de Remedios de la Peña, Mercedes Guinea o Emma Sánchez Montañés, continuando la línea de investigación sobre la América precolombina desarrollada por este autor.

Sin embargo, a excepción de los Americanistas y a diferencia de otros países europeos, la antropología en España ha desarrollado sobre todo líneas de investigación centradas en lo local, siendo escasísimos los casos en los que las excolonias se convierten en el centro de trabajo de campo. Es este el caso también de algunas jóvenes antropólogas que adquieren un reconocimiento notorio y cuyos trabajos se convierten en paradigmáticos de la nueva antropología social que empieza a realizarse. Destacan las tesis realizadas por mujeres sobre las denominadas “étnias malditas”: la de María del Carmen Aguirre Delclaux sobre los Agotes, grupo repudiado de origen desconocido en el Valle del Baztán, dirigida en 1970 por Julio Caro Baroja; el estudio sobre los chuetas –supuestos descendientes de judíos conversos de Mallorca– de Eva Laub, o los maragatos de la provincia de León realizada por Ana Melis ambas dirigidas por Carmelo Lisón Tolosana, o la tesis bajo la misma dirección realizada en 1972 por María Cátedra sobre los Vaqueiros de la Alzada, ganaderos antiguamente trashumantes y segregados de la sociedad general en el ámbito rural de Asturias. También son una referencia obligada el conjunto de estudios sobre los gitanos sedentarizados en ciudades de Teresa San Román iniciados en los primeros setenta. Otra pionera del trabajo de campo en el medio urbano será Esperanza Molina. En los primeros años sesenta se instala y convive con las familias que crean el asentamiento de Entrevías, en la periferia madrileña, en el contexto del éxodo rural del desarrollismo español de los años sesenta y setenta.

También en la misma época aparecen los primeros trabajos de otras antropólogas que tendrán un papel importante en el desarrollo de la antropología como disciplina, aunque

muestren una inclinación menor por el trabajo de campo. Una de las antropólogas más reconocidas, Aurora González Echeverría, tras su paso por las ciencias exactas y por la filosofía y después de una corta experiencia en Camerún, inicia un recorrido que apartado de las investigaciones de campo se dirige por derroteros metodológicos y teóricos y es una de las primeras profesoras de antropología en la Universidad Autónoma de Barcelona, a la que se incorpora como docente a mediados de los años setenta, siendo todavía muy joven. Otra línea de trabajo sería el de Pilar Romero de Tejada, con una intensa preocupación por la museología y por la conservación del patrimonio etnológico que albergan o Beatriz Moncó, inclinada a la antropología histórica, quien investiga el contacto cultural que a lo largo de los siglos se produjo entre Europa y Asia o América Latina a través de las misiones religiosas, o sobre el papel de la mujer en la religión.

Es de destacar que es frecuente entre estas primeras antropólogas encontrar desde el comienzo un interés por convertir a las mujeres en centro de su investigación. En estos años de la transición democrática el movimiento feminista tendrá una fuerte presencia y no pasan desapercibidas las aportaciones de la en aquel momento incipiente Antropología de la Mujer. María Jesús Buxó es una de las primeras antropólogas que en España aborda directamente la cuestión del género desde la antropología cuando realiza en 1978 sus trabajos sobre lengua y género publicados en el libro *Antropología de la mujer: cognición, lengua e ideología cultural*. En la misma época Teresa del Valle, de retorno de sus estudios y docencia en Estados Unidos y Micronesia e incorporada a la naciente Universidad del País Vasco, promueve la antropología en estrecha conexión con el feminismo, como atestigua la fundación del Seminario de Estudios de la Mujer en 1981. También María Dolors Comas d'Argemir con su trabajo orientado fundamentalmente a cuestiones de Antropología Económica, dedica parte de su trabajo de investigación a las labores de cuidado y de reproducción realizadas por las mujeres.

Es importante destacar el papel de algunas antropólogas extranjeras de orientación marcadamente feminista que han recibido su formación antropológica fuera de España y que se instalan definitivamente en el Estado en el periodo de transición democrática, coincidiendo con el desarrollo de la institucionalización de la antropología: la Catedrática Verena Stolcke, de origen alemán pero con una larga trayectoria en América Latina (Argentina, Cuba y Brasil), se traslada a Barcelona y desde el año 1979, a lo largo de tres décadas como docente en la Universidad Autónoma de Barcelona, profundiza en el estudio de los discursos legitimadores de las jerarquías sociales, dando una especial relevancia a las formas en que se interrelacionan las ideologías racistas y los valores sexuales. Dolores Juliano también se instaló en Barcelona en 1977, tras abandonar su puesto docente en la Universidad de Mar del Plata tras el Golpe Militar argentino. También puede integrarse en este grupo la argentina Virginia Maquieira. Las tres comparten el ser antropólogas formadas en América Latina que llegan a España tras la transición democrática y que se incorporan al mundo académico que está en formación, sin que sus investigaciones de campo estén orientadas a aquello que se dio en llamar “Antropología del Mediterráneo”. El caso de la sueca BrittMarie Thurén es especial pues además de desarrollar su trabajo de campo fundamentalmente en el cambiante ámbito urbano del fin del franquismo, se incorpora en alguna medida a la incipiente estructura académica de la antropología y realiza una importante labor de difusión de la Antropología Feminista entre las jóvenes estudiantes a través del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, una orientación que apenas comenzaba a ser conocida en España.

### 3. ALGUNAS CONCLUSIONES

Al hacer esta primera aproximación a las antropólogas en España, las omisiones los olvidos y las ausencias son un temor, pero a la vez, una certeza. Soy consciente de que este breve recorrido ha dejado al margen a un importante número de mujeres que participaron en la constitución de la antropología en el estado. De algunas no tengo más dato que el nombre y me ha sido imposible ponerme en contacto con ellas mismas o alguien que supiera aportar más información. Llegar a siquiera al nombre ha sido una labor de rastreo costosa en ocasiones, más aún en un lugar donde la antropología se halla diseminada, los departamentos de antropología poco comunicados y la antropología académica y de fuera de la academia no tienen relaciones fluidas. Sin embargo, sí he conseguido localizar a la mayoría de las mencionadas y dada la disposición positiva que he encontrado en muchos de los casos es probable que un trabajo de investigación futuro encuentre colaboración por su parte.

Especialmente interesante es el momento en que se produce la consolidación de la antropología social, simultáneo a la irrupción de las mujeres en el ámbito universitario. En el contexto de la transición y de la eclosión de los movimientos sociales la riqueza de las trayectorias vitales que se intuyen en estas precursoras de la antropología es un terreno vasto de estudios biográficos y de historias de vida.

Es especialmente llamativo que en un momento en el que la Península Ibérica seguía siendo un terreno de búsqueda del exotismo mediterráneo, las jóvenes antropólogas prefirieron no buscar un “otro lejano” sino realizar trabajos de campo en los propios lugares de origen y definir investigaciones en las que se resaltaban el cambio y las radicales transformaciones que en aquel momento intuían que se estaban produciendo.

Indagar en los caminos por los que se llegó a la antropología, los descubrimientos y herramientas que la antropología les procuró y reflexionar sobre las investigaciones que se realizaron en la época puede resultar interesante para la elaboración de una memoria disciplinar a partir de narraciones personales en las que lo sociológico, lo académico, lo histórico y lo biográfico se imbrican en trayectorias que evidentemente son laborales, pero también políticas, educativas, relacionales, emocionales y, en definitiva, vitales.

2749

### 4. BIBLIOGRAFÍA

GROSSI, Miriam P. (2010) “Antropólogas do século XX: Uma história invisível?” (En línea: [http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/dialogos\\_transversais.html](http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/dialogos_transversais.html)).

IMAZ, Elixabete (en prensa) “Femmes anthropologues en Espagne » *Dictionnaire des créatrices*. París, Édition des femmes.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, 1993, “Sobre antropología y antropólogos españoles”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 10: 237-250.

PRAT, Joan; MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo; CONTRERAS, Jesús; MORENO, Isidoro (1992) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus.

STOLCKE, Verena (2003) “La mujer es puro cuento” *Quaderns de l'institut català d'antropologia*, 19: 65-95.



## LA ANTROPOLOGÍA TEORICOPRACTICA DE UBALDO MARTÍNEZ: BIOPOLÍTICA DE LA EXCLUSIÓN

Eduardo Vinatea Serrano  
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

Pionero de los estudios de ecológica cultural en España con obras como *Antropología ecológica* (1978) y *La ecología cultural de una población de agricultores*, (1985), impulsor de los estudios de *Antropología Económica* (1990), historiador de la antropología, *Historia de la Antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías* (2010) y en la última etapa dedicado al estudio de los fenómenos relacionados con la inmigración, el racismo y la exclusión social, con trabajos tan destacados como *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*(1997), *Pobreza, segregación y exclusión espacial* (1999) y *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*. (2001), la obra de Ubaldo Martínez Veiga se ha constituido en referencia ineludible de la Antropología española.

En su trabajo se ponen de manifiesto dos elementos: una metodología que utiliza un detallado análisis conceptual y en la que demuestra que los conceptos que las ciencias sociales deben manejar no tienen sentido sino son verdaderas herramientas, que se forjan en su uso y aplicación crítica. Y segundo, una práctica antropológica basada en el trabajo de campo, que hace de la realidad social su verdadero campo de batalla, y que indaga en los mecanismos de exclusión social. En este sentido la propuesta de Ubaldo Martínez, articula una antropología teóricopráctica, que unificando ambos campos se ha ocupado, por un lado de las cuestiones clásicas de la antropología social (su historia, la antropología económica y ecológica) y por otro, de analizar determinadas prácticas y comportamientos sociales, que tratan de categorizar y excluir a aquellos individuos que en expresión de Simmel son “próximos y lejanos a un mismo tiempo”.

2751

### 1. EXCURSUS METODOLÓGICO

La principal característica de su labor me atrevo a decir, es el rigor con el que lleva a cabo sus investigaciones, explicitando cuales son los elementos que intervienen en el trabajo de campo y que métodos ha utilizado para ello. En las obras más teóricas como en *Antropología Ecológica* (1977) y *Antropología Económica* (1990), la deducción lógica y argumentativa y el matizado análisis conceptual permiten al lector seguir y participar en los debates que el autor lleva a cabo. En los trabajos más prácticos como *La ecología cultural de una población de agricultores* (1985) o *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo* (2001), el trabajo de campo y la observación participante, son imprescindibles; “cuando se trata de analizar las reacciones de los nativos con respecto a los inmigrantes, este método es con frecuencia mucho más útil que otros que se consideran más representativos desde un punto de vista cuantitativo” (Martínez Veiga, 1997:11). Frente al análisis cualitativo que se queda en la superficie de los fenómenos, en la observación participante se escucha aquello que los actores dicen y se observa lo que hacen. Pero además, sirve para buscar acuerdos y desacuerdos entre los informantes y por qué se dan los mismos, sometiendo a prueba los que los informantes dicen sobre el comportamiento o el entorno con evidencias más objetivas lo que realmente acontece, y estar abierto a todas las evidencias negativas o buscar a través de informantes y colegas explicaciones alternativas. Frente al análisis cualitativo, muchas veces denostado, la investigación cuantitativa no es

garantía de objetividad, ni un fin en si misma, pues en última instancia números y estadísticas son una interpretación de la realidad y no la realidad misma.

## 2. ECOLOGÍA Y ECONOMÍA

En los primeros trabajos de los años ochenta, se pueden observar una afinidad tanto por análisis próximos al materialismo cultural (trabajó en Columbia con Marvin Harris entre los años 1975 y 1977) como a los planteamientos de la antropología ecológica. Su trabajo sobre *La ecología cultural de una población de agricultores* (1985), aplicará los principios de la ecología cultural, que siete años antes había plasmado en *Antropología Ecológica* (1978), a una población de Castilla León, El Riego, al estudio de las decisiones económicas, a la política local y a los rituales, al poner en relación el entorno y las constricciones y oportunidades que este ofrece. Pero lejos de ofrecer una visión determinista de los fenómenos culturales, buscará las interrelaciones significativas entre fenómenos que en principio parecen diversos y sin conexión entre sí.

Esta monografía es un ejemplo clásico de trabajo de campo de una población de agricultores. Su desarrollo presenta la articulación entre el entorno vivo y el no vivo. Así, la población de El Riego es estudiada en sus relaciones materiales y culturales como un todo relacionado; su economía agrícola, la demografía y organización familiar, los patrones y mediadores y sus rituales.

Roy Rappaport, en su ya clásico de la antropología ecológica *Pigs for the Ancestors*, había puesto de manifiesto que el ritual entre los Tsembaga es un mecanismo de regulación cuya función es mantener un entorno no degradado, ajustar las relaciones hombre-tierra y mantener las guerras en unos límites tales que no se ponga en peligro la supervivencia de la especie.

De igual modo, la población de agricultores de El Riego es analizada, como un ecosistema en el que los rituales juegan un destacado papel. Se trata en este caso de un ritual agrario, cuya finalidad latente es la consecución de lluvias para las cosechas agrícolas, que consiste básicamente en la subida y bajada de una Virgen y un Cristo desde una iglesia periférica al centro del pueblo y una fiesta profana en un prado, portando en una de las procesiones unos pendones, que los mozos han de sostener durante el largo camino que recorren.

¿Cómo interpretar la presencia o ausencia de los pendones? Para Martínez Veiga, “la información transmitida por la presencia del pendón es bastante simple: hay bastantes mozos en el pueblo para llevarlo, lo cual es lo mismo que decir que el pueblo se mantiene dentro de los límites de lo que podríamos llamar el óptimo demográfico. Con esto se quiere decir que el pueblo no sólo se reproduce demográficamente, sino que de alguna manera está pujante, crece y la cantidad de la población, especialmente lo que ellos llaman los mozos, no está disminuyendo ostentosamente. Cuando ya no aparece el pendón sino la pendoneta la información que se transmite es diferente: el pueblo no se encuentra en sus óptimos demográficos, pero, sin embargo, todavía es una entidad demográfica más o menos viable. La desaparición del pendón indica que la cantidad de la población ha disminuido muchísimo, por lo cual ya no es una entidad demográfica viable.”(Martínez Veiga, 1985:143-144).

A partir de la diferencia que Peirce establece entre “índice” como entidad que transmite una información sobre la situación social de los participantes en el ritual, y la noción de “símbolo”, que no transmite información sino que la enmascara, en El Riego, “los varones labradores adultos no interpretan la bajada de la virgen como un intento de conseguir la lluvia por medios milagrosos, sino que la bajada está puesta en relación con unas con-



diciones meteorológicas concretas en las que es probable, casi seguro, dicen, que llueva. Si se tienen en cuenta estas condiciones, la peregrinación es un “índice” de la lluvia. No se trata de un símbolo asociado por convención con el hecho de la lluvia sino que es un “índice” en cuanto que en el lenguaje de Peirce “está afectado” por aquello que significa que es la lluvia”(Martínez Veiga, 1985:138).

En el análisis se realiza una distinción de suma importancia entre dos tipos formas religiosas; las “religiones populares” de carácter informal y menos sujetas a control, y las llamadas “religiones eclesiásticas, más formalizadas y controladas por un clero especializado. Una de las características de las llamadas “religiones populares” que se manifiestan en sus rituales es su carácter “indéxico”, es decir, que los signos utilizados en este tipo de religión son en un tanto por ciento muy elevado “índices”, mientras que en las “religiones eclesiásticas” hay un predominio de los símbolos. Igualmente en sus manifestaciones se trata de “rituales de subordinación”, pues “en el conjunto del ritual aparece un intento claro de subordinación de la “pequeña tradición” de carácter popular, a la “gran tradición” de carácter eclesiástico y por esta razón creemos que su denominación como ritual de subordinación es aceptable” (Martínez Veiga, 1985: 149).

El otro gran trabajo teórico de Ubaldo Martínez es su obra sobre *Antropología Económica. Conceptos, teorías, debates* (1990), en la que como indica el subtítulo, se da buena cuenta de los conceptos, teorías y debates que han jalonado esta especialidad, que nació como actitud crítica que trataba de demostrar que los principios de la teoría neoclásica no eran aplicables a las llamadas sociedades primitivas. Sin embargo, las teorías alternativas muchas veces cometieron los mismos errores que aquellas a las que pretendían sustituir. Sin duda alguna el gran debate que marca el nacimiento y desarrollo de la antropología económica es el que mantuvieron formalistas y sustantivistas. Como bien señala Martínez Veiga ambas posturas cometieron errores, y ambas tenían parte de razón. Es erróneo por un lado, identificar la noción de mercado con la de capitalismo tal y como hace Polanyi, pues tal y como demostraron Bohannan y Dalton, los principios de mercado se dan en algunos casos de forma independiente al mercado, por cuanto ello implicaría la diferente penetración del principio de mercado en la sociedad, haciendo de esos dos factores hasta cierto punto variables independientes.

Tanto la mentalidad antimercado de Polanyi, con sus adherencias marxistas, como el naturalismo económico de los formalistas llevaron a conclusiones que obviaban la realidad empírica. Al constatar que el capitalismo se daba en formas precapitalistas como en países colonizados, el foco de interés se desplazó hacia la teoría de la modernización y el desarrollo, así como al estudio de las relaciones de dependencia entre el centro y la periferia. Cuestiones que lejos de estar zanjadas persisten hoy día y a través de la globalización, sin que haya verdaderas propuestas que arrojen luz sobre esta problemática.

Ecología e economía, son paradigmas diferentes que pueden funcionar como herramientas complementarias. Su articulación, se encuentra en la idea de que los procesos biológicos y orgánicos que evolucionan a través de la adaptación al medio pueden interpretarse en términos económicos. Pero admitir que existe una economía de la naturaleza, que consiste en el hecho de que los procesos vitales tienen lugar dentro de unos parámetros ambientales, implica que “existe la competición entre unos organismos y otros dentro de nichos determinados lo cual obliga a los organismos a adaptarse utilizando de una manera óptima ciertos recursos, es decir, maximizando algún tipo de recursos” (Martínez Veiga, 1989: 126). La verdadera articulación entre economía y ecología estaría en la teoría de la decisión, ya se trate como decisión económica a través de la racionalidad mediosfines, o

como respuesta a las dificultades, oportunidades o incentivos que el entorno plantea a los seres vivos.

Así la mejor estrategia a seguir en antropología ecológica no es el análisis individualista que como tal es incompleto, sino el sistémico que implica la referencia al entorno social o biológico sobre el que actúan los organismos y los individuos, en relación con otros individuos. En ese sentido la diversidad y variabilidad del comportamiento de las poblaciones que interactúan con el entorno, obedece a las decisiones individuales que crean esa variabilidad dentro de las poblaciones de individuos. Por tanto, “el punto de vista ecológico analiza las constricciones, las perturbaciones y oportunidades que hasta cierto punto determinan o condicionan la toma de decisión” (Martínez Veiga, 1990: 149), y es a partir de aquí, donde se estudian las consecuencias de las estrategias, los resultados de las mismas y los costos y beneficios que conllevan.

Con esta obra se cierra el círculo entre ecológica y economía, que empezó con la publicación de *Antropología ecológica* (1978) y que va desembocar en los trabajos sobre exclusión social e inmigración a partir de los años noventa, pues también en estos fenómenos se da una forma de interacción compleja entre una serie de variables en un medio donde las constricciones y las oportunidades reflejan una despiadada lucha por la existencia.

### 3. INMIGRACIÓN, RACISMO Y EXCLUSIÓN

En el fenómeno de la inmigración convergen todos los elementos que conforman nuestras sociedades. La inmigración es un caleidoscopio en el que se reflejan y confrontan los rasgos más determinantes de las sociedades postindustriales: una economía de mercado globalizada, una presión demográfica en aumento, la colonización cultural a través de la economía, la terciarización y flexibilidad de un mercado de trabajo cada día más informal y segmentado, los desajustes y desequilibrios de clase de una sociedad donde la opulencia y la miseria se han polarizado, y un racismo que niega su nombre.

Es a través de la noción de exclusión, como cobran realidad, determinadas configuraciones de las sociedades multiétnicas: “el concepto de exclusión pone el acento en la falta de lazos sociales con la familia, los amigos, la comunidad local, los servicios del estado y sus instituciones y las organizaciones de carácter voluntario. De una manera general se podría decir que la exclusión manifiesta la carencia de lazos con la sociedad a la cual el individuo pertenece y por esto, es un problema de tipo relacional” (Martínez Veiga, 1999:24).

Tres son, por tanto, las dimensiones que presenta: económica, social y política. La exclusión económica se concreta en la falta de acceso al mercado de trabajo cuyo origen está en la segregación y distancia espacial. En ese sentido, son fenómenos que se retroalimentan. La exclusión social se define por la falta de acceso a servicios sociales como la salud y la educación. Igualmente la segregación espacial favorece también la falta de participación social en las instituciones. Por último, la exclusión política se refiere a los derechos, civiles, políticos y socioeconómicos.

Una de las nociones más fructíferas en el estudio de las migraciones es la de red desarrollada por autores como Barnes y Massey. Los elementos básicos que constituyen una red son tres: los lazos de parentesco, los lazos de amistad y los lazos de residencia. De tal modo que las redes de relaciones tienen una finalidad; el intercambio de mensajes bienes y servicios.

Desde este punto de vista se pueden definir las redes migratorias como conjuntos de relaciones interpersonales que conectan a los que migran de un lugar a otro con los que han emigrado antes y con los que se quedan en el país de origen, por eso “el proceso migra-

torio está engastado socialmente dentro de una red de relaciones” (Martínez Veiga, 1997: 132).

En el sistema migratorio se pueden encontrar tres niveles: 1º) estructural o macro, 2º) relacional o meso y 3º) individual o micro. En el primero están los elementos políticos, culturales, económicos, demográficos y ecológicos tanto de los países de emisión como de acogida. En el nivel relacional están los lazos y relaciones entre el lugar de emisión y recepción. El nivel micro, por último, se refiere a los factores individuales. Y estos tres niveles confirman que “tanto los que emigran como los que ya han emigrado y los que se quedan están insertos en un contexto sociorelacional caracterizado por relaciones sociales, un conjunto de transacciones interpersonales a las que los participantes atribuyen intereses compartidos obligaciones, memorias y expectativas. (Martínez Veiga, 2004: 87). Aunque las redes de relaciones son centrales en el análisis de los procesos migratorios, no son una constante, más bien son una variable significativa. Por ejemplo, las redes migratorias dominicana y marroquí poseen estructuras diferentes. Mientras que la migración dominicana es matrilineal y matrifocal, el caso marroquí presenta características patrilineales y la incidencia de la redes en el proceso migratorio es menor. En este sentido “la emigración dominicana y la marroquí juegan desde este punto de vista el papel de polos de un continuo; en uno de los extremos estaría colocada la primera, en donde la red de relaciones es esencial en la estructuración de la emigración; en el otro polo estaría colocada la segunda, en cuanto que creemos que la red de relaciones juega un papel secundario” (Martínez Veiga, 2004:93).

Igualmente hay que señalar que las redes de relaciones de las mujeres y las de los hombres difieren, en el caso de los varones los contactos o relaciones que se anudan en el trabajo sirven para obtener trabajo más frecuentemente que las de la familia, mientras que en el caso de las mujeres es a la inversa, las redes familiares tienen muchas más importancia en la obtención de trabajo, mientras que las redes constituidas en el trabajo son menos importantes.

Otro de los elementos destacados en el estudio de la inmigración es el papel que desempeña dentro del mercado de laboral el llamado trabajo de cuidado o trabajo emocional. En él confluyen diversos factores de difícil manejo; trabajo del hogar, retribución, afectos y emociones.

La característica principal del trabajo de cuidado es, que no solo es un trabajo doméstico que se lleva a cabo sobre las personas (ancianos, enfermos, niños), sino que el cuidado de esas personas lleva aparejado afecto y trabajo, emoción y actividad, es decir, implica trabajo y una relación afectiva con el que recibe el cuidado. A este respecto la racionalidad del trabajo de cuidado es diferente de otros tipos de trabajo, pues se basa en el desarrollo de una relación personal entre el cuidadora y el que es cuidado, y se aprende, a través de la experiencia más que por principios abstractos. El cuidado, es por tanto, “la provisión de ayuda que incluye actividades que constituyen trabajo y también sentimiento y emociones o lo que podríamos designar como trabajo emocional” (Martínez Veiga, 2004: 181).

Aunque los primeros estudios señalaron que era una actividad principalmente femenina, en el Reino Unido en el año 1983, entre un cuarto y dos quintos eran hombres quienes lo realizaban. Aunque lo determinante es que es un trabajo en el que la clase y el género interactúan reforzándose mutuamente y para su estudio los modelos del trabajo asalariado no sirven.

Lo paradójico, es que no se puede separar del servicio personal, y en una sociedad dominada por las divisiones de clase, raza y género, las relaciones de mutualismo son difíciles

de conseguir. La mayor parte de los cuidadores son miembros de grupos subordinados, y dan cuidado por obligación a la vez que por cariño y preocupación. Pero exigir un afecto a cambio de dinero, no es algo automático y es ahí donde reside su dualidad; un trabajo que se rige por las relaciones crematísticas y a su vez exige una entrega emocional, muchas veces bajo la tutela y supervisión del empleador.

El trabajo tal y como fue entendido hasta finales del siglo pasado, ha dado paso a formas nuevas donde las relaciones entre empleador y empleado han evolucionado y hasta la misma idea de trabajo y trabajador han devenido algo diferente.

En España, las sucesivas reformas del mercado de trabajo realizadas han supuesto una excesiva temporalidad y rotación de los trabajos y trabajadores, convirtiendo “esta temporalidad y rotación en el factor estructurante del mercado de trabajo en estos momentos” (Martínez Veiga, 2004: 52).

La precariedad o inestabilidad del trabajo, lo que se ha llamado “trabajo contingente” implica, tanto un cambio geográfico de lugar de trabajo, como de empleo y empleador. Y esto significa que en “última instancia lo que desaparece es la propia relación contractual, y lo que aparece es una subcontrata en la que lo que se propone no es establecer una relación con el trabajador en cuanto tal, sino la contratación de una tarea de un proyecto que obviamente tiene que ser llevado a cabo por unos trabajadores que en conjunto son irrelevantes siempre que la tarea, el proyecto sea llevado a la práctica”. (Martínez Veiga, 2004: 65).

De esta manera el empleo en las economías desarrolladas se ha hecho más inseguro e inestable, en el sentido que el empleo continuo como el nivel de remuneración son menos predecibles y no dependen del empleado. Asimismo, el compromiso entre empleadores y empleados disminuye, originando un comportamiento maximizador tanto desde una parte como desde la otra. El resultado es una desigualdad creciente en la distribución de la riqueza, tanto en el mercado secundario como en el primario. Aunque se responsabiliza a entidades tan abstractas como la de los mercados y a la creciente competencia, “no son la incertidumbre en los mercados ni la competición exteriores las que producen esta temporalidad o inseguridad en el empleo, sino que se trata de un sistema de manejo de la fuerza de trabajo” (Martínez Veiga, 2004: 69).

La discriminación estadística, estaría detrás de la baja productividad, que se basaría, según los empresarios, en la raza, el género, o el lugar de la vivienda. Con lo cual, “la práctica de usar creencias estereotipadas acerca de la menor productividad de diversos grupos étnicos o de inmigrantes produce resultados concretos en los individuos que constituyen estos grupos y que de manera rutinaria son colocados en los puestos más bajos en la cola del trabajo” (Martínez Veiga, 2004: 73). Por ello se señala que una de las características del racismo actual, es que se presenta como una negación de sí mismo, es decir, enmascarado bajo estrategias y subterfugios, tal y como sucedió en febrero del 2000 en el pueblo de El Ejido.

El lugar que ocupa *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo* (2001) en los estudios sobre racismo en España y en el conjunto de su obra es ciertamente destacado, pues en ella confluyen todos los elementos que a lo largo de su evolución han conformado el quehacer científico y antropológico de nuestro autor; trabajo de campo y análisis conceptual riguroso, materialismo, ecología cultural y compromiso ético.

Resumamos su argumento. En este asentamiento de la provincia de Almería, se lleva a cabo un proceso de colonización en los años cincuenta con la llegada de personas de otras provincias españolas, con el fin de repoblar y proporcionar mano de obra a una región

cuya población era escasa. La falta de mano de obra para trabajar los campos se convertirá en el factor limitante y determinante de la zona, déficit que se tratará de paliar con fuerza de trabajo exterior e inmigrante.

Esta fuerza de trabajo exterior con el paso del tiempo será absolutamente necesaria, para llevar a cabo la actividad agroindustrial de la zona, siendo sus rasgos más destacados la precarización y externalización del trabajo, características que igualmente se dan en el mercado de trabajo español. Precarización y contingencia absoluta de la mano de obra, en la que “los inmigrantes representan un ejército de reserva de mano de obra en cuanto que pueden ser movilizados según las necesidades y emplearse en sectores en donde aumentan las vacantes” Martínez Veiga, 2004:16).

Los disturbios que saltaron a la prensa en febrero del año 2000 en El Ejido, fueron un conflicto largamente larvado y provocado por los empresarios y la población autóctona, en ese conglomerado local de actividades económicas (cluster), que llevó a sustituir y rechazar la mano de obra marroquí por otra inmigrante pero de diferente etnia, (en una espiral de rotación y explotación del trabajo y de los trabajadores) que no exigiese una mejora en las condiciones de trabajo. Pero no sólo las condiciones de trabajo eran muy malas, también las condiciones de habitabilidad en los espacios reservados para inmigrantes alejados de la población eran fruto de una política discriminatoria, en la que ambos factores se retroalimenta: “el Ejido no sólo es un ejemplo del capitalismo avanzado sino que lo que allí ocurrió tiene una función ejemplarizante y amenazante para aquellos grupos que lleguen a unirse, aunque sea de un modo precario, para exigir sus derechos” (Martínez Veiga 2004: 139).

En esa mezcla de segregación espacial, precarización del trabajo inmigrante, discriminación, xenofobia y racismo el resultado no pudo ser otro. Cuando el colectivo de trabajadores marroquíes llevó a cabo una huelga en febrero del 2000, para los empresarios no había ningún problema en sustituir a esa etnia de trabajadores por otra, que llevara a cabo las tareas de manera obediente y sumisa. Al ofrecer el empleo a un grupo de trabajadores distintos de los marroquíes, pues estos según los nativos ya no eran productivos, daban la impresión de que estaban aplicando una medida justa. Pero en realidad de manera encubierta estaban aplicando la discriminación estadística. Este racismo que esconde su rostro, es una especie de racismo sin razas, que se basa en aceptar que la cultura puede funcionar como naturaleza, encerrando a priori a los individuos y los grupos en una genealogía, de origen inmutable e intangible.

Como ha explicado Stanley Tambiah (1996) en muchas situaciones de conflicto y ataque étnico se producen los fenómenos de “focalización” y “transvaluación”, procesos relacionados entre sí, y en los que los incidentes locales y a pequeña escala ocasionados por asuntos religiosos, comerciales o interfamiliares, se van agrandando hasta convertirse en confrontaciones de grupos cada vez mayores de antagonistas que no tenían nada que ver con las disputas originales. La focalización desnuda progresivamente los incidentes locales de su contextos particulares, y la transvaluación distorsiona, abstrae y agrega estos incidentes en temas colectivos más amplios de importancia desde el punto de vista étnico y nacional.

El relato siniestro y estremecedor continua con unos incidentes que llevan a aislar la zona del exterior, creando una mentalidad de asedio por parte de la población nativa, llevando a atacar a los inmigrantes y sus propiedades y bienes. La urdimbre siniestra que los nativos tejieron fue la de aparecer ellos como víctimas y chivos expiatorios de los inmigrantes, invirtiendo la situación de cara a la opinión pública y a las instituciones, difundiendo

rumores falsos como el envenenamiento de las aguas para así poder cometer las mayores brutalidades al modo de los pogromos medievales.

No es difícil adivinar que uno de los elementos determinantes en este estallido de violencia fue la propia estructura económica y social de El Ejido, por ello hay subrayar que “los ataques brutales a los inmigrantes marroquíes no fueron un brote espontáneo ni un fenómeno sin contexto que se produce a raíz de los tres asesinatos por los que a un grupo grande de ejidenses se les ocurre comenzar “la caza al moro” (Martínez Veiga, 2001:214). Y ese contexto es el de unas relaciones de subordinación en las que la mayoría de los inmigrantes está subordinada a los nativos, y en este sentido se da un fenómeno de racismo inserto en la estructura de clases.

¿Cómo entender lo que allí verdaderamente ocurrió? Para explicar un fenómeno tan complejo como es la violencia en contextos donde se dan cita la desigualdad, la subordinación y la etnicidad, podemos echar mano de algunos conceptos que nos ayuden a entender estos procesos. En primer lugar está el concepto de “cierre social” que Max Weber propone en *Economía y Sociedad*. Con él nos referimos a los procesos de subordinación dentro de los cuales un grupo monopoliza las ventajas que tiene, cerrando las oportunidades a otro grupo de extraños por debajo de ellos que son definidos como inferiores o no aptos para tener acceso a esas posiciones ventajosas, de tal modo que las clases sociales se forman como grupos cerrados que impiden el acceso a los recursos a aquellos que no pertenecen a su grupo. De este modo, “cualquier característica de las personas como el lenguaje, el origen nacional o social, la religión o la cultura pueden ser elementos utilizados para designar a los competidores como extraños y, por lo tanto, sin justificación para acceder a las ventajas que tiene el otro grupo” (Martínez Veiga, 2001:215).

Hay dos tipos de cierre, el de exclusión y el de usurpación. Los dos son medios para movilizar el poder y defender la participación exclusiva de los recursos. Mientras que en el cierre de exclusión, el grupo superior cierra el paso a las oportunidades que se le brindan al grupo inferior, el cierre de usurpación implica el ejercicio del poder hacia arriba para alcanzar las ventajas de los grupos que están en mejor posición. Y esa limitación y bloqueo de los recursos se basa en la raza, la etnia o el género.

Igualmente acudiendo a la noción de *comunitas* de Victor Turner, en los enfrentamientos comunales violentos del Ejido, se dio una especie de sentimiento indiferenciado, trascendente y superador de las contradicciones que tienen un carácter liminal y que los participantes experimentan en las fases de clímax de los rituales. Como resume Martínez Veiga, “si tuviéramos que definir los acontecimientos de los días 5,6,7, de Febrero diríamos que se trató de un ritual o de una celebración colectiva por parte de una gran masa de ciudadanos de El Ejido en donde se celebraba el cierre social, la exclusión social de los inmigrantes marroquíes. Como todo ritual, tiene una dimensión simbólica por la cual y en la cual se representa esta exclusión social y a la vez una dimensión “indéxica”, ya que el propio ritual produce exclusión” (Martínez Veiga, 2001:217).

Y es la realización de ese cierre social y espacial de un pueblo con respecto a los inmigrantes como hay que entender ese ritual que en sí es exclusión y que consiste en un conjunto de acciones violentas, por medio de las cuales se castiga a una minoría sin poder, se la expulsa y se la priva de sus propiedades, mientras que por otra parte se cierra la ciudad para una vez que se le ha expulsado, intentar que no vuelva.

#### **4. REFLEXIONES FINALES**

La obra de Ubaldo Martínez Veiga, como hemos mostrado, ejemplifica la minuciosa y rigurosa labor de un antropólogo en sentido clásico, que ha ido creando un corpus teó-

ricoprático, cuyos orígenes parten del marxismo y el materialismo cultural, que con el tiempo ha evolucionado a planteamientos más abiertos y plurales, y que a partir de los años noventa se han aglutinado en torno al concepto de exclusión como objeto de su antropología.

Si entendemos la exclusión (debilitamiento consciente de los lazos sociales, económicos y políticos) como una noción transversal, ésta tiene efectos que actúan a través de la degradación del mercado de trabajo, el espacio habitacional y de convivencia con los consiguientes riesgos de marginalización de poblaciones enteras. La biopolítica del Estado Moderno subyace a los procesos de segregación espacial, precarización del trabajo a través de leyes gubernamentales y prácticas empresariales, y a un racismo que niega su nombre a través de la subordinación étnica de ciertos grupos que en un momento se arrojan una supremacía social basada en genealogías imaginarias para diferenciar entre un “nosotros” y “otros”.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1978) *Antropología Ecológica*, La Coruña, Adara.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1985) *La ecología cultural de una población de agricultores*, Barcelona, Mitre.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1990) *Antropología Económica. Conceptos, teorías, debates*, Barcelona, Icaria.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1997) *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*, Madrid, Trotta.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1999) *Pobreza, segregación y exclusión espacial*, Barcelona, Icaria.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (2001) *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Madrid, Catarata.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (2004) *Trabajadores invisibles. Precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*, Madrid, Catarata.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (2010) *Historia de la antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías* Madrid, UNED.
- TAMBIAH, S. (1996) *Leveling Crowds Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, Berkeley, University of California.





## JAÉN, ANDALUCÍA Y EL MEDITERRÁNEO. UNA RELECTURA DE UNA OBRA DE STANLEY BRANDES

José Luis Anta-Félez  
Universidad de Jaén

### 1.

Llegué a Jaén casi veinte años después de que estuviera por aquí mismo Stanley Brandes (doctor desde 1971 por la Universidad de California en Berkeley, donde también es profesor, Brandes, s.f.). Su nombre me era familiar, así como parte de su obra, incluso más que el propio lugar en el que empezaba a vivir. Algunos años antes me había enfrascado en una larga discusión con un profesor de la Universidad Complutense de Madrid –y que, en última instancia, este trabajo es una suerte de continuación– a raíz del libro de Brandes *Metáforas de la masculinidad* (publicado originalmente en inglés en 1980, aquí usaré la versión castellana de 1991a), que a mi me parecía excelente y para el profesor en cuestión algo menos que una enorme mentira, exageración y despropósito general. En pocas palabras, el profesor Brandes, más bien, digamos, su obra, tenía en mi una suerte de paladín que obviamente ni necesitaba, ni me venía a cuento. Pero en cualquier caso si es verdad que desde hace algunos años encontré en su trabajo unas maneras, etnográficas, que me fueron muy gratas. El encuentro con y en Jaén es, a lo más, casual. Aunque una vez asentado aquí no ha sido siempre el destino el que me ha llevado hacia su obra. Y al menos una de esas “casualidades” tiene que ver con lo que en este trabajo se significa, es decir, con las apreciaciones de un “extraño” al respecto de las culturas del trabajo campesino, las estructuras de género y los elementos simbólicos que definen Jaén y, por extensión, el Mediterráneo. De hecho, al poco de llegar a Jaén empecé un trabajo donde estos elementos eran definitorios. Pero quizás ahí mismo acaben las casualidades. Pues, como Brandes como metáfora de cualquier antropólogo, las influencias, giros, y miradas son también parte de un largo proceso intelectual, donde si bien miramos productos terminados (libros, artículos, conferencias, documentales...) no siempre han sido el todo coherente que parecen.

Los trabajos antropológicos tienen esa apariencia de productos terminados y eso les da una importancia especial, pues los encuadra dentro de ejercicios académicos muy contextualizados y, aunque, en este sentido la obra de Brandes es realmente respetuosa con lo local no deja de serlo sólo dentro de este determinado marco academicista. Para entender esta primera idea tengo que dar un pequeño rodeo y resolver, primero, ciertas paradojas. Porque, sin duda, una mirada de conjunto de la obra de Brandes nos señala que la paradoja es permanente y focalizarla, y en su caso resolverla, es importante, tanto para entenderla, cuanto más para llegar a un punto de entendimiento de la realidad social tal cual él la muestra. Stanley Brandes, en este sentido, no llega a Jaén ni de cualquier manera, ni con cualquier bagaje y aunque no serán pocos los que observan en él los estertores de cierta mirada –negativa– extranjera sobre España no será ni tan así, ni tan fácil (de una manera general Moreno, 1993: 717. Obviamente, que ha sido Gilmore, con un cierto odio academicista, el que más ha hecho para dar esa imagen de una EspañaAndalucía atrasada exótica y censurable). Brandes llega a Jaén en el año 1975, había elegido como objeto de estudio una pequeña población que él denominará Monteros, pero que en realidad es Cazorla –dato nada baladí, al que luego regresaré–, tras haber hecho trabajo de campo con anterioridad en un pueblo, aún más pequeño, de la zona de Gredos, en Ávila (Becedas

renombrado como Navanogal), a finales de los años 60. Es en este momento cuando en un viaje por el sur peninsular toma la decisión de que regresaría. Pero lo interesante es el discurso de la motivación, en sus palabras (la cita es quizás larga, pero merece la pena):

“En 1969, cuando estaba realizando una investigación antropológica en Becedas, un pueblecito de Ávila, mi familia y yo tuvimos la oportunidad de hacer nuestro primer viaje al Sur. Atravesamos la Mancha en automóvil y ascendimos las laderas relativamente suaves de Sierra Morena, entrando finalmente en Andalucía por Despeñaperros. Allí nos encontramos frente a las interminables y ordenadas hileras de olivos, que acariciaban las lomas y cubrían las llanuras, carentes de cualquier rastro de humanidad pero dando constancia del magno esfuerzo humano. Este panorama me afectó profundamente. Siempre me han gustado los árboles, que me influyeron cuando elegí como emplazamiento de primer trabajo de campo Becedas, con sus exuberantes huertos de manzanos y perales, y sus castaños y nogales majestuosos. Los olivares eran diferentes, más tranquilos y silenciosos, y para un neoyorquino como yo más exóticos, por supuesto, que el familiar paisaje de las estribaciones de la sierra de Gredos, donde habíamos estado viviendo. Fue el recuerdo de los olivares –no la Alhambra ni la Mezquita, las playas de la Costa del Sol, ni los sones flamencos que fluyen por las calles de Córdoba y Sevilla– lo que me conmovió, me despertó la imaginación y perduró dentro de mí mucho después de regresar al Norte. Decidí que algún día volvería a los olivares, y conocerlos de primera mano y a descubrir cómo eran esas tierras y los hombres que los cultivaban” (Brandes, 1991a: 11).

2762

Como *constructo* discursivo no puede ser más tópico y, digamos, más plagado de lugares comunes. Sin embargo, a diferencia de los viajeros decimonónicos, que desde Francia e Inglaterra también recorrieron la zona (Gómez, 1988. Romero; Almarcegui, 2005. Valladares, 2002), lo que le motiva es, más allá de la sorpresa y el exotismo, el poder llegar a un conocimiento racional de los fenómenos sociales. Por esto mismo el mismo el motivo de la elección de *una* comunidad no puede ser entendido fuera de ese hecho racional, incluso funcional. Como el mismo ha retratado eligió Cazorla porque, primero, se contraponía a su anterior experiencia de campo en un pueblo “muy pequeño” de Ávila y, segundo, porque tenía una complejidad y tamaño suficientemente atractivos etnográficamente. Evidentemente a estas motivaciones discursivas habría que sumar otras que difícilmente pueden explicarse en forma de listado, pues el sitio elegido, Cazorla, no está en el camino de las principales rutas, ni mucho menos es una ciudad exótica, ni acaso tan “compleja”, ni mucho menos un lugar que de muchas “facilidades” para el trabajo de campo. Incluso, si se quiere decir de otra manera, gran parte de lo anteriormente dicho por Brandes es tan cierto como lo puede ser lo contrario. O, quizás, esto sea lo que andaba buscando: un lugar lo suficientemente “amplio” y “desconectado” como para que fuera prácticamente cualquier sitio de Andalucía. Porque nadie duda al día de hoy de que estoy hablando de una antropología academicista que busca lo general sobre lo particular. El propio Brandes (1991a: 14) nos avisa de que él no pretendía una generalización sobre lo que dice de Jaén para todo el área mediterránea, pero a su vez cree –y se suma– a la larga tradición histórica de estudios sobre el Mediterráneo (PinaCabral, 1989: 399-406). Y esto es uno de los motivos fundamentales para su elección de una determinada comunidad: si de algún sitio

tienen que venir las cosas, si algún origen han de tener –miradas que le entrecruzan con el folklorismo más clásico–, el anclaje particular (una comunidad) es proyectada con facilidad desde y para la generalidad (una comunidad mediterránea). Este horizonte es sólo eso, pues evidentemente no es tratado por igual lo que se observa, que el supuesto anclaje de esos elementos con el pasado, el cual se da por hecho, como si lo visible de hoy fuera parte de una mecánica histórica intrínseca y funcional, donde a través de momentos de causación todo tuviera una validez. Seguramente, en este sentido, Cazorla, el Monteros de Brandes, sea un lugar tan válido como cualquier otro.

Muy diferente es, sin embargo qué es lo que se quiere estudiar de una determinada comunidad. Curiosamente, ninguna historia de la Antropología Social española –quitando a unas pocas antropólogas– se ha hecho eco del enorme influjo de las dinámicas de género impuestas por los estudios hechos por extranjeros, concretamente en Andalucía, lo que en cierta medida eclipsa a los propios, por ajenos, estudios de comunidad. Y en este sentido que se haya llegado a un universo, casi central, de las estructuras sociales basadas en la masculinidad por parte de Brandes –a los que habría que sumar contextualmente los trabajos de Gilmore y Dressen– no puede ser ni casual, ni mucho menos una simple coincidencia. Sería largo y complejo de explicar –y nos alejaría del interés de este trabajo–, pero simplificando las cosas hay que partir de la enorme influencia de PittRivers (1971, 1973, 1979. También para otros lugares del mediterráneo, Gilmore, 1983, Peristiany, 1968, 1987), donde la búsqueda desde una explicación total basada en el honor (Llovera, 1990), recreada tras aplicar diferenciaciones de carácter estructural, sobretodo de clase y con diferenciaciones duales por géneros cerrados, da lugar a una supuesta construcción de los ejercicios de control y poder social. Así, Brandes cuenta que llegó a Cazorla con la idea de estudiar demografía: índices de celibato y edad de los matrimonios, pero que tras ver sus notas de campo todo quedo –se transformo, querría decir– en una opción que es lo que podemos leer en *Metáforas de la masculinidad*. A mi, personalmente, me parece dudoso que se propusiera un trabajo de campo extenso para estudiar “sólo” índices demográficos, más a más, después de una experiencia importante como etnógrafo en un pueblo de Ávila (Brandes, 1975) que termino siendo un estudio de comunidad de lo más clásico. Quizás lo que habría que entender es cuál fue su argumento para pedir una ayuda, por poner una razón entre mil, y así poder hacer trabajo de campo y cuál su interés formal. Porque cuando menos es sospechoso que alguien que quiere estudiar índices demográficos termine tomando notas sobre cosas tan alejadas y, a la vez, tan doblemente sospechosas, como las fiestas y su “determinación” masculina.

Mi argumento en este sentido es que la elección de comunidad, por parte de Stanley Brandes, pero también de David Gilmore (1980, 1995) o Henk Driessen (1983), no le interesa tanto en el nivel global, que caracteriza de alguna manera los estudios de comunidad, cuanto más el nivel general en el que pueden determinar una mirada para, y desde, sus academias. De ahí que se pida una ayuda económica en los proyectos para una cosa y se estudie en el terreno sobre otra. Y no cualquier “otra”, sino sobre la masculinidad, un hecho social tan común y universalizado, como determinante en su nivel simbólico (gramáticoestructural). Pero antes de continuar por aquí, hacer notar dos detalles al respecto de la elección de comunidad que, quizás, son triviales a priori, pero que serán importantes después. Primero, que Brandes viaja a Jaén con su familia (su mujer y dos hijas), lo que significa también encontrar una comunidad que tenga unos servicios sociales mínimos: casas de alquiler para una familia, colegios y servicios médicos. Segundo, que Brandes

necesitaba una sociedad que fuera ciertamente homogénea, a la vez que un cierto grado de elementos exotizables y “novedosos”. Si pensamos que para la antropología norteamericana actual España sigue siendo un lugar exótico, desconocido y de un cierto atraso social, cultural y económico, qué no se pensaría en los años 70 del siglo pasado. Es evidente que más importante que encontrar un lugar nuevo, donde se ponía el acento es en la idea del exotismo cultural. Porque, además, repito, el plan era hablar de masculinidad, una suerte de elemento primitivo, tradicional y folklórico que proponía a los hombres por encima de las mujeres, sin atender a más razón que la de mantener las estructuras de poder.

Pero hablamos de Cazorla. Es evidente que no podemos concentrarnos en explicar que no tiene sentido hablar de novedad o exotismo o aislamiento cuando en las fechas en que hizo su trabajo de campo Stanley Brandes hacía más de una década que existía un Parador de Turismo, con lo que esto significa. O que lo referido a sus archivos estaba perfectamente vaciado, ordenado y catalogado. Podríamos pensar, consecuentemente, más que en las paradojas que existen entre lo dicho y lo hecho, entre lo que hay y lo que se utiliza y entre las enormes diferencias de citar o no ser citado. Y, sin embargo, es más coherente que observar todas estas paradojas ver las tensiones que de alguna u otra manera funcionan en el trabajo de Brandes: primera, la que se establece entre lo local y lo global. Segunda, las que existen entre lo particular y lo general. Y, la tercera tensión, la que podemos observar entre las partes con el todo. Así, pues, las dos primeras se dan en un plano de verticalidad, mientras que la tercera lo hace en uno horizontal. Partamos por lo local/global: ¿existen unas diferencias características entre lo que hacen, dicen y piensan los hombres de Cazorla y los de cualquier otra parte? Y si así fuera, ¿en qué consisten esas diferencias y como se pueden observar, anotar y plasmar en un lenguaje diferente, pero que sea representativo etnográficamente? Al hilo de esto mismo, pero en un nivel diferente, cabría preguntarse si Cazorla es tan sustantiva como para no poderse particularizar o, por el contrario, tiene elementos compartidos con otros lugares y tiempos lo suficientemente ricos (significativos) como para que podamos hablar de generalidades. Y, en el caso de que fuera de esta manera, cuáles serían esos elementos y cuánto espacio-tiempo ocuparían. Es más, ¿tendríamos que utilizar elementos conceptuales de carácter comodín, intercambiables, o bastaría con acomodar las realidades (etnográficas) en función de una explicación de esos grandes principios rectores (antropológicos)? Por otro lado, tensionando estas dos realidades hay que entender cómo se establecen las diferentes partes, que de alguna manera se ha decidido son una realidad por si misma, cristalizando en un todo que muestra el sistema social como verdadero y funcional.

Estoy convencido que Stanley Brandes es consciente de todo este sistema de enormes tensiones que establece la epistemología sobre su obra, no sólo porque él se plantea qué papel juega el antropólogo, quién es el informante, cómo se toma la información e, incluso, cómo es el sistema de representación (Brandes, 1991b, 1992, 2005), sino porque el presenta todo su trabajo en una suerte de taxonomía de lo social (no sólo en el libro que me traigo entre manos, sino también en otros muchos de sus trabajos como Brandes, 1973, 1979, 1981), para lo cual tiende a ser, a su vez, un anatomista que va diferenciando partes, clasificándolas y presentándolas de forma sistémica: donde la parte es al todo, como el todo es a la parte. En Jaén el profesor Brandes juega alternativamente con un sistema de dualidades, que le permiten, obviamente, tanto crear, como resolver, las tensiones que el tema y él mismo se ha encontrado. No hace falta recordar que esto es algo que es observable objetivamente en la medida que existan los ojos subjetivos de que lo signifiquen.

Todo esto es especialmente significativo en Brandes si lo observamos bajo el prisma de lo personal –él lo propone así muchas veces, por lo que no creo entremos en el terreno de las descortesías–. En el que quizás es el trabajo más extraño que ha realizado sobre Cazorla argumenta que él llegó, incluso, a tener una verdadera molestia personal –cuando no un enorme “desencanto”– al observar que no sólo los chistes, chascarrillos y comentarios tenían una fuerte carga antisemita, sino que al revelar su condición como judío su mejor amigo español le “encasillo” en el tópico al uso (desconfiados, interesados, tacaños...), lo que le hizo sentirse muy molesto (Brandes, 2005). Podría decirse que aquí se establece, una vez, lo dual como explicación, lo que modela funciones de carácter unicausal. De hecho, si lo que Brandes observó y vivió en Cazorla era antisemitismo tenía que haber intentado ponerlo en un contexto más amplio. Y no simplemente en el proceso dual –estoy diciendo que ha tenido 30 años para hacerlo, tiempo entre que vivió el desagradable episodio y momento en que publica sus impresiones–. Quizás si no recreara el tópico al uso se habría dado cuenta que, al igual que la masculinidad, existe un complejo sistema de indoculturación local por medio de la negación de lo ajeno (judíos incluidos) en múltiples niveles, entre los que se encuentra el discurso antisemita del franquismo o las diferentes formas que las expresiones toman en el discurso de la identidad (propia y ajena). Así, decir que los habitantes de Cazorla son antisemitas es una exageración sin demasiado sentido, es casi seguro que el primer judío que las gentes de Cazorla vieran desde hacía 400 años fuera al propio Stanley Brandes, por lo que es evidente que a él le pagaron con su misma moneda: tópico por tópico.

## 2.

En las pequeñas películas caseras de Brandes no es tan importante lo que muestra –que tiene un nivel estético y de sensibilidad muy alto, todo sea dicho de paso–, como el constante comentario que hace a la idea de masculinidad. En este ámbito la masculinidad toma un nuevo significado: es un elemento de género sobresaltado que muestra el intento, desesperado, de los hombres por “dominar” el mundo femenino y, por ende, el espacio social. Este intento es por igual aplicado con la idea de que existe una cierta lógica en la dominación por clases sociales. Brandes, así, en sus *comentarios* unas veces toma las diferencias entre clases como conflicto, otras como dominios y otras como control social. No hay que olvidar que estamos hablando de una etapa de la historia de la antropología norteamericana donde aún no ha desembarcado la *French Theory* (Derrida, Kristeva, Bataille, Lacan, Deleuze...) y que es evidente que de alguna manera hay un elenco de elementos de corte marxista, presentes en esta obra de Brandes, aunque seguramente matizados por el ambiente académico de su país. Por igual, él tiene una idea donde identifica *estatus* (siempre masculino y masculinizado) y clase social. En este sentido todos sus por qué se resumen en la idea de estatus, un elemento que el mundo de los acosados estructuralistas sustituirían por el de identidad (LéviStrauss; y otros, 1978), y que Brandes sigue al pie de la letra en su versión más clásica. Por su parte, los cómo los explica vía clase social. Todos estos comentarios a sus pequeñas películas evocan más lo que él piensa, o no, de su mundo de origen que el hecho de que la gente de Cazorla haga, diga o piense esto o aquello otro. Porque además las pequeñas películas caseras toman trozos de realidad y los comentarios, por su parte, tratan tanto de justificar como de rellenar el supuesto elemento total que es la *cultura*. Obviamente los comentarios tratan de ser coherentes a lo que muestra y a lo que el espectador puede imaginar. Pero si al mostrar estereotipa la realidad esta no es más que uno de los muchos enfoques y vistas posibles, la cuestión está

en otro sitio más profundo: sus comentarios son los que en realidad parodian la realidad, convirtiendo lo diverso en único y lo único en determinante. La gente de su Monteros, Cazorla, está determinada por su afán de mostrar estatus por la vía de la exaltación de la masculinidad.

Pero el trabajo que ahora nos entretiene tiene otra enorme virtud, su permanente deslizamiento temporal, ya no es que salte del siglo XV al XIX porque le es válido a la explicación discursiva, es que su trabajo está realizado, exactamente, en el tiempo en que el dictador Francisco Franco moría. Stanley Brandes sabe, porque se lo han dicho amigos y colegas españoles, que es por aquí por donde más críticas va a recibir y dedica algunas páginas finales a comentar el hecho y, claro está, a su justificación:

“En concreto, podemos preguntarnos si la política del régimen de Franco influyó directamente en las manifestaciones o exageraciones de este tema folklórico durante el período en que realicé el estudio. Mi respuesta tal vez sea una simplificación y, a falta de perspectiva histórica, no pasa de ser provisional. Yo diría que, en la medida en que la dictadura de Franco mantuvo las divisiones tradicionales de estatus y de sexo en la Andalucía rural, en esa misma medida fomentó las condiciones sociales, más que el régimen en sí, las que han creado fundamentalmente la atmósfera en que puede florecer el folklore masculino de Monteros. Conforme estas condiciones desaparezcan, la misma suerte correrá buena parte del folklore que se analiza en este libro. [...] Sostengo esta opinión, en parte, basándome en datos históricos y geográficos. Cierta número de los fenómenos folklóricos que hemos descrito, incluidas las parodias, el desfile de gigantes y cabezudos y la conducta que acompaña a la recogida de la aceituna, son muy anteriores en Monteros a la era de Franco, y deben su existencia –como he tratado de desmotar en todo momento– a condiciones mucho más esenciales que el sistema político, cuya política cambia considerablemente de una década a otra, incluso en el caso de una mismo régimen dictatorial. Como hemos visto, las parodias casi han desaparecido junto con la quiebra de las condiciones que las mantenían; y esto ocurrió durante el periodo de Franco” (Brandes, 1991a: 245).

2766

Quitando el hecho, nada baladí, aunque colateral a nuestro actual interés, de que no trata sólo si la masculinidad de la que habla es anterior o creada durante el franquismo, ya que en última instancia no se trata del origen de las cosas, sino de su significación contextual. De lo que resulta evidente es que durante la dictadura franquista, desde la posición nacionalcatolicista –que ya sólo el vocablo es un mundo– que la definía, las lógicas de la dominación masculina se reforzaron en función de elementos que le eran tan definitorias como necesarias y, consecuentemente, lo que Brandes recogió si tenía un contexto claro y determinado en los hechos históricos que le rodeaban. En efecto, que Stanley Brandes no entendiera el lenguaje franquista que todo lo empapaba y que se basaba, en este caso, en la absoluta supremacía masculina, era casi lógico, de hecho, cuando él preguntaba la gente le decía que “siempre había sido así” y, por otro lado, las fuentes documentales parecían indicar cosas que él veía a diario. Todo ello es una enorme obviedad, ya que la creencia en la supremacía de los testículos tiene un origen, si es que eso importante, en España que se pierde en la noche de los tiempos. Lo que no es ni tan lógico, ni tan obvio, sobretodo porque Brandes hace un análisis muy fino sobre ello, es que no se diera cuenta

que lo que oía en los bares, que los chistes que le contaban, el supuesto humor que observaba al respecto del miedo a la penetración anal, la supremacía del falo o cualquier otro elemento que pudiera tornarse en un exotismo es que respondían, no sólo pero sobretodo, a la enorme identificación entre el territorio español y un cuartel. El lenguaje tenía un contexto que era *nuevo*: el de la España cuartelaría creada por el fascismo nacionalcatolicista, aunque tuviera otro origen o se hubiera desarrollado en otros contextos.

Al igual se puede decir de las clases sociales que en un momento dado tanto obsesionan a Brandes. El franquismo las había matizado, primero, con un aparato represor y genocida y, luego, las había tecnificado. Cuando Stanley Brandes hace su trabajo de campo Cazorla lleva cuarenta años de proceso definitorio del franquismo en su vertiente más funcional y práctica y, seguramente, no hubiera estado de más si él se hubiera planteado que significaba cuatro décadas, dos generaciones completas (y con una “limpieza” ideológica de, cuando menos, las dos anteriores), de educación en y para el franquismo; que, entre otras cosas, propina la plena masculinización como único modelo social y la creación de estatus en función de la cercanía o lejanía a los principios franquistas. El propio Brandes (1989) en un artículo publicado en el Homenaje Andaluz a Julian PittRivers regreso al tema de las masculinidades y las clases sociales, como hace el propio Gilmore (1989), para dedicar unos párrafos a la “universalización” de la educación escolar en su Monteros, Cazorla, sin que caiga, una vez más, en qué se propone desde la propia institución. Lo mismo podría decirse de sus apreciaciones sobre el “enorme” anticlericalismo masculino, que en el momento del trabajo de campo estaba más que matizado y era una respuesta muy compleja a una realidad de donde el factor masculino, lejos de ser parte de la definición en un modelo causaefecto, era una de las múltiples posiciones con respecto a la realidad.

2767

Repito, no se trata de entender la Cazorla de mediados de los años '70 del siglo XX como un cuartel franquista, sino como un lugar donde el concepto franquista de España cuartelaría se había arraigado de una manera importante. Y todo esto tendría que haberse tenido en cuenta en el análisis. Y digo análisis porque como ha puesto de relieve la crítica antropológica de los estudios de género, en lo que respecta al mundo masculino (Jociles, 2001. Valcuende, 2003), los caminos para el análisis son múltiples, vasta con ver el utilizado por Brandes con los chistes, y las descripciones abundan en múltiples sentidos, pero el trabajo de concepción teórica, la epistemología, es muy pequeña y en el caso de Brandes quitando el más que flojo trabajo de Freud (1967), que se aplica sin más, existe muy poco nivel teórico y, consecuentemente, que lo dicho se pueda tomar como un elemento analítico válido. Obviamente si al profesor Brandes le fue útil –como en efecto ocurrió– Freud para explicar la Cazorla de tiempos de Franco pues no hay nada que objetar, ni criticar. Y, aunque, evidentemente la base científica de los planteamientos de Freud sean casi nulas, por el enorme misticismo irracional y falsario que introduce en las bases materiales de la cultura, no es razón para que el análisis final de Brandes no sea válido. La cuestión es otra, simplemente, que el análisis psicológico ni comporta ni lleva a un complejo histórico y etnográfico más amplio (lo que ha sido criticado desde otros trabajos, véase Wolcott, 20054. En este sentido algo muy parecido le ocurrió a Gilmore y a su mujer (1978, 1979), que él trato de corregir de manera muy funcionalista con un trabajo de apariencia teórica sobre las masculinidades (Gilmore, 1994), sin que ello comportará tampoco más allá de una suerte de exageración para la Andalucía finesicular.

Sin embargo, el libro de Brandes tiene al día de hoy tres elementos que se han de destacar de alguna manera. A un nivel local es evidente que contamos con un trabajo tan pionero

como señero para el análisis de Jaén y, quizás, por extensión teórica para Andalucía, más que para el Mediterráneo (para una crítica lucida de este tipo de miradas, Herzfeld, 1987). Esto es realmente importante para una realidad social y académica que no tiene muchos estudios de etnografía relevantes y donde cualquier aportación, por pequeña que sea –y las de Brandes no son para nada insignificantes– es siempre bienvenida. Al hilo de esto mismo hay que destacar, como segundo punto, que el libro de Brandes es una fuente documental para el mundo rural andaluz en el tardofranquismo. Lo que es casi seguro muy importante pues nos ofrece un mundo de anacronías, tras una fuerte dictadura en que todo pareció trastocado. En este sentido es más que evidente que si hablamos de masculinidades estas tienden a la centralidad del discurso cuando lo pensamos en forma de metatexto cuartelario. La Cazorla de Brandes es lo suficientemente grande como para encontrarnos un buen número de situaciones sociales que nos muestran, más allá del análisis –los comentarios en *off* a sus pequeñas películas caseras–, una vida cotidiana atravesada por la tradición reinterpretada. El profesor Brandes –es seguro– trató en todo momento de hacerse fuerte en una mirada que atravesará al franquismo, asociando el “siempre fue así” de sus informantes y el “así es” de su mirada etnográfica, cuando la fuerza de su trabajo al día de hoy es exactamente la contraria: es la vida cotidiana de un pueblo recreado en principios que pudiendo ser tradicionales –sea lo que sea lo que eso signifique– eran ante todo la reinterpretación vivencial de los principios ideológicos y funcionales del franquismo. Insisto, si Brandes quiso ver elementos que transcendían al franquismo, al final lo que hizo es documentarlo y, como no, contextualizarlo.

Pero si hay un punto donde el libro del profesor Brandes es una auténtica joya es en su capacidad de antecederse al tema de los sentimientos y por ende de los estudios de género. Por encima de cualquier otra transversalidad que se quiera buscar, ya sea la masculinidad dentro de los temas de género, ya sea las ideas que mantiene sobre estatus, o sus apreciaciones sobre las formas laborales, o sea lo que sea este trabajo, centra los sentimientos y como a sus vez estos toman formas concretas en la cultura. Si la estructura del libro son las metáforas que toma la masculinidad para expresarse, por su parte las masculinidades son los sistemas del complejo mundo de los sentimientos de los hombres y, por extensión, de una comunidad. Aquí, evidentemente, tenemos un estudio pionero, que abre las puertas a una antropología con la que quiere dialogar (con la historia, por ejemplo, Behrend-Martinez, 2005, más que con los transversales estudios sobre masculinidad), al plantear que todo elemento cultural es construido socialmente, por muy individual que se quiera vivir. Los hombres de los que nos habla Brandes no están determinados por su psicología sino por los sentimientos social y culturalmente construidos.

Seguramente el pionero trabajo de campo de Brandes está en una gran tradición de estudios antropológicos sobre el Mediterráneo, en general, y sobre Andalucía, en particular, que han tendido un puente entre las miradas locales y las globales, entre diferentes Academias y diversos planteamientos epistemológicos. Y a pesar de que el libro de Brandes simplifique y, muchas veces, estereotipe la realidad no es menos cierto que plantea una lección de buen quehacer etnográfico y, aunque, el empeño entre el investigador y los investigados ha sido de una cierta distancia y recelo al final el producto responde con una cierta lógica a los intereses, agendas y discursos de una antropología social para la academia propia. Por eso su lectura requiere de esa contextualización previa, para que sea válido a los ojos de lo que en España pueda ocurrir o pensarse. Pero no quiero dejar como última idea que el libro del profesor Brandes es sólo un producto para una academia muy particular, la norteamericana, por el contrario lo que afirmo es que es un libro académico que sólo como tal puede ser leído.



## LA ANTROPOLOGÍA INTEGRAL DE C. LISÓN TOLOSANA

Luis Álvarez Munárriz

El antropólogo D. Carmelo Lisón Tolosana nació el 19 de de noviembre de 1929. Realiza sus primeros estudios en su pueblo natal La Puebla de Alfindén, y los estudios de Bachillerato en Zaragoza. Se licencia en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza, obteniendo el premio extraordinario. En 1959 obtiene por la Universidad de Oxford el diploma de Antropología Social, posteriormente, se doctora en la misma, bajo la dirección del insigne antropólogo E. EvansPritchard. Publica en 1966 su tesis en lengua inglesa “Belmonte de los Caballeros”, que se ha convertido en libro de texto de numerosas universidades de Europa y Estados Unidos. Es también doctor, con premio extraordinario, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid (1970). Fue Catedrático de Antropología Social de esa Universidad y fundador del Área de Antropología Social. Fue el creador y director durante muchos años de la “Revista de Antropología Social”. Es académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (1990). Es Doctor Honoris Causa por la Universidad de Burdeos II (Francia, 2002) y recientemente Doctor Honoris Causa por la Universidad de Murcia (2011). Después de esta breve nota biográfica paso a exponer los aspectos más relevantes de su obra antropológica.

### 1. EL ENFOQUE HERMENÉUTICO

La comprensión de otras culturas es un claro ejemplo del problema hermenéutico que se presenta cuando el significado de una expresión cultural o de un producto cultural no es evidente y por tanto requiere interpretación. En este caso el método hermenéutico es el camino adecuado para comprender las intenciones de las personas y la vida social de una comunidad. Pues bien, uno de los creadores y máximo representante de esta nueva corriente interpretativa es Lisón Tolosana cuyas investigaciones sobre la cultura de Galicia son modélicas y además constituyen una verdadera contribución al desarrollo de la Antropología social. Su punto de partida son los hechos etnográficos sustantivos que recoge de manera cuidadosa y sistemática para mostrar con artesano detalle segmentos del “ethos” o espíritu del pueblo gallego. No es de extrañar que sus investigaciones sobre la cultura de Galicia se hayan convertido en una obra clásica en Antropología social y se pueden encontrar en cualquier biblioteca del mundo que tenga una estantería con libros dedicada a temas de Antropología. La prestigiosa editorial Akal las ha publicado como obra completa en 8 volúmenes.

Parte de la idea central de EvansPritchard de que los sistemas sociales no deben ser vistos como sistemas naturales sino como sistemas morales. Rechaza el positivismo y se decanta por un enfoque cualitativo del trabajo antropológico. Conecta y prolonga las ideas de Dilthey, Simmel, Gadamer y Ricoeur para desembocar una Antropología hermenéutica que tiene como objetivo fundamental la interpretación creativa de los fenómenos culturales como sostiene en su libro *Antropología Social y Hermenéutica*. Sostiene que el hombre vive en especificidad, *es* especificidad. Lo cualitativo define y separa. Este modo de existencia de la especificidad cultural requiere un método o enfoque que observe y describa lo particular: la hermenéutica antropológica. Este método exige la minucia etnográfica, porque es justamente en el contraste estructural del detalle donde se cobran los significados más profundos. Su mirar antropológico hermenéutico va encaminado a descifrar el mensaje que nos envían los datos alcanzados en el trabajo de campo. ¿Qué quieren decir?

¿qué significan? ¿qué valor encubren y atesoran? ¿qué expresan? ¿qué simbolizan?. Este enfoque cualitativo no prescinde ni reniega de los temas claves del estructuralismo, del estudio de la universal concatenación simbólica de carácter arquetípico, del inconsciente colectivo, de los universales culturales, de una Antropología trascendente y de visión totalizadora, de una antropología de ultimidades. Pero subraya que la interpretación y comparación de diferentes culturas es el único punto firme en el que se debe apoyar cualquier intento de comprensión del ser humano. “Si queremos responder a la pregunta ¿qué es el hombre?, tendremos que partir de un *datum* etnográfico insoslayable: la variedad taxonómica de culturas, las diferentes tradiciones de experiencia, pensamiento y acción. Comedido del antropólogo es establecer una cartografía del espíritu en la que aparezca trazada la inmensa variación de sus manifestaciones culturales externas; los signos, sombras y colores de ese atlas reflejarán como en espejo, la dinamicidad de la naturaleza humana en su pluralidad geográfica y –en tanto en cuanto sea posible– su diversa concreción histórica. El antropólogo es para este autor el poeta de la etnografía. En su obra trabajo de campo e interpretación se funden, Antropología y Hermenéutica se identifican. Por ello desde una lingüística hermenéutica analiza creativamente todas las posibilidades interpretativas de los textos culturales: “En el texto –afirma Lisón Tolosana– oímos la voz humana aunque mediatizada, encontramos vecinos en acción, lugares conocidos, tiempos memorables, antepasados y valores vigentes, todo un universo cultural creado y reflejado por el texto. Texto que por su fuerza expresiva connotativa vehicula mensajes de ellos y sobre ellos pero cuya descripción solo se entiende en cuanto contextualmente dependientes; texto que viene naturalizado en contextos de vecindad, de obligaciones y solidaridad; texto que es el resultado”.

2770

## 2. MODELO DE HOMBRE

Sostiene que el trabajo de campo es el método propio y específico del antropólogo. Nos alerta de las dificultades que entraña entrar en el mundo de las personas. Pero para iniciarlo parte de un modelo de hombre que ha expuesto recientemente. Engarza con las recientes aportaciones de la Arqueología y sostiene que lo específico del hombre es la creación de cultura. En contra de las dogmáticas afirmaciones de la Antropología evolutiva resalta la especificidad del ser humano. Entiende que el hombre es una de las formas más interesante, específica y sin par que ha tomado la vida, lo que hace que nuestro lugar esté sin posible duda y a la vez, fuera del cosmos, en el mundo cultural. Nuestro pensamiento y la superproducción humana de significado no son explicables por necesidad evolutiva. El homínido de hace unos cien mil años había creado ya cultura. Y sociedad. El acto creador asigna ex novo no sólo significado y valor sino modos concretos de comportamiento pautado, esto es y por ejemplo, normas y códigos, derechos y obligaciones, privilegios y jerarquía, formas de acción y comportamiento institucional; el acto mental creador no solo estructura instituciones (el parentesco, el matrimonio con sus exigencias y tabús, la división del trabajo), conjura también configuraciones ontológicas personales (hace esclavos, razas, presidentes, criados, banqueros e inacabables discriminaciones) y sorprendentes e imaginativos modos culturales (espíritus, mitos, paraísos e infiernos, ciencia y magia, iconos y símbolos y abstracciones como el amor, la belleza, el arte, la libertad); por el fiat de la intención y del deseo y con la consecuente aceptación social obnubila la presencia física de las cosas haciéndoles portadoras de otra ontología (la casa es, además de ladrillo, cemento, ventanas etc. un palacio, una iglesia, un museo, una cárcel, la cruz es un signo, algunos papeles son riqueza, unos colores un Picasso), y

muy importante, de un universo moral nuevo, algo de lo que carecía el cosmos antes de la aparición del ser humano. Pero la aportación de este antropólogo está más allá de las cuestiones que plantea la Antropología física. Es cierto que no se puede prescindir de las recientes y espectaculares contribuciones de esta rama del saber, pero los específicos de sus aportaciones se halla en su obra etnográfica. A través de ella pretende desvelar las categorías culturales de lo humano, de lo que significa ser hombre. Los resultados de su trabajo de campo nos permiten entender con sabiduría antropológica las coordenadas del vocabulario moral, la “anatomía de la ética lugareña” y así poder alcanzar las lindes de la conciencia individual y vecinal. Y en ellas se apoya para construir con absoluta nitidez la gramática de la persona, que nos abre el camino a las dimensiones valorativas y morales del ser humano, donde se funden el deber y el deber ser, lo cotidiano y lo trascendente, la bondad y la maldad.

### 3. ESQUEMA DE INTERPRETACIÓN

Para este antropólogo las culturas son el fundamento y base material y espiritual de la naturaleza humana; las creaciones específicas de aquellas son destellos y encarnaciones de ésta, modos de alcanzar existencia lo universal. Bajo esta óptica, las culturas son como hipóstasis o personificaciones de la humanidad, extensiones en acto de esa potencialidad, sus individuaciones encarnadas. La concepción y definición del hombre no puede desasirse de esas específicas reverberaciones de lo universal; al contrario, esas propiedades, cualidades y significados, en tanto en cuanto hasta ahora se han manifestado y las conocemos, es el Hombre. El esquema que guía su investigación sobre las diversas culturas se condensa en un conjunto de complejos culturales que desempeñan el papel de categorías clave y desde las cuales se pueden describir los elementos universales de cualquier sistema sociocultural:

- i). La primera categoría es la de *communitas*. A través de este rasgo se puede entender la religación primaria que una serie de personas establecen entre sí. Cada uno de los miembros de un pueblo o de una sociedad, según el nivel de análisis en el que se desarrolle el trabajo de campo, se identifica siempre con su familia y con el lugar de nacimiento. Por ello no se puede prescindir de este elemento en cualquier cultura. Es una fuente de especificidad y diferencia respecto a otras sociedades. “La biología y la localización territorial, el pueblo y la pequeña comunidad con sus recursos ecológicos y con sus celebraciones simbólicas rituales, han constituido los loci originarios de la estructuración de una diferenciación inicial pero profunda”.
- ii). El *corpus historicum*. Por medio de él comprendemos como el pasado se hace realidad en el presente, como actúa en la estructura sociocultural de una determinada sociedad. Puede materializarse en forma de monumentos, símbolos, instituciones, etc., todos ellos de carácter material; puede también ser internalizada por los miembros en forma de ideas y mitos que constituyen la tradición de un pueblo. Ello explica la vuelta a los orígenes que se manifiesta en la recuperación y alta valoración que están adquiriendo las formas de vida autóctonas, la recuperación del folklore, etc.
- iii). El *corpus mysticum* hace referencia a las creencias, al dogma, a los cultos de una sociedad o comunidad. Sus miembros se identifican con ellos, los asumen, los internalizan y, también, son motores de su comportamiento social. Tratan de diferenciarse de los individuos de otra comunidad a los cuales muchas veces excluyen del mundo creado por este conjunto de doctrinas y ritos. Desde el punto de vista histórico, no se puede negar, que al lado de otros elementos, ha dado origen a enfrentamientos y guerras entre pueblos. Que

duda cabe, por ejemplo, que el cristianismo imbuyo en sus miembros una superioridad cultural respecto de otros pueblos.

iv). El *corpus linguisticum* también entraña una fuente de diferenciación cultural de las sociedades. Está constituido por la lengua o el dialecto de cada sociedad o grupo cultural. Sus categorías lingüísticas constituyen modos de acceso específico a la comprensión del mundo físico y social. El papel relevante que la lengua tiene en la creación de la cultura y de las culturas concretas ha sido subrayado tanto por los lingüistas como por los antropólogos. Es una fuente de diferenciación que separa los pueblos que poseen diferentes tipos de lenguaje, ya que entre ellos se produce una ruptura comunicativa.

v). El *corpus consuetudinarium* es también un elemento fundamental de cualquier cultura. Todos los grupos y sociedades han creado en el transcurso de su historia una serie de costumbres y de leyes con las cuales se posibilita un funcionamiento coherente de la vida en un medio ambiente determinado. “La matrilineidad y la patrilineidad, la forma de propiedad privada o comunitaria, los diferentes modos de producción y mercado, las variadas maneras de ser mujer, las múltiples concreciones del poder y de la autoridad, etc, etc, exhiben un todo coherente y distinto, en operación, con significado y validez para el grupo”.

vi) El universo unitario de los símbolos *corpus symbolicum* constituye otra fuente sutil pero eficaz de especificidad de las culturas. En él se basan las ideologías y fantasías del grupo que se crea continuamente; de él extrae los valores y las normas que guían su comportamiento, tanto individual como social.

#### 4. ANTROPOLOGÍA INTEGRAL Y DE ULTIMIDADES

La interpretación y comparación de diferentes culturas es el único punto firme en el que se debe apoyar cualquier intento de comprensión del ser humano. El esquema que guía su investigación se condensa en un conjunto de complejos culturales que desempeñan el papel de categorías clave y desde las cuales se pueden describir los elementos universales de cualquier sistema sociocultural. En ellos se apoya para elaborar una Antropología integral. “Veo la Antropología como un específico modo de pensamiento y acción caracterizado por un estilo de investigación que llamamos trabajo de campo etnográfico –*inquisitio anthropologica*– que recoge fenomenológicamente datos sociales en su contexto institucional y enlace metonímico, desde una construcción crítica (Antropología social) para recobrar su significado y sentido por medio de un *apparatus criticus* interpretativo (Antropología cultural) y alcanzar, una vez historizado e interculturalmente comparado formas, continuidades, permanencias –no algebraicas– de la condición humana (Antropología general)”. Y aunque el significado diferencial cultural con su exuberancia de formas, valores y credos marca hasta con sangre nuestro tiempo, indica que no debemos olvidar que a la base hay y tenemos un bagaje genético común y determinaciones existenciales primordiales comunes por el mero hecho de existir como son, por ejemplo, la historicidad, la contingencia y la experiencia aporética de finitud y muerte. En otras palabras y en consecuencia, las situaciones límite son inherentes a todos lo mismo que las *Seinsfrage*. Por ello sostiene que la pregunta final, suprema de la antropología se refiere, sin duda alguna a ultimidades y se puede formular así: ¿cuál es el sentido y significado de la humana existencia? Es evidente que para este grave, urgente y primordial pregunta la Antropología no ha encontrado respuesta que satisfaga a todos los pueblos de todos los continentes, filosofías, religiones y razas. Nos encontramos muy alejados de la meta. Pero hacia a ella nos dirigimos cuando, a través de la descripción y explicación de muy

variadas culturas, subculturas y diversos modos de vida, intentamos descubrir categorías universales de la experiencia humana. Su aceptación nos impide permanecer neutrales ante ideas y prácticas solidarias y humanas como la igualdad, la tolerancia, la justicia, la libertad y la racionalidad que nos liberan del odio, de la tiranía, de la enfermedad y de la ignorancia. La humana condición nos aporta absolutos morales cuya única y necesaria opción para todo estado, grupo, etnia, región, ismo y credo, en una cultura democrática, guste o no guste, es simple y llanamente, aceptarlos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- LISÓN TOLOSANA, C. (1973): *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Ayuso.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1979): “Panorama programático de la Antropología social en España” *Revista Española de la Opinión Pública*, 34.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1983): *Antropología Social v Hermenéutica*, México, F. C. E.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1986): *Antropología social: reflexiones incidentales*, Madrid, CIS.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1992): *Individuo, estructura y creatividad*, Madrid, Akal, 5.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1997): *Las máscaras de la identidad*, Barcelona, Ariel.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2000): *Antropología: horizontes interpretativos*, Universidad de Granada,
- LISÓN TOLOSANA, C. (2000): *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, Madrid, Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2004): *Invitación a la Antropología cultural de España*, Madrid, Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1997): *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*, Barcelona, Ariel.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2002): *Caras de España (Desde mi ladera)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2010a): *Qué es ser hombre (valores cívicos y conflictivos en la Galicia profunda)*, Madrid, Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2010b): *Antropología integral*, Madrid, Fundación Areces.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2011a): *Antropología cultural: estilos de pensamiento*. Discurso de Investidura Doctor Honoris Causa. Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2011b): “Entrevista” *Revista Campus* de la UMU.



## ESPACIO Y TIEMPO HISTÓRICO EN LA ANTROPOLOGÍA DE JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA

Joaquín Guerrero Muñoz  
Universidad de Murcia

Esta comunicación no pretende ser en modo alguno una compilación sistemática de la ingente obra de José Antonio Fernández de Rota, estimado antropólogo y profesor universitario español que recientemente nos dejó tras una vida consagrada por entero a su vocación incansable: la investigación cultural y el conocimiento acerca del hombre. Un temprana, y a la vez madura inclinación, al ejercicio de la Antropología que nos ha otorgado un legado de innumerables heredades científicas y humanas de incalculable valor. Tampoco estas palabras escritas obedecen a la lógica de un texto in memoriam. Este propósito merecería un tratado que a buen seguro ya está en la cabeza de quienes fueron amigos, compañeros y colaboradores cercanos del profesor Fernández de Rota. Mi intención es más modesta, aunque no oculto que ciñéndome a las coordenadas y referencias de este simposio, me gustaría ofrecer un sencillo homenaje a quien con tanta generosidad y entrega ha contribuido a hacer de la antropología ibérica, a través de sus trasiegos y mudanzas etnográficas por tierras y pueblos de Galicia, y también de sus encuentros con gentes de otras latitudes y lugares del mundo más allá de las fronteras de “lo ibérico”, un vasto y fértil campo de conceptos, temas y objetos antropológicos. Como sería inviable abarcar la riqueza etnográfica y la extensa producción antropológica del profesor José Antonio Fernández de Rota en el contexto de este simposio, he intentado esbozar o trazar un hilo conductor entre algunos de sus trabajos más emblemáticos a partir de dos regiones antropológicas conectadas entre sí: el espacio y el tiempo histórico. Las dos áreas seleccionadas serían temáticas antropológicas en sentido estricto, enmarcadas una propuesta o visión más global del quehacer antropológico. En realidad estos ámbitos o núcleos argumentales responden a intereses epistemológicos, etnográficos y experienciales que configuran algo así como un común denominador en buena parte de los trabajos de José Antonio Fernández de Rota. Conviene aclarar que si bien, por una natural y evidente necesidad analítica, los hemos separado, no es posible desligarlos de una concepción mucho más general, o si se prefiere de un imaginario antropológico de intención universal que daría sentido y coherencia a la estructura fundamental del pensamiento del profesor Fernández de Rota. Pero de nuevo he de insistir en la idea de que esta comunicación no es sino una aproximación inicial con la que lograremos si cabe una apreciación parcial, en cierto modo fragmentada y mosaica, del contingente antropológico que nos brinda la obra de José Antonio Fernández de Rota. No obstante espero que esta breve reflexión contribuya a impulsar una revisión pormenorizada de su trayectoria intelectual, y que su buen hacer antropológico sea acicate para tantos de nosotros que seguimos, muchas veces a tientas, en el camino de la investigación sociocultural.

2775

### 1. ESPACIOS CAMPESINOS, CIUDADES Y PAISAJES

Sin duda, para ordenar esta comunicación entre un océano de fuentes y datos bibliográficos, es necesario decidir desde qué lugar o punto de la “geografía etnográfica” iniciamos nuestra andadura, para seguidamente detenernos en cada una de las etapas que hemos fijado en nuestra ruta. Esta decisión es crucial porque si bien el destino nos es bien conocido, en cambio el itinerario que seguimos para llegar hasta él nos dará una visión par-

ricular, singular en el sentido de única e irrepetible, del trayecto. Ese caminar por una u otra vía nos aportará percepciones bien distintas de la obra de José Antonio Fernández de Rota, y si dejamos marcados con claridad los enclaves de nuestro discurrir, quien decida seguirnos por este sendero hallará otras tonalidades y matices que no habremos tenido en cuenta, pero que lo harán de nuevo único a sus ojos, dispuesto a ser descubierto como si de un sendero virgen e inexplorado se tratara. Mi punto de partida no es otro que “Jerarquía, espacio y sociedad en tierras de Monfero: el antiguo sistema” (1982). Se trata de la etnografía que presentó José Antonio Fernández de Rota para alcanzar el grado de doctor. Una tesis doctoral dirigida por el profesor Carmelo Lisón Tolosana que defendió en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Santiago de Compostela. No se éste un trabajo que pudiéramos enmarcar en la categoría de monografías o estudios de comunidad, más bien es un clásico estudio de antropología del campesinado. Una temática emergente entre los antropólogos españoles en esa época que se mostraba tremendamente sugerente y atractiva. Este ámbito, el mundo campesino y sus gentes, se había constituido en objeto de estudio de la antropología sociocultural desde que Robert Redfield, y otros como Eric Wolf o George Foster que recogerían su herencia intelectual, comenzaron a vislumbrar la necesidad de emplearse en el estudio de las llamadas “folk society” o en los “peasant studies”, y recurrir a la investigación antropológica de los campesinos a través de los métodos etnográficos. Esta una nueva orientación y cosmovisión teórica y metodológica rompía, en palabras de Joan Prat (2003: 43), con la vieja idea de que los antropólogos debían dedicarse exclusivamente al estudio de las sociedades primitivas. En España existirían una serie de tendencias y fuerzas interiores, que respondiendo al propio proceso histórico y a la realidad social de nuestro país especialmente a finales de la década de los setenta del siglo veinte y principios de los ochenta (importantes flujos migratorios del campo a la ciudad, cambios sociopolíticos y demográficos, transformación progresiva de los sistemas económicos, etc.), explicarían el interés de los antropólogos españoles y común propensión a los estudios sobre la ruralidad o la “ruralía”. Así en muy pocos años se produjo la consolidación etnográfica de los “fieldwork at home”, que desembocó en nuestro país en una tradición “interna” (representada por los antropólogos españoles) y en otra “externa” (las series antropológicas encabezadas por autores como Julian PittRivers o Tax Freeman entre otros) sobre el campesinado como bien había hecho notar Eduardo Sevilla (1977; 1984) en sus trabajos. La antropología del campesinado era entonces el emplazamiento casi obligado de la investigación etnográfica, y en las regiones gallegas la diversidad cultural se mostraba con absoluta claridad a los ojos del antropólogo, dispuesto a fijarla y retenerla en la memoria etnográfica para más tarde ir puliendo cada detalle hasta configurar el marco cultural en el que la vida de los lugareños y campesinos se hacía irrepetible, cercana, repleta de sentido y radicalmente humana. Pues bien, uno de los elementos unificadores de la investigación antropológica sobre el campesinado en la obra de José Antonio Fernández de Rota es el “espacio”. Este interés por la configuración de la vida cultural, de las identidades imaginadas y reales, de los procesos históricos y las interacciones sociales en relación a una disposición espacial, ya lo encontramos originalmente en su tesis doctoral:

“Como tema concreto del presente trabajo trato de desentrañar la organización jerárquica de esta cultura a partir de dos coordenadas fundamentales: la sociedad y el espacio. Los ámbitos espaciales son objeto de una valoración cultural jerárquica al igual que los grupos sociales. Ambas coordenadas tie-



nen puntos de contacto en la estrecha interrelación trabada entre los hombres y su espacio vital. A caballo entre ambas, analizaremos una jerarquía socio-espacial, que será elemento decisivo de cara a una más profunda comprensión cultural del conjunto”. (Fernández de Rota, 1982: 7).

Un dato éste muy revelador para comprender más tarde, y en sintonía con una trayectoria intelectual que hunde sus raíces en un pensamiento interpretativo y reflexivo sobre las formas de la existencia humana, las cualidades cromáticas de inspiración semántica y simbólica que nos ofrecen los retazos antropológicos de la vida campesina. La etnografía de las gentes y las tierras de Monfero nos acerca al análisis antropológico de la estructura social de un entorno campesino. Las relaciones entre lugareños, sus modos de vida, responden a una jerarquización social. El descubrimiento de las leyes y mecánicas que rigen este proceso y la acción de los cambios socioculturales en la vida de los campesinos son objetivos modélicos en esta monografía. Una herramienta hermenéutica primordial en este iniciático viaje al mundo campesino es el espacio, y más concretamente el espacio doméstico o el “espacio de la casa”. José Antonio Fernández de Rota considera el espacio doméstico un reflejo fiel de la cosmología y cosmogonía campesina. El espacio vivencial de la casa, arquitectónico o geográfico, se construye no sólo de madera, piedra, metal o cristal en un caso, y de montañas, valles, ríos, linderos, cercas y parcelas en otro, sino de profundos significados que afloran incesantemente en la dinámica del trabajo de campo y que son constitutivos del esquema cognitivo sobre el que se articulan las vivencias cotidianas de los actores sociales (Fernández de Rota, 1982, pp. 43-44).

La “casavivienda” había sido categoría descriptiva, analítica y simbólicosemántica en su tesis doctoral. El análisis y comprensión de la jerarquía social lo había iniciado a partir de la estructura interna de la “casa”. La “casa” como institución, pero también como espacio en el que circulan las relaciones intradomésticas, según un orden cultural perfectamente tramado, y se vehiculan los intercambios interdomésticos reguladores de la convivencia, la cooperación y las alianzas vecinales. La visión antropológica del “espaciocasa” nos permitiría comprender su intensa jerarquización, donde “lo espacial” queda asignado y comprendido por relaciones y significados siguiendo un sistema tradicional de criterios valorativos y significados que se advierten por ejemplo en el desgranamiento de la herencia, la “difícil álgebra del reparto hereditario” como la denominó José Antonio Fernández de Rota (1982: 13). La idea de herencia está asociada a la “casa campesina”, vinculada con la tierra, sistema básico de subsistencia, de perpetuación del linaje y transferencia cultural (Fernández de Rota, 1998; Fernández de Rota e Irimia, 1998), que es también representación de bienes y riquezas, de tenencias materiales y simbólicas, del patrimonio familiar y de una tradición ancestral que es transmitida de padres a hijos (Fernández de Rota, 1998: 74-75).

La casa como espacio vital de convivencia refleja el modo en que las gentes lo habitan, moviendo sus cuerpos por las habitaciones y dependencias, la “cocina”, el “sobrado”, la “alcoba”, insertados en las lindes del doméstico territorio, universo simbólico familiar, realizando todo tipo de actividades, ornamentando el discurrir de la vida en las labores cotidianas que dan lugar a lenguajes propios y maneras de estar y ser en la casa de acuerdo a consideraciones morales, concepciones estéticas o religiosas, en definitiva formas paradigmáticas de construir el mundo cultural del campesino y de expresar las vivencias a través de canales afectivos, relacionales y simbólicos, plenos de significado. El espacio doméstico o el “centro doméstico” es un microcosmos, una réplica del universo cultural

en el que se enmarca, complejo y significativo (Fernández de Rota, 1984: 106-107). Y es por ello que el “espaciocasa” se adecua perfectamente en la antropología de José Antonio Fernández de Rota a un propósito epistemológico y metodológico que se acerca al campo de la semántica y de la semiótica, como elementos de análisis antropológico y espacial que facilitan la comprensión de la vida campesina, que nos permiten leer significativamente la vida social que tiene en la casa su más sonoro eco: “La casa, lugar privilegiado de rutinas y estrategias, nos brinda la posibilidad de entender un microcosmos simbólico, cuya lectura nos permite interpretar lo que se hace en el marco de los que se dice y lo que implícitamente se dice al hacer en un mundo cultural donde lo material es al mismo tiempo semántico” (Fernández de Rota, 2009: 72).

Otro ámbito espacial será objeto y causa en la antropología de José Antonio Fernández de Rota. Me refiero a la “ciudad”, que es aquí germen y motor de la indagación antropológica con base en las fuentes históricas, en las representaciones simbólicas y en las narraciones de sus habitantes. De las tierras del antiguo Monasterio de Monfero, nos trasladamos ahora al mundo urbano de Betanzos, aunque ruralidad y urbanidad sean en verdad espacios contiguos por los que discurren diásporas personales, migraciones intelectuales y económicas, utopías y esperanzas, colonizaciones y descubrimientos. La “ciudad” como espacio físico y sociocultural inacabado, pero también como entidad antropológica adoptará trazos históricos y cualidades experienciales propias de un nuevo escenario humano sobre el que recae la mirada antropológica. Al introducirnos en el imaginario urbano José Antonio Fernández de Rota experimenta abiertamente con la interpretación y la reconstrucción histórica como modos de “pensar lo humano”. A través de ellos la ciudad de Betanzos se revela, no como el producto de un mero cálculo o racionalidad urbanística, ni como una interminable adherencia y yuxtaposición de edificios, calles, plazas y jardines, sino como el reducto y la expresión primigenia de profundas intenciones, motivos y anhelos humanos –unas veces de naturaleza puramente estética, otras económica o solidaria– y de visiones nostálgicas y utópicas de la ciudad.

El espacio, representado ahora por la ciudad, se construye y se vive, se hace realidad y es memoria e historia entre sus moradores y pobladores. La ciudad se vislumbra como diversidad de lugares, de “sitios”, como construcciones dotadas de valores y significados culturales. Marcos del vivir humano, marcos de significado compartidos en el flujo del vivir social a partir de los cuales se constituye el significado mismo, a la manera en que lo había pensado H. G. Gadamer. La ciudad así entendida es un “espacio de espacios”, una extensión ordenada de sitios que nos evocan simbólicamente sentidos y funciones, en la que se conjugan vivencias, memorias y pensamientos, formas de vivir reales e imaginadas (Fernández de Rota, 2008: 213).

En la obra de José Antonio Fernández de Rota “lo espacial” se enmarca en el flujo interpretativo de la Antropología semántica y simbólica, pero con ciertas peculiaridades. No cesa en el empeño, nada desdeñable, de indagar en lo humano a través del espacio, entendido como espacio cultural, en el que se metabolizan todo tipo de significados, cuyo origen puede que desconozcamos pero que indudablemente precisan de un soporte semántico y simbólico presente en el imaginario colectivo y en el humano vivir. El humano vivir es epicentro de la investigación antropológica, y frente a una antropología simbólica centrada en los aspectos del ritual, Fernández de Rota muestra un vínculo inequívoco con el movimiento encabezado por Sherry Ortner que concede un mayor énfasis a las prácticas de la vida ordinaria. El espacio como ámbito se va convirtiendo en sitios construidos a partir del vivir pautado del grupo social. Así se refería Fernández de Rota a su trabajo de

campo en las zonas rurales de Galicia en relación a las pequeñas casas de labradores: “Mi inquietud no era la del formalista arquitectónico, me interesaba ante todo y sobre todo, el calor humano de su interior, cómo habitaba la familia sus pequeños espacios” (Fernández de Rota, 2007a: 527).

La Antropología recorre una vía interna, de procesos cognitivos y simbólicos, y otra externa, en donde a través del intercambio de significados la cultura refleja su dimensión dinámica, se convierte en un abanico de interacciones y diálogos rebosantes de sentido, que además posee historicidad, es decir, una cosmovisión elaborada por distintos lenguajes (morales, estéticos, sociales, etc.) y redes metafóricas que no es fija y permanente, sino que está en continuo proceso de revisión por quienes la hacen suya y la interpretan, al igual que lo hiciera el antropólogo en su relación con el objetomundo de la ciudad o de la casa campesina. José Antonio Fernández de Rota conduce el sentido, el sentido cultural y humano, al espacio, confirmando de forma teórica y práctica su dimensión moral, simbólica e histórica. Ejemplo de ello es su análisis del “paisaje”. La cultura humana, nos traslada Fernández de Rota, aparece cada vez más como “dimensión fundamental del paisaje”, y la comprensión de la pluralidad y movilidad del significado “paisaje” es un auténtico acto creativo que nos permite abordarlo desde perspectivas bien distintas (1992: 399). El paisaje es una realidad física que trasciende el mundo físico al contaminarse de lo humano, una singular geografía sobre la que podemos incluso establecer categorías básicas de clasificación, espacios “grandes” o “pequeños”, “próximos” o “lejanos”, “familiares” o “extraños”, pero que denotan en cualquier caso una cualidad que percibimos y experimentamos. Percepción, experiencia y construcción del espacio mediada por la cultura es el punto de amarre de Fernández de Rota. En este sentido podemos referirnos al paisaje como espacio cultural. Un motivo que estaba presente también en su tesis doctoral y que él mismo retomó para avanzar en una actitud crítica acerca de esta fructífera temática (Fernández de Rota, 1992).

Un buen ejemplo de su idea del espacio como configuración cultural la tenemos en trabajos como “Antropología de un viejo paisaje gallego” (1984) que se ha citado en esta comunicación donde se incluye un capítulo dedicado al espacio doméstico que formaba parte de la tesis doctoral de José Antonio Fernández de Rota, y en otros tantos que dedicó a la ciudad como “Betanzos frente a su historia. Sociedad y patrimonio” (2000), en colaboración con M<sup>a</sup>. Pilar Irimia. El repertorio es amplio y pone de relieve la predilección de José Antonio Fernández de Rota por abarcar esta temática, deteniéndose con perspicacia y prurito intelectual a contemplar, desde la antropológica mirada, diferentes ámbitos espaciales como la casa o la ciudad, al objeto de penetrar con elocuente e ingenioso proceder en su historicidad y semántica desentrañando así el sentido de lo humano. Pero en este punto quisiera dedicar unas breves líneas al estudio antropológico del paisaje. Porque el paisaje es un espacio en sí mismo, una extensión de terreno, un conglomerado de elementos físicos que inundan la mirada del observador, pero en nuestro caso además ese espacio físico es “espacio cultural” en el que se plasman de manera ejemplar y con todo detalle la intensidad simbolicosemántica y la historicidad del discurso cultural. Por tanto un genuino estímulo para el rastreo y la indagación antropológica que ofrece múltiples posibilidades. En este sentido José Antonio Fernández de Rota elabora una propuesta, un método de trabajo amparado y sustentado en la idea de que el paisaje, como construcción física y simbólica al mismo tiempo, se encuentra estrechamente ligado al orden moral de la sociedad, y es por ello una realidad antropológica densa, que aglutina variedad de significados y que requiere para su comprensión de una intensa labor interpretativa. El pai-

saje comporta para Fernández de Rota la acción del hombre, la transformación material del medio, creativa intencionalidad humana, pero al mismo tiempo esta transformación se realiza conforme a normas técnicas y morales, y éstas a su vez, responden a una cosmovisión cultural única. Ese universo humano es, tomando las palabras de Carmelo Lisón acerca de la hermenéutica en la Antropología moderna, un mundo significativo, un bosque de signos cuyo significado hay que interpretar (Lisón, 1983: 93).

En la edificación cultural del espacio, ya lo hemos avanzado, se expresa la riqueza simbólica que despliega el ser humano y también su capacidad de dotar al mundo de sentido. Porque en definitiva sin hombres concretos no hay normas, ni mística, ni culturas, ni paisaje (Fernández de Rota, 1992: 399). El “paisaje”, la “ciudad” o la “casa” son distintivamente en la antropología de José Antonio Fernández de Rota evocadores de la cultura y del sentido de lo humano. Paisajes de la experiencia humana, henchidos de significado, que los hombres piensan, imaginan, recuerdan y recrean a través de representaciones, símbolos y narraciones (Fernández de Rota, 1987), que reconstruyen, transforman, reordenan y contemplan una y otra vez; paisajes que poseen historia y se hacen presentes en las vidas de las gentes del campo y de la ciudad, de la montaña o del litoral, del desierto o de la estepa.

## 2. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DEL ESPACIO

En este segundo epígrafe quisiera subrayar un segundo aspecto dominante en los trabajos del profesor José Antonio Fernández de Rota que ya se había anunciado al inicio de esta comunicación. Se trata de la categoría “tiempo”. Me estoy refiriendo a su apego a la historia, y no a una antropología del tiempo sensu stricto como podría interpretarse en un primer momento. El vector tiempo, como el espacio, es coordenada del discurrir de la existencia humana. En la investigación antropológica el tiempo jalona las distintas actividades que llevamos a término durante el trabajo de campo, también es denominador de las relaciones que entablamos con los objetos y con las personas que forman parte de nuestro estudio, ellas y nosotros mismos somos cautivos de un ciclo vital, el que definen sin ir más lejos las edades del hombre, desde su nacimiento hasta la muerte. Por supuesto el conocimiento científico está igualmente encadenado al tiempo, y la antropología ha parido múltiples teorías, algunas de ellas, como el evolucionismo cultural, de orientación y métodos históricos que más tarde caerían en desuso tras un proceso paulatino de erosión como resultado, entre otras variables, de la invención humana y de la capacidad del hombre para reflexionar acerca de su historia y de su presente.

El tiempo en la obra de José Antonio Fernández de Rota es abordado por una parte como “diacronía” de los hechos culturales. El discurrir de la vida comunal genera un poso de vivencias que se acumulan en la memoria colectiva, son por tanto antesala de la vida presente, y son presentes y se hacen presentes en tanto que los propios actores sociales construyen su propia historia, la revisan y la modelan ejerciendo una sorprendente libertad creativa, dialogan con la historia y forjan la materia prima de los hechos históricos referidos a un pasado colectivo. Por otra parte el tiempo es mirada antropológica de la historia, a la que Fernández de Rota imprime un valor diferencial porque es tiempo vivido, no mera cronología de acontecimientos o catálogo de instantáneas retrospectivas de personas, lugares y vidas. Es historia social y cultural de valores, signos y símbolos que podemos captar a través de una actividad interpretativa y reflexiva. Precisamente esta actitud reflexiva e interpretativa del método antropológico frente a la historia, frente a esa manera de relacionarnos con el tiempo que es la historia, quebranta una pulsión cosí-

ficadora que encierra la misma historia al mantener ciertos hechos pasados en un tiempo histórico al margen del tiempo real, paralizados, inmóviles e inmutables. Es ésta una de las reivindicaciones más claras de la antropología histórica a juicio de José Antonio Fernández de Rota:

“La atención reflexiva a la constitución y construcción de la historia ha abierto una visión crítica que permite contemplarla con nuevos ojos dentro de un estilo que podemos denominar antropológico. La nueva forma de atender a la historia lucha activamente contra la reificación, trata de superar el cosismo con el tendemos a construir nuestra comprensión histórica y a través del cual organizamos nuestra mente sobre esencias desvitalizadas (...) La actitud dinamizadora a la que me refiero trata de reaccionar frente a esta visión paralizante de la historia.” (Fernández de Rota, 2007b: 328).

La comprensión de la creatividad de las sociedades humanas es la clave para avanzar en esta nueva forma de comprender la historia, asumiendo en todo momento el carácter imprevisible de la acción humana, la imposibilidad de anticipar sus consecuencias –al menos en cierto grado– evitando así caer en un determinismo ingenuo. La introducción de una visión reflexiva de la historia por una parte, y de los hechos culturales que por definición son históricos, en la que el libre albedrío, la posibilidad de elegir frente a alternativas, al contrario del determinismo en la historia, nos permite entender las circunstancias culturales desde el prisma dinámico de la pluralidad y la heterogeneidad (Fernández de Rota, 2007c), y por otra parte la redirección de la etnografía como método de investigación que facilita la superación de una concepción de la historia ajena a la acción de fuerzas como la continuidad y el cambio cultural, el poder y la hegemonía, la unidad y la fragmentación social, la innovación y la tradición, la localización y la globalización, etc.

Esta elaboración conceptual requiere de un entramado metodológico adecuado a sus propósitos y principios. La antropología histórica se ciñe al método etnográfico, en respuesta a una comprensión de la historia, del tiempo humano vivido, cualitativa. La historia desde esta orientación, está configurada por diferentes tiempos, que son vividos de formas diferentes y con ritmos distintos, y que son igualmente reinterpretados y transformados en el presente por los actores sociales. Un presente etnográfico que ofrece evidentes ventajas para adentrarnos en la historiografía (Fernández de Rota, 2007b: 337). El método etnográfico y la visión antropológica de la historia nos vuelven a conducir a un escenario bien conocido. Tiempo y espacio se encuentran en la historia urbana. José Antonio Fernández de Rota incluye los dos vectores del humano vivir en la antropología histórica del espacio. Y pone como ejemplo la ciudad. Un espacio que ofrece no sólo sitios donde pasear, dormir o hablar con la gente, sino que también es permanencia temporal e historia generacional. La historia atraviesa este espacio cultural tocando de lleno la arquitectura moral. Debemos en opinión de Fernández de Rota atender a la ciudad como componente de la vida humana, como integrada dentro de la acción social (Fernández de Rota, 2001: 1728). Y la comprensión de ese humano vivir se hace más diáfana cuando introducimos en una vertiente antropológica en la historia urbana. Para lograr este objetivo añade al método etnográfico dos interesantes elementos: la visión de la historia urbana como “duración” en el sentido bergsoniano y braudeliano del término, como secuencia de pasado-presentefuturo, y la recuperación del concepto, un tanto desvalido en la antropología, de “tradición”. Veamos ahora las implicaciones que comporta esta modulación del método para integrar la perspectiva de la antropología histórica del espacio.

La duración, la temporalidad de la secuencia pasadopresentefuturo, permite recoger muestras del pasado y al tiempo comprobar los elementos que perviven o se han transformado en el espacio urbano y que se pretenden recrear en un futuro dotándoles de nuevas aspiraciones funcionales. La perdurabilidad no es sinónimo de inmutabilidad. Quiere ello decir que el espacio urbano, los sitios, pueden permanecer más o menos inalterables pero en cambio sus usos y funciones pueden ser absolutamente cambiantes. Y esto mismo nos sugiere hacer un interesante recorrido de la mano de elementos valorativos, en tanto que no sólo los usos son modificables, sino también las visiones que se tienen de los espacios en la ciudad. Así el método etnográfico añade esta otra ventaja:

“La secuencia nos permite comprobar elementos perdurables, pero al mismo tiempo nos hace reflexionar sobre la evolución y variedad de usos y funciones. Junto con ello, presenciamos la proyección sobre el espacio de valores cambiantes y nuevas cosmologías culturales, dentro de las cuales, los diferentes ámbitos pueden ser leídos como signos dotados de nuevas capacidades de significar en relación con los códigos respectivos. Toda esta dinámica en transformación, nos brinda ricas sugerencias de cara a la comprensión de su significado en el vivir de personas y grupos” (Fernández de Rota, 2001: 18-19).

La etnografía además es el método en el que la convivencia, cercana y vital, y el diálogo con las gentes que habitan la ciudad, nos permite acceder al significado cultural que reciben los espacios urbanos, y a su pasado histórico, para desde allí volver la mirada al presente y tomar conciencia de la situación actual (Fernández de Rota, 2001: 25). El diálogo en la observación etnográfica implica percatarse de la perspectiva “nativa”, es decir, de las inferencias y de las observaciones que hacen nuestros interlocutores y que se confrontan con las nuestras generándose de este modo una actitud reflexiva que nos ayudará a comprender y recrear el sentido de los lugares y de su historia (Fernández de Rota, 1987: 250). El significado es producto de una relación en un contexto referencial de sentido. Y son los hombres los auténticos creadores de sentido. Así de nuevo José Antonio Fernández de Rota, a través del etnográfico quehacer, ancla su visión del espacio urbano y de los “sitios” en su trabajo sobre la ciudad de Betanzos que realizó en colaboración con M<sup>a</sup>. Pilar Irimia, en el carácter eminentemente relativo y dinámico del significado y en la creatividad histórica del hombre (Fernández de Rota e Irimia, 2000: 30).

El segundo elemento introducido es el de “tradicición”, que aporta también relevantes posibilidades metodológicas. Lo hace, en la medida en que nos desligamos de una visión un tanto anticuada y pasada de moda que recae en ocasiones sobre el propio concepto, y nos referimos a ella con el valor que posee su función identificadora. Para comprender lo que es una ciudad, también valdría para otro espacio cultural en el que las personas desarrollan sus vidas y con el que se identifican, es necesario recurrir a la tradición. Entre otras razones porque un grupo social se reafirma en una identidad colectiva asentada en ciertas tradiciones. Evidentemente la tradición juega un papel normativo al tiempo que legitimador. Pero no se tanto mirar la tradición como estancamiento, o como fidelidad al uso y al sentido que se le da a las cosas, sino comprender que el grupo, para sentirse como tal, necesita de vivencias asociadas a ciertos símbolos compartidos, símbolos en definitiva configuradores de su identidad. El presente etnográfico, nos recuerda constantemente José Antonio Fernández de Rota, incorpora datos de primer orden acerca del sentido de

identidad de los elementos culturales y del sentido de la identidad de grupos urbanos integrantes de la ciudad, también de los procesos de adaptación y cambio social, y de cómo la tradición no está sujeta a firmes cánones (Fernández de Rota, 2001: 21).

El espacio, la ciudad como espacio cultural e histórico, no sólo posee pasado y presente, sino también tiempo futuro. Esto se ve muy claro en las estrategias patrimonialistas. La conservación, restauración e incluso al rehabilitación de edificios o emplazamientos en la ciudad para usos distintos de los originales, guarda relación con los símbolos de la ciudad, con el deseo de que permanezcan entre sus habitantes, porque de suyo es, al contrario estaríamos violentando la identidad grupal, desgarrando sus señas identitarias. La funcionalidad que se le otorga al espacio dice mucho de los valores en el presente, del cambio sociocultural y también de una ciudad imaginada en el futuro, “legado de nuestros hijos” y “herencia de nuestros padres”. Así se describe por ejemplo en el análisis antropológico de las estrategias patrimonializadoras desarrolladas en la ciudad de Betanzos. Estas estrategias de puesta en valor del patrimonio y recuperación del mismo, nos remiten a diferentes historicidades, esto es, a una lectura del pasado, a una confrontación con la historia común desde la pluralidad. En realidad dentro de un mismo ámbito cultural coexisten distintas historicidades tanto en el sentido de manera de hacer historia como de maneras de interpretarla culturalmente. Las gentes formulan acerca de su historia distintos pasados. A diferentes pasados corresponden diferentes presentes y diferentes maneras de formular su futuro (Fernández de Rota e Irimia, 2000: 35). Patrimonio y tradición son dos interesantes vehículos de conexión con el espacio cultural en el tiempo vivido y en el tiempo imaginado. Por tanto fuentes etnográficas de absoluta consideración en la antropología histórica de la ciudad, ya que nos ofrece una interpretación nativa de la historia o etnoethnohistoria, y una proyección de futuro delimitada por ciertos valores y sentidos (Fernández de Rota, 2001: 22).

2783

### **3. DE MONFERO A BETANZOS: ITINERARIOS DEL ESPACIOTIEMPO**

Hasta aquí podemos subrayar el férreo vínculo que ha existido en la Antropología de José Antonio Fernández de Rota entre teoría y praxis etnográfica. La etnografía del espacio cultural está sujeta y se conduce desde una orientación teórica que concibe con un sentido preeminente el papel del hombre en la construcción del mundo cultural. De la vida campesina de Monfero nos hemos trasladado a la ciudad imaginada y recreada de Betanzos. En verdad no hay demasiada distancia entre ambos espacios. Y me estoy refiriendo a una distancia epistemológica. La antropológica interpretación de ambos espacios se hace vida, es vital, y es penetración empática, experiencial y hondamente significativa a través de la etnografía y del ejercicio incesante de un quehacer revelador que profundiza en el sentido cultural del humano vivir. Espacio y tiempo son categorías analíticas e interpretativas en la Antropología de Fernández de Rota, y lo son por su humano significado. En unos casos se hallan referidas a las formas de vida humana en el espacio urbano, y en otros en el espacio rural, o bien versan sobre el cambio sociocultural que modula sus representaciones colectivas en tiempos y épocas pasadas, presentes y futuras. En cualquier caso mundos culturales que comparten itinerarios interpretativos y reflexivos espaciotemporales, simbólicosemánticos e históricos. Se trata de una misma visión del hombre y de su naturaleza madurada en la cultura, lo que nos apunta una formulación novedosa, ya que ahora, desde este contexto antropológico delimitado por José Antonio Fernández de Rota, la cultura evoca significados históricamente situados, que negocian de continuo los actores sociales y que manipulan siguiendo unas reglas pautadas. Por ello el espacio y el

tiempo histórico, podemos concluir, no está en ningún sitio fuera del hombre, existe en el hombre y en el humano vivir. Existe en la cultura.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- PRAT, Joan (Coord.) (2003) *Antropología y Etnología*. Madrid, Editorial Complutense.
- SEVILLA, Eduardo (1977) *Prólogo a la edición española de Sociología del campesinado de B. Galeski*. Barcelona, Península.
- (1984) *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de sociología rural en España*. Madrid, Ministerio de Medio Ambiente, Medio Rural y Marino.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio (1982) *Resumen de la defensa de la tesis doctoral Jerarquía, espacio y sociedad en tierras de Monfero: el Antiguo sistema*. Santiago de Compostela, Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Santiago.
- (1987) *Gallegos ante el espejo. Imaginación antropológica en la historia*. La Coruña, Ediciones do Castro.
- (1992) “Antropología simbólica del paisaje” En J. A. González Alcantud y M. GONZÁLEZ DE MOLINA (Eds.) *La Tierra. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos, pp. 391-399.
- (1998) “Herencia familiar y cultural en la ruralía”. En J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA (ed.) *Antropología de la transmisión hereditaria*, A Coruña, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, pp. 73-83.
- (2001) “Metodología etnográfica de la historia urbana”, *Revista de Antropología Social*, 10: 17-28.
- (2004) “Los paisajes del desierto”. En H. SALAS y R. PÉREZTAYLOR (Eds.), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. México DF, Universidad Autónoma de México, pp. 21-35.
- (2007) “El mundo rural en el transformación metodológica de la Antropología”. En S. RODRÍGUEZ BECERRA y C. MACÍAS (Coord.) *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, Consejería de Presidencia de la Junta de Andalucía, pp. 63-78.
- (2007) “Giro interpretativo y reflexividad”. En C. LISÓN (Ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Madrid, Akal, Madrid, pp. 517-545.
- (2007) “Paradojas y posibilidades de la antropología histórica como método”. En R. PérezTaylor, M. Olmos y H. Salas (Eds.) *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*. México DF, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 327-342.
- (2008) “Papel de la interpretación de la historia en los proyectos de una ciudad: Betanzos”. En J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA (Coord.) *Ciudad e historia: la temporalidad de un espacio construido y vivido*. Madrid, Akal/Universidad Internacional de Andalucía, Madrid, pp. 195-215.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio e IRIMIA FERNÁNDEZ, M<sup>a</sup>. Del Pilar (1998) *Los protagonistas de la economía básica. La vanguardia ganadera y la casa en el Este de la provincia de A Coruña*. A Coruña, Diputación Provincial de A Coruña.
- (2000) *Betanzos frente a su historia. Sociedad y Patrimonio*. A Coruña, Fundación Caixa Galicia.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1983) *Antropología social y hermenéutica*. México, Fondo de Cultura Económica.



## ANTROPOLOGIAS E TRAJETÓRIAS NACIONAIS: ESPANHA, PORTUGAL, BRASIL, APROXIMAÇÕES E CONTRASTES

Antonio Motta  
Universidade Federal de PE

### 1. EM BUSCA DE IDENTIDADES REGIONAIS E NACIONAIS

A busca pela reavaliação de elementos identitários regionais e nacionais conheceria novos redirecionamentos, servindo de *leitmotiv* para alguns nomes que entre os anos de 1930 e 1950 contribuíram de forma significativa para a projeção da pesquisa antropológica, a exemplo de Julio Caro Baroja (1914-1995), na Espanha; Antonio Jorge Dias (1907-1973), em Portugal; e Gilberto Freyre (1900-1987), no Brasil.

Afinidades entre eles há muitas, mas também particularidades quanto às trajetórias intelectuais e interesses perseguidos. Trata-se de autores que embora não tivessem rompido com os repertórios temáticos anteriores, isto é, com a perspectiva de reabilitarem tradições nacionais e regionais, chegariam, contudo, à época a inovar quanto às categorias analíticas adotadas, inseridos então num contexto de circulação internacional mais amplo. Gilberto Freyre e Jorge Dias realizaram suas formações acadêmicas no estrangeiro, ambos adquirindo projeção internacional.

G. Freyre estudou nos Estados Unidos onde concluiu o seu *Máster of Arts* em 1921, na Universidade de Columbia, sendo portavoz no Brasil do culturalismo de Boas. Retomou o diálogo com as gerações anteriores pelo viés da cultura, conferindo à mestiçagem funções essencialmente “democratizadoras”. Sua visão de país, grosso modo, baseava-se no pressuposto de que as diferenças étnicas se harmonizavam, produzindo um estado de equilíbrio conciliador onde todos poderiam se integrar e se reconhecer como nacionais.

Jorge Dias realizou seu doutorado em *Volkskunde*, na Alemanha. Debruçou-se igualmente sobre uma temática comum às gerações anteriores de seu país, isto é, as povoações comunitárias, os arados e sistemas de moagem de cereais e a cultura popular, imprimindo-lhes, contudo, novas perspectivas de entendimento. Sua tese de doutorado, apresentada à Universidade de Munique, versava sobre um povoado da serra minhota, *Vilarinho da Furna, uma aldeia comunitária* (1948 b). Em Berlim, ainda durante a sua pesquisa doutoral, foi influenciado pelas idéias de Richard Thurnwald, notadamente pela etnosociologia (Branco, 1986 a: 8384). Em 1950 Dias fará sua primeira viagem aos Estados Unidos, deixando-se a partir daí influenciar cada vez mais pela antropologia cultural americana. Tal mudança de eixo se reflete na monografia etnográfica *Rio de Onor, comunitarismo agropastoril* (1953 b), publicada em 1953, pautada por um forte culturalismo descritivo que dava ênfase à cultura material e à tecnologia tradicional. Ao contrário do que ocorreu no Brasil, quando no fim da década de 1930 a antropologia cultural americana passou a constituir importante referência para a pesquisa, em Portugal isso só aconteceria duas décadas depois.

É possível identificarse algumas analogias entre a visão de Dias e a de Freyre quanto às representações nacionais. Dias inclinava-se a reconhecer a cultura de seu país como síntese entre unidade e diversidade (Leal: 2006: 115), sendo a “enorme capacidade de adaptação uma das constantes da alma portuguesa” (Dias: 1953 d: 28), perspectiva semelhante à de Freyre que também reconhecia a “plasticidade”, sob a influência de Boas, como elemento intrínseco da cultura brasileira. Além de que ambos nutriram particular interesse pelo estudo do caráter nacional, isto é, pela busca da “substância” autêntica ou

“genuína” do país, de natureza identitária, chegando Dias a publicar, em 1953, o ensaio intitulado *Os elementos fundamentais da cultura portuguesa* (1953 d).

Quanto a Caro Baroja, doutorouse em historia antiga, na Universidade de Madri, construindo uma obra multifacetada onde se cruzam diferentes campos de conhecimento (pré-história, história social e da cultura, etnologia, lingüística, arte, etc). Além disso, Baroja foi praticamente um autodidata em antropologia, o que lhe permitiu estabelecer uma relação difusa entre antropologia e historia social, buscando a partir da perspectiva diacrônica resgatar ora tradições regionais ora nacionais, como de certo modo também faria Freyre no Brasil. Somente no início da década de 1960 é que Baroja realiza uma rápida incursão a Oxford, a convite de seu amigo PittRivers, podendo sentir ali, em plena ebulição do estruturalfuncionalismo, a defasagem conceitual do evolucionismo e difusionismo sob o qual ainda estava imerso (Baroja, 1978: 65). Assinalese, ainda, que tanto o espanhol quanto o brasileiro construíram suas carreiras e obras fora das instituições universitárias, não lhes permitindo criar discípulos, tampouco colaborarem com a institucionalização da antropologia nos quadros acadêmicos dos seus respectivos países. Já a trajetória de Jorge Dias aponta para outra direção, pois embora não tenha chegado a constituir discípulado –apenas um reduzido número de fieis colaboradores (Fernando Galhano, Ernesto Veiga de Oliveira, Margot Schimidt Dias e Bejamim Pereira)–, exerceu a docência na Universidade de Coimbra, tornando-se depois catedrático no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, em Lisboa, e, sobretudo, desenvolvendo uma vasta atividade de pesquisa em instituições públicas nacionais e estrangeiras.

Outro ponto comum a ressaltar é o contexto ditatorial na Península no qual se desenvolveram as pesquisas de Dias e de Baroja. Em Espanha, com a subida de Franco ao poder, vários nomes ligados à antropologia foram obrigados a se exilar, como Juan Comas, José Miguel de Barandiarán, Santiago Genovés, além de outros ligados à *Volkskunde* (Pino, 1978). Mas esse não foi exatamente o caso de Baroja que durante o regime manteve-se discreto e à margem de instituições oficiais, exceto o breve período em que dirigiu o *Museo del Pueblo Español*. Por sua vez, Jorge Dias, nos anos de 1950, embora conservando certa autonomia ideológica, guardou estreitas ligações com o regime salazarista (Pina Cabral, 1991 a: 34; Pereira, 1986 a; 1989 b), engajando-se a convite de Adriano Moreira, no referido Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (I.S.C.S.P.U), a partir de 1961 integrado na Universidade Técnica de Lisboa como Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina. É dessa época seu interesse pela África e a súbita vocação de africanista, o que o levou a empreender junto com sua esposa, Margot Dias, algumas missões de estudos pelas colônias, também por designação de Adriano Moreira, em especial Angola, Moçambique e Guiné (Pereira, 1989: 6667). Disso resultaria, além de vários relatórios oficiais da *Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português*, uma monografia sobre *Os Macondes de Moçambique* (1964 a), com acentuada marca da metodologia funcionalista, inclusive explicitada pelo próprio Dias (1964 a: 711). Trata-se do título geral de uma obra em quatro volumes publicados entre 1964 e 1970. A importante introdução de Rui Pereira está na reedição recente do primeiro desses volumes monográficos, mas, infelizmente, o projeto de reedição não foi adiante.

Durante o período em que colaborou no leitorado de português em Santiago de Compostela, entre 1944 e 1945, e depois em Madri, entre 1946 e 1947, Jorge Dias manteve contato com Caro Baroja, criando a expectativa de uma cooperação peninsular bilateral (Lupi: 1984: 5051). De volta a Portugal assumiu a secretaria do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (CEEP), homólogo do Centro que havia sido criado em Madri com

o intuito de que a etnologia ibérica pudesse ser pesquisada de forma integrada, a partir do seu conjunto, plano que não se concretizou (Oliveira: 1968). Entre 1951 e 1954, Dias viaja ao Brasil por três vezes consecutivas. A convite do seu amigo José Loureiro Fernandes, catedrático de antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná, Jorge Dias esteve em Curitiba por curtas temporadas, chegando inclusive a realizar em 1953 uma rápida visita de campo às comunidades de origem alemã, o que resultaria no pequeno artigo intitulado *Um caso de colonização modelo* (1966 d:119-125). Entretanto, sua curiosidade pelo Brasil não iria além desse breve contato, ao que tudo indica mais motivado por seus interesses pela cultura germânica do que pela sociedade brasileira, o que provavelmente se explica em função do tempo em que lá realizou sua formação acadêmica, além de sua esposa, Margot, ser alemã e dois dos seus filhos terem nascido naquele país.

É certo que Jorge Dias chegou a ser apresentado, em Lisboa, a Gilberto Freyre, embora não mantivesse com este as afinidades eletivas que é possível esperasse o sociólogo e antropólogo brasileiro. Como Dias, Freyre esteve também próximo do regime salazarista, desempenhando um papel significativo na reprodução da ideologia colonial portuguesa, graças à recepção e apropriação positiva de seu “lusotropicalismo”. Em 1951 Freyre seria convidado pelo ministro de Ultramar português, Sarmento Rodrigues, a visitar as colônias, viagem que duraria aproximadamente seis meses, motivando a escrever duas obras em defesa da permanência de Portugal na África. A primeira, menos direcionada, *Aventura e Rotina* (1954 a), uma espécie de diário de campo do antropólogo, permeada por impressões e descrições das diferentes sociedades visitadas. A outra, *Um brasileiro em terras portuguesas* (1954 b), voltada de forma clara para legitimar a política colonial, tendo como base de sua argumentação o conceito de “lusotropicalismo”. O prestígio de Freyre à época do Salazarismo deve-se à apropriação e à aplicação de suas idéias na construção da ideologia colonial, inclusive tornando-se amigo pessoal do então ministro do Ultramar, Adriano Moreira (Castelo, 1998: 25).

Evidentemente, não se trata aqui de esboçar uma discussão mais aprofundada sobre as trajetórias intelectuais comuns ou contrastivas entre esses três autores, nem sobre o tratamento por eles dispensado à questão nacional, prioridade em suas reflexões, com variantes locais e regionais. O que interessa é destacar o papel que desempenharam na reconfiguração, em bases modernas, do campo da antropologia em seus respectivos países. Além disso, representam uma espécie de transição entre as gerações anteriores, comprometidas com o velho apanágio de edificação da nação (Portugal e Brasil) e suas variantes identitárias regionais (Espanha), e as novas tendências que depois deles viriam a se insurgir de forma mais crítica, incluindo outras preocupações não mais arregimentadas de forma exclusiva pela ansiosa busca da identidade nacional.

## 2. O NACIONAL COMO LUGAR PARA AS DIFERENÇAS

De fato, nos anos de 1940 a 1970 o campo da antropologia apresentava-se ainda bastante limitado, tanto em Portugal quanto em Espanha, não se podendo afirmar o mesmo em relação ao Brasil. Com efeito, é o próprio Caro Baroja que comenta de forma desoladora o próprio contexto de seu país:

*“En 1940 no había modo de imaginar en España que los estudios sociológicos y antropológicos pudieran tener el desarrollo que han tenido a partir de 1960, poco más o menos. La Universidad se reconstituía sobre viejos*

*patrones y las Facultades se fundaban sobre la existencia de asignaturas muy limitadas (...) Los únicos que sabían algo de Antropología eran hombres dedicados a la Prehistoria y a la Arqueología, que conocían, de modo mejor o peor, los trabajos de Graebner y la escuela de Viena. Esto cuando Malinowski o RadcliffeBrown daban sensacionales modelos de investigación en el campo de la Antropología social. Sólo aisladamente había quienes leían algo más variado y se enteraban de las corrientes más modernas. Siguió la arteriosclerosis académica o universitaria año tras año. Después ya de la guerra mundial, entre 1947 y 1950, empezaron a aparecer por aquí algunos antropólogos, con la idea de investigar. Creo que uno de los primeros que vinieron fue el difunto Oscar Lewis, que fracasó de modo estrepitoso, por no haberse dado cuenta de la situación interna de España, muy tensa y delicada. Vinieron luego George M. Foster y Julián PittRivers, los cuales tuvieron mucho más tacto operatorio (...)* (Baroja, in Luque Baena, 1974: 11)”.

Em Espanha mais do que em Portugal, o grande impulso nesse período provém dos pesquisadores estrangeiros, já que não havia nenhum incentivo interno à pesquisa, coisa que os dois regimes políticos ali vigentes evitavam. No entanto, a efervescência vinha principalmente por parte dos ingleses e, depois, dos norteamericanos, que chegavam à Espanha em busca do Mediterrâneo como promissora e inventiva “área” ou “unidade cultural” a ser etnografada, pois à época o estudo de comunidade predominava como modelo analítico das ditas “antropologias metropolitanas”. Embora a prioridade coubesse às sociedades camponesas mais isoladas e com economia de autosubsistência, o principal objetivo, contudo, não era dirigido apenas a um único tipo de população, mas, sobretudo, a uma vasta área geográfica definida pelo pertencimento ao mar. E por razões óbvias, no processo de “exotização” ou de “primitivização” do Mediterrâneo, perseguido com afincos pelos forâneos, incluíase Portugal, porém, excluía-se a França. Neste caso, a orientação da “*empirebuilding*” –segundo os conselhos de EvansPritchard aos seus pupilos de Oxford– era de que a pesquisa antropológica poderia também ser estendida a outras plagas que não a África, a Melanésia, a Indonésia ou a América do Sul. Para isso, bastava apenas aplicar os métodos e conceitos que com êxito haviam sido “empregados nos estudos de sociedades primitivas”, mas que se prestariam igualmente a “aplicarse ao estudo da vida social de nossa própria civilização” (EvansPritchard, in PittRivers a, 1994: 22). Por certo que o emprego de tal método ocasionaria equívocos variados, em especial quando se sabe que determinados conceitos e categorias analíticas (sobretudo a terminologia de parentesco) foram pensadas e empregadas com relativa eficácia para o estudo de povos africanos –de forma acentuada pelos africanistas ingleses de Oxford e da London School of Economics–, mas quando transpostos para a realidade mediterrânea nem sempre correspondiam ao que exatamente se propunham.

Um dos primeiros a se habilitar para tal empreendimento foi o então estudante de antropologia social, Julian A. PittRivers, aluno de EvansPritchard em Oxford, e que influenciado pelos chamados “*community studies*” da época, realizou pesquisa sobre processos sociais tradicionais num pequeno *pueblo* nas serranias de Cadiz, em Grazalema, na região Andaluza, no período de 1949 a 1952. Tratase de destacada figura na história da antropologia espanhola –referendado por Caro Baroja de quem se tornara amigo pessoal– e, sobretudo, referência obrigatória da chamada “*Anthropology of the Mediterranean*”. Sua monografia intitulada *The People of the Sierra*, publicada em 1954, foi recebida na época

com grande entusiasmo nos círculos de Oxford, especialmente por seu orientador Evans-Pritchard. Mas também não deixou de ser alvo de revisões críticas no final da década de 1970, como de resto as sérias restrições feitas ao projeto de John Campbell (1964), de John Peristiany (1965), John Davis (1977), David Gilmore (1980 a 1987 b) e outros por tentarem construir o “mediterraneanismo” enquanto mito antropológico. Concomitante ou depois de PittRivers, uma leva de pesquisadores estrangeiros chegava à Espanha, alguns deles movidos pelos mais variados interesses ou até mesmo clichês, como o de estudar pequenas comunidades isoladas, que lhes parecessem o menos possível “contaminada” em sua aparência “primitiva”, conforme descrevia ironicamente Baroja:

*“Pero ¿em qué parte de España quiere usted asentarse?, pregunté yo más de una vez a algún flamante investigador de hace veintitantos años. “No sé... En España...” “Bien, vamos a salir un poco de Madrid y usted dirá luego” La Mancha, Andalucía, luego Galicia o Navarra, las provincias Vascongadas. Alguno, con cierta previsión “mecánica”, argumentaba así: “Como los extremeños fueron los primeros conquistadores, iré a Extremadura, para comparar lo que pasa allí con lo que pasa en el Pueblo Tal, de Méjico”. Extremadura, 1960. Méjico, 1590. La cosecha de comparaciones era sólo regular” (Baroja, in Luque: 12).*

No vasto repertório de nomes a que se refere Caro Baroja, grande parte deles não tinha muita clareza sobre as razões e motivos que os levava exatamente a escolher essa ou aquela comunidade, alguns eram guiados por temáticas adrede sugeridas por seus orientadores estrangeiros, com foco funcionalista sempre dirigido à estrutura social e aos sistemas de valores que se convencionou identificar como característicos dos povos mediterrâneos (patrocinato, religiosidade, honra, vergonha, etc.); outros apenas por temas de interesses pessoais, tais como: família, morte, transmissão cultural, organização social, economia, campos temáticos que se encaixavam perfeitamente nos estudos de comunidade. Basta lembrar o trecho revelador do depoimento de Stanley Brandes, que chegou à Espanha na última leva dos anos 1970:

*“Cuando yo leí The People of the Sierra por primera vez el año 1961 era alumno de la Universidad de Chicago, un adolescente neoyorquino transplantado al medioeste. Probablemente lo que más me impresionó fue el romanticismo y, para mí, exotismo de los fenómenos descritos detalladamente por PittRivers tales como el vito, la sabia, los gitanos, y cuestiones de honor y vergüenza. En esa época yo estudiaba historia y presumía de revolucionario. No sabía una sola palabra de español; sin embargo, me gustó la gente de la sierra —esa gente de sanciones informales tan folklóricas y tradicionales anarquistas tan arraigadas— y por lo tanto me animé a seguir estudiando la vida rural española. En The People of the Sierra, PittRivers habla concretamente de una sola comunidad: Grazalema. Sin embargo, yo recuerdo haber tomado esa comunidad como una muestra de España. Debido a mi ingenuidad, Grazalema, a mi modo de entender, era España. Creo que, en lo que respecta a esta opinión, yo no era diferente a la mayoría de mis compañeros universitarios que leyeron el libro” (Brandes, in Catédra, 1991: 234).*

Com maior ou menor conhecimento de causa ou legitimidade no campo, o fato é que várias monografias começavam a aparecer em língua inglesa, dentre elas a de Michael Kenny, aluno de Evans-Pritchard, intitulada *Spanish Tapestry. Town and Country in Castille* (1961), cujo mérito era o período de cinco anos dedicados à pesquisa de campo participante nas *parroquias* rurais de Soria e San Martín (1961: 15). Nos anos 70 e 80 essa demanda atingiria seu grau máximo de saturação, encerrando o ciclo de estudos de comunidade não mais realizados por ingleses, mas, doravante por pesquisadores norte-americanos. São dessa época os trabalhos de Susan Tax Freeman, intitulado *Neighbors: the Social Contract in a Castilian Hamlet* (1970); William Douglas, *Death in Murélagu. Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (1970); Joseph Aceves, *Social Change in a Spanish Village* (1971); William A. Christian, *Person and God in Spanish Valley* (1972); Stanley Brandes, *Migration, Kinship, and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village* (1975), entre outros.

Mesmo que em maior número, o contexto espanhol da época não se reduziu apenas à presença de estrangeiros, que elegeram esse território como matéria prima para seus laboratórios de “community studies”. Há de se destacar, todavia, dois nomes nacionais que, juntamente com o de Caro Baroja, formaram a “tríade fundacional” ou a primeira geração do campo da antropologia em Espanha: Cláudio Esteva Fabregat e Carmelo Lisón Tolosana. Ambos realizaram suas formações acadêmicas fora do país, mas ao retornarem contribuíram de forma decisiva para a institucionalização da antropologia em seus quadros acadêmicos regionais e, mais adiante, para a sua nacionalização.

### 3. CLÁUDIO ESTEVA FABREGAT E CARMELO LISÓN TOLOSANA

Cláudio Esteva iniciou sua formação em antropologia no México, durante o período em que se exilou, logo depois da guerra civil, em 1939, e início do regime franquista, sendo a primeira fase de sua obra marcada pela influência do culturalismo norte-americano, de matriz boeseniana (Fabregat:1982:4). De volta à Espanha, fundou em Madri, no ano de 1965, a *Escuela de Estudios Antropológicos* que não chegou a alcançar grande êxito. Isso devido ao estágio embrionário em que se encontrava a pesquisa antropológica local, dominada por teorias e modelos anacrônicos que, em parte, o clima anticientífico imposto pelo regime favorecia, embora com algumas notáveis exceções, como Caro Baroja, que já havia publicado *Los Pueblos de España* (1948). Em 1968, Fabregat criava em sua região de origem, a Catalunha, a primeira cadeira de antropologia na Universidade de Barcelona, transformando-a logo em Cátedra de antropologia, a partir da qual deu origem ao Departamento de Antropologia Cultural, em 1972, dirigido pelo próprio Fabregat. No “período de Barcelona” incorporou gradativamente outros interesses teóricos, mas sempre a priorizar a temática da identidade regional com interface fincada na etnicidade. Durante a década de 1970 o campo da antropologia espanhola continuava ainda bastante tímido, não somente em relação à estreiteza do seu horizonte teórico e metodológico, mas, sobretudo, em relação à precária institucionalização da disciplina, conforme identifica o próprio Esteva Fabregat: a) a dependência da antropologia à área da pré-história e da arqueologia; b) a utilização de métodos conjunturais e descritivos; c) o escasso trabalho de campo; d) o autodidatismo e baixa profissionalização e) a ausência de financiamento para a pesquisa, publicação de livros, revistas, etc.; f) a falta de projetos de estudos (Fabregat, 1969: 23). Para se ter uma idéia do contexto, conviria lembrar que a primeira reunião de antropólogos espanhóis —o equivalente da Associação Brasileira de Antropologia, fundada em 1953—, ocorreria em 1973, em Sevilha, organizada conjuntamente com a pré-história e a

arqueologia (Jimenez, 1975). Nesta ocasião foram apresentados e discutidos, pela primeira vez, problemas relacionados ao ensino e à prática da pesquisa antropológica na Espanha, contando com a presença de figuras emblemáticas que compunham as primeiras gerações de antropólogos espanhóis, exceto a de Caro Baroja que não consta na ata da reunião. Mas como conferencistas estiveram presentes José Alcina Franch (arqueologia), Alfredo Jiménez Núñez (etnohistória), Claudio Esteva Fabregat (antropologia aplicada) e Carmelo Lisón Tolosana (antropologia social e etnologia) (Jimenez, 1975: 24-27).

Sob certa ótica, a carreira de Lisón Tolosa é mais ambiciosa. Sendo legatário da antropologia social inglesa de Oxford, onde realizou o seu doutoramento, Lisón conseguiu produzir uma obra prolífera, notadamente através da pesquisa de campo que o mobilizou por décadas, como se pode comprovar na sua ciclópica *Antropología cultural de Galicia* (1971 a) que cobria uma unidade empírica de análise bastante ampla e que abarcava “cerca de 300 aldeas y unos 1500 informantes de las cuatro provincias de Galicia durante los años de 1964 y 1965”, obrigando-o a retornar por várias vezes ao campo, “a comprobar parte del material que estaba redactando” (Tolosana, 1971: 11). Por isso mesmo, reivindicava aos alunos e discípulos o trabalho de campo como condição indispensável para se tornar um antropólogo (1976 b: 5). Mas a sua primeira contribuição, e talvez a mais importante para renovar o quadro local, deuse com a publicação da tese, orientada G. Lienhardt, intitulada *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in a Aragonese Community* (1966 c), pela Oxford University Press, em 1966. Afinal, tratavase do primeiro antropólogo de seu país a realizar um trabalho de comunidade, ademais no próprio *pueblo* em que nasceria. Diferentemente dos trabalhos até então realizados por seus colegas de Oxford, na sua monografia se destacava a preocupação com os processos de estratificação social, acrescida de sensibilidade histórica e de outras particularidades próprias à formação do estado espanhol, aspectos na sua totalidade ignorados pelos estrangeiros (Fernandez. 1983: VI). Além disso, Lisón Tolosana desempenhou um papel importante na institucionalização da antropologia, não apenas na Complutense, em Madri, onde criou nicho antropológico para abrigar e beneficiar os seus discípulos e simpatizantes, mas, haveria de criar também grupos e redes regionais, o que de fato tem mobilizado por décadas alguns seminários e debates antropológicos. Ao mesmo tempo em que soube assegurar em torno de si e de sua fiel *entourage* uma posição privilegiada de poder e de prestígio no campo da antropologia em seu país.





# ELEMENTOS DEFINITORIOS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN ESPAÑA

Eloy Gómez Pellón  
Universidad de Cantabria

## 1. INTRODUCCIÓN

La antropología sociocultural presenta en España una serie de características que resultan definitorias y que la particularizan con respecto a las tradiciones académicas de este mismo campo científico en otros países de nuestro entorno. Existe un problema de partida, cual es el puramente conceptual, que viene determinado por la variable denominación que recayó en el pasado sobre el campo de conocimiento que hoy denominamos con el nombre de antropología social, con el de antropología cultural o con ambos, y que ha movido a la reflexión reiteradamente en la historia de esta ciencia. Bien conocida es la que realizó C. LéviStrauss (1954), en este sentido, en “Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza”. El mismo LéviStrauss nos dirá que, no sin alguna dificultad, podemos convenir en que la etnografía, la etnología y la antropología social constituyen otras tantas etapas de la investigación antropológica. Así como los países anglosajones avanzaron muy rápidamente, antes de que acabara el siglo XIX, hacia la integración de la etnografía y la etnología en la antropología, esto es, en un conocimiento global del ser humano, en toda su extensión geográfica e histórica, los países de la Europa continental experimentaron una cierta demora y el retraso español fue más acusado de lo que habría cabido esperar de su desarrollo académico. Cuando se produce esta institucionalización académica en España, a partir de 1969, hace bastante más de tres cuartos de siglo que ha tenido lugar en el Reino Unido y en Estados Unidos.

2793

## 2. SOBRE LA TARDÍA INSTITUCIONALIZACIÓN ACADÉMICA Y LA POSTERIOR EVOLUCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

El propio LéviStrauss teoriza acerca de las razones que llevaron a países como Francia a retrasarse en la institucionalización académica de la antropología. Según él, en algunos países, en los que el desarrollo científico era notable, cristalizaron las primeras fases de la construcción antropológica, tales como la etnografía y la etnología, pero tardó más tiempo en llegarse a la síntesis final representada por la antropología. Ello fue debido a que esa fase, es decir, la concluyente, fruto de la etnografía y la etnología, era dejada para que operaran las ciencias sociales que ya habían fraguado en el panorama de las ciencias sociales, tales como la sociología, la geografía humana y la historia e, incluso, la filosofía. También teoriza LéviStrauss acerca de por qué en el Reino Unido y en Estados Unidos se siguió un camino diferente para llegar a la antropología. Mientras que en el Reino Unido llegaron a la cultura por la vía estática, examinando la vida social a través de las funciones de sus elementos, lo cual les condujo a la noción de estructura social, en los Estados Unidos llegaron a la cultura examinando la transmisión de sus elementos entre generaciones, esto es por la vía dinámica, para la cual precisaban de la historia. Así como los antropólogos norteamericanos tuvieron problemas para separarse de la historia, los antropólogos británicos los tuvieron para no confundir la antropología con la sociología, si bien, finalmente, consiguieron su objetivo dando prioridad a la perspectiva de los observados, y no a la del observador como sucede en la sociología.

El caso español parece ser distinto. El advenimiento académico de la antropología socio-cultural no se produce hasta 1969, cuando se dota la primera plaza de profesor numerario de antropología cultural que daba pábulo al nacimiento del departamento del mismo nombre en la Universidad de Barcelona. Todavía habría que esperar hasta 1973 para que se creara el siguiente departamento, en este caso en la Universidad Complutense y con el nombre de antropología social. Pero en España, a diferencia de lo que sucedió en Francia, no había cristalizado por aquel entonces la etnografía, y con menos razón aún la etnología, de profundo arraigo en el país vecino. Estas últimas eran materias que se enseñaban como ciencias auxiliares de las disciplinas históricas, arqueológicas y filosóficas, por parte de los profesores de estas últimas. La antropología académica nacía así en una fase avanzada del franquismo, en el período tecnócrata, en el que la autonomía universitaria no pasaba de representar una aspiración. Y el advenimiento se producía más que por una reivindicación explícita, probablemente como consecuencia de la presión ejercida por las universidades que creaban estos nuevos departamentos, emulando la situación académica de otros países occidentales, en un período en el cual se trataba de crear por parte de los gobernantes una apariencia de cambio político y de modernización de las estructuras académicas.

Se desprende, por tanto, que en España no funcionaría el modelo francés exactamente, esto es, aquél en el que otras disciplinas se hacen cargo del análisis de los resultados de la etnografía y la etnología. Sencillamente, estas últimas eran tan débiles en España, tanto en contextos académicos como investigadores que, difícilmente, aportarían resultados con los que pudieran alcanzar conclusiones las ciencias consolidadas. Lo que, por el contrario, existía en España era una suplantación, aunque también muy tenue, ejercida por las disciplinas sociológicas, históricas, arqueológicas y filosóficas que, a la vista de la ausencia de los ámbitos de conocimiento propios de la antropología, procedían a hacerse cargo de los mismos. Las razones de esta debilidad del conocimiento antropológico eran tan viejas que permiten explicar el hecho de que no se hubiera producido el advenimiento de la antropología en la vida universitaria de las décadas precedentes, y también que aprovechara esa fase de modernización del país, y de las estructuras universitarias en particular, para llevar a cabo la emergencia.

La compleja institucionalización de la antropología en el contexto académico español, no ha sido muy diferente de la que ha tenido lugar en la institución pública de la investigación española por excelencia, esto es, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ubicados hasta entonces en torno al Instituto de Filología del CSIC, los investigadores dedicados en la institución al estudio de la antropología, se integraron en el año 2007 en el Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, uno de los diez y nueve que componen el área de Humanidades y Ciencias Sociales, formando el grupo mayor de los antropólogos que integran del CSIC. En esta misma área de Humanidades y Ciencias Sociales se encuadra el Instituto de Historia y la Institución Milá y Fontanals de Barcelona que acogen a otra parte de los antropólogos adscritos al CSIC. Es evidente que la investigación de la antropología en esta institución pública ha experimentado una evolución que no es diferente de la general de la antropología española.

Respecto a las razones que expliquen el porqué de esta debilidad del discurso antropológico en cualquiera de sus etapas, esto es, en la etnográfica y en la etnológica, con respecto a otros países, la respuesta parece hallarse en la falta de las necesarias motivaciones. Así como el Reino Unido poseía un gran imperio colonial en el siglo XIX que abocó a la formación de expertos en el contacto con culturas exóticas y en el conocimiento de culturas

ajenas, los Estados Unidos poseían este mismo problema en el interior de sus fronteras, debido a la convivencia de culturas de origen europeo con otras de origen africano y con otras nativas, a las que se irían añadiendo otras culturas como producto de la inmigración. El desarrollo de la etnología francesa guarda estrecha relación con su imperio colonial o, incluso, llegado el momento, como en el caso inglés, con el mundo que nace de la descolonización, al que los franceses se hallan unidos por sólidos vínculos culturales. Así, podríamos poner como ejemplo los casos de otros países europeos, a sabiendas de que como cualquier regla en el contexto de las ciencias sociales contiene también excepciones.

España, que había perdido la mayor parte de su imperio colonial antes de 1824, llega exhausta a final del siglo, cuando en 1898 pierde la práctica totalidad de su presencia colonial. Por otro lado, y en parte debido a razones políticas y económicas, España renuncia durante largo tiempo a ejercer un papel similar al del Reino Unido y al de Francia en el contexto poscolonial, y habrá de esperar a momentos muy avanzados del siglo XX para recuperar moralmente una parte de su histórico protagonismo. Es así que durante la mayor parte del siglo XIX y, al menos, en el transcurso de la primera mitad del XX España descuida su interés por el conocimiento de otras culturas con fines prácticos, y a lo sumo se produce un interés individual, carente de proyección institucional y muy variable. Complementariamente, en el interior de las fronteras españolas la diversidad cultural se reduce a la propia de las peculiaridades regionales, minimizada imparablemente por efecto de un estado centralista en el que primaba el ideal del estado nacional, sin reconocimiento expreso de otras unidades culturales distintas de la general del estado. Nótese que, en el caso de Francia, su centralismo quedaba atenuado con el reconocimiento de la existencia de las culturas coloniales. La definitiva expulsión de los judíos en 1492 y la de los moriscos en 1609 habían hecho de España un país cerrado a las influencias exteriores, y homogéneo desde el punto de vista cultural. Ni siquiera se produciría un reconocimiento expreso de la pluralidad religiosa en ningún texto constitucional antes del de 1869, mientras que en la Constitución de 1876 quedaría reducida a la mera tolerancia privada, la cual no se trascendió de nuevo hasta la Constitución de 1931. Si bien esta última consagraría la libertad religiosa, con algunas restricciones, y en el breve tiempo de su vigencia, no sería hasta la de 1978 cuando se recupera el pluralismo religioso propio de un Estado aconfesional (art. 16). Significa esto que, incluso desde el punto de vista religioso, la sociedad española ha sido extraordinariamente uniforme hasta tiempos recientes, de acuerdo con la filosofía política predicada por el estado nacional.

Por todo ello, y a partir de esta aparente uniformidad cultural de nuestro estado, cuando se produce la institucionalización académica de la antropología sociocultural en España, a finales de los años sesenta del siglo XX, ésta elige como objetos de estudio con mucha frecuencia “comunidades” rurales españolas. Éste hecho no era una novedad, si se tiene en cuenta que estas comunidades habían dado lugar a las antropologías más características de los antropólogos extranjeros que realizaban sus investigaciones en España desde los años cuarenta del siglo XX. Los antropólogos españoles, emulaban así a los extranjeros, situando sus objetos de estudio en comunidades rurales “atrasadas” y un tanto “aisladas” que estos últimos hallaban en los países mediterráneos y que, desde los años veinte, eran preferidas de la antropología, en sustitución de las comunidades primitivas, y en el marco de una tendencia que había sido inaugurada por los antropólogos norteamericanos: A. L. Kroeber, R. Redfield, J. Steward y otros. En suma, y esto es lo relevante, mientras los antropólogos extranjeros (ingleses, norteamericanos y otros), encontraban la alteridad

en culturas muy diferentes de las suyas de procedencia, los antropólogos españoles las hallaban en su propio país, confundidas en ocasiones con las suyas de origen.

Si bien las primeras monografías sobre comunidad elaboradas en España no teorizaban apenas sobre la pertinencia o no de este tipo de análisis, los antropólogos españoles discutieron a menudo sobre este asunto, especialmente en torno a la idea de si la supuesta comunidad rural poseía entidad sociológica propia. En parte, la discusión era trasunto del trabajo de C. Lisón “Panorama programático de la antropología social en España” y de otro no menos significativo de J. Frigolé que lleva por título “Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural”, publicados ambos en 1975, como resultado de la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, y en el caso de C. Lisón como continuación de otras reflexiones previas.

La promulgación de la Constitución de 1978 dio lugar al nacimiento de un estado diferente del anterior, autonómico y descentralizado, que se fue concretando a medida que se producía el despliegue normativo de la Carta Magna y se aprobaban los distintos Estatutos Autonómicos a partir del año 1979. La necesidad que tenía el Estado de que las identidades cristalizaran lo antes posible permitió que los antropólogos encontraran con cierta facilidad los fondos que necesitaban para llevar a cabo sus investigaciones en el estudio de las identidades colectivas que, muy pronto, se constituyeron en un tema de estudio frecuente por parte de los doctorandos, de los investigadores en general, de los congresos de antropología y de todo tipo de reuniones científicas. Por supuesto, raramente vieron la luz aquellos trabajos que cuestionaban identidades administrativamente instituidas, y menos aún que las negaran.

Hay otro hecho muy relevante en relación con el objeto de estudio de los antropólogos y es el de la promulgación de Ley 16/1985 del Patrimonio Histórico Español. En primer lugar, el estudio antropológico del patrimonio histórico, o del patrimonio cultural, podía representar una prolongación de los estudios sobre la identidad. Este abordaje del patrimonio por parte de los antropólogos españoles ha sido muy característico de los últimos lustros, lo cual explica que los museos (expresión de las identidades colectivas y de su memoria), se convirtieran en objeto de estudio, con un sinfín de temas anexos. No obstante, en un país que es el segundo de Europa en la recepción anual de visitantes extranjeros, y uno de los primeros del mundo, el patrimonio cultural cobró especial consideración en los abordajes antropológicos unido al turismo, como turismo cultural. En definitiva, los estudios sobre patrimonio cultural en general y sobre los museos en particular, juntamente con la gestión que es propia de aquél y de éstos, fueron a partir de mediados de los años ochenta primordiales objetos de estudio de los antropólogos socioculturales españoles.

Si el estudio de las identidades colectivas y el del patrimonio cultural se elevaron a la condición de temas muy característicos de la antropología española, al socaire de las coyunturas políticas, y no solamente de éstas, otros temas se fueron consolidando gradualmente como persistentes objetos de análisis insertos en los campos temáticos que se iban dibujando, entre los cuales, y a título de ejemplo, podemos señalar: los procesos de cambio, el género y los estudios sobre la mujer, la antropología de la salud, los movimientos sociales, las culturas locales frente a la globalización, los movimientos sociales, la sostenibilidad cultural del patrimonio natural, etc. Por supuesto, han continuado estando presentes en la nómina ordinaria de los temas de investigación de los antropólogos españoles los referidos al estudio de sociedades rurales o, incluso, al de los artesanos y sus producciones, así como al modo de vida de los pescadores. También, y al socaire de los cambios sociales, se han incorporado otros temas nuevos, como uno muy propio de la Es-

paña de finales del siglo XX y comienzos del XXI, como es el de la inmigración. España, que hasta comienzos de la década de los noventa fue un país de emigrantes, vio invertido su signo cuando, por estos años, empezó a recibir inmigrantes que, poco a poco, fueron creciendo en número y proporcionaron una imagen cultural de nuestro país que estaba en las antípodas de lo que había sido tradicional, y que puede resumirse en la configuración de una sociedad plural. Dicho de otro modo, los antropólogos españoles podían estudiar dentro de su propio país culturas claramente diferenciadas de la suya propia, de suerte que era posible separarse algo más de los grupos que analizaban: el observador y el observado presentaban diferencias culturales que eran notables.

La nómina de los temas frecuentes de los antropólogos españoles en la actualidad es muy extensa. Asimismo, aunque éstos continúan buscando las alteridades dentro de su propio país, o incluso en el seno de su propia cultura, ya hace algunos años que algunos antropólogos realizan su trabajo de campo en el exterior. Sin embargo, estos últimos son todavía los menos, en comparación con quienes lo realizan en el interior. El listado de títulos de tesis doctorales es indicativo de lo que acabo de señalar, salvo en aquellos casos en los que, por tratarse de programas de doctorado en los cuales los alumnos proceden en su mayoría de países extranjeros, la proporción se invierte y lo más habitual es que los doctorandos realicen la investigación en su país de procedencia<sup>1</sup>. La razón de esta búsqueda de la alteridad con notable frecuencia en la propia cultura del investigador guarda relación con la tradición académica y con las dificultades de financiación que ha venido encontrando la investigación en nuestro país. España invirtió en 2009 en I+D el 1,38% de su PIB, una cantidad muy inferior de la que le correspondería de acuerdo con el lugar que ocupa en el panorama internacional de las economías desarrolladas y continuó estando alejada, incluso, de la media de la Unión Europea en 2009 (2,01 %). El leve, casi insignificante, crecimiento español en I+D ha contrastado con el rápido avance de la inversión de muchos países de la UE., lo cual se ha traducido en un progresivo retroceso del lugar ocupado por nuestro país. La cantidad invertida por España es mucho más reducida que la que destinan las principales economías y las economías medias de la Unión Europea<sup>2</sup> y, por supuesto, más aún que la que asignan a la investigación países como Japón, Corea, Estados Unidos, Suiza, etc. A lo dicho cabría añadir una variable más, que es la referente a la escasa inversión que realiza España en I+D en el ámbito de las ciencias sociales y en el de las ciencias humanas.

Algo más de cuarenta años después de su institucionalización académica la antropología social y cultural en España, ésta se encuentra lejos también de ocupar el lugar que le correspondería a nivel internacional en el ámbito científico, en buena medida por las razones expresadas. A pesar de su progreso, la antropología española está supeditada a los avances que experimenta la antropología en algunos de los países de nuestro entorno, de los cuales toma su marco teórico. Ni siquiera la pérdida de empuje de otras antropologías en el panorama internacional ha permitido a la antropología española ingresar en el núcleo y, antes bien, se ve relegada a ocupar una posición periférica. Precisamente, los lugares pre-

<sup>1</sup> Éste sería el caso del Programa de Doctorado de Iberoamérica que se imparte en la Universidad de Salamanca desde 1997, que tuvo carácter interdepartamental en los primeros años y, más tarde, carácter interuniversitario desde el año 2002, en colaboración con las Universidades de Valladolid, León y Burgos.

<sup>2</sup> Sólo Alemania, Francia y el Reino Unido suman alrededor del 60 por ciento del gasto en I+D de la Unión Europea. No obstante, España (1,38% del PIB) se hallaba en 2009 muy por debajo de la media de la UE en la Europa de los 27 (2,01% del PIB) y mucho más alejada aún de la media de los países de la OCDE. En el conjunto de los 27 países de la U.E., España ocupó el puesto decimoséptimo.

ponderantes son ocupados por los antropólogos de aquellos países que invierten mayores cantidades en I+D. Conviene recordar que la investigación con técnicas cualitativas, como es la antropológica, es cara porque exige prolongados trabajos de campo, idealmente en culturas distintas de la del propio investigador. No obstante, quizá convenga añadir que la antropología española ocupa una posición también modesta en el conjunto de las ciencias sociales en España, posiblemente debido a la fuerza y a la pujanza de la mayor parte de estas ciencias en el panorama universitario, y valga el caso de la economía, el derecho, la sociología o la ciencia política. Quizá esto explique que, con cierta frecuencia, en la historia de la antropología, la presencia de sus profesores e investigadores no ha tenido la deseable continuidad en los órganos de evaluación y de gestión de la investigación, por poner un ejemplo.

Inseparable de la investigación, en lo que se refiere a la trayectoria de la antropología social, ha sido la actividad de las empresas editoriales. A la poderosa influencia ejercida por las editoriales con implantación en el mundo hispánico, tales como Siglo XXI y Fondo de Cultura Económica, que en las últimas décadas han publicado las traducciones de muchas de las obras teóricas fundamentales, se unieron progresivamente otras de implantación nacional, como Akal, Anagrama, Tecnos, PPU, Adara, Alianza, Taururs, Península, Mitre y Ariel, entre otras, aparte de algunas institucionales, como CIS y los servicios de publicaciones de las Universidades con mayor número de alumnos, aun reconociendo las dificultades en la demanda que han acompañado con alguna frecuencia a la antropología y que, también ocasionalmente, han desanimado a las editoriales.

En la actualidad, y junto a la continuidad que se registra en la actividad de algunas de estas empresas editoriales, la investigación de la antropología española se ve, en parte, canalizada a través de una serie de publicaciones periódicas, por lo general ligadas a la vida académica. Un primer ejemplo de esta conexión institucional lo hallamos en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas desde 1944. Otro ejemplo lo encontramos en el caso de la *Gaceta de Antropología*, publicada desde 1982, que cuenta entre sus patrocinadores con el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada. Un nuevo ejemplo lo depara la *Revista de Antropología Social*, vinculada al Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense, que se publica desde 1991. Las tres revistas mencionadas son indicativas de la evolución de la antropología social en España, de sus peculiaridades discursivas y también constituyen una prueba inequívoca de la consolidación de este ámbito del conocimiento científico en nuestro país.

Quizás ayude a esbozar este panorama de la antropología social en España la importancia que el movimiento asociativo ha tenido en su seno. Las distintas asociaciones regionales de antropología conforman la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español que, entre otros cometidos, se encarga de la organización de los congresos de antropología que se celebran desde el año 1977 y que, salvo en su segunda convocatoria, han tenido un carácter trienal. Hasta el presente se han celebrado los siguientes: Barcelona (1977), Madrid (1981), San Sebastián (1984), Alicante (1987), Granada (1990), Tenerife (1993), Zaragoza (1996), Santiago de Compostela (1999), Barcelona (2002), Sevilla (2005), San Sebastián (2008) y León (2011). Al finalizar la década de los años ochenta quedó conformada una nueva asociación, con el nombre de Sociedad Española de Antropología Aplicada, que desde 1990 ha celebrado congresos en Palma de Mallorca, Olivenza, Pontevedra, Murcia, Granada, Santander, y en Salamanca en dos ocasiones. Además de estas dos organizaciones asociativas, cuya implantación abarca la totalidad

del territorio español, otras asociaciones desarrollan su actividad en ámbitos regionales y locales cuya proyección puede ser general. Así, por ejemplo, la Universidad de Salamanca y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León organizan anualmente un Congreso de Antropología de Iberoamérica desde el año 1997, con participación de congresistas de todo el ámbito hispánico.

Conviene, asimismo, añadir que, al lado de estas grandes reuniones, ha habido otras más reducidas, con formato de seminario y periodicidad anual, que se han celebrado ininterrompidamente durante varias décadas. Ejemplo de estas reuniones es la organizada por Carmelo Lisón con el título de *Antropología e Historia* en la Casa de Velázquez de Madrid desde 1969 hasta 2008. Un ejemplo más de este tipo de reuniones, también con organización de Carmelo Lisón, ha sido la que con el título de *Antropología sin fronteras* se ha celebrado asimismo durante cerca de cuarenta años, con idéntica periodicidad anual, en Sigüenza, Toledo y Jaca. Aún cabría añadir la reunión que, en torno a la *Escuela de Antropología Social*, se desarrolló en Santander durante década y media, a partir del año 2000, al amparo de la Universidad Internacional “Menéndez Pelayo” y de la Fundación Marcelino Botín, por la cual pasaron más de seiscientos alumnos de diversos países. La importancia de estas reuniones radica no sólo en la asistencia de los profesores de antropología más conocidos en el ámbito internacional, sino también en que de ellas fueron saliendo algunos textos muy conocidos de la historia de la antropología española.

### 3. ACERCA DE LA DOCENCIA Y LOS PLANES DE ESTUDIOS

Si en el contexto investigador la antropología ha seguido una trayectoria que reviste peculiaridades propias, algo parecido se puede decir de la evolución de la antropología en el ámbito docente. Durante la década de los años setenta creció lentamente el número de los docentes, generalmente gracias a la incorporación de la antropología a los distintos planes de estudios de las humanidades y las ciencias sociales, esto es, a través del empleo que suministraban las propias universidades. El crecimiento fue mayor en aquellas universidades que lograron hacer de la antropología una especialidad de otras titulaciones. Así la antropología cultural se convirtió en algunas Universidades en una especialidad de la titulación en historia (caso de la Universidad de Barcelona, Autónoma de Barcelona, Sevilla, etc.), mientras que la antropología social obtuvo en algún caso el estatuto de especialidad de la sociología, tal como sucedió en la Universidad Complutense de Madrid.

Antes de comienzos de los años noventa la demanda de estudiantes de antropología como especialidad de la historia o de la sociología fue, por lo común, reducida. Ahora bien, a comienzos de los años noventa, exactamente en 1991, tienen lugar algunos acontecimientos que cambiarán el signo de la antropología en España. El Real Decreto 1380/1991 dio curso a la implantación de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural. La originalidad de la nueva titulación residía en que se convertía en una de las escasas titulaciones denominadas en España “de Segundo Ciclo”, lo cual, en este caso, permitía obtener la Licenciatura en Antropología Social y Cultural cursando un solo ciclo de dos años de duración, siempre y cuando se hubieran realizado estudios de primer ciclo y los complementos formativos que estimara cada universidad, naturalmente dependiendo de la titulación previa. Una Orden Ministerial de 22 de diciembre de 1992 abrió una nueva posibilidad, consistente en que aquéllos que hubieran realizado un primer ciclo de una larga serie de titulaciones pertenecientes a las humanidades y a las ciencias sociales<sup>3</sup> ingresarían di-

<sup>3</sup> Los alumnos que hubieran cursado el primer ciclo de las siguientes titulaciones quedaban exonerados de los complementos formativos: Bellas Artes, Filosofía, Economía, Administración y Dirección de Empresas,

rectamente en el segundo ciclo de la titulación en Antropología Social, sin complementos de formación. Además, en la misma Orden Ministerial se permitía el acceso a la titulación de Antropología directamente, también sin complementos de formación, a todos aquéllos que hubieran obtenido el título de Maestro, de Enfermería, de Trabajo Social y de Educación Social.

Una nueva Orden Ministerial de 10 de diciembre de 1993, invocando “el carácter pluridisciplinar que caracteriza a la Licenciatura en Antropología Social y Cultural”, ampliaba los beneficios de la relación anterior a quienes hubieran cursado el primer ciclo de la Licenciatura en Historia del Arte y de cualquier Licenciatura en Filología. Por todas estas razones, desde estos primeros años noventa las universidades que cuentan con la titulación de Antropología Social registran un crecimiento exponencial en el número de alumnos. Es la época en la cual distintas universidades públicas e, incluso, privadas, incluyen entre sus titulaciones la de Antropología Social y Cultural, al calor de una demanda creciente en el número de alumnos. La vía resultaba especialmente práctica para quienes habiendo cursado una carrera, tipo diplomatura, es decir, de un solo ciclo de tres años de duración, carecían de la posibilidad de hallar continuidad en un segundo ciclo que les concediera el acceso a la Licenciatura, a los cuales hacía mención específica la Orden Ministerial de 22 de diciembre de 1992. Sin embargo, algunos años más se adoptaría una nueva medida procedente, asimismo, de una Orden Ministerial, la ECI/442/2005. En esta ocasión, el derecho de acceso sin cursar los complementos formativos se hacía universal “desde cualquier titulación de carácter oficial o desde cualquier primer ciclo de estudios universitarios oficiales”. Curiosamente, el tenor de la Orden argumentaba la decisión invocando “la heterogeneidad existente entre las titulaciones que actualmente dan acceso a esta Licenciatura”. Adviértase la *petitio principii* de la argumentación, puesto que, justamente, la Orden Ministerial de 10 de diciembre de 1993 había ampliado la heterogeneidad del acceso proclamando “el carácter pluridisciplinar de la antropología”.

Las ventajas de la implantación de la titulación en antropología, con las características que se acaban de señalar, han sido evidentes, tanto por los beneficios formativos que la antropología ha podido reportar a sus titulados como por los efectos profesionales que la titulación en antropología ha podido representar para ellos, especialmente en los casos en los que estos egresados veían cegada su progresión administrativa, o laboral en general, al carecer de un título de Licenciado o similar. Es posible, asimismo, que para muchos licenciados haya supuesto un doble beneficio, formativo y profesional. Para los docentes dedicados a la enseñanza de la antropología también ha sido importante estrechar lazos con otros ámbitos científicos porque, como suele suceder en estas situaciones, se han creado interrelaciones muy favorables para aquéllos y, en general, para las partes implicadas. Para los cuerpos docentes universitarios las ventajas que ha reportado la existencia de una titulación de segundo ciclo han sido evidentes, por cuanto las necesidades surgidas a partir de una creciente demanda de alumnos han conducido a un incremento muy notable en el número de funcionarios y en el de contratados, laborales o administrativos. Así se ha producido la consolidación de áreas y de departamentos universitarios, lo cual ha resultado muy positivo para la antropología social y cultural en su esfuerzo por lograr un espacio en el conjunto de los estudios universitarios de nuestro país. Puede decirse que las medidas ministeriales que abocaron a la implantación de la nueva titulación, desde este



punto de vista, permitieron a la antropología el afianzamiento de una trayectoria iniciada hace cuarenta años, de la que se ha derivado la consolidación y el reforzamiento de su espacio académico.

El alto número de alumnos que, con las decisiones administrativas señaladas, ha logrado una licenciatura en antropología social y cultural en España desde comienzos de los años noventa es muy alto. Ciertamente, la demanda social no se ha correspondido con la oferta de titulados en antropología salidos de las universidades españolas. Tanto es así que, probablemente, el mayor número de empleos en los cuales el título habilitante era el propio de la Licenciatura en Antropología ha sido el proveniente de las propias universidades y de sectores muy concretos de la Administración. El hecho de que muchos de los estudiantes estuvieran insertados laboralmente mientras cursaban sus estudios ha hecho que hayan podido mejorar su capital formativo en sus puestos de trabajo de origen, mientras que en otros casos el título de licenciado en antropología ha podido servir como instrumento de promoción laboral. En estos últimos casos, lo más frecuente ha sido que el título habilitante no fuera el de la licenciatura en antropología social, sino uno cualquiera de carácter superior. En efecto, en la actualidad son muchos los licenciados en antropología social que ocupan puestos de todo tipo en la Administración, en organizaciones diversas o, incluso, aunque menos, en la empresa privada, sin que la titulación en antropología resulte determinante en su situación laboral. De hecho, parece haber una cierta coincidencia en los estudios previos realizados por los departamentos promotores del grado en antropología en nuestras universidades, según los cuales el ochenta por ciento de los estudiantes de antropología poseen una ocupación laboral en el momento del ingreso en la titulación y mientras realizan sus estudios, que en la mayor parte de los casos es fija, muy al contrario de lo que es común en otras titulaciones de nuestras universidades, resultando que el porcentaje de egresados que posee empleo es extraordinariamente similar (por lo regular casi coincidente), lo cual revela que a la conclusión de sus estudios los titulados en antropología prosiguen, seguramente con su ocupación inicial. En estos casos, podemos pensar, sin embargo, que esa formación antropológica ha pasado a formar parte del capital simbólico del egresado, de suerte que el titulado en antropología se convertirá en un administrador eficaz del mismo en su puesto de trabajo o en su relación con otras personas.

He de volver al texto de C. Lévi-Strauss para mostrar cómo él proclamaba un futuro de la antropología unido a su progresivo reconocimiento social y a su demanda profesional. El antropólogo francés veía en los años cincuenta dos espacios socioculturales en los cuales la antropología estaba llamada a desempeñar un papel muy relevante como gestor sociocultural. El primero de ellos sería el propio de la convivencia con otras culturas, no sólo en el exterior, sino también en el interior de la propia cultura donde se suscitan los problemas inherentes a la inmigración. El segundo espacio sería el de los fenómenos sociales, propios de la sociedad del antropólogo, pero igualmente caracterizados por el “distanciamiento”, a menudo debido a su marginalidad pero también enraizados en el inconsciente, y ponía como ejemplo la delincuencia, la prostitución, la resistencia a los cambios higiénicos y alimentarios, etc. Es obvio que las cosas han cambiado mucho desde entonces y que estos ámbitos se han ampliado con nuevos problemas para los cuales la antropología social y cultural, en su vertiente práctica o aplicada, posee una dilatada y contrastada experiencia, aunque en lo sustancial, ciertamente, C. LéviStrauss identificó plenamente los ámbitos de actuación de la antropología. No es menos verdad que, también desde entonces, han surgido especialidades de las ciencias sociales, al lado de las

clásicas, muy orientadas hacia la solución de algunos de los problemas señalados por el antropólogo francés: trabajadores sociales, educadores sociales, etc.

Ahora bien, el progreso de la antropología académica, ocupando un espacio en el contexto de las ciencias sociales, modesto aún pero apreciable, ha sido visto con un cierto recelo por otras ciencias sociales. Antes he explicado que antes de la institucionalización académica de la antropología las ciencias sociales más sólidamente implantadas se vieron empujadas a hacerse cargo de aquellos cometidos de la docencia y de la investigación que podían ser propios de la antropología, de modo que esta última hubo de reclamar el espacio “usurpado” a medida que se iba afianzando. Por otro lado, la titulación “de Segundo Ciclo”, compuesta por tan sólo dos años de formación antropológica, ha constituido durante dos décadas una solución práctica, pero tal vez muy ajena a la que es propia de las ciencias sociales clásicas, las cuales se han venido cursando en las universidades españolas, independientemente de la titulación previa del candidato, en el caso de que la poseyera, a lo largo de cinco años por lo regular. La reducción de los contenidos antropológicos, encorsetados en dos cursos académicos, con finalidades prácticas, no ha sido ajena a ese acusado crecimiento del número de licenciados en antropología social, tanto mayor por comparación con el experimentado con otras ciencias sociales.

La configuración de un Espacio Europeo de Educación Superior, con la consiguiente uniformización de los títulos universitarios, ha introducido cambios en este escenario. Ausentes de dicho espacio las titulaciones españolas de “Segundo Ciclo”, la antropología académica ha optado por una titulación de Grado, equiparable desde todo punto de vista con el resto de las titulaciones universitarias del mismo nivel. Sin embargo, a diferencia de la práctica totalidad de estas últimas, el Grado en Antropología Social y Cultural no partió de un Libro Blanco, promovido por la red universitaria de universidades que impartían la titulación que, con el apoyo de la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) hubiera permitido el establecimiento de un consenso explícito y público, plasmado en un “modelo” analítico, tal como pretendía la Administración. Sin embargo, es importante señalar que, independientemente del procedimiento descrito, existió una activa Comisión Estatal del Grado en Antropología Social y Cultural, en cuyo seno se formaron diversas subcomisiones, que celebró diversas reuniones en distintas universidades españolas, tratando de buscar ese consenso que, finalmente, alumbró la implantación del Grado en Antropología en una serie de universidades españolas, cuyo número es, por el momento, ligeramente inferior del que impartía en el pasado la Licenciatura en Antropología Social y Cultural.

Este panorama reciente de la antropología española se completa con algunos cambios más. El ingreso de las universidades españolas en el Espacio Europeo de Educación Superior obligará a éstas a participar en un escenario distinto, más amplio y competitivo que, trascendiendo las viejas áreas de influencia de las universidades y las fronteras de los estados, se guiará progresivamente por la exigencia de unos estándares de calidad e innovación que, en pocos años, clasificarán a todas las universidades que integran este espacio y a cada una de sus titulaciones. Por otro lado, la versatilidad implícita en los nuevos grados hará que éstos se entrecruzen con los Másteres, debido a la posibilidad de conjugar grados ajenos a la antropología con Másteres propios de la misma. La implantación del grado supondrá, a buen seguro, otro cambio más en el perfil de los alumnos, los cuales ya no procederán por lo general de una titulación previa ni compaginarán los estudios con su actividad laboral, tal como ha sucedido mayoritariamente hasta el presente. El hecho de que no se hallen incardinados en la actividad laboral previamente significará que, tras

concluir sus estudios, deberán competir con los conocimientos que les proporcione la titulación en un difícil mercado laboral. Asimismo, los estándares de calidad obligarán a las universidades a dar cuenta detallada de las tasas de rendimiento, abandono, eficiencia y graduación, así como de la atracción que representa el título para los alumnos extranjeros y de la incorporación de sus egresados al mercado laboral.

Estos cambios en el alumnado se acompañarán de otros en el profesorado. La vieja tarea de enseñar está dejando paso progresivamente a otra, igualmente docente, que ya se había insinuado en los años precedentes, consistente en enseñar a aprender. Parte de la primacía que poseía el profesor en la antigua relación que se establecía con el alumno se desplazará hacia este último, cuyo rol será mucho más activo que el que tuvo en el pasado. Por otro lado, las nuevas tecnologías de la comunicación están ocupando muy rápidamente el lugar de otras obsoletas, y a ello se unen las nuevas metodologías de la enseñanza universitaria. Coinciden todos estos cambios con otro muy trascendental para la antropología. La notable incorporación de docentes que se registró en los años setenta, con objeto de hacer frente a las dotaciones de profesorado de las nuevas áreas y departamentos de antropología social, explica que en la actualidad se esté viviendo una fase de renovación general, la cual registrará una fuerte intensificación en los años inmediatos.

Esta fase de renovación del personal docente acontece a la zaga de los cambios que se han ido produciendo desde el año 2001, con la introducción de los nuevos procedimientos de provisión de plazas. Como es sabido, la precariedad que caracterizaba a los puestos docentes al comenzar los años ochenta, definida por la existencia de una gran cantidad de profesores con el estatus de “no numerarios”, frente a un reducido número de docentes numerarios que integraban los cuerpos de catedráticos, agregados y adjuntos, fue superada en el año 1984 mediante una incorporación masiva de los profesores no numerarios a los cuerpos de profesores numerarios, siempre que los aspirantes hubieran superado una valoración genérica “de idoneidad”. Casi simultáneamente, los cuerpos de profesores numerarios fueron reducidos al de titulares, nutrido con los profesores idóneos, y al de catedráticos que absorbió a los antiguos agregados. El nuevo sistema implantado, en un país donde las reformas en materia universitaria son por lo regular poco duraderas, se prolongó inesperadamente durante década y media y consistió en una reproducción interna e independiente de las distintas áreas de conocimiento, cuyas plazas de funcionarios eran juzgadas por comisiones “ad hoc”. Dicho sistema dio paso en el año 2001 a otro de habilitaciones, que permaneció vigente hasta el año 2007, caracterizado por instaurar un procedimiento de homologación en el acceso al funcionariado docente universitario de *numerus clausus*, cuantificado mediante el número de plazas demandadas por las universidades españolas en un momento dado. El sistema actual de acreditación, que ha sustituido al precedente, presenta la cualidad de ser un sistema nacional y homologado, como el anterior, pero carente de limitaciones dadas por el número, de manera que la acreditación de los candidatos no representa más que el reconocimiento del derecho que asiste a estos últimos a participar en las convocatorias universitarias de plazas del rango correspondiente, de suerte que dicho derecho posee validez en todo el territorio nacional y por tiempo ilimitado. Realmente, es un sistema análogo al existente en otros países europeos y muy acorde con los requerimientos del Estado Europeo de Educación Superior.

En un área como la de antropología social, en la cual el número de profesores funcionarios es reducido en el ámbito del estado, en comparación con otras áreas de conocimiento, la provisión de plazas por el sistema de habilitación resultó muy escaso, tanto en el cuerpo de profesores titulares como en el de catedráticos. En el caso del sistema de acredi-

tación el número de reconocimientos también ha sido escaso, debido a que la ausencia de *numerus clausus* fue contrapesada con estrictos requisitos limitadores. Sin embargo, acaso lo más llamativo ha sido el crecimiento experimentado de nuevo por el número de docentes en situación de precariedad laboral, caracterizados por estar vinculados con sus correspondientes universidades mediante un contrato laboral. En los últimos años el número de estos profesores incluye una gran variedad de situaciones reconocidas por el Texto Refundido de la Ley Orgánica de Universidades (Ley 6/2001, modificada por la Ley Orgánica 4/2007): ayudantes, profesores ayudantes doctores, profesores contratados doctores, profesores asociados y profesores visitantes. A ellos se unen otros profesores, también contratados laborales, que se incluyen en los programas nacionales que llevan el nombre de Juan de la Cierva y Ramón y Caja, y aún algunos otros que han sido creación genuina de nuestras universidades. El resultado final de la aplicación de este marco normativo, en el caso de la antropología social y cultural, ha supuesto una precarización del empleo muy notable. La pequeñez del área de conocimiento en el conjunto del Estado, el bajo número de departamentos universitarios de antropología social y cultural y la caída del número de alumnos matriculados en los estudios de Grado con respecto a los matriculados en Licenciatura, aparte de otras razones no menos evidentes, refrenarán e impedirán la progresión de los muchos docentes vinculados a sus universidades mediante contratación laboral.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Baztán, Ángel (1986). *La antropología cultural en España*, Barcelona, PPU.
- Esteva Fabregat, Claudio (1969). “La etnología española y sus problemas”, en *Etnología y tradiciones populares*, Zaragoza, p. 140.
- Frigolé, Joan (1975). “Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural”, en Jiménez Núñez, A. (ed.) *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, Sevilla, pp. 177-191.
- Gómez Pellón, Eloy (1996). “El discurso jurídico en los orígenes de la antropología social en España”, en Aguilar Criado, E. (Coord.), *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología*, Zaragoza, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, pp. 55-71.
- Gómez Pellón, Eloy y Mairal Buil, Gaspar (2000). “Les lieux de l’anthropologie”, *Ethnologie Française*, 2, p. 299-303.
- LéviStrauss, Claude (1954). « Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza », en LéviStrauss, C. *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1980, pp. 310-344.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1975). « Panorama programático de la antropología social en España », en Jiménez Núñez, A. (Ed.). *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, Sevilla, pp. 149-168.
- Prat i Carós, Joan (1991). “Historia y metodología. Estudio introductorio”, en Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I. (Eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus, pp. 13-32 y 113-140.
- Prat i Carós, Joan (2000). “Après *The People of the Sierra*”, *Ethnologie Française*, 2, pp. 221-232.

**MESA DE TRABAJO**  
**LA REUTILIZACIÓN DE PRÁCTICAS, OBJETOS Y NARRATIVAS**  
**CULTURALES: POLÍTICAS Y MERCADOS DE CULTURA**

Coordinadores:  
Mónica Cornejo Valle  
Universidad Complutense de Madrid y ANKULEGI  
Consuelo Álvarez Plaza  
Universitat Autònoma de Barcelona

**ÍNDICE**

**LA REUTILIZACIÓN DE LA NARRACIÓN ORAL COMO PRÁCTICA CULTURAL: EL MARATÓN DE CUENTOS DE GUADALAJARA Y LA APARICIÓN DE LOS NARRADORES PROFESIONALES**

Jesús Sanz Abad

**OLENZERO LINDO! MIGRACIONES Y RESIGNIFICACIÓN SIMBÓLICA**

Nerea Azkona

**MOROS Y CRISTIANOS EN MALLORCA UN DISCURSO REACTIVO**

M. Angels Roque Alonso

**LA REUTILIZACIÓN DE LA CULTURA EN MUSEOS LOCALES: EL CASO DE LOS MUSEOS DE IDENTIDAD COMARCAL DE LA VERA (CÁCERES)**

Clara Patricia Buitrago Valencia

**2805**

**A ARTE COMO MEDIAÇÃO SOCIOCULTURAL: ARTISTAS PLÁSTICOS AFRICANOS EM LISBOA A**

Maria João Mota

**IDENTIFICACIÓN Y AGENCIA, DOS CLAVES PARA EL ANÁLISIS EN CONTEXTOS RELACIONALES MEDIADOS POR OBJETOS ARTÍSTICOS**

Sandra Fernández García

**HERENCIA CULTURAL Y TURISMO RESIDENCIAL EUROPEO: PROBLEMÁTICAS Y TRANSFORMACIONES EN TORNO A UN EMERGENTE MERCADO CULTURAL**

Modesto García Jiménez, José Palacios Ramírez, Joaquín Rodes y J. Ignacio Rico Becerra

**LA NATURALIZACIÓN DE LA CULTURA EN LOS PROGRAMAS DE INTERVENCIÓN POLÍTICA. EL CASO DE LAS PREJUBILACIONES EN LAS CUENCAS MINERAS ASTURIANAS**

José Luis García García

**DOS PROCESOS DE CANDIDATURA PARA SER PATRIMONIO DE LA UNESCO: LA DIETA MEDITERRÁNEA Y UN REAL SITIO**

Matilde Córdoba Azcárate y Consuelo Álvarez Plaza



# LA REUTILIZACIÓN DE LA NARRACIÓN ORAL COMO PRÁCTICA CULTURAL A PARTIR DE DOS EJEMPLOS: EL MARATÓN DE CUENTOS DE GUADALAJARA Y LA APARICIÓN DE LOS NARRADORES ORALES PROFESIONALES

Jesús Sanz Abad  
Universidad Complutense de Madrid

## 1. EL PAPEL DE LAS CIUDADES Y EL PATRIMONIO EN LA SOCIEDAD POSTINDUSTRIAL

Desde los años setenta, se ha producido un consenso teórico en las ciencias sociales sobre la necesidad de considerar simultáneamente los procesos económicos, políticos, demográficos y culturales a nivel global y local, a la vez que se destaca cada vez más el impacto que ejerce el sistema mundial sobre las realidades locales, y la interconexión e interdependencia cuantitativa y cualitativa que existe entre las distintas regiones del mundo.

Estos hechos se han asociado a una nueva fase del sistema capitalista que ha recibido nombres como sociedad postindustrial, sociedad del conocimiento o sociedadred entre otros. Según Castells (1997), la sociedad postindustrial estaría compuesta por un sistema organizado en torno a redes y flujos. Redes donde la relevancia social de cada unidad social está condicionada por la presencia o ausencia en mayor o menor medida dentro de las redes específicas, y el lugar que se ocupe en el interior de la misma, dado que éstas se caracterizan por una fuerte relación asimétrica. Del mismo modo, la presencia de flujos (financieros, informativos, etc.) que se intercambian a través de redes de organizaciones e instituciones, con lo que se subraya la primacía que en la actualidad tienen los flujos de información, en contraste con la mayor relevancia que la energía tuvo durante la sociedad industrial.

Sin embargo, dentro de este contexto de cambios globales sucedidos en la sociedad postindustrial, es necesario concentrar la atención principalmente sobre dos aspectos directamente relacionados con el tema de este artículo.

En primer lugar, hay que mencionar el importante papel de las ciudades dentro de este sistema. La ciudad se ha erigido en un importante punto nodal de esa combinación de redes y flujos, a la vez que un escenario privilegiado para la toma de decisiones y un destino preferente de los capitales (Hannerz, 1998). Así, las llamadas “ciudades globales” se convierten en espacios transnacionales creados por los flujos sostenidos de capital, tecnología e información, donde los vectores sobresalientes son lo económico y lo político y donde, en un intento por captar flujos financieros y económicos dentro del panorama mundial, surge un contexto de competición global entre ciudades donde dichas urbes realizan esfuerzos para captar los flujos de capital móvil. En este contexto, la imagen de la ciudad se convierte en un instrumento estratégico en la creación de una identidad específica y diferenciada de la ciudad, basándose esta creación de identidad en mayor medida en la capacidad de desarrollar imágenes y símbolos y de proyectarlos de modo efectivo, que en los recursos naturales, la situación o la reputación pasada (Landry y Bianchini, 2000).

Así pues, lo novedoso de esta situación es el recurso a la cultura o al menos a determinadas expresiones culturales, como elementos estratégicos útiles para la proyección de una imagen local atractiva, y donde se pretende “vender” algo tan intangible como la ciudad o algunos de sus contenidos culturales.

En segundo lugar y relacionado con esta cuestión del interés renovado de lo cultural, hay que tener en cuenta el interés por el patrimonio que se ha ido generando, o dicho de una

forma más precisa, la tendencia a la patrimonialización que se ha ido creando desde diferentes expresiones culturales.

Como señala Gómez Pellón (2005), el interés por el patrimonio empieza a cobrar fuerza a partir de la aparición de los primeros síntomas de la crisis ecológica a nivel mundial, y ante la conciencia creciente de la limitación existente de los recursos naturales. En ese contexto, y especialmente a partir de la emergencia del concepto de desarrollo sostenible, se inicia un interés por la búsqueda de recursos que sean susceptibles de crear riqueza de una forma menos nociva desde el punto de vista ambiental, y que a su vez puedan ser capitalizados en el marco de la teoría del desarrollo sostenible por convertirse en motor del desarrollo.

Con ello, los fenómenos que están en la base de la activación del proceso de conservación y de puesta en valor como parte del patrimonio de unos determinados bienes como reclamos turísticos, son fundamentalmente factores ligados a la rentabilidad económica –en algunos casos también política– y a la capacidad del recurso para generar riqueza. De esta forma es importante recalcar el carácter del patrimonio como una construcción social que es imaginado, definido y articulado dentro de una práctica cultural y económica concreta que mezcla el capital económico y el cultural. O como señala García (1998), acudiendo a una metáfora, es necesario resaltar el papel de los objetos que conforman el patrimonio cultural como iconos que forman parte de una realidad inventada cuya eficacia estriba sobre todo en el reconocimiento, significados y consideración que la comunidad da a dichos objetos en sí mismos.

Finalmente, asistimos a una creciente patrimonialización de nuevos objetos, prácticas y dominios culturales que se fundamenta en esa lógica de buscar nuevos recursos que sean susceptibles de generar riqueza económica. Con ello, se ha ido ampliando progresivamente la demanda de conservación desde los ámbitos del patrimonio histórico, arqueológico o artístico, hasta la conceptualización de nuevas categorías patrimoniales de más reciente creación, como sucede con el patrimonio industrial o la nueva conceptualización aprobada por la UNESCO, del patrimonio cultural inmaterial<sup>1</sup>.

De este modo, la convergencia de estos dos aspectos señalados (el papel de la cultura o de determinadas manifestaciones culturales como reclamo publicitario de las ciudades, y la tendencia creciente a la patrimonialización de nuevos dominios y expresiones culturales) esbozan el marco en el que pretendo centrar mi exposición atendiendo a la redefinición y reutilización que se da a una práctica cultural universal como es la narración oral. Para ello, me centraré en dos casos concretos: el Maratón de Cuentos de Guadalajara y la reciente aparición de los narradores orales profesionales como agentes fundamentales en la redefinición de esta práctica cultural.

## **2. EL MARATÓN DE CUENTOS DE GUADALAJARA COMO EJEMPLO DE PRÁCTICA CULTURAL AL SERVICIO DE LA CIUDAD**

“Todos los años, desde 1992, la ciudad de Guadalajara se transforma en una fiesta. Una fiesta singular por dos razones: por su carácter cultural y porque es eminentemente participativa, pues se produce gracias a la colaboración de una buena parte de los ciudadanos.

---

<sup>1</sup> Según la UNESCO, se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural.



La fiesta de la palabra y del oído. Durante el segundo o tercer fin de semana de junio, a lo largo de 46 horas, el Palacio del Infantado se convierte en un escenario mágico por el que pasan cientos de narradores –niños y mayores, individuos y grupos, profesionales y aficionados, de aquí y de allí...– dispuestos a hacernos disfrutar a varios miles de oyentes de sus historias, cuentos, anécdotas, narraciones, poemas...

Pero lo que le da personalidad a esta fiesta es que gira en torno a algo tan etéreo como la palabra: los miles de palabras pronunciadas y escuchadas a lo largo de todo un fin de semana, desde un viernes a las cinco de la tarde hasta el domingo siguiente a las tres de la tarde. Durante todo ese tiempo cientos de personas permanecen narrando y escuchando cuentos sin parar, sin dormir, comiendo rápidamente para seguir contando y escuchando. Así se celebra el Maratón de los Cuentos de Guadalajara.

Así explica el espacio virtual del Maratón de Cuentos la celebración de esta fiesta cultural. Una fiesta que nació en 1992 cuando, dentro de la Feria del Libro de Guadalajara, se diseñó la celebración de un Maratón de Cuentos en la Plaza Mayor consistente en estar 24 horas ininterrumpidas contando cuentos con la intención de entrar en el Libro Guinness de los records. Dado el éxito de la iniciativa, el Maratón de Cuentos tuvo continuidad en los años posteriores pasando a celebrarse a partir de la siguiente edición en el Palacio del Infantado, el edificio más emblemático de la ciudad durante la tercera semana de Junio, fecha en la que se sigue celebrando en la actualidad.

Desde entonces, el Maratón de Cuentos no ha dejado de aumentar su duración (hasta estabilizarse en 1997 en 46 horas y ha ido introduciendo continuamente nuevas actividades a lo largo de todos estos años manteniendo el eje común de los cuentos. Además del Maratón de Cuentos como actividad principal, esta fiesta incluye maratones de fotografía, de radio, de ilustración, así como otras actividades paralelas como conferencias, espectáculos de calle, actividades de calle para niños, rutas turísticas por la ciudad en bicicleta en la que se van contando cuentos e historias, un Festival de Narración Oral para profesionales, y sesiones de cuentos en hospitales y residencias de la ciudad y en diferentes pueblos de la provincia. Esta fiesta, además, tiene la peculiaridad de ser organizada fundamentalmente con voluntariado.

Sin embargo, a pesar del conjunto de actividades que convergen en torno al Maratón de Cuentos, la originalidad de esta manifestación cultural radica en que se trate de una actividad abierta a toda persona que quiera contar un cuento, así como en el hecho de que se celebre de forma ininterrumpida durante 46 horas.

El Maratón también mantiene varios elementos fijos que han perdurado fijos a lo largo del tiempo y que son los que le dan su singularidad: se celebra siempre en la misma fecha y en el mismo lugar (el Palacio del Infantado), a la vez que tiene únicamente dos reglas: las historias que se cuenten no deben ser leídas, sino narradas y deben tener una duración aproximada de cinco minutos para favorecer la participación. Por otro lado, a todo aquel que cuenta una historia se le entrega un broche como obsequio por participar en el Maratón (objeto que no se compra ni se vende, sino que únicamente puede ser adquirido participando en el Maratón). Y junto a ello, la última peculiaridad radica en el hecho de que el Maratón comienza y finaliza de la misma manera: es inaugurado por el alcalde de la ciudad que cuenta el primer cuento, y es cerrado por la actuación de la Banda de Música.

De esta forma, y tal y como se analizó en un texto anterior (Sanz Abad, 2005), el Maratón de Cuentos ha ido emergiendo como una manifestación cultural en un contexto urbano que puede ser analizado como parte de un ritual festivo que presenta una gran cantidad de

significados entre los que destacan su papel en el fomento de la cohesión social a través de la participación en el ritual o la creación de un espacio para la interacción festiva como punto de encuentro de la ciudadanía. Pero por encima de todo, la gran peculiaridad de esta fiesta reside en el hecho de que el objeto celebrado sea algo tan intangible e inmaterial como la palabra como señalaba la prensa:

“Se trata de una subversión de la palabra”, El País, 17 de Junio de 2000

“Guadalajara se “rinde” ante el poder transformador de la palabra”, Guadalajara 2000, 18 de Junio de 2001, titular en página principal.

“El Palacio tiene que estar decorado, el sonido a punto, las calles de Guadalajara dispuestas para el festival de la palabra...”. Guadalajara 2000, 15 de Junio, de 2001, p. 8.

Sin embargo, en este artículo me interesa destacar sobre todo el proceso de identificación progresiva que se ha ido produciendo entre esta fiesta y la ciudad a lo largo de estos años y cómo ésta se ha convertido en uno de los principales atractivos turísticos de la ciudad. Este proceso de identificación entre la fiesta y la ciudad se ha visto favorecido por varios elementos. En primer lugar, destaca el hecho de que la fiesta se realice en el Palacio del Infantado. El Palacio, como principal monumento de la ciudad, cobra fuerza como espacio simbolizado con gran poder de evocación que facilita a la ciudadanía su identificación colectiva por medio de la combinación del pasado y del presente (en este caso la historia del edificio y la fiesta ritual que se desarrolla en él).

Sin embargo, si bien la fiesta tiene su epicentro en el Palacio del Infantado, dicha fiesta también se extiende por gran parte de la ciudad, convirtiéndose así en una “ciudad ritual” en torno a los cuentos y la palabra como señalaba la prensa.

“Pero los cuentos salen a la calle, han llegado a todos los rincones de la ciudad, de las ventanas cuelgan estandartes de colores, los libros de cuentos decoran los escaparates de los comercios, en los restaurantes se obsequia con un libro en miniatura y los cuentistas llegan a todos los rincones”. (La Tribuna de Guadalajara, 19 de Junio de 1999, p. 3).

Igualmente, la identificación se ve favorecida por la reiteración de los diversos elementos que aparecen en la fiesta, lo que lleva a que ésta se refuerce a lo largo del tiempo al ser presentada como una tradición:

“Guadalajara ha acogido una fiesta inventada como si se tratase de una celebración centenaria”. (Nueva Alcarria, 17 de Junio de 1996, p. 6).

“Lo importante es que han logrado convertir su maratón de cuentos en la más hermosa de sus tradiciones culturales”. (La Razón, 17 de Junio de 2002).

De esta manera, el ritual se va configurando y adquiere una dinámica propia que va siendo interiorizada por la ciudadanía como se refleja en los diversos titulares de la prensa.

“Preparados para el Maratón”. (Nueva Alcarria, 18 de Junio de 2004, página principal).

“Arranca la magia del Maratón de Cuentos”. (El Día de Guadalajara, 19 de Junio de 2004, página principal).

Por otro lado, en paralelo a la identificación que se da entre los ciudadanos y la fiesta encontramos la utilización del Maratón como símbolo representativo de la ciudad así como

la creación de una identidad emergente de Guadalajara como “Ciudad de los Cuentos”. De nuevo, la prensa muestra perfectamente la evolución que se ha ido dando sobre este aspecto.

“Igual que Avignon es la ciudad del teatro por excelencia, queremos que Guadalajara acabe siendo la ciudad de los cuentos por excelencia” Guadalajara 2000, (16 de Junio de 1995).

“Se quiere abrir el Maratón al mundo, recoger tradiciones narrativas cercanas y lejanas, convertir a Guadalajara en la Capital Mundial de los Cuentos”. Nueva Alcarria, (16 de Junio de 1995, p. 41.)

“Guadalajara es por méritos propios la capital nacional, dicen que también mundial, del cuento”. (El Decano, 8 de Junio de 2001).

Con ello, esta actividad puede ser interpretada como un icono del territorio que proyecta una imagen diferenciada de la ciudad en al menos una actividad específica dentro de un contexto donde la particularidad cobra valor añadido, como se ve en el siguiente folleto turístico:

“Acércate a Guadalajara para conocer una muestra única de tradición oral en España. De día y de noche, cientos de personas narran y escuchan cuentos sin interrupción, en un marco incomparable, el Palacio de los Duques del Infantado, engalanados para la ocasión. La entrada es gratuita”. (Paquete turístico económico).

2811

Así, se constata la potencialidad que tiene la imagen creada por el evento en términos de “marketing turístico” dado que por medio de la fiesta se asocia la ciudad a una imagen amable, la de “Ciudad de los Cuentos”, donde se invita a participar y a no ser simple espectador como se ve en este reclamo publicitario:

“Érase una vez...Una ciudad llamada Guadalajara donde cada año desde tiempos inmemoriales sus habitantes dedicaban tres días al año a contar cuentos. De día, de noche, con frío o calor, mayores y niños no paraban de narrar y escuchar fantásticas historias. Tantas contaban que su nombre quedó escrito en un famoso libro de records, y de todo el mundo empezó a venir gente que deseaba unirse a ellos esos tres días de junio de cada año (...)Y si quieres saber como acaba esta historia, ven a vivirla. Tú también puedes participar. No te arrepentirás.”

Finalmente, y en otro orden de cosas, este acontecimiento ha tenido un papel importante como catalizador y punto de encuentro de los narradores orales, una figura que ha ido emergiendo poco a poco en los últimos años, y un aspecto en el que me centraré en la segunda parte del artículo.

“El maratón ahora mismo es imprescindible y ha aportado muchísimo: es un punto de encuentro de narradores y es aquí. (...) Ha sido un catalizador. Ha dado repercusión, eco, ha hecho que la gente se conozca y la narración y yo

creo que también ha animado a las bibliotecas a hacer actividades (Narrador profesional).

### 3. LA APARICIÓN DEL NARRADOR ORAL PROFESIONAL

En los últimos años, ha ido apareciendo de forma gradual la figura del narrador oral como un oficio que trata de irse creando una identidad propia. Un oficio, que según AEDA, la Asociación de Profesionales de la narración oral en España, entiende la narración oral como “la disciplina artística que se ocupa del acto de contar de viva voz, usando exclusiva o primordialmente la palabra, en un contacto directo y recíproco con el auditorio” y cuyos profesionales son “aquellas personas que han hecho del arte de narrar su profesión, legalizando su situación laboral y dedicando al oficio gran parte de su tiempo y de sus esfuerzos”.

Sin embargo, no ha sido hasta las dos últimas décadas cuando se ha producido la profesionalización de forma más generalizada de esta figura.

“Mira, en los años 80 hubo unos pocos narradores que empezaron (...), gente que estaba empezando a contar pero que ni siquiera sabían que era un oficio, no solo no lo sabían sino que tampoco lo sabía la gente que la contrataba. (...)Entonces a mediados de los 90 fue el boom, comenzó a haber mucha gente, comenzó a haber mucha demanda, entonces la figura del narrador ya existe. Entonces, en aquellos principios muchos de nosotros no sabíamos lo que estábamos haciendo y que aquello podía ser un oficio” (Narrador profesional).

2812

Por otro lado, hay varias razones que confluyen en la aparición de esta figura de una forma más generalizada.

Además de algunos argumentos con los que se relaciona este fenómeno como la “reacción al exceso de tecnología, y una vuelta al contacto directo de la sencillez de la palabra sin intermediarios” como comentaba una persona entrevistada, diversos narradores relacionaban su aparición con un contexto más concreto: la crisis económica de inicios de los 90 y sus repercusiones sobre el tipo de espectáculos que se realizaban en el mundo de la cultura.

“Si me apuras, yo creo que tiene que ver con una cierta crisis económica de la cultura. La cultura de los años 80 fue una cultura muy subvencionada, donde para hacer cualquier cosa necesitabas un gran presupuesto. La reacción a eso fue hacer un espectáculo que sea digno pero que no necesite ni grandes efectos tecnológicos, ni grandes presupuestos y que lo puedas mover en cualquier sitio y que lo poco que te puedan pagar te salga a cuento”.

Así, la crisis se convirtió en un contexto de oportunidad favorable para la narración oral y para otras artes escénicas que apostaban por la realización de espectáculos de formato pequeño.

“La gran ventaja nuestra es que un narrador es superbarato. (...) Entonces, a partir de ahí empezó a cambiar el chip, porque pensaron que esta gente tiene una polivalencia, se puede adaptar a cualquier medio, con pocos recursos, ¿Qué hay luz? Genial, ¿Qué no hay luz? Bueno, a ver como arreglamos. En-

tonces esa polivalencia es una gran virtud nuestra pero hace que mucha gente no lo valore” (Narrador profesional).

Con ello, el resultado ha sido un auge en la programación de espectáculos en torno a la oralidad entendiendo ésta como un género transversal que afecta a muchas disciplinas (narración oral, pero también espectáculos como los monólogos, o la polipoesía), así como la diversificación de los espacios escénicos donde se programan estos espectáculos: bares, salas de teatros, programación de festivales específicos, etc.

Pero junto a estos factores más generales, en el caso de la narración oral hay que sumar dos elementos más que convergen en su auge. Por un lado, el aumento de las actividades de fomento de la animación a la lectura que se ha dado en estos años en colegios y sobre todo en bibliotecas, y donde la narración oral aparece como una de las actividades más atractivas para fomentar la lectura como explicaba un narrador.

“Dentro de los recursos a la animación a la lectura, la narración aparece como el recurso estrella porque realmente aprender a leer se aprende por la oreja. De alguna forma, el apetito por las historias acaba por desembocar por la oreja y eso acaba en el ojo” (Narrador profesional).

Finalmente, las posibilidades que ofrece el cuento como vehículo de transmisión de valores ha sido aprovechada y potenciada especialmente en aquellos espectáculos dirigidos hacia el público infantil.

“Hay una obsesión compulsiva con el tema de los valores, los valores se entiende que son los valores positivos, y que se entiende que es con los que estamos de acuerdo. Siempre se han utilizado los cuentos para meter ideas en los niños” (Narrador profesional).

**2813**

Así pues, estos factores hicieron que actores procedentes de campos como la animación sociocultural, la animación de calle, el teatro o la literatura fueran confluyendo en torno a la narración oral, y vieses en el auge de esta actividad una oportunidad para la realización de nuevos espectáculos basados en un formato pequeño y versátil. A su vez, el hecho de ser una actividad que requiere un presupuesto bajo, la ausencia de requisitos escénicos requeridos, y la pluralidad de géneros que pueden confluir en torno a la oralidad ha favorecido que se vea en la narración oral una actividad en la que puedan obtener unos ingresos más o menos periódicos con la presentación de espectáculos muy diversos.

“Yo creo que hay una cosa muy importante, no necesitas ninguna infraestructura, el narrador es su persona, entonces cualquier persona que ve contar a un narrador pues se anima a intentarlo y a encontrar una manera de recoger ingresos. Al cuentacuentos se mete muchísima gente sin conocer ni el por qué ni el cómo, entonces eso se ha extendido mucho” (Narrador profesional).

En el marco de esta afluencia masiva en torno a la narración oral de diferentes actores, se han ido generando diversos debates que pueden ser destacados.

En primer lugar, estaría la cuestión de qué aspectos configurarían la identidad propia del narrador oral. Según AEDA, la narración oral “comprende necesariamente la faceta de

contar cuentos ante un público así como la selección, elaboración y conversión a la oralidad previa de un repertorio propio”. Un repertorio que se basaría “tanto en la búsqueda de material en la literatura escrita o en la tradición oral no profesional así como en la creación de las propias historias”.

Sin embargo, no existe un consenso sobre esta cuestión como señalaba un narrador al ser preguntado por la existencia de una identidad profesional específica.

“Yo que cuento palabras sin otro tipo de elementos, no me identifico con un señor que hace no se qué con un globo, o una marioneta que no me parece mal, pero mi narración es solo la palabra y estamos como en un batiburrillo, todas las artes, lo mismo puede ser un señor vestido de payaso, que un señor vestido de calle, y no me parece que sea lo mismo (...). Nosotros mismos no llegamos a una definición porque siempre existirían otras personas que se definen como.... Los que hacen títeres o muestran títeres no quieren dejar de mostrarse como narradores orales” (Narrador profesional).

Por otro lado, hay que hacer referencia a la relación entre la narración oral y la etiqueta de cuentacuentos por la que es más conocida esta práctica. La popularización de esta etiqueta no está exenta de problemas por las connotaciones que presenta, así como por la variedad de espectáculos que se engloban en ella, como nos señalaban dos narradores.

“Cuentacuentos es un calco semántico del inglés y el problema que ha habido es que ha ido asociándose al ámbito infantil y ha ido connotándose. Muchas veces es que si dices narrador la gente no entiende (...) Cuentacuentos se ha asociado muchas veces con el que cuenta para niños, pero la narración oral no tiene que ver con eso, hay cuentos para niños pero sobre todo para adultos y hay una preocupación estilística” (Narrador profesional).

“La marca es cuentacuentos. Si que es verdad que la marca narrador oral define más y lo que es el batiburrillo es cuentacuentos, cuentacuentos es cualquier cosa que tenga que ver con un cuento, o incluso con un niño (...) Porque todavía vas a muchos lugares que vas a contar cuentos y te preguntan si no te disfrazas. (Narrador profesional).

Todo ello hace que bajo la etiqueta de cuentacuentos se presenten espectáculos de diversas características y calidad, algo que a su vez se ve favorecido por ser la narración oral como actividad profesional una disciplina muy joven.

A su vez, una de las demandas que aparece más frecuentemente por parte de los narradores es la falta de reconocimiento social general existente, así como su falta de visibilidad en medios de comunicación y en espacios escénicos como los teatros. En este sentido, es llamativo que la categoría más semejante a la de narrador oral que existe en el libro de profesiones de la Seguridad Social y de Hacienda (y en la cual muchos de ellos cotizan) es la de “Humoristas, caricatos, excéntricos, charlistas, recitadores, ilusionistas y otros”. Pero más allá de estas cuestiones, el elemento más relacionado directamente con la narración oral como redefinición de una práctica cultural estaría en la relación que éstos establecen con la narrativa popular y con la “tradición oral”. En este sentido, es frecuente que como principal elemento legitimador y a su vez, diferenciador de otros espectáculos basados en la oralidad los narradores se presentan como portadores de una tradición, como hace la página web de AEDA donde al definir al narrador como “el guardián de las historias tradicionales y de la memoria colectiva” cuyo trabajo “consistía en recordar, conservar y transmitir dichas historias y recitarlas ante distintos públicos para que se conocieran, para que no cayeran en el olvido”. Un oficio que, según la página

habría, pervivido hasta nuestros días en la figura de los denominados “neonarradores” o narradores profesionales”.

Esta misma idea en torno a ser portadores de una tradición (aunque sin tantas connotaciones épicas) era presentada de este modo por un narrador estableciendo algunas diferencias:

“La relación entre los filandones (reuniones nocturnas en las que en torno a alguna actividad manual se contaban cuentos) y nosotros son los cuentos, nosotros seguimos siendo portadores. El filandón es algo que tenía que surgir espontáneamente o en corrillo para que surgiera la yesca de los cuentos y prendiera aquello, nosotros no. Es muy raro que yo espontáneamente me ponga a contar”. (Narrador profesional).

A su vez, este mismo narrador explicaba de este modo el proceso de transmisión que se había dado en torno a la tradición oral en España:

“Es a mediados del siglo XIX cuando los primeros folcloristas de España empiezan a comenzar a recoger tradición oral y cuando empiezan a ser conscientes de que existe eso. Luego con el paso del tiempo empiezan a ser conscientes de que eso está desapareciendo. Luego comienzan a entrar en liza otras figuras: maestros, historiadores, bibliotecarios que empiezan a usar el cuento como recurso educativo, como recurso pedagógico imprescindible y de ahí, de todo ese proceso evolutivo desemboca en los narradores profesionales que viven solo de contar” (Narrador profesional)..

2815

Sin embargo, esa idea de ligar el narrador oral profesional a ser portador de la tradición oral es matizada frecuentemente:

“Yo creo que la oralidad, lo que es la tradición oral, se ha perdido. (...) Se piensa por una parte en las recopilaciones escritas, pero claro, un libro no salva que se pierda la tradición oral, un libro recupera la memoria de la tradición oral pero no la narración oral. (...) Los narradores ahora si que recogemos la tradición oral pero solo en una pequeña parte, nos basamos mucho más en buscar fuentes literarias, en libros escritos, o en mi caso son cuentos que yo creo para contar, aunque si que es verdad que nuestras raíces están ahí desde luego” (Narrador profesional).

Así, se ve en la tradición oral la raíz principal que lleva a la aparición del narrador oral, pero a su vez se destaca en todo momento la adaptación que se hace de ésta para poder llevarla a la escena y al espectáculo. Esta realidad es la que lleva a un narrador a presentar el oficio en estos términos:

“Cada vez más somos menos portadores de algo y más fontaneros. Lo nuestro es cada vez más un oficio, y como todos los oficios tienen sus herramientas, sus rudimentos saber cómo hacen las cosas. Y eso tiene una parte buena porque hace que la gente se tome en serio esto, pero tiene también una parte negativa y es que no es consciente con la materia de la que trabaja. Los

cuentos son una materia, yo no diría delicada, sino con un grandísimo valor”  
(Narrador profesional).

Finalmente, un último aspecto que quiero destacar está relacionado con la toma de conciencia sobre la importancia de los cuentos y la relación de esta cuestión con la posible patrimonialización o al menos puesta en valor que se da sobre éstos. Esta idea se observa mejor, si se atiende a la descripción que un narrador hacía de la situación de la narración oral en diferentes partes del mundo. Empezaba narrando su experiencia en África como espacio donde la palabra estaba “viva”.

“En África, yo he contado un par de ocasiones en Guinea. Allí lo que pasa es que la palabra viva, o sea la palabra oral todavía tiene mucha pervivencia, aunque menos de lo que pueda parecer porque por ejemplo en Guinea es habitual que exista la casa de la palabra en las aldeas fang. Cada vez más, la casa de la palabra tiene más una televisión siempre encendida. Entonces, ¿eso que significa? Que en cuanto llega la luz eléctrica a la aldea, la Casa de la Palabra se convierte cada vez más en el teleclub y desaparece la palabra pero no son conscientes de eso”.

A continuación narraba el caso de Latinoamérica.

“En Latinoamérica, había países donde no había narradores porque era como absurdo que existiese esa figura porque el cuento era algo muy vivo. La cosa yo creo que ha cambiado bastante y entonces yo se que ahora hay un movimiento de narradores (...) Y cuando aparecen narradores siempre es un problema, quiero decir, es la percepción de que los cuentos contados se están perdiendo”.

2816

Para acabar presentando el caso de Europa.

“Mira, ahora mismo estoy conociendo más narradores europeos, mi percepción de Europa es que los narradores son portadores de la tradición. Es increíble, los narradores en Europa cuentan muchos cuentos tradicionales. Y no solo los cuentan sino que también los adecantan, los preparan para teatro, o sea, es normal que haya narradores preparando textos tradicionales muy bien contados, muy bien preparados y se les demanda eso”.

Con ello, en líneas generales se observa como hay una mayor puesta en valor de la tradición oral según existe un riesgo sobre la pérdida de ésta, en la medida en que se ve en la narración oral un elemento susceptible de generar riqueza. Desde esta perspectiva, esta puesta en valor estaría vinculada a la aparición del narrador oral profesional, así como a la aparición de más festivales específicos en torno a esta temática, como lo prueba el hecho de que el festival de cuentos más antiguo que se celebra en Europa tiene 35 años, y en España en torno a 20 años.

Por último, para acabar este apartado quiero citar un pasaje del libro “Una vida de cuento” donde Bonifacio Ofogo, un narrador profesional camerunés radicado en España, en el que Ofogo explica la conversación que tuvo con sus padres al retornar a Camerún. En este



fragmento se observa la situación paradójica que se da en torno a los cuentos, su percepción y valoración según los diferentes contextos sociales:

“Al explicarles que sólo había viajado para verlos y que tenía que regresar a España, mi madre me preguntó:

–¿Qué vas a hacer allí? ¿tienes una mujer o un trabajo?

Bueno, tengo un trabajo, –balbuceé.

–¿Eres profesor o funcionario? –prosiguió, ansiosa, mi madre.

–No. Cuento cuentos.

En ese momento intervino mi padre:

–¿Cuentas cuentos y... te pagan?

–¡Sí, me pagan!

–¿Qué te pagan? Dinero, ¿o qué?

–Me pagan dinero, comida, hoteles, billetes de avión.

–Los Blancos se han vuelto locos, –concluyó lacónico mi padre.

Su incredulidad me recordó a la del funcionario del Ministerio de Trabajo (citado en una parte anterior del libro). Separados por un océano cultural, ambos coincidían en considerar ilógico ganar dinero con uno de los oficios más antiguos de la humanidad. A mi padre le parecía un abuso cobrar dinero por algo que era tan natural como respirar. Al funcionario le parecía tan poco importante el acto de contar cuentos que nadie tenía que pagar a nadie por ello. (Ofogo y Martín Nebrás, 2006: 8990).

#### 4. CONCLUSIONES

En este texto he intentado presentar las redefiniciones que se han hecho de la narración oral como práctica cultural acudiendo a dos ejemplos muy diferentes: la creación del Maratón de Cuentos de Guadalajara y la emergencia del narrador oral como figura profesionalizada.

Sin embargo, en ambos ejemplos existen una serie de elementos llamativos en los cuales se visibiliza claramente cómo dicha práctica se ha ido redefiniendo como sucede al observar el espacio donde los cuentos se cuentan –el escenario pasa a sustituir al espacio cotidiano–; el agente transmisor –con la aparición del narrador oral como figura profesional; y la valoración de la narración oral como actividad en sí misma; con la aparición de los festivales y de programaciones específicas en torno a ésta–.

Finalmente, los casos mostrados constituyen dos buenos ejemplos del uso y redefinición hecho de las prácticas culturales en la medida en la que se ve en ella un elemento susceptible de ser puesto en valor y crear riqueza, lo que evidencia la versatilidad y utilización creativa de la cultura que se sigue haciendo de ésta en el marco de la sociedad postindustrial.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

AEDA: <http://narracionoral.es/>

ANDERSON, M. (1993) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

AUGE, M. (1996): *Por una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.

- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 2, El poder de la identidad, Madrid, Alianza.
- GARCIA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas: estrategias para salir y entrar de la modernidad*, Grijalbo, México.
- GARCÍA GARCÍA, J. L. (1998) “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”, *Política y Sociedad*, Madrid, nº 27, pp. 9-20.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2005) “Desarrollo sostenible, patrimonio cultural y turismo: concepciones teóricas y modelos de aplicación”, en Santana, A., y Prats, Ll. (coords.) *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*, Fundación El Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Andaluza de Antropología, Sevilla. pp.71-93
- HANNERZ, Ulf (1998), *El papel cultural de las ciudades mundiales. Conexiones transnacionales*, Madrid, Cátedra.
- LANDRY, C. y BIANCHINI, F. (2000) *La ciutat creative*, Barcelona, Diputació de Barcelona.
- MÁRATON DE CUENTOS DE GUADALAJARA: [www.maratondeloscuentos.org](http://www.maratondeloscuentos.org).
- OFOGO, B. y MARTÍN NEBRÁS, F. (2006), *Una vida de cuento*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia y Contamíname.
- SANZ ABAD, J. (2005) “Ciudad, fiesta ritual e invención cultural: El Maratón de Cuentos de Guadalajara”, en *AIBR*, nº 40 MarzoAbril, 2005, pp. 1-18. Disponible en: [www.plazamayor.net/antropologia/40mar/articulos/mar0504.pdf](http://www.plazamayor.net/antropologia/40mar/articulos/mar0504.pdf)

# OLENTZERO LINDO! MIGRACIONES Y RESIGNIFICACIÓN SIMBÓLICA

Nerea Azkona<sup>1</sup>

Universidad del País Vasco (UPVEHU)

## 1. LA INVESTIGACIÓN: EL COLECTIVO Y LA METODOLOGÍA

La investigación en la que está basada esta comunicación se realizó en el CEP Mugika-Solokoetxe situado en el Casco Viejo de Bilbao (Bizkaia). En esta escuela estudian niños y niñas desde los 2 años hasta los 12, es decir, Educación Infantil y Educación Primaria. Se eligió este centro porque está en el distrito de Bilbao en el que hay más inmigración –distrito 5: Ibaiondo–, a pesar de que el Casco Viejo no es de los barrios que más tiene. Este centro tiene 134 alumnos y alumnas, de los que el alumnado inmigrante representa un 88%. Las distintas regiones de las que proceden los alumnos de la escuela son los siguientes: Latinoamérica (Uruguay, Ecuador, Bolivia, Colombia y Brasil), Europa del Este (Rumanía, Ucrania y Rusia), África (Marruecos, Argelia, Senegal y Angola) y China. El hecho de que sea una escuela con un porcentaje tan elevado de inmigración puede deberse: por un lado, al contexto en el que está situada, debido a la cercanía, los hijos e hijas de los inmigrantes que hay en los alrededores van a este centro educativo; y por el otro, al modelo lingüístico en que imparte la enseñanza, modelo A (menos el aula de 2 años que es modelo D), es decir, todo en castellano menos la asignatura de euskera.

Para identificar los nuevos significados que la inmigración está otorgando al Olentzero, me he apoyado en las teorías del constructivismo y en el concepto renovado de cultura, y lo he aplicado a un ejemplo etnográfico, mediante técnicas de investigación cualitativas, como entrevistas al profesorado y grupos de discusión con el alumnado, análisis de relatos y dibujos del alumnado, observación participante en el centro, en el aula y en el barrio, y dos meses de trabajo de campo (de noviembre de 2008 a enero de 2009). He analizado el discurso del centro sobre la navidad en general, y respecto al Olentzero en particular. Para ello me he basado en el cuento del Olentzero que se cuenta a los estudiantes, en las modificaciones que incorporan, en las canciones de navidad y villancicos que cantan, en los preparativos y adornos con los que decoraron la escuela, en los espacios que existen y en su distribución, etc.

2819

## 2. LA(S) CULTURA(S), SUS SÍMBOLOS Y SU ESTUDIO

### 2.1. El concepto renovado de cultura

La cultura ha sido y sigue siendo un concepto sugerente y dinamizador de la investigación etnográfica y sociológica y muchos científicos sociales se han dedicado a dejar constancia de este término. Aunque, vaya a referirme al concepto de cultura más posmoderno, no me gustaría perder de vista aspectos del concepto semiótico, ya que desde la hermenéutica y la fenomenología, la cultura es simbólica, y así lo expresa Clifford Geertz (1987) cuando dice que la diferencia entre un tic en un ojo y un guiño es una pizca de cultura. Por otra parte, para el posmodernismo, la cultura es una construcción que se realiza entre relaciones de poder, posicionándose, de este modo, ambas perspectivas, en contra del esencialismo y potenciando el relativismo y la intencionalidad.

---

<sup>1</sup> Antropóloga y doctoranda del programa Estudios Internacionales del programa de Estudios Internacionales de la Universidad del País Vasco (UPVEHU). Beca Formación y Perfeccionamiento del Personal Investigador del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco.

Se pueden entrever tres generaciones de antropólogos que definen la cultura desde distintas escuelas. La tercera generación la componen antropólogos como Renato Rosaldo que rompen con el esquema cultura=sociedad=territorio y que definen la cultura como un proceso social de construcción de significados. Podemos situar a Rosaldo dentro de la corriente posmoderna de la Antropología, que consideraba como punto de partida la nueva etnografía de Geertz. Esta corriente según Adam Kuper (2001) apuntaba hacia un relativismo y un culturalismo extremos, mientras que la generación de Geertz, consideran la cultura como un sistema simbólico que no acaba de romper con el esquema tyloriano. Esta nueva redefinición de cultura tiene la capacidad suficiente para abarcar tanto el trabajo etnográfico clásico como a los estudios que buscan el cambio, la heterogeneidad y el prestar y pedir intercultural. Rosaldo aboga por articular una visión pluralista de la cultura, y defiende un concepto de cultura que tenga en cuenta los fenómenos como las pasiones, la diversión espontánea y actividades improvisadas que tienden a pasarse por alto. Desde su perspectiva, el análisis social debería estudiarse mas allá de la dicotomía de orden contra caos hacia el reino menos explorado de la “falta de orden”, ya que “con frecuencia la conducta humana resulta de la improvisación [...], sus improvisaciones pueden ser serias, traviesas o ambas; los eventos inesperados de la vida pueden ser dichosos, neutrales o catastróficos [...] y el análisis social debe prestar atención a la improvisación, salir al paso de los eventos fortuitos” Rosaldo (1993: 100).

Asimismo, Eric Wolf (2004) piensa que la idea de cultura ha llevado a menudo a los antropólogos a la ilusión de que las culturas son homogéneas y que el mundo se divide en sociedades atomistas o “pueblos”, o que las sociedades objeto de estudio antropológico y sociológico son tradicionales e inmutables. Sin embargo, las sociedades son difícilmente autónomas, existen en el seno de las relaciones comerciales, de dependencia mutua y sobre todo, en relaciones de dominio y sumisión con otras. El aspecto simbólico e interpretativo de la cultura la convierte en un dispositivo de adaptación al contexto, de lo que se deduce que siempre es cambiante y está sujeta a préstamos e influencias. En este sentido, Wolf plantea que una cultura es un flujo constante, nunca una coherencia o automatismo, y señala que ni las sociedades ni las culturas deberían darse por supuestas ya que están en continua construcción, reconstrucción y deconstrucción.

## **2.2. La cultura y su estudio**

La Antropología CognitivoSimbólica es un acercamiento diferente al fenómeno de la cultura. Por una parte, la Antropología Cognitiva es el estudio de la cultura como un sistema de percepción, conceptualización y clasificación de la experiencia; y por otra parte, la Antropología Simbólica estudia la simbolización como una herramienta de atribución de significados. La teoría clásica divide las producciones en dos materias diferentes, a saber, la cognición y la simbolización, pero en una época más actual hay autores, como OhnukiTierney, que hablan de la cognición y de la simbolización como un único proceso que está simbólicamente construido.

La Antropología Simbólica se aproxima al estudio de los símbolos desde distintas escuelas. En la actualidad, en plena crisis de la representación de la posmodernidad, surgen nuevas ideas que podrían formar la corriente constructivista, con Bourdieu, junto con Foucault o Derrida, como autores principales. Estos autores se encargan de estudiar la fragmentación de las significaciones, su deconstrucción y posterior reconstrucción en un marco de relaciones de poder.

### **2.3. La(s) cultura(s), sus símbolos y sus significados**

La Antropología Simbólica se ha dedicado al estudio de unidades complejas de significado en la cultura, principalmente de símbolos, pero también de otras unidades que condensan conocimiento y emoción. Si nos apoyamos en Cassirer, él demuestra que el símbolo es una categoría cultural, no natural, a pesar de que usemos criterios del mundo natural para seleccionar símbolos: “el símbolo es parte del mundo humano de sentido (es decir, de la cultura), mientras que la señal sería parte del mundo físico del ser (la naturaleza). El hombre es pues un animal simbólico” (citado en Cátedra, 1996:189). Otros antropólogos, por ejemplo, Sapir, distinguen entre símbolos de referencia y de condensación. Los primeros carecen de la cualidad emocional de los segundos, siendo formas económicas conscientes para propósitos referenciales (habla, escritura, código telegráfico, etc.). Hay otros autores que a estas formas referenciales las consideran signos en vez de símbolos (Cátedra, 1996).

Sea lo que fuere, la relación entre un significado y un significante es arbitraria y convencional. Arbitraria porque toda realidad humana es una construcción social, y convencional porque la relación está sujeta a convenciones sociales. Todo en la vida humana son realidades construidas cambiadas y cambiantes. La mente no copia lo que ve sino que construye lo que ve. Por esto, la realidad se puede cambiar, porque es arbitraria, pero al ser también convencional, para cambiarla hay que enfrentarse a multitud de convenciones sociales y culturales.

Esto hace reconsiderar la teoría tyloriana de cultura como “actividad repetida e ideas compartidas”, ya que puede haber una actividad común que se valora de un modo muy diferente, lo que vendría a decir, que se puede conseguir el consenso social a expensas del consenso cultural. Ejemplo de esto puede ser el símbolo del Olentzero, protagonista de este trabajo. Josetxu Martínez (2007) entiende la cultura [...] como un conjunto de símbolos (arbitrarios) compartidos (código social) que es la base de la construcción de la realidad. Estos símbolos adquieren una capacidad social de orientar las conciencias y los comportamientos. Son coercitivos. La cultura es pues un sistema de actos significativos que guían el comportamiento colectivo, y los signos y los símbolos son herramientas de ordenamiento metonímico y metafórico, respectivamente, de la realidad.

2821

### **3. LA(S) CULTURA(S) VASCA(S) Y SUS SÍMBOLOS**

Todas las culturas tienen fiestas, son fenómenos universales, pero cada cultura las festeja de manera diferente, aunque siempre celebran y consagran. Las festividades están relacionadas con los símbolos porque son acciones simbólicas de celebración de acontecimientos y de reunión de personas y grupos en asamblea, que despierta profundos sentimientos de identidad (Roma, 1996). Dentro del ciclo que conforma las fiestas de invierno en la cultura vasca nos interesa la fiesta del Olentzero y su(s) significado(s).

La cultura vasca dispone de multitud de símbolos, tanto de metasímbolos, como de símbolos condensados y de símbolos referenciales o signos. En los primeros podemos encontrar un resumen de la cultura entera, y son tales como el equipo de fútbol: el Athletic de Bilbao (MacClancy, 2003); o el caserío (Caro Baroja, 1976). El Olentzero, personaje navideño que se celebra la noche del 24 de diciembre, también puede pertenecer a este tipo de metasímbolos, pero es un personaje más controvertido, ya que sus significaciones han ido variando a lo largo del tiempo y no significa lo mismo para todos los miembros de la cultura vasca. Por esto, lo he elegido, porque es un símbolo multivocal y polisémico (como todos los demás), pero cuyo significado se debate, incluso entre las significaciones

de los propios vascos. El Olentzero es un ejemplo típico de invención de la tradición y en su recorrido histórico se pueden entrever cada una de las resignificaciones que ha tenido este personaje.

### 3.1. Olentzero a la carta: significaciones a lo largo de la historia

Para hacer una breve contextualización del símbolo, hay que comenzar con una descripción de dicho personaje. El Olentzero es un carbonero gordo y sucio que come y bebe en abundancia y que vive solo en el monte, que el 24 de diciembre baja a los pueblos para llevar regalos a los niños. Este personaje mitológico de la cultura vasca, el último *jentil*, ha pasado por diversas significaciones a lo largo de su historia. Según Satrustegi (1988) la primera significación está íntimamente relacionada con el solsticio de invierno y la despedida del año viejo. El personaje en esta época (antes de la llegada del Cristianismo) producía miedo en los niños. La imagen de bonachón, aún no se daba. Es un hombre con un apetito insaciable (característica que aún perdura en nuestro tiempo) lo que significa abundancia y exceso, y se encuentra relacionado con el ciclo productivo de las cosechas. Las leyendas que se referían a él lo hacían en sentido negativo, ya que en muchas de ellas era el protagonista del rapto de niños o de decapitaciones con una hoz. En esencia, el Olentzero representaba el solsticio de invierno, y aún quedan *survivals* o vestigios de esta ancestral significación en nuestros días. Por una parte, está el fuego. En algunos pueblos incineran al muñeco que hace de Olentzero en Nochebuena. Por otra parte, en la misma canción del Olentzero, se puede leer: “negua heldu dala”, que viene a decir que baja del monte para anunciar que ha llegado el invierno. Pero, como señala Satrustegi (1988: 98) “la conmemoración cristiana de la Navidad se impone a los antiguos ritos solsticiales y la figura del viejo carbonero vasco sobrevive a su propio destino histórico, convertido en mensajero del niño Jesús que ha nacido en Belén”. Esta sería la segunda significación, y también quedan *survivals* de esta significación en la canción: “Jesús jaio dala”, o sea, que además de anunciar el invierno, anuncia la llegada de Jesús.

El Olentzero es un símbolo vasco multiforme que sintetiza la evolución del pensamiento religioso vasco compaginando elementos residuales del antiguo culto solsticial con motivos de tradición cristiana. Pero el pensamiento cristiano no acaba de suplantar la vieja concepción cosmogónica de la renovación de la naturaleza, sino que ambas resignificaciones conviven. De hecho, en la nueva significación del Olentzero no se pierde su aspecto desaliñado, adecuándose a las nuevas circunstancias como anunciador del nacimiento de Jesús, aunque sí que es cierto que con el paso del tiempo, el carácter de dicho personaje va cambiando y va haciéndose más agradable. Es decir, se dota al personaje de un significado cristiano y hogareño, y el Olentzero también va incorporando elementos tradicionales de otros personajes navideños como Santa Claus o Papa Noël, asumiendo de este modo sus funciones. Pero como dice Kepa Otaegi (2004), el paso del tiempo, la industrialización y los diferentes avatares históricos, como la dictadura franquista y las consecuencias que tuvo en la cultura vasca, relegaron dicho rito “al borde de la extinción”.

Sin embargo, a finales del franquismo comienzan los movimientos a favor del euskera y con ellos las *ikastolak*. Estas nuevas instituciones recuperarán y revivirán el rito del Olentzero, dándole una tercera significación: la identitaria, con lo cual ya no estaríamos frente a una liturgia religiosa sino ante un pagano sincretismo ritual. Esta dimensión identitaria vasca se puede observar en las *kalejiras* que se organizan el 24 de diciembre por las calles de los pueblos, en las que el Olentzero es acompañado de *dantzaris* y *txistularis*. Además, ese día, tanto en la escuela como en la calle, los niños y niñas se visten de aldeanos para la ocasión, al igual que él, que viste con el traje típico vasco.

La generación a la que pertenece el colectivo estudiado ha nacido bastante después del período de la última significación del Olentzero (años 80 del siglo XX), la que le da una dimensión identitaria a la fiesta. A pesar de que son niños y niñas de diversos orígenes, en la actualidad residen y viven en Bilbao, y están insertos en la cultura de acogida en todos los ámbitos, sobre todo en la escuela.

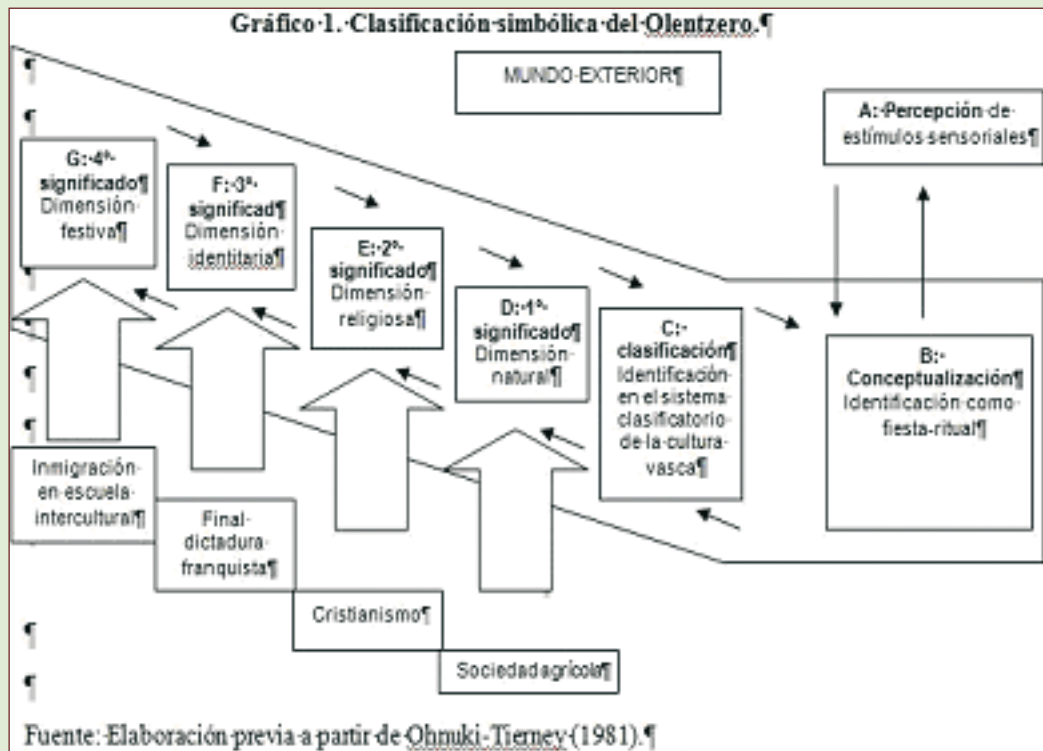
### 3.2. Olentzero en clave de Re

Es Nochebuena en casa de una familia chilena que lleva en Bilbao casi 3 años. Están cenando con otro chileno que va a quedarse a dormir en su salón. Cuando ha llegado la hora de que los niños se vayan a dormir, el mayor de ellos, de 6 años, no quiere dejar el salón y meterse en la cama. El padre le intenta explicar que si no va a dormir el Olentzero no le va a dejar regalos, a lo que el chaval contesta: “¡pero papa!, yo tengo que quedarme a dormir en el salón, no él –refiriéndose al compatriota–, porque yo soy el único que puede hablar con el Olentzero, Diego no le va a entender el euskera...”.

He querido comenzar el análisis de datos con una viñeta etnográfica. Como se ve en la historia, que está basada en hechos reales, el Olentzero tiene una serie de matices, para todo el mundo, inmigrantes y autóctonos, que le dan un tinte identitario de la cultura vasca. En este caso, la lengua vasca: el euskera. A lo largo del análisis de datos se podrán ver otros elementos, como la ropa de aldeano, por ejemplo, que dan distintividad al Olentzero y que pueden ser vistos como indicadores de la dimensión identitaria del símbolo.

Hay un consenso general que advierte que el Olentzero no significa lo mismo para un alumno vasco que para un alumno recién llegado, ya que como dice una profesora: “es una tradición que no viene de su familia, es una tradición que se vive por entera, dentro del colectivo de los alumnos inmigrantes, en la escuela, es decir, pertenece de lleno a la cultura escolar”. Así que como primera conclusión podemos decir que el Olentzero es un símbolo que está relacionado con la escuela y con la cultura escolar, en dos dimensiones: en el espacio de celebración y en el idioma de celebración. El contexto, en este sentido, es importante para la posterior significación del símbolo.

Volviendo a las disciplinas que estudian la cultura, tanto la Antropología Simbólica como la Antropología Cognitiva comparten un tema común: el papel de la cultura en la creación de orden en la experiencia social. Sin embargo, en los años 80 OhnukiTierney hace un intento de integración de ambas perspectivas. Para ella, toda actividad humana en sociedad, es, a la vez, un proceso clasificatorio y una elaboración simbólica, lo que ella denomina clasificación simbólica, es decir, todo simbolismo es una clasificación de orden metafórico. A partir de su obra de 1981, he elaborado un gráfico para ordenar el ciclo clasificatorio-simbólico del Olentzero, y ver más claro las resignificaciones que ha ido teniendo y el futuro que pudiera esperarle.



En general, cualquier comunidad está siempre amenazada de anomia, crisis,... y las fiestas son momentos de exaltación colectiva que producen estados de ánimo comunitarios y de solidaridad. Y la escuela no es una excepción. La fiesta es un momento de exaltación colectiva (bailes, trajes,...) que consta de herramientas importantes para introducirse en ella y producir esos estados de ánimo. La fiesta es vivida como válvula de escape y la dimensión de la fiesta es la efervescencia colectiva y la regeneración social. Esta sería la cuarta resignificación del Olentzero, que no es la misma que su conceptualización. En la cuarta resignificación (fase G) están las tres dimensiones del símbolo: la cognitiva, la emotiva y la conativa, y además, nos movemos en el plano metafórico; mientras que en la cognición (fase B), estamos en un plano metonímico, que tan sólo comunica, no evoca. Cuando una persona ve G, no está viendo B, lo que percibe es un símbolo, un conjunto de valores añadidos, un artefacto que articula significados. Considero que los alumnos que han participado en la investigación están actualmente construyendo este significado festivo, y es por ello, que aún no encontramos muchos aspectos de la dimensión emotiva y conativa, pero sí de la cognitiva. Por esto considero que el Olentzero hoy en día para estos niños es un símbolo referencial que se está construyendo con aspectos viejos de las tres significaciones anteriores y con una dimensión comunitaria festiva renovada. Las flechas que aparecen en el gráfico en ambas direcciones, quieren representar esta mezcla en las significaciones, ya que el proceso de clasificación simbólica no va sólo en una dirección; las diferentes fases se van retroalimentando.

Al mirar el gráfico, nos damos cuenta de que estamos en una época en que la que entra en juego la variable inmigración, por un lado, y la variable educación intercultural, por el otro. Además, las tres primeras significaciones, que no son excluyentes, las han hecho los vascos para los vascos, pero esta última sería diferente, ya que está construida por inmigrantes con las herramientas de significación que les está proporcionando una escuela pública vasca que está, ella misma, en proceso de construcción hacia una comunidad de aprendizaje. Esto es relevante, por la sensibilidad intercultural tan marcada que tienen,



llegando incluso a no realizar actividades tradicionales, como el Belén Viviente para no herir, tanto a otras sensibilidades religiosas como a familias laicas.

En este caso, estamos hablando de un Olentzero a la carta porque hay un poco de cada una de las viejas significaciones en la actual: de la natural, de la religiosa y de la identitaria. Es decir, se han cogido aspectos viejos, que se han dejado, y otros aspectos se han resignificado en relación al contexto en que viven. De la significación primigenia como fenómeno de la naturaleza, podemos encontrar el cuento que hay en la escuela “Olentzero: sua hilda”, donde aparece el Olentzero como una especie de “nuevo prometeo” que lleva el fuego a un pueblo donde se había apagado. El fuego forma parte de la primera significación, del solsticio de invierno, ya que significa pureza y regeneración. El aspecto religioso que se mantiene en la actualidad está en la canción del Olentzero, y en los tradicionales regalos que reciben los niños. Esta función es una superposición de otros personajes navideños como Papa Noël. Aunque, los aspectos más relevantes son los de la dimensión identitaria. Como hemos visto al principio del análisis, está el tema del euskera, que es el idioma en el que habla el Olentzero. Por otra parte, está la vestimenta, ya que el día que visita la escuela todos los alumnos tienen que vestir de aldeanos como él. Este aspecto, tiene bastante repercusión en los alumnos, que para otras actividades donde se visten de aldeanos, como en Santa Ageda, ellos dicen que lo hacen “de Olentzero”. O sea, que además de un Olentzero a la carta, estamos hablando de un Olentzero en clave de Re, en clave de resignificaciones de aspectos viejos al son del nuevo contexto y de la nueva situación: niños inmigrantes en una comunidad de aprendizaje de Bilbao.

Rescapitulando, actualmente, en este centro educativo, en el que los espacios para resignificar son variados y están abiertos a distintos agentes, como pueden ser las familias o las asociaciones del barrio, el Olentzero se encuentra, dentro del proceso de cognición y simbolización, en una fase de simbolización temprana, donde los niños lo identifican como un símbolo referencial de la Navidad, que se acerca más a cuestiones relacionadas con la solidaridad, la fiesta y la cohesión del grupo, que a aspectos relacionados con la religión o con la identidad vasca, aunque sí que hay matices de estas significaciones como hemos visto. Esta escuela que se está convirtiendo en una comunidad de aprendizaje, basa su enseñanza en los principios de la educación intercultural y es por esto que la significación identitaria del Olentzero está un poco más olvidada, pasando a un segundo plano. En esta escuela, donde todas las culturas y todas las religiones tienen hueco, no se les presiona para que resimbolicen al personaje porque hay distintos espacios abiertos, pero esto no significa que el Olentzero no se convierta en un símbolo condensado en un futuro. De hecho, considero que lo hará, pero más hacia un símbolo que represente la cohesión y la efervescencia colectiva, esa válvula de escape que celebra la comunidad de la que hablábamos antes, que hacia un símbolo de identidad o religioso.

Cuando me refiero a los “espacios” que deja la escuela abiertos para resignificar, me estoy refiriendo a los lugares reservados para manifestar otras formas de celebración de la Navidad, por ejemplo un corcho para colgar decoración que lleva como nombre “Eskolaz Kanpoko Jarduerak” donde además de Olentzeros se podían ver ángeles, Papa Nöeles, renos, velas, Reyes Magos y Belenes. Pero si que es cierto, que la única decoración que había en tamaño natural es un Olentzero enorme que han restaurado este año y que estaba en uno de los pisos de la escuela. Además hay que tener en cuenta que el Olentzero en persona fue el encargado de inaugurar el Festival de Navidad.

En todas las entrevistas se quiso dejar claro que había que diferenciar entre el acto religioso y el acto cultural de la Navidad: “explicamos que las navidades son una costumbre y se

tratan como un aspecto cultural más que religioso”. Además, los villancicos que se cantan y se ensayan durante un mes para el festival de Navidad, son explicados, diciéndoles: “los creyentes creen en ellos, los que no son creyentes, los tenéis que tomar como cuentos o leyendas”. Este año se decidió no representar el Belén Viviente que se organizaba cada año. Esto me hace considerar que el Olentzero no se piensa como un símbolo religioso en ningún momento, que esta significación está obsoleta. De hecho, una profesora dice que “lo que pretendemos es celebrar el Olentzero como acto cultural, como solsticio de invierno”, que sería la primera significación, dándole importancia a la dimensión natural. Continúa: “intentamos celebrar la Navidad como una fiesta más, al mismo nivel que el final del Ramadán o el Año Nuevo Chino, pero es difícil, porque la Navidad está en la calle”.

Por otra parte, cualquier símbolo tiene tres dimensiones o aspectos: el cognitivo, el emotivo y el conativo. En los dibujos y relatos de los niños y niñas, encontramos, sobre todo, referencias al aspecto cognitivo, pero apenas al aspecto emotivo, lo que me hace reconsiderar el valor del símbolo por el de símbolo referencial. Esto no significa que no haya ningún matiz emotivo o conativo, pero no son los que quedaron plasmados en las actividades que realizaron los niños, ya que estos conocen y reconocen al personaje, saben describirle y ubicarle de manera precisa, pero de manera automática, también, sobre todos los días en los que realizamos las actividades del trabajo de campo. Sin embargo, el aspecto emotivo apareció un día en la escuela sin previo aviso. Unos alumnos querían depositar sus cartas para el Olentzero en un buzón habilitado para ello, pero cuando llegaron, el buzón ya no estaba y se preocuparon porque sus cartas no iban a llegar a su destinatario. Otro ejemplo del aspecto emotivo es la relación que existe entre el Olentzero y la idea de compartir con los compañeros (muchos de ellos familiares), de socialización de todos los alumnos del colegio juntos, en definitiva el sentimiento de fiesta definido por Bourdieu que dice que las fiestas son golpes de magia bien fundada que une en comunidad y que hace resurgir la efervescencia social. El aspecto conativo apareció en la cabalgata que el día 24 de diciembre se celebró en el Casco Viejo de Bilbao. Es cierto que había más niños de los que estudian en la escuela, y que el número de vascos, tanto niños como adultos, aumentó considerablemente, pero el sentimiento de defensa del Olentzero estaba presente en cada uno de los niños que allí gritaban y cantaban, inmigrantes y autóctonos. Puede ser, que el ambiente intercultural de la escuela haga que la resignificación sea más lenta, porque en la cabalgata, el entusiasmo de los niños, autóctonos o inmigrantes, era patente.

Me gustaría concluir con unas palabras de Martínez (2007), donde define la cultura como un sistema de símbolos, de artefactos, vehiculadores de significados compartidos que despliegan la urdimbre que teje las conciencias humanas y que aparece en multitud de manifestaciones. Y ejemplo de esto es la expresión que da el título a esta ponencia: Olentzero lindo! La dijo un alumno ecuatoriano al ver al Olentzero por primera vez. Es una expresión interesante porque el adjetivo que acompaña al sustantivo Olentzero no se usa en el castellano que hablamos en el País Vasco, es un adjetivo típicamente latinoamericano, y de ahí la relevancia de la expresión. Estas palabras de emoción de un niño se pueden considerar como un símbolo de una nueva cultura híbrida que se está fraguando, en la que la escuela se convierte en un punto de encuentro, en un meeting point; y en la que nuestro Olentzero se convierte en Olentzero lindo.

#### **4. CONCLUSIONES**

Los antropólogos posmodernos apuestan por un concepto de cultura renovado que tiene en cuenta las relaciones de poder en las que se crean los significados que la conforman,

dando importancia al contexto, al espacio, y definiendo la cultura como un proceso de construcción de significados.

El Olentzero es un claro ejemplo de este proceso de construcción de significados. A lo largo de la historia, este símbolo ha tenido diferentes significaciones, dependiendo del contexto histórico en el que se encontraba. En el CEP MugikaSolokoetxe, centro escolar que consta de un 88% de alumnos procedentes de diferentes culturas, este símbolo es característico tanto de la cultura vasca como de la cultura escolar.

En la actualidad, en esta escuela que se está transformando en comunidad de aprendizaje, se está fraguando un nuevo significado del Olentzero que se está construyendo a partir de aspectos de las anteriores significaciones (dimensión natural, religiosa e identitaria), junto con una dimensión festiva renovada. De ahí que se trate de un Olentzero a la carta, creado a partir de aspectos viejos y renovados.

Dentro del proceso de Clasificación simbólica de OhnukiTierney, este nuevo Olentzero que se escribe en clave de Re, es un símbolo referencial que se encuentra en una fase de simbolización temprana, que con tiempo puede llegar a convertirse en un símbolo condensado con un significado que abogará por la cohesión comunitaria. Considero que es un símbolo porque pueden observarse atisbos de las tres dimensiones que lo componen: la cognitiva (sobre todo, ya que el significado se está creando), la emotiva y la conativa.

En los matices de esta nueva significación y en la duración de este proceso es determinante el contexto, es decir, los principios de educación intercultural que sostienen la escuela, y los espacios que ofrecen a sus alumnos para que resignifiquen. Estos principios de interculturalidad, que dejan hueco a todas las culturas y religiones dentro del centro, hacen que la resignificación en una de las anteriores no sea obligatoria y que sean los alumnos los que marcan el ritmo.

El contacto cultural está modificando los esquemas que imperan en la escuela, creando, a su vez, una cultura híbrida que engloba aspectos viejos redefinidos y aspectos nuevos renovados. En este sentido podemos hablar de la escuela como un punto de encuentro donde se está construyendo un nuevo Olentzero; un Olentzero lindo.

2827

## 5. BIBLIOGRAFÍA

CARO BAROJA, J. (1976) La crisis del caserío, Estudios Vascos, no. 7, pp. 133-141.

CÁTEDRA, M. (1996) Los símbolos, en PRAT, J. y MARTÍNEZ, A., Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio EstevaFabregat, Barcelona: Ariel.

GEERTZ, C. (1987) La interpretación de las culturas, Barcelona: Gedisa.

HOBBSAWM, E. y RANGER, T. (1983) La invención de la tradición, Barcelona: Editorial Crítica.

KUPER A. (2001) Cultura. La versión de los antropólogos. Barcelona: Paidós.

MacCLANCY, J. (2003) Nacionalismo en juego: los vascos de Vizcaya y el Athletic de Bilbao, en MEDINA Y SÁNCHEZ (ed.), Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España, pp. 137-157, Barcelona: Icaria.

MARTÍNEZ, J. (2007) Clifford Geertz o la seducción de la cultura, en VII Congreso de Sociología del País Vasco, 1516 de febrero, Bilbao: Universidad de Deusto.

OHNUKITIERNEY, E. (1981) Phases in human perception/conception/symbolization processes: cognitive anthropology and symbolic classification, American Ethnologist, 8, 3, pp. 451-467.

OTAEGI, K. (2004) "Olentzaro" y Reyes Magos en Galdakao: dos rituales para comprender la realidad galdakoztarra, Zainak (Cuadernos de AntropologíaEtnografía), no. 26, pp. 763-780.

- ROMA, J. (1996) Las fiestas, en PRAT, J. y MARTÍNEZ, A., Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio EstevaFabregat, Barcelona: Ariel.
- ROSALDO, R. (1993) Cultura & Truth. The remaking of social analysis, United States of America: Beacon Press book.
- SATRUSTEGI, J.M. (1988) Olentzero, en Solsticio de invierno, pp. 73-102, Iruña: Ediciones y Libros.
- WOLF, E. (2004) Cultura, ¿panacea o problema?, en Moreno, M.P. (comp.), Entre las gracias y el molino satánico: Lecturas de Antropología Económica, Madrid: Ediciones UNED.

## MOROS Y CRISTIANOS. UN DISCURSO REACTIVO

Maria Àngels Roque  
Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed) Barcelona

La historia, las leyendas, la topografía son elementos que forman parte de la memoria local o nacional de los pueblos, pero esta memoria con el tiempo se rediseña y hace lecturas diversas a tenor de los acontecimientos. ¿En qué condiciones se construyen los objetos, las prácticas narrativas como bienes culturales actuales? Para los estudiosos de la antropología la visión dinámica ayuda a saber leer, escuchar e interpretar los factores que convierten y estimulan estas prácticas.

En nuestro trabajo veremos como los relatos se construyen a partir de hechos históricos y se da preeminencia a una u otra situación y lugar. Los relatos sirven para introducir en un momento visiones hagiográficas o críticas y para reivindicar en según qué otro momento personajes controvertidos que forman parte de la tradición híbrida de la isla.

Para llevar a cabo este estudio me he valido de las diversas aportaciones de la historia local, recogidas en publicaciones de inicios del siglo XX y actuales. De semanarios de diversas épocas como el “Andraitx” que apareció entre 1920-1971 y la revista en catalán “N’Alí” a partir de 1986. He contado también con informantes locales, algunos de los cuales tienen hoy cargos políticos.

### 1. EL CONTEXTO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO

Desde inicios el siglo X, Mallorca estaba dominada por los musulmanes, frecuentemente por rúgulos beréberes independientes. Con la conquista de Jaime I de Aragón en 1229 se establece el nuevo orden. No obstante la importancia geoestratégica de la zona en el Mediterráneo y su cercanía con Argel supone, especialmente a partir de la entrada del imperio otomano en el Norte de África, que las acometidas turcoberberiscas se multipliquen. La memoria de estos acontecimientos no se preserva solo en las torres de defensa de la costa sino también en el folklore. La piratería no acabó en Mallorca hasta la conquista de Argel por Francia en la segunda mitad del siglo XIX. Pero con la colonización francesa se restringió el comercio peninsular y balear que durante siglos se llevaba a cabo, a veces con acuerdos específicos, incluso durante las épocas de los ataques corsarios.

Es difícil precisar en qué momento se inician en las Baleares las fiestas de moros y cristianos, pero a parte de las representaciones teatrales que son más antiguas parece que las manifestaciones multitudinarias y en espacios abiertos como las que conocemos hoy surgieron el siglo XIX y se pueden relacionar con el movimiento romántico de la Renaixença catalana (J. Masanet Vives, 2003: 466). Los simulacros en los municipios donde se hacen actualmente tienen que ver con conmemoraciones de batallas reales como las acaecidas en Soller o Pollensa, en esta última cuando los corsarios comandados por Dragut atacaron en 1550.

La ponencia se centrará en Andratx, un municipio situado en la punta extrema de la costa noreste de Mallorca, primer escenario del desembarco cristiano en la pequeña isla del Pantaleu en 1129. En el Libro dels Feits del Conquistador aparece el personaje Alí, el moro de la Palomera, –Sant Elm en el término municipal de Andratx– que explica al monarca donde se asientan los soldados del wali Abu Yaiha, gobernador almohade de Medina Mayurca. En la leyenda Alí es un jovencito que llega a nado –actualmente uno de los actos festivos es la carrera de natación desde el puerto de Sant Elm al Pantaleu– su madre que es adivina sueña que llegará un rey cristiano que dominará la isla.

La celebración de moros y cristianos en la playa de Sant Elm, es muy reciente ya que se remonta a 1996. No obstante en Andratx existía una fiesta de mayor arraigo hasta mediados de los años cuarenta del pasado siglo. Esta festividad conmemoraba el ataque de los corsarios turcoberberiscos llevado a cabo el 2 de agosto de 1578. La celebración incluía una misa y un sermón sobre la batalla, desfile de carrozas, vestidos con trajes tradicionales y actos teatrales.

## 2. LA APARICIÓN RELIGIOSA DE LA NARRACIÓN

El sermón que se hace cada año en la Iglesia estaba sacado de la Historia de la Baronia de los señores obispos de Barcelona y Mallorca de Juan Bautista Ensenyat que fue cura párroco en S'Arracó y que se publicó en 1919.

Bajo el epígrafe “Invasión de moros en Andratx el día 2 de agosto del año 1578” (Juan Bta. Ensenyat, 1919: 472) escribe “Entre las varias correrías e invasiones de turcos y moros en el pueblo de Andraig de que hemos encontrado noticias y venimos reseñando, la del dos de Agosto del año mil quinientos setenta y ocho nos merece preferente interés”; no por sea la más importante y trascendental, sino por ser la única de que el pueblo ha conservado memoria, gracias a la solicitud con que la Iglesia de año en año ha venido recordándola a las generaciones que se han sucedido hasta nuestros días y al cuidado en conservar los monumentos que aún dan testimonio de ella.

“(…) Para ello establecieron en Andraig como en Soller o Pollensa una fiesta cívico religiosa en el mismo día del aniversario de una de sus victorias, acudiendo en Misa Mayor el pueblo en masa presidido por la Corporación Civil y demás autoridades, adornando la iglesia con sus más ostentosas galas; sin que les molestase escuchar siempre el mismo sermón histórico, antes bien estando con devoción y alegrándose al pronunciar los nombres de los protagonistas y referir sus hazañas.

“En Andraig se hizo además pintar un cuadro (único en su clase en Mallorca) que se exponía cada año al público juntamente con algunas armas de aquella época como trofeos irrecusables; y en el que se producía cuanto de más notable se refería en dicho sermón. Servía también de libro para las personas más rudas e ignorantes”. (Ensenyat, 1919: 473).

“Por la tarde se hacía una procesión por las calles del pueblo llevando en andas la figura de Nuestra Señora de los Ángeles y presidida también por el Ayuntamiento y todas las autoridades. Una nota típica se observaba en este acto, pues para los niños del pueblo era el día del estreno de sus nuevos silbatos de barro cocido (siurells) de muchas y diferentes formas, y todos sin excepción acudían con su particular y apreciado instrumento formados en dos líneas al lado de las primeras banderas, figurando la felicidad de los ángeles que hacían la corte a su celestial Reina y Señora”(Ensenyat: 19019: 474).

(…) “Aunque se haya suprimido (suponemos que temporalmente), abrigamos la esperanza que volverá a celebrarse con mayor esplendor y solemnidad que antes la fiesta con que todas las anteriores generaciones habían celebrado la memoria del triunfo alcanzado por sus antepasados el 2 de agosto de 1578.”(Ensenyat, 1919: 475).

(…) No hay documento alguno en que auténticamente conste la fecha en que el pueblo empezó a celebrar la fiesta del 2 de agosto dedicada a Nuestra Sra. de los Ángeles en agradecimiento a la protección que dicha Celestial Señora le había dispensado en el mismo día del año 1578, pero es de creer que fueron los mismos que lo experimentaron, y por lo tanto que lo establecieron a raíz del mismo suceso o sea en el año inmediato de 1579. Consta además en una copia del sermón que fue predicado en 1773; y en un documento auténtico y oficial consta aunque incidentalmente, que se celebraba por voto solemne del

mismo pueblo.(...) Consta asimismo, que para dar cumplimiento a la Bula *universa* del papa UrbanoVII por la que suprimió muchas fiestas y en cambio mandó que cada pueblo nombrase un santo o santa Patrón o Patrona (...) reunieronse (...) obligándose a celebrar su fiesta con obligaciones consiguientes como patrona a Nuestra Señora de los Ángeles, y al apóstol San Bartolomé como patrón (libro de actas del Concejo en fecha 8 de enero de 1644. (Ensenyat, 1919: 483).

Los historiadores Jaime Bover y Ramon Rosselló, este último también de S'Arracó como Ensenyat, dan una exhaustiva información de los ataques turcoberberescos que sobre todo en la Baleares fueron constantes y muy dramáticos durante el siglo XVI. En el epígrafe correspondiente al “Desembarc de moros de 1578” tienen un apartado específico (Bover y Rosselló, 1999: 161), en relación al cuadro conmemorativo de esta gesta dicen (traduzco del catalán) “En la iglesia parroquial de Andratx se conserva un cuadro de autor anónimo que representa el desembarco turco de 1578 en Andratx. Es de final del siglo XVII. Se trata de un óleo sobre tela de 1,545 por 1,41 restaurado en 1984 por Björn Henrich Hallström, catedrático de restauración de la Real Academia de Bellas artes de Estocolmo, y su esposa Dorrit von Arronet Hallström. En 1988 fue expuesto tras la magnífica restauración en la exposición monográfica dedicada a Nostra Dona Santa Maria dentro del arte mallorquín. Del mismo se hizo por primera vez reproducciones fotográficas en color para su difusión.

“El cuadro representa una villa mallorquina, situada en la marina, asaltada por una escuadra turca, las tropas de la cual han desembarcado en las partes alta y baja de la composición. Los escuadrones invasores, con banderas desenfundadas se preparan al ataque. Mientras, diferentes grupos de combatientes, luchan dentro del pueblo. Llama la atención la defensa e una torre y la del templo parroquial, curiosamente fortificado, como consta que lo estaban en momentos diferentes villas marítimas mallorquinas. Cabe destacar la defensa del puente levadizo y la escaramuza del honorable Rafael Juan de Son Corso que aparece montado a caballo” (Bover y Rosselló, 1999: 162).

Los historiadores manifiestan que si este cuadro en un tiempo estuvo considerado como un exvoto no lo es. Sin embargo es un cuadro único en su género en Mallorca que representa los hechos históricos de gran importancia para el pueblo. “La presencia de una virgen envuelta de *puttis* en una nube, denominadas del “huevo frito” en el argot de los historiadores de la pintura, es un añadido posterior del siglo XVIII, como se puede comprobar.

“La documentación histórica no habla de ninguna intervención celestial cuando ocurrieron los hechos y tampoco hay constancia documental de que el cuadro fuese una donación ofrecida a una imagen religiosa en cumplimiento de un voto o recordatorio de un beneficio recibido”. Por lo que continúan los autores “En cuanto al “Sermó dels moros” la primera noticia fiable de su existencia es del siglo XVIII, lo cual curiosamente coincide con el añadido de la virgen y los ángeles del cuadro”. (Bover y Rosselló, 1999:162).

Pero no solamente desembarcaban turco.berberiscos en el puerto de Andratx, también lo hacían en el de Sant Elm. El Gran i General Consell (Palma de Mallorca) trata el 9 de enero de 1583 de poner una pieza de artillería en la torre de Sant Elm “con efecto de guardar el dicho puerto en el que muchas veces acostumbran a desembarcar los moros así para hacer agua y carne como para ir a la villa de Andraig y de ese puerto surgen muchos barcos con cristianos” (Bover y Rosselló, 199:307). Se refiere a los que hacen cautivos. A menudo los llevaban a la isla de la Dragonera y luego pedían rescate.

Pere Roig y Massanet a propósito del simulacro de Pollensa: “Conmemora de manera pública y festiva la batalla de los corsarios turcoberberiscos comandados por Dragut, la

noche del 30 al 31 de mayo de 1550. Históricamente los corsarios obtuvieron un buen botín y durante mucho tiempo el 1550 es citado como el año de la desgracia en la documentación oficial. El pueblo ha reinterpretado los hechos y los ha convertido en victoria clamorosa” (Roig Massanet, 2003: 164). La representación está documentada a partir del 1860, todo y que se iniciase unos años antes. En la representación Joan Mas grita “!Mare de Deu del Angels, assistiu nos”/Pollencins alçauvos! Antiguamente Dragut respondía “Sarracenos, no temáis, sable en mano y a degüello con los cristianos!” Según Más Vives (2003:163) este uso del catalán y del castellano para caracterizar a cada uno de los bandos relaciona el espectáculo con la Renaixença y con la recuperación de la cultura catalana producida durante el siglo XIX.

De Soller en la Gran Enciclopedia de Mallorca concreta que la fiesta se celebra la segundo lunes de mayo, durante las Ferias y Fiestas. El acto conmemora el ataque de los corsarios el 12 de mayo de 1561 que dirigió Eulkd Ali –Oxiali–. “El ataque corsario fue repelido por los *sollerics* dirigidos por el capitán Angelats con la colaboración de los vecinos de Bunyola y de los bandoleros de la zona de Alaró. Destaca también la defensa heroica de las Valentes Dones de can Tamany, hecho recogido después en la escenificación del episodio del simulacro que se representa desde 1855” (G.M./J.M.B. 1993: 199).

Vemos que en Pollensa la reinterpretación de la fiesta de moros y cristianos que es la más importante de Mallorca se ha adecuado a los intereses de autoestima y la integra en la celebración patronal. La patrona de Pollensa es Ntra Señora de los Ángeles pero no sabemos si lo era en 1550, tampoco el día ya que el asalto fue en septiembre, cosa que se sabe porque existen múltiples documentos. Sin embargo en Andratx sí que coincide la fiesta del Dos de Agosto con la fecha del evento. Las fiestas de moros y cristianos de Pollensa, Soller y Andratx se interrumpieron en diversas ocasiones a finales del siglo XIX y durante la guerra civil.

2832

### 3. UNA LECTURA REPUBLICANA

No sabemos a ciencia cierta las discontinuidades de la fiesta de moros y cristianos en Andratx. Conocemos por Ensenyat que a principios del siglo XX no se llevaba a cabo, sin embargo parece que tanto el discurso en la iglesia como las diversas obras teatrales se han ido continuando hasta los años cincuenta por lo que han tenido un mayor recorrido, quizás porque no fueran tan dispendiosas como traer bandas musicales y preparar las carrozas para el desfile.

Un elemento interesante es la apropiación del relato llevado a cabo por Jaume Roca “Es Gerrer”(1840-1912). Autor, actor y empresario teatral, trabajó en una tejera y el mismo fue alfarero (*gerrer*) ambulante. Roca es un personaje destacado en el campo del republicanismo federal de Andratx, participó en las revueltas de 1868 y ocupó cargos en el Ayuntamiento en 1873 y el 1906. Autodidacta y volteriano, desde muy joven se interesó por el teatro de forma pedagógica y escribió diversas obras de carácter sociológico crítico de las que a nosotros nos interesa destacar “Sa vinguda des moros a Andratx” en la que explica la razzia del 1578, huyendo del tratamiento romántico de la época (Massanet Vives, 2003: 162). El pensamiento del librepensador republicano da pie en el segundo acto a una interesante controversia entre unas cristianas capturadas por los corsarios y un renegado, hermano de una de ellas que defiende las opiniones laicas del autor (Jaume Roca, 1880: 25) Los versos de la obra están en mallorquín dialectal anterior a la normalización lingüística de la lengua catalana. En su obra Jaume Roca también hace hablar a los piratas berberiscos en castellano mientras que los andrioxoles hablan en mallorquín. El



hermano renegado habla en mallorquín al ser su lengua materna. La hermana le pide que huyan de la morisma pero el no quiere. Dice que ha jurado fidelidad y que ni por “*Deu ni per Mahoma deixaré de ser honrat*” “Ni por Dios ni por Mahoma dejaré de ser honrado”, refiriéndose a que debe lealtad a la persona que ha confiado en él.

Del semanario *Andraitx* (1920-1971) recogemos tres crónicas de la fiesta por ser representativas, dos durante la República y una de después de la guerra civil. Estas crónicas muestran como se desarrollaban las fiestas en aquellos años que en lo principal eran semejantes a como las explica Ensenyat para finales del siglo XIX excepto en la procesión que sí que vuelve a realizarse en 1941. Las crónicas no está firmadas seguramente fueron escritas por el propio “Amo de s’imprenta” Antoni Calafell, director e impresor del semanario.

En la edición del 6 de agosto de 1933 relata la fiesta en tres etapas.

1) La función teatral: “El domingo anterior, día 30, en la plaza de la iglesia, tuvo lugar una velada teatral organizada por la comisión de festejos de Nuestra Sra. de los Ángeles con el objeto de crear fondos para llevar a cabo los anunciados festejos.”

La función empezó a la hora señalada y con la hermosa poesía titulada “Puig Cornador”. La disertación corrió a cargo de la Srta. Margarita Enseñat.

“Seguidamente se puso en escena con decoraciones apropiadas y debidas al pincel de D. Gabriel Calafell, el drama histórico en tres actos y cuadro final en prosa y en mallorquín “Moros i Cristians” compuesto por D. Baltasar Piña”. El cronista se alarga dando los nombres de los actores jóvenes de Andratx. “Cerró la velada el juguete cómico en verso y también en mallorquín titulado: “Ses Festes de N’Aine Marie”, representado por las tres señoritas Margaritas antes mencionadas.

2) La víspera: “La víspera de la fiesta comenzó el desarrollo del programa con las garbosas “madonas” representadas –da 6 nombres– indumentadas a típica usanza mallorquina, salieron a grupa de sendas jumentas por la avenida 14 de Abril, seguidas de un compacto público para recibir la Banda Militar que debía llegar de Palma. Y en efecto a las 6 y media de la tarde encontraron se en el puente, junto a la entrada de la población, las madonas, los músicos y los acompañantes y todos en grupo se dirigieron al histórico Son Mas en donde esperaban numerosos niños y niñas, vestidos con el clásico traje de la tierra, desde donde se dirigieron a la iglesia, asistiendo el pueblo a completas”. Noche de baile y de bailes regionales, hasta las primeras horas de la madrugada”.

3) El día dos: “Hubo diana en la mañana del día 2 a las 6 de la mañana. A las nueve se partió de la histórica cruz “dels Uyastres” hacia la iglesia donde comenzaron los oficios divinos (...) El elocuente orador señor Herrero pronunció el consabido sermón alusivo a la hazaña de nuestros antepasados, siendo muy celebrado.

“A las doce comenzaron a venir las carrozas que debían formar parte de la cabalgata (...) “diversidad de gustos y orientación que presidieron en la confección de carrozas ocupadas por numerosas señoritas y niños de ambos sexos, ataviados adecuadamente según los personajes que recordaban, ya de la tierra o de la morería, llegando su número a unas 16”.

En 1935 aparece el semanario en mallorquín a diferencia de 1933 y 1941 que están en castellano. La crónica esta vez viene distribuida como un programa especificando cada día. No recogeré más que algunos aspectos que considero que mejoran la visión de la festividad. Igualmente velada teatral para recabar fondos; en vez de la banda grupo de “xeremies”. El día 2 de agosto se especifica que madonas y chiquillería van disfrazados, llevando al frente al que representa al honorable Rafel Juan de Son Corso y al general Barbarroja. Todos suben a la iglesia a los oficios, tarde carrozas: autos, carros, carretones

amenizados con música. Como este día cae en viernes el sábado prosigue la fiesta con carreras de bicicletas, bailes regionales. El domingo partido de fútbol, músicas, bailes. Acaba con una traca valenciana.

En relación a la cabalgata de carrozas de la época de la república y posteriores, Antonia Ensenyat, regidora del ayuntamiento de Andratx, me informa que en la Biblioteca Municipal se han mostrado exposiciones temáticas entre el 2004 y el 2008 con los negativos del fotógrafo local Rafael Ferrer, que entre 1920 y 1970 realizó en su estudio múltiples retratos individuales y familiares pero también retrató las calles y los paisajes durante trabajos y festividades. “El hizo fotos de diversas fiestas incluidas las del 2 de agosto de varios años. En 1935 en el desfile de carrozas aparecía la de “l’Embut”, con un gran embudo, disfrazados de potentados, con mensaje satírico, realizada por republicanos”. Antonia añade conmovida “desgraciadamente esta foto sirvió para que mataran en el 36 a todos los que aparecían en ella”. Mallorca desde el inicio fue “territorio nacional” la represalia contra los republicanos en Andratx se cobró 37 muertes, algunas por causas tan nimias como el organizar la carroza del Embudo.

La fotografía de la carroza no se mostró en la exposición y tampoco sale en la publicación para no herir susceptibilidades, pero me la envía su coordinador Mateu Ramon. Aparecen algunas carrozas imaginativas como una con un gran caracol, sobre ella unas muchachas sonrientes con botones de oro sobre los trajes tradicionales y con los típicos cordoncillos de oro de siete palmos como los llevaban las “madonas de posesión” (fincas algo mayores, ya que en Andratx no había terratenientes). Me aclara Antonia que las que iban en las jumentas (someras) representaban a las hermanas Bonaventura y Margarita Coll que levantaron el puente de madera tendido sobre el foso que había ante el portal de la iglesia para impedir que los moros pudiesen entrar. Pero aquí no se las denominaba como en Soller “les valentes dones” sino las madonas, quizás porque eran ellas las que se ocupaban de las fincas cuando los maridos emigraban a Cuba o Francia.

2834

#### 4. DEL ASACIONISMO A LAS FIESTAS MUNICIPALES

En el número 1083 del semanario local Andraitx (sábado 19 de julio de 1941) se informa que el Gobernador Civil otorga la debida autorización para revivir las antiguas y sanas tradiciones y que felicita a la Comisión Organizadora. La siguiente semana aparece una columna titulada “Fiestas del dos de Agosto” donde se avanza el programa del 1, 2 y 3 de agosto. De los años anteriores se mantiene la representación teatral, pero se indica una novedad y es la procesión del día 2 que llevaba 45 años sin celebrarse. Refiriéndose a esta procesión religiosa explica: “Abrirán la marcha típicos payeses montados a caballo. Seguirán otros payeses con antorchas. Los chicos detrás de los payeses y con traje típico con “siurells”. Después de ellos las niñas con sus “cadufas” –jarritas. Acompañan a la Virgen de los Angeles, que será llevada en andas por varios payeses, las jóvenes de la localidad, que lo deseen con traje regional. (...) “Asistirán todas las madonas para que este acto quede revestido con todo su esplendor.” Añade “NOTA. La comisión hace notar al público que la asistencia a todos los actos reseñados, en que se dice pueden tomar parte los jóvenes de ambos sexos y niños y niñas de la localidad no supone que tengan que estar inscritos en ninguna Asociación religiosa”. Esta rúbrica viene firmada. “Por la Comisión. XX. En la crónica final hecha el 9 de agosto de 1941 descubrimos quien es la comisión organizadora de los festivales, “miembros todos sus componentes de la pujante juventud de Acción Católica de la villa y no menos a su celoso e infatigable Sr. Consiliario por el

rotundo éxito de la obra acometida, y a ruego bien encarecido de los simpáticos y afortunados “obrerers de les festes dels moros”.

Después de la guerra la iglesia hace resurgir la fiesta con el beneplácito del gobernador civil de Palma, aprovecha para incluir la procesión religiosa que curiosamente no se hacía desde finales del siglo XIX de la habla Ensenyat. Sin embargo algo estaba pasando ya que pronto esta fiesta se desmoronaría.

El 6 de agosto de 1960 en el mismo semanario local, el entonces muy joven Baltasar Porcel también nacido en Andratx, escribe firmando Barbarroja –seudónimo que utilizará desde 1959 hasta 1965– un artículo titulado “El Dos de Agosto” en el que manifiesta: “Otro naufragio de nuestro espíritu andrixol, otro triste naufragio de nuestras tradiciones es la fiesta que, años ha levantábamos con nuestra alegría y nuestra fe el dos de agosto (...) “Todos recordamos lo que fue ese Dos de Agosto hasta los años cuarenta y pico: desfiles de carrozas, niños con *siurells*, concurso de bailes mallorquines, trajes típicos llenos de las mejores alhajas compradas con aquel oro ganado en el duro y exótico trabajos de la emigración...”. “Si amigos, hoy entonamos una especie de elegía. No hay más remedio. Una elegía para todos aquellos que por su edad, posición y conocimiento podrían tomar el timón y prefieren tomar café al son de la desidia.

“Nuestra única esperanza son los jóvenes, estos que han organizado este club excursionista o estos otros que hacen teatro, estos jóvenes que saben cantar y andar y actuar sobre unas tablas. Ellos son la esperanza de un renacimiento andritxol” (Planas, Pujol y Ramon, 2010:163).

La esperanza en los jóvenes que reclamaba el escritor mallorquín y que venía dada por los jóvenes de Acción Católica, tomaría un nuevo sesgo también de mano del clero pero esta vez en los años ochenta dentro de los aires del progresismo y la democracia. La actual alcaldesa de Andratx, que en su adolescencia inició la etapa que pedía el escritor mallorquín, exclama a propósito de la pérdida en los años cincuenta y sesenta de las fiestas tradicionales: “Creo que se ha de tener en cuenta que en estos años la gente ya trabajaba intensamente en el turismo. Los meses de julio y agosto son los más fuertes de cada temporada y es cuando son las fiestas del 2 de agosto y la de Sant Bartomeu el 24 de agosto”.

Comenta la importancia de los años ochenta como época de recuperación autonómica, recuerda como se inician las jornadas nacionalistas mallorquinas, la militancia en los partidos especialmente en el Partido Socialista de Mallorca (PSM) y Unió Mallorquina. “Después de Franco se pudo hacer paso a paso la recuperación de nuestra tierra y cultura. Una de las iniciativas durante años fue “Anar a LLuch a Peu” Ir a pie al santuario de Lluch, la montaña más alta de Mallorca desde Palma. Con ello se recuperaba la importancia de las excursiones para reconocer y amar el territorio propio”. También entre finales de los setenta y los ochenta los grupos ecologistas, jóvenes y personas implicadas consiguieron parar las obras de la isla de la Dragonera en la que un grupo inmobiliario pretendía hacer una urbanización con hotel y casino incluidos. Tras un largo proceso judicial se pudo parar definitivamente el proyecto. En 1987 el Consejo Insular de Mallorca compró la isla y el 26 de enero de 1995 el Gobierno Balear protegió la Dragonera y los islotes vecinos, Mediana y Pantaleu, frente a la costa de Sant Elm.

Prosigue la alcaldesa “En relación a Andratx es importante la llegada de Santiago Cortés como rector en los años ochenta y su capacidad para aglutinar a los jóvenes entre 15 y casi la cuarentena. Un grupo heterogéneo ya que unos eran del grupo de catequistas, otros de grupos excursionistas, teatrales... Hay una recuperación de las tradiciones, bailes de

boleros, cabalgata de reyes magos, pero también de movimientos sociales. Se hace restaurar el cuadro del 2 de Agosto. Es aquí cuando salé la idea de recuperar el nombre de N'Àli para lanzar una nueva revista local en la que hubieran no sólo noticias si no también críticas. Creo que fue de Don Santiago quien dio el nombre, aceptado por todos nosotros con entusiasmo. N'Àli era un traidor –para los suyos– que hizo posible nuestra cultura en Mallorca, propiciando un nuevo mundo”.

Sant Elm, a pesar de las dificultades de la carretera, cosa que en parte le ha preservado medianamente, se iba llenando de veraneantes y extranjeros. Por lo que en los años ochenta existían dos asociaciones importantes: « Associació Grup de Joves d' Es Pantaleu » y de « Amics de Sant Elm ».” Es así como se fragua la fiesta de Moros y Cristianos. La época para los veraneantes es excelente ya que se celebra el último fin de semana de julio o el primero de agosto. “De hecho el primer moros y cristianos de la zona se hace en agosto de 1995 en Calvià, al año siguiente también se hace en Sant Elm”. Mateu Ramon y Jaume Bover dicen que fue claramente Mateu Alzina el promotor: hizo una “crida” en N'Ali (1996:abril mayo) para que la gente participase<sup>1</sup>. “Las mujeres confeccionaron los vestidos, la gente dejaba las propias barcas para poder reproducir el desembarco de los moros. Hay música y luces adecuadas ya que la fiesta se hace al anochecer, dirigida por un narrador y evidentemente no faltan lo fuegos artificiales que en la playa son muy atractivos”.

Isabel Alemany cree que es una conjunción de diversos actores.” Los jóvenes que vivían en Palma pero venían en verano a Sant Elm, algunos de ellos politizados, también los franceses descendientes de S'Arracó pedían tener unas fiestas para recobrar su identidad mallorquina, también los amigos propietarios de Sant Elm estaban interesados. El alma mater de la fiesta, durante una serie de años, fue una joven que era actriz y trabajaba en el Canal 4 de T.V. Se pudo hacer una gran difusión ».

“Pero en el 2007 un grupo de propietarios de Sant Elm hizo el boicot al nuevo consistorio PSOEPSMUnió Mallorquina que en aquel momento era quien se iba a hacer cargo de las fiestas. Era gente conservadora, no dejan las barcas para el festejo y a los que sí que las hubiesen prestado les dicen que ese año no se van a realizar. Lo sacamos adelante, ya que en seguida el Ayuntamiento que ya patrocinaba todo incluso los vestidos, se pone en contacto con aquellos que tienen ganas de continuar, aunque fue muy complicado”.

En la fiesta del 2008 coincidiendo con el 800 aniversario del nacimiento del Conquistador, la regidora de cultura instauro la cursa N'Ali, una carrera de natación popular simulando la del Alí desde la Palomera al barco de Jaime I, en el islote del Pantaleu. “Competición con seniors, piraguas y premios que continua manteniéndose y en el 2010 se han introducido carreras con caballos que pueden verse muy animadas en youtube, pero hay pocas barcas”. A Antonia Ensenyat le hubiese gustado más reanimar la antigua fiesta del Dos d'Agost en Andratx porque a pesar de que trabaja duro impulsando la de Sant Elm encuentra que no es tradicional. “Temo –dice la regidora– que si no está ayudada por el Ayuntamiento también desaparecerá”.

Por qué no reinventar una tradición adecuada a los nuevos intereses vecinales y turísticos? Hemos visto en la parte histórica que en La Dragonera había piratas que desembarcaban

---

<sup>1</sup> Para este verano: Moros i cristians en Sant Elm “Un grupo de entusiastas de Sant Elm concedores de la rica historia de aquel caserío, desearon hacer algo que fuera sonado. Que atrajera la atención de propios y extraños. Así nació la idea de montar un acto espectáculo en la Playa Gran de Sant Elm, como preludeo a las Fiestas Patronales de 1996, y con intención de que se repita, con variantes cada año”.

en Sant Elm, todavía hoy existe la torre de defensa señoreando entre pinos los apartamentos que en estos últimos años de especulación han crecido más que en los 30 anteriores. Aunque no fuese el 2 de agosto está la historia del rey “En Jaume” y la de N’Ali de la Palomera. ¿Quiénes son los que llegan? ¿Quiénes son los atacados? En la fiesta de Sant Elm se ha instituido que un año ganan los moros y otro los cristianos.

De todas maneras insisto y pregunto a la alcaldesa por qué no se recuperó la Fiesta del 2 de Agosto en el pueblo Andratx, mientras que el 2 de Agosto pasó a formar parte de la playa de Sant Elm con una reinvencción exnovo de la fiesta de moros y cristianos, a lo que contesta: “Debes tener en cuenta que en Andratx, como en la mayoría de los pueblos de Mallorca, hasta el decenio de 1990, es decir hace dos días, las fiestas las organizaban comisiones de vecinos, miembros de diversas asociaciones con soporte institucional. Pero el 7080% de los esfuerzos que suponía organizar estos acontecimientos lo llevaban a término estas comisiones de fiestas. A partir de la década de 1990, coincidiendo con la “profesionalización” de la clase política municipal, paulatinamente, los ayuntamientos han acabado por hacerse cargo de las fiestas que antes organizaban las comisiones de vecinos”.

La alcaldesa está preocupada de que ello haya matado a la sociedad civil y también es pesimista en relación a los años venideros con la crisis: “En el 2009 el ayuntamiento de Andratx tenía una partida de 24 millones de euros. De estos 2 millones se dedicaba a Obra Social que son becas, comedores, avis –centros tercera edad, y también los festejos. En el 2011 solo podremos dedicar 1 millón y hay aspectos sociales que no se pueden dejar”.

A través de las diferentes épocas hemos podido ver la evolución y participación de la fiesta de moros y cristianos en Andratx, hemos aportado un modelo etnográfico del desarrollo de una fiesta patronal que podría ser el de otras localidades. Comprobamos como en diferentes momentos hay un intento de apropiación buscando la legitimidad institucional. En todos se reconoce la necesaria participación de la sociedad civil porque sin ella no hay fiesta. Posiblemente la última apropiación por medio de las subvenciones de los consistorios municipales y de los partidos políticos, buscando un clientelismo de votos, haya debilitado lo que suponía momentos de compromiso y de esfuerzo participativo. El destinar gran parte del peculio de las fiestas a las bandas musicales empieza hoy a pasar factura, al igual que en un momento cuando la Iglesia dejó de ser protagonista exclusiva de las fiestas patronales. Pero el pesimismo municipal actual no tiene porque ser real. Sin duda habrá tiempos muertos y tiempos de resurrección y no siempre las fiestas del pasado fueron mejores para todos.

2837

## 5. BIBLIOGRAFÍA

RAMON, Mateu (Coord). (2008). *Fotografias de Rafael Ferrer*. Nº1. Palma de Mallorca. Ed. Ajuntament d’Andratx.

BOVER PUJOL, Jaume/ROSSELLO VAQUER, Ramon (1999) *Història d’Andrtax. Segle XVI*. Palma de Mallorca. Ed. Ajuntament d’Andratx.

G.M./J.M.B. “Moros i Cristians” en VV.AA. *Gran Enciclopedia de Mallorca* V.11 p. 199 a 201. Inca. Promomallorca Edicions, S.L.

ENSENYAT Y PUJOL, Juan Bautista, Parroco de S’Arracó. (1920). *Historia de la Baronia de los señores obispos de Barcelona en Mallorca* Tomo II. Palma de Mallorca. Escuela Tipográfica Provincial.

ROIG MASSANET, Pere (2003) “Moros i cristians, simulacre de” En VV.AA. *Diccionari del Teatre a les Illes Balears* V.1.Palma de MallorcaBarcelona. Lleonard Muntaner Editor y Publicacions de l’ Abadia de Montserrat.

ROCA, Jaume. Un pagès d'Andratx *Se Vengude d'Es Moros a Andratx* (dècada del 1880?) Palma. Imprenta de en Bartomeu Rotger.

MAS VIVES, J. (2003) Roca Bauzà, Jaume “Un pagès d'Andratx” y “Es Gerrer” En VV.AA. *Diccionari del Teatre a les Illes Balears* V.2. Palma de MallorcaBarcelona. Leonard Muntaner Editor y Publicacions de l' Abadia de Montserrat.

ALZINA, Mateu (abrilmayo 1996) “Moros i Cristianos en Sant Elm” Semanario N'Ali abrilmayo 1996. Andratx.

ANDRAITX, Semanario. Calafell, Antoni (Dir.) 1933-1935 y 1941. Imprenta de Andratx.

## LA REUTILIZACIÓN DE LA CULTURA EN MUSEOS LOCALES: EL CASO DE LOS MUSEOS DE IDENTIDAD EN LA COMARCA DE LA VERA (CÁCERES)

Clara P. Buitrago Valencia<sup>1</sup>  
UCM

Desde los años setenta del S.XX es posible rastrear el interés e impulso desde instancias académicas y políticas a un tipo específico de museos: museos de carácter local, ubicados en un entorno espacial determinado, donde se hallan las formas culturales que abordan, los sujetos que las producen y reproducen y las comunidades que pueden participar de ellas, los cuales deben constituir un foro para las comunidades y donde el protagonismo lo tienen los sujetos frente a los objetos. (Karp, Kreamer, Lavine 1996; Kreps 2003; Karp, Kratz, Szwaja, YbarraFrausto 2006) Karp, Kreamer, Leavine 1992

Estas conceptualizaciones sobre los museos, sus funciones y su labor han tenido su plasmación en el caso de la Comunidad Autónoma de Extremadura en lo que se ha dado a llamar “Museos de Identidad”, los cuales van a surgir a partir del 2002.

Los Museos de Identidad hacen parte del Plan Museológico de la Junta de Extremadura. Son concebidos como una nueva figura dedicada a la difusión del patrimonio cultural de pequeñas localidades hasta ahora alejadas de los “circuitos” museísticos. Según la propia directora de la Red de Museos de Extremadura, estos museos pretenden ser “museos de interés local y comarcal que reflexionan y exponen rasgos culturales de la comunidad donde se ubican en un sentido amplio y abierto. Son centros ligados a sociedades y territorios concretos que han desarrollado actividades tradicionales específicas relacionadas con la producción económica y cultural, que enlaza con la evolución actual de la comarca y con sus posibilidades de futuro. Son espacios de dinamización, tanto en el plano cultural como económico, y de difusión de cara al público regional y turístico general” (Caldera de Castro, 2005).

Con los Museos de Identidad, la consejería de Cultura de la Junta de Extremadura se traza dos objetivos: ampliar la propuesta museística a todo el territorio extremeño y diversificar sus temáticas y montajes. Desde dicha consejería, se pretendía equilibrar la oferta desde un punto de vista geográfico, ya que los Museos de la región –pilares de la Red de Museos desde su creación– se asentaban en el eje nortesur, en torno a los núcleos de población más importantes: Plasencia, Cáceres, Badajoz y Mérida. Con estos museos se pretende impulsar el surgimiento de proyectos locales y comarcales que consigan reactivar ciertas zonas y su patrimonio, contribuyendo a una regeneración del tejido económico, social y cultural de la comunidad extremeña.

Como vemos, estos museos están llamados a ser instrumentos para el cambio social y parte importante del desarrollo de una comunidad. Además de cumplir con las funciones convencionales –colección, conservación, exhibición, investigación y educación– deben constituirse de tal manera que ayuden a encontrar soluciones a los problemas sociales y económicos de las comunidades donde se sitúan.

Poniendo en escena las peculiaridades culturales de las comunidades donde se localizan; implicando a las poblaciones en la recolección de los materiales para el museos a través

---

<sup>1</sup> Esta comunicación es un extracto de mi proyecto de investigación Museos Locales: La reutilización de la cultura en las políticas públicas, financiado por el Ministerio de educación a través de una beca FPU.

de la donación y cesión de objetos y su colaboración como informantes en la investigación etnográfica sobre dichas manifestaciones culturales y rehabilitando como museos inmuebles que constituyen por si mismos elementos patrimoniales, en otras palabras, “utilizando” la cultura como motor del desarrollo social, la Junta de Extremadura se propone transformar la realidad social, cultural y económica de dichas comarcas o localidades a través de poner en marcha un proceso de patrimonialización de la cultura.

La patrimonialización de la cultura hace referencia a los procesos de puesta en valor de elementos del patrimonio cultural para incorporarlos al mercado como bienes especialmente destinados al consumo turístico. Dicho patrimonio se presenta como un legado común, el cual deber ser intervenido en aras de ser preservarlo para las generaciones futuras.

Estos procesos de patrimonialización de la cultura, que es la manera en la que mejor se conceptualizan los museos de identidad, en la actual fase del capitalismo y la globalización, están resultando particularmente idóneas para apoyar e promover el desarrollo local y se presentan como la solución a la pobreza, el desempleo y la exclusión social que generan la desindustrialización en las zonas urbanas o la desagrarización en las rurales.

### **1. MUSEOS DEL PIMENTÓN Y DEL EMPALAO**

El museo del Pimentón se encuentra en la localidad de Jaraíz de la Vera. Esta ubicado en el Palacio del Obispo Manzano, el cual era un edificio civil que estaba en ruinas y que con el apoyo de la Consejería de Cultura de Extremadura se rehabilitó con la finalidad de albergar un Museo de Identidad.

El Museo del Pimentón pretende ser un monumento que representa la historia y el proceso de elaboración del que se considera es el referente identitario y estrella de la Comarca de la Vera: el pimentón.

Como lo señala el folleto ofrecido por el Consejo Regulador de la denominación de origen protegida “Pimentón de la Vera”, el cual se reparte a la entrada del Museo:

Tradición y sabiduría se dieron la mano para acunar, desde la infinita calma del monasterio, el más preciado tesoro que los Jerónimos podían regalar a los sentidos. Guardado el secreto celosamente tras las piedras del claustro, poco a poco comenzó a filtrarse su preparado, hasta que llegó a elaborarse de forma espontanea por familias con gran tradición agrícola. Desde entonces, se extiende por todo el valle, alcanzando fama y prestigio y convirtiéndose en una de las principales riquezas de la comarca.

Aquí en La Vera, los pimientos cultivados gozan de un microclima privilegiado para su desarrollo natural. En el mes de marzo se inicia su cultivo en semilleros, en los que permanecen hasta mayo, procediéndose a su trasplante a terrenos de asiento. El ciclo de cultivo de la planta se prolonga hasta primeros de octubre, momento en el que tiene lugar la recolección de frutos maduros.

Los pimientos, cuidadosamente seleccionados, se someten al proceso tradicional de La Vera... Un hogar de leña de roble o encina, aporta el calor necesario para la perfecta deshidratación de los frutos... este tradicional sistema de secado, confiere al pimentón sus tres características fundamentales: aroma, sabor y estabilidad de color... Y lo hacen muy apreciado en el mercado.

El museo del Empalao se encuentra situado en la localidad de Valverde de la Vera, en una casa de arquitectura tradicional de la Comarca de La Vera, cuya rehabilitación ha respeta-



do sus formas originales, reforzando la estructura y recuperando al máximo los elementos arquitectónicos, con el fin de mostrar las formas y funciones de la casa verata.

El museo del Empalao pretende dar a conocer el origen y la evolución de un ritual: El Empalao, que cada Jueves Santo sale por las calles de esta localidad en acto de penitencia. Según el folleto del museo:

Desde hace siglos, en Valverde de la Vera, en la madrugada del Jueves al Viernes Santo, algunos de sus vecinos salen por las calles vestidos de *empalaos*. Es un acto ritual de carácter íntimo e individual, practicado por personas con suficiente resistencia física, pertenecientes a cualquier clase social y motivados por el compromiso de cumplir su “manda” o promesa.

Para el mismo folleto, la manda es:

La razón de empalarse, es una promesa que se hace a la divinidad en situaciones muy graves, como puede ser la enfermedad de un ser muy querido. Ante un hecho angustioso, el valverdano reacciona comprometiéndose a empalarse si la divinidad cumple con su petición de socorro.

### **1.1. Organización de las exhibiciones**

El museo del Pimentón está situado es un palacete a 3 alturas. En la planta baja se integra la recepción y la Sala de Audiovisuales, que se convierte en sala de acogida, con una proyección audiovisual que inicia metafóricamente el recorrido, contextualizando y proyectando las ideas claves que el visitante podrá desarrollar a lo largo de su recorrido por el museo.

Allí se proyectan dos videos de dibujos animados: Uno narra una leyenda muy difundida en la localidad según la cual fue una mujer mayor, que vendía pimentones asados en la plaza de mercado, quien descubrió el pimentón después de haber quemado por descuido algunos pimientos y pasarlos por un mortero. El segundo, cuenta como se introdujo el pimiento proveniente del nuevo mundo a través de los reyes católicos y los monasterios de los jerónimos.

La primera planta acoge la Sala de Cuentacuentos. Es un espacio donde a través de la reproducción de audios se pretende contar la historia del pimentón y de un pueblo. Bajo el título, *Dialogo entre generaciones*, y en medio de grandes pimientos rojos hechos con materiales acrílicos, la voz de abuelos y abuelas cuenta como es la historia del pimentón, los cambios introducidos por la electricidad, la vida en los secaderos y como entre ellos surgía el amor, o la historia de cómo se organizó el sindicato de los agricultores del pimentón.

Seguidamente, se accede a una sala donde se explican qué es el pimiento y cómo es su producción. A la entrada se encuentra un gran panel que define al pimentón como: *el polvo rojo que se obtiene del secado y moltura del pimiento*. En medio de la sala hay una gran urna de cristal, que a través de hojas, tierras, flores y frutos artificiales representa el ciclo de del pimiento: Semillas, germinación, floración y frutos.

En la siguiente sala, se explica la producción del pimentón en la Comarca de la Vera, apoyándose en objetos y paneles informativos de tamaño considerable. Arados, yuntas, molinos, costales para cargar el producto, y elementos de carga y transporte sirven para sustentar la historia del pimentón en la Comarca de la Vera.

En la segunda planta se ubica la sala “Historia del Pimentón. Historia de un pueblo”. En esta estancia, que se divide en dos. En el primer espacio, se explica la historia del pimentón y la historia del pueblo de Jaraíz de la Vera en relación a este producto. Allí aparece el montaje de un secadero, el cual se apoya en un video que muestra imágenes de este sitio en funcionamiento. La segunda, gracias a paneles informativos muestra copias de algunos documentos referentes a la constitución del sindicato y el reconocimiento de la denominación de origen del pimentón de la Vera.

La última sala del museo se denomina “Otras utilizaciones del pimiento en otras culturas”. Resaltando el hecho de que el pimiento no solamente se produce y transforma en La Vera, otra vez con paneles, se muestra el uso de este producto en otras culturas. Estas culturas aparecen situadas en Latinoamérica y en África y se les presenta con cierto exotismo, que resalta el carácter tradicional de la producción y la elaboración de los derivados del pimiento. En un entorno en el que la historia del pimentón se mezcla con la época de las colonizaciones, con el afán de los europeos por descubrir las sensaciones, misterios y sabores que ofrecía el Nuevo Mundo.

El museo del Empalao está ubicado en un edificio a tres plantas. En planta baja se han intentado recrear los distintos ambientes originales que antaño constituían el zaguán, la cuadra, la bodega y una habitación donde se guardaban herramientas y aperos agrícolas. Dichos objetos han sido incorporados a la exposición e intentan dar cuenta de la vida agrícola que caracterizó en el pasado a Valverde de la Vera. En esta planta, a día de hoy, se encuentra la recepción, el espacio para la exposición de objetos de labranza, una sala para la proyección de videos. En ella es posible ver dos videos.

El primero de ellos, muestra el ritual del empalao. En él aparecen testimonios de empalao, como entiende las “mandas” y el fervor que sienten en la realización del mismo. El segundo video, titulado “El reencuentro” ofrece una reflexión sobre uno de los principales males que desde finales del S.XIX caracteriza a la Comarca de la Vera: la migración. La voz de una mujer joven, trata de expresar lo que sienten muchos valverdanos que han tenido que dejar la localidad y vuelven alguna vez al pueblo y solo encuentran las ruinas y recuerdos de una forma de vida que ya no está más ahí.

La casa también tiene una entreplanta y segunda planta que están dedicadas al ritual del Empalado. En la entreplanta se exponen las vestimentas del empalao. En la segunda planta, hay varias salas. En la primera de ellas hay un montaje de un empalao, acompañado de su cirineo. En la segunda a través de paneles informativos, se describe el ritual con detalle. Se informa del día de su realización, de qué es una “manda”, y cuál es el recorrido que hacen los empalao. La siguiente sala expone una serie de fotografías hechas por Juan Galabert, quien en la década de los sesenta obtuvo precisamente el premio nacional de fotografía con una foto de un empalao en Valverde de la Vera. Estas fotos fueron donadas por los hijos del fotógrafo al museo. Por último, hay una sala de interpretación del ritual, en la cual a través de grandes carteles se exponen algunas de las teorías acerca del origen del ritual, extractos del libro de la cofradía del empalado y otras celebraciones realizadas en Valverde de la Vera en Semana santa.

## **1.2. El quehacer de los museos**

El Museo del Pimentón explica y contextualiza una actividad económica que es y ha sido el sustento de Jaraíz de la Vera por más de un siglo, que hace parte de la vida cotidiana de los habitantes de dicha localidad, que se realiza de manera “tradicional” –secado de los pimientos al humo– y que enlaza el pasado con el desarrollo actual de la comarca y

sus posibilidades de futuro. Esto de por sí es llamativo, pues es interesante la manera en la que un museo puede dar a conocer, explicar, contextualizar e interpretar una actividad económica, que ha estado ligado desde antaño al devenir de un municipio.

El Museo del Empalao explica y contextualiza un ritual, el empalao, consustancial a la vida de los valverdanos. Ya que desde pequeños han crecido viendo a los empalaos todas las semanas santas y muchos de ellos han recibido las gracias que pidieron y por las que se comprometieron a salir en penitencia, puede decirse que el empalao es uno de los rasgos más peculiares de identidad valverdana, hasta el punto que es frecuente que muchos valverdanos que se han visto obligados a emigrar regresen en Semana Santa y salgan a cumplir su manda. Al parecer, es una forma de no perder el contacto con sus orígenes.

Estos museos han sido articulados en torno a montajes didácticos y novedosos y cuentan con un amplio conjunto de recursos. La incorporación de los videos, los audios y la reproducción de espacios característicos de la producción del pimentón en la zona o ligados a ritual del empalao son nuevos elementos de la museología contemporánea que apuesta por superar la exposición de sólo objetos materiales, muchas veces descontextualizados y situar al museo como un espacio educativo. Y esta es sin duda una de las fortalezas de estos museos.

Con la incorporación de estas innovaciones resulta fácil para los visitantes hacerse una idea de cómo se lleva a cabo la producción del pimiento o lo que es el ritual del empalao y el significado de éste para quienes practican estas actividades. En ellos, los sujetos y su sentir adquieren mucho más protagonismo que los objetos que allí se exponen.

Sin embargo, todos estos elementos innovadores –audios, videos y montajes– que en definitiva sirven para sustentar las funciones educativas y didácticas de un museo, en el caso particular de estos Museo de Identidad parece que sólo se han tenido en cuenta para la apertura del museo.

Los museos cuentan con apenas personal que trabaje en sus instalaciones. Si bien tienen una guía que abre y cierra el museo y explica la exhibición a los visitantes, estos museos no tiene ni curadores, ni personas que trabajen en la oferta de actividades ligadas al museo tales como exposiciones temporales, conferencias, cine fórum, visitas guiadas, etc. No cuentan con ningún archivo, ni biblioteca y ni siquiera tiene fondos más allá de los objetos ya expuestos.

Se puede decir que para la apertura del museo se llevaron a cabo toda una serie de actividades innovadoras y llamativas –solicitud a los habitantes de donación de objetos para el museo, entrevistas en profundidad con las personas de la tercera edad que han estado toda su vida involucrados, entrevistas y búsqueda en los archivos locales públicos y privados– pero que más allá de servir de base para el montaje e instalación de la exposición permanente del museo no han tenido ninguna continuidad.

Por esta razón, considero que el quehacer del museos de identidad es muy limitado y creo que se puede afirmar se agota en servir de vitrina de exposición en la que se intenta dotar de sentido a una serie determinada de objetos en su día donados por los vecinos.

### **1.3. Público de los Museos del Pimentón y del Empalao**

Como vimos al principio, los Museos de Identidad de Extremadura se presentan oficialmente como museos de interés local que reflexionan, expone y potencia los rasgos culturales de su comunidad de referencia, en este caso la Comarca de la Vera, en un sentido amplio y abierto. En su concepción teórica, deberían ser un museo ligado a un territorio

a la vez que un centro de dinamización tanto en el plano cultural como económico, y de difusión de cara al público regional, nacional e internacional.

Así pues en la rehabilitación de estos edificios tradicionales y la apertura de un museo convergían diferentes objetivos e intereses.

En primer lugar estaba la cuestión de dotar de centros culturales donde los habitantes de la comarca encontrarán un espacio para la realización de diferentes actividades tales como exposiciones, proyección de videos, conciertos. etc.. En segundo lugar, estaba también la necesidad de ofrecer atracciones y actividades culturales al número cada vez más creciente de turista que visitan la comarca y que mejor que hacerlo a través de un museo que explique y contextualice algunas de las actividades productivas y culturales más importantes y definitorias de las localidades de la comarca. Desde esta óptica, el museo podía ser un museo pensado para una audiencia regional, nacional e incluso internacional y que sirve de motor económico al atraer a los turistas.

En conversaciones con la guía del Museo del Empalo me comentaba que el Museo surgió de un reclamo de tanto de los valverdanos como de los turistas que venían cada Semana Santa a la Comarca. Por la rigurosidad y seriedad que implica la penitencia del empalao, durante su celebración la gente no podía acercarse a ellos y ver con detalle la indumentaria o preguntar por las motivaciones que podían llevar a los penitentes a hacerlo. Ya hacia el 2000, cada semana santa en la plaza del ayuntamiento de Valverde se montaba un stand donde se daba información sobre el empalao, pero ese stand se revelaba insuficiente porque al ser una cosa de armar y desarmar era poca la información y reflexión que podía dar del ritual. Desde el ayuntamiento surgió la idea del museo, que encuadró muy bien con la propuesta de los Museos de Identidad de la Red de Museos de Extremadura.

Creo importante resaltar que en el municipio de Valverde de la Vera a día de hoy viven 600 personas. En diferentes conversaciones con sus habitantes pude descubrir que los habitantes se identifican con el ritual, y sean o no creyentes católicos, creen que hace parte de la identidad valverdana. Por estos motivos encuentran pertinente que *El Empalao* sea dado a conocer y que mejor que a través de un museo de identidad:

...es conveniente, digo, ya que cuando uno hace un sacrificio, no un sacrificio, sino una obligación de estas, pues te gusta que la gente al ser un ritual tan especial también lo conozca, pues que también sea como una especie de cultura y que se transmita también a las demás personas, que no sólo vean el sufrimiento de jueves santo, sino que sepan que son gracias de favores, que nos alegran mucho y compartan nuestra fe...y pa que va estar el museo, si no?

Tu veras, siempre cuando se tiene fe, esa fe hay que darla a conocer y máxime cuando a ti te han correspondido con milagros, pues eso por lo que esas personas se empalan son milagros y tu obligación como valverdano es transmitir a toda esa gente pues que aquí hay algo que verdaderamente está vivo y es verdad.

A día de hoy *El empalao* no es solamente una tradición religiosa. Desde los años 90, este ritual fue declarado fiesta de interés nacional. Y desde entonces, cada semana santa la escasa población de Valverde se ve multiplicada por diez. Cada vez es mayor el número de personas provientes de diferentes sitios del país y del extranjeros que acuden a ver a los empalaos.

De ahí que pueda afirmar que el Museo del Empalao cumple muy bien con el objetivo de ser un museo de la comunidad para una audiencia regional, nacional e internacional y se presente como un apoyo al desarrollo económico de la comarca. Pero deja mucho que desear cuando se analiza en términos de un museo para la comunidad.

Muchos de sus vecinos manifiestan el jueves santo es muy difícil transitar por las calles de Valverde, y hasta los habitantes normales se ven obligados a dejar aparcados sus coches en las localidades vecinas pues no hay forma de hacerlo en Valverde. Muchos de ellos consideran que esa masificación y presencia un tanto desmedida de turista le quita seriedad y fervor al rito:

Partiendo de la base que no hay que confundir la fiesta con la religión, que hay que separarlo, claro que puede haber un interés turístico, de exaltación, pero nada que ver con una fiesta, es una cosa muy distinta. El empalao es una cosa que nos la manda ese ser en el que confiamos y no hay que confundirlo con una diversión...

Yo soy partidario que si alguien quiere venir a vernos y unirse en la celebración, que lo hago con armonía. Aquí se mezcla mucha gente que aprovecha la ocasión, para bueno, vienen de vacaciones de semana santa y se infiltran unos cuantos que están el día entero de bares y se emborrachan, y cuando es la hora eso no es para seguir un sacrificio...

Además, en Valverde de la Vera, cada Jueves Santo, salen 30 empalao por sus calles y todos ellos son bastante jóvenes pues el esfuerzo que supone ensogarse y cargar con el timon de arado, las vilortas y las espadas de metal, requiere cierta condición física que solo personas jóvenes y activas pueden tener. Muchos de los valverdanos con los que tuve la oportunidad de hablar, manifiestan su descontento con lo que se ha convertido el empalado desde su declaración de fiesta de interés nacional:

...eso es como un carnaval, tu vez a los que van de empalao bebiendo cañas y presumiendo de su fuerza física, mas que de su fervor, eso no tiene ningún valor, el merito es una persona que da gracias por un favor...

Aquí en Valverde solo viven viejos, y si salen 30 cada año esos no son de Valverde, tu los ves bebiendo antes y después y presumiendo con sus amigos de la fuerza física que poseen. Además esos días es imposible vivir en Valverde.

Uno de ellos, puntualizo, que el empalao era verdaderamente un rito característico Valverde, pero que si verdaderamente estaba interesada en ver el fervor de los penitentes que lo hacen, era mejor ir a verlo el 03 de mayo, día de la santa cruz, fecha a la cual se había trasladado el verdadero rito.

yo se de unos que salen en mayo, yo he estado valorándolo inclusive, de hacerse en un día un poco más íntimo y claro en mayo es una cosa más íntima, pues oye, no de exposición a la gente, al público y sales porque tu no tienes que ver nada con nadie, solo con la persona suprema que te ha hecho ese favor, y agradecerse, pues eso, personalmente, íntimamente, yo cierro el bar sobre la 1 o así y ese día de mayo, que te los encuentras en la completa

oscuridad y calma de una madrugada, si que te impresiona ver a un tío con la sogá y el timón de arado.

En el caso del Museo del Pimentón pasa un tanto de lo mismo. los habitantes de Jaraíz de la Vera, una población de casi 8000 habitantes, pensaban que la carencia de infraestructuras culturales tales como un cine, una sala de conciertos o de exposiciones podía verse paliada con la rehabilitación del palacio y la apertura del museo.

Para ellos estaba también la necesidad de apoyar del crecimiento económico de la región. La apertura de un museo de identidad sobre el pimentón podría servir de apoyo material y didáctico a la denominación de origen “Pimentón de la Vera”. Tener un museo que aborde con montajes interesantes y didácticos la producción y elaboración del pimentón, resaltando las características definitorias del producto de la comarca que le dotan de una supuesta calidad puede servir de apoyo al surgimiento y consolidación de la marca de calidad “Pimentón de la Vera” en el mercado. El museo del pimentón podría verse así como un motor económico tanto al atraer a los turistas como servir de recurso publicitario y dotar de valor añadido a una marca.

Con la apertura del Museo del Pimentón era posible pensar que un solo edificio y equipamiento podía dar respuesta a los diferentes intereses y al parecer así fue al principio, pero con la andadura del museo en el tiempo algunos de estos intereses han terminado primando sobre los otros siendo más definitorios en el que hacer del museo.

Ante la idea de la apertura del museo los vecinos de Jaraíz de la Vera estuvieron bastante expectantes. Una parte importante de los fondos del museo fueron donados por ellos, después de haber sido solicitados en una campaña de recogida anunciada en los periódicos locales. De igual manera, el museo ha recibido gran apoyo e impulso por parte del Sindicato de Productores de Pimiento y del Consejo Regulador de la Denominación de Origen, pues a través del museo se las características tradicionales de producción que califican al pimentón de la Vera, en una exposición didáctica y cercana a todos los públicos y a marzo de 2010 se puede decir que la mayoría de los visitantes del museo son turistas españoles, los cuales constituyen sin lugar a dudas su audiencia.

En el momento de realizar esta investigación (de enero a mayo de 2010), al preguntar a los habitantes de Jaraíz de la Vera o del resto de la Comarca respecto al museo, estos aducen que esta bien que el ayuntamiento haya decidido rehabilitar un edificio tan bonito como el palacio del Obispo Manzano que se estaba prácticamente en ruinas como casi todo el casco antiguo de Jaraíz.

No obstante, la mayoría con los que conversé sobre el museo reconocieron no haberlo visitado. Según ellos, eso era para los turistas que viene a la Comarca. Y aquellos que lo han visitado, dicen que no entienden bien como puede eso considerarse un museo. Les sorprende que dentro del museo hayan tantos pimientos de acrílico y cuadros de poca calidad con paisajes de la Vera:

Bueno, en principio la idea de un museo del pimentón no es mala, lo que pasa es que estructurado está, yo lo veo, un poco fuera de lugar, a lo mejor con otros matices, con otros gustos, hay cosas que no cuadran: Esta por ejemplo los cuadros que hay allí, dirigidos hacia el pimentón por supuesto, son horrosos, es que nada que ver con la realidad, con el edificio, digamos con un museo.

A todos ellos les resulta muy extraño que en un edificio tan bonito y central como ese palacio se haya reproducido un secadero, cuando la Vera está llena de ellos, en su ambiente natural:

Esta mismamente el secadero ese que se han puesto, que bueno, pensábamos que, oye la cantidad de secaderos que hay aquí, podrían haberlo hecho en un secadero de estos, yo lo veo un poco ridículo... No se merece Jaraíz un tipo de museo de esta manera...

Por otro lado, muchos de los vecinos de Jaraíz de la Vera apuntan al poco interés de los políticos por dinamizar la vida cultural de Jaraíz:

...el pueblo se volcó en el museo, que podría ser una cosa más ortodoxa, pero vamos privar de actividades culturales, porque el pueblo está sin nada de atractivo, en el sentido pues eso de algún cine, y estas cosas, pues no está bien...

Aquí no hay un cine, ni una sala de exposiciones, y ese edificio que podría haberse utilizado para mejorar cosas está lleno de cosas de poco valor.

Sin embargo, la opinión sobre el museo cambia cuando se interroga a los turistas que son en gran proporción turistas españoles de otras provincias y que vienen a pasar el fin de semana a la Comarca de la Vera. Estos responden que encuentran al museo muy entretenido y didáctico:

...el museo del pimentón me pareció un lugar muy interesante porque todo está muy bien explicado... Cuando uno entra allí, uno encuentra todo muy bien organizado... tienen desde su folclor, nos muestran como es sembrado y todo, todo el proceso que conlleva para terminar haciendo el pimentón rojo...

...el museo es muy didáctico, está muy bien explicado, hay cosas para leer y para escuchar...

2847

Además lo consideran un buen lugar para traer a los niños, los cuales no saben nada del mundo rural. Muchos de los visitantes también son personas cuyas familias han emigrado desde la Comarca de la Vera a otras partes de España, y ven en el museo la oportunidad de presentar a sus hijos como era la vida de los abuelos.

...yo llevaría más niños al museo, porque esto es cultura, ellos no alcanzaron a ver el mundo rural, no son de la comarca y no conocen ni la planta, para una persona que no tenga ni idea de lo que es el pimentón, de allí sale con la idea de que es un pimiento y cual es el proceso para volverlo polvo...

Así pues el Museo del Pimentón es un museo para los turistas, para la audiencia regional, nacional e internacional que lo visita.

## 2. CONCLUSIONES

El objetivo de esta comunicación era presentar como a partir de la creación y apertura de museos locales, los recursos culturales son reutilizados mediante un proceso de reutilización de la cultura ligado fundamentalmente a la promoción del turismo.

En el caso de la comarca de la Vera, tanto el museo del Pimentón como del Empalao han sido configurados de tal manera que sirvan de escaparate para difusión de rasgos característicos de los habitantes de dicha comarca hacia un público de carácter regional, nacional e internacional que visita la zona.

Esta reutilización de la cultura, vinculándola al actividades que sirvan al desarrollo económico de dicha región apareja diferentes consecuencias:

Esta claro que cada día son más los turistas que se acercan a pasar unos días a la comarca de La Vera y disfrutar de las múltiples actividades de entretenimiento y ocio que allí se pueden realizar. Esto sin duda puede constituir una fuente de trabajo e ingresos para algunos de los habitantes de la comarca, lo que permite a muchos de ellos permanecer allí.

Sin embargo, esta reutilización de la cultura apareja también un enajenamiento de los recursos culturales de la misma comunidad. En el caso del Empalao, ante la afluencia masiva de turistas, los verdaderos penitentes prefieren salir a pagar su promesa otro día. En el caso del Museo del pimentón, los habitantes de la comarca ven como miles de euros que podrían haberse utilizado para la dotación de equipamientos culturales mas acordes a sus necesidades van a parar al mantenimiento y fomento de actividades para los turistas.

### 3. REFERENCIAS

KARP, Ivan.; KRATZ Corinne; SZWAJA Lynn; YBARRAFRAUSTO, Tomas (eds) (2006). *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Durham: Duke University Press.

KARP Ivan, KREAMER Christine, LEAVINE Steven (1992) *Museums and communities: the politics of public culture*. Washington: Smithsonian Institution Press.

KREPS, Christina (2003) *Liberating culture: crosscultural perspectives on museums, curation, and heritage preservation*. London: Routledge.



# A ARTE COMO FORMA DE MEDIAÇÃO SOCIOCULTURAL: ARTISTAS PLÁSTICOS AFRICANOS EM LISBOA

Maria João Mota  
ISCTE

## 1. REUTILIZAÇÕES CULTURAIS NA ARTE

### 1.1. A arte como mediação: “nós/ outros”

Os seis criadores, com quem estabeleci relações intensivas no âmbito da pesquisa, são de várias gerações e origens, mas residem ou residiram na área metropolitana de Lisboa. Maria Alice Fernandes [1939] e João Lima [1953] são de Cabo Verde e emigraram em 1977 para Portugal. Lilison di Kinara [1959] é da Guiné-Bissau e teve um percurso migratório entre o Canadá (Quebeque) e Portugal. José Júlio Ferreira [1925] é de Portugal, viveu 28 anos em Moçambique, de onde regressou em 1977. Frank Ntaluma [1969] veio de Moçambique para Lisboa, em 2002. Valdemar Dória [1971] é natural de São Tomé e Príncipe e em 1981, ainda criança, chegou a Portugal, onde ficou até 2005. Todos eles, através da arte, estabeleceram contactos pessoais entre si, em Lisboa, formando uma rede de relações sociais. Embora no início da investigação, por os ter conhecido individualmente, não soubesse que se relacionavam, com o avanço da pesquisa de terreno ficou claro que, além da alteridade artística<sup>1</sup>, faziam parte de uma rede social mais vasta. Esta rede interliga outros artistas no circuito de eventos e instituições culturais, mas não será aqui analisada devido à opção por uma metodologia qualitativa sobre a iconografia das obras de dois, dos seis, criadores. Os restantes foram considerados nas reflexões gerais, sendo que os de Moçambique foram analisados em conjunto (Mota, 2007: 297-327).

Contrariamente ao usual na antropologia, optei pelo não anonimato dos informantes porque eles preferem o reconhecimento público. A mesma necessidade de identificação foi notada em recentes estudos etnológicos sobre artistas (Rothenberg & Fine, 2008: 36). Esta particularidade do campo criativo implica um maior envolvimento do investigador no universo de estudo. A proximidade é heurística, mas pode colocar problemas de objectividade ou de conflituosidade, quando a investigação não corresponde às expectativas dos artistas.

A análise microsociológica levou a uma etnografia centrada em obras e visões individuais. Porém, enquanto mediadores socioculturais, não deixam de ter representatividade colectiva, legitimada nas suas vivências. Assim, a organização escrita das informações recolhidas pressupõe uma *abordagem fenomenológica*, cuja estruturação revela, quer as acções e valores artísticos associados a questões de identidade que se colocam aos informantes, quer ao contexto de investigação (MerleauPonty, 1976: 350). O objectivo é apresentar algumas das experiências dos criadores partilhadas comigo, enquanto integrante do público português receptivo à arte. Sendo eu portuguesa, sem vínculos pessoais ou familiares com as culturas de origem de quase todos os informantes integrados na minha sociedade, a última também se torna foco de análise. Trata-se, então, de um universo de estudo de charneira, entre o contexto em que me insiro e as produções culturais de gru-

<sup>1</sup> Identificam-se ou são identificados como criadores de arte africana, étnica, naif, autodidacta, tradicional, etc. A noção de artistas plásticos implica o uso de meios como a pintura e a escultura, em detrimento da fotografia, do vídeo, e da performance.

pos migrantes, aos quais não pertencem. Tal contexto de investigação levanta questões ao distanciamento do meu meio cultural e à exterioridade face às culturas dos informantes. Mas, embora haja sempre aspectos do “Outro” que não podem ser totalmente compreendidos, *as relações estabelecidas permitem constituir e questionar a nossa própria identidade* (Levinas, 1991: 203).

Estes exemplos estéticos e sociológicos pretendem ser motivo de reflexão sobre as práticas criativas, enquanto processos de mediação sociocultural. As abordagens sobre o mesmo tipo de fenómenos, em particular de autores brasileiros, porque incidem sobre actividades artísticas (Velho, 1994; Velho & Kuschnir, 2001), são referências na análise. Diferentemente, as ciências sociais em França tendem a reduzir a mediação social às componentes judicial e laboral. Sob influência durkheimiana, os teóricos da regulação sustentam que a anomia dos bairros urbanos leva ao desaparecimento de grupos intermediários, que façam a ligação entre indivíduos e instituições. “Pour ces raisons, la médiation particulièrement en milieu urbain, contiendrait les germes d’une protestation à l’égard des institutions.” (BenMrad, 2002: 146) Uma perspectiva idêntica já tinha sido sustentada na sociologia americana, desde o início do século XX, pela Escola de Chicago, assim como, a partir dos anos 50, por antropólogos da Escola de Manchester e sociólogos britânicos que estudaram o desvio social. Apesar da maioria dos artistas considerados residirem em bairros de habitação social, periféricos à cidade de Lisboa, onde também desenvolvem actividades criativas, a questão do desvio social não se destacou empiricamente como central.

Por que nem todos eles obtêm um reconhecimento das instituições dominantes de arte contemporânea, os limites e as margens do campo artístico acabam por ser explicitados. Como é que os seis artistas mantêm circuitos de produção? O trânsito que aqueles efectuam entre diferentes grupos sociais permite compreender as suas acções criativas, legitimadas por múltiplas referências de identidade (ex. estilo artístico<sup>2</sup>, nacionalidade, residência, sexo e idade).

A maioria das suas experiências plásticas é intermédia e intermediária entre formas tradicionais, modernas e contemporâneas (africanas e ocidentais; coloniais e póscoloniais), prestando-se pouco a ser encerrada em modelos antropológicos ou artísticos. A flexibilidade estilística faz parte da sua capacidade interventora. Por isso, são escassas as investigações portuguesas em torno desta arte destinada a audiências e ao comércio ocidentais, mas que expressa, simultaneamente, autenticidade, africanidade e historicidade. Como elementos estéticos que extravasam categorias funcionais e simbólicas autóctones, podem supor uma autenticidade construída. Os países africanos são importantes no processo de criação, tanto a nível da valorização institucional, como das experiências expressas plasticamente. Aqueles contextos, como só indirectamente se constituíram como campos analíticos desta investigação, foram ponderados nos aspectos genéricos, a partir dos testemunhos dos informantes, de material documental, e de visitas de curta duração<sup>3</sup>. A participação irregular dos informantes e das suas obras em eventos que ali têm lugar, ou que visam a afirmação daquelas artes nacionais no estrangeiro, colabora para o seu desempenho nas relações de mediação sociocultural.

---

<sup>2</sup> “Conjunto de rasgos formales (simetria, forma, color, técnica), que permite diferenciar las obras de un artista de las de sus contemporáneos, o reconocer a artistas y obras que forman parte de un mismo movimiento artístico.” (Méndez, 1995: 283).

<sup>3</sup> À Guiné-Bissau, ao Senegal e a S. Tomé e Príncipe, projecto de investigação “Artafrica”, Dias, José F. e Cabral, Manuel C. (orgs.), Fundação Calouste Gulbenkian, como investigadora auxiliar, 2001/ 2002. Visitei a título pessoal Cabo Verde (1992 e 1997) e Senegal (Dacar) em 1997.

## 1.2. A identidade cultural das memórias artísticas

Porque os criadores produzem objectos que encaram como artísticos, não pude deixar de atender às contribuições da história, da sociologia e da antropologia da arte. Porém, como eles mantêm outras actividades laborais e sociais, complementares à arte, encerrar a investigação em subcampos, não daria conta das situações sociais. Para evitar a segmentação do conhecimento, justificouse alargar a temática de estudo à mediação sociocultural, efectuada através da cultura material. A última inclui as produções reconhecidas como arte, mas ainda, objectos etnográficos e de artesanato, fotografia, filme, *graffiti*, exposições, textos escritos, e música. A imagem, mas também a palavra e a música, permitelhes expressar e representar identidades, tendo por referência vários lugares; os de origem migratória que raramente visitam, até aos locais onde residem ou frequentam.

A arte dos dois artistas originários de Cabo Verde incide sobre actividades naquele país, mesmo que práticas semelhantes também ocorram entre aqueles imigrantes em Portugal (Fernandes, 2002). Os temas relativos à imigração ou a Portugal são poucos e destacam locais de residência e de sociabilidade desta população. As imagens mostram acções e representações colectivas a públicos diversificados.

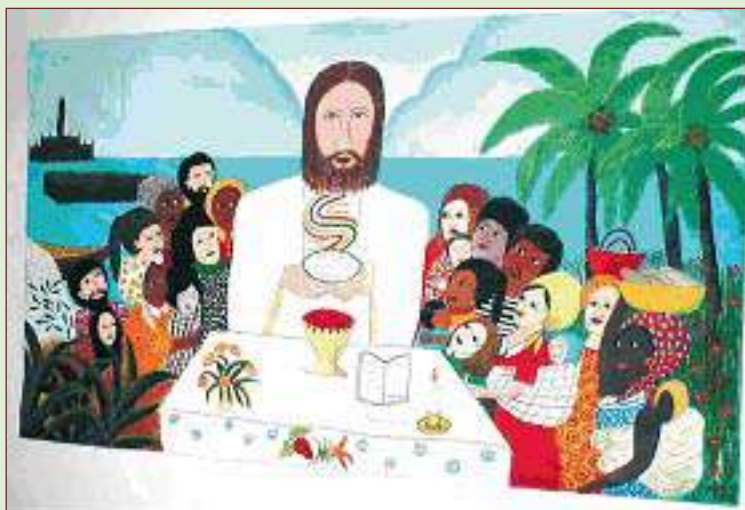


Figura 1. Maria Alice Fernandes: “Primeira Eucaristia do Nosso Bairro”, 1993, pintura em acrílico sobre tecido, (200 x 100 cm) (Fotografias da minha autoria)

A obra reproduzida (fig. 1.) testemunha como, a partir de um evento religioso preciso, a criadora idealiza e problematiza acções ligadas ao meio social em que aquele teve lugar, o bairro de residência. Nesta pintura a autora representou a coexistência de personagens, que exibem várias tonalidades de pele, diferentes ocupações e estatutos sociais, identificados pelo vestuário, bem como, pelo que exibem (rede do pescador, cesto com peixe da vendedora, etc.). Os tons de pele das figuras remetem, não apenas, para as diferentes nacionalidades do bairro (portuguesa e caboverdiana), mas também para a mestiçagem que ali se verifica. As referências à pertença cultural são reforçadas pelo enquadramento de dois cenários diferenciados: à direita pelos coqueiros e vegetação verdejante, que aludem e idealizam o país de origem da artista e da maioria dos seus vizinhos<sup>4</sup>; à esquerda pelo farol do Bugio que, com a figura do pescador, identificam a barra do Tejo e Portugal. Esta paisagem, que não é avistada do bairro àquela escala, identifica o território que M. A.

<sup>4</sup> 91% dos residentes são imigrantes caboverdianos (Bastos & Bastos, 1999: 44).

Fernandes considera como *a sua segunda terra*. A obra frisa o ideal de integração social dos residentes nos ritos católicos. Porém, é uma integração que implica a manutenção e a negociação de diferenças culturais, sociais e raciais. O destaque pictórico foi posto em Jesus Cristo que ocupa o centro do quadro, tem maiores dimensões e está acompanhado de elementos com inscrições identificadoras<sup>5</sup>. A figura divina, representada com pele clara, ao ministrar a comunhão, integra os residentes do bairro como membros da mesma confissão.

Em 2004, aquela pintura, para ser emoldurada, foi colada sobre contraplacado o que fez escurecer as imagens. A partir daí, a artista passou a pintar Jesus com pele negra, nomeadamente, numa série de ilustrações bíblicas. Justificou a *africanização* da divindade com dois argumentos: se povos de pele branca reclamam a pertença racial divina ela também o pode fazer; e é mais plausível, devido à região de onde era originária, que tivesse uma tez escura. Uso a noção de africanização porque a artista nas obras faz referências à cultura africana de Cabo Verde, ainda que, o termo também implique um processo de fechamento grupal semelhante ao de etnicização<sup>6</sup>.



Figura 2. M. A. Fernandes: “Batuku”, 1994, pintura a acrílico sobre contraplacado, (70 x 50cm)

<sup>5</sup> Ex. Hóstia e bíblia em que se lê: “Pai Santo Abençoi o Nosso Bairro”; “Cristo Ressuscitou! Aleluia! Eucaristia do Nosso Bairro do Alto da Loba pelo Sr. Pd. Henrique”, data e assinatura do pároco.

<sup>6</sup> “(...) conjunto de processos de construção de uma identidade colectiva no confronto dos imigrantes com as reacções à sua presença na sociedade de chegada, identidade essa baseada num sentido de pertença a uma colectividade com uma ascendência comum, precedendo, tendencialmente, outras auto e hetero categorizações sociais e, por isso proporcionando um sentido de solidariedade que supera, em situações críticas, outras divisões sociais (ideológicas, classistas, de status, sexo, geração...)” (Pires, 2003:100).



Figura 3. J. Lima: “Batucadêras”, 1999, óleo sobre tela, (60 x 70cm)

As figuras (2 e 3) são um tema característico da cultura caboverdiana, muito retratado por M. A. Fernandes<sup>7</sup>. Esta recorrência permite perceber a importância que tem na identidade e memória dos dois artistas. Mas, são notórias as diferenças formais; enquanto a criadora desenvolve o estilo naif, J. Lima, por meio do realismo quase fotográfico, de planos aproximados, condensa o que denominou de *cenas emblemáticas de Cabo Verde*. Contrariamente às pinturas de M. A. Fernandes, panorâmicas e que representam grupos, o artista usa a técnica da perspectiva para destacar duas *batucadêras* em relação ao grupo, que aparece em segundo plano. Outra diferença entre eles, face a esta prática feminina, é que J. Lima não assistiu a nenhum *batuku*, do qual conhece a história e as características a partir de relatos orais e textos<sup>8</sup>. Como os dois criadores emigraram para Portugal, dois anos depois da independência política, não acompanharam a produção editorial, nem as actividades culturais naquele país. Daí, ambos destacarem como fontes de inspiração a infância e a juventude.

Na época colonial, *o batuque foi frequentemente desaprovado pela Igreja católica, devido à sexualidade contida no estilo provocativo da dança. As autoridades reprimiram intermitentemente este género também pelas letras das canções, e as classes médias e de ‘assimilados’ tendiam a considerá-lo um estilo vulgar* (Lobban Jr., 1995: 75). Pelo último motivo, o padrao de M. A. Fernandes não a deixava participar em *batukus* e só em adulta pôde integrá-los. Assim, a artista quando retrata o tema alude à origem africana partilhada e transmitida através destes momentos de libertação de controlos sociais, que permitem ao grupo feminino exprimir-se pela crítica social. “The Portuguese authorities went so far as to ban the badius<sup>9</sup> dancing in the batuko style, which was projected as “too African” and “too primitive”. (...) During the war of national liberation and after independence, the PAICV promoted and celebrated batuko to empower and legitimize the badius population; this was part of an effort to build new alliances and discard the

<sup>7</sup> Ex. “A Noite de Batuku”, 1990, menção honrosa, X Salão Internacional de Pintura Naif, Galeria de Arte do Casino Estoril (Narcizo, 1993: 530-531).

<sup>8</sup> Jorge Barbosa [1902-1971] e Baltasar Lopes [1907-1989], fundadores do movimento literário da Claridade.

<sup>9</sup> Designou os escravos libertados, fugidos ou os seus descendentes que viviam nas regiões montanhosas da ilha de Santiago, onde praticavam agricultura autossuficiente. Hoje designa a população de Santiago, em oposição aos sampadjudos da ilha de S. Vicente. “Whereas Santiago is seen as the granary and the “African” stronghold of the archipelago, São Vicente is known for it’s (...) more Europeanlike ambience.” (Batalha, 2004: 118).

colonialist and racist oppression of these people. (...) In the spirit of “reAfricanizing” Cape Verdeans, the PAICV promoted both the serious study of batuko through research on oral traditions and the recording of this music by popular modern musical groups (...)” (Lobban Jr., *Ibidem*: 75-76).

Na celebração litúrgica da figura 1 a ênfase foi colocada na coesão social, cuja apologia e confirmação são possibilitadas pela participação dos vários grupos sociais, em presença. Na performance vista como africana (figs. 2 e 3) a tónica é posta nas divisões sociais entre: participantes/ não participantes e comportamentos desviantes/ normativos. Os dois tipos de temáticas correspondem a uma lógica plural e dialéctica de construção social da identidade. Uma representa a possibilidade de congregação e integração das diferenças sociais e culturais através da religião católica. Ainda que, a identidade caboverdiana também seja afirmada com o recurso ao *elemento da religiosidade* católica, tido como um traço cultural distintivo (Gomes, 1999: 167), por não ser exclusivo daquela população, admite uma articulação entre grupos sociais e culturais. O outro tema remete para a unidade de grupos caboverdianos, em torno de performances lúdicas, com vista à distinção cultural. Como os *butukus* efectuados em Portugal são participados e compreendidos por poucos portugueses, reforçam o fechamento social.

Apesar de não participar na performance, J. Lima apresenta ideias definidas sobre a mesma, que lhe permitem retratá-la como *uma prática das mulheres de zonas rurais, em particular da ilha de Santiago*. “Elas trabalham no campo o dia inteiro e à noite, depois do jantar, vão fazer o *batuku*. Elas sentam-se nos bancos numa roda, com xailes dobrados no meio das pernas e marcam o ritmo. Depois umas vão para o meio dançar e revezam-se umas às outras. E depois há o desafio das cantadeiras.” (Entrevista, 08/12/2005) O artista sabe das transformações daquelas práticas, como a possibilidade de inclusão de tocadores masculinos. Este conhecimento foi-lhe transmitido por outros caboverdianos na diáspora, visto que só voltou a Cabo Verde em 2005, aquando de doença e falecimento da sua mãe. Por serem mudanças não são plasticamente representadas. A desvalorização e a omissão pictóricas das modificações do *batuku* levaram-no a representá-lo com as características tidas como originais e tradicionais. Para estes criadores é sempre uma prática que situa em Cabo Verde, embora ocorra em associações recreativas nos bairros destes imigrantes em Lisboa. Há vários anos que M. A. Fernandes deixou de participar nos *butukus* por contenção comportamental, derivada da condição de saúde, de viúva, e do falecimento de um dos filhos. É através da criatividade que expressa referências de identidade: portuguesas/caboverdianas; religiosas e culturais.

### 1.3. Públicos e mercados

As obras reproduzidas estiveram expostas, mas não foram vendidas. A figura 1 foi exibida na sala consagrada à celebração de missas da Misericórdia de Oeiras e devido à exiguidade do espaço não ficou em exposição. Os quadros de J. Lima integraram exposições temporárias individuais: na escola de ensino básico, onde o artista é auxiliar educativo, e na galeria municipal de arte de Carnaxide, freguesia onde reside e foi representante político (vogal da Junta de Freguesia), entre 1997 e 2005. Neste caso, o papel de mediador social ultrapassou o local de trabalho e o bairro em que reside, alargando-se à administração política da freguesia, que inclui actividades artísticas<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Foi realojado com a família, em 1993, no bairro de habitação social municipal, Outurela, cujos residentes são sobretudo imigrantes caboverdianos, onde ocupou cargo directivo na associação de moradores, o que contribuiu para integrar as listas partidárias nas eleições autárquicas.

J. Lima conheceu a artista naif no Fórum Picoas (Lisboa), em 1997, na exposição colectiva, integrada na Semana Cultural de Cabo Verde, em que ambos participaram. Residem, há 30 anos, em Portugal e têm nacionalidade portuguesa, mas, a nível da arte e dos discursos, a identidade é caboverdiana. Assim, utilizam a criatividade para manter a identificação com aquela cultura, celebrá-la e transmiti-la, baseando-se em cenas quotidianas e positivas. Por retratar ficam as dificuldades e as transformações (económicas, políticas, sociais ou culturais) de Cabo Verde, bem como, dos caboverdianos instalados em Portugal. J. Lima cingese a questões emocionais como a saudade (do país natal, familiares e amigos), na perspectiva dos que ficam em Cabo Verde (fig. 4).



Figura 4. J. Lima: “Sodade”, 2000, óleo sobre tela, (80 x 60cm)

2855

As vivências dos imigrantes e descendentes caboverdianos, em especial das crianças e jovens, são vistas pelos criadores como diferentes das daquele país. Logo, a endoculturação cognitiva dos caboverdianos, em especial dos que não conhecem Cabo Verde, é uma das funções da arte que produzem, assumida por ambos. Face às dificuldades de adaptação na sociedade de acolhimento, onde percebem uma imagem negativa do seu grupo de pertença<sup>11</sup>, na sua arte procuram um meio de afirmação social e cultural.

A alteridade, estética e cultural é importante para os dois criadores e para as galerias ou entidades que os expõem e divulgam. Ambos se apresentam como autodidactas e partilham temáticas culturais, mas enquadram-se em instituições distintas. J. Lima assume-se autodidacta por ter desenvolvido sozinho as práticas artísticas, desde a infância<sup>12</sup>. Porém, em Portugal frequentou três cursos de formação em artes visuais: de fotografia, de iniciação à pintura e de cerâmica. Devido à técnica da perspectiva, dos desenhos e das esculturas abstractos, ele não se inclui na arte naif, mas em exposições ligadas ao artesanato, a Cabo Verde e à CPLP<sup>13</sup>. Nas galerias privadas comercializa as obras que não foram

<sup>11</sup> Como constatou Ana de SaintMaurice: “(...) existe, de forma geral por parte do grupo “dominado”, sem que isso se reflecta na avaliação que fazem do seu grupo e no “orgulho de ser caboverdiano”, a consciência de uma atitude de rejeição e discriminação, quer ao nível simbólico, quer ao das práticas por parte da sociedade receptora.” (1997: 145).

<sup>12</sup> Tal como os restantes cinco artistas, a vocação manifestase nos primeiros anos de vida, incentivada pelo meio social.

<sup>13</sup> Expôs numa exposição colectiva do pavilhão da CPLP na Expo’98 (Lisboa). A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa foi criada em 1996, em Lisboa, por países como: Angola, Brasil, Cabo Verde, GuinéBissau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe, com os objectivos de: concertação políticodiplomática

vendidas na galeria municipal da área de residência, onde *mais do que vender lhe interessa mostrar as suas obras* (Entrevista, 08/12/2005). Os artistas continuam a criar, mesmo vendendo pouco. “Il faut rappeler également que l’art, depuis son apparition, commence sans marché et peut faire carrière sans lui, ce qui ne veut pas dire sans public (...)” (Barrer, 2004: 109) Como pretendi evidenciar, o reconhecimento criativo dá-se, sobretudo, enquanto forma de mediação sociocultural entre grupos sociais e políticos.

O artista vê os portugueses com capacidade financeira para adquirir arte, tida como exótica ou diferente. Os seus conterrâneos apesar de apreciarem a sua pintura, como uma forma de lembrança de vivências passadas, por falta de poder económico não podem “(...) darse ao luxo de ter uma recordação da terra deles.” (Entrevista, 08/12/2005) Como forma de compromisso com distintos grupos culturais, demarcarse da escultura *tipicamente africana* e das *novas tendências* artísticas. Como afirmou na entrevista ao *Oeiras em Notícias*, a propósito da sua exposição individual naquele ano: “A minha preferência vai para a pintura abstracta, só que estas pinturas do quotidiano caboverdiano foram uma promessa que fiz a mim próprio, que quando pudesse, iria fazer pinturas de memória da minha infância centralizadas no diaadia, até porque, muitas dessas memórias, hoje, já não se vêem no país; perderam-se no tempo...” (revista electrónica, 2005: 1). Assim, apresenta um passado com características positivas e a originalidade criativa, vista como universal. Estas reutilizações da cultura de origem reforçam a sua integração em meios socialmente favorecidos que, por seu turno, demonstram ocasionalmente abertura à alteridade. Os cargos políticos de J. Lima representam os eleitores imigrantes e os seus descendentes, mas também a inclusão na autarquia e na estrutura partidária, sendo o acesso a estas entidades limitado a criadores que demonstrem engajamento político e artístico.

As obras de M. A. Fernandes são sobretudo incluídas em exposições de pintura naif, que abrangem artistas de várias nacionalidades, origens e estatutos sociais, que têm ou tiveram outra profissão, como actividade principal. Através destas instituições, consegue que a sua obra chegue a públicos nacionais e internacionais. Está representada no Museu de Arte Primitiva Moderna (Guimarães) e no Museu Internacional de Pintura Naif (Jaén, Espanha). Além da arte naif, também expõe e divulga obra em eventos e instituições relacionadas com Cabo Verde, desde o bairro em que reside, a outros bairros e locais de sociabilidade de imigrantes caboverdianos (ex. igreja, escolas, associações, bibliotecas, etc.), até a eventos de âmbito mais geral como o Pavilhão da República de Cabo Verde, na Expo’98 (Lisboa), ou a exposição colectiva de “Arte Lusófona”, na galeria municipal de Sintra (1997).

## 2. CONCLUSÃO

Os dois criadores desenquadraram-se do contexto artístico de origem, que só a partir do final dos anos 70 do século XX apresenta alguma afirmação institucional. Ainda que Cabo Verde, no âmbito da literatura constitua uma excepção, que, desde o início do séc. XX, se afirma internacionalmente, com o mencionado movimento da Claridade, o mesmo não se passou nas artes plásticas (Venâncio, 2002: 52-53). Estas circunstâncias promoveram a necessidade de formação, bem como, a procura de situações económicas e sociais mais favoráveis, no exterior. A preferência por Portugal deve-se às redes de relações familiares

---

em matéria de relações internacionais; cooperação económica, social, cultural, jurídica e técnicocientífica; e materialização de projectos de promoção e difusão da língua portuguesa ([documento electrónico]: CPLP, 1996, Artigo 3º: 1).



dos criadores, bem como, às ligações históricas e institucionais. A integração em contexto português é feita, sobretudo, a partir de redes sociopolíticas de minorias imigrantes. Por não serem domínios exclusivamente artísticos são quase sempre excluídos das abordagens institucionais da arte. Porém, a pertinência do seu estudo está em perceber como, apesar disso, possibilitam a afirmação de criadores e promovem ligações entre contextos culturais. O tropo da lusofonia, em especial no que concerne aos PALOP<sup>14</sup>, parece ser o motivo principal dos eventos que integram os seis artistas.

Sem pretender conciliar posições, a lusofonia continua a ser uma ideia catalizadora de homogeneidade cultural. Os artistas, por vezes criticamente, também participam na sua construção política. Através de actividades de âmbito local, os intervenientes e as temáticas ligam-se a África e a Portugal. A noção de lusofonia implica, não apenas o idioma e a literatura, mas, sobretudo, relações históricas, geopolíticas e económicas. A arte torna visível, não só a ligação entre contextos culturais, como justifica políticas institucionais. As abordagens críticas ou diversificadas sobre o colonialismo, os países de origem, ou de imigração, feitas através da arte, não são destacadas para e pelo público, acabando por ser secundarizadas. O contexto lusófono, periférico na economia mundial, depende mais de representações ideológicas de unificação cultural. Estes aspectos, no passado, levaram à adopção de paradigmas como o lusotropicalismo<sup>15</sup>, hoje, fazem com que a CPLP não esteja em pleno funcionamento. Procurando outras vias de reconhecimento mais lucrativas, dois artistas mudaram de destino migratório (V. Dória foi para a Irlanda e L. di Kinara regressou ao Canadá). Excepto J. Lima e V. Dória, todos expuseram em países, além dos de origem ou de acolhimento migratório.

Porque a globalização é hierarquizada e se repercute nos mercados de arte, os percursos dos artistas integram tensões identitárias. Por um lado, eles representam a especificidade cultural, por outro, as suas obras são apropriadas politicamente. Em eventos lusófonos destacase a reutilização de padrões culturais, vistos como tradicionais e positivos. O colonialismo, ainda que seja aludido nos aspectos negativos (analfabetismo, imperialismo, guerra, subordinação da arte e das línguas locais, neocolonialismo, etc.), tanto por portugueses, como por africanos, parece não constituir no presente um impedimento ao seu interrelacionamento. Para os portugueses as relações e as memórias do passado colonial, mais ou menos saudosistas, bem como, os actuais projectos políticoeconómicos naqueles territórios, estimulam o interesse por este tipo de produções culturais. Os artistas representam nações independentes e especificidades culturais, ainda que muitos estejam arredados dos meios académicos e artísticos em que circulam as ideias sobre arte contemporânea.

### 3. BIBLIOGRAFÍA

BARRER, Patrick, 2004, *Le double jeu du marché de l'art contemporain Censurer pour mieux vendre*, Lausanne, Éditions Favre.

BATALHA, Luis, 2004, *The Cape Verdean diaspora in Portugal: colonial subjects in a postcolonial world*, Lanham, Lexington Books.

<sup>14</sup> Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa. Sigla e entidade expressam intenções de influência política e cultural de Portugal, salientando a base linguística comum.

<sup>15</sup> A teoria de Gilberto Freyre foi adoptada no contexto académico e colonial português. “A reprodução de uma tese supostamente científica, sobre a facilidade da miscisgenação da colonização portuguesa, era extremamente oportuna e conveniente, obedecendo a uma estratégia clara de instrumentalização da ciência para fins políticos.” (Castelo, 1999: 139).

- BENMRAD, Fathi, 2002, *Sociologie des Pratiques de Médiation: entre principes et compétences*, Paris, L'Harmattan.
- CASTELO, Cláudia, 1999, *O modo português de estar no mundo. O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Edições Afrontamento.
- DUARTE, Luíz, 2001, "Comentários", Em G. VELHO & K. KUSCHNIR, (orgs.), *Mediação, Cultura e Política*, Rio de Janeiro, Aeroplano Editora, (pp. 127-136).
- FERNANDES, Maria A., 2002, *Retalhos de uma Cultura: 'TchápaTchápa. Santiago Cabo Verde*, Oeiras, Câmara Municipal de Oeiras.
- GOMES, Isabel B., (Coord.), 1999, *Estudo de Caracterização da Comunidade Caboverdeana Residente em Portugal*, Lisboa, Embaixada de Cabo Verde.
- HEINICH, Nathalie & SCHAEFFER, JeanMarie, 2004, *Art, création, fiction*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon.
- HEINICH, N., 1998, *Le Triple Jeu de L'Art Contemporain: Sociologie des Arts Plastiques*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- HEINICH, N., 2005, "Des objets d'art aux registres de valeurs. La sociologie aux limites d'anthropologie", Em M. COQUET.; B. DERLON & M. JEUDIBALLINI (eds.), *Les Cultures à l'œuvre Rencontres en art*, Paris, Biro Éditeur, (pp. 351-364).
- LEVINAS, Emmanuel, 1991, *Entre nous: essais sur le penser à l'autre*, Paris, B. Grasset.
- LOBBAN Jr., Richard A., 1995, *Cape Verde. Crioulo Colony to Independent Nation*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press.
- MÉNDEZ, Lourdes, 1995, *Antropología De La Producción Artística*, Madrid, Editorial Síntesis.
- MERLEAUPONTY, Maurice, 1976, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Éditions Gallimard.
- MOTA, Maria J., 1997, "Alteridade inversa: dois artistas moçambicanos em Lisboa", Em URIBE, José M<sup>a</sup> (ed.), *Enclave ibérica: vecinos, caminos y mudanzas culturales*, Pamplona, Universidad Publica de Navarra, (pp. 298-327).
- NARCIZO, Martins, 1993, *Artes Plásticas: Portugal. O Artista e o Seu Mercado*, São Paulo & Porto, Adrian Publishers, Mário Alves Artes Gráficas.
- PIRES, Rui P., 2003, *Migrações e Integração. Teoria e Aplicações à Sociedade Portuguesa*, Oeiras, Celta Editora.
- ROTHENBERG, Julia & FINE, Gary A., 2008, "Art Worlds and Their Ethnographers", *Ethnologie française L'Art au Travail*, Janvier Mars de 2008, Vol.1, Tome XXXVIII: 31-37.
- SAINTMAURICE, Ana de, 1997, *Identidades Reconstruídas: Caboverdianos em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.
- VELHO, Gilberto, 1994, "Trajetória individual e campo de possibilidades", Em G. VELHO (ed.), *Projecto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, (pp. 31-48).
- VELHO, G. & KUSCHNIR, Karina, (Orgs.), 2001, *Mediação, Cultura e Política*, Rio de Janeiro, Aeroplano Editora.
- VENÂNCIO, José C., 2002, "Produção Cultural e Mercados. A experiência de alguns pintores caboverdianos", *África Subsariana: Globalização e Contextos Locais*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, (pp. 45-66).

#### 4. DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

CPLP, 1996, “Estatutos da Comunidade de Países de Língua Portuguesa”, (Artigo 3º), <http://www.caecplp.org/biblioteca/webpdf/estatutos.pdf#search=%22Estatutos%20da%20CPLP%22>, documento em pdf., 5 pp., consulta a 29/08/2006.

*Oeiras em Notícias*, [Revista electrónica], <http://oeirasnoticias.com/noticias.php?dnoticia=112>, Oeiras, 20051228, consulta a 02/01/2006.



## IDENTIFICACIÓN Y AGENCIA, DOS CLAVES PARA EL ANÁLISIS EN CONTEXTOS RELACIONALES MEDIADOS POR OBJETOS ARTÍSTICOS

Sandra Fernández García  
UNED

Cuando Malinowski describe el proceso de construcción de una canoa nos dice que desde el principio al final “el flujo de acontecimientos que se sucede con regularidad es continuo y único”. A diferencia de este tratamiento unidimensional de la acción social, yo pretendo mostrar que el interés de entender los contextos relacionales mediados por objetos artísticotecnológicos se halla precisamente en lo contrario, y qué solamente es posible entender situaciones complejas si tenemos en cuenta las múltiples posiciones sociales de los múltiples agentes y las diversas formas de vínculos que se forman entre estos, así como los numerosos niveles de justificación implicados en una unidad de acción. Y los elementos que pueden ayudarnos a desentrañar la complejidad y hacerla más inteligible van a ser los procesos de identificación y la agencia, entendida esta última de una manera distribuida a lo largo de un proceso. Para hacer el análisis de la distribución de la agencia me basaré en la propuesta de Kockelman. (KOCKELMAN, 2007). No planteo hacer aquí un análisis exhaustivo, que es imposible por motivos obvios sino más bien ver la forma de plantear las preguntas adecuadas para construir una senda metodológica que sea científicamente fructífera.

De esta manera me centraré en una descripción de las prácticas referidas como secuencia ordenada de acontecimientos, de forma que sea posible realizar un análisis del reparto agencial de cada acontecimiento como proceso de objetivación, de manera que las objetivaciones producidas sean los “signos”<sup>1</sup> a partir de los cuales analizar las funciones agenciales de cada proceso.

2861

### 1. EL “TALLER”

“‘Interactivos?’ es una plataforma de producción e investigación acerca de las aplicaciones creativas y educativas de la tecnología, (...) Los eventos ‘Interactivos?’ son un híbrido entre taller de producción, seminario y exhibición. En ellos se crea un espacio de reflexión, investigación y trabajo colaborativo en el que se desarrollan y posteriormente se muestran varias propuestas seleccionadas mediante convocatoria internacional, en un proceso abierto al público de principio a fin. (...) trasciende el modelo de taller caracterizado por la típica relación instructoralumno, en la que los expertos enseñan y un grupo de alumnos aprende. En el modelo ‘Interactivos?’, el intercambio de conocimientos se da entre los propios participantes. En un contexto de producción, encuentro, debate y aprendizaje colectivo, varios tutores ejercen de asesores conceptuales y técnicos de los grupos transdisciplinares de trabajo que desarrollan cada una de las propuestas.”

---

<sup>1</sup> Hablamos de signos complejos, compuestos por signos menores, ya que son textos. Se trata además de signos en tanto significantes objetivados (es decir, no responden a la idea saussuriana de signo como significante+significado), sino a la idea de PeirceKockelman de signo como expresión del proceso de significado general; en este último sentido: “producir un signo”, como operación agencial, es producir una expresión o un significante (en el sentido de Saussure).

Voz en off del vídeo promocional de 'Interactivos?'

Cuando en 2006 nos propusimos organizar un taller que fuera lo bastante largo como para que pudieran desarrollarse y exhibirse una serie de prototipos (...) nuestro objetivo era crear el mejor contexto posible para el aprendizaje, para ello contamos con (...) todos ellos trabajaban con herramientas open source. (...) La idea de “aprender haciendo” fue el punto de partida: a través del desarrollo de proyectos concretos, se crearía un contexto óptimo para que los participantes pudieran intercambiar conocimientos. Publicamos una convocatoria de proyectos y se recibieron más de 50 de todas partes del mundo, de los que se seleccionaron 15. Una vez hecha la selección, abrimos la convocatoria para que todo aquel que quisiera participar en el taller pudiera hacerlo como colaborador en el desarrollo de alguna de las propuestas seleccionadas. (...) El mejor contexto de aprendizaje, por tanto, fue uno de colaboración, en el que se dieron tres circunstancias clave para el funcionamiento tanto de este taller como de todos los que se han celebrado posteriormente siguiendo esta metodología:

- La mezcla de saberes hizo que fuera una experiencia muy fructífera (...)
- Se comprobó la importancia de la combinación de participantes expertos y principiantes, (...)
- Quedó patente la importancia de que el proceso estuviese abierto a lo improvisado y de que se contemplase mucho espacio para la socialización: (...)

Por Laura Fernández y Marcos García, responsables de contenidos de MedialabPrado

2862

'Interactivos?' es un modelo de “taller” diseñado por los responsables de contenidos de MedialabPrado. Es decir, es un diseño metodológico sobre el que implementar contenidos concretos que permiten producir las distintas convocatorias de cada realización específica de cada “taller”. Partiendo de este punto como comienzo para el análisis, el primer proceso sería aquel en que Marcos y Laura (gestores responsables de contenidos de MediaLab), ayudados por una serie de personas que incluyen colaboradores habituales y artistas con los que habían trabajado previamente, producen una metodología de trabajo para los “talleres” que se dan en el centro en que ellos mismos trabajan: MedialabPrado. De manera simultánea M y L desarrollan un segundo proceso en el que contactan con una persona que será el “comisario” del “taller”, la persona junto a la que diseñarán los contenidos que se sumarán a la metodología para dar lugar a una convocatoria.

“...fue precisamente cuando hicimos esa edición de Art Futura sobre la estética de la información, cuando M, bueno, yo conocía a J. antes, habíamos tenido antes relaciones, habíamos tenido un trabajo... bueno, nos conocíamos de un grupo de colegas, y fue entonces allí cuando M. ya propuso el que pensáramos en hacer un proyecto, una línea de trabajo sobre visualización de la información.”

Comisario de un “taller” de MedialabPrado.

En este fragmento de entrevista, un “comisario” cuenta cómo surge la idea, en qué contexto y en base a qué relaciones, para dotar de contenido a toda una línea, es decir, desarrollos sucesivos, de “talleres”. Hemos de aclarar aquí que la metodología diseñada en

principio para 'Interactivos?' se ha aplicado al desarrollo de otros muchos talleres que forman parte de otras líneas de trabajo.

Los pasos siguientes son seleccionar a un par de personas, normalmente que han participado en algún otro taller y tienen una formación tecnológica fuerte para que sean los "asistentes" técnicos de esa edición del "taller", estos son contratados por Medialab. Y también se selecciona a dos o tres personas que serán los "profesores" del "taller", cosa que hacen entre el "comisario" y los responsables de Medialab. Se hacen las negociaciones necesarias para que accedan a venir (se contacta con ellos, se negocia) y se concreta la "convocatoria". Es decir, se dota de contenido concreto a esta metodología de desarrollo de "taller". La convocatoria pide "proyectos" y "ponencias". Se hace pública en la página web del centro.

## 2. REPRESENTAR LA CIUDAD DE DATOS

Los proyectos desarrollados en la edición de este año exploran cuestiones como:

- ¿Qué papel juegan las redes y las estructuras de información en la construcción de la ciudad moderna?
- ¿Qué podemos aprender sobre las ciudades a través de los flujos de datos que genera su actividad diaria? ¿Podemos desarrollar herramientas que visualicen estos datos para ayudarnos a diseñarlas y administrarlas mejor?
- ¿Cómo podemos integrar la representación dinámica de información en los edificios y espacios urbanos?

Algunos objetivos posibles del taller incluyen el desarrollo de:

- Herramientas de visualización que nos permitan entender cómo emplean los ciudadanos los espacios urbanos.
- Herramientas de visualización que mapeen y representen la diversidad social y cultural de las grandes ciudades.
- Herramientas de visualización que muestren la relación entre los espacios urbanos y las redes que los habitan, (..).
- Herramientas de visualización que representen la actividad que tiene lugar en espacios concretos, y los muestren e integren como elemento arquitectónico.

Fragmento de la convocatoria de un "taller".

La convocatoria es un texto complejo que aúna objetivos, planteamientos y condiciones para que se envíen proyectos que se sujeten a estos. Estos proyectos son remitidos a Medialab por correo electrónico y Medialab los cuelga en un wiki al que tienen acceso los profesores, el comisario, el responsable de ese taller por parte de Medialab y los técnicos y asistentes del taller, estas son las personas que lo valoran en una escala del 1 al 5. Los asistentes y técnicos del taller también tienen derecho a voz pero no a voto en este sistema.

"I love Bicing and projects around Bicing as much as anyone".

"Not very innovative expect the wish to use Google Trends as a data source of the implicit pulse of the city".

Algunas de las razones dadas por los miembros del comité para las puntuaciones.

Una vez se ha hecho la votación se suman las cantidades numéricas y los proyectos que mayor puntuación obtienen son seleccionados para desarrollarse en el taller. Exactamente el mismo proceso se sigue con la selección de las ponencias. A continuación vemos el resumen de uno de los proyectos mejor puntuados en esta convocatoria:

#### In The Air.

El proyecto pretende hacer visibles los agentes microscópicos e invisibles en el aire de Madrid (gases, partículas, polen, enfermedades, etc.) para observar cómo se comportan, reaccionan e interactúan con el resto de la ciudad. A través del modelado 3d construiremos un modelo dinámico online, en el que emergerán modelos de comportamiento como resultado del cruce de datos. El resultado de este análisis alimentará un prototipo físico de lo que hemos llamado una “fachada difusa”, un indicador masivo de los componentes del aire a través de una nube cambiante que desdibuja la arquitectura con la atmósfera que invade, mediando también los cuerpos humanos que rodea.

Concluido el proceso de selección, se publican en la web unos resúmenes de cada “proyecto” que enlazan con un foro de discusión virtual, y se abre la convocatoria para “colaboradores”. Estos han de rellenar también un formulario de inscripción y al igual que a los promotores se les exigen ciertas condiciones y se les ofrecen ciertas recompensas, aunque diferentes.

2864

La figura del colaborador es fundamental en el planteamiento y desarrollo de los talleres de MedialabPrado, pues estos se conciben como espacios de trabajo colaborativo, intercambio de conocimientos y formación teóricopráctica, en un ambiente de relación horizontal entre profesores, desarrolladores y los propios colaboradores. Así, se trasciende el modelo tradicional de taller, en el que un pequeño grupo de expertos enseña y otro pequeño grupo de alumnos aprende.

Convocatoria para colaboradores en la página web de MedialabPrado.

El foro es una herramienta web donde los promotores de cada proyecto se presentan y explican brevemente su idea para pedir colaboradores, explicando cuales son los requisitos o habilidades deseadas. Después aquellas personas interesadas se presentan al promotor del proyecto y a partir de ahí cada proceso varía, desde que se empieza a colaborar y buscar información antes incluso de que dé comienzo el taller hasta el colaborador que luego no aparece.

Concluidas las labores públicas, quedan además toda una serie de gestiones administrativas relacionadas con las reservas de alojamiento y ese tipo de cuestiones, que realiza el personal encargado del centro donde se va a realizar el “taller”.

Un “taller” tiene varias unidades de acción diferenciadas, algunas se dan de forma simultánea y otras de forma sucesiva. Por una cuestión de orden, voy a dividir la descripción del taller en una serie de apartados siguiendo un orden de desarrollo cronológico de las distintas unidades de acción en que voy a fijarme, estas serán: Inauguración del taller y seminario; el taller, como proceso de articulación de dinámicas; el ecuador del taller;



los procesos concretos de trabajo de un grupo y la clausura del taller/inauguración de la exposición.

### **2.1. Inauguración del taller y seminario**

En los primeros días, las actividades desarrolladas dentro del taller son de carácter teórico y forman una unidad a la que Medialab denomina “Seminario Internacional”. Estos dos/tres días se dedican a las presentaciones y ponencias, en las que “comisario”, “profesores” y “gestores” buscan construir un marco conceptual concreto para que los grupos desarrollen su trabajo dentro de él. Extenderme en la descripción de las prácticas excede las pretensiones de este artículo, pero baste decir que la diferenciación de los sujetos se va a construir a través de las intervenciones públicas individuales. El orden de participación, los tiempos, los horarios y los usos del espacio intervienen en la construcción de un sistema complejo de relaciones intersubjetivas en que la demostración de la posesión y el intercambio de bienes simbólicos es rectora del modo de relación y la producción de un tipo determinado de signos o productos culturales es rectora del modo de organización. Comisario, profesores y ponentes exponen sus artículos y presentaciones ante los demás participantes. Estas ponencias dejan una serie de objetivaciones tras de sí, estos signos serán directrices para el posterior desarrollo de los “proyectos”. Todo esto es grabado o retransmitido en streaming por MedialabPrado.

### **2.2. El taller**

Se trabaja en el mismo lugar donde se han dado las conferencias, que es ahora reordenado, para que ahora los participantes se sienten por grupos de trabajo, quedando un espacio también para los profesores y el comisario. Los asistentes y técnicos andan por el taller y cambian de lugar. Los grupos se reúnen y aunque las dinámicas y el orden varían casi todos se presentan, comentan sus intereses en el proyecto, hacen una primera planificación de objetivos a corto plazo con las capacidades que ahora tienen y se reparten las tareas. Comienzan a trabajar, generalmente buscando información sobre diversas alternativas, ya sea en Internet, o mediante el uso de Internet para contactar con conocidos que puedan ayudar, o hablando con profesores y asistentes. Este proceso de trabajo va a llevarse a cabo de forma simultánea, con toda otra serie de actividades realizadas en el mismo espacio tiempo en que se trabaja: conferencias, minitalleres, presentaciones de “colaboradores”<sup>2</sup>, grupos de visitantes que acuden al centro, o invitados a los que hay que presentar el proyecto, etc. Los primeros días se produce también la “sesión crítica” que es una reunión del grupo con los “profesores”, el responsable del taller de Medialab y alguno de los asistentes técnicos. Esta reunión va precedida por una serie de preguntas, sobre el trabajo concreto de cada grupo, que hacen los profesores y entregan al grupo. En la sesión, los profesores se centran en que el grupo se centre en las preguntas, el grupo generalmente en pedir orientación, ejemplos o el tipo de ayuda que necesiten.

“—describe the goal of the project in 3 sentences (which message do you want to carry? to whom?)

---

<sup>2</sup> Muchas de las personas que presentan ponencias se quedan a colaborar en algún proyecto, cambiando ahora su rol por el de “colaborador”, aunque hemos de entender que en este espacio complejo de relaciones, sus roles, como los de los demás, no se ajustan a la categoría simple de sujetos de “colaborador” o “ponente”, etc. sino que se superponen con otras muchas, como “artista”, “profesor”, “estudiante”, etc.

- what are the inspiring projects and theories; background, context, references
- what is the shortterm objective (what do you expect to finish in 2 weeks)?
- what is the long term objective (what posterior development do you think of)?
- what are the data (status, where do they come from)”.

Estas “reuniones críticas” se centran en controlar la dirección con que parten los proyectos tras haber concluido el marco teórico desarrollado en las primeras jornadas. Son prácticas de control sobre el proceso creativo en que el grupo de gestión (profesores, comisario y gestores del centro) intenta asegurar unos mínimos de calidad en los proyectos y la consecución de un resultado en el plazo pactado. Trabajan los precedentes, las influencias que aseguran unos axiomas compartidos, el proceso de desarrollo en el taller que produzca un resultado y se aseguran de que sea un trabajo que vaya a seguir desarrollándose tras este periodo. Es decir, entran en el antes, durante y después de cada idea.

Los usos del tiempo se van a repartir a partir de ahora en usos personales, usos de trabajo en los que se desarrollan tareas para el grupo, y usos colectivos que pueden ser tanto salidas o actividades mayormente informales como charlas o ponencias formales. EL desarrollo de estos tiempos es flexible y personal, de manera que mientras uno está trabajando otro puede irse a casa, o ponerse a comer, o uno puede atender a las charlas o seguir trabajando, irse a fumar, o quitarse los zapatos y tumbarse en el suelo. De esta manera las actividades y ritmos comienzan a entrecruzarse creando un paisaje en ocasiones de lo más heterogéneo.

### **2.3. El ecuador del taller**

Aproximadamente hacia la mitad del taller se produce siempre la “presentación del estado actual de los proyectos”. Estas prácticas reiteradas se constituyen en algo ritual, que muestran todas las características que este tipo de acciones describen en un grupo social; su explicitación del orden social, la afirmación de las creencias, etc.

“Esto se hace para dar visibilidad a cada trabajo, por si necesitan ayuda y para ver en qué punto están”

“Cada grupo explica cómo va su proyecto a los otros grupos para que haya feedback”, con intención de que la gente aporte.

“No tengo ninguna gana, no sé para que lo hacen, nadie atiende y todo el mundo sigue a lo suyo, a cada uno sólo le interesa su proyecto”.

### **2.4. Procesos concretos**

Todo el desarrollo del taller está basado en variaciones y soluciones de contingencia, en buscar soluciones diversas a los mismos problemas, encontrar las más convenientes y ser capaces de llevarlas a cabo a tiempo para llegar a la fecha de presentación y tener algo que presentar. Los intentos se suceden hasta dar con algo que funcione o que el grupo sea capaz de construir, o bien, en última instancia, contratar a alguien para que lo construya. Para hacer una descripción algo más concreta de los procesos de trabajo, me centraré en un ejemplo empírico, la realización del proyecto “In the Air”. El proyecto se centró por un lado en una interfaz controlada con un mando que permitía ver una rejilla que representaba los niveles de ciertos componentes en la atmósfera de la ciudad de Madrid y por el otro en una representación física de las cantidades de cada uno de esos componentes en el aire mediante la vaporización de agua coloreada sobre la fachada del edificio de MedialabPrado. Durante la realización de los diferentes aspectos del trabajo, el grupo se reunió repetidamente con los profesores y el comisario del taller, y discutieron y concre-

taron numerosos puntos en común, teniendo la promotora una actitud de aceptación de los enfoques propuestos. Con 9 colaboradores de distinto nivel y distinta formación, el reparto de tareas se da de manera desigual, ya que tan sólo uno de ellos posee las destrezas para escribir la programación y ensamblar los componentes que van a conducir a la parte del software. Otro se encarga de la página web del proyecto, otro par del montaje de la parte física y el resto buscan información, o se ayudan, algunos realizan trabajo que no va a emplearse en absoluto.



Imágenes de los procesos de trabajo de “In the Air”

## 2.5. La Inauguración

El día anterior a la inauguración es el día en que Medialab realiza sus entrevistas a algunas personas que han participado en el taller, para después montar un vídeo del estilo del de “Interactivos?” explicado más arriba. Por la mañana, la gestora encargada de medios y el cámara bajan al taller donde hacen un par de preguntas a los “promotores”, al “comisario” y a algún profesor y con todo esto hacen “un mini documental de 3 minutos para colgarlo en la página”. Mientras el trabajo del taller sigue su dinámica de resolución y desarrollo de los aspectos que hay que ultimar, van pasando por algunas de las mesas y pidiendo a los promotores que le concedan un minuto. En medio de los nervios del último día, cada promotor interrumpe su trabajo y contesta amablemente. Les pide su opinión sobre el formato, la valoración de su experiencia, los aspectos destacables.

La mañana y primera hora de la tarde del último día se van a suceder entre los ajustes de última hora de los proyectos, las comprobaciones y los nervios de promotores y colaboradores. Los técnicos empujando, reclamando que se deje el espacio para modificar lo que les han pedido, instalar proyectores, cubrir mesas, etc. Un continuo ir y venir de gente que ese día hace de todo para que a las seis y media aproximadamente la sala haya pasado de ser un taller a ser un espacio expositivo donde hacer una inauguración con su posterior pincheo y fiesta.



Imagen de presentación de “In the Air”

El final del taller se marca con un acto en que se presentan los trabajos realizados durante este periodo, es un acto de convocatoria difundida, abierto al público, de carácter festivo y social. La sala está acondicionada con una iluminación diferente, limpia, ordenada. Los “prototipos” ocupan las paredes, grandes pantallas y junto a cada uno su cartel con el nombre del proyecto, el del promotor y los de los colaboradores. Algunas obras usan un monitor o varios, ya que son prototipos digitales, en los que se muestra lo desarrollado en estos días. En general se han desarrollado programas, luego, para que el visitante pueda ver lo que se ha hecho es necesario que interactúe con el sistema mediante una serie de periféricos acoplados a los monitores. El centro de la sala se ha dispuesto en auditorio, con las sillas en hileras, la cámara en su lugar para grabar el acto, los mediadores cámara en mano. Marcos presenta, la gente hace silencio y comienza el acto. El “comisario” hace un breve discurso de presentación desde la mesa de conferencias y tras esto los promotores comienzan a salir de uno en uno a la mesa a presentar su trabajo. Todos exponen el “prototipo” realizado, agradecen a Medialab, a los profesores y a sus colaboradores. Cuando el último promotor acaba su exposición la gente se levanta y comienza a reunirse en grupitos; saludos, felicitaciones, etc. algunos promotores se acercan a sus trabajos para mostrárselos detenidamente a algún amigo, otras personas deambulan por la sala acercándose a los “prototipos”, interactuando con ellos, tocándolos.

Los trabajos desarrollados durante el taller son considerados “prototipos”, es decir, que están en construcción. El taller es entonces tan sólo el primero de una serie de pasos, es el que echa a andar algo que se espera que siga trabajándose y completándose. Pero para seguir desarrollándolos es muchas veces necesario el apoyo económico o logístico de alguna institución y para conseguir tal apoyo el método es el mismo que en el mercado clásico del arte, capitalizar valor simbólico, “tener un nombre”. El circuito de intercambio de prestigio se extiende así más allá de los límites de la ‘comunidad’, o tal vez sea más correcto decir que esta comunidad comparte prácticas con otros grupos mayores, como es en este caso la institución Arte, y por descontado con todo el contexto social.

2868

### 3. IDENTIFICACIÓN

Para poder hacer frente a nivel analítico a la riqueza y complejidad que tan someramente presento, sin caer en el enfoque unidimensional de las canoas de Malinowski, hemos de comprender este circuito de prácticas como un espacio de confluencias espaciotemporales entre agentes que desarrollan distintas lógicas en su interacción y que parten de diferentes posiciones en el campo de la acción social. No voy a extenderme sobre la dimensión espaciotemporal que ya traté en otra parte (Fernández García 2010) sino que quiero presentar las construcciones de identificación individual y colectiva como parte del pegamento social que permite a estas personas trabajar juntas de esta manera, que se sale de los caminos clásicos de la economía y se acerca a la nueva economía del conocimiento.

Estos modos de hacer emergentes, derivan de la novedad tecnológica del contexto actual, los usos extendidos de los medios digitales, la alta formación tecnológica y su aplicación a diversos campos, de manera que han producido un territorio nuevo dentro de las artes, que busca su espacio, que genera sus propias dinámicas y que cuenta con la ventaja inicial de ser un grupo pequeño aún, minoritario en sus intereses, lo que permite una mayor relación entre sus miembros. En palabras de uno de los curadores habituales que transita por estos espacios:

“..esta comunidad tiene dos cosas muy buenas, una que es una comunidad en que el sentimiento de comunidad pesa mucho. Realmente, efectivamente, una comunidad construida por unas redes donde los lazos son muy, muy estrechos y... yo siempre he tenido la impresión de que la atmósfera, en la comunidad newmedia es muy muy muy distinta a la comunidad en las artes visuales, generalizando por supuesto, pero en general [...] por tema de cómo funcionan las redes que establecen contactos entre todos los distintos agentes, es decir, luego claro, falta decir el que yo me siento mucho más cómodo en esa que en la otra, (...) Pero ahí creo que hay una circulación de, de conocimiento, de ideas y de sintonías personales que ha sido muy productiva y que es muy productiva para como esta comunidad se rige...”.

La noción de “conocimiento” tiene aquí una doble relación con la noción de “comunidad”, por un lado es una noción básica para la construcción del grupo ya que uno de los motivos explícitos de sus relaciones es precisamente el “intercambio de conocimientos” y por otro lado, el “conocimiento”, tal como expresa Kockelman, “is a tricky term. In a tradition that extends back to Plato, it will here be treated as *justified true representation*.” (KOCKELMAN, 2010: 383) La representación se refiere a un signo o interpretante con contenido proposicional, y la justificación implica que el fabricante de tal afirmación puede proporcionar una razón para tal representación, si fuera solicitado por los miembros de la comunidad. Así, la justificación se vuelve hacia las normas epistemológicas de una comunidad, ya que diferentes comunidades tienen diferentes entendimientos de lo que es una buena razón para una representación. “Verdad” es otro término resbaladizo, de múltiples acepciones folk, que puede ser tomado de forma general como una correspondencia entre una afirmación y el estado de los asuntos a los que esta refiere. Pero si tomamos una representación como verdadera, esta será subsecuentemente empleada para construir nuevas representaciones que vayan más allá, quedando la verdad no como asunto de correspondencias con algún tipo de hechos empíricos, sino como una cuestión de relación social entre el que representa y su audiencia.

Es decir, estamos ante un conjunto de relaciones que giran sobre la base del conocimiento compartido, el conocimiento libre, la mezcla e intercambio de conocimiento, y que toman este tipo de relaciones además como valores ante los que posicionarse como comunidad, insertándolos en sus construcciones de mismidad/alteridad de una forma nada accidental. Pero además, siguiendo a Kockelman, hemos visto que el conocimiento sólo se comparte sobre la base de acuerdos sociales que legitiman las justificaciones de las representaciones como verdaderas, en un marco de relativa simetría entre los que representan y aquellos a que se dirige la representación.

#### 4. AGENCIAS

Los procesos en que descomponemos las prácticas a nivel analítico son así mismo susceptibles de descomposición en subprocesos hasta niveles ínfimos<sup>3</sup>, de manera que vamos a

---

<sup>3</sup> El “taller” como proceso daría la exposición como signo, esto apenas nos produciría información relevante en términos analíticos, pero a su vez el taller está compuesto por toda una serie de procesos que son igualmente complejos, pero menores, que tomados por separado van a producir la información que buscamos a nivel de reparto agencial.

presentar un esquema clasificatorio que busca un nivel de análisis procesual que resulte operativo en la extracción de material de análisis.

En el diagrama siguiente observamos los procesos que comprende en “taller”, los agentes implicados y los signos producidos. Esto nos permite analizar la agencia partiendo de cada signo. Siguiendo el planteamiento de Kockelman, cada signo conlleva tres funciones que coordinadas componen el proceso de significado, estas son: el control, la composición y el compromiso. El posterior análisis de los signos permite la comprensión de los procesos como procesos de significado, que identifican a los agentes y lógicas relacionadas, de manera que nos permite comprender contextos complejos como redes de relaciones que intercambian y comparten significados.

AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO
AGENTE	PROCESO	SIGNO	COMPROMISO

1	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
2	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
3	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
4a	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
4b	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
5	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
6	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
7	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
8	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
9	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>
10	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Algunos, no todos, algunos, algunos</p>	<p><b>2018-09-09</b></p> <p>Compartir un espacio, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema, compartir un problema</p>

### 5. CONCLUSIONES

Las confluencias espaciotemporales, que suponen procesos de trabajo común y el contacto pre y post que desarrollan los miembros de estos espacios de prácticas, se configuran como un circuito (que incluye lugares físicos y virtuales) que es recorrido en distinto orden por cada uno. Los planteamientos y valores compartidos son base de este sentimiento comunitario que ayuda al desarrollo de estas dinámicas, a la vez que son fruto, al menos de manera parcial, de los procesos semióticos que se dan en el desarrollo de las prácticas. El análisis de esta trama compleja es susceptible de ser comprendida si estudiamos sus signos y objetos y a través de ellos sus procesos y el papel que en ellos toman los diferentes agentes, para comprender la diversidad de posiciones sociales, niveles de justificación y vínculos que tienen lugar tan sólo en una unidad de acción, en un taller. Por supuesto, resta extender el análisis a otros procesos imbricados y contextualmente relevantes cuya

amplitud es inabarcable en este lugar. Las relaciones establecidas entre los procesos de construcción de identificaciones y el reparto agencial se presenta así como una manera analíticamente fructífera para desentrañar un campo complejo y aún insuficientemente estudiado, que está produciendo una articulación importante entre el campo artístico, el científico tecnológico y el político.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AMIT, Vered. (Coord.) (2002) *Realizing Community*. London, Routledge.
- DÍAZ DE RADA BRUN, Ángel (2006) “Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela”, *Revista de Antropología Social* nº16: 117-158.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Sandra (2010) “La dimensión espaciotemporal en las comunidades emergentes”. En VIANELLO, Alvisé y DÍAZ, Enrique (coord.) *Cultura y política ¿Hacia una democracia cultural?* Barcelona, CIDOB, pp. 179-192.
- GELL, Alfred (1998) *Art and Agency, an anthropological theory*. Oxford, Oxford University Press Inc.
- JASCHKO, S. y EVERS, L. (coord.) (2010) *El Proceso como Paradigma: Arte en movimiento, desarrollo y cambio*. Gijón: Laboral Centor de Arte y Creación Industrial, D.L.
- KOCKELMAN, Paul (2007) “Agency, the relation between Meaning, Power and Knowledge”, *Current Anthropology* 48 nº3: 375-387.



# HERENCIA CULTURAL Y TURISMO RESIDENCIAL EUROPEO: PROBLEMÁTICAS Y TRANSFORMACIONES EN TORNO A UN EMERGENTE MERCADO CULTURAL

Modesto García Jiménez  
José Palacios Ramírez  
Joaquín Rodes  
J. Ignacio Rico Becerra  
UCAM

## I. INTRODUCCIÓN: UNA APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN

El año 2005 marcó el punto álgido de un llamativo fenómeno social, consistente a grandes rasgos en que un número relativamente considerable de ciudadanos del centro y norte de Europa (mayoritariamente británicos), eligió zonas de interior, en el sureste de la Península Ibérica para instalar su primera o segunda residencia. Evidentemente todo esto no era algo nuevo del todo, hace tiempo que España cuenta con una tradición de centro de atracción turística, ligado sobre todo al conocido lema de “sol y playa”. Pero en este caso el fenómeno contaba con algunos aspectos bastante característicos, lo cual hizo que su construcción social, por parte de los medios, políticos y expertos, se diera de un modo diferente.

La mencionada tradición turística española se asentaba sobre un modelo estacional, esencialmente estival, exceptuando grupos de clase alta, algo que comenzó a cambiar en los años 80, aunque sin llegar a anunciar la exhuberancia que el asunto tomó ya a finales de los 90. Por otra parte, el fenómeno del turismo residencial, también el segmento minoritario de interior, se incardinó de un modo complejo en la dinámica del “boom inmobiliario” que en ese momento vivía la socioeconomía española, lo cual hizo que muchos políticos, así como expertos en economía y turismo<sup>1</sup>, vieran ahí la vía hacia el crecimiento económico y la prosperidad. Mientras que desde las ciencias sociales, se conformaba un conjunto temático de estudios centrados en este fenómeno, que comenzaba a ser global. El turismo residencial empezaba a ser visto como parte de la construcción de estilos de vida transnacionales, una oportunidad de apreciar los efectos de lo podía considerarse un experimento de ciudadanía europea, iniciado en con el tratado de Maastrich (1992) y la libre circulación de personas en la UE.

El hecho es que en ese proceso (2000-2005), zonas de interior de Murcia, Almería o Granada, hasta entonces fuera de los circuitos turísticos, debido a su relativa distancia (no tanto espacial como orográfica) respecto a la costa, así como a las infraestructuras, comenzaban a recibir la llegada de residentes europeos, quizás mas visibles por su efectos sociales que por su número. Muchos de estos residentes adquirieron inmuebles rurales o situados en pequeños núcleos de población, algunos despoblados, a menudo en avanzado estado de abandono. Dándose además la circunstancia de que muchos de estos inmuebles se situaban en parajes de potencial valor patrimonial (paisajístico, ambiental y cultural), ya que pese a que en muchos casos esto no hubiera sido declarado así por las autoridades competentes, si que eran susceptibles de serlo en el futuro cercano. De lo cual surgían varias cuestiones interesantes:

---

<sup>1</sup> Rodes (2008: 96) cita en este sentido el Plan Estratégico de Desarrollo de la Comunidad Autónoma de Murcia.

–Los nuevos residentes solían participar activamente en la restauración y decoración de sus inmuebles, a la cual aplicaban un concepto muy particular de “tradición”.

–Las instituciones pertinentes no parecieron, no lo parecen aún, interesadas por estos procesos de reinterpretación, en los que a menudo colaboraban los propios constructores y promotores locales, buscando adecuarse al gusto de sus clientes.

–Las nuevas construcciones y sus inquilinos alteraron de forma visible lo que podríamos llamar el paisaje cultural, lo cual, sin ser bueno o malo a priori, sí que parece merecer alguna reflexión, especialmente en lo que toca al sentido y a las condiciones de posibilidad de dicho fenómeno.

Realmente este trabajo surge como una vía tangencial de interés dentro de un proyecto de investigación cuya finalidad era muy distinta<sup>2</sup>. De hecho fue en la última etapa de éste cuando que comenzamos a interesarnos por cuestiones como las reseñadas. Intentaremos pues, cuestionarnos por el fenómeno, por su sentido, como un modo de preguntarnos por el presente<sup>3</sup>.

## **2. RESIDENTES EUROPEOS DE INTERIOR Y PROCESOS DE RURALIZACIÓN. EL GOBIERNO LIBERAL AVANZADO DE LAS POBLACIONES**

De forma general, los estudios centrados en el turismo residencial europeo en España, conciben la figura del residente europeo como una modalidad de los emergentes estilos de vida transnacionales, propios de las sociedades postradicionales (resultan claras las resonancias de trabajos como modernidad reflexiva). Esta manifestación de un nuevo sujeto social de coordenadas epocales, algo así como una variable del “homo globalis” tendría su origen en las elites transnacionales y sus formas de vida líquidas (resulta interesante Friedman, 1989). Esta concepción creativa y móvil del proyecto de vida podría entenderse entonces como una extensión, reinterpretada, democratizada si se quiere, del antecedente histórico que se nos podría ocurrir, los viajeros románticos e ilustrados que en su momento vieron en la península el foco para una experiencia de inmersión cultural exótica y cercana. El ciudadano transnacional representaría un paso más en la evolución del sujeto moderno, en la expansión de su reflexividad y autonomía racional.

Los factores más resaltados, dentro de las explicaciones que este tipo de construcción teórica del objeto ofrece sobre esos procesos de transformación de las prácticas “eurocéntricas” del viaje y la estancia prolongada en otros territorios, nos marcan los presupuestos algo reduccionistas sobre la relación tecnología/sociedad, o ciencia/modernidad si se prefiere, de la que parten. Estos factores serían, primero el cambio tecnológico, los desarrollos en tecnologías de la comunicación (internet, telefonía, medios), así como los desarrollos en los medios de transporte, esencialmente la red de vuelos de bajo coste y nuevos aeropuertos y la mejora de las infraestructuras de comunicación (articulación territorial). En síntesis, el factor tecnológico vincula el cambio en las subjetividades con el descentramiento del tiempo/espacio social, su dislocación, con un mundo más pequeño e interconectado. El segundo factor sería específico de la migración residencial europea, haciendo referencia al proceso de europeización (puede verse Schriewer, 2008: 73; refiriéndose a la noción de labor de soberanía), teniendo como punto álgido el Tratado de Maastricht, pero enmarcando esto en procesos temporales más amplios.

<sup>2</sup> “Multicultural Society: EU Citizens in inland Spanish municipalities” (Fund. Séneca 08821/PPC/08).

<sup>3</sup> M. Foucault caracterizaba toda su obra diciendo que había pretendido “historizar como los hombres se convertían en sujetos” en nuestra cultura (Dreyfuss; Rabinow, 2001: 241).



Llegados a este punto sería injusto no hacer un apunte: los estudios sobre residentes europeos están señalando también muchas de las paradojas, derivaciones y transformaciones del fenómeno en su extensión y afianzamiento. Podríamos resaltar rápidamente varios aspectos clave. Por mas que pueda parecer obvio, esta claro que enmarcar teóricamente este tipo de movilidad en el haz de fenómenos ligado a la transnacionalidad y el diásporismo, requiere de una modulación, en el sentido de que ciertamente es un fenómeno que se produce bajo unos márgenes de libertad de decisión y de nivel de vida (ver Rodríguez, 2008: 25), que lo sitúan lejos de otro tipo muy amplio de desplazamientos.

No obstante a esta idea hay oponerle un contrapunto, que enlaza a su vez con una segunda cuestión. Como también vienen mostrando estos estudios, hace tiempo que el turismo residencial desbordó los límites de lo que podría entenderse como turismo de elite. A menudo los residentes no son ya personas de clase alta, predominando la clase media (profesionales, funcionarios) del mismo modo que la media de edad ha bajado (puede verse Rodes, 2008: 103), aumentando el número de individuos jóvenes que deciden buscar así la oportunidad de empleo y calidad de vida al calor justamente del crecimiento de estas comunidades de residentes. Y esto nos lleva a pensar sobre los motivos que muchos de estos residentes aducen para iniciar la aventura, y la forma en que matizan (como mínimo), el modelo de actor racional en libre búsqueda de maximizar el bienestar que en algún tipo de sociología se traspone desde el pensamiento económico<sup>4</sup> (puede verse también Bourdieu, 2003: 223, sobre las violencias simbólicas que sufren las clases medias, en cuestiones ligadas al proyecto de vida y las expectativas).

La tercera cuestión que los estudios sobre residentes europeos vienen señalando, y que de hecho está abriendo una vía específica de trabajo, es el decalage que se da entre la apertura o promoción de la movilidad que se da, por ejemplo desde instancias europeas, seguramente pensando en otro tipo de sujeto; y las políticas de contabilización, regularización y acceso a los servicios asistenciales, sanitarios, en este caso españoles y británicos. Algunos autores (puede verse Hurtado, 2008: 171210, para los procesos de atención sanitaria), comienzan a centrar su atención en las estrategias de los residentes de cara a evitar farragosos trámites, poder disfrutar de ciertos servicios públicos, al tiempo que intentan no perder sus derechos en el país de origen. Sin embargo, estos estudios no parecen interesados en buscar una causalidad de corte sociopolítico que engarce estas cuestiones atomizadas en diferentes esferas, y es que realmente, en este punto el juego entre objetividades y subjetividades se torna complejo e interesante, toda vez que muchas de esas percepciones de deterioro de la calidad de vida, del riesgo, o de la devaluación de la ciudadanía, responden en parte a los mismos discursos y virtualidades movilizados desde los discursos neoliberales que celebran la libertad individual para desplazarse y construir creativamente un modo de vida (Harvey, 2009, muestra el proceso de neoliberalización en el caso de GB; Wacquant, 2009, para la cuestión de la promoción de la inseguridad y la penalización de la pobreza).

---

<sup>4</sup> “Muchos de estos migrantes tenían trabajos mal pagados en el Reino Unido o estaban desempleados o eran empresarios en dificultades. Describen su traslado en el contexto de una forma de escape –de trabajos estresantes o de la amenaza del desempleo– que incluye también huir de altas tasas de criminalidad, zonas deprimidas de las ciudades o barrios peligrosos. Se preocupan por el futuro de sus hijos y desean darles una perspectiva mejor en la vida, o les preocupa enormemente el nivel de bienestar de su jubilación que asoma en el horizonte. Albergan dudas sobre el valor real de las pensiones en el Reino Unido o el poder contar con prestaciones por enfermedad o desempleo en tiempos de dificultades, y esperan poder conseguir una mejor calidad de vida por menos dinero en España. Usan expresiones como “salir de la trampa”, “escapar”, o “comenzar de nuevo”” (O’Reilly, 2008: 56).

Ahora bien, qué alternativas pueden ofrecerse a esta concepción teórica del fenómeno y qué suponen. Fundamentalmente las alternativas que nos interesan difieren en determinados aspectos de los enunciados sobre el turismo residencial, en lo que podríamos llamar de modo general su dimensión política, o mejor dicho en cuanto a la interconexión entre saber, poder y subjetividad (Rabinow; Rose, 2003). En cuanto a la construcción del fenómeno, los estudios sobre turismo residencial aceptan como algo naturalizado la idea de que este nuevo sujeto social sería una nueva modalidad de subjetividad surgida del cambio de época, el desarrollo de la reflexividad, de la creatividad tecnológica. Lo cual delimita la subjetividad como un principio universal, privado, sí que susceptible de influenciarse por los cambios económicos o políticos, pero siempre de un modo diferido. En ese sentido, nosotros partiremos de la premisa inversa, es decir, preguntarnos ¿cómo es posible que la subjetividad se transforme en la medida de los sistemas sociopolíticos?, partiendo de la base de que pensamientos, sentimientos, la propia concepción del yo íntimo, son también objetos de poder, espacios de gobierno<sup>5</sup>. Algo que concuerda bien con el papel que juega el individuo, como actor moralizado y responsabilizado de sí, en los discursos imperantes hoy sobre la sociedad<sup>6</sup>.

Desde este punto de vista, el argumento de la innovación tecnológica y su uso creativo se transforma, ya que estaríamos contemplando el turismo residencial como una tecnología social o humana<sup>7</sup> (puede verse por ejemplo Hunt, 2009, analizando el papel que jugó la novela en la construcción del sujeto autónomo moderno), a través de la cual se objetivan determinadas cuestiones sobre la ciudadanía, el margen de libertad –responsabilidad individual sobre la propia vida, e incluso la población y la cultura receptoras, al tiempo que se hace a los residentes sujetos de un nuevo proyecto de libertad individual (ver Ong, 2005: 230). Si en el relato teórico sobre esta realidad emergente y sus condiciones de posibilidad, interrelacionamos el citado proceso de construcción de un espacio social europeo, con los procesos de neoliberalización con los que se solapa en el tiempo, la aureola idealista sobre una futurible ciudadanía europea queda relativizada, y las afirmaciones sobre proyectos de libertad individual y creatividad existencial redimensionados, despsicologizándose y repolitizándose<sup>8</sup>. Algo sin duda interesante atendiendo a las motiva-

<sup>5</sup> Básicamente la noción de gobierno viene a significar conducción de conductas, de sí y de los otros según unos fines determinados.

<sup>6</sup> “The human beings who were to be governed –men and women, rich and poor– were now conceived as individuals who are to be active in their own government. And their responsibility was no longer to be understood as a relation of obligation between citizen and society, enacted and regulated through the mediating part of the State [...] Central to the ethos of the novel mentalities and strategies of government that I have termed “advanced liberal” is a new relationship between strategies for the government of others and techniques for the government of the self, situated within new relations of mutual obligation: the community” (Rose, 1996: 330-331).

<sup>7</sup> “Las tecnologías humanas incluyen la organización calculada de las fuerzas y capacidades humanas junto a otro tipo de fuerzas (naturales, biológicas, mecánicas) y artefactos (máquinas, armas) en redes funcionales de poder. Dentro de tal composición se reúnen elementos que, a primera vista, puede pensarse que pertenecen a distintos órdenes de realidad: diseños arquitectónicos, equipos y dispositivos tecnológicos, profesionales, burocracias, métodos de cálculo, inscripciones, procedimientos de reforma y similares” (Rose, 2010: 7).

<sup>8</sup> “This recognition of freedom as a set of practices, devices, relations of self to self and self to others, of freedom as always practical, technical, contested, involving relations of subordination and privilege, opens freedom itself to historical analysis and criticism [...] The fact that freedom its technical, infused with relations of power, entails specific modes of subjectification and is necessarily a thing of this world sullied by the marks of the mundane [...]” (Rose, 1999: 94).

ciones que algunos residentes esgrimen para abandonar su país, cuya realidad es a veces más precaria de los que pudiera pensarse. En esa línea, igualmente preferimos entender la globalización como un espacio (Collier; Ong, 2004: 5), que enmarca las problematizaciones actuales sobre el ser humano, como objeto de conocimiento, intervención técnica y discusión ética, antes que como proceso de transformación secular. Del mismo modo que en lugar de estilos de vida, preferimos hablar de regímenes de vida<sup>9</sup>, entendidos como formas concretas del telos postcapitalista, como planes de consistencia política que solo coactúan ante determinadas problemáticas sobre la existencia, ensamblando racionalidades y tecnologías de gobierno, en este caso liberales avanzados, en sistemas éticos individuales, que a menudo ocultan las nuevas condiciones de las lógicas de inclusión/exclusión (ver Ávila; Malo, 2010).

Y aun restaría una línea más de discusión, desde la que se podría dialogar críticamente con las teorías sobre el turismo residencial, ayudándonos a reflexionar de otro modo sobre nuestro “problema”: su carácter poscolonial, reflejado en la llamativa ausencia de la población receptora en los análisis de este campo. Poscolonialidad en la forma en que este tipo de teoría delimita su objeto, naturalizando concepciones sobre la modernidad y la racionalidad social que subalternizan a la población local y su cultura, convirtiéndolos en meros objetos de estudio<sup>10</sup> e incluso de consumo; régimen poscolonial en el modo en que ciertos actores locales (políticos, empresarios, expertos) celebraron el fenómeno como la nueva vía de desarrollo sin medir sus impactos a futuro sobre un patrimonio natural y cultural de pertenencia pública, también de las futuras generaciones. Y poscolonialidad en cuanto a la elusión de un relato sobre la realidad histórica de zonas como las citadas, receptoras de turismo de interior, sobre la sucesión en ellas de regímenes de biopolítica (ver Foucault, 2007) y experimentos de proyectos coloniales y neocoloniales, internos y externos, siempre con la modernización como bandera.

Nos referimos con esto a que cuando se habla de la tradición turística española, no suele historizarse el fenómeno, contextualizarlo en el momento tecnocrático y modernizador del franquismo, que tuvo su mejor época precisamente apoyado en el turismo (como alguno de los regímenes de países islámicos que vemos caer estos días), en la construcción y en las divisas enviadas por los entonces migrantes españoles. Tampoco es frecuente encontrar, cuando se habla de zonas de interior en Murcia, Almería o Granada, referencia alguna a su historia como zonas endémicamente empobrecidas, sujetas a continuos experimentos de modernidad de carácter biopolítico: zonas mineras explotadas por compañías inglesas y francesas, con mano de obra de toda la región migrando dependiendo de los programas de explotación y de los precios internacionales del material, rodajes de westerns italonorteamericanos, en los que estas zonas y sus habitantes eran decorados y figurantes dentro de un producto comercial internacional, y en la actualidad, dentro de la UE procesos de desagrarización y ruralización, en los que el turismo cultural y la “puesta

<sup>9</sup> “Regimes of living, as we have noted, are situated configurations of normative, technical and political elements that are brought into alignment in problematic or uncertain situations. A given regime provides one possible means, and always only one among various possible means, for organizing, reasoning about, and living “ethically” –that is, with respect to a specific understanding of the good”. (Collier; Lakoff, 2004: 31).

<sup>10</sup> Hay que señalar que la colaboración de las c. sociales locales en estos procesos es casi siempre inconsciente, dado que como señala Walter Mignolo (2003: 31), del mismo modo que existe una geopolítica de la economía, existe también una geopolítica del conocimiento y de los proyectos sociales que encarna y legitima.

en valor” del patrimonio local deben ser clave para competir con otras regiones, comarcas (puede verse Palacios, 2006). A la postre todos estos enclaves, todos estos dispositivos socioespaciales: enclaves mineros, reproducciones de ciudades del far west, incluso algunos de los recientes centros de interpretación, junto con muchos de los enclaves de construcción turística masiva, forman parte de las marcas fantasmagóricas dejadas por los procesos de conformación del territorio y de movilización de la población local, restos que por otro lado no terminan de verse como objetos patrimonializables, o cuando lo son aparece recortados, descontextualizados, reproduciendo una distancia con la experiencia histórica de la población local de su pasado, que dice mucho sobre su función (pueden verse Cobo de Guzmán, 2010; Palacios, Rico, 2010; y Fernández de Rota, 2010).

### **3. ESTRATEGIAS DE MODERNIDAD: ESTETIZACIÓN DE LA EXISTENCIA, REENSAMBLAJE DE LA IDENTIDAD CULTURAL Y NUEVOS PROCESOS DE PATRIMONIZACIÓN**

En definitiva el tipo de fenómeno que nos servía de piedra de toque para nuestras reflexiones, a saber ciudadanos ingleses que deciden vivir sus vidas en poblaciones del sureste español, bajo la idea de tener una experiencia de integración cultural, al mismo tiempo que buscando una mejor calidad de vida, resulta muy interesante entendido como manifestación de transformaciones más amplias. Procesos de despliegue estratégico, global, de nuevos modelos de modernización, imbricados, claro está, en nuevos regimenes de gubernamentalidad, de corte liberal avanzado, en conformación dinámica, en equilibrio precario, pero muy reales al fin y al cabo.

El fenómeno del turismo residencial, también el de interior, por mas que huya del confinamiento en resorts aislados, de la masificación del turismo de “sol y playa”, materializa esa misma matriz de gobierno postsocial, incluso puede que de un modo más complejo y rico en matices. De hecho en este fenómeno podemos apreciar bastante bien las transformaciones, la tensión entre los dos principios de dicha matriz. De un lado la gestión de poblaciones, el Estado algo asediado en la actualidad por demandas a menudo contradictorias, o como mínimo excluyentes (p. ejemplo debe facilitar la llegada de residentes, pero vigilar el gasto en servicios públicos que generan; cumplir demandas y estándares de la UE, pero también contentar a las poblaciones rurales), articulando formas de fijación de determinados conjuntos de población al territorio, como puede ser el caso de los procesos de patrimonialización y desarrollo local en estas zonas de interior, al tiempo que estimulando y permitiendo la movilidad de otros, pero siempre articulando su política poblacional en relación a la esfera económica, cada vez más autonomizada y naturalizada. De ahí la apariencia confusa que a este respecto puede ofrecer una panorámica el conglomerado de personas de distinta nacionalidad, etnia, clase, o comunidades de vida de distinto tipo que vemos desplazándose y encontrándose en nuestras sociedades, aunque pocas veces conviviendo e integrándose: migrantes económicos, turistas, elites transnacionales, residentes. Siendo esto así en nuestro caso particular de reflexión, si atendemos a la importancia central que para el proyecto vital de los residentes tiene la adquisición de una vivienda (ver Krit, 2001: 193 ss.; 2010), su propiedad, su participación en la rehabilitación, incluso el trabajar su tierra como experiencia integral, de la misma forma que si atendemos a su aislamiento socioespacial, que sin ser tan profundo y buscado como el de los resorts, si que aparece también en esta modalidad, incluso en la construcción de las reinterpretaciones sobre la cultura local, que parten más de presaberes y experiencias turísticas previas que de la experiencia como residente.

De otra parte, como segundo principio de dicha matriz de gobierno, tendríamos la articulación de formas de subjetivación<sup>11</sup> sobre los grupos e individuos, en las que jugaría un papel central la responsabilización y la estetización de la vida, girando casi siempre a modalidades de problematización sobre la libertad, la autonomía. Lo que en nuestro caso de reflexión se plasma claramente cuando los residentes ingleses actúan como bricoleurs culturales, conformándose como sujetos actuales a través de la construcción de sus proyectos de vida a la búsqueda de autenticidad, al tiempo que escapan en cierto modo de las condiciones estructurales de vida de su sociedad de origen. Mientras que la población local va, a su vez, sujetándose al nuevo papel subalterno asignado por instancias económicas y políticas, regionales, nacionales y europeas, ya no más como agricultores, mineros, productores, sino como actores de su propio desarrollo, responsables, managers de su propia tradición cultural, de su territorio, recursos de los que deben ser capaces de poner en valor aquellos elementos que los haga distinguibles, atrayentes, para distintos tipos de consumo.

En que sentido entonces podemos aducir que determinadas lógicas de despliegue de lo social se están traduciendo, implantando entre distintos campos sociales, más allá de pensar sencillamente en sujetos transaccionando con su cultura. Contemplando las formas de ensamblaje híbridas, coyunturales, estratégicas, entre racionalidades económicas y tecnologías de sujeción y gobierno de individuos y grupos, muchas veces apoyadas en ejercicios de consumo cultural, así como la textura moral en la que se tematiza dichos ensamblajes, a menudo en términos de libertad, creatividad, o de obligación comunitaria. Quizá este horizonte de inteligibilidad nos permita tener en cuenta los deseos y proyectos, auténticos y respetables, cómo no, de los ciudadanos ingleses que desplazan su vida al sur, o incluir elementos arquitectónicos de la cultura tradicional local en su proyecto de vivienda, al mismo tiempo que comprender también el rechazo de la población local a esos mismo elementos culturales, entre otros muchos, por vincularlos con una memoria de colonización interna, pobreza y explotación. Tal vez sea una de las maneras de incluir de manera comprensiva ambas visiones en un mismo artefacto explicativo, de forma que además nos permita articular algún tipo de crítica u otro tipo de trabajo de construcción del patrimonio decididamente más colaborativo (ver Clifford, 2010).

2879

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

ÁVILA, Débora; MALO, Marta (2010) “Diferencias gobernadas, nuevos racismos”, Caosmosis Biblioweb. <http://caosmosis.acracia.net/?p=1263>

BOURDIEU, Pierre (2003) *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona, Anagrama.

BUTLER, Judith (2001) *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra.

CLIFFORD, James “Múltiples miradas. Antropología y patrimonio nativo en Alaska” Sphera Publica, Num. Especial Patrimonio cultural. Nuevas formas de tratamiento/nuevos sentidos, pp. 233-290.

<sup>11</sup> La noción foucaultiana de subjetivación hace referencia a una especie de economía política de la subjetividad inmanente a cada régimen de gubernamentalidad: “La sujeción es, literalmente hacerse un sujeto, el principio de resolución conforme al cual se formula o se produce un sujeto. Se trata de un tipo de poder que no solo actúa unilateralmente sobre un individuo determinado como forma de dominación, sino que también activa o forma al sujeto [...]” (Butler, 2001: 96).

- COBO DE GUZMÁN, Francisco (2010) “La economía política de la patrimonialización y los grupos subalternos. Crítica cultural desde una etnografía plurilocal”, *Sphera Publica*, Num. Especial Patrimonio cultural. Nuevas formas de tratamiento/nuevos sentidos, pp. 441-457.
- COLLIER, Stephen ; ONG, Aihwa (2004) “Global Assemblages, Anthropological Problems”. En A. ONG y S. COLLIER (Eds.) *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. N. York, Blackwell, pp. 3-21.
- COLLIER, Stephen J.; LAKOFF, Andrew (2004) “On regimes of Living”. En A. ONG y S. COLLIER (Eds.) *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. N. York, Blackwell, pp. 22-39.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (2001) *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- FERNANDEZ de ROTA, Antón (2010) “Patrimonium/Anthropos. Delineamientos de una antropología de lo contemporáneo”, *Sphera Publica*, Num. Especial Patrimonio cultural. Nuevas formas de tratamiento/nuevos sentidos, pp. 395-440.
- FOUCAULT, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. México DF, FCE.
- FRIEDMAN, Jonathan (2002) “Una antropología de los sistemas globales frente a las retóricas de la globalización”. En *Culturas en contacto: encuentros y desencuentros*. Madrid, Museo Nacional de Antropología, pp. 97-103.
- HARVEY, David (2009) *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal.
- HUNT, Lindsay (2009) *La invención de los derechos humanos*. Barcelona, Tusquets.
- HURTADO, Inma (2008) “La (in)migración de retiro desde la perspectiva de la salud/enfermedad/atención: procesos migratorios, contextos sociales e intereses académicos”. En M. GARCÍA y K. SCHRIEWER (Eds) *Ni turistas ni migrantes. Movilidad residencial europea en España*. Murcia, Isabor, pp. 179-210.
- KRIT, Alesya (2010) “Architecture, property and belonging in lifestyle migration. Documento inédito, Seminario Conceptual Approaches for the Study of LeisureOriented and Residential Tourism, CSIC.
- (2011) “El análisis del entorno construido como un medio para entender la interpretación que los migrantes residenciales hacen de sus nuevas vidas: los británicos en España. En T. MAZÓN; R. HUETE y A. MANTECÓN (eds) *Construir una nueva vida. Los espacios del turismo y la migración residencial*. Santander, Milrazones, pp. 179-202.
- MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- ONG, Aihwa (2006) “Experiments with Freedom: Milieus of the Human”, *American Literary History*, 18(2): 229-244.
- O'REILLY, Karen (2008) “Los efectos desiguales de la globalización de la migración en el contexto de nuevas formas de movilidad”. En M. GARCÍA y K. SCHRIEWER (Eds) *Ni turistas ni migrantes. Movilidad residencial europea en España*. Murcia, Isabor, pp. 49-70.
- PALACIOS, José (2006) *Capitalismo, globalidad y ecología cultural: hacia una economía política de la mundialización*. Granada, Universidad de Granada.
- PALACIOS, José; RICO BECERRA, Juan I. (2010) “Recursos culturales y objetos contrapatrimoniales: Apuntes exploratorios sobre las posibilidades de una antropología crítica del patrimonio a partir de la reflexión sobre una práctica religiosa transnacional”, *Sphera Publica*, Num. Especial Patrimonio cultural. Nuevas formas de tratamiento/nuevos sentidos, pp. 373-394.



- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas (2003) "Introduction. Foucault Today". En P. RABINOW y N. ROSE (Eds.) *The essential Foucault: selections from the essential works of Foucault, 1954-1984*. N. York, New Press. <http://www2.lse.ac.uk/sociology/pdf/Rabinow-andRoseIntrotoEssentialFoucault2003.pdf>
- RODES, Joaquín (2008) "Entre la migración permanente y la migración temporal. Residentes comunitarios oficiales y no oficiales en la región de Murcia". En M. GARCÍA y K. SCHRIEWER (eds). *Ni turistas ni migrantes. Movilidad residencial europea en España*. Murcia, Isabor, pp. 89-113.
- RODRÍGUEZ, Vicente (2008) "Retirados para vivir en España: condiciones, situaciones, escenarios". En M. GARCÍA y K. SCHRIEWER (Eds) *Ni turistas ni migrantes. Movilidad residencial europea en España*. Murcia, Isabor, pp. 17-48.
- ROSE, Nikolas (1996) "The Death of the Social: Refiguring the Territory of the Government", *Economy and Society*, 25 (3): 327-356.
1999. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge University Press.
2010. "La formación del yo privado". En *El gobierno del alma*. Disponible en: <http://caosmosis.acracia.net/?p=1419>
- SCHRIEWER, Klaus (2008) "Los norteamericanos residentes en España vistos por los españoles". En M. GARCÍA y K. SCHRIEWER (Eds) *Ni turistas ni migrantes. Movilidad residencial europea en España*. Murcia, Isabor, pp. 71-87.
- WACQUANT, Loic (2009) *Las cárceles de la miseria*. Madrid, Alianza Editorial.



# LA NATURALIZACIÓN DE LA CULTURA EN LOS PROCESOS DE INTERVENCIÓN POLÍTICA. EL CASO DE LAS PREJUBILACIONES EN LAS CUENCAS MINERAS ASTURIANAS<sup>1</sup>

José Luis García García  
Universidad Complutense de Madrid

## 1. MODELOS DE CULTURA

En este texto trataré de mostrar la gran relevancia que tienen en los procesos de intervención política los modelos cognitivos en los que se incluyen los contenidos académicos del concepto de cultura. Esta relevancia deriva del hecho de que los modelos culturales, a diferencia de las categorizaciones académicas sobre la cultura, no son exclusivamente teóricos, sino que se configuran en experiencias de gran performatividad social. Mientras en las disquisiciones teóricas sobre el concepto de cultura las distintas formas de entenderla tienen que abrirse camino refutando todo aquello que se les opone, en los modelos cognitivos pueden coexistir aspectos polémicos e incluso contradictorios del fenómeno y variar estas características según los contextos sociales en los que se activan. Estos contextos son notablemente diferentes cuando se “utiliza la cultura” y cuando se “reutiliza”. Los antropólogos solemos estudiar procesos de utilización cultural y en este cometido no damos mucha importancia a los esquemas con los que se tematiza la cultura en los modelos cognitivos. En los procesos de intervención política la cultura se trata como objeto reutilizable, y el éxito o el fracaso de esta oferta depende a su vez de su correspondencia con los esquemas que los usuarios manejan sobre su propia cultura.

Una investigación de esta naturaleza se encuentra con el problema de las denominaciones. No es lo más habitual que los usuarios de la cultura, utilicen este concepto para referirse a lo que hacen en la vida cotidiana o en los programas de intervención. No cabe duda que, además del concepto de cultura en el sentido de conocimiento especializado o de creaciones artísticas, se están extendiendo, cada vez más, otros usos igualmente delimitados del concepto. A ello han contribuido, por ejemplo, los discursos políticos, las disposiciones legales sobre el patrimonio, la promoción de determinadas instituciones, como los museos y, porqué no decirlo, la divulgación de los conocimientos académicos sobre la cultura.

Pero la divergencia entre las implicaciones académicas y los usos corrientes del concepto de cultura, es con frecuencia nominal y sugiere la necesidad de buscar, a nivel de los usos lingüísticos, categorías de extensión equivalente, aunque se denominen de distinta manera. Esta búsqueda no debe por tanto limitarse a traducir en un lenguaje coloquial las distintas parcelas del concepto académico de cultura, sino que tiene que conservar la unidad y la transcendencia que se enuncia en los usos académicos del concepto. Sin duda apuntan a ello expresiones como “nuestras tradiciones”, “las costumbres”, “lo de siempre”, “formas de vida” e incluso como sucede actualmente en las cuencas mineras, en el contexto de las prejubilaciones: “una vida sana”. La etnografía que voy a utilizar en este texto se refiere precisamente a situaciones en las que, en circunstancias extremas, se reiteran este tipo de denominaciones. Son éstos, además, como veremos, contextos propicios para el desencadenamiento de la intervención política.

2883

---

<sup>1</sup> Este texto se ha realizado dentro de la investigación CSO200803427 de la Dirección General de Investigación, sobre el tema “La reutilización de la cultura en las políticas de intervención social”.

## 2. DOS FORMAS DE VIDA Y DOS PAISAJES NATURALES

Los modelos de cultura tienen una historia, en las cuencas mineras, que no puede ser olvidada a la hora de analizar las experiencias que les dan contenido. Efectivamente las industrias mineras supusieron un impacto radical en el entorno y una crisis en las formas de vida tradicionales. Las industrias mineras irrumpieron en este espacio introduciendo una profunda alteración no sólo en el entorno inmediato, sino también en las formas de vida campesinas. En otros sitios he descrito esta situación como enfrentamiento entre dos mundos, una expresión que se sustentaba en documentos muy elocuentes de aquella época. Las industrias mineras cortaban manantiales, removían los cimientos de las viviendas, ennegrecían las aguas de los ríos, alteraban las costumbres y las prácticas sociales: era el final, tal como vaticinaba un vecino del pueblo minero de Carabanzo en el Periódico local *Pajares* (1511-1891) “Dentro de pocos días, si Dios o el Ayuntamiento no lo remedia, todos sus moradores tendrán que emigrar por serles imposible continuar las tareas agrícolas y la cría de animales útiles, su única y exclusiva profesión...”.

Otro Periódico de la época (*El Porvenir de Laviana*, 1903-1891) alertaba también, el mismo año y en el contexto de los cambios administrativos que planeaban implantar los dueños de las industrias mineras, sobre las consecuencias de las transformaciones de los usos de los recursos naturales: “mañana que los carbones...se agoten, porque las empresas industriales de la naturaleza, de la que nos ocupamos, tienen su vida contada ¿qué quedará de aquellas hoy ricas parroquias?: muchos intereses creados, mil costumbres adquiridas y bastantes esperanzas sin realizar, todo lo que sería de golpe anulado, no quedándoles después de algún tiempo más que la emigración...”.

No se trata sólo de un enfrentamiento en el ámbito de la explotación del entorno natural, sino también en las formas de vida, es decir en “la cultura” de la gente. Tanto la vida campesina como las actividades mineras compiten por integrarse en un paisaje en proceso de transformación. Cada una de estas actividades lleva adosadas sus costumbres y tan malo es perder las propias (“esperanzas sin realizar”) como coger las ajenas (“mil costumbres adquiridas”).

En el comienzo de las minas la categoría de minero estaba socialmente vacía. De los trabajadores de la mina, prototificados por el minero proletario, generalmente inmigrante, nada se sabía y, en consecuencia, fue necesario dar contenido a una categoría que los definiese y posicionase en el espacio social. Muy pronto se les fue haciendo responsables de las alteraciones de la vida cotidiana, y se les definió como camorristas, bebedores, viciosos, (José Luis García 1996). Sus altos salarios, en comparación con los recursos de los campesinos, sus ritmos temporales, sus inclasificables formas de ocio, y sus costumbres, les convertía en firmes candidatos a un imparable fracaso moral.

Para los campesinos “de toda la vida”, el trabajo minero era antinatural. Entrar y salir de la mina eran expresiones densas, cargadas de significaciones determinantes de las conductas que se tienen en torno a ella. La mina es un espacio cerrado al mundo exterior, prohibido para niños, mujeres y trabajadores de otros sectores productivos. Es también un espacio de muerte. Las condiciones de seguridad de las minas asturianas fueron durante los primeros cincuenta o sesenta años, muy deficientes y los accidentes mortales en las minas no eran ninguna excepción. Entrar en la mina no sólo era un riesgo de imprevistas consecuencias, sino que significaba sumergirse en un mundo insalubre, que tenía poco que ver con el entorno exterior en el que tenía lugar la vida campesina. El acceso desde la jaula, la supersposición de las plantas, las chimeneas, los talleres, la peculiar circulación del agua y del aire, los espacios muertos, y las galerías que todavía siguen abriendo los

barrenistas no son sólo realidades contrapuestas del espacio agroganadero, sino también plasmaciones expresivas de las profundas diferencias de dos maneras de vivir aferradas al mismo espacio natural.

Con el paso del tiempo la mina y la vida del minero se fueron configurando en las cuencas mineras como un paisaje alternativo, animado por formas de vida particulares. En nada contradice esa situación el hecho de que prácticamente hasta nuestros días el minero de la cuenca de Aller, en la que he recogido los datos que utilizo, haya sido un trabajador mixto, campesino y minero al mismo tiempo. Ir a la mina fue siempre una decisión límite, que suponía el reconocimiento de un cierto fracaso. Se iba a la mina porque no existían otras posibilidades de prosperar. Y sin embargo, con la pérdida de peso de la agroganadería, la mina se fue consolidando como una fuente de recursos más segura, para el mantenimiento de la vida en los valles mineros. Sin anular reticencias, los cien años de minas conformaron una tradición ambivalente que ha ido dejando en el imaginario social estampas de desolación y dureza, pero también asociaciones altamente valoradas, de compromiso, laboriosidad y fidelidad personal. “Hay una luz en Asturias...” es el encabezado genérico de una publicación sobre las huelgas mineras asturianas de 1962, que han sido consideradas como el principio del fin de la dictadura franquista (Rubén Vega 2002). En este paisaje, a contrapelo de la cultura campesina, se han ido integrando valores de los mineros, sus reivindicaciones políticas, y sus prácticas sociales como expresión de un paisaje de minas, que está corriendo actualmente, con la proliferación de las prejubilaciones, el mismo riesgo de desaparecer por el que pasaron hace más de un siglo los campesinos de las cuencas mineras.

Es realmente sorprendente constatar el paralelismo que existe entre este final y el comienzo de las industrias mineras. Lo que antes eran diferencias entre campesinos y mineros son ahora contrastes entre trabajadores en activo y prejubilados. El proceso inicial de categorización de los mineros, se está reproduciendo actualmente, y con el mismo contenido, con los prejubilados (García 2006). Los prejubilados son tan mal vistos como los antiguos mineros. Sólo los que han sido capaces de reintegrarse en el mundo campesino adquieren una cierta consideración de salubridad social. El resto son altamente estigmatizados. Sus edades entre los cuarenta y los cincuenta años, su disponibilidad de tiempo de ocio, su alto poder adquisitivo, les convierten en serios candidatos para precipitarse en el alcoholismo, en la desestructuración familiar y en patologías psicológicas irreversibles.

Tanto antes como ahora, afloran inevitablemente las previsiones escatológicas sobre el conejo. El comienzo de las minas era antes “el final” para los habitantes de los pueblos campesinos. “Esto está muerto” dicen ahora los vecinos de las cuencas, cuando las minas se acaban. Muerto significa que las formas de vida integradas en el paisaje de minas ya no son viables, como no lo eran las formas agroganaderas en los espacios invadidos por las industrias mineras. Nos encontramos con planos abandonados que descienden por las montañas, con bocaminas olvidadas, con gallardetes que no conducen a ninguna parte. Además, el fin de este segundo paisaje afecta dramáticamente a lo que quedaba del primero, tanto en su versión campesina, como en la variante del trabajador mixto, y así nos encontramos con prados “dejados a monte”, con matas de madera que nadie tala, con frutas que nadie recoge, con espacios acotados que no tienen dueño, y con caminos que se borran en los montes de los pueblos.

### 3. LA REUTILIZACIÓN DE LA CULTURA: LA OFERTA

Es en este clima final de deterioro cultural cuando emerge, a su manera, la intervención política. Un análisis de los programas de intervención llega fácilmente a la conclusión de que la cultura se sitúa en el centro de la planificación de las actividades dirigidas a reactivar los sistemas sociales en momentos críticos de su desarrollo, y que en este contexto la reutilización de la cultura funciona como remedio de los males inducidos por el deterioro de los paisajes en los que integraba. Cuando empezaban las minas se recurría a las entidades locales para que no concedieran licencias a las nuevas industrias. Hoy, cuando el número de prejubilados supera en las cuencas al de trabajadores en activo, las autoridades políticas se sienten interpeladas y no tienen más remedio que intervenir. Estas intervenciones son complejas y afectan a realidades sociales que no siempre están en consonancia con los modelos de cultura que manejan los destinatarios de las ofertas políticas. Una breve apelación al programa de intervención política en las Cuencas mineras puede ratificar esta consideración.

El programa de Prejubilación Activa (Gobierno del Principado de Asturias 2002) concentra todas las actividades llevadas a cabo por la Junta del Principado de Asturias para intervenir en la reactivación de las Cuencas mineras. Se recurre para ello a una oferta en la que juega un papel predominante la reutilización cultural. “Hay que tener en cuenta que en las cuencas mineras de Asturias, se parte de una situación de insuficiente desarrollo en lo que se refiere a equipamientos culturales y programas de tiempo libre, pues la cultura dominante ha estado vinculada al trabajo, lo que ha definido en gran medida el tipo de ocio y de relaciones personales que se establece en el colectivo de personas prejubiladas” (Gobierno del Principado de Asturias 2002:4). Es decir, se trata de crear una cultura del ocio y del tiempo libre que sustituya a la cultura dominante del trabajo. Y la forma de hacerlo es creando equipamientos culturales que no existen. Para ello se habilitan fondos dentro del Plan complementario de reactivación de las cuencas mineras aprobado por la junta del Principado en el 2001.

En el estudio previo realizado por la Universidad de Oviedo para cimentar la intervención, estas actividades de planificación del ocio sano se concretaban en actividades formativas, habilidades y trabajos manuales, y actividades físicas (Díaz y Prieto, 2002:158). Respecto a las primeras hablamos básicamente de cursos de formación, es decir de transmitir la cultura condensada en forma de conocimiento; en segundo lugar se plantean actividades relacionadas con prácticas manuales, a las que podríamos llamar saberes culturales aplicados, artesanías, etc., y la tercera serían actividades de tiempo libre como “salidas a la naturaleza, recuperación de actividades y elementos tradicionales en la cultura asturiana, senderismo y recuperación de caminos...estas propuestas tienen como objetivo poder combinar la faceta del deporte con la potenciación de las relaciones sociales” (Díaz y Prieto 2002: 162).

Como se puede ver, se recurre a la cultura para alejar a los implicados de los peligros anunciados en la categoría de prejubilado que se maneja. Esto es así porque la cultura aparece siempre rodeada de una cierta aureola moral. Se trata de una moralidad construida desde parámetros que no ofrecen ningún tipo de duda sobre sus virtualidades cara al colectivo que las ha generado y que las sustenta. El intervencionismo es el gran monumento a la externalización de la cultura implícita en el modelo y a las consecuencias psicológicas (las formas de vida de las definiciones tradicionales) correspondientes. Respecto a la externalización se puede decir que la cultura que se oferta incluye conocimientos, habilidades, artesanías, prácticas naturales. La tendencia a reificarla como

producto de siempre es uno de los ingredientes fundamentales de su valor. En la medida en que la moralidad sólo tiene sentido en procesos colectivos, la tradición funciona, en este contexto, como legitimación de la moralidad y ahí está siempre disponible, como garantía de que su reutilización sólo puede conducir a una vida sana.

La oferta política reutiliza la mina patrimonializándola, es decir, depurándola de todas las características negativas señaladas más arriba, y presentándola como parte del acervo tradicional de la comunidad. En uno de los programas de Prejubilación activa, se preveía utilizar a los prejubilados para enseñar a los niños en los institutos y colegios subvencionados lo que era la mina. Para ello se formaron algunos equipos de voluntarios mineros que contaban a los niños asturianos el relato argumentado de sus experiencias laborales. En otro programa se trataba de recuperar la memoria y tradiciones dirigidas a fomentar el intercambio generacional, tarea que se realizaba con la elaboración y divulgación de las biografías de personas relevantes, de las minas, durante los últimos cien años. En ese relato los avatares de tiempos pasados se convierten en circunstancias de una trama argumental en la que la profesión queda depurada y moralmente rehabilitada. Un sentido similar tienen las inversiones destinadas al sostenimiento del museo de la minería con la exposición pública de una mina simulada, a la que los visitantes pueden acceder a un espacio que en los estuvo y sigue estando drásticamente prohibido.

De todas formas no todas las propuestas de los planificadores llegan a tener la misma trascendencia social. Concretamente llama la atención el hecho de que de todas las actividades programadas en la Prejubilación activa, sólo un grupo de ellas, aquellas que tienen que ver con la reutilización de la naturaleza, tienen actualmente una fuerte implantación entre los prejubilados de la minería. Ello sin duda se debe más a los modelos de cultura formados en las cuencas mineras, a lo largo de su historia, que a la puesta en marcha del plan de prejubilaciones. En otro sitio he tratado de explicar las causas de este fenómeno (García, 2009).

#### **4. LA REUTILIZACIÓN DE LA CULTURA: LA DEMANDA**

Las situaciones masivas de ocio permanente tienen peculiaridades de gran interés para analizar los fenómenos de intervención política y para seguir el rastro y las consecuencias de estas intervenciones en las prácticas sociales. Tienden a acotar espacios y a delimitar tiempos en discursos estratégicamente contruados y divulgados. Los tiempos de ocio obligados y dilatados se convierten en el tiempo cotidiano, y sólo ocasionalmente los implicados asumen responsabilidades, generalmente de tiempo limitado, que les hacen salir de esta situación.

Este cambio en la disponibilidad del tiempo, no se limita sólo a la obviedad de pasar de una situación laboral, temporalmente pautada, a un tiempo en blanco, abierto a todas las posibilidades de planificación y que hay que rellenar, para dar sentido a la nueva situación. Se trata de mucho más: la presentación del yo en la vida cotidiana, como diría Erving Goffman (2001), está necesariamente sujeta a una estructuración temporal. Normalmente el tiempo en su organización pública nos trasciende, es transindividual y coactivo, características que atribuía Durkheim a todos los fenómenos sociales. La prejubilación de los mineros, por sí misma, impone a los afectados unas condiciones que les separan del trasfondo social del tiempo. En principio el prejubilado tiene que reconstruir sus vínculos sociales y los recursos que se le ofrecen, para llevar a cabo esta tarea, son radicalmente limitados. Un análisis de estas decisiones nos sitúa ante la complejidad del problema: sus conductas tienen unas connotaciones sociales que apuntan directamente a los que

comparten la situación con uno mismo, y a quienes contrastan por sus circunstancias, en el mismo entorno social, con aquellos que siguen trabajando. La decisión que se tome no puede diferir de la que tomen los que están en su misma situación, pero tampoco puede contrastar agresivamente con la vida de los que permanecen en el mundo laboral.

En más de cien entrevistas realizadas a los prejubilados de la minería y a sus vecinos, en el Concejo de Aller, destaca la coincidencia de los discursos en vincular las opciones saludables con las prácticas culturales que de una u otra forma están vinculadas a la naturaleza. Es como si, tras un siglo largo de minas, despertasen de un largo letargo, y se reencontrasen de nuevo con la naturaleza perdida que se ha descrito más arriba en el paisaje natural del mundo campesino. Es curioso constatar como una de las soluciones más arraigadas en el concejo de Aller para paliar de forma natural, es decir saludable, la situación de ocio permanente de los prejubilados, es la del retorno, parcial o total, a las actividades agroganaderas. Cultivar el huerto es una práctica muy generalizada entre ellos, y no son pocos los que han vuelto a comprar ganado y a poner en práctica las formas tradicionales de la vida campesina. Incluso, cuando los prejubilados tienen prohibido como tales realizar trabajos remunerados de cualquier naturaleza, se les tolera, sin reproche alguno, esta dedicación a la ganadería, como actividad tradicionalmente sana, aunque ello conlleve obtener recursos adicionales a los que reciben por su prejubilación (García 2008).

Además de los trabajos en el huerto y del ganado, en sus discursos se habla de otras actividades que son sanas, en la medida en que se inscriben en el paisaje tradicional. Las relaciones con la gente, el supermercado, la familia, la educación, el ocio, aparecen configurados por este entorno natural, y no tienen el mismo sentido ni el mismo desarrollo fuera de este contexto.

2888

“Esto no se paga, la tranquilidad no se paga. Vas a la ciudad, y todo es correr y andar de barullo en barullo. Vas a un supermercado y tienes que abrirte paso entre la gente y, por nun hacer cola, si fuiste a comprar jamón de york acabas comprando pavo. Aquí la vida es de otra manera y la naturaleza la tienes a la puerta de tu casa: desde que sales hasta que entras. Y si vas al super, hasta te presta pararte y hablar un rato con esti o con aquél otro. Nun vas acelerau y con prisa a todas partes”. (Prejubilado, 47 años).

“Esto es todo natural. Y a los guajes, en la escuela, no hay que llevarlos a ninguna granja escuela para saber lo que es una vaca o un gochu. Yo creo que nun me iré nunca del Concejo. Los hay que marcharon y andan ahora por Oviedo y Gijón separaos, de bar en bar, y sin hacer nada que les valga la pena”. (Prejubilado, 44 años)

“No, yo no me iré nunca de aquí. Aquí tienes caza, tienes pesca, rutas, y cuidándolo un poco puedes traer al oso y al urogallo. Aquí estás en contacto con la naturaleza. Esto es vida, vida sana” (prejubilado, 50 años).

Todos estos discursos implican una forma de vida en la que la cultura aparece integrada en el paisaje natural: ella misma es el paisaje. Se conceptualiza como algo dado, tan natural que sus peculiaridades “pasan desapercibidas”, y que sólo se tematizan cuando uno tiene que compararla con la ciudad, o cuando vienen los de fuera y les hablan de una suerte que nunca habían sospechado.



“Todo el que viene por aquí se queda admirado. Tenemos ahí un prado que i llaman el hotel de los jabalíes, porque andan por ahí corriendo los jabatos alrededor de su madre. La gente que viene de fuera párase a verlos. Y nosotros no le damos importancia”. (Prejubilado, 50 años).

“Nosotros tenemos que irnos, por los guajes. Pero vendremos los fines de semana. Va costarnos adaptarnos a la ciudad. Aquí todo es tranquilidad. Aunque nosotros no le damos importancia, porque es lo de toda la vida. El verano pasado vinieron unos amigos de Murcia, pasaron por esa reguera que está ahí detrás, y venga sacarle fotos... y yo pensaba, pero qué tendrá esto, que a nosotros nunca nos llamó la atención”. (Mujer de prejubilado, 42 años).

La cultura y el entorno natural constituyen un paisaje único, institucionalizado en relación con las actividades que requieren una cierta organización, o que simplemente incrementan su eficiencia si se ejecutan de forma colectiva. Es el caso de la caza, de la pesca, de la montaña. Existen agrupaciones institucionalizadas para todas estas prácticas naturales. Posiblemente la más numerosa es la asociación de caza El Rebecu, que cuenta con unos 500 afiliados, y una compleja organización. Existe también una asociación de Pesca llamada el Marabayu, con unos 90 socios activos, que cumple con el mantenimiento de los ríos la misma función que hace el Rebecu con los Montes.

Aparte de las estas actividades que unen ocio y recursos existen otras, igualmente naturales, en las que la organización social contribuye a configurar, de forma institucionalizada, las prácticas de los prejubilados: me refiero a los grupos de montaña. Incluso actividades culturales teóricamente muy poco naturales, como el uso de las bicicletas, son naturales. Existe en el Concejo cuatro clubs de bicicletas, y aunque algunos usan la bicicleta de manera individual, lo normal es que se salga en cuadrillas de seis o siete personas y que se combinen las salidas internas, dentro del Concejo, con las rutas más organizadas que no sólo salen fuera del Concejo, sino de Asturias e incluso de España.

Esta mezcla de la natural y de lo cultural no es en absoluto arbitraria sino que responde a la indiferenciación con la que ambas realidades aparecen en el modelo de cultura de quienes las utilizan. Y esta indiferenciación tiene, entre los prejubilados, una peculiaridad añadida que las justifica: está legitimada por un discurso sobre las cosas en el que los recursos no se conceptualizan en significados de uso, sino que son reutilizados en el contexto de significación saludable. Es distinto caminar entre dos puntos con el objetivo de realizar alguna tarea necesaria, que hacerlo para llenar el tiempo: no es lo mismo el trabajo del huerto o el cuidado de las vacas que forman tradicionalmente parte de la economía doméstica, que acogerse a estas actividades para distraerse, sudar un rato, o simplemente para tener algo que hacer. No es lo mismo utilizar que reutilizar la cultura.

## **5. A MODO DE CONCLUSIÓN**

El hecho de que la cultura se pueda tener o no tener, cuando se refiere al conocimiento, y de que en el resto de sus usos populares pueda ser impulsada o regulada políticamente, expuesta y custodiada en los museos, perdida y reencontrada, en el caso de identidades, olvidada si se trata de costumbres o tradiciones, o simplemente rechazada o abrazada de nuevo, si hablamos de la vida saludable, abre la puerta a dos de las características más transversales de la cultura tal como aparece en los modelos populares: la de su construcción experiencial, como objeto, en las prácticas sociales, y la de su capacidad de ser utilizada y consecuentemente reutilizada en diferentes tiempos y contextos cotidianos,

con la finalidad de transformar a los sujetos sociales. En este contexto adquieren sentido los planes de intervención política y las prácticas relacionadas con la reutilización de la cultura por parte de los destinatarios de esas intervenciones.

La reutilización, en uno u otro sentido, es una respuesta al incierto desajuste producido en el proceso de utilización cultural. Las situaciones en las que se suele plantear son de muchos tipos: unas veces, cuando los usos culturales desaparecen, se reactiva la reutilización para perpetuarlos: es el caso de las formaciones patrimoniales, de las propuestas de inmersión cultural para emigrantes, con el cuestionable propósito de integrarlos, o de los procesos de reactivación de la cultura popular, tal como se demanda en alguna de las disposiciones de la UNESCO. En otras ocasiones la reutilización se produce en situaciones de riesgo social o personal, en contextos anómicos, en los que la mejor forma de alcanzar la normalidad es por medio de la reutilización de las prácticas tradicionales. Esto es lo que sucede en procesos colectivos de gran transformación en los que la reutilización de la cultura se presenta como solución. En estas situaciones, se prototifican aquellas dimensiones del modelo cultural que pueden fácilmente integrar, como decía más arriba, las dimensiones contradictorias de las definiciones académicas de cultura, la ser al mismo tiempo objeto construido y determinante de las formas de vida de los sujetos sociales.

En principio, utilizar la cultura es un fenómeno particular, restringido a la forma de vida de cada uno de los sujetos sociales. Son ellos los que echan mano, según sus circunstancias de los recursos culturales y en este proceso unas veces coinciden más y otras veces no tanto con el resto de los individuos. En la mayoría de los casos estas coincidencias se explican como un fenómeno estadístico, que no tiene nada que ver con la concordancia de los sujetos. Es a estos procesos a los que se refiere el antropólogo cuando habla de cultura. Algo muy distinto sucede con el fenómeno de la reutilización. En él la cultura se oferta con unos objetivos determinados a un colectivo específico, que responde de forma dirigida a lo que se le plantea. Los que entran en el proceso utilizan cauces institucionalizados, asumen normas preestablecidas de uso y realizan procesos prefijados de conductas. Esta diferencia entre la utilización y la reutilización de la cultura es sumamente importante y establece claramente una distinción entre los recursos culturales de los que se sirven los sujetos sociales como individuos que reaccionan a las circunstancias que les afectan y la cultura reutilizable que se presenta categorialmente mediada, y por lo tanto estandarizada, como objeto saludable para un colectivo determinado.

De todas maneras, no siempre se da una correspondencia entre lo que se oferta y las prácticas “culturales” de los implicados. En el caso de los prejubilados de las Cuencas mineras la recepción de las ofertas está condicionada por el contenido y la estructura del modelo de cultura local. Como hemos visto, histórica y socialmente se han ido fortaleciendo todos aquellos aspectos que, de una u otra forma y siempre a través de experiencias muy significativas, tienen que ver con la naturaleza. La cultura está integrada en el paisaje natural. Las intervenciones políticas que no se ajusten a esta concepción, como ha sucedido con las propuestas formativas del programa de Prejubilación activa, están abocadas al fracaso. Pero cabe también recordar que un aspecto sumamente relevante de los programas de intervención política es su performatividad social: se trata de propuestas que bien divulgadas llegan a formar parte de los esquemas y modelos sobre la propia cultura. Una de las diferencias fundamentales entre las definiciones académicas de la cultura y los esquemas o modelos culturales en los que se incluyen, es el carácter abstracto conceptual de las categorías científicas, frente a la dimensión experiencial y procesual de los modelos. He podido constatar, sin embargo, que en el caso del programa

de Prejubilación activa, la divulgación de sus contenidos ha sido muy poco eficaz, y que las coincidencias entre las propuestas relacionadas con los usos de la naturaleza en el programa y las prácticas de los prejubilados, se debe más a la influencia sobre los programadores de lo que los prejubilados venían ya haciendo en sus entornos naturales, que a la de las propuestas de los programas sobre los destinatarios.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DÍAZ, C. Y PRIETO, B. (2003) *Análisis de la Jubilación anticipada en Asturias*, Universidad de Oviedo, Departamento de Economía Aplicada (Texto mecanografiado).
- GARCÍA, J.L. (1996) *Prácticas Paternalistas. Un estudio antropológico sobre los mineros asturianos*. Barcelona, Ariel.
- GARCÍA, J.L. (2006) “La construcción discursiva de la mala fama de la prejubilación entre los mineros: Imágenes de rechazo y hechos del contexto social”, *Revista de Antropología Social*, 15: 63-84.
- GARCÍA, J.L. (2008) “Variaciones en torno al trabajo o la estructura moral de las actividades e inactividades retribuidas. El caso de las prejubilaciones” En S.Castillo y M.J. Devillard (coords.), *Tiempo de espera en las fronteras del mercado laboral: nuevos agentes sociales en el espacio social*. San Sebastián: Ankulegi, 143-157.
- GARCÍA, J.L. (2009) “La intervención política y la construcción de las categorías colectivas. La prejubilación de los mineros como problema social”. En J.L.García (coord.) *Prejubilados Españoles: ajustes y resistencias ante las políticas públicas*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 23-65.
- GOFFMAN, Erving (2001) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS (2002) *Prejubilación activa*, Oviedo, Consejería de Asuntos sociales (Texto mecanografiado).
- VEGA, RUBÉN (2002) *Hay una luz en Asturias... Las huelgas de 1962 en Asturias*. Gijón, Ediciones TREA.



# DOS PROCESOS DE CANDIDATURA PARA SER PATRIMONIO EN LAS LISTAS DE LA UNESCO: LA DIETA MEDITERRÁNEA Y UN REAL SITIO<sup>1</sup>

Matilde Córdoba Azcárate

Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid

Consuelo Álvarez Plaza

Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando el ocio y el turismo están en la base de procesos de puesta en valor del patrimonio, natural y cultural, material e inmaterial, operan evidentes procesos de commodificación (Harvey, 1996). Esta commodificación supone la conversión de espacios y elementos naturales así como de procesos culturales en meros recursos de consumo turístico facilitando de este modo su entrada en la lógica del mercado. Es precisamente este proceso el que está en la base de los conflictos que muchas veces se dan entre la esfera política y social en la valorización patrimonial o patrimonialización. En este contexto, tal y como apuntan Del Marmol *et alii* (2010: 9), es fundamental prestar especial atención a la forma en que “la incorporación presente de valores y significados referidos a elementos sociales, culturales o «naturales» del pasado”, pasa a ser parte de una nueva economía política cultural.

El objetivo fundamental de este trabajo es precisamente ahondar en esta problemática desde los casos comparados de los actuales procesos de candidatura de la dieta mediterránea a ser Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad y del Real Sitio de San Ildefonso de la Granja (Segovia) para entrar a formar parte de la Red de Reservas de la Biosfera de la UNESCO. En concreto, exploraremos cómo se construye discursivamente el patrimonio y cuáles son las retóricas de elaboración territorial (García García, 2007) y de usos cotidianos que subyacen en ambas candidaturas. Este análisis es un primer paso en el estudio de los conflictos inherentes a los procesos de reutilización de objetos y prácticas culturales aquí sólo apuntados.

2893

## 2. LA DIETA MEDITERRÁNEA: CENTENARIO ARTE DE SABER VIVIR Y VECTOR DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

### 2.1. Construcción discursiva del alma del mediterráneo

“Es más lo que nos une que lo que nos separa”. Con esta frase la Directora General de Industrias y Mercados Alimentarios, reflejaba durante una entrevista que, la unión y la co-

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto La reutilización de la cultura en las políticas de Intervención social (CSO200803427/SOCI) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (2008-2011) En el primer caso se ha realizado trabajo de campo en Soria y Barcelona y se ha entrevistado, entre otros, a políticos y técnicos del ministerio de Medio Ambiente Rural y Marino, Ministerio de Cultura, Fundación Dieta Mediterránea, Instituto Europeo del Mediterráneo, Consultor de Patrimonio Mundial, consejeros del Ayuntamiento de Soria, presidente Fundación Científica de Caja Rural de Soria. Agradecer al presidente de esta fundación y a la Fundación Dieta Mediterránea el apoyo, los contactos y la documentación facilitada. En el segundo caso, se presentan los resultados de un primer trabajo de campo exploratorio en el que se realizaron entrevistas semidirectivas a nivel institucional y con la población local en La Granja y Valsaín durante el verano de 2010. La autora desea agradecer la colaboración y disponibilidad de los entrevistados así como la hospitalidad de los dueños de La Querencia de Valsaín magníficos conocedores y amantes de esta zona.

hesión cultural de los pueblos que habitan en la cuenca mediterránea, era posible gracias a un estilo de vida común y una “dieta” que se relaciona con lo que la UNESCO ha definido como “un conjunto de competencias, conocimientos, prácticas y tradiciones relacionadas con la alimentación humana, que van desde la tierra a la mesa, abarcando los cultivos, las cosechas y la pesca, así como la conservación, transformación y preparación de los alimentos y, en particular, el consumo de éstos” (UNESCO, 2011).

El nacimiento del concepto “dieta mediterránea”, hasta ese momento inexistente, surgió en los años ochenta de la mano de Keys (1980). Preocupado por la salud cardiovascular de los norteamericanos, este autor difundió la relación entre la dieta mediterránea y la salud, una conexión ampliamente retomada en investigaciones posteriores (Willett: 1995; ÁlvarezSala, 1996). Fue por tanto la salud el motor que puso en marcha el concepto dieta mediterránea; se popularizó y extendió independientemente de los hábitos dietéticos reales y presentes de los pueblos mediterráneos. Esta relación entre patrón alimentario y salud, junto con el abandono en las últimas décadas del patrón en los países que dieron origen a la dieta, actúa como el detonante discursivo que justifica su patrimonialización. La convención para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO, aprobada en 2003, define el patrimonio cultural inmaterial como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”. España, Grecia, Italia y Marruecos presentaron a la UNESCO la candidatura de la dieta mediterránea para ser incluida en la lista representativa de aquel patrimonio en 2009, aprobándose el 16 de noviembre de 2010. La UNESCO destaca que los ingredientes principales de esta dieta son “aceite de oliva, cereales, frutas y verduras frescas o secas, una proporción moderada de carne, pescado y productos lácteos, y abundantes condimentos y especias, cuyo consumo en la mesa se acompaña de vino o infusiones”. Subraya que es un modo de vida, “un elemento cultural que propicia la interacción social”. Un “estilo de vida” que es equilibrado por sus aportaciones a nivel de salud y nutrición, sostenibilidad, interacción con la naturaleza y la historia, a la vez que provoca sentimiento de pertenencia. Asimismo, garantiza la conservación y el desarrollo de actividades tradicionales y artesanales vinculadas a la agricultura y la pesca en muchas comunidades de países del Mediterráneo. Actividades fundamentales estas últimas dentro de la política turística mediterránea.

¿Cómo subrayar la especificidad, y la excepcionalidad de la dieta mediterránea? La referencia a la comunión entre paisaje y mesa “el paisaje refleja su mesa como su mesa refleja el paisaje”, así como la sostenibilidad de la unión entre cultivos y consumo, convierten a este patrimonio cultural en algo más completo que un conjunto de conocimientos y técnicas. La gastronomía es expresión cultural de carácter efímero y volátil pero no así todas las acciones relacionadas con esta práctica; se materializa en construcciones, herramientas, paisajes y se transmiten gracias al lenguaje y los rituales. Incluir la dieta mediterránea en la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial supone, no solo generar un patrimonio cultural susceptible de ser protegido, difundido y transmitido a generaciones futuras, sino globalizar unas prácticas regionales, de manera que no sólo se beneficien los actores de estas prácticas, sino que se genere una memoria cultural colectiva globalizada (Scholze: 2008).

## **2.2. Gestión del proceso de inclusión**

Interesa conocer cómo se gestiona el proceso de inclusión en la lista de la UNESCO, de dónde parte la iniciativa, y qué instituciones están interesadas así como los actores rele-

vantes. Es preciso señalar que el patrimonio es mercancía de valor comercial y también generador de identidades que pueden ser utilizadas con fines políticos, las tradiciones se inventan o reinterpretan con ojos actuales para fijar en la población la idea de ceremonial. La dieta mediterránea aparece en la candidatura como un signo de identidad de la comunidad mediterránea. Esta comunidad unificada, para su inclusión en la lista del patrimonio, supone por un lado afirmar una integridad de continuidad cultural (Leach, 2003) y por otro lado, obviar la diversidad gastronómica que ofrecen los diferentes países. El intento de homogeneización de estas prácticas alimenticias para la candidatura ha producido que se olviden otros mercados culturales de interés local y turístico para países del Magreb, por ejemplo la artesanía, a favor de los mercados agrícolas de mayor interés para comunidades concretas como la española, la italiana o la marroquí con una fuerte presencia en la comunidad europea con sus productos y manufacturas agrícolas.

El director de GaiaHeritage, empresa francesa consultora especializada en la gestión del patrimonio cultural, hizo mención en la entrevista a la dificultad de generar identidad en un grupo tan heterodoxo como el conjunto de países de la cuenca mediterránea, así como el hecho de que la dieta mediterránea fuese algo auténtico o, por el contrario, formase parte de un imaginario institucional generado exclusivamente para poner en marcha el proceso de patrimonialización. “¿Cómo separar el imaginario de la realidad? ¿Cómo asegurar la autenticidad?... ¿cómo pasar el mensaje de que es compartido por un grupo de personas?”.

Si bien España impulsó y lideró la presentación de la candidatura, a través de sus instituciones estatales como los Ministerios de Medio Ambiente, Rural y Marino, de Cultura y de Asuntos Exteriores, era imprescindible, para convertirse en una candidatura cultural transnacional, la incorporación de la población civil y la adhesión de otros países de la cuenca mediterránea. La Fundación Dieta Mediterránea, con sede en Barcelona, propone al ministerio español de Medio Ambiente, Rural y Marino, elaborar una candidatura para que la dieta mediterránea forme parte de la lista representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Tal como explican uno de sus promotores “esta candidatura es imposible de concebir sin la cuna de la dieta mediterránea, es decir, sin Grecia ni Italia... se propuso a Francia la adhesión pero ellos en ese momento estaban interesados en promover la gastronomía francesa”. Debía estar representado un país del sur mediterráneo “se lo propusimos a Marruecos por las excelentes relaciones entre el gobierno español y el marroquí y por las importantes relaciones comerciales de este con la comunidad económica europea” (Ministerio).

La presencia y el apoyo a la dieta mediterránea por parte de la población civil, fue servida en bandeja por Soria. Este proyecto de patrimonialización es imposible de entender sin el impulso dado por el Dr. RL y la Fundación Científica de Caja Rural de Soria que preside desde su creación en 1995. El Ministerio se puso en contacto con varias entidades que mostraron sus propuestas para ser ciudad representativa de España, entre ellas cabe destacar Murcia, Sevilla y Jaén. Pero fue Soria la que tenía un proyecto más integral; envió la adhesión y el aval de hasta doscientas asociaciones sorianas, y colegios, partidos políticos, ayuntamiento, empresas y la prensa local. Otro requisito era demostrar que existía una tradición soriana relacionada con el espíritu de la dieta mediterránea. Se recurrió al imaginario histórico. “Les mandamos un vídeo (al Ministerio) donde se ve cómo se recrea hoy lo que se hacía en Numancia...el pan...las calderetas que se hacen en los pueblos” (Dr. RL).

La Fundación Dieta Mediterránea, tenía la infraestructura, el personal científico, los contactos internacionales y la subvención del Ministerio. Pero no podían presentar todo el aval y el apoyo civil que de hecho ofrecía Soria. Barcelona abanderó la patrimonialización pero el batallón lo puso Soria. La candidatura soriana se consolida; el siguiente paso es hermanarse con otras tres ciudades emblemáticas de los países que acompañan a España en este proceso. Chefchaouen, es la portavoz de Marruecos, Cilento, de Italia y Koroni, representa a Grecia. El 13 de abril, de 2010, los portavoces de estas ciudades se reúnen en Chefchaouen y presentan una declaración conjunta para la inscripción de la dieta mediterránea en la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. En la declaración se pone de manifiesto la esencia de este patrimonio compartido, una manera de vivir, un paisaje, una mesa, sistema de relaciones sociales y significados colectivos de los pueblos mediterráneos y además se especifica que los procesos de globalización y las transformaciones sociales suponen un riesgo de degradación o desaparición del patrimonio de la dieta mediterránea de ahí el interés por su protección. La segunda reunión de estas cuatro ciudades se iba a desarrollar en Soria pero fue suspendida por el asesinato de Angelo Vasallo alcalde de Pollica y representante de Cilento por Italia para la candidatura, el 6 de septiembre de 2010. La segunda reunión de estas cuatro ciudades emblemáticas iba a tener lugar en Soria, pero el asesinato del alcalde y principal promotor de una economía sostenible en la región de Cilent, impidió que se llevara a cabo.

### **2.3. Inmersión de la población en el proceso**

Los representantes sociales, empresarios y políticos de Soria, apoyaron de manera importante el proceso de inclusión. Todos coinciden en que la patrimonialización de la dieta mediterránea va a suponer para Soria un proyecto de desarrollo financiero y de reconocimiento como ciudad a nivel nacional e internacional, lo que podría ser un paso importante en su promoción como región de turismo ecológico y rural. La dieta mediterránea aparece articulada en estos discursos como un recurso clave en la nueva economía política cultural a la que hacíamos referencia anteriormente.

Otra cuestión son los usos cotidianos de los sorianos de este patrimonio impulsado por sus representantes. Mientras las empresas sorianas por un lado apoyan los productos de la dieta mediterránea, por otro lado hostelería y comercios venden productos alejados del ideal de la dieta conceptualizada por Keys. Los vecinos manejan la dualidad de comer sano con comer lo de siempre. La cocina tradicional soriana contiene además elementos no incluidos en el ideal de dieta mediterránea. A este respecto una informante señalaba “no sé qué es la dieta mediterránea, pero yo creo que lo sano es comer cosas naturales, de la tierra, un cerdo que crías en casa...es que si el está sano tu estarás sana”. O lo que es lo mismo “somos lo que comemos” (Gracia, 2002). Evitar la manufacturación, la comercialización, garantiza el ideal de relacionar sano con natural y con el respeto al medio ambiente. Los vecinos desconocen la promoción que lleva a cabo su ciudad; el aceite de oliva y el vino son los dos elementos más referenciados de la dieta mediterránea en las entrevistas. Coinciden en la importancia de que su ciudad “suene por ahí”. La dieta mediterránea en Soria no es pasado para sus ciudadanos, ni tradición, ni identidad, no existe la memoria colectiva del pasado ni del presente, pero si puede ser futuro, ser motor de desarrollo económico para Soria. Siendo la provincia menos poblada de España con 94.646, según padrón de 2008 con una inversión de la pirámide poblacional y unos 30 pueblos abandonados, el turismo se verá favorecido si se implanta la dieta mediterránea de manera que, la ciudad de interior (Davillon, 2002), se convierte en una ciudad hermanada con



el mar a través de sus productos. La etiqueta “ciudad promotora de la dieta mediterránea” y la conversión de esta dieta en recurso de consumo turístico pueden utilizarse para atraer tanto a turistas como a inversores a la zona.

### **3. LA CANDIDATURA DE LA RESERVA DE LA BIOSFERA DEL REAL SITIO DE SAN ILDEFONSO**

La Granja de San Ildefonso es un municipio segoviano de la denominada Región Mediterránea compuesto por cuatro núcleos de población, La Granja, Valsaín, La Pradera de Navahorno y Riofrío. La población total del municipio en el año 2010 es de 5.702 habitantes distribuidos desigualmente entre La Granja (4716), la Pradera (674), Valsaín (210) y Riofrío (7) (Candidatura Real Sitio: 2010). El municipio es un destino turístico consolidado a nivel nacional. Sus atractivos turísticos principales son el Palacio de la Granja y sus jardines, La Real Fábrica de Vidrio hoy convertida en el Museo del Vidrio y una serie de monumentos arquitectónicos ligados a la época de la monarquía de los Borbones. La oferta y servicios turísticos del municipio se concentran en La Granja, mientras que el resto de núcleos de población poseen, en comparación, infraestructuras preparadas pero mínimas siendo sus principales atractivos los itinerarios de naturaleza.

Recientemente, este municipio ha presentado su candidatura a convertirse en “La Reserva de la Biosfera del Real Sitio de San Ildefonso” dentro de la lista de Reservas de la Biosfera de la UNESCO (Septiembre 2010).

Una candidatura para la UNESCO en la modalidad de Reserva de la Biosfera se materializa en un informe o candidatura compuesto por la respuesta al denominado cuestionario MaB (man and biosphere): una serie de preguntas clave directamente relacionadas con la definición y espíritu de una Reserva de la Biosfera tal y como es definida por la UNESCO. A saber, “las Reservas de la Biosfera son zonas de ecosistemas terrestres o costeros/marinos, o una combinación de los mismos, que poseen valores naturales a conservar. Son espacios que pueden estar habitados y, en consecuencia, ser explotados por comunidades humanas de una manera sostenible” (Programa Hombre y Biosfera, UNESCO).

Entre otras preguntas el cuestionario recoge por ejemplo, las de describir el cumplimiento de las tres funciones de las reservas de biosfera (conservación, desarrollo, educación o logística); la especificación de los criterios ecológicos, de conservación y desarrollo, logísticos y de gestión, la enumeración de los apoyos recibidos y una historia del uso de la tierra en el área a proteger (Candidatura Real Sitio: 2010).

En España, los municipios son los encargados de realizar esta candidatura. Una vez elaborada ésta deberá ser avalada a nivel autonómico primero, a nivel nacional después a través de la valoración de una comisión técnica del organismo Parques Nacionales del Ministerio de Medio Ambiente, Medio Rural y Marino que trabaja como miembro del Comité Nacional MaB de la UNESCO, y finalmente y si es aceptada en este punto, la candidatura pasará a través de este organismo al Consejo Internacional de Coordinación del MaB de la UNESCO quien toma la última decisión. Es en este informe o candidatura donde se hacen evidentes los discursos que articulan el proceso de construcción del patrimonio y que dibujan una determinada retórica territorial.

La candidatura de San IldefonsoLa Granja es una iniciativa institucional que responde al deseo expreso de las autoridades locales y que ha sido elaborada por un equipo de expertos contratado ex profeso por el Ayuntamiento. A nivel local y entre las autoridades y técnicos encargados de su gestión y promoción, los documentos que conforman el grueso de la candidatura reciben el nombre coloquial de “el expediente” y comprenden:

el “cuestionario” MaB, un plan de participación y de acción, así como un convenio de colaboración e intereses comunes entre el Ayuntamiento y Parques Nacionales en cuyas manos está, como veremos más adelante, la propiedad de los Montes de Valsaín.

A nivel discursivo, la candidatura está fundamentalmente anclada en la categoría de patrimonio natural de la UNESCO pero destaca por subrayar repetidamente el carácter cultural de la misma, indisociable a su vez, de las actividades turísticas. Como subrayaba una autoridad local en una entrevista, “el turismo atraviesa transversalmente toda la candidatura”. Tres lineamientos están en la base de la candidatura y conciernen a la promoción de (1) la artesanía y la industria del vidrio, (2) el palacio y los jardines reales y (3) los montes de Valsaín. La candidatura dibuja una distintiva elaboración territorial (García García, 2007): Valsaín concentra y ofrece naturaleza mientras que la Granja concentra y ofrece cultura y tradición.

Estos lineamientos así como el espíritu que alimenta su promoción se encuentran sistemáticamente repetidos y reforzados por los discursos oficiales de las autoridades y las más de 40 instituciones que respaldan la candidatura a nivel local, regional y nacional<sup>2</sup>. Estos discursos están organizados en torno a tres referentes claves: la “participación local”; la necesidad del “reconocimiento al esfuerzo”, pasado y presente, de los vecinos por mantener en tan buen estado de conservación el patrimonio; y la “sostenibilidad del modelo de desarrollo” del municipio. La “especial e histórica ordenación territorial del municipio” como enclave real sometido a diversas maneras de protección a lo largo de los años aparece como el hilo conductor de la narrativa favorable a la candidatura. El resultado exitoso de la misma supondrá poder contar con los apoyos logísticos y políticos para “dotar de continuidad” una ejemplar “unión hombre-naturaleza en un futuro incierto” y no necesitará someterse, como es el caso de la mayoría de candidaturas, a una nueva ordenación del territorio, por estar ya ordenada en los mismos términos de protección que dicta la UNESCO para las Reservas de la Biosfera.

Lo que llama la atención en este proceso de candidatura, igual que ocurre con la dieta mediterránea, es el consenso y el unísono con el que estos referentes suenan en diferentes espacios dentro y fuera del municipio. Resulta característica la existencia de este discurso sin fisuras que iguala Valsaín con naturaleza y la Granja con cultura; naturaleza con recursos naturales y cultura con patrimonio y tradición; que sostiene la candidatura como el reconocimiento a un histórico esfuerzo local; y que subraya la participación local como eje articulador de la misma. Como señalaba una autoridad municipal a este respecto en una entrevista, “ahora la participación viene lo primero, el proceso es de abajo arriba y hay que involucrar a la población como primer requisito (...) en la Granja está participación es histórica, son los vecinos los que han conservado tanta belleza y por eso merecen este reconocimiento”.

A nivel cotidiano y en el plano civil opera una distancia significativa con respecto a los referentes movilizados por el discurso contemplado en la candidatura que nos deja entrever (a) la participación local no como una participación vecinal sino como una participación institucional, minoritaria y experta; (b) el histórico esfuerzo local detrás de la ordenación territorial como una historia de servidumbre y “blindajes” reales; y (c) la armónica unión hombre-naturaleza como una relación conflictiva fruto de unas identidades encontradas. Veamos cada punto brevemente.

---

<sup>2</sup> Una lista completa de apoyos puede encontrarse en el punto 5 de la Candidatura (2010).

De los más de 5000 habitantes del municipio, sólo 715 han prestado su apoyo formal a la candidatura (Candidatura Real Sitio 2010: 105). La mayor parte de estas personas residen en La Granja, donde se ha llevado a cabo el plan de participación y acción contemplado en “el expediente”.

La mayor parte de la población sin embargo, o bien sólo conoce la candidatura a través de “las listas de firmas” que se han pasado a recoger en diferentes centros municipales como la biblioteca o la piscina, o la confunden con otros procesos como el de “capital cultural 2016” o bien la desconocen por completo, identificándola siempre como “algo que tendrá que ver con el Ayuntamiento”. En Valsaín y la Pradera, la candidatura se desconoce de manera generalizada y se la ubica como “algo que tiene que ver con la Granja”.

Este desconocimiento tiene lugar en el marco de una enorme visibilidad del proceso tanto en la prensa local como regional, en la propia web municipal y otras redes como Facebook, Twenti y Twitter, así como en pósteres que regularmente pueden encontrarse en el mercado, restaurantes y cafés, hoteles y plazas. Esta situación nos lleva a pensar en una lógica de participación meramente institucional y que en los procesos de candidatura a las listas de la UNESCO es denominada como una participación excluyente (Scholze: 2008). En este caso sin embargo cabría pensar que es precisamente este tipo de participación institucional, experta y minoritaria la que ha resultado crucial para sacar adelante la candidatura en el largo proceso burocrático hacia su consideración, al permitir mantener unidos en uno sólo los referentes del discurso oficial de la candidatura de un municipio con una historia compleja.

Tanto en Valsaín como en la Granja algunos técnicos y expertos locales y muchos vecinos explican esta situación como parte de una más generalizada escasa participación vecinal en la toma de decisiones políticas, percibiéndola como algo “normal”, “dado por la historia del lugar como sitio real” en el que “las decisiones ya llegan dadas”.

Ciertamente, la condición de sitio real impuso al municipio una serie de procesos y relaciones que desvelan una historia de servidumbres, imposiciones e identidades encontradas. Entre estos procesos destaca por ejemplo, una relación de “blindaje” de la naturaleza para el disfrute, antes del soberano y hoy del foráneo.

Esta relación encuentra sus orígenes en la construcción del Palacio de la Granja como retiro estival de la monarquía y en la compleja historia del establecimiento de la propiedad, los límites y los usos de los Montes de Valsaín, “expropiados al pueblo para el disfrute del monarca primero, después por Patrimonio” y actualmente propiedad de Parques Naturales (ver Callejo Delgado, 2004). Esta situación convierte el 85% del suelo municipal en suelo de uso público y confiere, como señalaba un empresario de la zona, no sólo “un sentido de identidad particular (...) un gusto de los vecinos por un modelo feudal en el que todo se lo daban hecho”, sino también una jerarquía todavía visible entre La Granja y el resto de núcleos de población a nivel de provisión de servicios y actividades. En términos identitarios además esta historia del lugar como real sitio ha establecido una escala valorativa que en un plano simbólico, identifica meliorativamente el espacio y a los vecinos de la Granja con civilización, educación y “saber hacer”, y peyorativamente al espacio de Valsaín y sus vecinos con “un carácter peculiar”, “difíciles” y “faltos de cultura general”. Esta identificación tiene importantes consecuencias en lo que respecta tanto a las políticas de protección patrimonial como en lo que se refiere a las políticas turísticas. En primer lugar, da lugar a una segmentación y ubicación diferencial del patrimonio natural y cultural como hemos visto, que a su vez y dada la historia ilustrada del lugar, genera una jerarquización de atenciones a la hora de ponerlo en valor. En segundo lugar, resulta

en la conceptualización de La Granja como un destino de turismo elitista, “ilustrado”, “de parador” y contemplativo, frente a Valsaín y los otros núcleos como destinos más alternativos, rurales y “activos”. Estos procesos tienen importantes consecuencias como por ejemplo, el actual estado de abandono del histórico palacio de Valsaín.

La reutilización de la dicotomía naturaleza/cultura en la candidatura del Real Sitio de la Granja de San Ildefonso y su articulación en la política turística se nutre de la construcción de un consenso institucionalizado que ensalza el histórico saber hacer de los vecinos con respecto a su patrimonio así como su participación, procesos que se abren sin embargo a grietas desde una cotidianeidad marcada por su historia como sitio real.

#### 4. CONCLUSIONES

Identidad, pasado, ocio, salud, turismo y patrimonio se dan controvertidamente la mano en los procesos de candidatura de la dieta mediterránea y de la Granja de San Ildefonso a entrar en las listas de la UNESCO de patrimonio inmaterial y reserva de la biosfera respectivamente.

La identidad mediterránea emerge como algo complejo en el proceso de Candidatura de la dieta mediterránea. Por un lado, la diversidad cultural de los pueblos y naciones que comparten el territorio de la cuenca mediterránea dificulta esta construcción, y por otro lado, la dieta mediterránea forma parte más del imaginario institucional que de la población civil. La dieta mediterránea es visible por su relación con la salud, pero no se percibe como un elemento cultural específico compartido por todos los países mediterráneos. La coherencia holística, arraigada en la tradición y merecedora de ser parte de la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad no es percibida por los ciudadanos sorianos. Parece probable que el resto de los ciudadanos de los países mediterráneos tenga una opinión similar. De sostenerse esta candidatura probablemente se deba a la salud y a los intereses agrícolas y turísticos de los países promotores. El hipotético “patrimonio cultural inmaterial compartido” por las poblaciones a nivel discursivo tiene poco que ver en este proceso a nivel cotidiano.

De un modo similar, el patrimonio (natural, cultural) se construye en la candidatura del Real Sitio de la Granja a través de la movilización de una serie de inclusiones y exclusiones dictadas más allá de las fronteras del ámbito municipal. Estas inclusiones y exclusiones vienen dadas por las propias normativas patrimoniales de la UNESCO, se reproducen en los informes de candidatura a través de la obligatoria respuesta al cuestionario MaB a los que los municipios deben someterse, y se materializan en el espacio y en las políticas turísticas de una manera no neutral. En este caso concreto hemos visto cómo la candidatura articula la historia ilustrada del lugar con su presente turístico reproduciendo la distinción entre los diferentes asentamientos poblacionales de una manera clara al adscribir y circunscribir cultura a La Granja y naturaleza al resto de núcleos de población.

Ambos casos dejan entrever los conflictos inherentes entre los niveles discursivo y práctico en materia de activación patrimonial así como su controvertida relación con la política turística actual en el caso de La Granja, y futura en el caso de Soria.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZSALA Luis; MILLÁN, José (1996) “La dieta mediterránea en España. ¿Leyenda o realidad? (II) Otros elementos de la dieta mediterránea: verdura y fruta, el pescado. Evolución de la dieta y de las enfermedades cardiovasculares en España en las últimas décadas”, *Rev Clin Esp*, 196: 636-646.

- CALLEJO DELGADO, María Jesús (2004) *La Granja de San Ildefonso. Sus calles, plazas y monumentos*. Ayuntamiento de San Ildefonso de La Granja, Segovia.
- Candidatura Real Sitio de San Ildefonso de la Granja (documento interno cedido por el Ayuntamiento de San Ildefonso para este trabajo, Agosto, 2010).
- DEL MÁRMOL, Camila; FRIGOLÉ, Joan; NAROTZSKY, Susana (Eds.) (2010) *Los lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado*. Barcelona, Icaria.
- DAVILLON J. (2002) “Comment se fabrique le patrimoine”, *Sciences humaines, Hors série* 36: 74-77.
- GRACIA ARNAIZ Mabel, (2002) *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura de España*. Barcelona, Ariel.
- GARCÍA, GARCÍA, José Luis (2007) “Cultura”. En Barañano Cid, Ascensión *et alii* (2007) *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 47-52.
- HARVEY, David (1996) *Justice, nature and the geography of differences*. Oxford, Blackwell.
- KEYS, Angel (1980) “Coronary heart disease, serum cholesterol, and the diet”, *Acta Med Scand* 207(3): 153-160.
- LEACH, James (2003) ‘Owning Creativity. Cultural Property and the Efficacy of Custom on the Rai Coast of Papua New Guinea’, *Journal of Material Culture* 8(2): 123-43.
- SCHOLZE, Marko (2008) “Arrested heritage The Politics Of Inscription Into The UNESCO World Heritage List: The Case Of Agadez In Niger” *Journal of Material Culture* Vol. 13(2): 215-231.
- UNESCO, Portal de noticias, en: [www.unesco.org/new/es/unesco/](http://www.unesco.org/new/es/unesco/) (Último acceso: 1 Febrero 2011).
- UNESCO, Programa *El Hombre y la Biosfera*, UNESCO, en: [www.unesco.org.uy/mab/](http://www.unesco.org.uy/mab/) (Último acceso: 1 Marzo 2011).



**MESA DE TRABAJO**  
**LA VIVIENDA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA**

Coordinadores:  
Irene Sabaté  
Universitat de Barcelona  
Teresa Tapada  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Mikel Aramburu  
Universitat Autònoma de Barcelona

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Irene Sabaté, Teresa Tapada y Mikel Aramburu

**LA RESIGNACIÓN DE LA TENENCIA DE LA VIVIENDA EN CATALUNYA ANTE LA CRISIS ECONÓMICA**

Mikel Aramburu y Alejandro García

**“TODO AQUÍ ERA SOCIEDAD”: EL RÉGIMEN DE PROPIEDAD DE LA VIVIENDA EN BOSNIA HERZEGOVINA**

Caterina Borelli

**ILEGAL PERO LEGÍTIMO. DERECHO, REGULARIACIÓN Y ACCESO A LA VIVIENDA EN SALVADOR DE BAHÍA**

Raúl Márquez Porras

**FINALIZACIÓN Y (DES)ARTICULACIÓN DEL PRECARIADO HISPANO EN TORNO A LA VIVIENDA. EL CASO DE CIUDAD MERIDIANA**

Jaime Palomera

**UN PUEBLO EN LA CIUDAD: EL CASO DE LA LUCHA POR EL AGUA DE SANTA ROSA XOXHIAC FRENTE AL PROYECTO DE SANTA FE**

Laura Eugenia Ortiz Madariaga

**REALOJAMIENTO E DIREITO Á HABITAÇÃO. CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO DA SEGREÇÃO ESPACIAL**

Rita d'Ávila Cachado

**REPENSAR BONPASTOR: UN CONCURSO DE IDEAS PARA UNA REMODELACIÓN PARTICIPATIVA Y CON CERO DESALOJOS DE UN BARRIO POPULAR DE BARCELONA**

Colectivo “Repensar Bonpastor”

**ACCESO Y USO DE LA VIVIENDA DE LA POBLACIÓN RROMM (GITANA) RUMANA EN EL ÁREA METROPOLITANA DE BARCELONA**

Oscar López Catalán, Meritxell Sáez Sellarès y Pep Vivas i Elias

**RETÓRICAS Y PRÁCTICAS DE UNA TRANSFORMACIÓN URBANÍSTICA: EL CASO DE VALLCARCA  
EN BARCELONA**  
Marco Luca Stanchieri



## LA VIVIENDA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Coordinadores:

Irene Sabaté

Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona

Fundación Bosch i Gimpera UB

Teresa Tapada

Departamento de Antropología Social y Cultural

Universidad Autónoma de Barcelona

Mikel Aramburu

Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona

Instituto de Gobierno y Políticas Públicas UAB

### 1. INTRODUCCIÓN

Una aproximación antropológica a la realidad social, nos permite considerar los espacios donde se desarrolla la vida cotidiana en sus vertientes material y simbólica. Desde ambos puntos de vista, la vivienda constituye un espacio central en la vida de las personas y los grupos sociales. El espacio doméstico constituye uno de los escenarios principales de la reproducción de las sociedades. Más allá de constituir la “caja negra” de una intimidad idiosincrásica, personal o doméstica, el modo como se habita en una sociedad nos aporta información clave sobre otras condiciones más generales del plano social, económico, político, jurídico y cultural. Así, la vivienda y los usos y prácticas que en ella se manifiestan, puede servirnos como un poderoso indicador, mediante el cual investigar el reparto del poder, la pertenencia de clase, la apropiación y acceso a recursos y derechos, así como las manifestaciones de las identidades sociales y las expresiones de la diversidad cultural contemporánea en una sociedad contemporánea compleja, segregadora, dispersa y variable.

Al preguntarse qué se entiende por vivienda, la antropología aporta su enfoque holístico y comparativo, permitiendo comprender sus distintas modalidades: rural o urbana, permanente o móvil, espacio de reproducción o también de trabajo, de propiedad privada o comunal. Numerosos autores enfocan sus análisis de “lo cultural” a partir de la vivienda como eje estructurador de la sociabilidad: Amos Rapoport (1969), Setha Low (1989), Françoise PaulLévy & Marion Segaud (1983), Segaud2007), Joan Josep Pujadas (2007) entre otros. Aunque de forma dispersa, las contribuciones en este ámbito han sido variadas. Las antropólogas Setha Low y Denise Lawrence repasan en un estado de la cuestión relevante, las contribuciones de la antropología en el ámbito de interacción entre las formas construidas marco físico general en el que integran los estudios de la vivienda– y las prácticas sociales (Low & Lawrence: 1990). Desde entonces, poco se ha avanzado en la elaboración de un marco teórico de carácter antropológico integrador de las contribuciones de la antropología en esta área de investigación.

Desarraigados, sin marcos teóricos de referencia clásicos y sin aparente tradición antropológica a la que aferrarse, los antropólogos y antropólogas interesados por este campo de investigación aportan una mirada cuestionadora de los discursos y dinámicas neoliberales en la construcción de ciudad contemporánea. Muestra de esa fortaleza son las ponencias que se presentan en esta Mesa de Trabajo “La vivienda desde una perspectiva antropológica” dentro del XII Congreso de Antropología organizado por la FAAEE con el inspirador tema “Lugares, tiempos y memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI”.

El éxito de la convocatoria nos permite afirmar el creciente interés en esta temática y sus múltiples aplicaciones a contextos y problemáticas diversas<sup>1</sup>.

En tanto que importante recurso para la reproducción social, la vivienda está sujeta a disputas entre diferentes actores que intervienen en su producción y/o distribución: es un lugar para la reproducción social y para el conflicto. En este contexto de diversidad de prácticas y discursos, resulta iluminadora la observación de los procesos de desigualdad y exclusión que se derivan de las condiciones materiales en que las viviendas se construyen y se asignan. Algunos resultados de estas condiciones desiguales son la precariedad en la tenencia, la aparición de infraviviendas de autoconstrucción, el sinhogarismo o la estigmatización de quienes habitan de un modo determinado.

En este sentido, la propuesta de Raúl Márquez Porras *“Ilegal pero legítimo. Derecho, regularización y acceso a la vivienda en Salvador de Bahía”* nos presenta el caso del barrio de autoconstrucción de Nova Constituinte en Salvador de Bahía. Los vecinos accedieron a las parcelas que ocupan sus casas a partir de distintos mecanismos (invasión, compra o cesión). Tras una época de incertidumbre y tras la aceptación del asentamiento por parte de la Administración, han ido configurando un ordenamiento jurídico propio, con algunos elementos tomados del derecho oficial y otros específicamente creados en el barrio, dando pie a un sistema de propiedad que pivota fundamentalmente sobre las nociones de necesidad y trabajo. En estas circunstancias, el programa oficial de regularización de la tenencia aplicado desde 2003 sólo ha venido a reforzar parcialmente, y en ocasiones a distorsionar, una legitimidad preexistente. Márquez nos plantea, a partir de su estudio de caso, un cuestionamiento de las nociones dicotómicas de formalidad/ legalidad versus informalidad/ilegalidad.

En una línea similar de análisis, enfocando a las estrategias y representaciones en torno a la tenencia en propiedad y al alquiler, Caterina Borelli en *“Todo aquí era sociedad”: El régimen de propiedad de la vivienda en Bosnia Herzegovina* nos sitúa en las transformaciones de las relaciones de propiedad en las dos últimas décadas de este país. A través de un recorrido histórico se observan los cambios y la coexistencia de los dos regímenes de tenencia, el del alquiler asociado a vivienda urbana y el de la propiedad asociada a vivienda tradicional rural. El proceso de privatización del parque de vivienda se ha visto fuertemente condicionado por las secuelas de la limpieza étnica, cuya lógica afecta muy directamente al espacio residencial de las unidades domésticas, redundando en la instauración de un determinado orden étnico.

Las situaciones de precariedad y procesos de estigmatización afectan especialmente a los colectivos más frágiles, como los inmigrados recientes u otras minorías, o también a los jóvenes. En este sentido, y siguiendo al hilo de las formas de apropiación y acceso a la vivienda, Mikel Aramburu y Alejandro García en *“La resignificación de la tenencia de la vivienda de Catalunya ante la crisis económica”* nos presentan un análisis de las representaciones cambiantes del régimen de alquiler y el de propiedad. En el marco de las transformaciones en España con la actual coyuntura de crisis inmobiliaria y económica comparan los discursos de dos colectivos: un grupo de jóvenes de clase trabajadora y otro de jóvenes de clase media alta. Mientras que los primeros han conocido recientemente experiencias de desahucio y ejecución de hipotecas en su entorno social cercano, los segun-

---

<sup>1</sup> Recibimos veinte propuestas, más tres fuera de plazo, de los que finalmente seleccionamos por criterio temático, las nueve que aquí se presentan. Los organizadores de la Mesa de Trabajo agradecen a todos estos/as investigadores/as su interés por participar.

dos partían ya de entrada de una valoración menos positiva de la vivienda en propiedad. Ambos grupos, y a raíz de experiencias diferentes de acceso a la vivienda, comparten en la actualidad una preferencia hacia las ventajas del alquiler frente a la propiedad, alejándose del modelo opuesto típico de las épocas de *boom* inmobiliario.

La experiencia de otro colectivo castigado por la crisis y fuertemente estigmatizado es analizado en la propuesta de Jaime Palomera “*Financiarización y (des)articulación del precarizado hispano en torno a la vivienda. El caso de Ciudad Meridiana*”. En esta ponencia, Palomera presenta las consecuencias del *boom* inmobiliario para los habitantes de un barrio periférico barcelonés construido en los años 60. La gran disponibilidad de pisos vacantes en el barrio tras la marcha de la segunda generación de las familias originales, sumada al acceso casi ilimitado al crédito, a menudo mediante prácticas fraudulentas por parte de bancos y agencias inmobiliarias, por parte de una población de migrantes internacionales con empleos precarios y salarios bajos, sentó las bases de un mercado inmobiliario en constante revalorización. Las dinámicas especulativas del capital financiero se imbricaron en las redes sociales para asegurarse una extracción de plusvalía que, en muchos casos, ha llevado al límite la solvencia de los nuevos vecinos, quienes ya ni siquiera valiéndose del subalquiler han sido capaces de seguir pagando sus hipotecas. Mientras tanto, su situación de precariedad extrema los sitúa a menudo en tensión e incluso en conflicto con los vecinos más antiguos, de más edad y ya propietarios consolidados.

Por último, la ponencia de Oscar López, Meritxell Sáez y Pep Vivas “*Acceso y uso de la vivienda de la población rrom (gitana) rumana en el Área Metropolitana de Barcelona*” nos presenta la realidad de la población rrom rumana, cuya presencia en los barrios de Badalona y Santa Coloma de Gramenet ha sido ampliamente difundida por los medios de comunicación proyectando una imagen simplificadora de la realidad conflictual vivida en los barrios y manipulada en los discursos de algunos partidos políticos. La situación de precariedad de los gitanos rumanos en relación con la vivienda presenta situaciones de sobreocupación y usos precarios de los espacios domésticos. Además, se analiza la presencia de un “mercado segmentado” (Martínez Veiga, 1999) con la población pakistaní, la falta de arraigo en el territorio y la movilidad de la población gitana rrom.

En definitiva, la observación de los casos presentados nos permite comprender de qué modo se construye y se concreta el derecho a la vivienda (o una pluralidad de derechos habitacionales que van más allá del acceso y nos remiten también a la estabilidad y adecuación de las condiciones de habitación). Las diversas estrategias de acceso a la vivienda suelen ocupar un lugar importante en el marco más amplio de las estrategias del grupo doméstico o de la red de parentesco. Esto incluye el recurso a una u otra forma de tenencia y las relaciones que se establecen con los actores de mercado inmobiliario y con las instituciones del Estado.

Las instituciones públicas son las encargadas de diseñar y aplicar políticas de vivienda con la finalidad de asegurar tanto el acceso a la vivienda de los más vulnerables. En ocasiones actúan como proveedoras o promotoras de vivienda pública, o bien se desembarazan de ésta por medio de la privatización. A escala urbana también definen las líneas de actuación vinculadas con la planificación urbanística, cada vez con más frecuencia asociadas a agentes privados conformadas en *partenariados* públicoprivados. Por su parte, los actores del mercado inmobiliario, como son los promotores, las constructoras, las inmobiliarias o los arrendadores, con sus actividades relacionadas con la construcción, el mantenimiento y la rehabilitación de viviendas, y en ocasiones con sus estrategias especulativas o en todo caso maximizadoras del beneficio, contribuyen también a generar el marco de las prácticas cotidianas de las personas respecto a la vivienda.

Las situaciones de desventaja o injusticia en relación con la vivienda son contestadas por algunas personas y grupos, ya sea en el marco de los movimientos sociales (okupas, cooperativas de vivienda), ya sea mediante estrategias más orientadas a la supervivencia (autoconstrucción, invasiones). Esto se da especialmente en el contexto urbano, donde el problema de la vivienda presenta una complejidad particular. Las ciudades, configuradas por la aplicación de proyectos urbanísticos sucesivos, son escenario de diversas trayectorias residenciales que a menudo responden a procesos de segregación espacial: a menudo, los centros urbanos se elitizan, las clases medias se suburbanizan y se ha optado por la construcción de polígonos de viviendas en las periferias para alojar (o realojar) a determinados grupos sociales. Todo esto choca, en ocasiones, con la voluntad declarada por las autoridades de promover o conservar la mezcla social.

Las ponencias presentadas a continuación comparten ambas características: se trata de estudios de caso, en su mayoría, acerca de realojamientos que afectan a un sector de la ciudadanía como consecuencia de un proyecto de regeneración o planificación urbana y los movimientos sociales de apoyo o rechazo al plan.

Laura Eugenia Ortiz de Madariaga nos presenta la ponencia *“Un pueblo en la ciudad: El caso de la lucha por el agua de Santa Rosa Xoxhiac frente al proyecto Santa Fe”*, en el que describe un proyecto de desarrollo urbano a gran escala construido en la Ciudad de México, en lo que antes ocupaba un gran vertedero. El éxito del proyecto de grandes dimensiones afecta a Santa Rosa Xoxhiac, un pueblo de marcado carácter tradicional cuyos habitantes mantienen su identidad como vecinos de Santa Rosa frente a su recién adquirido estatus de residentes de la Ciudad de México.

Marco Luca Stanchieri nos presenta *“Retóricas y prácticas de una transformación urbanística: el caso de Vallcarca en Barcelona”*. Vallcarca es un barrio que está afectado por un plan de regeneración urbana justificado por el Ayuntamiento de Barcelona por el alto deterioro de sus edificios. El proceso de intervención ha generado en el barrio diversos grupos de interés, desde vecinos a favor y en contra del proceso de regeneración a nuevos agentes como son los okupas o jóvenes artistas implicados en la vida del barrio. También en Barcelona, un caso similar de intervención urbana que afecta al trazado nos es presentado, en este caso, por el colectivo “Repensar Bonpastor”: *“Repensar Bonpastor: un concurso de ideas para una remodelación participativa y con cero desalojos de un barrio popular de Barcelona”*. En él se presenta un concurso de ideas como eje vertebrador de una acción de búsqueda de alternativas al proyecto municipal de remodelación del barrio de Casas Baratas del Bon Pastor. La acción va destinada a demostrar las múltiples posibilidades creativas de la arquitectura cuando se plantean propuestas apoyadas por equipos multidisciplinares y con propuestas respetuosas hacia los vecinos afectados por un realojamiento que está resultando traumático.

Para concluir Rita d’Ávila Cachado nos muestra en *“Realojamento e direito à habitação. Contributos para o estudo da segregação espacial”* otro caso de realojamiento de los habitantes de un barrio de construcción informal en Loures, Portugal. A la luz de conceptos propios de la antropología urbana como el de segregación espacial, y a partir de una etnografía con familias indias, evalúa los defectos de la aplicación del programa de realojo, caracterizado por el retraso en aportar soluciones para los vecinos cuyas casas han de ser demolidas. Los vecinos se oponen a la propuesta municipal de ser realojados en barrios, periféricos y estigmatizados, de vivienda social. Después de adherirse eventualmente a un movimiento social que defiende genéricamente el derecho a la vivienda, y

tras años de incertidumbre en ausencia de soluciones por parte de la administración, hoy vuelven a dedicar esfuerzos al mantenimiento y adecentamiento de sus casas.

La importancia de las dinámicas que hemos apuntado no sólo configura las condiciones de la vivienda en sentido estricto, sino también el hábitat de las personas, es decir, el espacio donde encuentran los recursos necesarios para desarrollar su vida cotidiana y donde se da un reconocimiento mutuo con otros vecinos con los que se establece y mantienen relaciones sociales significativas, construyendo identidades comunes. Una mirada interdisciplinar sobre la vivienda y el habitar se hace imprescindible a la hora de definir estrategias de cambio en la mejora de las políticas de vivienda y los proyectos de planeamiento urbano.

## **2. BIBLIOGRAFIA**

BOURDIEU, Pierre (1973) "The berber house" en DOUGLAS, Mary (Ed) *Rules and meaning of everyday knowlege*. UK: Roudledge.

LAWRENCEZÚÑIGA, Denise & LOW, Setha (1990) "The built environment and the spacial form" *Annual Review of Anthropology*, vol.19, pp. 453-505.

LOW, Setha & Chambers, Erve (1989) *Housing, Culture and Design: a comparative perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

PAULLEVY F. & SEGAUD, Marion (1983) *Anthropologie de l'espace*. París: Centre George Pompidou.

PUJADAS, Joan Josep (et alii) (2007) *Cada casa és un món: familia, economia i arquitectura a la Cerdanya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

RAPOPORT, Amos (1971) *Pour une Anthropologie de la Maison*. Paris.

SEGAUD, Marion (2007) *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuir, transformer*. Paris: Armand Colin.



# LA RESIGNIFICACIÓN DE LA TENENCIA DE LA VIVIENDA EN CATALUNYA ANTE LA CRISIS ECONÓMICA

Mikel Aramburu  
Alejandro García  
IGOPUAB

## 1. INTRODUCCIÓN, PROBLEMATIZACIÓN Y OBJETIVOS

¿Estamos ante un cambio de ciclo en lo que ha significado la vivienda en propiedad? Producto de una política de vivienda que ha priorizado esta forma de tenencia durante los últimos 50 años, hoy casi 9 de cada 10 españoles son propietarios de su vivienda, la tasa más alta de Europa occidental. La propiedad, tenencia mayoritaria, ha pasado a ser considerada como una elección casi 'natural' por buena parte de la población durante las últimas décadas. Sin embargo, actualmente, la combinación de factores como las restricciones al crédito y a la desgravación fiscal a la compra, el crecimiento del paro, las incertidumbres que planean sobre el futuro de la economía, y unos precios todavía inaccesibles para muchos hogares, han frenado el mercado de compraventa a favor del alquiler.

No obstante, quizás no sólo se trate de que muchos hogares no puedan materializar su intención de compra. El alto endeudamiento de muchas familias hipotecadas, los cada vez más frecuentes casos de morosidad y desahucio, o el fin de la burbuja inmobiliaria, entre otros elementos, hacen que el propio significado de la propiedad sea revisado a fondo, y por tanto también el del alquiler. Toda una serie de valores tradicionalmente asociados a la propiedad (seguridad, estabilidad, inversión...) son reconsiderados a la luz de la nueva situación. Por otra parte, las trayectorias vitales hacen que situaciones que antes se veían como excepcionales o transitorias (no tener trabajo estable, pareja estable, etc.) y por tanto apropiadas para un alquiler transitorio, se vuelvan habituales para muchos, con lo cual la aspiración a la propiedad puede verse comprometida por su fuerte asociación con la idea de estabilidad.

Existen pues suficientes indicios para pensar que quizás estamos ante un cambio de ciclo en el que, además de las circunstancias de la oferta, los valores asociados a la tenencia de la vivienda también estén cambiando. Nuestro objetivo consiste en explorar si determinados colectivos sociales se plantean el alquiler como una aspiración en sí misma, más allá de su consideración tradicional como demanda de compra frustrada (supuestamente coyuntural), o como demanda transitoria (Trilla y López 2009)<sup>1</sup>.

Desde el punto de vista de las ideas, valores y expectativas asociadas a los tipos de tenencia, el alquiler y la propiedad no son unívocos, sino que incorporan diversos componentes y dimensiones. Discriminar y profundizar en cada uno de estos elementos nos permitirá conocer cómo distintos grupos sociales los reelaboran en función a su situación. Se trata

---

<sup>1</sup> La demanda transitoria o friccional es aquella que permite el tránsito entre ciclos vitales, por razones familiares, personales o laborales (Trilla y López 2009); se recurre al mercado de alquiler como estrategia temporal, antes de acceder a la propiedad una vez se consiga estabilidad laboral y de ingresos suficiente, y/o una estabilidad conyugal que puede llevar a la formación de una familia. La demanda coyuntural o circunstancial hace referencia a una demanda de alquiler volátil, que esconde como voluntad primera la compra, preferencia que no puede satisfacer debido a un conjunto de circunstancias a priori temporales (esfuerzo económico excesivo, dificultades de acceso al crédito, etc.). Actualmente a menudo se atribuye el aumento en la demanda de alquiler a este tipo de demanda, que cambiaría de criterio cuando, según los autores, vuelva a facilitarse el acceso a la propiedad (Ibíd.: 492).

de detectar los cambios que experimentan las ideas asociadas al alquiler y la propiedad, y ver cómo se sopesan los argumentos a favor de cada tenencia: valor de uso, valor de cambio, seguridad, flexibilidad, estabilidad, inversión.

Con este objetivo hemos realizado grupos de discusión, de perfil social homogéneo, con jóvenes de clase trabajadora en fase de emancipación, y con parejas de clase media (rica en capital cultural) que buscan tener hijos. Se trata de explorar cómo se plantean el tema de la tenencia personas que están de alquiler y que, en situaciones anteriores, aspirarían normalmente a la propiedad en su próximo movimiento residencial. Barcelona, Girona y Lleida han sido los municipios escogidos para realizar los grupos de discusión.

En primer lugar señalaremos brevemente algunas de las principales aportaciones de la literatura internacional al estudio de los significados de la tenencia. Después se exponen de manera resumida los principales resultados del trabajo de campo, finalizando con una reflexión sobre el papel que puede jugar la demanda de alquiler en los próximos años.

## **2. APUNTES TEÓRICOS: LOS SIGNIFICADOS SOCIOCULTURALES DE LA TENENCIA DE LA VIVIENDA**

Las ideas, valores y expectativas asociadas a las formas de tenencia han sido un tópico recurrente en los *housing studies*. En nuestro país, el estudio de los significados de la tenencia se ha visto desincentivado por el predominio casi absoluto de la propiedad. A continuación repasamos algunos de los elementos generales que identifica la literatura especializada, y que serán de ayuda para el posterior análisis del material empírico.

### **2.1. Seguridad ontológica<sup>2</sup> y estatus socioeconómico**

Numerosos estudios han investigado la relación entre vivienda, régimen de tenencia, y seguridad ontológica. Según autores como Saunders (1990), si bien es la vivienda como tal lo que proporciona seguridad ontológica, ésta se satisface particularmente cuando se es propietario. Desde esta óptica, la vivienda en propiedad se ha vinculado, en contraste con el alquiler, con toda una serie de valores que apelan a la estabilidad, la confianza o la tranquilidad (Dupuis y Thorns 1998), y a factores psicosociales como la autoestima, el orgullo y la salud mental (Rohe y Stegman 1994). En este sentido, diversos analistas han naturalizado la preferencia por la propiedad, en tanto que necesidad y deseo innato de los individuos (Cairney y Boyle 2004, Saunders 1990)<sup>3</sup>.

Quizás la conexión entre seguridad ontológica y propiedad no sería tan marcada si no fuese por el rol que en esta ecuación juega la familia. Un elemento importante en los discursos en torno a la tenencia es la imagen de la vivienda en propiedad como bien de uso familiar que marca el ‘camino apropiado’ hacia la ‘vida familiar normal’ (Ronald e Hirayama 2006). Estudios empíricos en países como Australia, Gran Bretaña o Japón muestran cómo muchos individuos asocian el ‘sentar la cabeza’, o establecerse y formar una familia con comprarse un piso (Richards 1990; Ronald 2004).

---

<sup>2</sup> Aunque suele admitirse que se trata de un concepto impreciso y difícil de definir, la noción de seguridad ontológica alude, de forma general, a la confianza que los seres humanos depositan en la estabilidad, continuidad y fiabilidad de su entorno físico y social (Giddens 1991).

<sup>3</sup> La naturalización de la propiedad como opción predilecta también ha sido un recurso frecuente en el discurso de muchos propietarios, en países donde esta es la tenencia mayoritaria (Gurney 1999).



Sin embargo, se ha comprobado que la seguridad ontológica va más conectada de lo que parece con factores económicos<sup>4</sup>, y con el estatus y prestigio asociado a la condición de propietario. Un interesante estudio revela que la seguridad ontológica de la vivienda es apreciada tanto por propietarios como por inquilinos, pero que los primeros sentían más orgullo y autoestima por comparación con inquilinos de posición social cercana (Kearns et al. 2000). La existencia de un 'prejuicio de tenencia' fue ilustrada por Gurney (1996) en su análisis sobre la clase obrera de Bristol; muchos individuos sólo podían explicar su preferencia por la propiedad en tanto que estrategia para eludir el bajo estatus social asociado a la condición de arrendatario. Por otra parte, autores como Nettleton y Burrows (1998) constatan que las dificultades económicas que experimentan muchos hipotecados erosionan mucho su seguridad ontológica en relación con la vivienda.

## **2.2. Ideología, propiedad y hegemonía capitalista**

Tradicionalmente, las teorías que aluden a la difusión de una 'ideología de la propiedad' en las sociedades occidentales durante las últimas décadas, han enfatizado su rol en la consolidación de la estabilidad social y la legitimidad política (Kemeny 1981; Forrest 1983). Según esta visión, la vivienda en propiedad se ha promovido de forma masiva con el objetivo de estabilizar la sociedad civil, invitando a participar en una 'democracia de propietarios' como forma de legitimar las relaciones socioeconómicas capitalistas. Se ha dicho por ejemplo que 'el comunismo nunca puede ganar en un país de propietarios' (Harris y Hamnett 1987). Así pues, la política de vivienda favorable a la propiedad sería una estrategia mediante la cual, con generosos incentivos y subsidios, se consolida el compromiso de los ciudadanos con la economía de mercado y la propiedad privada.

Esta perspectiva actuó como contrapunto a las tesis sobre la supuesta tendencia natural de las personas hacia la propiedad, por lo general desacreditadas hoy en día. Pero la idea de que una ideología de la propiedad ha sido impuesta desde el poder, como recurso de legitimación política, también ha sido objeto de críticas (Ronald 2004). En síntesis, se apunta que la relación entre preferencias de tenencia (en términos de elección individual y de política pública), ideología y legitimidad política es más diversa y compleja. Más que una ideología de la propiedad impuesta 'desde arriba', habría varias ideologías de la propiedad: distintos valores e ideas que varían según contextos socioculturales, políticos y económicos, y donde los individuos son, en buena medida, parte activa (no sólo objeto pasivo) de los procesos en juego (Gurney 1999).

2913

## **2.3. Propiedad, inversión y acumulación de capital**

La idea de la compra como inversión ha adquirido una creciente entidad en las últimas décadas. Diversos autores consideran que, desde los años 80, la sostenida revalorización del mercado residencial en muchos países ha contribuido a reforzar la significación de la propiedad como medio de acumulación de capital (Forrest et al. 1999). Según Ronald (2004), el argumento de racionalidad económica al cual apelan muchos propietarios se funda en percepciones establecidas durante coyunturas de mercado alcistas.

¿Se ve esta percepción totalmente modificada cuando el mercado entra en recesión? Varios estudios demuestran que, lógicamente, el factor inversión está más presente en fases inflacionistas, mientras que en épocas depresivas dominarían los valores de uso (Ronald

---

<sup>4</sup> Conviene subrayar que la hipótesis sobre la influencia de la propiedad en la seguridad ontológica ha sido contrastada con menos éxito entre las clases populares (Kearns et al. 2000; Rohe y Stegman 1994).

2008). No obstante, algunas encuestas ponen de relieve que la confianza en la recuperación y revalorización del mercado parece a veces inagotable, como se observa para el caso británico (Forrest et al. 1999) y español (Montalvo 2010).

En líneas generales, la literatura especializada señala que, ya sea en un contexto alcista o recesivo, la gente no suele argumentar su decisión de comprar en tanto que inversión rentable. Estos resultados contrastan con el caso español, tal como muestra una encuesta realizada en 2005 a 1500 compradores de vivienda (Montalvo 2008). Más de un 45% de los encuestados afirmó que, en el proceso de compra, tuvo una consideración importante pensar que estaban haciendo una inversión rentable. Resultados similares se desprenden de una encuesta realizada a jóvenes; casi un 40% señaló, entre las razones importantes para comprar, la idea de la compra como inversión (Trilla y López 2004).

#### **2.4. Tenencia, seguridad económica y Estado del Bienestar**

La seguridad ontológica y el factor inversión no son los únicos motivos que estimulan a comprar una vivienda. Un elemento especialmente relevante es la seguridad económica que, a largo plazo, ofrece un patrimonio inmobiliario. Kemeny (1981, 2005) señala que los países con altas tasas de propiedad son países con Estados del bienestar débiles, y argumenta que dicha correlación no es una simple coincidencia, sino que existe una relación de causalidad. Según él, la preferencia por la propiedad está muy relacionada con la desprotección durante la vejez; la propiedad aporta una base económica sólida en caso de adversidades, sobre todo de cara a la jubilación.

La hipótesis de Kemeny ha sido enriquecida y complementada con nuevas aportaciones, y cuenta hoy en día con un aval empírico sólido (Castles 1998; Burrows 2003; Watson y Webb 2009, entre otros). En síntesis, se apunta que el predominio de la propiedad suele ir relacionado con una desigualdad de ingresos elevada y una baja cobertura social. Las personas ven la vivienda poseída como una forma de ‘seguridad social privada’. Desde este punto de vista, se deduce que el acceso a la propiedad adquiere mayor importancia para las clases populares. La idea de la propiedad como cobertura económica de cara a un futuro incierto ayuda a explicar el elevado endeudamiento y esfuerzo económico que a menudo requiere la compra para los hogares de bajos ingresos.

No obstante, es interesante constatar cómo en países como Suecia, Finlandia o Suiza, suele atribuirse más seguridad económica al alquiler que a la propiedad (Andersson et al. 2007; Werczberger 1997). Recientes estudios comparativos revelan que, cuando las condiciones de acceso al alquiler no son muy desfavorables respecto a la compra, los inquilinos asocian a su vivienda significados habitualmente vinculados a la propiedad allá donde ésta es la tenencia favorecida y mayoritaria<sup>5</sup> (Watson y Webb 2009).

En líneas generales, la literatura sobre los significados de la tenencia demuestra que la preferencia y la popularidad de una tenencia sobre otra está ideológica y culturalmente mediada (Gurney 1999; Rowlands y Gurney 2000), y que depende de las circunstancias económicas, políticas, financieras y legales que favorecen una u otra opción (Forrest et al. 1990; Kemeny 2005; La Grange y Pretorius 2000, entre otros). Las ideas, valores y expectativas en torno a la tenencia varían pues según países y clases sociales.

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, en Alemania, Suecia o Finlandia, la seguridad ontológica (que muchos atribuyen de forma exclusiva a la propiedad) también es apreciada por arrendatarios, que experimentan la misma sensación de tranquilidad, estabilidad, etc. en relación con su vivienda que los propietarios.

### 3. CAMBIOS ACTUALES EN LOS SIGNIFICADOS DE LA TENENCIA

#### 3.1. Seguridad ontológica, endeudamiento y alquiler transitorio

Pese a la crisis en el mercado de compra, la visión de la propiedad como proveedora de seguridad ontológica continua presente en ambos colectivos. En un contexto donde el mercado de alquiler ha sido históricamente poco atractivo (parque escaso, precios altos, marco legal hostil), la propiedad ofrece estabilidad y tranquilidad: “teniendo un piso nadie puede echarme”, comentan algunos. La vida familiar jurga un rol importante al respecto; la búsqueda de estabilidad mediante el acceso a la propiedad aumenta entre los que tienen en mente un proyecto familiar. Aunque por regla general no se observa una fuerte diferenciación territorial en la significación social de la tenencia, esta visión ha estado más presente en Lleida y Girona que en Barcelona<sup>6</sup>.

Sin embargo, esta sensación de seguridad se ve cuestionada por lo que puede implicar asumir una hipoteca en un contexto económico incierto. Para los jóvenes trabajadores, el rechazo a hipotecarse se debe al elevado esfuerzo económico que implica, pero sus recelos aumentan mucho debido a la inestabilidad laboral actual. Los entrevistados de clase media, en cambio, expresan una reticencia más general (al margen de los efectos de la crisis) a sacrificar su capacidad adquisitiva y su “calidad de vida” con tal de tener una propiedad. Si bien la propiedad podría ganar atractivo (como fuente de estabilidad) en un contexto económico inestable, el discurso de la mayoría de entrevistados apunta en un sentido contrario. Este punto de vista queda ilustrado de forma particular entre los jóvenes trabajadores.

La gran mayoría de ellos afirma que para acceder a la propiedad se requiere tener sobre todo una situación laboral estable. Pero las expectativas de que esto ocurra son escasas, y se afirma que dicha inestabilidad puede alargarse de forma indefinida. Ante un futuro incierto, consideran que alquilar es la mejor estrategia de adaptación a la realidad, y la compra se percibe como una aspiración disfuncional. Es crucial apreciar que el alquiler aquí no sólo se concibe como una alternativa transitoria a la compra, sino como elección estable a largo plazo. Es evidente que, al menos para la clase trabajadora, el acceso a la propiedad requiere una seguridad ontológica presente en otros campos de la vida social, especialmente el laboral.

Sin duda, la proximidad de varios casos de desahucio, realidad mucho más presente en el entorno y el relato de los jóvenes trabajadores, ha contribuido a erosionar la imagen de la propiedad como portadora de seguridad y tranquilidad. Esto nos lleva a la cuestión de la propiedad como fuente de seguridad económica.

#### 3.2. Propiedad y seguridad económica para el futuro

##### *Esfuerzo económico y propiedad como cobertura económica futura*

El papel de la propiedad como fuente de seguridad económica en un Estado de bienestar débil (Kemeny 2005) suscita un interesante debate en el contexto económico actual. Es

---

<sup>6</sup> Varios factores podrían explicar esta diferencia. Uno de ellos es simplemente la tendencia que muestran leridanos y gerundenses a tener más en cuenta el tema familiar en sus planes de futuro. Por otro lado, el predominio de la propiedad, históricamente mayor en ciudades de menor volumen poblacional (en Lleida y Girona representa en torno a un 84% del parque de viviendas, mientras que en Barcelona no sobrepasa el 72%) (Idescat 2010), puede repercutir de forma análoga en los valores sobre la tenencia. Finalmente, el rechazo a la compra puede ser mayor en Barcelona debido a la relación más desfavorable que existe entre renta familiar y precios de venta. Aunque los ingresos medios en cada municipio no suelen variar mucho, un mismo piso en Barcelona bien puede costar el doble.

lógico pensar que este factor, clave en el acceso masivo a la propiedad, cobra aún más sentido en un escenario marcado por recortes sociales y una ‘reforma’ de las pensiones. Así lo consideran Ronald e Hirayama (2006) para el caso de Japón, donde además los pisos bajaron mucho de precio (casi la mitad) durante la recesión económica posterior al colapso financiero e inmobiliario de 1990.

En Catalunya la situación es diferente. Aquí, desde que estalló la burbuja inmobiliaria, el mercado de la propiedad no ha experimentado semejante devaluación<sup>7</sup>, y el esfuerzo económico que requiere comprar una vivienda sigue siendo muy importante. Resulta ilustrativo comparar la evolución del esfuerzo económico promedio en nuestro país con países donde también se ha producido una burbuja inmobiliaria. En España, el indicador no sólo superó holgadamente lo registrado en EEUU y el Reino Unido en la fase alcista del mercado, sino que hoy se encuentra muy lejos aún de la situación previa<sup>8</sup> (Montalvo 2010). Para la gran mayoría de entrevistados, la combinación de unos precios aún muy elevados (que requieren una cuota mensual considerable y/o hipotecarse por demasiado tiempo) y un horizonte laboral incierto, modifica por completo la visión tradicional de la propiedad, vista hoy como un proyecto económicamente inseguro y arriesgado.

Nuestra exploración empírica revela también un hecho de importancia crucial, que pone en duda la tesis de Kemeny bajo ciertos condicionantes económicos. Cuando la compra exige un esfuerzo económico muy elevado, la dilatación del período de devolución del crédito desvirtúa la función de la propiedad como cobertura económica para el futuro. Si comprar implica continuar pagando una vez jubilado, resulta contraproducente con la idea en que, para muchos, se fundamenta el acceso a la propiedad. Esta consideración fue central en el discurso de ambos grupos sociales, aunque adquirió mayor relevancia en el caso de los jóvenes de clase trabajadora.

En resumen, para ambos grupos, hoy en día la decisión más segura, desde un punto de vista económico, tanto a corto como a largo plazo, ha pasado a ser el alquiler.

2916

### 3.2.1 Bancos, hipotecas y ejecuciones

Los recelos y la animadversión hacia el papel de los bancos en la compra, y el miedo a las consecuencias que conlleva no poder afrontar la hipoteca, son también dos factores cruciales en el relato que vincula compra con inseguridad. Esto cobra mayor relevancia entre los jóvenes trabajadores, donde los casos de morosidad y desahucio en su entorno social más cercano son habituales. La proximidad de estas experiencias es un elemento decisivo en el descrédito hacia la propiedad, vista ahora como un proyecto arriesgado que puede conducir a la extrema precariedad. Muchos de ellos conocen anécdotas de familias que se han visto obligadas a ocupar pisos vacíos para no vivir en la calle, y de personas que malviven, fuertemente endeudados, después de perder su piso.

<sup>7</sup> En Catalunya, el precio medio de la vivienda en propiedad (nueva y segunda mano) ha bajado cerca de un 17%, según datos del INE. Si tenemos en cuenta únicamente el parque de segunda mano, según datos del Idescat, el descenso gira en torno al 12%.

<sup>8</sup> Para medir el esfuerzo económico de la compra, Montalvo (2010) divide el precio medio de la vivienda por la renta (anual) familiar media. En 1995, en España hacían falta 4 años completos de renta familiar para adquirir una vivienda, cifra que llegó casi a doblarse en 2007, en el cénit de la espiral inflacionista. Desde el inicio de la crisis y hasta 2010, el indicador sólo había bajado a 7 años de renta. En EEUU y el Reino Unido, con un indicador inicial muy similar, en el momento de máximo auge inmobiliario nunca se superó los 6 años, y hoy se ubica en torno a los 4 años en ambos casos, volviendo por tanto a la situación previa al boom inmobiliario anglosajón (Montalvo 2010).

Así pues, bancos y cajas ocupan un lugar importante en la significación negativa de la compra. El rechazo de la clase media se basa menos en el conocimiento de experiencias directas, y más en un discurso politizado donde los bancos aparecen a menudo como el gran culpable de la crisis actual. Un elemento central en la hostilidad generalizada hacia las entidades financieras es, sin duda, la ley hipotecaria. Como es sabido, se trata de una ley muy favorable a los intereses de la banca, en detrimento del endeudado, cuando éste se declara insolvente<sup>9</sup>. A finales de 2010 se conoció que Catalunya es la comunidad con más hogares (unos 40.000 entre 2007 y 2010) que sufrieron una ejecución hipotecaria (El País, 11/09/10). El miedo a esta desagradable experiencia introduce un factor hasta hace poco inadvertido en la significación popular de la propiedad.

### **3.3. Propiedad, inversión y flexibilidad**

Lógicamente, la idea de la propiedad como inversión es otro de los elementos que más fuerza han perdido con la crisis. La confianza en la infinita revalorización de la vivienda ha llegado a su fin, y con ella una de las principales razones para comprar, aunque fuese a un precio muy alto, sin pensárselo dos veces.

Para muchos entrevistados, una ventaja fundamental de la propiedad, hoy ausente, es la ‘flexibilidad’ para vender la vivienda ante cualquier contingencia (movilidad laboral, paro, ruptura conyugal), sin perder dinero. Pero muy pocos afirman que la idea de la propiedad como inversión rentable haya jugado un papel (antes de la crisis) a la hora de sopesar los pros y contras de cada tenencia. La negación explícita de este factor es más insistente entre la clase media, que exhibe un profundo rechazo hacia “la especulación”. Sólo parte de los jóvenes trabajadores reconoció que amigos y/o familiares, y a veces ellos mismos, habían valorado el factor inversión como un atractivo de la propiedad. No obstante, aunque la idea de inversión suele estar latente en todas las clases sociales, la clase media rica en capital cultural suele omitirla por razones ideológicas (Aramburu et al. 2008).

Pero según lo visto en los grupos de discusión, el desprestigio de la idea de propiedad como inversión puede haberse difundido entre sectores sociales antes menos reacios a ella. Hoy, hablar de la vivienda como inversión resulta más problemático, puesto que para muchos de ellos, la “fiebre especuladora” ha convertido la vivienda en un bien inaccesible. Esta visión contrasta con lo recogido en las citadas encuestas (previas a la crisis), donde la inversión aparece como una de las principales motivaciones en la compra de vivienda.

Cabe advertir no obstante que la referencia a la ‘flexibilidad’ de la propiedad, bastante presente en el discurso de la mayoría de entrevistados, es a fin de cuentas una alusión, quizás inconsciente, al hecho de que la compra es (o era) una buena inversión. Dicha flexibilidad depende de la revalorización de la vivienda, y queda anulada si el mercado entra en fase recesiva y vender implica perder dinero. Para varios participantes de clase media, la pérdida de esta flexibilidad recibía mucha importancia como argumento para descartar

---

<sup>9</sup> En caso de ejecución hipotecaria la vivienda sale a subasta. Si no se vende, el banco puede adjudicársela por el 50% del valor de la nueva tasación. La cuestión es que, tanto si la vivienda se vende como si no, el banco puede exigir el pago de la deuda restante, la diferencia de valor, al deudor. Resumiendo, la persona ‘ejecutada’ pierde su propiedad, el dinero invertido en ella, sigue altamente endeudado con el banco (se le embargan bienes y sueldo a tal efecto), y abocado a la exclusión económica quizás de por vida.

la compra, lo cual indica para ellos que el factor inversión no es tan irrelevante a la hora de sopesar los pros y contras de cada tenencia.

### **3.4. ¿Demanda de alquiler coyuntural o estructural?**

Pese a que lo expresado en los grupos de discusión ilustra, en general, una valoración social de la tenencia caracterizada por el desprestigio actual hacia la propiedad, había individuos que representaban lo que Trilla y López (2009) llaman ‘demanda de alquiler coyuntural’. Se trata de personas cuya aspiración sigue siendo comprar un piso. Llama la atención no obstante que, para ellos, dicho objetivo exige condiciones difícilmente factibles a corto y medio plazo, lo que a la práctica nos lleva a hablar de una demanda de compra ‘utópica’. Estas condiciones suelen incluir: disponer de una entrada de dinero considerable (como mínimo la mitad del valor total); pagar una cuota mensual asequible (en poca consonancia con la situación actual del mercado); y tener una hipoteca no muy larga y cuyo tipo de interés no fluctúe mucho<sup>10</sup>. La presencia de personas que aspiran a la compra ha sido mayor entre la clase media, lo que a priori reforzaría la idea de que el descrédito hacia la propiedad a causa de la crisis es mayor entre la clase trabajadora.

No obstante, un elemento interesante de contraste entre los perfiles sociales analizados revela que el sacrificio que los potenciales compradores de clase media están dispuestos a hacer, para acceder a la propiedad, es inferior al que harían los jóvenes trabajadores que aspiran a comprar en un futuro. No sólo por el esfuerzo económico a asumir, sino también por aspectos como la localización de la vivienda, o el deterioro de la “calidad de vida” (expresión habitual en el discurso de la clase media). Una explicación a esta diferencia nos remite a la hipótesis de Kemeny, sobre la función de la propiedad como cobertura económica futura para sectores sociales más desprotegidos. Otra explicación puede ser que, a diferencia de la clase trabajadora, entre la clase media rica en capital cultural el capital económico no es tan importante en sus estrategias de reproducción y movilidad social (Bourdieu 2003).

No obstante, hay un elemento añadido que también ayuda a explicar la despreocupación que muestran algunos entrevistados de la clase media hacia la propiedad: el patrimonio inmobiliario que muchos heredarán de sus padres. Este es un elemento cuya relevancia es escasa en los estudios sobre la elección de tenencia, y probablemente debería tenerse más en cuenta. En nuestros grupos de discusión, la mayoría de personas de clase media son hijos únicos o sólo tienen un hermano, y sus padres a menudo poseen más de una propiedad.

## **4. LA RESIGNIFICACIÓN DEL ALQUILER: ¿UNA DEMANDA ESTABLE?**

La existencia de una valoración mayoritariamente negativa de la propiedad hace que el alquiler gane aceptación entre la mayoría de entrevistados. Esta transformación en las ideas y valores sobre la tenencia ha sido más pronunciada entre los jóvenes trabajadores que entre los profesionales de clase media. Esto se debe, en gran parte, a que la crisis ha

---

<sup>10</sup> A la dificultad que supondría obtener estas condiciones, cabe añadir que el precio que muchos de estos compradores potenciales consideran ‘razonable’ pagar por una vivienda está muy lejos de la realidad del mercado, y que las restricciones crediticias actuales serían un obstáculo para muchos insalvable. En todo caso, un elemento que llama la atención es que el ahorro gana terreno, en detrimento del endeudamiento, como estrategia para acceder a una hipotética propiedad en el futuro (decisión en la cual la antipatía hacia el papel de los bancos en la compra tiene su relevancia).

golpeado más fuerte a la clase trabajadora, que además es testigo directo de los estragos que causa el alto endeudamiento en muchos hogares que hoy pasan grandes dificultades para afrontar su hipoteca, o que son desahuciadas de su propiedad. Pero quizás responde también a que la clase media rica en capital cultural tenía, antes de la crisis, una visión menos favorable a la propiedad, a diferencia de la clase trabajadora y otros fragmentos de la propia clase media más ricos en capital económico (Aramburu et al. 2008).

En líneas generales, nuestra exploración empírica revela que, a día de hoy, el alquiler se considera una tenencia más segura que la propiedad. Asimismo, se le asocia una mayor libertad y flexibilidad, en diversos sentidos. Para muchos, el alquiler es más adaptable a las circunstancias laborales y vitales. Especialmente para los jóvenes, la preferencia por el alquiler trasciende ventajas materiales. No sólo se adecua mejor a un mundo laboral incierto; también da libertad para “cambiar de vida”, no impone dependencia a un lugar fijo, y convive con una mentalidad abierta ante lo que puede deparar el futuro. La clase media también alude a beneficios inmateriales, pero aquí predomina la valoración de la seguridad y libertad económica del alquiler, en contraste con la compra: menos gastos mensuales y menos incertidumbres, y más capacidad adquisitiva y de ahorro. Alquilar permite tener mejor “calidad de vida”, y no renunciar a la localización deseada.

La situación actual también conduce a revisar el significado de metáforas populares que deslegitimaban el alquiler en tanto que opción económicamente irracional. Hoy muchos ponen en duda que alquilar sea equiparable a ‘tirar el dinero’. En algunos casos incluso se invierte la metáfora, aplicándose ahora a la compra: se paga un piso sobrevalorado que no subirá de precio, con unos intereses desorbitados, y se corre el riesgo de perder todo lo invertido. En consonancia con lo observado por autores como Ronald (2008), el contexto de mercado recesivo contribuye a restituir el valor de uso de la vivienda, en detrimento de su valor de cambio.

La visión positiva hacia el alquiler es similar a las opiniones recogidas en países donde existe una estructura y una valoración de la tenencia más equilibrada (ver Andersson et al. 2007). Quizás la diferencia esté en que, en nuestra sociedad, la valoración social de la tenencia puede haberse equilibrado más, pero ‘a la baja’. Es decir, no puede decirse que la visión del alquiler haya mejorado como reflejo de una mejora equivalente en las condiciones de acceso y uso. Ha mejorado sobre todo porque el acceso a la propiedad, históricamente facilitado gracias a potentes incentivos ausentes en el alquiler, ha entrado en crisis. En cualquier caso, si el escaso atractivo y la debilidad de la oferta de alquiler se explican en buena parte por una baja demanda (Trilla y López 2009), su activación, motivada por los cambios que hemos apreciado, puede alimentar un círculo virtuoso que repercutiría en una mejora de las condiciones de acceso al alquiler. Mejora que tendría más posibilidades de éxito si se aplican políticas de estimulación al sector, incentivando una tenencia que, a día de hoy, es demandada de forma creciente por sectores sociales con una necesidad urgente de vivienda asequible.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ANDERSSON, E.; NAUMANEN, P.; RUONAAVARA, H; y TURNER, B. (2007) “Housing, socioeconomic security and risks. A qualitative comparison of household attitudes in Finland and Sweden”, *International Journal of Housing Policy* 7: 2, 151-172.

ARAMBURU, M. (dir.) (2008) *Segregació, mobilitat i consum residencial. Estudi de casos a l'Àrea Metropolitana de Barcelona*. Estudio (no publicado) para la Direcció General d'Habitatge de la Generalitat de Catalunya.

- BOURDIEU, P. (2003) *Las estructuras sociales de la economía*, Barcelona, Anagrama.
- BURROWS, R. (2003) "How the Other Half Lives? An Exploratory Analysis of Poverty and Home Ownership in Britain", *Urban Studies* 40: 7, 1223-1242.
- CAIRNEY, J. y BOYLE, M. (2004) "Home ownership, mortgages and psychological distress", *Housing Studies* 19, 2: 161-174.
- CASTLES, F. (1998) "The really big tradeoff: home ownership and the welfare state in the new world and the old", *Acta Política* 33, 519.
- DUPUIS, A. y THORNS, D. (1998) "Home, home ownership and the search for ontological security", *Sociological Review* 46: 1, 24-47.
- FORREST, R. (1987) "The meaning of home ownership", *Society and Space*, 15: 1, 205-216.
- FORREST, R.; MURIE, A. y WILLIAMS P. (1990) *Home ownership: differentiation and fragmentation*, London, Unwin Hyman.
- FORREST, R.; KENNETT, P. y LEATHER, P. (1999) *Home ownership in crisis? The experience of negative equity in Britain*, Aldershot, Avebury.
- GIDDENS, A. (1991) *Modernity and self identity: self and society in the late modern age*, Cambridge, Polity Press.
- GURNEY, C. (1996) *Meanings of home and home ownership: myths, histories and experiences* (tesis doctoral), Bristol, School for Policy Studies, University of Bristol.
- GURNEY, C. (1999) 'Pride and prejudice: discourses of normalisation in private and public accounts of home ownership', *Housing Studies* 14(2): 163-183.
- HARRIS, R. y HAMNETT, C. (1987) "The myth of the promised land: the social diffusion of home ownership in Britain and North America", *Annals of the Association of American Geographers* 77(2): 173-190.
- KEARNS, A.; HISCOCK, R.; ELLAWAY, A. y MCINTYRE, S. (2000) "Beyond four walls. The psychosocial benefits of home: evidence from west central Scotland", *Housing Studies* 15(3): 387-410.
- KEMENY, J. (2005) "The Really Big TradeOff between Homeownership and Welfare: Castles' Evaluation of the 1980 Thesis, and a Reformulation 25 years on", *Housing Theory and Society* 22(2): 59-75.
- KEMENY, J. (1981) *The Myth of HomeOwnership. Public versus Private Choice in Housing Tenure*, London, Routledge and Kegan.
- LA GRANGE, A. y PRETORIUS, F. (1999) "Ontology, policy and the market: trends to home ownership in Hong Kong", *Urban Studies* 37(9): 1561-1582.
- MONTALVO, J.G. (2010) "Las expectativas de los compradores de vivienda en la consolidación de la recuperación inmobiliaria", temporalmente sólo disponible en internet: <http://www.econ.upf.edu/~montalvo/vivienda/factores%20expectativas.pdf>
- NETTLETON, S. y BURROWS, R. (1998) "Mortgage debt, insecure home ownership and health. An exploratory analysis", *Sociology of Health and Illness* 20: 731-753.
- ROHE, W. y STEGMAN, M. (1994) "The effects of homeownership on the self-esteem, perceived control and life satisfaction of low-income people", *Journal of the American Planning Association* 60(2), Spring.
- RONALD, R. (2004) 'Home ownership, ideology and diversity: reevaluating concepts of housing ideology in the case of Japan', *Housing, Theory and Society* 21(2): 49-64.
- RONALD, R. (2008) 'Between investment, asset and use consumption: the meanings of homeownership in Japan', *Housing Studies* 23(2): 233-251.



- RONALD, R. e HIRAYAMA, Y. (2004) 'Housing commodities, context and meaning: transformation in Japan's condominium sector', *Urban Studies* 43(13): 2467-2483.
- ROWLANDS, R. y GOURNEY, C. (2001) "Young people? Perceptions of housing tenure: a case study in the socialisation of tenure prejudice", *Housing, Theory and Society* 17(3): 121-130.
- SAUNDERS, P. (1990) *A nation of home owners*, London, Unwin Hyman.
- TRILLA, C. y LÓPEZ, J. (2009) "Alquiler o propiedad. Un debate tal vez mal enfocado". En V. NAVARRO (dir.) *La situación social en España III*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- WATSON, D. y WEBB, R. (2009) "Do Europeans view their homes as castles?", *Urban Studies* 46(9): 1787-1805.
- WERCZBERGER, E. (1997) "Home ownership and rent control in Switzerland", *Housing Studies*, 12(3): 337-353.



## “TODO AQUÍ ERA SOCIEDAD”: EL RÉGIMEN DE PROPIEDAD DE LA VIVIENDA EN BOSNIA HERZEGOVINA

Caterina Borelli

GRECS, Departamento de Antropología Social e Historia de América y África  
Universidad de Barcelona

Esta comunicación nace con la intención de reconstruir brevemente los cambios ocurridos en el sistema de propiedad de la vivienda en Bosnia Herzegovina (BiH) en los últimos 20 años. El discurso se centrará principalmente en el proceso de transición del régimen comunista a un tipo de sociedad que aspira a ser capitalista y que sin embargo se enfrenta todavía a las incertidumbres y dificultades heredadas por el conflicto que azotó el país entre 1992 y 1995.

### 1. DE LA KUCÁ A LA CIUDAD SOCIALISTA

Tradicionalmente la sociedad bosnia ha sido sobre todo una sociedad rural, con una población escasa asentada en pueblos y aldeas esparcidas por los valles y pequeños llanos de un territorio prevalentemente montañoso. Con la excepción de unos pocos centros urbanos como Sarajevo, Mostar, Travnik y Jajce, donde desde épocas otomanas habían florecido la artesanía y el comercio, en el resto del país la economía se basaba en la agricultura y la ganadería. Los espacios domésticos reflejaban la estructura de esa sociedad agrícola, patriarcal y patrilocal<sup>1</sup>: la casa (*kuća*) constituía la unidad económica familiar y en ella solían convivir de dos a tres generaciones; estaba organizada alrededor de un ambiente principal que unía cocina, salón y zona de almacenaje, donde todos los miembros de la familia desarrollaban las actividades de día (y a veces también las de noche). En los casos en que esta modalidad residencial implicara también compartir la economía del hogar se le conocía con el nombre de *zajednica*<sup>2</sup>.

Con el proceso de industrialización de Yugoslavia, que en las décadas de los '60 y '70 interesó particularmente BiH<sup>3</sup>, la sociedad local se fue modernizando, lo que repercutió en la organización de la vida familiar y del espacio doméstico: la estructura de la casa comenzó a modificarse, con la *zajednica* fraccionándose en distintos hogares para cada familia nuclear a medida que las parejas jóvenes iban requiriendo más privacidad<sup>4</sup>. Al

2923

<sup>1</sup> El verbo “casarse” tiene dos traducciones en bosnio dependiendo del género de la persona: *udati se* para las mujeres (incluye el concepto de “darse”, *dati se*) y *oženiti se* para los hombres (*žena* quiere decir “mujer”, por lo que este verbo se podría traducir literalmente como “tomar mujer”). La tradición, se acaba de decir, es patrilocal pero prevé excepciones que se ven reflejadas en el lenguaje coloquial: cuando es el marido quien se muda al lugar de procedencia de la familia de la esposa, se usa el verbo *udati se*, como si se tratara de una mujer.

<sup>2</sup> Para aclarar un poco la diferencia entre vivir en *zajednica* o no, Tone Bringa aporta el caso de unos informantes: “Como estaba confundida al respecto de si eso constituía vivir en *zajednica* o no, Fahra, la nuera más joven, me dio la siguiente explicación: ‘Cuando vivimos en la misma casa pero no comemos juntos, somos dos familias (porodice, los padres con sus hijos). Pero si comemos todos juntos y damos dinero al viejo, entonces sería *zajednica*’. En otras palabras, Fahra enfatizaba la comensalidad y una economía compartida como los criterios que definen una unidad doméstica, y *zajednica* como una unidad doméstica compuesta por más de una *porodica*” (T. Bringa, 1995:44, traducción propia).

<sup>3</sup> Al hallarse en el centro geográfico de la Federación Yugoslava y ofreciendo el amparo de sus cadenas montañosas, era considerada el lugar más seguro para instalar algunas de las industrias más vitales del país, incluida la armamentista (el 55% de su total se producía en BiH).

<sup>4</sup> Especialmente las jóvenes esposas para no tener que vivir bajo el constante control de la suegra.

contraer matrimonio un miembro de la familia se fue tomando la costumbre de añadir una planta a la casa principal y, con el tiempo, una nueva construcción en la misma parcela de terreno de los padres: en el primer caso se seguía hablando de la misma *kuća*, mientras que en el segundo asistimos a una ruptura más profunda respecto a la *zajednica*, ya que el hijo, aunque viviese a pocos metros de sus padres, estaba formalmente fundando una nueva *kuća*. Vemos así como este término no se utiliza exclusivamente en referencia a la casa entendida como construcción, sino que designa el núcleo familiar en su acepción extendida y patriarcal; al construir una nueva casa, el hijo *de facto* se sustraía al control del padre y su esposa al de la suegra, imponiéndose ambos respectivamente como nuevo patriarca y nueva dueña del hogar.

La *kuća* no es prerrogativa exclusiva de los entornos rurales sino que se encuentra también en las ciudades, en aquellos barrios edificados durante la época del dominio otomano en las colinas alrededor de la *čaršija* (el núcleo comercial) y que se conocen con el nombre de *mahale*<sup>5</sup>. Cuando a finales del siglo XIX Bosnia fue anexada al imperio austrohúngaro, los centros urbanos y especialmente su capital, Sarajevo, se expandieron con la edificación de barrios de carácter más “europeo” en los que se vieron las primeras fincas de vecinos divididas en más departamentos. A partir de ese momento se empezó a difundir una jerga que distingue el vecino de la *mahala* que vive en una vivienda unifamiliar, el *mahalac*, del que vive en un piso dentro de una finca de vecinos, el *haustorćad*: la existencia de una terminología específica nos da una idea inmediata de cómo a distintas modalidades residenciales corresponden maneras diferentes de vivir en el espacio de la ciudad y de relacionarse con el entorno social más próximo<sup>6</sup>.

Aunque las fincas de vecinos “importadas” por los austríacos supusieron una ruptura respecto al modelo tradicional de *kuća*, hubo que esperar hasta los años ’60 del siglo pasado para asistir a una verdadera revolución en la morfología urbana de Yugoslavia: el desarrollo de la que se conoce como “ciudad socialista”, es decir, los imponentes barrios dormitorios de bloques de hormigón que caracterizan la casi totalidad de las ciudades de Europa del Este.

En el caso que nos interesa ahora, la industrialización del país generó un proceso de urbanización extremadamente acelerado que se debió a tres factores: en primer lugar, el aumento de la población que supuso el babyboom de la postguerra; segundo, los flujos migratorios desde las zonas rurales, que se convirtieron en la fuente dominante de crecimiento urbano; finalmente, unos estándares de vida que habían ido subiendo a medida que avanzaba el proceso de modernización de la sociedad yugoslava. La combinación

<sup>5</sup> En la actualidad se registra una consistente edificación de nuevas *kuće* en los barrios construidos ilegalmente en las áreas suburbanas de las ciudades.

<sup>6</sup> En la descripción del escritor y dramaturgo Dževad Karahasan “las mahale son como rayos dispuestos alrededor del centro, de modo que, en un lado, está el barrio musulmán, llamado Vratnik, del otro, el católico, Latinluk, luego el ortodoxo, Tališhan y, por último, el barrio judío o Bjelave. Entre estos grandes barrios están las pequeñas mahale (Bistrik, Mejtaš, Kovaći) que, al igual que las grandes, poseen una religión, una lengua y un sistema de tradiciones propio” (D. Karahasan, 2005:14). La típica mahala musulmana está constituida por treinta o cuarenta viviendas, una panadería, un mekteb (escuela teológica primaria), una fuente pública y una pequeña mezquita, centro del barrio. La mahala es un referente cultural importante en la vida urbana bosnia: por ejemplo, cuando la gente se queja de que Sarajevo es una ciudad donde, aún siendo la capital del estado y teniendo cerca de medio millón de habitantes, todo el mundo se conoce y los rumores se difunden muy rápidamente, se utiliza la expresión “Sarajevo es una gran mahala” (Sarajevo je velika mahala); en el mismo sentido, el término mahaluša define a una persona cotilla y que se mete en los asuntos de los demás.

de estos tres factores llevó a su límite la capacidad de los centros históricos de satisfacer las necesidades de una población en constante aumento y que disponía cada vez más de vehículos privados para desplazarse<sup>7</sup>.

La oferta de mano de obra desde las sobrepobladas campañas era abundante en todos los países del este europeo. En la década de los '60 la afluencia hacia las ciudades y conurbaciones más grandes era tan imponente que los gobiernos intentaron restringir las tasas migratorias en nombre del concepto socialista del “tamaño ideal para una ciudad” (entre 50.000 y 100.000 habitantes): se establecieron controles administrativos requiriendo a todos los ciudadanos que registrasen su lugar de residencia y se otorgaron poderes a las municipalidades o agencias centrales del estado, para conferir o denegar el permiso a los noresidentes de aceptar un trabajo o de tomar residencia en ciertas ciudades. Escribe Hamilton: “Muchos criterios venían sopesados en la toma de semejantes decisiones. ¿Qué tan importante era el trabajo para la economía nacional? ¿El solicitante noresidente estaba lo suficientemente capacitado para el trabajo? ¿El o ella podía ser alojado en la ciudad?” (F. E. Ian Hamilton, 1979:188)<sup>8</sup>. El autor subraya que la vivienda era el criterio principal de elección: fue así que la construcción de viviendas se convirtió en todas partes en “la lucha de los Sesentas”, cuando se recurría a las últimas tecnologías en el campo del ensamblaje de unidades prefabricadas para acelerar la reducción de las “colas” para un alojamiento. En realidad, señala siempre Hamilton, esas tendencias aumentaron, en lugar de reducir, el ya significativo exceso de demanda de mano de obra en las ciudades, así que finalmente el concepto del “tamaño ideal” se quedó letra muerta<sup>9</sup>.

## 2. EL RÉGIMEN DE LA PROPIEDAD EN LA YUGOSLAVIA SOCIALISTA

La revolución urbanística empujada por los regímenes de Europa del Este no se limitó a la modificación radical del panorama de las ciudades preexistentes a su instauración, ni a la fundación de nuevos núcleos urbanos inspirados en los dictámenes de los teóricos del nuevo urbanismo. Se inscribía en una reforma integral de la estructura societaria que aspiraba a abarcar todos los ámbitos de vida de los ciudadanos y que, por supuesto, quedó reflejada en las flamantes constituciones socialistas y todo el conjunto de leyes concebidas para facilitar el paso hacia el comunismo.

En Yugoslavia el acceso a la vivienda constituía uno de los pilares del sistema de bienestar social construido por el gobierno del Mariscal Tito, se implementaba a través de la nacionalización de buena parte de los bienes inmuebles de propiedad privada y era garantizado por la categoría legal de *stanarsko pravo*, el derecho de ocupación. Es importante señalar que, a diferencia del resto de los países del exbloque comunista, en Yugoslavia la nacionalización interesó principalmente las propiedades urbanas, mientras que en el campo la mayoría de las viviendas con sus tierras anexas se mantuvieron en manos particulares<sup>10</sup>. Además, las expropiaciones se llevaban a cabo sólo en casos de múltiples propiedades, es decir, cuando una única persona era dueña de muchas viviendas. Incluso en esos casos,

<sup>7</sup> Cosa nada obvia, Yugoslavia era el país de la Europa Oriental con la tasa más alta de coches privados.

<sup>8</sup> Traducción propia.

<sup>9</sup> Es muy evocativo y representador de esa época el documental del director sarajevita Petar Ljubojev “Stanarsko pravo lagumaša Safera” (“El derecho al piso del minero Safer”, 1974). El tema de la película es la política de repartición de las viviendas destinadas a los trabajadores: el derecho a la casa, que es otorgado al capataz de una mina de sal Safer Korlatović, es motivo para mostrar la vida de todos los días en el campo y para documentar cómo las pequeñas alegrías humanas son protocolizadas por el régimen.

<sup>10</sup> Se calcula que el 80% de las propiedades inmobiliarias rurales eran privadas.

sin embargo, se reconocía el derecho a mantener propiedades para “uso personal”: lo que el nuevo sistema ponía en tela de juicio no era, por lo tanto, el concepto en sí de propiedad privada, reconocida como un derecho fundamental por el Estado Yugoslavo, sino la acumulación de un patrimonio inmobiliario considerado innecesario al mantenimiento del núcleo familiar y su explotación con el objetivo de acumular capital. Lo que es coherente con los planteamientos más generales del modelo autogestionario promovido por Tito que, a diferencia del socialismo real soviético, permitía la propiedad privada de los medios de producción y servicios, en ciertos sectores económicos considerados secundarios y dentro de ciertos límites<sup>11</sup>.

Pongamos un ejemplo desde Sarajevo: un informante refería que la finca entera en la que se halla su piso, en el barrio austrohúngaro de Marijin Dvor, anteriormente había sido propiedad de un industrial judío. Poco después de que se terminara la segunda guerra mundial y se fundara la Federación Yugoslava empezaron las expropiaciones: al propietario se le permitió mantener dos de todos los pisos que antes poseía. Las viviendas nacionalizadas pasaron a ser propiedad estatal (*državno vlasništvo*) y fueron dadas en arrendamiento a familias que no disponían de un alojamiento de propiedad: en el caso de este informante, sus padres habían perdido su casa en el barrio de Vraca a causa de los bombardeos alemanes en 1944 y el estado los había reinstalado en uno de esos pisos, donde él vive todavía.

Este caso es ejemplar, pues nos permite introducir la cuestión del régimen de la propiedad durante los 45 años de vida de Yugoslavia. Citando a Malinowski, “la propiedad, dándole a esta palabra su sentido más amplio, es la relación, con frecuencia muy compleja, entre un objeto y la comunidad social en que se encuentra. En etnología tiene mucha importancia no utilizar nunca esta palabra en sentido menos amplio que el recién definido, porque los tipos de propiedad que se dan en los distintos puntos del globo varían ampliamente” (1997:127). En Yugoslavia existía por un lado la recién citada propiedad estatal, con el Estado como nuevo propietario de los bienes confiscados, que administraba basándose en el principio de redistribución socialista del bienestar. Lo que Verdery define como el “paternalismo socialista” (1996:24) constituía la médula de la ideología del Partido, que justificaba su gobierno afirmando que hubiese cuidado de las necesidades de todos recogiendo la totalidad del producto social y repartiéndolo a la población: esto significaba principalmente comida barata, trabajo, asistencia médica y educación gratuitas, vivienda asequible, el contrato social básico del socialismo. Por el otro lado, vemos como se seguían manteniendo unos límites mínimos de propiedad privada.

Sin embargo estos dos tipos de propiedad no nos ayudan por sí solos a definir el régimen yugoslavo de la propiedad ya que, en distintos grados, se encuentran también en las sociedades capitalistas occidentales. Nos falta aún una tercera categoría, la que mejor caracterizaba el socialismo autogestionario y permitía diferenciarlo con mayor claridad del socialismo centralizado soviético: estamos hablando de la propiedad social (*društveno vlasništvo*) de los medios de producción<sup>12</sup>. Bajo este paraguas legal se hallan también los bienes inmuebles que el Estado adquiría con la nacionalización o que construía *ex novo* a través del Fondo de Contribuciones para la Vivienda. Los titulares de los derechos de

<sup>11</sup> En Yugoslavia podían existir empresas privadas de hasta cinco trabajadores.

<sup>12</sup> A partir del conflicto TitoStalin del 1948 y sobretodo después de la reforma económica del 1965, conceptos como “autogestión” y “propiedad social” fueron marcando la especificidad del sistema yugoslavo respecto a los países del bloque soviético, cuyas economías eran planificadas enteramente a nivel central.

propiedad social eran organismos públicos o personas jurídicas que disponían del derecho de asignar a los individuos que pertenecían a ciertas categorías el derecho a ocupar las unidades habitables en cuestión. Por lo tanto dichos bienes no siempre se mantenían bajo control directo del Estado, sino que eran dados en gestión a unidades más pequeñas como podían ser las empresas autogestionadas.

Describamos un caso típico: una fábrica disponía, por asignación estatal, de varios pisos de propiedad social para sus trabajadores; de cada sueldo se deducía un monto fijo destinado al fondo de vivienda social, por lo tanto todos los empleados pagaban la misma cuota independientemente del tipo de alojamiento que fueran a ocupar. La repartición de las viviendas se basaba en un complejo conjunto de criterios que incluía el tamaño de la familia del trabajador, su edad, la antigüedad en la empresa y sus funciones en ella. Por la endémica escasez de alojamientos que se mencionaba antes, las esperas para un piso podían ser extremadamente largas, lo que a veces desencadenaba conflictos entre los trabajadores, así como irregularidades y asimetrías en las asignaciones<sup>13</sup>.

En otros casos la vivienda era asignada no a través de una empresa sino directamente por el Estado, a raíz por ejemplo de una situación de emergencia, como pasó a los padres de nuestro informante que inicialmente habían entrado en el nuevo piso de propiedad estatal por desplazamiento forzado (*prinudni smještaj*) y en régimen de alquiler compartido (*sustanarstvo*): en el mismo alojamiento convivían la familia del informante (los abuelos, los padres y dos hijos) y una anciana desconocida. Cuando ésta falleció sus padres se quedaron con todo el piso y en un determinado momento pudieron optar a la propiedad social. La peculiaridad del régimen de propiedad social era que, una vez se asignaba al trabajador el *stanarsko pravo*, éste adquiría ciertos derechos de propiedad sobre la vivienda. Antes que nada la concesión era vitalicia, siempre que se siguiera pagando la cuota fija para la bolsa de vivienda social y la tasa de uso, una cantidad muy baja establecida por el Estado. En segundo lugar, el derecho a residir en el piso de propiedad social podía ser heredado por los miembros de la familia, pero no podía ser vendido a otros.

Volviendo de nuevo a Malinowski, “entre la pura propiedad individual y el colectivismo hay toda una gama de combinaciones intermedias” (1997:128): la propiedad social sería pues un régimen que se situaba a medio camino entre la propiedad privada capitalista y la desaparición de la propiedad, vaticinada por el marxismo clásico, y constituía el marco jurídico cuya forma de organización económicosocial era representada por la autogestión. En este sentido se puede establecer cierto paralelismo entre el mecanismo de gestión de las bolsas de vivienda social y el de las empresas yugoslavas, corazón pulsante del sistema autogestionario. De manera análoga a como los trabajadores dirigían una empresa sin por eso llegar a ser sus propietarios, la familia arrendataria de una vivienda social “controlaba” el alojamiento que le había sido asignado, incluso en un plazo de varias generaciones por la “hereditarietà” del *stanarsko pravo*; sin embargo eso no la volvía propietaria del capital inmobiliario, ya que nos hallábamos siempre bajo un régimen de usufructo, en este caso no de los medios de producción en el sentido económico del término, sino de los medios de reproducción social entendidos en su acepción más amplia.

### 3. PRIVATIZATIO ITERRUPTA

Poco antes que se desencadenara el conflicto que llevaría a la desintegración de Yugoslavia, en BiH había comenzado el proceso de privatización de las propiedades sociales, en

<sup>13</sup> Aunque este sistema había sido concebido como fundamentalmente igualitario, de facto los obreros tenían menos probabilidades de obtener un piso social que los profesionales y los burócratas.

el marco de las reformas que el primer ministro Marković puso en marcha para intentar salvar a la Federación de la crisis económica que la estrangulaba desde finales de los años Setenta. Los titulares del derecho de ocupación de los pisos sociales se iban a convertir en legítimos propietarios: sin embargo, la guerra interrumpió de la manera más abrupta ese proceso que en los demás países del ex bloque comunista se pudo dar de forma pacífica. La transición a una economía de mercado se retomó a partir de 1997 en un grave estado de emergencia postbélica, sin un marco institucional fuerte y estable, con las industrias nacionales aniquiladas por los estragos de la guerra y la mitad de la mano de obra fallecida, refugiada o desplazada a otras zonas del país y sin casi recursos monetarios. En este cuadro desolador, los organismos internacionales encargados de supervisar la implementación de los Acuerdos de Paz de Dayton y de dirigir la recuperación del país consideraron que una rápida privatización de los bienes estatales sería la mejor terapia para la agonizante economía bosnia. Encargada de orientar el programa de privatización fue la Agencia Estadunidense para el Desarrollo Internacional (USAID), que inicialmente preveía completar el proceso en el más que optimista plazo de dos años.

Para hacer frente a la dramática falta de liquidez del país, el programa se basó en el denominado “método del cupón”: a todos los ciudadanos les fueron proporcionados vales o certificados con los cuales podían adquirir acciones de las ex empresas autogestionadas o la propiedad de una vivienda social, en el caso de que hubiesen sido titulares de *stanarsko pravo*. Se entendía que este modelo de privatización, basado en el ejemplo checo, permitiría una amplia participación de la población: el énfasis era puesto en la rapidez y sencillez del proceso, así como en su aceptabilidad social y política, más que en la eficiencia económica. Tal como apunta Verdery (1996:211), las economías socialistas no se solían regir por los principios mercantiles de valoración y rentabilidad. En el caso de las empresas estatales, se volvía así muy complicado establecer su valor de mercado a la hora de privatizarlas, por lo que las estimaciones se hacían más por conveniencia política que por cálculo económico. El resultado muchas veces fue que, a lo largo y ancho de Europa del Este, los bienes del Estado sufrieron una sistemática devaluación, en parte a través de bancarrotas controladas<sup>14</sup>. Más allá de eso, muchos ex burócratas del Estado socialista y managers de empresas autogestionadas se aprovecharon particularmente de las incertidumbres legales en referencia a la propiedad, logrando adueñarse de certificados y acciones antes de que su adquisición fuera regulada por ley y abierta al resto de la población<sup>15</sup>.

En el caso que aquí nos interesa, a las complejidades intrínsecas a toda privatización postsocialista, se suman las peculiaridades de un sistema políticoeconómico marcado por el orden étnicomafioso heredado de la guerra y que los Acuerdo de Paz no han hecho otra cosa que institucionalizar. Dicho orden invade todos los ámbitos de la vida pública del país, apoderándose también, como es lógico pensar, del proceso de privatización<sup>16</sup>; a este

<sup>14</sup> La práctica ha demostrado que la falta de un marco institucional sólido puede invalidar los efectos teóricamente beneficiosos de las privatizaciones sobre la economía de un país. En palabras del economista John Nellis (1999:ix): “En un vacío institucional la privatización puede llevar y ha llevado a estancamiento y descapitalización más que a mejores resultados financieros y a un aumento de la eficiencia” (traducción propia).

<sup>15</sup> Retomando la cita que Verdery (1996:210) hace de una declaración de Janusz Lewandowski, ex ministro polaco: “Privatización es cuando alguien que no sabe quién es el verdadero propietario y no sabe cuánto vale realmente vende algo a alguien que no tiene dinero” (traducción propia).

<sup>16</sup> Como consecuencia de la fragmentación administrativa del país, que emergió de la cumbre de Dayton



respecto las agencias internacionales no han parecido preocuparse demasiado del hecho de que los únicos en disponer de los medios para comprar las empresas estatales fuesen los partidos nacionalistas al poder, las cada vez más poderosas mafias y los miembros de la antigua nomenklatura socialista. En este contexto de etnización de la privatización, el recurso a los cupones tiende a reforzar las divisiones étnicas y a ofrecer oportunidades de consolidar su poder a los ricos, los corruptos y los enchufados: la privatización se ha convertido entonces en otro campo de batalla en el conflicto étnico latente aún en curso (T. Donais, 2002:6).

Si los cupones tienen, por un lado, un valor monetario casi nulo, por el otro aportan el doble beneficio de transferir rápidamente los bienes públicos a manos privadas, acallando así las reclamaciones de los ciudadanos al Estado, y de consolidar el poder económico de unos pocos a través del tráfico de certificados: éstos son comprados a los ciudadanos empobrecidos por una fracción mínima de su valor oficial y luego usados para adquirir propiedades estatales a un precio ridículo<sup>17</sup>. En el caso de la vivienda, la compraventa de cupones para entrar en posesión de pisos sociales ha hecho que en el plazo de pocos años algunos privilegiados hayan podido construir pequeños imperios inmobiliarios. Se ha de tener en cuenta que esto acontece tras la liberalización del mercado: la vivienda ha pasado de ser un simple medio de reproducción social, al que todos tenían igual derecho y por el que todos pagaban alquileres muy bajos fijados por el Estado, a constituir un bien patrimonial sujeto a revaluación y que por lo tanto posibilita un fenómeno antes desconocido en BiH, la especulación inmobiliaria.

Las dificultades de la privatización de la vivienda, sin embargo, no se acaban aquí y para elucidarlas hemos de remontar de nuevo al conflicto 1992-1995. Según los datos del último censo disponible, realizado antes de la guerra, en 1991 la población bosnia estaba compuesta por un 47,3% de musulmanes (o bosníacos), un 31,4% de serbios y un 17,3% de croatas, más otros grupos étnicos que conformaban un cuadro demográfico de lo más diverso. Debido sobre todo a los feroces ataques contra la población civil y las operaciones de limpieza étnica, el conflicto tuvo entre sus efectos más contundentes el de generar un movimiento forzado de personas que en Europa no se registraba desde la IIª Guerra Mundial. Sobre un total aproximado de 4 millones de habitantes, 1.3 millones tuvieron que refugiarse en el extranjero y 1.2 millones resultaron desplazados al interior del país<sup>18</sup>.

En BiH la limpieza étnica se desarrolló en dos niveles: uno más legalitario y paulatino en los centros urbanos como Banja Luka, donde el objetivo era hacer insoportable la vida a los miembros de las “otras” etnias para que se fueran voluntariamente, y otro más violento en el campo. En su acercamiento a una antropología de la limpieza étnica, Xavier Bougarel (1996) sugiere que la movilización miliciana se estructuró alrededor del concepto de localidad: en su organización (carácter local de las brigadas), en sus méto-

---

dividido en dos entidades cuyos poderes superan abundantemente los del estado central, el programa de privatización no es gestionado a nivel estatal, sino que es llevado a cabo por decenas de agencias cantonales y regionales cuyos niveles de coordinación y cooperación quedan todos por demostrar.

<sup>17</sup> En su artículo “The politics of privatization in PostDayton BiH” (2002), T. Donais aporta el emblemático ejemplo del hotel Holiday Inn de Sarajevo, pasado a manos privadas a través de transacciones muy poco ortodoxas y por tan sólo un décimo de su valor de mercado.

<sup>18</sup> Los fallecidos en la guerra se estiman en 260.000 personas. Todos los datos han sido obtenidos de la página web del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR, en inglés UNHCR), delegación en BiH <<http://unhcr.ba/>>

dos (ataque a pueblos vecinos, débil movilidad de los frentes) y en la motivación de los combatientes. La guerra en la ex Yugoslavia, combatida casa por casa, ha sido una lucha tanto por la preservación de la *kuća* como por la construcción del Estado: por esta razón la limpieza étnica se ha polarizado en torno a la *kuća* como casa (destrucción o confiscación de las viviendas) y como familia (ejecución de los hombres, violación de las mujeres). En este contexto la violencia sobre las mujeres representa la violación de esa intimidad doméstica y familiar cuyo respeto constituía una de las bases del *komšiluk*, término que en bosnio identifica las buenas relaciones entre vecinos pertenecientes a etnias distintas. La violación o el asesinato debía ser cometido por el vecino, el *komšija*, y con la cara destapada. El crimen ligado a la limpieza étnica es, por su naturaleza y su función, un crimen íntimo.

La limpieza étnica produce asesinos pero también refugiados, figuras igualmente opuestas a la del *komšija*, por la privación de la casa y la percepción de sus antiguos *komšije* como asesinos, lo que a su vez puede convertirlos en asesinos de sus perseguidores. Siguiendo a Bougarel, la funcionalidad de la limpieza étnica reside por ende en el hecho de que se dirige tanto a su comunidad como a la otra, ya que produce al mismo tiempo verdugos y víctimas; además, por su carácter íntimo y sus prácticas traumatizantes, apunta a proporcionar a la degeneración del *komšiluk* un carácter irreversible. Una vez acabada la guerra, el dilema es cómo revertir esa degeneración, cómo regresar del crimen al *komšiluk*. El derecho internacional, empezando por los mismos Acuerdos de Dayton, ha identificado en el retorno de refugiados y desplazados la manera más eficaz y duradera para anular los efectos de la limpieza étnica y restaurar el orden multiétnico previo a la guerra.

La propiedad inmobiliaria se halla en el centro mismo del asunto: si durante la guerra su alienación, ocupación o destrucción por parte del “otro” grupo étnico era fundamental a los fines de la limpieza étnica, en tiempos de paz constituye uno de los pilares del derecho de retorno (siendo los otros dos la libertad de movimiento y la seguridad personal). Básicamente, el punto es que éste se puede concretizar si el refugiado/desplazado tiene una casa a la que regresar, y en la mayoría de los casos no la tiene porque durante la guerra: 1) fue obligado a firmar un contrato de venta o cesión del derecho de ocupación a cambio de la salvación; 2) fue deliberadamente desahuciado de ella por las milicias agresoras; 3) la abandonó voluntariamente bajo la amenaza de la limpieza étnica y su vivienda fue en un segundo momento destruida u ocupada por miembros del “otro” grupo étnico.

La cuestión de la ocupación secundaria es central, ya que el proceso de restitución de los bienes de los refugiados y desplazados es eficaz solamente si se tutelan los derechos de los ocupantes de sus casas, que a su vez son también desplazados y necesitan de un alojamiento. Es éste uno de los principales obstáculos al retorno, por falta tanto de recursos para proporcionar viviendas alternativas a los ocupantes secundarios, como de voluntad política para facilitar la reinserción de aquellos que, desde el punto de vista de su mismo grupo étnico, a menudo son culpados de haber huido abandonando así a su gente, y desde el punto de vista de “otro” grupo étnico, perjudicarían con su regreso los resultados de la limpieza étnica. De hecho, tanto en la Federación croatomusulmana (FBiH) como en la Republika Srpska (RS), la redistribución de las propiedades ha sido concebida en función del afianzamiento del orden étnico creado con la fuerza de las armas: durante el conflicto e inmediatamente después ambas entidades adoptaron leyes que disciplinaban la suerte de las propiedades abandonadas en evidente favor de los ocupantes secundarios, es decir, los

de la etnia “correcta”<sup>19</sup>. Dichas leyes fueron duramente contestadas por la comunidad internacional tanto por sus irregularidades formales como por su naturaleza intrínsecamente discriminatoria que favorecía la etnia mayoritaria en detrimento del derecho de retorno de refugiados y desplazados. Largas negociaciones entre las dos entidades, la Oficina del Alto Representante (OHR)<sup>20</sup> y el ACNUR llevaron a su modificación: la dicotomía entre ocupantes legítimos de preguerra y ocupantes ilegales de postguerra era, con la primera legislación, orientada a favor de los segundos mientras que, tras la intervención de la comunidad internacional, la báscula ha comenzado a inclinarse más del lado de los primeros.

A efectos prácticos, sin embargo, poco ha cambiado: la crónica falta de recursos económicos, agravada por la paulatina retirada de la ayuda internacional a la reconstrucción y la actual recesión global, es la perfecta excusa para que las dos entidades puedan justificar su falta de intervención respecto a retornados y ocupantes secundarios. Y aún cuando la ley es aplicada, tanto en términos de repartición de alojamientos alternativos como de restitución de las propiedades abandonadas, esto se verifica la mayoría de las veces a favor de la etnia mayoritaria. También la repartición de certificados para la privatización de los pisos sociales está desproporcionalmente orientada en este sentido. El resultado sigue siendo la consolidación de los enclaves étnicos creados por la guerra: si el panorama demográfico actual en BiH tiende constantemente a una creciente monoetnicidad es también por las políticas locales relativas a la propiedad inmobiliaria.

#### **4. CONCLUSIONES: LA CAJA DE PANDORA DE LA VIVIENDA**

Este artículo no ha querido ser más que un breve esbozo del régimen de propiedad de la vivienda en BiH y sus vicisitudes a lo largo de la historia más reciente. Más allá del interés particular que pueda revestir devolver la mirada a un país que hace 15 años copaba todas las portadas de los periódicos y del que ahora, sin embargo, nadie parece acordarse, en términos generales la cuestión es que tratar el tema de la vivienda parece ser una manera muy fructífera de abordar los cambios de orden más amplio que sacuden el sistema económico y político de una sociedad.

La casa es uno de los medios de reproducción social básicos: seguir el desarrollo histórico tanto de la manera en que es concebida por sus habitantes como de sus regulaciones a nivel institucional, nos permite comparar las economías políticas que rigen distintos tipos de sociedad, en este caso, el orden socialista y una sociedad de transición que aspira a ser una democracia de mercado. Hablar de capitalismo aquí parece prematuro y, a nivel analítico, incorrecto: de hecho, distintos autores recurren al término “postsocialismo” tanto para hacer hincapié en el carácter transitorio de la actual fase como para poner en duda que la desembocadura sucesiva vaya a ser inequívocamente la instauración del modelo

---

<sup>19</sup> Véanse la “Ley sobre los pisos abandonados”, aprobada por la Asamblea de la entonces República de Bosnia Herzegovina (ahora FBiH) el 1 de junio 1994, la “Ley sobre la propiedad inmobiliar abandonada temporalmente por los ciudadanos” entrada en vigor en 1993 en los territorios de la RBiH y de la entonces República croata de Hercegovina, y la “Ley sobre el uso de las propiedades abandonadas” que la RS adoptó en el febrero del 1996. Todos los textos son disponibles en la web <<http://unhcr.ba/>>

<sup>20</sup> El Alto Representante de la Comunidad Internacional fue introducido en 1995 para supervisar la implementación civil de los Acuerdos de Dayton. Dispone de considerables poderes (los llamados “poderes de Bonn”) para imponer o bloquear leyes y remover a los oficiales y políticos locales que según él obstaculizan el proceso de paz. Es sobre todo por la presencia de esta figura que BiH se considera un protectorado “paternalista” o “disfuncional”.

capitalista occidental. En el caso tratado, tras el socialismo ha venido el caos: el foco puesto en la vivienda permite sugerir el efecto profundamente desestructurante que el reciente conflicto ha tenido en todos los niveles societarios del país. Hay quien se atreve a hablar del nuevo orden en términos de regreso al feudalismo<sup>21</sup>, remarcando así el peso de los vínculos familiares y las redes clientelares en la gestión del poder por parte de los partidos nacionalistas; si a esto le agregamos las cada vez más poderosas mafias, obtenemos un cuadro en el que los lazos de vasallaje sustituyen a los derechos de ciudadanía. “Todo aquí era sociedad”, sintetizaba un informante tratando de explicarme el sistema yugoslavo de la propiedad: analizar el régimen de la vivienda es sólo una manera como otra de tratar de entender qué es lo que queda ahora.

## 5. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BOUGAREL, X. (1996), *Bosnie, anatomie d'un conflit*, Paris, Éditions La Découverte.
- BRINGA, T. (1995), *Being Muslim the Bosnian way: identity and community in a central Bosnian village*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.
- DONAIS, T. (2002), “The Politics of Privatization in PostDayton BiH”, *Southeast European Politics* III(1): 319.
- FRENCH, R.A. y IAN HAMILTON, F.E. (coord.) (1979), *The socialist city. Spatial structure and urban policy*, Chichester [etc.], Wiley & Sons.
- KARAHASAN, D. (2005), *Sarajevo, diario de un éxodo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- MALINOWSKI, B. (1997), *Los Argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, Península.
- NELLIS, J. (1999), “Time to rethink privatization in transition economies?”, IFC Discussion Paper 38 (mayo), <[http://www.ksherif.com/images/Time\\_to\\_Rethink\\_Privatization\\_in\\_Transition\\_Economies.pdf](http://www.ksherif.com/images/Time_to_Rethink_Privatization_in_Transition_Economies.pdf)> (consulta: 24/03/2011).
- VERDERY, K. (1996), *What was socialism and what comes next?*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

2932

---

<sup>21</sup> Me refiero aquí a Katherine Verdery (1996: 204-228) pero también a un informante sarajevita de 15 años que no estoy segura de que haya tenido la oportunidad de leer a la antropóloga norteamericana.

# ILEGAL PERO LEGÍTIMO. DERECHO, REGULARIZACIÓN Y ACCESO A LA VIVIENDA EN SALVADOR DE BAHÍA

Raúl Márquez Porras  
Universitat de Barcelona. Asociación COPSAT

## 1. INTRODUCCIÓN

Encontramos en el discurso que acompaña la regularización (o titulación) de los llamados asentamientos *informales* supuestos que integran desde hace mucho tiempo la visión que gobiernos y expertos tienen sobre ellos. Dichos asentamientos serían espacios del desorden, lugares al margen de los procesos económicos y legales hegemónicos, cuyos habitantes –trabajadores pobres cargarían con una serie de lastres por encontrarse en situación de ilegalidad. De manera implícita –y con base, entre otras, en las teorías sobre la marginalidad difundidas en los años 60 se sugiere que los pobres de *favelas*, *invasiones*, *squatments*... viven aislados del resto de la ciudad y son incapaces de organizarse. Técnicos y teóricos de la regularización reproducen estas ideas al difundir que el tránsito de la ilegalidad a la legalidad acarrea una primera ordenación de los asentamientos y la integración de sus vecinos en las instituciones oficiales y en los circuitos de la economía –un ejemplo sobresaliente se encuentra en Hernando de Soto (2001).

Estas tesis han sido desmentidas por muchos otros investigadores (ver, por ejemplo, Mercedes González de la Rocha et al., 2004). En Brasil, donde el *favelado* también ha sido caracterizado con esos atributos de marginalidad, autores como Janice Perlman (1979) o Lícia do Prado Valladares (2005) han explicitado los múltiples nexos que unen a las *favelas* con el resto de la ciudad, la integración (aunque en posición desventajosa) de sus residentes en la economía urbana –como consumidores y trabajadores y su gran capacidad organizativa. Pero sobre este último punto, dentro y fuera de Brasil, poco se ha dicho. No se describe en absoluto cómo están ordenados estos asentamientos, cómo se regula dentro la convivencia, o se describe una situación en la que ese orden depende de la intervención del Estado. En efecto, las organizaciones que dictarían la ley serían casi siempre asociaciones de vecinos ligadas a la Administración, que se dedicarían fundamentalmente a servir de interlocutoras con el derecho estatal. Un tipo de orden que pivota alrededor de una autoridad oficializada y existe gracias a ella –pueden consultarse para corroborarlo las obras pioneras de Stephen Conn (1969) o Boaventura de Sousa Santos (1977).

Profundizar en el derecho que existe en *invasiones* y *favelas*, en la manera que tienen los vecinos de organizar su propiedad –la cuestión fundamental, no sólo resulta interesante para rebatir estos discursos unidireccionales sino lleva a cuestionar conceptos como el de *informal* y los planteamientos dicotómicos que fundamentan programas como el de regularización: informalidad vs. formalidad, ilegalidad vs. legalidad, etc. Un barrio como el que sirve aquí de ejemplo, Nova Constituinte, no podría ubicarse fácilmente en ninguno de esos polos<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Aclarando el sentido de algunos términos, por informal suele entenderse: 1) lo que se sitúa, por ejemplo en economía, al margen de los procesos oficiales y mayoritarios; 2) de manera más pedestre, aquello que no se encuentra organizado, formalizado. Legal e ilegal, tal y como son usados aquí, hacen referencia a la adecuación o no a las leyes estatales, oficiales. En cambio legítimo e ilegítimo se refieren a lo que es considerado justo o razonable con independencia de que se ajuste más o menos a la legislación. Ordenación, derecho, normatividad... son, básicamente, pautas de comportamiento consensuadas por un grupo y con carácter de obligatoriedad para los individuos.

Por citar algunos elementos, la titularidad de los terrenos que se ocuparon no estaba del todo clara y la entrada de algún vecino contó con la autorización de funcionarios; hubo quien creyó comprar una propiedad legal en una distribución privada de terreno (*loteamiento*) y cuya posesión contravendría fundamentalmente reglas de urbanismo; y quien ocupó a espaldas de un propietario conocido (*invasión*), violando en mayor grado el derecho de propiedad. En cuanto a la informalidad, siempre ha sido obvia la conexión con actores y procesos de la sociedad circundante (¿no era gente que trabajaba en la ciudad quien venía a ocupar?); y si por *informal* se entiende algo poco o nada estructurado, Nova Constituinte fue un espacio poco reglamentado al principio y, en cambio, saturado de reglas sobre el acceso y uso del suelo después. Es más: durante la etapa de ilegalidad (de falta de reconocimiento oficial) la normatividad elaborada por los vecinos utilizará principios también incluidos en el derecho estatal.

Pretendo incitar a la reflexión conceptual tomando Nova Constituinte como caso paradigmático. La naturaleza de la ordenación desarrollada allí por los vecinos, el papel que juega en el aprovisionamiento de vivienda, cuestionarían radicalmente, creo, algunos supuestos teóricos sobre las *favelas* e *invasiones* y sobre la regularización.

Lo que resta de ponencia se desarrollará de la siguiente manera: en primer lugar se presenta el contexto de estudio. Además de trazar sucintamente la historia de Nova Constituinte se describe con cierto detalle el proceso de regularización. La cuestión clave de la legitimación (de los vecinos individualmente y del asentamiento en su conjunto) se reserva para el siguiente apartado. En él se aborda también la cuestión más amplia del orden normativo existente en el barrio. Finalmente, en el último epígrafe, se reflexiona sobre el significado de la regularización y del empleo de nociones como *informal*, *ilegal*... en realidades como ésta.

2934

## 2. EL CASO DE ESTUDIO

La historia de Nova Constituinte recuerda la de muchas otras *invasiones*<sup>2</sup>, presentando los mismos elementos estructurales. En el origen: la existencia de terrenos de dudosa titularidad y escaso valor; de ciudadanos viviendo en regímenes precarios, sin vivienda o a punto de perderla; de una coyuntura política favorable a las ocupaciones... También su desarrollo es prototípico: de la represión inicial por parte del Gobierno a la aceptación tácita y, finalmente, al reconocimiento legal<sup>3</sup>.

En este caso los terrenos donde se asentaría el barrio formaban parte de la Fazenda Periperi. La Fazenda era un emplazamiento semiabandonado situado entre Periperi (una

<sup>2</sup> Aclaro ya que el término es incorrecto y sólo hace referencia a la vía más importante de ocupación. El barrio, como describo a continuación, se formó a través de compraventas clandestinas, cesiones y otros procesos en diverso grado irregulares.

<sup>3</sup> Pueden consultarse historias de otros asentamientos para comprobar que hay muchos aspectos que se repiten y que el caso de Nova Constituinte ilustra un patrón general. Dejando a un lado la vertiente legal (la titularidad dudosa de los terrenos y demás), sobre la que me detengo más, observamos cómo las invasiones exitosas son, igualmente, las que ocurren en coyunturas políticas determinadas y cuyos cabecillas cuentan con contactos entre la clase política; cómo se produce en todas ese período de negociación y de aceptación tácita por parte del Estado, al que sigue la implantación de más viviendas en los asentamientos; cómo éstas pasan de estar construidas con materiales muy precarios (cartón, adobe, madera) a ser rehechas con ladrillo y cobertura metálica o de tejas; o cómo los servicios básicos van llegando y con ellos se potencia un mercado de compraventa y alquiler de vivienda que, no obstante, empieza a funcionar muy al principio. Véanse, por ejemplo: Carlos Nelson F. dos Santos (1981), Marcelo B. Burgos (2002), Boaventura de Sousa Santos (1992); y fuera de Brasil, el clásico de Larissa A. Lomnitz (1981) o de Lisa R. Peattie (1978).

pequeña población donde abundaban las casas de veraneo de familias pudientes de Salvador), el mar y las colinas de Mirantes. Los propietarios, la familia Visco, lo había recibido del gobierno en calidad de *foreiros* (un tipo de enfiteusis, de cesión del dominio útil a cambio de una renta fija). Éstos, a su vez, arrendaron algunas partes a pequeños productores y contrataron a varios trabajadores, a los que cedieron terreno para que construyeran sus casas. Pero la mayor parte de las tierras se hallaba sin explotar. Atravesadas por el río Paraguari, contenía lugares de difícil acceso, de suelo inestable y alagadizo, poco apto para el uso humano.

Pero la cuestión de la titularidad de los terrenos era compleja. Por citar algunos elementos, la propiedad de lo que estaba dentro del cauce del Paraguari debía corresponder por ley a la Marina. La Prefeitura de Salvador era propietaria de una zona, que no había cedido a los Visco. Y de otra parte se ignoraba quién era dueño. A principios de los años 50 la Prefeitura comenzó a reclamar parte de los terrenos en posesión de los Visco. En 1953 decretó la expropiación de una zona para construir viviendas subvencionadas; tuvo que dar marcha atrás ante una sentencia judicial que imponía una elevada indemnización a favor de los Visco. Este hecho marcó el inicio, no obstante, del proceso de desintegración de la Fazenda.

En efecto, estando al corriente de los problemas legales que tenían los *fazendeiros*, algunos de sus trabajadores comenzaron a vender clandestinamente parcelas de terreno. La mayor parte de los arrendatarios dejaron de pagar. A mediados de los 70 se produjeron algunas ocupaciones colectivas, aunque la más importante, la que daría origen a Nova Constituinte, se desarrolló entre 1985 y 1987.

Coincidió con una coyuntura política favorable (la dictadura militar había finalizado en 1984), una época de mayor tolerancia hacia las *invasiones* por parte de la Administración. Tolerancia supeditada, eso sí, al juicio previo sobre el valor comercial de los terrenos: se permitían sólo aquellas ocupaciones ocurridas en terrenos poco valorizados y de propiedad estatal (Gordilho, 2000: 115 y ss.). Se intensificaría también la acción de ciertos líderes populares y de políticos interesados en recabar popularidad y votos intercediendo a favor de los *invasores*. En nuestro caso, un par de líderes de Periperi consiguieron aglutinar a algunas familias y organizar el intento de ocupación de la Fazenda. Quienes participaron eran, sobre todo, personas que vivían de alquiler o de prestado en casa de familiares, o que habían perdido su casa recientemente. Tras dos intentos frustrados por la policía y por los matones de los Visco, finalmente, en enero de 1987, la ocupación bautizada poco después como Nova Constituinte se afianzó<sup>4</sup>. A la actitud esta vez más complaciente de las autoridades habría ayudado, entre otras cosas, la intercesión de un político influyente.

El grupo que ocupó se encontró con un pequeño número de personas que ya residían en la Fazenda. Se trataba de los antiguos arrendadores y trabajadores, y de una cuantas familias que habían comprado terreno a alguno de ellos. Tras la invasión, la distribución y venta de terreno se aceleró. Entraron en el barrio varios especuladores que intentaron hacer nego-

---

<sup>4</sup> Este nombre, Nova Constituinte, hacía referencia a la Asamblea Constituyente que reunida en Brasilia estaba decidiendo por aquellos días la aprobación de la nueva carta magna brasileña (aprobada finalmente en 1988). El hecho de que los invasores adoptaran este nombre denota la importancia que tienen para ellos los asuntos legales y, en concreto, la relación con el ordenamiento formaloficial. Desde un punto de vista práctico, no dejaba de ser una estrategia para ganarse el favor de las autoridades y de la opinión pública, el adoptar el nombre de alguna cosa bien considerada, positiva. Formaría parte de lo que en el epígrafe 2 llamo proceso de legitimación.

cio con los terrenos. Y los antiguos residentes aprovecharon para ampliar sus propiedades incorporando zonas anexas. Fueron llegando cada vez más *invasores*, atraídos por las noticias de que la antigua Fazenda Periperi había sido ocupada con éxito, y entre todos se dio una competición por el espacio en la que resultaron vencedores quienes consiguieron legitimar su toma, como después se verá.

Por iniciativa de un grupo se constituyó una primera asociación de vecinos. Ésta intentó ordenar el espacio, reservar algunas parcelas para futuros equipamientos, limitar la extensión de las nuevas parcelas apropiadas y, en general, controlar y organizar el asentamiento. Junto con la tarea principal de legitimarlo antes las autoridades. Las pruebas de que esto se había conseguido y Nova Constituinte era una *invasión consolidada* (término que se usa oficialmente) fueron, en orden cronológico: la instalación de los primeros servicios básicos (el agua o la electricidad, dependiendo de la zona) entre 1988 y 1989; el realojo de un centenar de familias por parte de la Prefeitura a finales de 1989 y 1994; el catastro realizado por una consejería del municipio en 1991; y la aplicación del programa de regularización, el reparto de títulos legales, desde 2003.

Hubo otras señales indirectas, como la noticia de que la Prefeitura estaba litigando contra los Visco (les acusó de fraude fiscal), y en 1998 la de que éstos habían perdido el juicio. Y algunos políticos hicieron circular rumores sobre que la Prefeitura había *liberado* los terrenos (los cedía a la ocupación): los más crédulos empezaron a transformar sus barracas de adobe y cartón en casas de ladrillo, proceso que se contagió al resto. Aparte de la coyuntura favorable y los hechos ajenos a los vecinos, lo cierto es que éstos tuvieron que ganarse el reconocimiento oficial a través de ciertas acciones, como en seguida veremos. Me detengo primero, no obstante, en el hecho de la regularización; punto culminante de la historia del barrio (siguiendo la línea argumental de este trabajo).

2936

## 2.1. Regularización

La regularización se inició, como señalaba, en 2003, cuando funcionarios de la Prefeitura llegaron y, tras ponerse en contacto con la asociación de vecinos –desde 1996 comandada por una líder con una actuación muy restringida, iniciaron un proceso de catastro que la propia asociación vehiculó. Los vecinos tuvieron que demostrar un tiempo de residencia igual o superior a cinco años, a través de algún recibo o de más de un testigo, y mostrar que el área que reclamaban no superaba los 250 m<sup>2</sup>. Todo ello eran requisitos que dictaba el Estatuto da Cidade (Ley Federal nº10.257/2001) y otras leyes. En mayo de 2004 se entregaron los primeros títulos, *concessões de uso especial para fins de moradia*: una titulación en virtud de la cual el vecino recibía una cesión indefinida y transmisible en herencia, y la Prefeitura se convertía en propietaria última. Ésta podía rescindir la concesión si el beneficiario incumplía alguno de los requisitos fundamentales (no ser propietario de otro inmueble) o se daba una causa de fuerza mayor (se declaraba la zona *de riesgo* por la amenaza de desprendimientos u otros accidentes, o se interponía en la realización de alguna obra pública fundamental), conservando el vecino el derecho a ser realojado en otro barrio.

Relevante es que la Prefeitura sólo entregó el título a quienes se encontraban en la zona de su propiedad –recuerdo que una gran área del barrio era de titularidad incierta y que muchos residentes, aún con derecho, no pudieron conseguirlo porque no recibieron información adecuada. La asociación de vecinos facilitó las cosas, en cambio, a los amigos de su presidenta. El proceso de titulación generó cierta conflictividad debido a esto y, sobre todo, a los casos de inscripciones ilegítimas: personas que vivían en una casa en calidad



de *emprestadas*, que habían pactado con el propietario reconocido una ocupación temporal, y que aprovecharon la ocasión para registrarse ellas como dueñas. Resulta también interesante que todos los vecinos, salvo contadas excepciones, dejaron sin realizar el último paso del trámite, la inscripción del título en el registro de la propiedad. La razón: sospechar que la Prefeitura empezaría a cobrarles nuevos impuestos y oponerse a ello por considerarlo injusto (dadas las condiciones precarias en que se encuentra el barrio, la falta de inversión pública en infraestructuras, etc.).

Esto en cuanto a las prácticas. En lo referente a discursos, la Administración utilizó muchos de los argumentos que teóricos como De Soto (2000) defienden. El título daría nuevas capacidades económicas, los vecinos podrían comercializar sus casas tituladas o “solicitar financiamento da Caixa Econômica Federal” (Diário Oficial do Município, en adelante D.O.M., nº 3731); “terão mais tranqüilidade, além de seus imóveis passarem a valer mais com este título definitivo” (D.O.M., nº 3775). El título no era definitivo, pero así se insinuaba.

La idea más interesante aquí es la de que otorgaba una tranquilidad en la pose hasta entonces no disfrutada: “todo o mundo que está ainda nesta situação de insegurança [ilegal] merece ter paz e tranqüilidade” (D.O.M., nº 3559). La inseguridad en la tenencia por vivir en regímenes *informales*, una tesis que comparten muchos teóricos proregularización y se encuentra en ese enfoque de las *invasiones* que las describe como espacios del desorden. Angela Gordilho –regidora de vivienda en la época en que se regularizó Nova Constituinte afirmaba en su libro: “há uma imensa cidade à deriva, silenciosa, segregada e excluída dos circuitos e parâmetros formais [la ciudad *informal*]” (Gordilho, 2000: 245). No sería el caso de Nova Constituinte, donde rápidamente se fraguó un orden y éste, por cierto, siempre estuvo de alguna manera conectado con el *formal*, como veremos.

Lo cierto es que los vecinos del barrio acogieron la entrega del título con satisfacción. Sobre todo porque suponía un reconocimiento y una herramienta más para actuar ante la Administración. Pero minusvaloraron otros efectos y, en concreto, expresaron sentirse ya seguros antes en su ocupación: respecto a la Administración, porque ésta había dado hacía muchos años prueba de que toleraba el asentamiento; respecto a otros particulares, porque lo que importaba era mantener el estatus de vecino aceptable, legitimado, y para ello cumplir con una serie de requisitos y normas conocidas. Adelantando alguna (y como muestra del poco valor concedido al título), decía uno de los invasores más antiguos: “O título na realidade é a nossa convivência. O título é a permanência”.

### 3. LEGITIMACIÓN Y ORDEN EN NOVA CONSTITUINTE

Comprasen, recibiesen en donación o invadiesen –las tres formas principales de acceso al barrio, todos los vecinos tuvieron que legitimar su ocupación para poder quedarse. Por un lado, y en una etapa inicial, colectivamente (como exponía antes). Hubo que ganarse el favor de las autoridades y esto implicó llevar a cabo determinadas acciones: contactar con políticos que intercedieran por ellos, manifestarse ante la sede del gobierno municipal para reclamar no ser desalojados... y, en general, mostrar necesidad. Cómo: construyendo todos los que entraban algo y ocupándolo rápidamente y en todo momento. El asentamiento se legitimó así, enseñando a las autoridades que quienes ocupaban eran pobres necesitados de casa y no infames especuladores. A nivel individual, por otro lado, se repitió esta norma. Conseguir apropiarse de una parcela implicaba mostrar a los demás que se necesitaba, construir una choza y habitarla.

El hecho es que Nova Constituinte se configuró como espacio para *necesitados* (en esencia, todo aquel que no tiene vivienda segura). La necesidad será el criterio de base, junto con el trabajo, para adjudicar legitimidad, superponiéndose y superando, de hecho, la consideración sobre la ilegalidad o no en la entrada. Compradores y donatarios también tuvieron que cumplir el requisito y mostrar su necesidad ocupando siempre las casas, quizás con una mayor flexibilidad y garantías, pero a la larga teniendo que hacerlo igual si querían disfrutar de seguridad.

En realidad, estas exigencias integrarán el ordenamiento que enseguida se desarrolla en la ocupación y que regula diferentes aspectos de la convivencia entre los vecinos (especialmente lo referido al derecho de propiedad)<sup>5</sup>. Se impondrán restricciones al uso por motivos de vecindad: obligaciones de paso o de cesión de terreno, como en el caso del trazado de las vías públicas. Normas, en general, sobre los usos posibles: no hacer nada que deteriore la parcela del vecino o el espacio público limítrofe; gestionar adecuadamente las aguas y otros elementos naturales, etc. Se generará un sistema de estatus, en función del tiempo de residencia y el respeto ganados (una categoría *emic*), que tendrá incidencia directa en las potestades disfrutadas como propietario<sup>6</sup>. Los responsables de velar por su cumplimiento, los jueces o árbitros, serán el grupo de vecinos cohesionado de una calle, algún líder poderoso o la propia asociación de vecinos, dependiendo del área y de la época. Éstos vehicularán las sanciones, que podrán ir (en el caso de los derechos de posesión) desde la modificación de los límites o la expropiación parcial, a la pérdida de todo derecho sobre el terreno.

Sobre los conflictos, conviene hacer algún apunte más, pues la aplicación de sanciones y la existencia de *proceso* serían en sí pruebas de que nos encontramos ante un sistema de derecho –al respecto, consúltese el clásico de Paul Vinogradoff (1967). Asimismo, servirán para seguir ilustrando los elementos que conforman en el barrio el derecho de propiedad.

En la etapa inicial de la ocupación la conflictividad giró, obviamente, en torno a la apropiación de los terrenos. Si dos personas se interesaban por la misma parcela, el resultado dependía de la necesidad que mostrara cada una de ellas y del trabajo que hubieran realizado –si era el caso: desbrozarla, allanarla, delimitar el contorno... En función de ello se posicionarían los otros vecinos. Hay muchos casos de especuladores que fueron expulsados por alguien que, sin vivienda y con hijos, consiguió el apoyo de otras personas. Y ocasiones en que el grupo obligó a un vecino a ceder una parte del terreno a otro igualmente necesitado.

Consolidado el reparto inicial, desarrollada la interacción entre los vecinos y con ella la clasificación de estatus y demás, la calificación moral de cada individuo será importante.

---

<sup>5</sup> Aunque reservo la reflexión sobre el carácter de este ordenamiento para el final, señalo ya que no se trata de un ordenamiento autónomo, surgido con independencia del sistema legal oficial y con características del todo singulares, sino de un sistema que mantiene una relación dialéctica con el estatal, que adapta (con algunas modificaciones) conceptos y herramientas de éste, y contiene también aspectos innovadores y propios (el mayor peso de la noción moral de necesidad, por ejemplo). Todo lo cual vuelve a indicar lo inapropiado de un punto de vista dicotómico del tipo ilegal/legal.

<sup>6</sup> Sobre este último punto, señalar sólo que el prototipo de bom vizinho será aquél que dedique su tiempo al trabajo, no se meta en peleas y sea respetuoso en el trato con los demás. Un vecino de estatus elevado tendrá más facilidades para retener su casa, así como para realizar cualquier otra acción que implique diálogo social (observemos que la propiedad supone el disfrute de una serie de privilegios sobre una cosa en relación a otras personas, y no simplemente la relación entre un sujeto y esa cosa).

Pero como un factor añadido. En el juicio sobre la legitimidad de las reivindicaciones los elementos de peso siempre serán la necesidad de las partes y el trabajo desempeñado. Un tipo de conflicto ilustrativo al respecto es el que ha girado en torno a las casas desocupadas. En muchos casos, y a pesar de ser el afectado un *bom vizinho*, ausentarse cierto tiempo ha conllevado la pérdida de la casa. Todo ello después de que vecinos y allegados del dueño intentaran alguna intercesión. Si el dueño no ocupa o no cuida de la casa parece no dejar argumentos para su defensa. Por el contrario, hay ocasiones en que sí se consigue defender la posesión del ausente: en este caso vecinos que, se sabe, siguen necesitando aquella casa y la abandonan temporalmente con alguna buena justificación (haber encontrado empleo en otra localidad, realizar una visita de urgencia a la familia, etc.).

El lapso de tiempo que determina cuándo el abandono es manifiesto e indefendible varía en función del estatus de los implicados (menor para un *invasor*, mayor para un comprador o arrendatario antiguo). Pero lo interesante es que los principios jurídicos (la evaluación del trabajo, de la necesidad) pesan más que estas consideraciones personales y que, en el fondo, ellas parten de lo mismo: son los *antiguos* los mejor considerados, los que atesoran más prestigio, debido a la cantidad (y calidad) de su trabajo en el barrio (llegaron cuando el terreno era más agreste y construir más difícil...).

En los conflictos y su resolución también intervienen elementos del sistema oficial, por cierto. Dejando a un lado los documentos (escrituras semioficializadas, recibos de empresas oficializadas...), que se utilizan como pruebas de compra o de posesión, encontramos a la policía actuando en asuntos de propiedad –también antes de la regularización, cuando el barrio aún era *ilegal*. Es el caso de algún vecino que consiguió que policías de servicio acudieran a su domicilio para desalojar a un intruso. Éstos recabaron testimonios, preguntaron a los residentes sobre el verdadero dueño, y procedieron a devolver la casa a quien correspondía (según la opinión de la mayoría)<sup>7</sup>.

Además de esta intervención directa, interesa ver qué tratamiento da el derecho estatal a los principios jurídicos que integran la propiedad en el barrio –básicamente la necesidad y el trabajo, para comprobar hasta qué punto están presentes en él y conservan el mismo sentido<sup>8</sup>.

### 3.1. Puntos de contacto con el derecho oficial

De manera general, la legislación brasileña entiende que la necesidad es un hecho que conduce a la excepcionalidad: encontrándose en un estado de necesidad –y cumpliendo

<sup>7</sup> No es necesario señalar que, como en cualquier sistema de derecho, se producen accidentes, excepciones, actos de fuerza, y no siempre la resolución de los casos se basa en los principios consensuados. Hay quien ha conseguido mantener dominios que sobrepasan las dimensiones aceptables y, por tanto, evidencia no necesitar, y que lo ha hecho en base a la fuerza (más en el sentido de buenos contactos y respaldo de poderosos que de uso directo de la violencia). Pero lo destacable, diría, es que otro elevado porcentaje de estos individuos que actúan contradiciendo las normas generales ha acabado perdiendo su propiedad y teniendo incluso que abandonar el barrio.

<sup>8</sup> Paso por alto la revisión de otros conceptos, manifestaciones concretas de lo que ahora comento, que los vecinos adoptan casi directamente del derecho estatal. Lo interesante es que su uso se adapta a la concepción global que se tiene del derecho de propiedad, y que se aplican a veces con ciertas modificaciones (introduciendo una nueva complicación para efectuar un juicio en términos de ilegal/legal). Usucapión, pongamos por caso, se entiende igualmente como el acceso a la propiedad en función del tiempo de residencia; pero se pasan por alto los requisitos de la buena fe en la entrada o del carácter no público de los terrenos. Se trata posiblemente de una deformación interesada de los conceptos oficiales, de ficciones legales, como diría Sousa Santos (1977: 53) o, con otras palabras, Holston (1991). Se les atribuyen significaciones que benefician. Pero, como apunto al final del trabajo, el sistema jurídico que vemos actuar en el barrio no parece condicionado sólo por criterios de estrategia (adoptar exclusivamente lo que permite sacar ventaja).

otros requisitos alguien queda exento de responsabilidad, dicta por ejemplo el Código Penal (art. 23, I). Pero también se traduce en leyes e instrumentos concretos, *especiales*. La *concessão de uso especial* usada en la regularización del barrio sería un ejemplo: se trata de un tipo de concesión hecha a medida de quienes viven en asentamientos *informales* y no pueden adquirir la propiedad a partir de la prescripción (usucapión).

El derecho oficial legisla en función de la necesidad, de la carestía (raíz del término que más se utiliza en estos casos, *carente*). Existen leyes que establecen parámetros urbanísticos específicos para barrios de población *carente* (las ZEIS o *zonas especiais de interesse social*, desde los años 80). Y conceptos como el de *función social de la propiedad*, que suponen fijar límites y condiciones al derecho de propiedad (el uso obligatorio, sobre todo) en virtud de la existencia de gente necesitada. En Brasil aparece por primera vez –con esas palabras en el Estatuto da Terra de 1964 (Ley Federal nº4.504), y es defendido con más brío en la Constitución Federal de 1988, en vigor.

La propiedad legítima es también para el derecho oficial la que se vincula al uso y al trabajo, al aprovechamiento. Y esto desde hace siglos. Sin poder detenerme aquí en los detalles, existe en Brasil una cantidad ingente de legislación que de alguna manera premia el trabajo y coloca (teóricamente) la posesión activa por encima de la detentación de un título. La concesión de tierras a los colonizadores por parte de la corona portuguesa (*sesmaria*) ya incluía como requerimiento el uso efectivo en el plazo de tres años –las reformas de finales de los s.XVII y XVIII incidirán en la obligación de explotar la tierra. La conocida Lei de Terras (Ley nº601) de 1850, que convertía la tierra en mercancía, revalidó las poses en función de si eran productivas o no (titulando las últimas a nombre del Estado –*terras devolutas*). Leyes como el Estatuto da Terra (Ley Federal nº4.504), de 1964, subrayarán el uso como condición de la pose legítima: eran poses válidas las “manifestadas através de cultura efetiva e morada habitual”. Y todas las Constituciones a partir de 1934 incluirán la idea de una *función social de la propiedad*, modos de usucapión simplificados para quienes hubiesen trabajado las tierras, etc. –análisis de estas y otras leyes pueden encontrarse en Messias Junqueira (1976), Paola Porru (1983), Edésio Fernandes (1995) o Jacques Alfonsin (2003).

Me permito ofrecer alguna prueba más, explorando la conceptualización que hace el actual Código Civil de la pose justa y el papel de la noción de abandono en la jurisprudencia. El Código entiende la pose como detentación y uso de la cosa a la vez, y concede una serie de prerrogativas a quien ocupa de facto sobre esa base (la utilización del bien) –véase la interpretación de Orlando Gomes (2004), por ejemplo. Entre otras, la de atribuirle en un juicio la propiedad si no se demuestra lo contrario; o la de estar protegido frente a desalojos inmediatos (razón por la cual los *invasores* siempre construyen algo nada más entrar).

Respecto al abandono, está consignado en los códigos (no sólo en el Código Civil actual) como uno de los motivos de pérdida del dominio. Tres años es el plazo estipulado; en el barrio no hay un tiempo definido para que una propiedad se considere abandonada, pero nunca serían tres años. Lo interesante es que también el derecho oficial justifica esa pérdida en el hecho que el titular está evidenciando no necesitar el bien. Apuntaba un juez del Superior Tribunal de Justiça de Brasília, desestimando la petición del demandante de que se desalojara una *favela* construida en sus terrenos, que éste había ejercido su derecho de propiedad de manera “antisocial”, al no haber construido ni cuidado unos terrenos que entonces parecían un “matagal” (Recurso Especial nº75.659 de junio de 2005).

Otra cuestión es el grado de cumplimiento y de aplicación uniforme de toda esta legislación. No demasiado, si observamos el hecho que Brasil detenta un alto índice de retención especulativa de tierras. Y ello lleva de nuevo a cuestionar la definición de Nova Constituinte como espacio de ilegalidad: ¿ilegal, un ordenamiento que consigue realizar con más éxito la supeditación de la propiedad al uso? En todo caso, en este apartado pretendía señalar que el discurso legal sobre la posesión no difiere tanto (al menos a nivel programático) del que encontramos en el barrio.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

Como es propio de la Antropología, conviene relativizar los conceptos que utilizamos, en este caso el de ilegal o informal, y las ideas en torno a los (mal) llamados asentamientos informales. El hecho es que los planteamientos dicotómicos que oponen lo ilegal (informal) a lo legal (formal) resultan analíticamente poco útiles. Topamos con realidades como la de Nova Constituinte en que estos dominios supuestamente separados y antagónicos se confunden: hay personas que han violado en alguna medida el derecho de propiedad de un tercero (un propietario, por lo demás, dudoso); que no obstante cumplen con otras leyes e interaccionan con los representantes del Estado (que, a su vez, actúan muchas veces irregularmente); y que construyen una normatividad basada en los mismos principios jurídicos, aplicados de manera a veces más estricta.

Por un lado, no es extraño que exista esta conjunción con el derecho oficial dado que, como apuntaba en la introducción, los vecinos se encuentran integrados en el contexto que los circunda y forman parte de una misma cultura jurídica. A la hora de pensar sus normas, de organizar el asentamiento, utilizarían el bagaje conceptual que tienen a mano. Ahora bien, esto no significa que lo adapten sin más. Para establecer las propiedades en un terreno agreste y no urbanizado como el que colonizaron, de poco serviría la experiencia previa como inquilinos/propietarios en otros barrios de la ciudad.

Es una cuestión compleja, la de la emulación de la ley oficial por parte de los sectores populares. Hay uso estratégico y manipulación, es cierto, se eligen sólo aquellos elementos que benefician: la defensa que proporcionan los recibos de compraventa (aunque se refieran a una compraventa que se sabe irregular). Pero éste sería el aspecto más superficial del tema. Más allá de la deformación de la ley estatal, los vecinos del barrio también crean derecho. De entrada, los conceptos oficiales nunca son adaptados sin más sino que son pasados por el tamiz de la moral particular (la que gira en torno a la necesidad y el trabajo). Y algunos preceptos, más o menos idénticos, parecen haberse generado de manera autónoma e independiente: derechos de vecindad, servidumbres... Debido a la razón práctica de tener que organizar el espacio y la convivencia. Mientras, otros son definitivamente originales: las categorías de *antigo*, *bom vizinho*, etc.

Por todo ello no estaría de acuerdo con la visión de Holston (1991), que se limita a considerar que los pobres sólo hacen ese uso estratégico e interesado de la ley oficial, para conseguir una solución extrajudicial a sus conflictos (al igual que han hecho siempre, por otra parte, las élites). De éstas habrían aprendido a falsificar documentos, a simular transacciones que no han existido. Y, dice Holston, gracias al asesoramiento de expertos, de abogados. Tal planteamiento resta capacidad de iniciativa y moralidad a los sectores populares. Los vecinos de Nova Constituinte, como he venido apuntando, jugaron con la situación legal: entraron en el terreno de un dueño con problemas legales y del que, sabían, costaría sacarlos; construyeron algo rápido (sobre todo los *invasores*) para conseguir algún derecho; intentaron ablandar a las autoridades mostrando construcciones pre-

carias (¡aunque no eran precarias debido a eso!); se manifestaron en público para forzar una salida política... Pero también se dieron a sí mismos un verdadero ordenamiento, una serie de normas de carácter jurídico, con una orientación práctica y una importante carga moral<sup>9</sup>.

A modo de cierre, unas reflexiones sobre el fenómeno de la regularización, de especial interés al realizar esta crítica de la dicotomía ilegal/legal. Dejando a un lado la faceta más obvia (que no supone introducir en el ámbito de la legalidad espacios que hasta entonces estaban al margen), el hecho es que contiene algunas paradojas y contrasentidos, como los que hacen referencia a la seguridad y al papel de los ordenamientos preexistentes. Respecto a lo primero, se insiste en que la recepción del título conlleva mayor seguridad en la tenencia para los vecinos; pero la forma como se desarrolla el reparto lo contradice, no ayuda a reforzar precisamente la confianza en las autoridades. Además, cabe pensar que la titulación reforzará cierta individualización. Cada vecino pasará a relacionarse preferentemente con la Administración, para reclamar derechos o para responder ante requerimientos. Y en este sentido la seguridad que proporcionaban los resortes colectivos disminuiría.

La paradoja del ordenamiento se refiere al hecho de que es gracias a una normatividad tachada de ilegal que los vecinos han podido regularizarse, permanecer en el barrio. Parece que ésta ha servido casi de filtro, preseleccionando a los vecinos regularizables, en el sentido –y no he podido ofrecer demasiados detalles aquí de que quienes la incumplieron o no se adaptaron a ella (los que no supieron o no quisieron aprovechar sus propiedades, los que no respetaron a los otros o no consiguieron un estatus aceptable) no viven ya en el barrio. Se trata, por lo demás, de un ordenamiento que consigue fundar y mantener derechos de propiedad individuales compatibles con los del derecho codificado. Y es un hecho que si la regularización supone alcanzar la vivienda segura, la gente del barrio llega después de haber recorrido un camino más largo y haber asumido personalmente los costes de crear un nuevo barrio para la ciudad.

2942

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSIN, Jacques (2003) *O acesso à terra como conteúdo de direitos humanos fundamentais à alimentação e à moradia*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris.
- BURGOS, Marcelo B. (Coord.) (2002) *A utopia da comunidade: Rio das Pedras, uma favela carioca*. Rio de Janeiro, PUC Rio.
- CONN, Stephen (1969) *The Squatters' rights of Favelados*. Cuernavaca, CIDOC.
- DE SOTO, Hernando (2000) *The mystery of capital: Why capitalism triumphs in the West and fails everywhere else*. New York, Basic Books.
- FERNANDES, Edésio (1995) *Law and Urban Change in Brazil*. Aldershop, Avebury.
- GOMES, Orlando (2004) *Direitos Reais*. Rio de Janeiro, Forense.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes et al. (2004) "From the marginality of the 1960s to the 'new poverty' of today: a LARR research forum", *Latin American Research Review*, 39 (1): 183-203.

---

<sup>9</sup> Desarrollar una normatividad en el barrio puede considerarse que forma parte, en sentido amplio, de la estrategia para acceder a vivienda; es cierto que conseguir un orden, un mínimo de estabilidad, les ha permitido a los vecinos permanecer y, al final, regularizarse, como sigo comentando ahora. Pero subrayo que sería una tarea indispensable para cualquier colectividad, más aún para una que desarrolla la institución de la propiedad en su interior, construir cierto orden jurídico. Sería más una necesidad que una estrategia.

- GORDILHO, Angela (2000) *Limites do Habitar. Segregação e exclusão na configuração urbana contemporânea de Salvador e perspectivas no final do século XX*. Salvador de Bahia, Edufba.
- HOLSTON, James (1991) “The Misrule of Law: Land and Usurpation in Brazil”, *Comparative Studies in Society and History*, 33 (4): 695-725.
- JUNQUEIRA, Messias (1976) *O Instituto brasileiro das Terras Devolutas*. São Paulo, Lael.
- LOMNITZ, Larissa A. (1981) *Cómo sobreviven los marginados*. México, Siglo XXI.
- PEATTIE, Lisa R. (1978) *The View from the Barrio*. Michigan, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- PERLMAN, Janice (1979) *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro*. Berkeley, University of California Press.
- PORRU, Paola (1983) *Analisi storico giuridica della proprietà fondiaria in Brasile*. Milán, Giuffrè.
- SANTOS, Carlos N. F. dos (1981) *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (1977) “The Law of the Oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada”, *Law and Society Review*, 12 (1): 51-26.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (1992) “Law, State and Urban Struggles in Recife, Brazil”, *Social and Legal Studies*, 1: 235-255.
- VALLADARES, Lícia do Prado (2005) *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- VINOGRADOFF, Paul (1967) *Introducción al Derecho*. México, Fondo de Cultura Económica.

## 6. DOCUMENTOS Y LEGISLACIÓN

- BRASIL, PODER LEGISLATIVO (1850) Lei Federal nº601 (*Lei de Terras*).
- BRASIL, PODER LEGISLATIVO (1940) Lei Federal nº2.848 (Código Penal).
- BRASIL, PODER LEGISLATIVO (1964) Lei Federal nº4.504 (*Estatuto da Terra*).
- BRASIL, PODER LEGISLATIVO (1988) Constituição da República Federativa do Brasil (Constitución Federal).
- BRASIL, PODER LEGISLATIVO (2001) Lei Federal nº10.257 (*Estatuto da Cidade*).
- BRASIL, PODER LEGISLATIVO (2002) Lei Federal nº10.406 (Código Civil).
- PREFEITURA DE SALVADOR (20012004) Diário Oficial do Município.
- SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA (2005) Recurso Especial nº 75.659.





# FINANCIARIZACIÓN Y (DES)ARTICULACIÓN DEL PRECARIADO HISPANO EN TORNO A LA VIVIENDA. EL CASO DE CIUDAD MERIDIANA

Jaime Palomera  
Universitat de Barcelona

Mi investigación es un intento de comprender las consecuencias sociales del dominio del capital financiero e inmobiliario sobre la fracciones más precarias de la clase trabajadora. Este dominio es especialmente visible en el campo de la vivienda, recurso fundamental para la reproducción social. En esta presentación quiero plantear:

- Cómo el capital financiero se ha expandido en los barrios populares, en gran medida basándose en relaciones informales de responsabilidad mutua.
- Y cómo esto ha generado un empobrecimiento y un proceso de diferenciación social en el espacio de la cohabitación.

El lugar donde estoy llevando a cabo la investigación es Ciutat Meridiana, barrio barcelonés que se sitúa entre las regiones más desfavorecidas del espacio urbano, donde he vivido un año y cuatro meses hasta ahora.

## 1.

En los últimos 50 años, las políticas estatales en España han incentivado de forma persistente la compra de vivienda, con lo que el mercado de la propiedad se ha convertido en casi la única vía de acceso a la vivienda para la mayoría de la población.

La concentración de la demanda en el sector de la propiedad ha hecho que los precios y la acumulación de capital en el mercado inmobiliario hayan aumentado sin parar, de modo que la economía española ha pasado a depender de forma frecuente de *booms* inmobiliarios para sostener la circulación de capital y mantener sus tasas de crecimiento (Harvey, 2008: 7). En estos procesos de revalorización, el capital financiero ha jugado un papel fundamental: la presión a la baja sobre los salarios ha hecho que el capital ficticio (el crédito) se vea como el modo de seguir asegurando el crecimiento del consumo y los precios del mercado (Harvey, 2005).

El resultado de estas políticas históricas que priman la vivienda en propiedad y el crecimiento del capital inmobiliario y financiero es que en España hay una práctica inexistencia de vivienda protegida: el actual *stock* de vivienda pública en alquiler representa tan solo 1'5% del total del mercado.

Este dato es crucial en los barrios populares, pues los trabajadores y los más pobres son siempre aquellos que más dependen de la provisión pública para acceder a vivienda social de alquiler. Al hacer que el acceso a la vivienda se decida en el campo de la propiedad privada, el Estado permite que los más desfavorecidos queden expuestos al dominio del capital financiero e inmobiliario, que pueden crecer explotando una necesidad tan fundamental como el alojamiento. Las consecuencias de este dominio se hicieron evidentes en la última década, durante la cual el capital financiero penetró en todos los sectores de la sociedad.

Precisamente, lo que hace de Ciutat Meridiana un caso interesante para entender las consecuencias sociales de este *boom* inmobiliario<sup>1</sup> es que, a diferencia de otros barrios que habitualmente son objeto de estudio en procesos especulativos, no es una zona de interés turístico o en vías de gentrificación.

Se trata de un conjunto de grandes bloques ubicado en la periferia inmediata de Barcelona, encajado entre las pendientes del valle de Collserola y una frontera de infraestructuras viarias. Situada entre las regiones más bajas de la jerarquía de espacios urbanos<sup>2</sup>, Ciutat Meridiana resulta poco atractiva incluso para un buen número de sus habitantes: por las dificultades orográficas de las pendientes sobre las que está construido, la baja calidad de la edificación, la escasez de servicios y espacios públicos, su segregación respecto a la trama urbana de la ciudad. Elementos todos ellos que acentúan la sensación que muchos vecinos tienen de estar viviendo en una realidad paralela y ajena a la de Barcelona, ciudad más bien desconocida a la que administrativamente pertenecen pero de la que se han sentido históricamente rechazados.

Sin embargo, la expansión del capital financiero, a finales de los 90, permitió que una zona urbana como Ciutat Meridiana entrase en la lógica de la especulación inmobiliaria. Para entonces, había en las ciudades españolas una situación relativamente parecida a la de los años 60, en cuanto a que el crecimiento económico había producido una enorme demanda de mano de obra, atrayendo a trabajadores de diversos lugares del planeta. Su precaria posición en un mercado laboral altamente desregulado y el encarecimiento del mercado de la propiedad normalmente habría hecho del acceso a la vivienda algo imposible para esta población.

Sin embargo, la desregulación de los límites impuestos al capital financiero permitió que las capas más precarias de las clases trabajadoras se convirtieran en un objetivo de agencias inmobiliarias y bancos. La nueva población de trabajadores extranjeros constituyó un colectivo clave en el proceso de revalorización del mercado inmobiliario. Garantizando su acceso al crédito, se permitía mantener el crecimiento de los precios inmobiliarios en zonas urbanas poco atractivas, al cubrir el desfase entre estos precios y unos salarios prácticamente estancados.

Las agencias inmobiliarias se ocuparon de canalizar esta nueva demanda, generada por la gran circulación de capital financiero, hacia los barrios populares en los que se concentraba la vivienda más barata, introduciendo en el mapa geográfico de estos compradores precarios barrios desconocidos como Ciutat Meridiana.

El crecimiento de la demanda en Ciutat Meridiana produjo grandes expectativas de revalorización en el barrio. La vivienda en propiedad aparecía no sólo como patrimonio perdurable y transmisible con el que asegurar la reproducción de clase; a menudo se percibía como un verdadero instrumento financiero. Como suele decir un agente inmobiliario del barrio: “te podías comprar y vender una casa como una lechuga en la verdulería”. Durante la revalorización, tanto vecinos como promotoras inmobiliarias compraban viviendas y las utilizaban como activos financieros, para venderlas al poco tiempo, obteniendo así beneficios a corto plazo. Muchos vecinos españoles de segunda generación pudieron re-

---

<sup>1</sup> Empecé a vivir y realizar trabajo de campo en el barrio a finales de 2007, en el punto álgido del boom inmobiliario.

<sup>2</sup> La Zona Nord, que comprende a los barrios de Ciutat Meridiana, Vallbona y Torre Baró, se situaba como la más pobre de Barcelona en 2005, según el Índice de Desigualdad Social elaborado por el Ajuntament de Barcelona (Recio, 2008: 195).

unir el pequeño capital para poder acceder a otros pisos de mayor valor económico, en localidades más periféricas, pero con mayores servicios y calidad urbanística.

El proceso especulativo hizo que el valor del suelo en Ciutat Meridiana se encareciese en la misma proporción que zonas céntricas y de interés turístico o en vías de gentrificación, multiplicándose su valor. Y además dio pie a una gran transformación residencial: en menos de una década, prácticamente la mitad de un barrio de 11.000 residentes fue remplazada por una nueva ola de habitantes, en su mayoría extranjeros, que pasaron de ser 200 a 4.200 vecinos.

Pero, al desregular los modos de financiarización en el mercado de la vivienda, el Estado abrió las puertas a que las grandes entidades financieras explotaran prácticamente sin límites las necesidades de esta nueva población. En pleno *boom*, la gran mayoría de entidades financieras, en combinación con las agencias tasadoras, vulneraban las regulaciones por sistema, concediendo créditos que cubrían hasta el 120% del precio de la vivienda. Como reconocía un agente inmobiliario del barrio, con cierto pudor, “la trampa” consistía en que se tasaban los pisos un 20% por encima de su valor real para poder solicitar créditos equivalentes a este, sorteando así las limitaciones impuestas por el Banco de España. Los nuevos vecinos extranjeros, a cambio de acceder a la compra sin ningún tipo de ahorro o propiedad como aval, se veían obligados a pedir grandes préstamos hipotecarios, a intereses muy altos.

A estos nuevos compradores se les exigían dos requisitos para poder recibir el crédito: por un lado, había que tener un contrato de trabajo en vigor, aunque en la mayoría de los casos eran temporales y a duras penas podían cubrir las primeras cuotas; por otro lado, se exigía que se presentase el aval de otras personas. Puesto que los nuevos compradores extranjeros no solían estar relacionados con personas que les pudiesen avalar con una propiedad en posesión, los bancos permitían que personas que acababan de acceder a un crédito y a una propiedad, pudiesen actuar también como avalistas, aún sin haber pagado la primera cuota ellos mismos.

De hecho, a medida que se encareció el precio de la vivienda, se empezó a practicar, de forma común, una estrategia fraudulenta aún más compleja, conocida popularmente como el “aval cruzado”. A menudo, bancos e inmobiliarias animaban a que personas emparentadas comprasen cada una su vivienda en un período corto de tiempo y actuaran como avalistas entre ellos, de forma recíproca, utilizando como aval la propiedad a la que acababan de acceder. A pesar de ser una práctica prohibida, la regulación laxa por parte del Banco de España permitía, según algunos agentes inmobiliarios y financieros, que si los avales se cruzaban en menos de un mes, no se detectase el fraude.

## 2.

Lo que destaca en este proceso de acceso a la propiedad es que las entidades financieras se apoyaban en las relaciones sociales de las personas a las que otorgaban los préstamos, para asegurarse la extracción de plusvalías. Por un lado, al cruzar avales entre diversos individuos emparentados, los bancos se aseguraban en gran medida el pago de las hipotecas: una persona hipotecada que no pagase sabía que pondría en apuros a su avalista, puesto que este ya estaba pagando su propia hipoteca, y viceversa. Por otro lado, cuando concedían créditos a personas con salarios muy bajos e inestables, los directores de bancos y agentes inmobiliarios locales lo hacían sabiendo de la existencia de un creciente mercado del subalquiler en el barrio. Es decir, las entidades financieras concedían préstamos no en base al salario del comprador, que solía ser menor al precio de las cuotas

hipotecarias mensuales, sino a la capacidad de estos compradores de generar otras formas de ingresos mediante actividades informales, como lo era el alquiler de habitaciones. Los nuevos propietarios, para poder sufragar los gastos hipotecarios, se veían obligados al subalquiler de habitaciones, que era posible debido a la existencia de un sector importante de extranjeros con necesidad de alojamiento que ni tan siquiera podían acceder a una hipoteca, al no tener un contrato formal o permiso de trabajo.

Debido a la particularidad de los bloques residenciales en polígonos de vivienda como Ciutat Meridiana, que tienen pisos de 60 metros cuadrados con tres habitaciones pequeñas, los nuevos propietarios podían alquilar una o dos habitaciones, informalmente, y así poder financiar una parte del pago de la hipoteca.

Se puede decir pues que la prolongación del *boom* del mercado de la propiedad y la absorción de plusvalías por parte del capital financiero dependieron en gran medida del mercado informal del alquiler. O mejor, y con Karl Polanyi ([1957] 1989), que parte del mercado estaba *incrustado* en relaciones de parentesco (a veces de amistad y paisanaje) entre propietarios formales y arrendatarios informales, caracterizadas por formas de responsabilidad mutua. El pago de la deuda regulada legalmente que el nuevo propietario contraía con el banco estaba sujeto al pago de las deudas morales que simultáneamente se construía con otros parientes. Estas relaciones de deuda moral suelen ser asimétricas, puesto que el pago del alquiler por parte del arrendatario supone una acumulación de patrimonio por parte del nuevo propietario. Sin embargo, se diferencia de una relación puramente contractual en que hay un alto grado de comprensión e identificación mutua.

Destaca el caso de Elizabeth, una mujer dominicana del barrio que consiguió ahorrar con su pareja, Fernando, dedicándose al trabajo doméstico, y accedió a la compra de dos pisos diferentes. Subarrendando un piso entero y parte de las habitaciones de la vivienda que ella y Fernando habitaban conseguía llegar al pago de las hipotecas, e incluso obtener el excedente necesario para empezar a alquilar un local que convirtió en colmado. Cuando una prima y una amiga llegaron a Barcelona, ella ya llevaba tiempo instalada. Como ellas no podían acceder formalmente a un alquiler, al no tener permiso de trabajo o de residencia, les ofreció una habitación de su casa esperando a cambio una parte proporcional del pago de la cuota hipotecaria, y también trabajo informal doméstico en dos casas de la zona alta de Barcelona (con cuyas propietarias tenía relación por haber trabajado para ellas anteriormente). Para la prima y la amiga, que Elizabeth les ofreciese una habitación y trabajo supone una forma de apoyo moral indiscutible. Saben que siempre que no han tenido trabajo y les ha faltado dinero para pagarle el alquiler de la habitación, Elizabeth no ha tenido problema en darles el tiempo que considerasen necesario para reunirlo.

A cambio, además del pago del alquiler, Elizabeth espera que, de forma voluntaria, su prima y amiga le ayuden siempre que puedan en el mantenimiento del piso. O en el trabajo del colmado, substituyéndola cuando ellas están libres y ella se encuentra ocupada en su trabajo a tiempo parcial como camarera de habitación en un hotel, que aceptó para poder ahorrar un poco más. De este modo se establece una relación de patronazgo, en la que estos propietarios facilitan el acceso a recursos. Con lo cual aumentan su prestigio y se ven con la autoridad moral para esperar de sus ‘protegidos’ una disposición a ayudarles, lo que en consecuencia les permite seguir acumulando poder. Lo que hace que estos vecinos en una situación claramente más precaria acepten esta relación es que sienten una deuda moral y también la *sensación* de que reciben a cambio tanto como dan. En estas relaciones de patronazgo, el elemento clave en la evaluación de la legitimidad de la relación por parte del “cliente” o el “protegido” es la razón de servicios que recibe por los servicios

que ofrece: cuanto mayor el valor de lo que recibe por parte del patrón, más posibilidades hay de que vea el lazo como algo legítimo (Scott, 1977). Entre los colectivos de inmigrantes extranjeros, el simple hecho de que los individuos en situación de irregularidad jurídica tengan acceso al alquiler de una habitación y trabajo mediante otro inmigrante conocido suele ser percibido socialmente como un favor, un acto de generosidad, que diluye la relación económica subyacente.

Al ser un tipo de deuda moral no regulada formalmente, no sancionada legislativamente, existe la necesidad de reafirmarla frecuentemente, no solo mediante pequeños actos como los recién descritos, sino también verbalmente. Entre el grupo de parientes, amigos y paisanos, de Elizabeth, por ejemplo, a menudo se repite una frase: ‘los dominicanos somos muy unidos’. Aunque se dice para valorar positivamente el hecho de que entre ellos se den apoyo mutuo, también funciona como un modo de coerción sobre cualquier acto sospechoso de eludir las deudas morales que sostienen a las relaciones sociales del grupo. Este tipo de afirmaciones ejercen lo que Bourdieu llama violencia simbólica (1991), un modo diferente al de la violencia explícita a la que los somete la deuda legal con los bancos, pero que puede ser básica para asegurar el cumplimiento de una deuda invisible de la que dependen para su supervivencia.

### 3.

La nueva realidad, materializada en Ciutat Meridiana por la aparición de un porcentaje muy alto de población extranjera viviendo en habitaciones subalquiladas, contrasta con la de los habitantes obreros más establecidos, que viven en hogares mononucleares. Aunque la población que se instaló en los polígonos residenciales como Ciutat Meridiana a finales de los 60 procedían de una realidad tan precaria como la de los actuales inmigrantes, el acceso a una vivienda supuso para aquella población una forma de ascenso social. La sustitución de la barraca por la vivienda se combinó con un modelo de vida para las clases populares muy de acuerdo con el ideal burgués de ‘una familia’ por casa.

Para estos residentes, que durante muchos años habían sabido quiénes eran sus vecinos más cercanos de escalera, y con los que a menudo habían entablado relaciones de cordialidad y confianza, la reciente transformación residencial ha hecho que el espacio de la cohabitación se haga extraño y desconocido. Como efecto del proceso de especulación inmobiliaria y de innumerables transacciones de compraventa, unas escaleras de vecinos relativamente estables se convierten en un espacio erosionado por la continua salida y entrada de individuos. En el bloque en el que residí entre 2008 y 2009, seis de los diez propietarios se habían instalado durante el *boom* inmobiliario. Al igual que en la mayoría de bloques del barrio, los residentes más estables habían visto cómo en torno a la mitad de los vecinos de la escalera se marchaban.

Como resultado del proceso inmobiliario, las antiguas propiedades pasaron a ser habitadas por nuevos vecinos, mayoritariamente extranjeros que subalquilan habitaciones para poder pagar sus hipotecas, y cuya situación material contrasta con la de los antiguos residentes. En estas viviendas se dan situaciones de lo más diversas: por una parte, la situación de precariedad laboral y desprotección jurídica de las personas que alquilan estas habitaciones hace que a menudo estén viviendo en ellas por temporadas cortas, hasta que ya no pueden pagar más. Por otra parte, entre los nuevos propietarios, también con trabajos inestables, mal remunerados, y afectados por las dificultades de sus propios inquilinos para poder pagar las habitaciones, hay algunos que se ven incapaces de seguir pagando su hipoteca y son desahuciados por los bancos. Incluso se da el caso de propietarios que,

para poder cumplir los plazos de la hipoteca y evitar la pérdida de la nueva vivienda, optan por alquilar todas sus habitaciones y mudarse al piso de un amigo o un pariente, al que pagan un precio más reducido para poder acceder a una cama o una habitación.

De este modo, la combinación entre encarecimiento de la vivienda y precariedad laboral hace que la situación habitacional de una parte importante de la nueva población sea muy inestable, y que por lo tanto haya un movimiento y rotación de población incesantes en las escaleras de vecinos. Como me dijo un vecino, “en los bloques antes conocías a las personas, ahora solo hay gente que entra y sale”. A causa de las difíciles condiciones de acceso a la vivienda, se produce una clara división en las condiciones habitacionales de la población trabajadora, reflejada en la volatilidad de la estructura de los nuevos grupos domésticos y la relativa estabilidad de aquellos más antiguos.

Por otra parte, en el proceso de *boom* inmobiliario se van del barrio sobre todo vecinos españoles de segunda generación, próximos en edad a los vecinos de origen extranjero a los que venden sus viviendas. Esto hace que a la nueva división social del espacio, determinada por el encarecimiento de la vivienda, entre trabajadores más precarios y trabajadores más establecidos, se añada un elemento de división de tipo generacional. Los vecinos establecidos que se quedaron en Ciutat Meridiana tras el *boom* son en buena medida personas relativamente cercanas a la edad de jubilación, o ya pensionistas. Además, aunque esta población más envejecida posee un pequeño patrimonio en forma de propiedad inmobiliaria ya adquirida, no hay que olvidar que su poder adquisitivo es en realidad muy limitado, al depender de reducidas pensiones de jubilación. La nueva generación, más joven y con mayores necesidades económicas, emerge como competidora, al ser susceptible de concentrar buena parte de los recursos del Estado.

La erosión del tejido social producida por el encarecimiento de la vivienda se manifiesta en forma de tensiones, no tanto en el espacio público como en las escaleras de vecinos, espacio de cohabitación inmediato y de propiedad colectiva en torno al cual los vecinos están forzosamente obligados a interactuar: no sólo en el devenir cotidiano, sino en la toma de decisiones que afectan a la organización de ese espacio.

La situación inestable de los nuevos propietarios, a menudo incapaces de poder cumplir con el pago de las cuotas hipotecarias, hace muy complicado pagar los gastos de comunidad. Progresivamente, las dificultades para poder asegurar la propia vivienda alimentan la percepción de que, como me dijo un vecino ecuatoriano, “sabes que el día de mañana puedes estar fuera, que los del banco te pueden echar en cualquier momento”, lo que a su vez acentúa el sentimiento tradicional de “estar de paso” que tiene el trabajador inmigrante. La sensación de inestabilidad, el miedo a no estar en condiciones de controlar siquiera el tiempo durante el que podrán permanecer en la vivienda, produce una desafección respecto al entorno más próximo. Especialmente teniendo en cuenta que muchos de los nuevos propietarios ven en la nueva casa un patrimonio para sus hijos, de quienes esperan que quieran quedarse en el nuevo país, y por ello tenderán a sacrificar cualquier pago adicional (aunque esto sea a costa de enemistarse con el resto de vecinos y encerrarse en el propio hogar), un daño menor comparado con la posibilidad de perder una vivienda que encarna en buena medida el futuro objetivo de la familia. Esto tiene repercusiones en el cumplimiento de los pagos necesarios para el mantenimiento o la mejora del edificio, pero también en la participación en las actividades que permiten dicho mantenimiento de forma cotidiana y que requieren una organización colectiva, como la limpieza de la escalera.

#### 4. PARA CONCLUIR

Al permitir que el acceso a la vivienda se decida en el mercado privado, el Estado ha permitido que el capital haya tenido cada vez mayor facilidad de explotación de las necesidades habitacionales de la clase trabajadora.

La estructura de dominación existente entre capital y trabajo se pone de manifiesto en el hecho de que el campo de redes informales basadas en la responsabilidad mutua y la deuda moral se ha convertido en la única forma de acceso a la vivienda para los trabajadores inmigrantes de la nueva generación. La incrustación del mercado informal del subalquiler en el mercado formal de la propiedad permite al capital financiero e inmobiliario extraer grandes plusvalías, manteniendo los salarios bajos y al mismo tiempo incrementando los precios exponencialmente. No obstante, los nuevos trabajadores precarios no son simples víctimas pasivas, sino que, a pesar de estar inscritos en unas relaciones de dominación, utilizan diversas estrategias para tratar de asegurar su existencia y darle un sentido (ScheperHughes, 1992: 530). Aunque muchos de estos nuevos habitantes, a menudo se ven incapaces de asegurar el pago de hipotecas o subalquileres, algunos –sobre todo aquellos que concentran un pequeño capital económico y social son capaces de construirse, mediante las redes sociales en las que se integran, una especie de salvavidas. Al estar unidos por lazos de parentesco y paisanaje, pueden encontrar en estas redes no solo un apoyo material sino también emocional, puesto que actúan como un nexo de unión con el lugar de origen. En este sentido, se puede decir, con Bourgois (2003), que los individuos siempre dan forma a la opresión que fuerzas mayores les imponen.

Sin embargo, al no asegurar las condiciones de reproducción de las fracciones más débiles de la población, el Estado estimula la diferenciación en el espacio social de la clase trabajadora. El empobrecimiento producido por el encarecimiento de la vivienda tiende a generar una fractura entre nuevos y antiguos vecinos: entre unos que viven en unas condiciones habitacionales más cercanas al ideal de la vivienda mononuclear, y otros que viven en situación de subalquiler, con grupos domésticos muy móviles; entre una población más envejecida y con necesidad de un tipo de recurso estatal (pensiones) y una nueva generación más empobrecida y con igual o mayor necesidad de recursos (becas para libros de texto y comedor de escuela, subsidios de paro, ayudas de inserción sociolaboral, renta mínima de inserción, etcétera). Esta fractura se refleja especialmente en el espacio de la comunidad de vecinos, campo en el que los obstáculos de la nueva generación de trabajadores inmigrantes para poder asegurar la propia reproducción se hacen muy manifiestos, dando lugar a múltiples tensiones. Estos desencuentros enfatizan la percepción entre los más establecidos y los más precarios de estar viviendo en dos mundos paralelos entre los que no hay comunicación posible, y se hace muy difícil generar formas de identificación y solidaridad colectiva.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

BOURDIEU, P. (1991) *El Sentido Práctico*, Madrid, Taurus.

BOURGOIS, P. (2003) *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, New York, Cambridge University Press.

HARVEY, D. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*, New York, Oxford University Press.

HARVEY, D. (2008) “The right to the city”, *New Left Review* 53.

POLANYI, K. ([1957] 1989) *La Gran Transformación*, Madrid, La Piqueta.

SCHEPERHUGHES, N. (1992) *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.

SCOTT, J. (1977) "Patronage or Exploitation?" en E. Gellner y J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London, Duckworth.

## 6. BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

AJUNTAMENT DE BARCELONA (20012009) *Informes estadístics. La població estrangera a Barcelona*, Departament d'Estadística, <http://www.bcn.cat/estadistica/catala/dades/inf/pobest/index.htm>

ALLEN, J., BARLOW, J., LEAL, J. MALOUTAS, T., PADOVANI, L. (2004) *Housing and welfare in Southern Europe*, London, Blackwell.

ARAMBURU, M. (2002) *Los otros y nosotros*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

BOURDIEU, P. (1991) *El Sentido Práctico*, Madrid, Taurus.

BOURDIEU, P. ([2000] 2003) *Las estructuras sociales de la economía*, Barcelona, Anagrama.

CASTELLS, M. ([1986] 2001) "La formación de un movimiento social urbano" en *La Sociología de Manuel Castells*, Madrid, Alianza Editorial.

CASTLES, G., F. (1998) "The Really Big TradeOff: Home Ownership and the Welfare State in the New World and the Old", *Acta Política* 33(1): 519.

COTORRUELO, A. (1960) *La política económica de vivienda en España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EUROSTAT (2009) *Eurostat Yearbook 2009. Living Conditions and Welfare*, <http://ec.europa.eu/eurostat>

GALBRAITH, J.K. (1997 [1954]) *The Great Crash of 1929*, New York, Mariner Books.

GARCÍAMONTALVO, J. (2003) "La vivienda en España: desgravación, burbujas y otras historias", *Perspectivas del Sistema Financiero*, FUNCAS 78: 143.

GARCÍAMONTALVO, J. (2006) "Deconstruyendo la burbuja: expectativas de revalorización y precio de la vivienda en España", *Papeles de economía española* 109: 44-75.

GARCÍAMONTALVO, J. (2008) *De la quimera inmobiliaria al colapso financiero. Crónica de un desenlace anunciado*. Barcelona, Antoni Bosch Editor.

GRAMSCI, A. ([1948] 2003) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.

GURR, T., KING, D. (1987) *The State and the City*, University of Chicago Press.

HARLOE, M. (1995) *The People's Home? Social Rented Housing in Europe and America*, Oxford, Blackwell.

HARVEY, D. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*, New York, Oxford University Press.

HARVEY, D. (2008) "The right to the city", *New Left Review* 53.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (1981, 1991, 2001) *Censos de población y viviendas*, <http://www.ine.es>

JURADO, T. (2003) "La vivienda como determinante de la formación familiar en España desde una perspectiva comparada", *Reis* 103: 113-158.

KEMENY, J. (1981) *The Myth of Home Ownership: Public versus Private Choices in Housing Tenure*, London, Routledge and Kegan Paul.

LEAL, J. (2005) "La política de vivienda en España", *Documentación Social* 138: 63-80.



- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1997) *Pobreza, segregación y exclusión espacial*, Barcelona, Icària.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (2001) *Trabajadores invisibles: precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*, Madrid, La Catarata.
- MARX, K. ([1976] 1990) *Capital. Volume I*, London, Penguin Classics.
- MINISTERIO DE OBRAS PÚBLICAS, TRANSPORTES Y MEDIO AMBIENTE (1996) *Informe Nacional de España Habitat II*, <http://habitat.aq.upm.es/in>
- NAVARRO, V., TUR, Campa (2009) “La situación de la clase trabajadora en España. Una comparación con los países de la UE15 y EEUU”, El Viejo Topo, Enero.
- POLANYI, K. ([1957] 1989) *La Gran Transformación*. Madrid, La Piqueta.
- PORTES, A., SASSEN, S. (1987) “Making it Underground: Comparative Material on the Informal Sector in Western Market Economies”, *The American Journal of Sociology* 93(1): 30-61.
- RECIO, A. (2008) “Les desigualtats econòmiques i els barris” en FAVVB (ed.) *La Barcelona dels Barris*, Barcelona, Editorial Mediterrània.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, T. (2002) *La política de vivienda en España, análisis de sus efectos redistributivos*, Granada, Universidad de Granada.
- SCOTT, J. (1977) “Patronage or Exploitation?” en E. Gellner y J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London, Duckworth.
- TRILLA, C. (2002) *La política d’habitatge en una perspectiva europea comparada*, Barcelona, Fundació La Caixa.



# UN PUEBLO EN LA CIUDAD: EL CASO DE LA LUCHA POR EL AGUA DE SANTA ROSA XOXHIAC FRENTE AL PROYECTO SANTA FE

Laura Eugenia Ortiz Madariaga  
Departamento de Antropología (Unidad Iztapalapa)  
Universidad Autónoma Metropolitana de México  
Universitat Autònoma de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

El Distrito Federal, capital de México, ha tenido un crecimiento poblacional y territorial muy grande en los últimos 60 años. Este crecimiento lo ha llevado a la absorción de pequeñas poblaciones que se ubican al sureste de la capital.

En trabajos anteriores he podido observar que estas poblaciones (Santa Rosa, Santa Lucía, San Mateo, San Bartolo) si bien se encuentran espacialmente integradas a la ciudad, sus habitantes se distinguen del resto de la población capitalina asumiéndose como nativos del pueblo donde nacieron –y no como habitantes de la ciudad de México a la territorialmente pertenecen–.

Hace unos veinte años, cerca a estos pueblos se estableció el proyecto urbanístico denominado “Programa Parcial de Desarrollo Urbano de Santa Fe” comúnmente conocido como el Proyecto Santa Fe. Éste se ubica en lo que anteriormente habían sido los principales basureros de la ciudad, en donde se construyeron grandes edificios de vanguardia vinculados a la idea de “ciudad global”, ahí se alojan oficinas de importantes empresas multinacionales, grandes centros comerciales, hospitales y colegios privados.

La construcción de este proyecto trajo consigo una alta demanda de servicios de agua, luz y otros, como la recolección de basura. De hecho en su inicio, muchos edificios fueron inaugurados sin contar aún con estos servicios activos, por lo que se contrataron pequeñas plantas eléctricas y se pagaron pipas de agua para resolver estas carencias.

En el trabajo de campo que vengo realizando desde 2007, pude dar cuenta de que existe una preocupación generalizada entre los habitantes respecto a que el agua de los manantiales –que se encuentran en este poblado, sea enviada a las edificaciones del proyecto Santa Fe, frente a los problemas que hay para abastecer de este líquido a la ciudad en general. Ya que en los últimos años, la demanda del agua y la desecación de los mantos propios de la ciudad, han llevado a tener que abastecerse de agua de otros lugares que localizados fuera de la ciudad de México, aunque esta medida no ha sido suficiente ya que muchas colonias padecen de una fuerte carestía de agua todo el año<sup>1</sup>.

En esta ponencia intentaré mostrar cómo los habitantes de Santa Rosa, han realizado ciertas acciones vinculadas con la lucha por el agua como una respuesta contestataria a las autoridades, para que el agua del pueblo no se derive a dicho proyecto. Para desarrollar este trabajo retomo la propuesta teórica de María Ana Portal y Patricia Safa. Ambas autoras parten de que para poder estudiar a los vecindarios, es importante tomar en cuenta los procesos donde se ponen en juego intereses entre diferentes actores preocupados por el control del uso de suelo y espacio, lo que constituye una arena política de negociación y confrontación (Safa 2001: 55).

---

<sup>1</sup> Este problema se da principalmente en las zonas populares, como en la zona este de la capital.(como Iztapalapa).

## 2. SANTA ROSA XOCHIAC

Cabe decir que el pueblo de Santa Rosa es de origen mestizo, no indígena y se fundó en 1704, lleva el nombre se Santa Rosa en honor a Santa Rosa de Lima, la primera santa latinoamericana. Dice la historia oral que en esas fechas el dueño de una hacienda<sup>2</sup> cercana (Luis Mijares) estaba robando los terrenos que pertenecían al pueblo de San Bartolo. Entonces, la misma gente de San Bartolo mandó poblar los límites de sus terrenos para asegurarse de que el hacendado ya no siguiera robándoles sus tierras. De aquí se formó un pequeño poblado que llevó en un principio el nombre Santa María (Cuauhtenco) al que posteriormente se denominó Santa Rosa Xochiac. Es común que los pueblos lleven un nombre católico y uno prehispánico, por ejemplo: San Mateo Tlaltenango, San Juan Chimalpa, San Pablo Chimalpa. La palabra Xochiac proviene del náhuatl xoxhi: flores y atl agua: es decir, significa “flores en el agua”<sup>3</sup>.

Desde el año de 1970 el Distrito Federal quedó dividido en 16 delegaciones: el pueblo de Santa Rosa pertenece a la delegación Álvaro Obregón<sup>4</sup>. La delegación, estuvo conformada a principios del siglo XX por haciendas, barrios, pueblos, ranchos y villas que fueron absorbidos por la mancha urbana de la urbe mexicana que se expandió a partir de los años sesenta. Actualmente las delegaciones están conformadas en su mayoría por barrios, pueblos y colonias. El origen de los dos primeros se remonta a la época prehispánica y la conquista, mientras que las llamadas colonias, son de más reciente formación (s.XIX y s.XX).

Dentro de la delegación Álvaro Obregón, los poblados de Santa Rosa y sus vecinos San Bartolo y San Mateo, son considerados poblados rurales<sup>5</sup>. Los poblados rurales poseen unos requerimientos específicos sobre el tipo de construcción: en cuanto a la altura de las edificaciones y al área libre mínima a conservar en los terrenos. Sin embargo en los últimos 20 años –a partir de la presidencia de Carlos Salinas (1988-1994)–, muchos de estos terrenos se han vendido, provocando un cambio en el uso de suelo pasando de rural a habitacional. Estos terrenos han sido habitados por nuevos vecinos que vienen de otros estados del país o son habitantes de México, que vienen de las zonas centrales y buscan un lugar más económico para vivir. A estos pobladores que han llegado en los últimos 30 años, los nativos de Santa Rosa les llaman “avecindados”.

A partir de los años sesentas del siglo XX, comenzó un proceso de conurbación de Santa Rosa con la ciudad de México. Se asfaltó la carretera que comunica a Santa Rosa con la ciudad y entró un autobús que comunicaría al pueblo con el barrio de Tacubaya. Poco a poco se fueron construyendo casas y edificaciones que llevaron a que la ciudad de México y Santa Rosa sean vistas como parte un continuo urbano.

En 1997 la Delegación Álvaro Obregón emitió un documento donde se hacía evidente la

---

<sup>2</sup> A partir del siglo XVIII se empezó a hablar de las haciendas como una finca agrícola y/o ganadera. En esta el señor o patrón poseía varias hectáreas de tierra y acogía a una población indígena que trabajaba sus tierras. De lo que se cosechaba, se tenía que entregar una parte al señor y otra se la quedaban los campesinos para su consumo (Enciclopedia de México 1987: 3804).

<sup>3</sup> Otros ejemplos: Santa Fe Acaxotchtitl, San Bartolo Ameyalco, San Andrés Totoltepec, San Juan Chimalpa, San Nicolás Totolapan.

<sup>4</sup> Esta delegación se ubica al suroeste del Distrito Federal, junto con la delegación Cuajimalpa constituye un acceso importante a la ciudad, ya que por ahí pasan las carreteras que conectan al DF con el Estado de México y con el estado de Michoacán.

<sup>5</sup> Dentro de las 16 delegaciones de la ciudad de México, existe un total de 35 poblados rurales que se localizan en su mayoría al sur y sureste de la capital.

preocupación por el crecimiento del pueblo (debido a la llegada de nuevos habitantes al pueblo y a las zonas aledañas). En este documento se explicaba que de continuar el crecimiento de asentamientos humanos, tanto en Santa Rosa como en San Bartolo, sería insuficiente brindar todos los servicios de infraestructura y equipamiento necesarios, debido a que se trataba de asentamientos irregulares, y se preveía que la atención a las zonas con suelo urbano se deterioraría. Asimismo se planteaba que ante el aumento de estos asentamientos, la pérdida del bosque que se encuentra en la parte alta de la delegación afectaría la captación del agua, la producción de oxígeno y aumentaría la producción de arrastre de tierra por las corrientes del agua de lluvia (Doc. DAO 1997:56).

Además de los asentamientos irregulares, en los 90's se gestó el proyecto que ya mencioné, denominado Santa Fe el cual contribuiría a una inminente conurbación de la ciudad con la parte alta de la delegación, así como a la generación de algunos problemas como el aumento del tráfico vehicular en la zona. A continuación haré una breve descripción del proyecto Santa Fe para después hablar de la lucha de algunos habitantes de Santa Rosa por el agua que hay en su pueblo.

### **3. EL PROYECTO SANTA FE**

El territorio que hoy aloja al proyecto Santa Fe, fue a mediados de siglo un conjunto de minas y posteriormente uno de los basureros más importantes de la ciudad. Cuando se planeó y se construyó el proyecto Santa Fe, “se pensó en realidad en un proyecto de primer mundo que respondiera a otro tipo de requerimientos económicos necesarios para la ciudad... por ejemplo, promover el crecimiento del sector servicios sobre el industrial, a partir de generar actividades con un alto contenido comercial, lo cual produciría inversiones altamente recuperables.” (Cuesta; 1997:132).

El proyecto Santa Fe se presentó como una respuesta a esa élite de la población mexicana (y extranjera) que están vinculada a estos centros financieros, a un sector con alto poder adquisitivo que busca un lugar donde residir que cuente con altos niveles de confort y que cubra todos los servicios. Un lugar donde se concentren actividades de trabajo, comercio, recreación, educación, salud y transporte.

Este complejo se ha convertido en una zona de un alto valor de uso de suelo debido a la intención de convertirla en un corredor comercial con una infraestructura muy alta que conecte al DF con la ciudad de Toluca, que se encuentra a 40 minutos de Santa Fe.

Las mismas compañías inmobiliarias que construyeron los edificios de oficinas, ofrecen en la zona de Santa Fe, nuevos fraccionamientos residenciales. Su público está formado por clases medias altas y altas que tendrían una forma de vida que corresponde a los espacios laborales, escolares, de diversión y consumo de acuerdo al tipo de servicios que se ofrece en Santa Fe.

Cuando empezó, el proyecto causó sorpresa en Santa Rosa, al haber sido un basurero, habitaba gente que vivía de la recolección de basura (esta actividad es conocida como pepena) con altos índices de marginalidad y que fue reubicada (no de forma pacífica) en el este de la ciudad. Algunos nativos de Santa Rosa comentaron que en su momento hubo pasividad ya que consideraban que la construcción del proyecto no afectaba directamente al pueblo:

“... pues yo creo que ya la gente se ha vuelto muy apática, más que nada yo en lo personal yo decía ‘si yo no vivo allá’..., ya entró la apatía. Sin tomar en cuenta que era el *modus vivendi* de esa gente, era su trabajo (de los pe-

penadores). También porque en Santa Rosa nadie trabajaba ahí (...) No nos afectó mucho... no tuvo mucha repercusión en la economía de Santa Rosa.” (Entrevista DT mujer de 60 años, tiene un pequeño restaurant de comida, 20 de mayo 2007).

Una de las consecuencias negativas que se observan, es que a partir de la construcción del proyecto, el tráfico ha aumentado considerablemente. En los últimos años, un tema recurrente es el caos vehicular que se vive en Santa Fe. Si bien se han construido nuevas vialidades (el 26 de septiembre de 2004 se construyeron tres puentes que conectan a las colonias cercanas con Santa Fe), es tanto el flujo de personas y automóviles que llega por las mañanas, que estos han buscado nuevas rutas para llegar a su trabajo o escuelas, por lo que se aprovechan las vialidades que pasan por Santa Rosa como el Camino al Desierto de los Leones.

#### **4. UN BREVE ESBOZO DE LA SITUACIÓN DEL AGUA EN LA CIUDAD DE MÉXICO**

A partir de la época colonial, los mantos acuíferos del Valle de México se explotaron indiscriminadamente, dichos mantos se fueron agotando progresivamente hasta llegar al siglo XX lo cual ha provocado el hundimiento del suelo de la ciudad. Este hundimiento es de alrededor de 10 cm al año, aunque en algunas zonas llega a ser de hasta 45 cms.

El intenso crecimiento de la población a partir de los años cincuenta hizo evidente que las fuentes subterráneas no serían suficientes para abastecer la demanda de los nuevos habitantes metropolitanos, por lo que se inició la planeación de un sistema de ductos y tanques para trasladar el agua de mantos acuíferos que se encuentran fuera de la capital.

Actualmente, el agua en la ciudad de México proviene de la cuenca del Lerma (se inauguró en 1951) y del Cutzamala (1982) en el Estado de México, así como del río Magdalena que se encuentra al sur de la ciudad de México. La generación de estas obras, no ha dejado de generar conflictos entre los habitantes (indígenas) que luchan porque el agua se mantenga en su región.

De acuerdo a Manuel Perló y Arsenio González (2006), el incremento poblacional que ha sufrido la ciudad de México, de dos a 20 millones de habitantes en seis décadas, representa –desde cualquier punto de vista un reto descomunal en materia de infraestructura hidráulica.

“El gran reto de la metrópoli en las últimas décadas ha sido saciar una enorme sed que nunca termina y que incluso acabará con las reservas del líquido en el futuro.” (Perló, Manuel 2006).

#### **5. SANTA ROSA Y LA LUCHA POR EL AGUA**

En este apartado haré una breve descripción de las acciones que han realizado algunos vecinos en torno al problema del agua que hay en Santa Rosa.

En el trabajo de campo realizado en esta localidad, pude dar cuenta de que existe un sentido de pertenencia que los diferencia del resto de los pobladores de la ciudad y que este se fortalece a través de tradiciones y fiestas que se renuevan constantemente. Ahora bien, Patricia Safa, antropóloga mexicana, observa que si bien se pueden analizar las identidades vecinales como glorificación romántica del pasado y asociarse con provincialismos, se puede ver también como un asunto político: “la lucha por la identidad y el territorio son

expresiones políticas a través de las cuales se defiende la variabilidad social, la autodeterminación y la soberanía” (Safa 2001. 53). La identidad vecinal les sirve a los vecinos para defender, conservar o cambiar su pueblo, barrio o colonia de la ciudad de México, ya que esta sirve como el eje que articula sus demandas (Safa 2001: 55).

Como mencioné anteriormente, Santa Rosa tiene una fuerte tradición en sus fiestas y en algunas actividades tradicionales que le permite distinguirse de otras colonias y pueblos cercanos. Esto no significa que se trate de una comunidad homogénea donde se llega a acuerdos sin fricciones. También comentaba que la existencia de conflictos y debates sirve para entender este sentido de pertenencia a la tierra. María Ana Portal antropóloga mexicana y académica de la Universidad Autónoma Metropolitana, piensa que ver la identidad desde el punto de vista exclusivo de la integración, constituye un limitante ya que el cambio y el conflicto son componentes de los movimientos sociales (Portal 1997:4749). Tanto Patricia Safa como Portal, consideran al conflicto, al cambio y la crisis, como elementos que componen el sentido de pertenencia y no –como podría pensarse, como agentes que la debiliten.

Safa plantea que para poder estudiar los vecindarios, es necesario observar que si bien lo vecinal es una experiencia constructora de identidades, también existen procesos donde se ponen en juego intereses económicos entre diferentes actores preocupados por el control del uso de suelo y espacio, lo que constituye una arena política de negociación y confrontación.

A lo largo de mi estancia en Santa Rosa, si bien no era el tema central de mi investigación, el problema del abasto del agua fue volviéndose cada vez más importante.

Cuando llegué al pueblo, algunos de los habitantes con los que tuve una relación estrecha comentaban el problema de la escasez del agua, además de que no todos los habitantes contaban con el servicio, y se cuestionaban porqué no aprovechar completamente el agua de los manantiales que están en la capilla de la parroquia local<sup>6</sup>. De hecho, ya existía un manantial entubado que se explotaba y que va a dar a un tanque que posteriormente distribuye el agua en las casas más cercanas. Pero algunos vecinos descubrieron que había un brote de agua que no se estaba aprovechando y de ahí surgió la idea de hacer un pozo desde el que distribuyera el agua al que todos los vecinos tuvieran acceso a ella.

Desde abril y durante unos seis meses, el gobierno de la delegación<sup>7</sup> junto con el Sistema de Aguas de la ciudad de México<sup>8</sup>, realizó ciertas acciones relacionadas con el abastecimiento del agua en el pueblo: se levantó el pavimento de las calles para “meter nueva y más ancha tubería de agua” que llegaría a zonas que tenían problemas de abasto de agua. Las autoridades delegacionales prometían que esto iba a mejorar su distribución.

Sin embargo muchos de los pobladores con los que trabajé se mantenían escépticos, pen-

<sup>6</sup> Santa Rosa tiene una parroquia (la iglesia del Divino Rostro) y una capilla que se remonta a los orígenes del pueblo. La capilla de la virgen de Guadalupe se encuentra en la parte alta, hay un jardín y manantiales dentro de esta.

<sup>7</sup> En este tiempo, el delegado de Álvaro Obregón era Leonel Luna, del Partido de la Revolución Democrática (PRD) con el cual el grupo con el que trabajé, no simpatizaba.

<sup>8</sup> En 2003 se fusionó la Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica (DGCOH) y la Comisión de Aguas del Distrito Federal (CADF) creándose el Sistema de Aguas de la Ciudad de México que pertenece a la Secretaría del Medio Ambiente, su función es: “Operar, mantener y construir la infraestructura hidráulica; explotar, usar, aprovechar las aguas, su distribución y control, así como la preservación de su cantidad y la calidad para contribuir al desarrollo integral sustentable de la Ciudad. □ <http://www.sacm.df.gob.mx:8080/web/sacm/sacm>

saban que el abastecimiento iba a mantenerse igual de escaso y ya mostraban cierta preocupación porque el agua de los manantiales se enviara al proyecto Santa Fe, mientras ellos recibirían el agua de Cutzamala (la principal fuente de distribución de agua la Ciudad de México).

“Tú crees que en este proyecto del agua se fueron 12 millones de pesos en, tuberías ¿a dónde se fueron?, ¿por qué crees que hay tantas fugas? Hay un control político muy férreo y una corrupción que aunque cambie de partido político hay gente que está invadida de sus intereses personales.” (DT 20 de mayo 2007).

“O sea que lo que vemos es que ya hay compromisos adquiridos desde antes para dotarlos de esa agua tan necesaria, los inversionistas quieren agua, si no, no invierten, entonces si (...) Si la delegación y el pueblo permiten que sigan metiéndose le están dando todo el derecho para que con el tiempo se la lleven, la hacen como un bien federal y ya no puede uno decir nada.” (MG varón 43 años, casado, comerciante 29 de abril 2007).

En abril de 2007, el jefe de la delegación, Leonel Luna asistió a la plaza Hidalgo de Santa Rosa para hablar del Programa Integral de Agua Potable y afirmaba: “Es falso que nos queremos llevar el agua del manantial a otro lado porque eso sería lo más absurdo... Lo que queremos es agua del Ramal Cutzamala para apoyar el suministro que tiene el agua de manantial y poder dotar a toda esta franja de la población que nos hace falta con agua potable... No vamos a mezclar el agua. La gente que se abastece con el agua del manantial, va a seguir abasteciéndose con agua del manantial... Para evitar suspicacias no vamos a pasar por la capilla, nos vamos a ir por otra calle (NOTICIAS DE LA DELEGACIÓN ÁLVARO OBREGÓN, abril 2007). DT, vecino, comentó frente a esa declaración del delegado que quería traerles agua del Cutzamala

2960

“¿Cómo se atreven a traer agua de allá si nosotros aquí tenemos!” (DT 20 de mayo de 2007).

A lo largo de unos seis o siete meses esta inquietud se concretó en un grupo de vecinos que realizaron ciertas acciones para obtener el agua que brota de la capilla y conservarla en Santa Rosa. En septiembre de ese mismo año, este grupo de personas, empezó la construcción de un pozo en la capilla con la aprobación del sacerdote de la parroquia local. Debido a que el pozo de agua está en la capilla y la “capilla es del pueblo” (MG). A mi pregunta de si debían pedir permiso a la delegación o consultar al sacerdote responsable, me contestaron que la delegación no tiene derecho a intervenir ni a oponerse e incluso que el sacerdote no puede prohibir su construcción. Estos vecinos mandaron hacer un estudio a un geólogo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para que evaluara la calidad del agua y viera si el flujo era suficientemente constante como para poder entubarse y posteriormente distribuirla por el pueblo. Esto generó algunas fricciones con



la delegación<sup>9</sup> y se consolidó el distanciamiento con un grupo de vecinos de Santa Rosa, específicamente con el Comité Vecinal<sup>10</sup>, que aprobó las acciones de obras de entubamiento y que a decir de los entrevistados, estaba aliada a los intereses de la delegación. Afirma Patricia Safa que:

“Si bien existen instancias de representación vecinal formal, hasta la fecha no han logrado cumplir su cometido porque en la realidad no representan los intereses de un área vecinal o porque se han convertido en instrumento de control político. Esto ha propiciado el abstencionismo o, en algunos casos, la formación de organizaciones vecinales independientes, que en su mayoría enfrentan serios problemas por la falta de recursos económicos y políticos, lo que dificulta su consolidación y presencia en los escenarios donde se resuelven los asuntos de la ciudad...” (Safa 1998:283).

El grupo de personas interesadas en construir el pozo de agua, hizo explícita su ruptura con los miembros del Comité Vecinal y sus motivos:

“Por eso yo sí pienso que mientras nosotros no...al menos nosotros como pueblo que nos damos cuenta de esas faltas de... ese atraso de nuestros pueblos, va a seguir siempre y cuando nosotros no podamos organizarnos bien a nivel interno y exigir realmente lo que le corresponde a la comunidad. No se trata de caer en una confrontación pero sí preguntarle al representante de la delegación cuánto le corresponde a nuestro pueblo y destinarlo a lo que vemos que es importante. Yo pienso que esa sería una forma que los demás representantes tendrían que llevar esa misma línea de trabajo.” (MG 29 de abril de 2007).

“...mientras menos haya gente representante de los pueblos y colonias y que les exija que diga cuánto tenemos para nuestro pueblo y lo queremos invertir en esto, cuando hay gente que se mete por intereses personales nunca le va a cuestionar al político que cuánto hay porque van a decir cállate mira, ahí te va esto (habla de extorsión) pero tu cállate...” (DT 20 de mayo de 2007).

2961

<sup>9</sup> Los entrevistados me comentaron que han recibido amenazas. Concretamente un día fui testigo de estas acciones ya que cuando iba llegando a la capilla detuvieron a los hombres que estaban trabajando en la construcción del pozo “por tomar alcohol en vía pública”, de hecho estaban en la puerta de la capilla. Es de llamar la atención que en el pueblo existe cierta tolerancia respecto a esta actividad porque en las fiestas y los fines de semana es muy común que se vena y consuma alcohol en las calles.

<sup>10</sup> Durante el tiempo que gobernó el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en la ciudad de México (hasta 1998) existía la figura de ‘jefe de manzana’ para que una persona representara los intereses de los vecinos frente al gobierno local.

Con la llegada del PRD al gobierno del Distrito Federal, esta figura se cambió por la de Comité Vecinal. Los Comités Vecinales son: “los máximos representantes de un barrio o colonia, en cuestión de Organización, Planeación y Ejecución de Actividades, Proyectos tratan de resolver la problemática local de su comunidad” (En teoría estos comités iban a ser elegidos por los vecinos cada tres años pero en la práctica esto no fue así. Apenas el año pasado, después de 11 años de vacío, se volvieron a hacer las elecciones para los integrantes del comité vecinal de las colonias, pueblos y barrios de la ciudad de México. Cuando surgió esta figura se dijo que la intención es que los comités fueran un vínculo entre los ciudadanos y el gobierno de la capital, sin embargo y a lo largo de los años, mucho se ha especulado sobre la existencia de una fuerte relación partidista de estos Comités, más que con la propia ciudadanía. fuente: el Economista).

El recién formado grupo que no simpatizaba con el Comité, se autonombró de forma un poco improvisada como los “Vecinos del Pueblo”, lo que sirvió para que los habitantes los identificaran como el grupo que estaba construyendo el pozo y que no los confundieran con el Comité Vecinal. Para poder obtener los fondos para realizar los estudios del agua y obtener el material para la construcción del pozo, sus integrantes vendieron comida (que-lites, habas y elotes) los fines de semana en la plaza y también hicieron recolectas –llamadas voluntades, visitando a las familias del pueblo. Esta forma de recolectar recursos se utiliza comúnmente en el pueblo durante la organización de las fiestas, es algo con lo que los nativos están familiarizados y existe una aprobación generalizada de cooperar con un cierto monto de dinero. Las voluntades consisten en recolectar dinero: los encargados van de casa en casa pidiendo ‘lo que sea su voluntad’, los vecinos aportan una cantidad de dinero, no es algo obligatorio aunque sí existe cierta coerción para aportar algo aunque sea poco, ya que es una forma de mostrar que se es del pueblo y que existe un compromiso con la comunidad.

Una vez que el geólogo de la UNAM, aprobó la calidad del agua (que no llevara minerales que pudieran ser causa de envenenamiento), los integrantes del grupo comenzaron a realizar faenas los fines de semana. Al igual que en otros pueblos próximos a la ciudad, en Santa Rosa se realizan “faenas” que son actividades dirigidas a buscar un bien que beneficie a todo el pueblo. Se hacen faenas para limpiar los tanques de agua de los manantiales o donde se almacena el agua. Muchas veces se hacen faenas para arreglar o pavimentar una calle o para arreglar una tubería.

Para esta faena, se reunieron cada fin de semana, entre 7 y 10 varones que comenzaron cavando, picando piedra y posteriormente pusieron los cimientos y erigieron las paredes con la piedra picada. Por su parte las señoras, en su mayoría esposas de los varones, se dedicaron a preparar la comida ahí mismo para cuando estos terminaran su jornada.

En este contexto, se dio una apropiación del discurso de los pueblos indígenas sobre el respeto de sus “usos y costumbres”. DT criticaba las decisiones del gobierno delegacional y decía que:

“Aquí debería regirse por usos y costumbres y de veras que éramos menos, pero estábamos mejor, se trabajaba de una manera... Y los representantes siempre fueron gente grande y sin preparación.” (entrevista DT 20 de mayo 2007).

Existen otros pueblos del sur y del sureste de la ciudad que tienen manantiales y administran su agua. El pueblo de San Nicolas Totolapan cuenta con su propio abasto de agua que proviene de sus manantiales denominados “los Dinamos”, este servicio es exclusivo para los nativos del pueblo, mientras que la gente que ha llegado de fuera recibe agua del Cutzamala.

Si en embargo no todos los pueblos han conservado el agua de sus manantiales y mantos acuíferos. DT y MG me comentaron que, en el vecino pueblo de San Bartolo ya no tiene agua propia, porque “se la vendieron al Rancho San Francisco” que es un fraccionamiento de “gente de mucho dinero”. Parece ser que fue el sacerdote del pueblo quien fungió de intermediario para que San Bartolo conectara el agua de sus manantiales con el fraccionamiento, a cambio de que les remodelaran la Iglesia. Actualmente los nativos del pueblo si bien reciben agua del Cutzamala tienen muchos problemas de abasto de agua. Además,

ya no pueden acceder a dicho manantial siendo que en el pasado las mujeres entraban por agua o a lavar.

“Ahora ya no tienen suficiente agua, ahora pienso que la mayor parte se la llevan a las zonas residenciales, de abajo. Que es lo que puede suceder acá, que se vaya a las partes que van creciendo.” (DT 15 de febrero de 2010).

El relatar estas situaciones, sirve para reforzar la idea de que la gente de Santa Rosa es “mejor” que la de los pueblos vecinos por proteger no solo sus tradiciones sino también su patrimonio y riquezas:

“Yo siento de que si se les logra motivar a la gente, la gente todavía puede estar dispuesta a hacer un trabajo por su cuenta, por la comunidad. Y sobre todo para cuidar que esa agua se principalmente sea aprovechada por los actuales vecinos del pueblo y ora sí que las futuras generaciones, cosa de que en otros pueblos no ha sucedido, en San Bartolo, acá en Acopilco, Chimalpa, en otras comunidades, ahí esas aguas, esos manantiales ya se han ido a otras zonas.” (MG 29 de abril de 2007).

Vemos que la lucha por el agua no solo se da por satisfacer una necesidad sino que implica conservar el patrimonio del pueblo en el pueblo: “el agua es de Santa Rosa” dice DT. Charlando con el señor MG, una vez que se terminó la construcción del pozo, compartió sus planes a futuro, uno de ellos era cuidar que efectivamente esta agua no fuera utilizada por personas ajenas al pueblo:

“Con el agua del pozo tenemos pensado asegurarla que quede aquí en algún depósito donde la gente del pueblo quede a cargo de esa agua, se verifique bien que esa agua sea utilizada para acá para la comunidad.” (MG 10 de septiembre de 2007).

Actualmente el agua del pozo que se hizo hace tres años no se distribuye (no se bombea) en el pueblo. El manantial de la capilla que tiene más tiempo, sí se mete a tubería y abastece a las casas de los alrededores. DT expresa que ahora la gente está atenta para que nadie entre a llevarse el agua.

Cuando se terminó la construcción del pozo se tenía contemplado hacer una reunión para organizarse y continuar con otras actividades relacionadas con el aprovechamiento de este recurso:

“En esa asamblea se va a determinar dónde se va a depositar esa agua y qué partes consideran que debe administrarse a qué parte de la población. Es insuficiente porque todavía hay muchas cosas que hacer para captar otras aguas que todavía se están desperdiciando, de aquí de Santa Rosa pero ya tendría que ser una decisión de la comunidad para que pudiera surgir una comisión más amplia para que se aboque a ese tipo de trabajo, porque (...) ya son otros gastos más fuertes y sobre todo otras responsabilidades que debe asumir la comunidad o sea para que se aproveche en forma definitiva esa agua

porque toda la vida se ha estado desperdiciando, para que no se canalice a otro lado.” (MG 10 de septiembre de 2007).

En marzo de 2010 y con un nuevo delegado, la delegación Alvaro Obregón puso en marcha un programa de Abasto de Agua que consistiría en garantizar el abasto de agua en las zonas más altas de la delegación con acciones como proteger reservas ecológicas, mantener las redes de agua y drenaje. A mediados del 2010 la delegación afirmaba que estaba por concluir este programa que beneficiaría también al poblado de Santa Rosa. Se instaló una tubería con una longitud de 620 mts y una planta de rebombeo con una capacidad de 92 litros por segundo para brindar el servicio a las colonias que anteriormente recibían el agua por tandeo (explicar) o por pipas. (Refuerza DAO la red de agua potable en zonas altas. Noticias de la Delegación Álvaro Obregón 7 de abril de 2010).

Sin embargo integrantes de los Vecinos del Pueblo, afirman que en esta obra, al igual que la de 2007, se aprovechó para poner una tubería que aprovecharía los manantiales del pueblo para mandar esta agua a Santa Fe.

Efectivamente y tal como lo esperaba el señor MG, a lo largo de estos tres años se realizaron más asambleas. Los Vecinos del Pueblo se organizaron mediante las voluntades para comprar un terreno popularmente llamado el Chorrillo, el cual posee manantiales. Esta vez se asesoraron legalmente con una abogada de El Colegio de México (el Colmex), quien les confirmó que la delegación no podía expropiar el terreno.

Este mismo año 2011 se concretaron los acuerdos para la compraventa del terreno. El Chorrillo que se encuentra cerca de la capilla y pertenece a un nativo del pueblo. De acuerdo a mis informantes, empresas privadas así como la delegación estuvieron interesadas en comprar este terreno que posee unos 100 m<sup>2</sup>, sin embargo el señor ML (varón de unos 60 años de edad) decidió venderlo al propio pueblo por un precio menor, para que los manantiales sean propiedad de la comunidad.

Los Vecinos del Pueblo acordaron realizar con la gente que asistió a las asambleas, una colecta de 500 pesos por familia para pagar 450 mil pesos del terreno. Pudieron comprar el terreno “gracias a todos, pero gracias a Dios primero” (DT 25 de febrero 2011) Además de la colecta, un miembro del grupo “dio en prenda” uno de sus terrenos para asegurar la compra.

## 6. CONCLUSIONES

Hasta el momento en qué terminé este documento, los Vecinos del Pueblo se seguían reuniendo cada fin de semana y tenían planes para seguir luchando contra la delegación, si bien se sentían más tranquilos porque el nuevo Comité Vecinal estaba conformado por gente que coincidía con ellos e incluso pertenecía a su grupo.

En esta investigación pude dar cuenta de que por un lado, estas acciones responden a una lucha del pueblo de Santa Rosa por conservar las tradiciones y su patrimonio, en este caso el agua, utilizando formas tradicionales de organización como las faenas y la recolección de voluntades:

Si bien se trata de un pueblo rural, ya se enfrenta a problemas urbanos y estrechamente vinculados con la ciudad de México. Es importante reconocer que “las movilizaciones vecinales forman parte del conjunto de manifestaciones de descontento social frente a la agudización de los problemas urbanos por el deterioro del medio ambiente, el permanente déficit de vivienda y servicios y el incremento de seguridad entre otros” (Safa 1998:18).

Por otro lado, la lucha por el agua que brota de los manantiales de Santa Rosa más allá de la cantidad del abastecimiento que se pueda dar, representa una resistencia al proyecto Santa Fe, al inminente crecimiento urbano y a las medidas de las propias autoridades. Las luchas por el agua devienen un elemento de identidad vecinal, cohesión y sentimiento de pertenencia al pueblo de Santa Rosa Xoxhiac en el interior mismo del territorio de la ciudad de México.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- CUESTA ZARCO, Omar. (1997) Capital inmobiliario y metrópoli: Análisis de la transformación de un espacio en el actual contexto de desarrollo urbano de la Ciudad de México; proyecto Santa Fe. Tesis de licenciatura, México, Facultad de Economía UNAM.
- DEPARTAMENTO DEL DISTRITO FEDERAL, DDF (1997) Ciudad de México y desarrollo urbano visión 2020, México, Grupo Noriega.
- GONZÁLEZ REYNOSOS “Geopolítica del agua” en Regiones No. 12 Primavera 2003 NOTICIAS DE LA DELEGACIÓN ALVARO OBREGÓN I.
- Consultado el 30 de mayo de 2007 y el 21 de febrero de 2011: [http://www.dao.gob.mx/del\\_delegado/boletines/index.php](http://www.dao.gob.mx/del_delegado/boletines/index.php)
- PERLÓ, Manuel y GONZÁLEZ, Arsenio. Del agua amenazante al agua amenazada. UNAMPUES, México, 2005.
- PORTAL, María Ana. (1997) Ciudadanos desde el pueblo. México, UAMI.
- PROGRAMA DELEGACIONAL DE DESARROLLO URBANO DE ÁLVARO OBREGÓN (1997): <http://www.setravi.df.gob.mx/transparencia/pdfs/alvaro.pdf>. Página consultada el 25 de marzo de 2007.
- REYES, Juan José “Comicios vecinales amenazados” en El Economista, 21 de octubre de 2010. Consultado el día 20 de febrero del 2011 en el link: <http://eleconomista.com.mx/distritofederal/2010/10/21/comiciosvecinalesamenazados>.
- SAFA, Patricia. (1998) “Las identidades locales en las grandes ciudades: ¿Una nueva estrategia para la democracia?”. en Ziccardi, Alicia y Sergio Reyes (coords.) XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología América Latina y el Caribe: Perspectivas de su reconstrucción, México, UNAM.
- SISTEMA DE AGUAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO, consultado el 21 de febrero de 2011. <http://www.sacm.df.gob.mx:8080/web/sacm/index>
- VARIOS AUTORES (1987) Enciclopedia de México. México, Barsa.



# REALOJAMENTO E DIREITO À HABITAÇÃO. CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO DA SEGREGAÇÃO ESPACIAL<sup>1</sup>

Rita d'Ávila Cachado  
Instituto Universitário de Lisboa (ISCTEUIUL), CIESIUL

Este artigo subdivide-se em três partes. Inicialmente, faremos uma breve reflexão sobre os contributos no âmbito da história da Antropologia Urbana para a análise dos bairros degradados e das situações de segregação nos contextos urbanos. Depois apresentaremos uma população residente num bairro que foi objecto, juntamente com muitos outros bairros, de uma política de realojamento de âmbito nacional, destacando através da etnografia elementos que contribuam para uma abordagem da segregação enquanto experiência dos actores sociais. Em última análise, o estudo das práticas da população em causa, destinatária de uma política social de habitação, pode também contribuir, ainda que modestamente, para a análise mais vasta da segregação social. São estas reflexões, juntamente com um questionamento mais alargado, que traremos para debate na parte final do artigo.

## 1. ANTROPOLOGIA URBANA E BAIROS DEGRADADOS: BREVE RETROSPECTIVA

A dada altura da sua história, a Antropologia começou a contribuir para os estudos urbanos através das monografias de bairro, com especial destaque para a Escola de Chicago e para o Instituto RhodesLivingstone. Se na actualidade esta disciplina tem uma identidade própria, ela começou porém de forma tímida. Em termos muito resumidos, no caso do Instituto RhodesLivingstone, autores como Max Gluckman e Claude Mitchell, antropólogos a realizar trabalho de campo no pós II Grande Guerra Mundial em colónias britânicas à beira da independência, estudaram grupos de indígenas recémchegados às capitais onde desenvolviam de forma criativa as suas práticas culturais, renovandoas e incorporando novos elementos (donde o exemplo mais conhecido é a dança do Kalela de Clyde Mitchell (Mitchell, 1966 (1956): 226). As cidades começavam a ser vistas como produtoras e reprodutoras de identidades culturais, com especificidades a reter e não a ignorar.

A Escola de Chicago vinha produzindo desde o final dos anos 1920 trabalhos nas cidades em crescimento dos Estados Unidos, onde chegavam milhares de imigrantes todos os anos, contribuindo estes para a construção das cidades e para a sua diversidade cultural. Estes grupos de imigrantes, muitas vezes concentrados em bairros étnicos, foram alvo de pesquisas antropológicas que vieram a contribuir para a Antropologia em geral e para a formação de uma disciplina com grande autonomia, a Antropologia Urbana. Quase sempre imbuída de um espírito académico interdisciplinar (nomeadamente com os contributos mais marcantes da sociologia e da história, mas também da arquitectura e da geografia), desde cedo que os autores apelaram a um holismo nas abordagens dos bairros e das cidades.

Inicialmente, os bairros degradados foram estudados pela Escola de Chicago com um pendor negativo, seguindo e reproduzindo de certa forma uma perspectiva negativa sobre a cidade, como John Gulick bem referiu (Gulick, 1989: 5) e que imperou no final do século XIX, espelhando as tendências românticas então vigentes no mundo *occidental*

---

<sup>1</sup> Este artigo retoma algumas questões que surgiram na elaboração da minha tese de doutoramento, pelo que agradeço aos coordenadores da mesa de trabalho *La Vivienda desde una perspectiva antropológica* do XII Congreso de Antropologia da FAAEE a possibilidade de as reanalisar à luz de dados mais recentes.

relativamente a um mundo rural idealizado e a um mundo urbano decadente. No campo das ciências sociais em geral e da antropologia em particular, estas tendências reflectiam-se sobretudo na procura do desconhecido, o que não significava que não houvesse já investigação sobre a cidade.

Entre os pioneiros da Antropologia urbana encontram-se Georg Simmel (1903), Robert Ezra Park (1915), Louis Wirth (1938) e Robert Redfield (1947). De acordo com Edwin Eames e Judith Goode (1977), a dupla de autores de uma das histórias da antropologia urbana mais bem contadas, Park (1915) e Wirth (1938) enfatizaram os aspectos patológicos da vida urbana moderna. Mas na época em que Park escreveu prevalecia a oposição entre a sociedade urbana e a sociedade tradicional, e a cidade surgia como o aquilo a que Michel Agier chama de lugar de “emergência do indivíduo como unidade de pensamento e de acção” (Agier, 1996: 36), salientando-se o individualismo mais do que as formas de *comunitas*. Wirth (1938), por seu lado, percebeu rapidamente que estudar o todo urbano era tarefa impossível e defendeu que os estudos urbanos se preocupassem em identificar formas de acção e de organização social que emergissem em agregados formados por um grande número de indivíduos (Wirth, 1938 [1997]: 51). E assim debruçou-se sobre o estudo do gueto. Redfield contribuiu para solidificar a oposição entre a cidade e o campo, desenvolvendo um ponto de vista evolucionista onde opunha a aldeia comunitária à grande cidade heterogénea nas duas extremidades naquilo a que chama o *folk urban continuum*. Esta ideia viria a constituir-se no grande mote para discutir a pertinência das diferenças entre o rural e o urbano, cuja polémica prossegue entre os estudos que se concentram em cidades fora dos grandes centros urbanos, mas importa finalmente reter que sem estes primeiros contributos, hoje as raízes teóricas da antropologia urbana seriam muito mais frágeis. Os reptos de Simmel, Wirth, Park e Redfield para estudar a cidade e os urbanitas só captaram a atenção dos investigadores urbanos sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial. Entre os principais contributos dessa época alargada distinguimos as incontornáveis obras de William Foote Whyte (1943), Herbert Gans (1962), Anthony Leeds (1968), Gerard Suttles (1968) e Ulf Hannerz (1969).

Durante largas décadas os investigadores aplicavam nos seus trabalhos de campo na cidade os mesmos enquadramentos teóricos que eram aplicados nas pesquisas antropológicas clássicas, o que, se contribuiu para desenvolver os estudos de comunidade (Redfield, 1955), ia deixando para segundo plano o estudo da incontornável relação entre as comunidades e as cidades onde residiam<sup>2</sup>. Esta situação foi ultrapassada teoricamente por Leeds (1968, 1978) que adoptou a noção de localidade questionando as relações dos seus habitantes com as entidades supralocais (Leeds e Leeds, 1978: 32), através da sua qualidade como “pontos nodais de interacção” (Leeds, 1968). Independentemente da utilidade prática deste conceito (deveríamos substituir o conceito de comunidade pelo de localidade quando abordamos populações e bairros nas cidades?) o que nos interessa é que a partir dessa altura começou a ser tão importante a descrição dos locais, bairros<sup>3</sup>, ou populações urbanas como a sua contextualização e conjuntura urbanas – ou seja, mais do

<sup>2</sup> Para uma revisão crítica dos contributos de Redfield, v. Brian O’Neill, 2006: 87-96.

<sup>3</sup> De facto a partir desta altura os estudos de bairros ganharam enorme destaque, e este movimento teve grande influência na Península Ibérica mas apenas a partir dos anos 1990. Tanto no Estado Espanhol como em Portugal desenvolveram-se estudos urbanos com cada vez mais frequência, sendo eco desse interesse a realização de um Programa Doutoral em Antropologia Urbana que se realizou no ISCTE, Lisboa e na URV, Tarragona. Importa referir alguns trabalhos realizados em conjunto por uma parte dos arautos deste curso: Baptista y Pujadas (2000), Cordeiro e Costa (1999), Baptista e Cordeiro (2002).



que monografias, entraram em cena os questionamentos sociais, políticos e históricos em torno de um grupo. O mesmo aconteceu com a Antropologia em geral, mas no contexto das cidades, pareciam verificarse algumas variáveis específicas da urbanidade.

Esta secção ficaria contudo incompleta se esquecêssemos a história do conceito de gueto e o seu indispensável contributo para a análise contemporânea dos bairros degradados e segregados. Loic Wacquant (2005a e 2005b) proporciona uma síntese muito clara da história do conceito através das diferentes acepções de gueto ao longo do tempo: 1º gueto indicava muitas vezes a relação entre etnicidade e pobreza nas cidades, uma noção que na segunda metade do século XIX estava bem distante da ideia de bairro degradado; 2º na transição para o século XX passou a significar a relação estreita entre segregação e sobrepovoamento, uma noção mais próxima daquilo que hoje entendemos como bairros degradados; 3º no pósguerra houve uma *contração* do conceito, que passa a ser associado a segregação étnica na cidade; por fim, em 4º, mais próximo da visão actual, gueto passa a ser uma forma simplificada para designar espaços étnicos segregados, e os seus habitantes vistos como uma massa de população com comportamentos antisociais e com desemprego endémico, designando sobretudo os guetos negros norteamericanos (Wacquant, 2005a). Cada uma das diferentes formulações da designação de gueto ao longo dos séculos XIX e XX enumeradas por Wacquant tem alguma correspondência naquilo que hoje, *latu sensu*, se entende por gueto. O autor revê também a etimologia da palavra e refere que nas primeiras utilizações da palavra se fala de bairros destinados apenas a judeus por decisão política e religiosa onde, devido ao afastamento das zonas de decisão, emergiam funções urbanas específicas. O isolamento conduzia não só ao sobrepovoamento e à deterioração das casas, mas também à consolidação cultural, como forma de segurança colectiva. Esta organização reforçava ao mesmo tempo a integração (no interior) e o isolamento (relativamente à cidade em redor).

Mas a segregação e a autosegregação não conduzem necessariamente a guetos nem a espaços idílicos de reprodução cultural. E é por isso mesmo que talvez seja mais útil falarmos aqui em segregação do que em exclusão social apesar de o nosso artigo se deter sobre uma população com carências habitacionais e sócioeconómicas. Roselyne Villanova (2001), num contributo particularmente útil para a análise de contextos residenciais suburbanos, dá relevo à segregação resultante do processo de urbanização periférica, explicando que a habitação social e respectivas melhorias de condições habitacionais escondem a segregação sócioespacial. Além disso, a utilização do termo segregação e não do termo exclusão prendese com o facto de este último estar conotado com processos mais estruturais da segregação sócioespacial, como é o caso do afastamento forçado das populações para zonas periféricas da cidade.

## **2. ESTUDO DE CASO COM OS HINDUS DA QUINTA DA VITÓRIA**

Desde há cerca de uma década que desenvolvo investigação com um grupo de famílias Hindus residentes no bairro Quinta da Vitória, localizado na Área Metropolitana de Lisboa. Juntamente com muitos outros conjuntos residenciais degradados nas franjas das grandes cidades portuguesas, a Quinta da Vitória foi objecto de um processo de realojamento no âmbito de uma lei que previa acabar com as habitações degradadas ilegais e proporcionar uma casa em habitação social para todos os mal alojados<sup>4</sup>. Este bairro é habitado por uma

<sup>4</sup> Pode lerse no DL 163/93 de 7 de Maio: “A erradicação das barracas, uma chaga ainda aberta no nosso tecido social, e conseqüente realojamento daqueles que nelas residem impõem a criação de condições que

população dita multicultural, com proveniências que vão desde as migrações portuguesas do meio rural para o meio urbano nos anos 1960, até às grandes migrações africanas no pós-independências dos países antes colonizados por Portugal (Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, Guiné, Moçambique). Os Hindus da Quinta da Vitória provêm de Moçambique<sup>5</sup>, e emigraram sobretudo no início dos anos 1980 para Portugal, no contexto do agravamento da guerra civil que se seguiu à independência em 1975. Na Quinta da Vitória, os Hindus perfaziam um total de cerca de 50% do conjunto da população no início dos anos 1990, que foi quando começou o programa de realojamento.

Noutro artigo, por coincidência no âmbito doutra edição do Congresso da FAAEE (Cachado, 2005) tive oportunidade de abordar também este bairro e esta população no contexto do realojamento. Nessa altura o processo de realojamento ia a meio, mas já então se manifestava como uma política social com pouca efectividade e os moradores esperavam há largos anos por um desfecho neste processo. Identifiquei então estratégias de carácter informal e individualizado que algumas famílias Hindus desenvolviam para se adaptarem a uma política social de aplicação lenta, entre as quais distinguia uma certa resistência subtil, na esteira de James Scott e do seu registo escondido (Scott, 1990).

Em 2005 ainda não havia sinais de resistência mais aberta e pública como o mesmo autor aborda. Mas pouco tempo depois (em 2006), a população verseia envolvida numa luta pela manutenção ao direito à habitação, uma vez que a consecução do programa de realojamento estava muito comprometida. Após dois momentos de realojamento parcial, de cerca de 60 agregados familiares em 1998 e de cerca de 100 agregados em 2002, restavam ainda cerca de 200 agregados sem solução concreta para o seu problema de habitação. Por isso, quando em 2006 algumas famílias Hindus corresponderam positivamente ao desafio feito por um movimento social pelo direito à habitação, a minha investigação sobre a população em causa e sobre o bairro Quinta da Vitória começou a embocar no sentido de perceber melhor estas vias múltiplas de saída de uma situação de segregação. Importa aqui contar brevemente essa história.

O grupo Direito à Habitação da Associação Solidariedade Imigrante, inspirada pela homónima francesa Droit au Logement, apostava nas acções de carácter mediático no sentido de chamar a atenção para o problema das famílias mal alojadas nos bairros degradados. Investiu em diversos bairros, entre os quais a Quinta da Vitória, onde várias casas tinham sido demolidas no início do Verão de 2006, à semelhança do que vinha acontecendo nos últimos meses noutros bairros degradados. As primeiras reuniões foram difíceis. Muitos moradores nunca tinham participado em lutas conjuntas pela aquisição de direitos e tiveram, pela primeira vez, direito à palavra publicamente. A pouco e pouco, as activistas (na maioria mulheres) conseguiram resgatar alguns vizinhos que se empenharam na luta. Num dos dias de demolições realizou-se uma manifestação na Quinta da Vitória. Moradores e activistas subiram aos telhados de Lusalite para proteger as casas e, atrás de faixas com palavras de ordem, esperaram que as escavadoras não entrassem. No fim do Verão houve uma acção do Teatro do Oprimido no bairro, que trouxe novo alento ao movimen-

---

permitam a sua total extinção.” (DR, I Série – A nº 106 07/05/1993: 23-81).

<sup>5</sup> As migrações entre o subcontinente indiano e o Leste Africano são muito antigas. O colonialismo português traz uma configuração particular a estas migrações, uma vez que muitas famílias originalmente residentes em excolónias portuguesas (Goa, Damão e Diu), ao imigrar para o Leste Africano, escolhiam o país excolonizado por Portugal, Moçambique. Há contudo muitas famílias provenientes doutras cidades indianas em Moçambique e há muitas famílias noutros países do Leste Africano providas das excolónias portuguesas.

to. Alguns moradores estiveram posteriormente presentes na manifestação pelo direito à habitação que percorreu as ruas da baixa de Lisboa. Após diversas acções dentro e fora do bairro, e com a colaboração de advogados a trabalhar pro bono, várias casas foram poupadas às demolições previstas.

O envolvimento nesta luta pelo direito à habitação fez parte das respostas que a população foi encontrando face à ineficácia do processo de realojamento. Outras respostas provieram tanto por parte da população como por parte do município. Uma das respostas que as famílias Hindus encontraram foi a emigração para Inglaterra onde há muito estavam estabelecidas redes de contacto sólidas, no contexto da diáspora Hindu (e.g. Bastos 2005; Cachado 2008; Lourenço 2009). Uma outra solução para as famílias que não foram realojadas, encontrada pelo proprietário do terreno e com o aval do município, foi indemnizar as famílias que continuavam a aguardar por uma habitação social. Mas nem todos concordavam com essa solução, uma vez que o “prometido” pela lei era o realojamento em habitação social com uma renda de baixo custo. Finalmente, face às recusas das famílias, o município sugere às famílias que sejam realojadas noutros bairros sociais onde vagam casas. Esta foi uma alternativa sempre recusada pelas famílias e já iremos ver porquê.

### 3. “PARA AQUELE BAIRRO NÃO”

Face a um processo de realojamento que apenas foi parcialmente executado, de tempos a tempos, os serviços camarários sugerem às famílias ainda não realojadas que aceitem ir viver para casas de habitação social em bairros sociais onde ocorre a saída de famílias, seja devido à melhoria das suas condições económicas, por falta de pagamento da renda, ou simplesmente por abandono das casas (entendido como um incumprimento grave das regras da habitação social). Contudo, a parca oferta que a Câmara Municipal de Loures tem, concentrase em casas localizadas em bairros sociais com um nível de segregação espacial e social elevado e mesmo, por vezes, de degradação do parque habitacional, maior do que a situação existente na Quinta da Vitória. Ou seja, mesmo sendo um bairro de construção informal, a Quinta da Vitória tem apesar de tudo melhores condições do que os bairros que surgem como alternativas habitacionais. Por um lado, como é sabido, os bairros sociais são construídos com materiais de baixo custo, provocando muitas vezes a degradação da habitação; por outro lado, no concelho de Loures, os poucos terrenos que estavam disponíveis para a construção de bairros sociais eram localizados em zonas afastadas dos centros urbanos.

Ora, se os bairros de construção informal foram construídos perto dos centros urbanos, lado a lado com urbanizações de classes médias (como é muitas vezes o caso em Lisboa e arredores), então as populações realojadas viram agravada a sua situação de segregação espacial e mesmo social. Mais afastados dos centros significa que, além do óbvio afastamento dos centros de decisão, têm acesso a menos transportes públicos, a sua utilização fica por isso mais cara, entre outras condicionantes. Acresce que os circuitos casa trabalho são alterados e mais prolongados na nova situação habitacional. Assim, apesar da melhoria das condições de habitação que os bairros sociais possibilitaram para quem vivia em construção informal com infraestruturas reduzidas ou inexistentes, pioraram as condições sociais de existência, contrariando uma das grandes pretensões do Programa Especial de Realojamento.

Tal como é referido num estudo recente coordenado por Lucinda Fonseca sobre as mudanças em contexto urbano entre populações (Fonseca, 2008), a relação entre as dificuldades sentidas no acesso à habitação, que já de si configura uma forma de exclusão em to-

das as dimensões, e a concentração dos imigrantes em determinados espaços residenciais, desafia as concepções genéricas sobre a integração via dispersão territorial, normalmente associada com a identificação da segregação social à segregação espacial (Fonseca, 2008: 47). Ora, os habitantes que estão em vias de se incluírem nesta formulação percebem bem a sua situação eminente.

Além do agravamento directo da segregação, tanto espacial como social, a componente dos estereótipos sobre os bairros sociais é uma variável igualmente importante. É verdade que as ideias feitas sobre bairros de barracas acarretam grande negatividade relativamente a esses espaços e aos seus habitantes. No entanto, os bairros sociais parecem transportar ainda mais negatividade. Se a negatividade dos bairros de barracas parece estar mais ligada, em termos gerais, às más condições de habitabilidade, no caso dos bairros sociais a negatividade está mais associada aos conflitos étnicos. Os moradores são os primeiros a dizê-lo. A expressão “o gosto pela casa e o desgosto pelo bairro” surge no subtítulo de um artigo de Teresa Costa Pinto (Pinto, 1994) incluído num número especial da revista *Sociedade e Território* subordinada ao sugestivo tema “As pessoas não são coisas que se ponham em gavetas”, reflectindo essa tendência para o reforço da segregação sócioespacial através do realojamento em bairros sociais. No caso da Quinta da Vitória, os seus moradores reproduzem as histórias sobre os bairros sociais, contribuindo ao mesmo tempo para acentuar a sua decisão de não serem realojados nesses locais. Importa assinalar que nem todos os bairros sociais possuem essa negatividade e devemos estar conscientes da excessivamente rápida associação entre segregação e exclusão sociais (White, 1998: 164). Nesse sentido, apesar de ser importante referir a concepção dos moradores, não queremos contribuir para a perpetuação dos estereótipos sobre conjuntos residenciais degradados e/ou segregados, sejam eles de habitação social ou de construção informal.

A mudança de casa feita de forma isolada e não em conjunto com outras famílias suas vizinhas também desagrade aos moradores que têm recusado a solução de serem realojados em bairros sociais longe do seu local habitual de residência. Doravante, os moradores são avisados de que perderão o direito ao realojamento se continuarem a recusar as soluções. Ainda assim, as casas de construção informal da Portela, agora cerca de 100, têm sido renovadas pelos seus novos e velhos moradores. Se a expectativa do realojamento, que foi maior no início dos anos 2000, conduziu a um certo desleixo relativamente às casas que, antes do PER, eram anualmente pintadas e retocadas, o descrédito quanto à finalização do processo, bem como a vinda de alguns novos moradores, tem conduzido recentemente a um embelezamento e cuidado nas habitações.

Os moradores da Quinta da Vitória que recusam o realojamento em habitação social noutros bairros para além da zona vizinha de habitação social, Dr. Alfredo Bensaúde, não estão exactamente a recusar a habitação social *tout court*; a sua renitência em sair do sítio onde moram corresponde na verdade a uma rejeição de ir habitar bairros mal afamados. A má fama desses locais resulta, no seu entender, de uma forte estigmatização dos bairros de construção informal onde os moradores habitavam anteriormente e também devido à mistura étnica indesejada. Concretamente, os moradores da Quinta da Vitória recusam sobretudo viver em dois bairros de habitação social distintos: na Urbanização Terraços da Ponte, também conhecida por Quinta do Mocho (uma vez que os seus habitantes vieram do bairro degradado com o mesmo nome); e na Quinta da Fonte, um bairro localizado na serra de Loures, extremamente segregado face a outros conjuntos urbanos, e sem famílias indianas, para desagrado sobretudo dos moradores indianos da Quinta da

Vitória, que não teriam vizinhos conhecidos naquele bairro. A segregação espacial destes bairros, como de muitas outras urbanizações de habitação social que foram construídas em terrenos urbanos pouco valorizados, e tipicamente mais longe do centro, é um factor importante que influencia a opção das famílias que habitaram, por vezes mais de vinte anos, um bairro como a Quinta da Vitória, que, apesar de sujeito a uma certa segregação como vimos, possui fortes indicadores de centralidade.

#### 4. NOTAS FINAIS

Como foi assinalado inicialmente neste artigo, a Antropologia Urbana deu bons contributos de base para abordar as temáticas da segregação social e espacial em bairros situados em grandes cidades. Por um lado, a história desta disciplina assinala a importância de reconhecer que os contextos locais das cidades devem ser perspectivados de maneira especificamente urbana que, para além das práticas culturais, devem olhar para a conjuntura económica, social e histórica. Por outro lado, o debate sobre a guetização e sobre a segregação nos estudos urbanos são também importantes para interpretar contextos como o que analisámos.

Ao expor o caso específico dos Hindus da Quinta da Vitória, destacámos uma parte da história do realojamento daquele bairro. Inserido num plano de habitação social à escala nacional, o Programa Especial de Realojamento previa a demolição de todas as casas de construção informal, com vista ao realojamento das famílias residentes em bairros degradados. No entanto este plano nacional acabou por demonstrar a sua lentidão mais do que a sua eficácia e os moradores que ficaram à espera foram tacteando um terreno administrativo complexo, com o qual lidaram de formas distintas no tempo.

Cansados de esperar pelo seu realojamento, os Hindus da Quinta da Vitória participaram na luta social pelo direito à habitação, à semelhança doutras populações, noutros bairros. Face à falta de alternativa de realojamento, as famílias defenderam as suas casas. Depois desse episódio, o município accionou algumas soluções de ainda mais fraco alcance do que o programa de realojamento. A intenção era que as famílias que ficaram por realojar aceitassem ser realojadas em bairros sociais longe da Quinta da Vitória, onde esporadicamente vão vagando casas. Mas os moradores recusaram, e continuam a recusar essa solução, opondo-se assim ao agravamento da sua situação social, de uma forma activa. De facto, enquanto não houver uma solução mais geral para todos os moradores, o município pouco ou nada fará relativamente às recusas da população. Os moradores que ficam, por seu lado, esperam por nova solução, mas entretanto vivem nas suas casas, que vão melhorando.

#### 5. BIBLIOGRAFIA

AGIER, Michel (1996) "Les savoir urbains de l'anthropologie", *Enquête* 4, 35-58.

BAPTISTA, Luís V. y Juan J. PUJADAS (2000), "Confronto e entreposição: os efeitos da metropolonização na vida das cidades", *Forum Sociológico* 3/4 II série IEDS, UNL: 293-308.

BAPTISTA, Luís Vicente e Graça Índias CORDEIRO (2002) "Presentes e desconhecidos. Reflexões socioantropológicas acerca do recente fluxo imigratório no concelho de Loures", *Sociologia Problemas e Práticas* 40: 22-43.

BASTOS, Susana Trovão Pereira (2005) "«Our colonizers were better than yours»: Identity Debates in Greater London", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31(1): 79-98.

- CACHADO, Rita d'Ávila (2005) "Um bairro em vias de realojamento: estratégias de resistência e de adaptação aos processos burocráticos". En *Política cultural: iniciativas de las administraciones, respuestas de los administrados*, X Congreso de Antropología, Sevilla, Fundación El Monte, FAAEE, AAA, pp. 121-136.
- CACHADO, Rita d'Ávila (2008) *Hindus da Quinta da Vitória em Processo de Realojamento. Uma Etnografia na Cidade Alargada*, Lisboa, ISCTE (Tese de Doctorado).
- CORDEIRO, Graça Índias e António Firmino da COSTA (1999) "Bairros: contexto e intersecção". En G. VELHO (org.), *Antropologia urbana. Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, pp. 58-79.
- EAMES, Edwin e Judith Granich Goode (1977) *Anthropology of the City. An Introduction to Urban Anthropology*. Englewood Cliffs, New Jersey, PrenticeHall, Inc.
- FONSECA, Maria Lucinda (ed.) (2008). *Cities in Movement: Migrants and Urban Change*. Lisboa, Centro de Estudos Geográficos.
- GANS, Herbert J. (1982 [1962]) *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans* (Updated and Extended Version). London, Collier MacMillan Publishers.
- GULICK, John (1989) *The Humanity of Cities. An introduction to urban societies*. Massachusetts, Bergin & Garvey Publishers, Inc.
- HANNERZ, Ulf (1969) *Soulside. Inquiries into Ghetto Culture and Community*. New York, Columbia University Press.
- LEEDS, Anthony, (1994 [1968]) "The anthropology of cities: some methodological issues". En R. SANJEK y A. LEEDS (orgs.), *Cities, classes and the social order*. Ithaca and London, Cornwell University Press, pp. 23-346.
- LEEDS, Anthony e Elizabeth Leeds (1978) *A Sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- LOURENÇO, Inês (2009) *Os Corpos da Devi. Religião e Género em Diáspora*. Lisboa: ISCTE (Tese de doctorado).
- O'NEILL, Brian Juan (2006) *Antropologia Social. Sociedades Complexas*. Lisboa, Universidade Aberta.
- PARK, Robert Ezra (1967[1915]) "The city: suggestions for the investigation of human behavior in an urban environment". En R.E. PARK et al. (eds.), *The City*. Chicago, Chicago University Press.
- PINTO, Teresa Costa (1994) "A apropriação do espaço em bairros sociais: o gosto pela casa e o desgosto pelo bairro", *Sociedade e Território* 20, 36-43.
- SCOTT, James C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven and London, Yale University Press.
- SIMMEL, Georg (1997 [1903]) "A metrópole e a vida do espírito". Fortuna, Carlos (org.), *Cidades, cultura e globalização*, Oeiras, Celta, pp. 31-43.
- REDFIELD, Robert (1947) "The Folk Society", *American Journal of Sociology* 56(4): 293-308.
- SUTTLES, Gerald (1968) *The social order of the slum*. Chicago, University of Chicago Press.
- WACQUANT, Loïc (2005a) "Les deux visages du ghetto – Construire un concept sociologique", *Actes de la recherche en sciences sociales* 160: 421.
- WACQUANT, Loïc (2005b) "«Une ville noire dans la blanche» Le ghetto étatsunien revisité", *Actes de la recherche en sciences sociales* 160: 22-31.
- WIRTH, Louis (1997 [1939]) "O urbanismo como modo de vida". En C. FORTUNA (org.), *Cidade, cultura e globalização*. Oeiras, Celta, pp. 45-65.

WHITE, P. (1998) "Ideologies, social exclusion and spatial segregation in Paris". En S. MUSTERD y W. OSTENDORF (eds.), *Urban Segregation and the Welfare State. Inequality and exclusion in western cities*, London and New York, Routledge, pp. 14-867.

WHYTE, William Foote (1981 [1943]) *Street Corner Society. The social structure of an Italian Slum*, (Third Edition, Revised and Expanded), Chicago and London, The University of Chicago Press.





# REPENSAR BONPASTOR: UN CONCURSO DE IDEAS PARA UNA REMODELACIÓN PARTICIPATIVA Y CON CERO DESALOJOS DE UN BARRIO POPULAR DE BARCELONA

Colectivo “Repensar Bonpastor”<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Repensar Bonpastor es un concurso internacional de ideas para una remodelación participativa y con cero desalojos, llevadas a cabo entre 2009 y 2010, en el barrio del Bon Pastor de Barcelona, por un grupo independiente de técnicos de distintas disciplinas y procedencias. Su objetivo central era el de elaborar un dispositivo nuevo de intervención urbana: el concurso de ideas, instrumento típico de la arquitectura, con el objetivo de convertirlo en un proceso más abierto y complejo para intervenir en la ciudad. Las diferentes fases del proceso no tenían necesariamente como finalidad la elaboración de un “proyecto”, sino la de abrir un espacio de debate, reflexión y aprendizaje colectivo sobre las actuales transformaciones urbanas en Barcelona, en concreto la de Bon Pastor. Arquitectos/as, antropólogos/as, habitantes del barrio y otras personas procedentes de diferentes contextos geográficos y disciplinarios tenían, a través de esta experiencia, la posibilidad de colaborar conjuntamente y aportar nuevos elementos para la búsqueda de soluciones alternativas.

### 1.1. Las casas baratas de Bon Pastor

Bon Pastor es un barrio situado en el extremo este de la ciudad, a la orilla del río Besòs. Contiene uno de los cuatro polígonos de Casas Baratas que se construyeron en 1929<sup>2</sup> para alojar a obreros inmigrantes procedentes de las zonas rurales de Murcia y Andalucía (Oyón y Gallardo, 2004). El grupo Milan de Bosch, como se le denominaba en su origen, era el más grande de los cuatro y se componía de 784 viviendas unifamiliares adosadas, de planta baja, dispuestas en una cuadrícula intercalada de pequeñas plazas. Las viviendas son de propiedad municipal y en régimen de alquiler protegido.

La construcción de las casas baratas por el Patronato de la Habitación –ahora Patronato Municipal de la Vivienda en la extrema periferia<sup>3</sup> de Barcelona no sólo respondía a la necesidad de edificar viviendas a bajo coste para alojar a los inmigrantes, sino a la de limpiar la imagen barriquetista<sup>4</sup> de la ciudad ante la exposición Universal de 1929 al mis-

2977

<sup>1</sup> El colectivo “Repensar Bonpastor” está formado por un grupo independiente de profesionales de diversos ámbitos, que prestan su apoyo técnico y logístico a reivindicaciones por el derecho a una vivienda digna en el barrio barcelonés del Bon Pastor. Para más información sobre la campaña internacional de la International Alliance of Inhabitants: <http://www.habitants.org/> y para más información sobre el colectivo y la experiencia: <http://repensarbonpastor.wordpress.com>.

<sup>2</sup> A final de los años 20, a través de la Ley de Casas Baratas, el Patronato de la Habitación promovió la construcción de cuatro polígonos de casas baratas para alojar a los inmigrantes llegados a Barcelona para trabajar en las obras de la Exposición Universal de 1929 y del Metro: Eduard Aunós, Ramón Albó (Can Peguera), Baró de Viver y Milan de Bosch (Bon Pastor). De los cuatro conjuntos sólo se conserva Can Peguera y parte de Bon Pastor, los otros dos ya han sido demolidos en diversas actuaciones.

<sup>3</sup> Terrenos inundables por el río Besòs y pertenecientes hasta 1945 al municipio de Santa Coloma de Gramenet.

<sup>4</sup> “Los primeros cuatro grupos del Patronato, los de las casas baratas, nacieron con el objetivo de limpiar la montaña de Montjuic de barracas para poder celebrar la exposición de 1929” (Patronat Municipal de l’Habitatge, 1999).

mo tiempo que aislar a una población marginal<sup>5</sup> tanto por su procedencia, del sur de la península, como por su pertenencia a un grupo social, el de los jornaleros y obreros no especializados, cuyos barrios serían algunos de los más radicalizados en la conflictiva clase obrera de la época, organizada sobre todo en el anarcosindicalismo (Gallardo, 2000; Ealham, 2005).

Durante la guerra civil el barrio fue bombardeado y en la posguerra sus vecinos fueron duramente represaliados por su clara tendencia anarquista. Por parte del Patronato Municipal de la Vivienda, sufrió un abandono que duró décadas: sus inquilinos se convirtieron en los únicos encargados de mantener las viviendas y lo hicieron de manera autogestionada y ilegal. Los contratos de alquiler pasaron de una generación a otra sin apenas control, mientras la ciudad se expandía hasta rodear el barrio con una amplia zona industrial.

## 1.2. El Plan de Remodelación

### 1.2.1 Antecedentes

La remodelación del polígono de casas baratas se comenzó a plantear durante la alcaldía de Porcioles, en la década de los 60, momento en el que el Patronato se mostraba ya partidario del derribo integral de las viviendas y de su sustitución por bloques de pisos nuevos<sup>6</sup>. En cambio, con la llegada de los ayuntamientos democráticos se llevó a cabo una política de rehabilitación importante que supuso un total de 333 actuaciones en el barrio y un posterior aumento de los alquileres de las casas reformadas, hasta que en 1987 se aprobó el Plan Especial de Reforma Interior (PERI) de Bon Pastor que preveía el mantenimiento y mejora<sup>7</sup> de las casas baratas. Pero un nuevo cambio de tendencia, a finales de los 90<sup>8</sup>, llevó a la administración a reformular los planes sobre el futuro del barrio, programando el derribo integral de las 784 casas baratas y su sustitución por nuevos bloques de pisos donde los vecinos serían realojados.

2978

### 1.2.2 La aprobación del Plan

En el 2002 se aprobó la modificación del Plan General Metropolitano (MPGM) en el polígono de las casas baratas de Bon Pastor que permitía iniciar el proceso de reforma urbana del barrio. En el 2003 se presentaba el Plan de Remodelación, en el que se preveía el derribo progresivo de las casas baratas y la construcción de 1000 pisos en cinco fases. Durante el mismo año se celebró un referéndum sobre la remodelación, donde ganó el sí con un 55% de los votos. Finalmente, el 13 de noviembre de 2003, el Ayuntamiento de Barcelona, el Departamento de Política Territorial y Obras públicas y la Asociación de

<sup>5</sup> Así definía el alcalde de Santa Coloma de Gramanet a los vecinos de las casas baratas en 1932, tres años después de su instalación en el barrio: “Una serie de familias, la mayoría indeseables [...] pobres y llenas de lacras morales” (Gallardo, 2000).

<sup>6</sup> El 17 diciembre de 1968 se aprobó el Plan Parcial del polígono Milans del Bosch que contemplaba el derribo integral de las casas baratas y su sustitución por nuevos bloques de pisos.

<sup>7</sup> El objetivo del PERI (1987) era el de mantener la estructura edificatoria del barrio, posibilitando operaciones de rehabilitación y/o superposición de nuevos volúmenes en las viviendas.

<sup>8</sup> A finales de los 90, el Ayuntamiento de Barcelona y la Asociación de Vecinos de Bon Pastor empezaron a negociar un acuerdo para la remodelación del barrio. En 2000 se presentaba el “Pla de Futur” de Bon Pastor donde se apuntaba ya el derribo de las casas baratas como opción preferente para alcanzar el objetivo de mejorar la calidad de vida de sus habitantes.

vecinos de Bon Pastor (AVBP) firmaban el convenio regulador del proceso de remodelación<sup>9</sup>.

A pesar de contar con el apoyo de la AVBP, algunos vecinos se mostraron en contra del plan. A raíz de este malestar y durante el mismo año 2003 se creó la asociación “Avis del Barri en defensa dels inquilins de Bon Pastor”, más conocida como “Avis del Barri”; muchos de sus miembros, de avanzada edad, expresaban así el temor a perder sus viviendas y a la imposibilidad de pagar la hipoteca o el alquiler de los nuevos pisos. Apuntaban también la falta de legitimidad de la AVBP a la hora de firmar el convenio, al no considerarla representativa de la totalidad de los vecinos. Recogieron más de 200 firmas (una por casa) y presentaron un contencioso Administrativo contra el Plan, una querrela criminal contra la AVBP y varias denuncias.

### *1.2.3 La primera y segunda fase del Plan*

Las primeras 145 casas se derribaron en 2007; en octubre del mismo año el desalojo violento de algunas familias del barrio contrarias al Plan llevó el caso a la atención pública (El País, 20/10/2007) y provocó la intervención de algunas organizaciones internacionales. Tanto la sección catalana de Arquitectos Sin Fronteras (La Directa, 23/5/2007) como la Alianza Internacional de Habitantes (AIH), declararon su apoyo a la demanda de algunos habitantes del barrio que pedían una solución diferente, sin desalojos ni derribos.

Ya en el 2009 y con la segunda fase comenzada, diversas familias de las casas baratas y otras ya realojadas denunciaban las dificultades que estaban sufriendo para quedarse en el barrio debido a la crisis económica y a las condiciones de acceso a la vivienda. En noviembre del mismo año se realizaba el primer desahucio (El periódico, 19/11/2009) por impago a una familia realojada de la primera fase y el piso pasaba a manos del banco.

2979

## **1.3. El origen de la intervención**

La implicación de los miembros del grupo organizador de Repensar Bonpastor en el barrio, se inició en 2004 a partir de la demanda de apoyo por parte de la asociación Avis del Barri. Sin constituirse todavía como grupo, algunos de sus componentes comenzaron a participar en diferentes proyectos de investigación y acción en el barrio.

### *1.3.1 Entrevistas de la Plataforma contra la Especulación de Barcelona (PVCE)*

Durante el verano de 2004 se realizaron 100 entrevistas a vecinos de la primera fase con la idea de recoger información más completa sobre el conflicto, ya que la complejidad del mismo lo exigía y sólo se contaba con la información del referéndum y las firmas de la campaña de los Avis del Barri, que recogían una opinión polarizada. Los resultados de las entrevistas mostraban un panorama de “descontento generalizado hacia la totalidad del proceso: las negociaciones, las protestas, el referéndum, el convenio, el derribo de las casas. Según las diferentes personas este descontento, o disconformidad, se transforma en invectiva contra el Patronato, o contra la Asociación de Vecinos, o contra Avis del Barri; pero también, mucho más genéricamente, contra los jóvenes, o contra los viejos, o contra los gitanos, o contra el poder.” (PVCE, 2005: 7). Un trabajo de campo propiamente etnográfico sobre el barrio empezó en el 2007<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> En este texto se recogían los acuerdos y compromisos a los cuales habían llegado las dos instituciones para materializar la transformación del barrio. Las tres opciones de realojo serían el alquiler vitalicio, el alquiler normal y la compra.

<sup>10</sup> La experiencia etnográfica mencionada, confluyó posteriormente en dos proyectos de investigación finan-

### 1.3.2 Talleres del Espai Social i de Formació d'Arquitectura (ESFA)

Este trabajo de carácter más antropológico se vio completado por otro proveniente del mundo de la arquitectura. En el 2007, ESFA (Espai Social i de Formació d'Arquitectura) organizó unos talleres dentro de la asignatura “Arquitectura i Participació” de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (ETSAB) donde los estudiantes analizaron, con la ayuda de los vecinos, las patologías edificatorias de las casas baratas y sus posibles soluciones. Los resultados de los talleres demostraron que las patologías eran resolubles y que el estado de deterioro de las casas no era, ni mucho menos, la perspectiva desoladora descrita en la mayoría de fuentes oficiales.

### 1.3.3 “A Barcelona la participació Canta!”

Durante el mismo año en el documento “A Barcelona la participació Canta!”<sup>11</sup>, en que se hacía un análisis de algunos procesos de participación vecinal en diferentes barrios de Barcelona y se proponía un manual de defensa en contra de los procesos de participación ciudadana impulsados por la administración y una receta participativa, aparecía una ficha dedicada la transformación urbana de las casas baratas de Bon Pastor. Se analizaba lo que valoramos como simulacro de participación ciudadana, que se había llevado a cabo en el Plan de Remodelación: el papel clave de la AVBP en todo el proceso, actuando como única representante de los vecinos; el silencio mediático sobre asociación Avis del Barri; la desvalorización (e incluso criminalización) por parte del Patronato, Distrito, AVBP y medios de comunicación de todas las voces disidentes; y el referéndum no vinculante que se realizó, cuando la MPGM estaba ya aprobada y sin las medidas de seguridad e información necesaria como para poder considerar legítimos sus resultados.

Fue a partir de estos procesos de investigación que el grupo de Repensar Bonpastor se fue constituyendo y consolidando en el tiempo. Seis años después del nacimiento de Avis del Barri y de la aprobación del Plan de Remodelación, y gracias a los resultados de estos trabajos, se pudo dibujar el cuadro completo de la situación, donde poder enmarcar la problemática de Bon Pastor dentro de la dinámica actual de transformación urbana de Barcelona y sobre todo, donde poder enfocar el conflicto correctamente para su intervención, respondiendo así a la demanda de algunos de los vecinos del barrio.

A pesar de la complejidad de la situación y de sus diferentes caras, se podían extraer algunas conclusiones comunes de estos diversos análisis. Como en muchas otras áreas de la periferia, un plan urbanístico se convertía en el instrumento de conversión de un lugar aislado y con un déficit de servicios e infraestructuras en una nueva zona potencial de centralidad, que necesita de una limpieza espacial y una adecuación al progreso de expansión de la ciudad. Esto suponía una parte más de la oleada de transformaciones radicales en diferentes barrios populares que supuso el urbanismo del “Modelo Barcelona”.

La desaparición de las Casas Baratas era un factor clave en esta modernización que se presentaba desde las administraciones como imprescindible; si antes eran las barracas las que afeaban los barrios periféricos y la imagen de Barcelona en los grandes eventos,

2980

---

ciados por la Generalitat de Catalunya: “Represàlies i resistències a les cases barates de Bon Pastor”, Memorial Democràtic, 2009 y “Lluita social i memòria col·lectiva a les cases barates de Barcelona”, Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC), 2009-2011. <http://laciutathoritzontal.org>.

<sup>11</sup> Documento fruto de un trabajo colectivo de diferentes personas, la mayoría, procedentes de movilizaciones vecinales en contra de la especulación inmobiliaria en Barcelona entre el 2000-2006. <http://straddle3.net/participacio/>

ahora eran las casas baratas que quedaban en medio de la nueva zona de centralidad generada por la estación del AVE de la Sagrera, el centro comercial de La Maquinista y la ribera del Besós remodelada. Se podía comprobar cómo, una vez más, la desaparición de la ciudad horizontal obrera con todos los aspectos de memoria colectiva, historia común y forma de vida propia que conlleva se presentaba como un precio a pagar irremisiblemente (cuando no, como un hecho positivo en sí mismo) para que sus habitantes alcanzaran un lugar en igualdad de condiciones en la Barcelona contemporánea renovada y en un barrio integrado, por fin, en ella.

Del mismo modo que en otros barrios radicalmente transformados en la Barcelona postolímpica, como el Raval, la percepción de un barrio estigmatizado desde su construcción (en sus inicios por factores sociales y políticos, y a partir de los 80 por un imaginario literario y cinematográfico de drogas, criminalidad y degradación ligada a la presencia de gitanos) ha sido fundamental en la construcción del discurso del Plan de Remodelación.

## 2. EL CONCURSO

### 2.1. Un dispositivo nuevo

Como grupo de trabajo independiente formado por técnicos provenientes de diferentes disciplinas: arquitectura, urbanismo, antropología e historia contemporánea, se entendió que la clave de la cuestión era la posibilidad de construir un dispositivo nuevo: una herramienta que fuera capaz de contrarrestar el discurso oficial sobre la obsolescencia de las casas y la necesidad de su derribo y que permitiera romper con la situación de enraizamiento y estancamiento del diálogo entre vecinos, y con la administración reinante en el barrio. De aquí nació la idea de organizar el concurso de ideas Repensar Bonpastor: de una parte se abría el debate sobre el Plan de Remodelación y sobre las consecuencias humanas y sociales que acarrearía en los habitantes de Bon Pastor, y de otra, se proponían nuevos argumentos gracias a las propuestas recibidas desde diferentes partes del mundo y disciplinas.

### 2.2. El proceso del concurso

A la convocatoria de participación en el concurso de ideas lanzada durante la campaña “Cero Desalojos 2009” y promovida por la AIH, se inscribieron más de ciento cincuenta grupos. Sobre las cuarenta y cinco propuestas que finalmente se presentaron se llamó a decidir un Jurado compuesto por expertos de diferentes disciplinas, locales e internacionales<sup>12</sup>, quienes seleccionaron veintidós proyectos que respetaban los criterios de la convocatoria: el respeto hacia el patrimonio social, histórico y arquitectónico de las casas baratas; la suspensión de los desalojos forzosos; la participación real de los habitantes en la decisión sobre el barrio; y la interdisciplinariedad de la propuesta. Cuatro proyectos fueron premiados y un quinto recibió una mención especial<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Del Jurado han formado parte los antropólogos Micheal Herzfeld (Harvard University), Manuel Delgado (Universitat de Barcelona) y Teresa Tapada (Universitat Autònoma de Barcelona); el urbanista Yves Cabannes (DPU de Londres, miembro del Advisory Group on Forced Evictions de la ONUHabitat); la activista Raquel Fosalba (Cooperativas de Vivienda de Montevideo, Uruguay); y el arquitecto José Luís Oyón (Escola Tècnica Superior d'Arquitectura del Vallès).

<sup>13</sup> El concurso se articuló en distintas fases: Elaboración de las bases y de la documentación a aportar a los participantes; Presentación y difusión del concurso; Visita al barrio con los participantes; Deliberación del jurado; Proclamación y presentación de las propuestas ganadoras; Difusión de los resultados; Actividades

### 2.3. Los resultados

Los trabajos presentados demuestran la voluntad, por parte de estudiantes y profesionales de distintas partes del mundo, de contribuir a un proceso de investigación y acción hacia una nueva manera de “hacer” ciudad. Los equipos que finalmente presentaron propuestas al concurso tuvieron que basar sus propuestas en un análisis sociocultural del barrio; reflexionaron críticamente sobre el actual Plan de Remodelación; mostraron distintas maneras en que los habitantes pueden expresar sus deseos, necesidades y participar en el proceso; trabajaron propuestas diversas de rehabilitación y reforma de las casas baratas y sobre la intervención en el espacio público.

Las propuestas constatan la necesidad de una colaboración interdisciplinaria en los procesos de transformación urbana. La arquitectura y el urbanismo no pueden trabajar de manera autónoma, necesitan de una colaboración continua con otras disciplinas, especialmente de las ciencias sociales y humanas. Una perspectiva que piense en el espacio y la vivienda no sólo como algo físico, sino como una construcción social y cultural que lleva implícita una forma de vida, organización mental y memoria compartida que permiten mantener la identidad de la comunidad y expresar su diversidad (Tapada, 2002). Sólo bajo esta perspectiva se podrá hacer correctamente la necesaria evaluación del impacto social y humano de las transformaciones urbanas.

Las Casas Baratas de Bon Pastor son un ejemplo claro de barrio con una identidad particular muy fuerte: “La estructura arquitectónica del barrio, de vivienda en planta baja, genera fácilmente la interacción entre los habitantes, creando una identidad particular que raramente se encuentra en una ciudad moderna” (Propuesta “Ante la división, la participación”). Estas particularidades se convierten en antídoto contra la voluntad uniformadora de la ciudad neoliberal. Se hace necesario, por tanto, un cambio de orientación donde el “modernizar” incluya el mantenimiento de estilos de vida y estructuras urbanas peculiares y no implique hacer tabula rasa.

Otro de los temas analizados es el de la falsa dicotomía casapiso; las opciones excluyentes del referéndum, “dejar las casas como están” o “irse a vivir a los pisos”, impidieron la elaboración de alternativas: “El conflicto entre los “favorables” y “contrarios” ha roto un posible frente común en el que todos podrían haber sido “favorables” a una remodelación realmente participativa”. (Propuesta “Ante la división, la participación”). Hay que poner en marcha un proceso complejo y radicalmente distinto al del referéndum, que tenga en cuenta las diferentes necesidades y deseos de los habitantes, y donde el reconocer la necesidad de muchas familias de acceder a una solución habitativa diferente no implique el desahucio forzoso de los que quieren seguir viviendo en las casas.

Otras propuestas subrayan cómo la recuperación de la memoria colectiva del barrio puede ser un elemento de cohesión que favorezca un nuevo proceso colectivo. “El reiterado aislamiento, el maltrato institucional, el no reconocimiento de las vidas y el valor de Bon Pastor y la posterior destrucción del barrio, ha generado, entre otras cosas, que muchas personas tengan su barrio y su propia vida en baja estima, o al menos que consideren que sus opiniones no tienen ninguna fuerza y que “no podrán hacer nada” ante la gran maquinaria administrativa. Es esencial realizar diversas acciones dirigidas a recuperar la autoestima individual y colectiva de los habitantes de Bon Pastor para que el nuevo proceso sea realmente participativo, consensuado y crítico. Recuperación de la memoria individual y

colectiva del barrio. Reconocimiento del aporte positivo que los movimientos migratorios y la diversidad cultural han generado frente a la voluntad institucional de uniformizar. Reconocimiento del aporte positivo del modelo urbano del Bon Pastor a la realidad de la ciudad” (Ver la Propuesta “La ciudad sincrética”)<sup>14</sup>.

Por último señalar que muchas de las propuestas se centran en dar soluciones constructivas para la rehabilitación de las casas, la mejora de sus condiciones de habitabilidad o el aumento de su superficie útil. Muestran como las patologías son resolubles, e incluso proponen la autorecuperación de las casas por parte de sus inquilinos mediante la formación de cooperativas (de vivienda y de autoempleo): “El proyecto de cooperativa autogestionada de vivienda pública en alquiler, mantiene la propiedad municipal de las viviendas, delegando la gestión y el mantenimiento en los cooperativistas” (Propuesta “Bonpastor barrio de código abierto”). En las casas baratas de Bon Pastor, una iniciativa de este tipo podría representar una solución a medio camino entre la autoconstrucción y el mantenimiento a cuenta propia, que se ha practicado en el barrio hasta ahora, y la intervención pública upbottom radical prevista por el plan: elaborando una estructura de colaboración entre los habitantes y el Ayuntamiento, quien mantendría la propiedad del terreno y de las viviendas.

#### **4. CONCLUSIONES DEL PROCESO**

##### **4.1. Después del concurso**

Al término del concurso, algunos de los habitantes del barrio empezaron a familiarizarse con las propuestas; prepararon, con la ayuda del grupo organizador de Repensar Bonpastor, unos dossiers con textos e imágenes de las propuestas e iniciaron el “puerta a puerta”. De casa en casa, iban mostrando los dossiers y recogiendo las distintas opiniones y propuestas de los vecinos. Pero este proceso se vio truncado después de que en junio de 2010, a raíz de un acto reivindicativo en el barrio, se volviera a producir una situación muy conflictiva. Una veintena de familias del barrio protagonizaron una ocupación de las casas que el Patronato mantenía cerradas, visibilizando así su necesidad urgente de viviendas; la respuesta institucional fue el desalojo inminente de las familias por parte de la guardia urbana, la destrucción de los techos de las veintiséis casas baratas y el posterior derribo de algunas de ellas para imposibilitar su uso hasta el día de la demolición integral. Poco después se anunció en prensa que el Ayuntamiento había decidido conservar una hilera de casas baratas, y preservar así la memoria histórica del barrio instalando en ellas un museo de la vivienda popular (El periódico, 22/9/2010).

Después de estos acontecimientos el grupo de Repensar Bonpastor lanzó, junto con la AIH, una campaña de recogida de firmas en contra de la destrucción de las casas baratas por parte del Patronato, y donde se exigía la asignación de las casas vacías<sup>15</sup> a las familias del barrio necesitadas de vivienda. Hasta el momento (marzo 2011) se han recogido más de 350 firmas.

##### **4.2. Incidencia del concurso**

A pesar de haber “previsto” las dificultades que se podían presentar a la hora de intervenir en Bon Pastor, hay que señalar que tanto la respuesta dentro del barrio como la de la admi-

<sup>14</sup> Para ver las propuestas a concurso dirigirse a la web del grupo “Repensar Bonpastor” antes referido.

<sup>15</sup> Muchas de ellas pertenecen a la tercera y cuarta fase del plan, por lo que su derribo no está previsto, al menos, en cinco años.

nistración, han sido menores de las esperadas. En cambio, la acogida del concurso fuera del barrio (entre estudiantes, profesionales y activistas) a nivel nacional e internacional, académica y no académica, ha sido muy positiva.

Después de seis años de la aprobación del plan y con la segunda fase en ejecución, desde el grupo se era consciente que no era el momento óptimo para intervenir, que nos podríamos encontrar con un panorama aún mayor de resignación del observado con las entrevistas del 2004 y de agotamiento respecto al tema de la remodelación. Además, ya se conocía la fractura social tan honda que se había provocado con el Plan y las posturas tan polarizadas y rígidas que se habían construido artificialmente entre los habitantes gracias a la falta de alternativas. También contábamos con las dificultades propias de intervenir en una comunidad un grupo de “gente de afuera” donde, aunque algunos de sus miembros llevaban años investigando en el barrio, seguía habiendo diferencias culturales, económicas, de lenguaje y de comportamiento que necesitaban ir limándose con el tiempo tanto desde dentro del barrio como desde el “grupo de afuera”.

Previendo estas dificultades, se optó desde el principio por presentarnos como un equipo de técnicos independientes externos al barrio (apoyados por la AIH) y abrir el proceso del concurso por igual a todos los agentes relacionados con la transformación urbana en Bon Pastor. Se pensó que de esta manera la iniciativa podría llegar a más gente que si se vinculaba a priori con una de las partes, como la de Avis del Barri, y que podría contribuir a romper con la situación de estancamiento de diálogo entre vecinos favorables y contrarios al plan, entre AVBP y Avis del Barri y entre administración y contrarios al plan; dejando claro, sin embargo, que los objetivos eran los de abrir el debate sobre el plan y proponer soluciones alternativas.

Se observó con sorpresa la actitud hacia el concurso de toda una serie de instituciones del barrio cercanas a la administración, como las escuelas o los servicios sociales, que no mostraron ningún interés en participar en el debate que se les proponía, reproduciendo en cambio la retórica justificadora del plan.

Se consideró esta suma de discursos la “maquinaria legitimadora” del Plan de Remodelación. Esta maquinaria, además de insistir en lo innecesario e inoportuno de abrir un nuevo debate, silenciaba constantemente el conflicto deslegitimando constantemente a las voces disidentes como nostálgicas, o, sobre todo, ajenas al barrio. Se repetía así el proceso de deslegitimación de la disidencia comenzado con Avis del Barri.

Dicha maquinaria tampoco es un caso aislado dentro del contexto de Barcelona; por una parte, se repite el papel fundamental que ya habían tenido en otros barrios en transformación las asociaciones de vecinos, que “han pasado a ser un actor clave para el diseño de los programas municipales” porque otorgan legitimidad a los proyectos aprobados (Bonet y Martí, 2008). Las asociaciones de vecinos “oficiales” son interlocutores reconocidos por las administraciones (en tanto asumen un papel importante en la representatividad vecinal favorable al plan) frente a otros grupos vecinales, asociados o no, que no muestran el mismo acuerdo con los planes urbanísticos y la forma en que se llevan a cabo.

Por otra parte, y más allá de las asociaciones de vecinos, el funcionamiento de la maquinaria legitimadora formada por asociaciones, instituciones y grupos diversos más o menos ligados a las instituciones (equipos técnicos gestores de equipamientos públicos, asociaciones de comerciantes, servicios sociales...) se revela como fundamental en el proceso de legitimación de los planes urbanísticos que suponen transformaciones radicales ante las que el debate se polariza entre favorables y contrarios. La existencia de interlocutores reconocidos, y privilegiados, frente a otra red (organizada o no) de personas, asociaciones



y grupos vecinales contrarios a los planes, es fundamental para que las administraciones presenten un determinado quórum respecto a la bondad de los planes, y también para que no se reconozca como interlocutores a quienes se considera marginales, desorganizados o ajenos al tejido social del barrio. El funcionamiento de esta maquinaria permite que los planes sean consensuados por todos estos interlocutores antes de ser presentados a los vecinos, y procesos participativos como el del referéndum de Bon Pastor suponen en la práctica la simple posibilidad de refrendar o no un plan ya decidido y pactado.

La propaganda y la manipulación mediática por parte de la administración ha conseguido que el discurso de poder cale en muchos de los vecinos (Fassin, 1999). Tras seis años en el barrio, se puede observar como muchos de los que mostraban sus dudas ante el plan en el 2004 han acabado asumiendo y resignándose a aceptar el plan por el bien de sus hijos o nietos. Después de tantos años de maltrato institucional, marginación y aislamiento (físico y simbólico), muchos de los habitantes ven ahora imposible ir en contra de la gran maquinaria administrativa. La virulencia de la respuesta de patronato y ayuntamiento contra cualquier movimiento de reivindicación y resistencia (los desalojos forzados del 2007 o la destrucción de las casas ocupadas del 2010) han supuesto otro factor clave en la percepción, por parte de los vecinos contrarios al plan, de desempoderamiento o falta de fuerza y capacidad para seguir luchando.

Además, el síndrome de la afectación –tal y como lo denomina Marc Dalmau (2010) a propósito de la Colonia Castells<sup>16</sup> provoca una serie de efectos entre los habitantes que dificultan la organización y movilización vecinal. Por un lado, en una zona de transición el tejido urbano se degrada (a la espera de ser destruido) provocando unos problemas estructurales que hacen difícil la vida a los vecinos que todavía siguen viviendo en las casas. Por otro lado, se da un desgaste emocional –en las personas y en las relaciones sociales– y una individualización de los problemas. Las familias entran en una competición para conseguir un piso u otro, ya que, como es habitual en los realojos, las condiciones se negocian individualmente. La asignación de los pisos ha dado lugar a muchos problemas intrafamiliares y a ahondar en la división vecinal, ya no sólo entre los partidarios y contrarios al plan, sino entre las “familias de toda la vida” y la “gente que ha venido después” y entre los ancianos y los jóvenes (VVAA, 2010). La inducción a la compra de pisos generada por el Patronato<sup>17</sup> no ayuda tampoco a la organización para la solución colectiva y solidaria de los problemas, tal y como dice Dalmau: “La propiedad privada como un medio de individualizar formas de vida comunitarias” (Dalmau, 2010).

Por el contrario, la acogida del concurso fuera del barrio ha sido una grata sorpresa. La respuesta de estudiantes, profesionales, activistas y de otros colectivos o asociaciones ha sido muy positiva: se ha tejido un poco más la red entre personas que, movidas por diferentes inquietudes, tratan de implicarse e intervenir en la ciudad de otra forma. Durante el proceso del concurso con las presentaciones de Repensar Bonpastor, la implicación de alumnos y profesores universitarios, los actos programados de debate y reflexión, las visitas al barrio con los concursantes, la reunión del jurado, las propuestas recibidas, las exposiciones de los resultados, el “puerta a puerta”, la campaña de recogida de firmas y la difusión en general del concurso, se puede decir que se han aportado nuevos argumen-

<sup>16</sup> Barriada de Barcelona de casas bajas construidas en 1923 para alojar a obreros, y que ahora se encuentra en proceso de expropiación y demolición integral para la posterior construcción de bloques de pisos.

<sup>17</sup> Con las condiciones económicas que se firmaron para los realojos, hay muy poca diferencia entre el precio del alquiler y el plazo de la compra.

tos al debate, se ha reflexionado críticamente sobre el modelo actual urbanístico, se ha cuestionado el papel de los técnicos funcionando de manera autónoma y se ha intentado fomentar el pensamiento crítico dentro y fuera del barrio. Ha contribuido también a que el barrio de las casas baratas de Bon Pastor, y la situación en la que se encuentra, se conozcan dentro y fuera de Barcelona –una de las viejas reivindicaciones de algunos de sus habitantes– y a testimoniar un barrio a punto de desaparecer, dejando constancia de su valor y particularidades.

No ha sido fácil, para toda esta “gente de fuera”, atravesar las barreras lingüísticas, culturales o económicas creadas alrededor del barrio, tanto desde dentro (por autodefensa) como desde fuera (a causa de la estigmatización o, en cambio, de la idealización de la forma de vida de las clases populares). Tampoco ha sido fácil, para los habitantes del barrio, gestionar las acusaciones de “traer” a los forasteros. El aislamiento histórico del barrio ha generado dinámicas muy endogámicas (VVAA, 2010); a menudo, los habitantes del barrio –algunos muy cercanos al grupo organizador del concurso– no han entendido la motivación de esta “gente de fuera” que se ha interesado por el problema del barrio y enfrentado con estas dificultades sin ninguna retribución aparente.

¿Existe una manera en la cual el barrio pueda llegar al futuro, sin renunciar a su patrimonio histórico y cultural, sin expulsar a una parte de su población para dar más espacio a otra, pero sin caer otra vez en el abandono y el olvido?

Como se lee en la resolución del Jurado: “sólo con la elaboración previa de una diagnosis precisa que profundice en la composición social del barrio, en el cual se reconocen las diferencias demográficas, de origen y etnia, de redes familiares y de vecindario, y también los sistemas de transmisión de la propiedad –será posible elaborar una propuesta de proyecto que sea consistente, real y seria, y que pueda permitir el desarrollo futuro del barrio sin causar una fractura social–. La fase de diagnosis tiene que basarse en una investigación de campo desde las ciencias sociales que cuente con las herramientas cualitativas necesarias para este propósito, si es posible incluyendo las que ofrecen los campos de la antropología social y cultural. La fase de elaboración del proyecto, y el posterior proceso de implementación, tienen que contar con la colaboración de los vecinos, cuya mejora en las condiciones de vida es el objetivo final de la intervención”<sup>18</sup>.

Los motores de la transformación sin duda tienen que ser los vecinos; quizás organizados en algún nuevo tipo de estructura que no despierte los rencores de ninguna de las partes enfrentadas y que estimule, en vez de desincentivar, la participación y la expresión de los deseos de la población. Construir un dispositivo que restituya su valor a la historia, la cultura y los estilos de vida propios de la comunidad para contrastar la interiorización del discurso del poder que promueve su disgregación y homologación. Para una población acostumbrada desde hace décadas a que sus necesidades sean sistemáticamente ignoradas por las autoridades, sólo una intervención que potencie la confianza de la comunidad en sí misma, la cohesión y la autoestima colectiva, permitirá un proceso vecinal realmente autogestionado.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

BONET, J y MARTÍ, M. (2008) “Los movimientos urbanos: de la identidad a la glocalidad”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 270.

<sup>18</sup> Fragmento extraído del documento consensuado por el Jurado del Concurso que acompaña el veredicto final.

- DALMAU, M (2010) “La Colònia Castells: un barri al corredor de la mort”, Quadernse, Institut Català d’Antropologia, 15 (1).
- EALHAM, C. (2005) *Anarchism and the City. Revolution and Counterrevolution in Barcelona, 1898-1937*. Oakland (CA), AK Press.
- FABRE, J y HUERTAS CLAVERÍA, J.M (1976) *Tots els barris de Barcelona*. Barcelona, Edicions 62.
- FASSIN, D. (1999) “El hombre sin derechos. Una figura antropológica de la globalización”, *Maguaré*, 14: 179-189.
- GALLARDO, J.J (2000) *Los orígenes del movimiento obrero en Santa Coloma de Gramenet. El anarcosindicalismo (1923-1936)*. Santa Coloma de Gramenet, Grupo de historia José Berruezo.
- OYÓN, J.L y GALLARDO, J.J (2004) *El cinturón rojinegro. Radicalismo cenetista y obrerismo en la periferia de Barcelona (1918-1939)*, Barcelona, Ediciones Carena.
- PAWLOWSKY, A. et al. (2007) *Patologies de les cases barates de Bon Pastor*, [http://bonpastordoc.wikispaces.com/file/view/06\\_talleres\\_universidad\\_1.rar](http://bonpastordoc.wikispaces.com/file/view/06_talleres_universidad_1.rar)
- PMH (Patronat Municipal de l’Habitatge) (1999) Barcelona. *Les Cases Barates*. Ajuntament de Barcelona.
- PORTELLI, S (2010) “Repensar Bonpastor: una intervenció multidisciplinària independent en un barri afectat per una transformació urbanística” *Perifèria*, revista de recerca i formació en antropologia, 12.
- PVCE (Plataforma Veïnal Contra l’Especulació) (2005) *Resultados de las encuestas en las Casas Baratas de Bon Pastor*, [http://bonpastordoc.wikispaces.com/file/view/05\\_anthropos.rar](http://bonpastordoc.wikispaces.com/file/view/05_anthropos.rar)
- TAPADA, T. (2002) “Antropología, vivienda y realojamiento urbano: la necesidad de diseños arquitectónicos más flexibles y adaptados”, *Gitanos, pensamiento y cultura*, Revista de la Fundación Secretariado General Gitano, 16.
- UTE (2004) *Barcelona marca registrada. Un model a desarmar*. Barcelona, Virus Ed.
- VVAA (2008) *A Barcelona la participació canta!*, <http://straddle3.net/participacio/>
- VVAA (2010) “Lluita social i memòria col•lectiva a les cases barates de Barcelona”, programa de investigació y anàlisi del IPEC, [http://periferiesurbanes.org/wpcontent/uploads/2011/01/IPEC2010\\_TercerInformeParcialanonim.pdf](http://periferiesurbanes.org/wpcontent/uploads/2011/01/IPEC2010_TercerInformeParcialanonim.pdf)

2987

## 6. PÁGINAS WEB

<http://repensarbonpastor.wordpress.com/>

[http://esp.habitants.org/campana\\_cero\\_desalojos/repensar\\_bon\\_pastor\\_con\\_cero\\_desalojos](http://esp.habitants.org/campana_cero_desalojos/repensar_bon_pastor_con_cero_desalojos)



# ACCESO Y USO DE LA VIVIENDA DE LA POBLACIÓN RROM (GITANA) RUMANA EN EL ÁREA METROPOLITANA DE BARCELONA

Oscar López Catalán  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Meritxell Sáez Sellarès  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Pep Vivas i Elias  
Universitat Oberta de Catalunya

## 1. RESUMEN

La población rrom (gitana) rumana en el Área Metropolitana de Barcelona ha sido objeto cíclicamente de atención en relación con la vivienda por parte de los medios (particularmente en los momentos previos a unas elecciones). Dicha población, presente fundamentalmente en Badalona y Santa Coloma de Gramenet, cuenta con un segmento chabolista aunque, a diferencia de en otras ciudades del estado, reside mayoritariamente en pisos. Es precisamente en este último ámbito en el que se concentran la mayor parte de las problemáticas que sirven como escenario para el conflicto (sobreocupación, acumulación de chatarra, etc.) sea éste más o menos magnificado por los actores políticos y los medios. Sin embargo, pocas veces dicho discurso va más allá de una esencialización cultural del problema, analizando en profundidad los factores que intervienen en el acceso a la vivienda de dicha población.

La intención de esta comunicación, además de analizar cómo se están construyendo dichos discursos, es ofrecer una visión concreta de la interrelación de diferentes factores, a partir de un trabajo etnográfico realizado en los últimos cinco años. Entre otros, se analizará la presencia de un “mercado segmentado” (MartínezVeiga, 1999) con la población pakistaní; parte de sus consecuencias (malas condiciones, precios altos, irregularidad, desalojos, situaciones de impago y embargos), así como las dinámicas de subrogación de habitaciones. Evidentemente, todo ello se expresa y ve influido también por una determinada concepción de la convivencia, pero sobre todo con la situación de precariedad derivada del proceso migratorio de la población rrom, sus estrategias y limitaciones económicas y la necesidad de envío de remesas. Por último, y como un factor fundamental en las dinámicas de exclusión de dicha población, se analizará el rol de la vivienda e infravivienda en la falta de arraigo en el territorio (aspectos legales como el empadronamiento y otros) y en la movilidad (o el nomadismo, otro de los discursos habituales sobre la población rrom).

2989

## 2. INTRODUCCIÓN

Desde el primer asentamiento de familias rrom rumanas en el Área de Sant Roc, en los años 2002-2003 (ver, por ejemplo, Peeters, 2005; Vincle, 2006; Pajares, 2006; López, 2008; López y Sáez, 2009) y posteriormente en otros barrios de Serra d'en Mena (Badalona y Santa Coloma de Gramenet) y Barcelona, uno de los aspectos que se han señalado con frecuencia como conflictivos es el tema de la vivienda (generalmente conectado bien a conflictos en el espacio público del barrio, bien a la cuestión de la sobreocupación). Aparte de la visibilidad que, en relación con otros temas (como por ejemplo los trabajos de tipo marginal, la política internacional o las actividades ilegales), ha tenido la población gitana rumana en los medios de comunicación, este aspecto concreto ha sido recu-

rente en los debates y campañas políticas y en concreto en dos momentos determinados: la campaña municipal en 2007 y las elecciones al Parlament de Catalunya (2010). Independientemente de lo anterior, la vivienda es un elemento central en las condiciones de vida de la población rrom rumana (como en cualquier otra), y su acceso uno de los problemas fundamentales que tienen que afrontar en el proceso de migración y asentamiento. Es además un aspecto que tiene implicaciones profundas en otros ámbitos, como por ejemplo el legal, además de condicionar directa o indirectamente el acceso a otras situaciones socioeconómicas o derechos básicos. Es además, un elemento relativamente invisible, al darse en un contexto considerado “privado”, y en el que se combina un desconocimiento en general de las condiciones de vida de esta población y un claro imaginario negativo sobre ella, que se puede observar con relativa claridad en los medios de comunicación y las declaraciones de los diferentes actores (instancias municipales, partidos políticos y asociaciones vecinales). Por tanto, y de acuerdo con lo anterior, la vivienda es también de interés por el posible planteamiento de políticas a nivel municipal sobre esta temática y/o población, que en lugar de abordar otros factores que pueden estar incidiendo desde un marco coordinado y coherente, se pueden llegar a plantear como reacciones al propio conflicto y al juego político asociado.

### 3. ASPECTOS METODOLÓGICOS

El texto pretende usar como fuente, básicamente, dos tipos de datos. En primer lugar, usaremos dichos discursos, recogidos a partir de Periódicos de amplia difusión en Catalunya, en los momentos antes señalados (hasta unos meses antes de la convocatoria electoral). Para ello se ha realizado una búsqueda online en las hemerotecas de los siguientes medios: La Vanguardia, El País y El Periódico<sup>1</sup>, y una selección de las noticias que tienen vínculo con la población rrom rumana, y en concreto el conflicto específico y los discursos que sobre él han mantenido tanto partidos políticos como otros actores (por ejemplo, las posturas vecinales). En consecuencia, es necesario apuntar que no se ha realizado un análisis de todo el universo de noticias (que podría permitir, por ejemplo, ver qué conceptos aparecían más y asociados a qué otras palabras), sino una selección de aquellas que pueden representar mejor diferentes posturas respecto al tema tratado<sup>2</sup>. Aparte, utilizaremos dos materiales difundidos por el Partido Popular en la precampaña de ambas elecciones, que abordan directamente la temática del conflicto, y que pueden servir para analizar con mayor profundidad su discurso sobre él. Dichos documentos son un video publicado online y a través de la distribución de 30.000 DVD en mayo de 2007 (20 días antes de las elecciones del 27) y un folleto que se distribuyó en abril de 2010 en diversos barrios de Badalona.

Por otra parte, se utilizará información general proveniente del trabajo de campo etnográfico realizado durante todo ese periodo con la población rrom rumana vinculado a nuestra investigación doctoral y a otros proyectos de investigación<sup>3</sup>. Dicha información proviene

<sup>1</sup> Tres de los diarios con un mayor número de lectores en Catalunya, según la EGM. La búsqueda se realizó a partir de los términos “Gitano(s) Rumano(s)” y “Badalona”.

<sup>2</sup> Cabe apuntar que este criterio de “representatividad” podría criticarse, porque proviene directamente de los propios intereses del texto y la perspectiva teórica que se utiliza. En otras palabras, no se ha establecido un filtro (que por ejemplo podría ser noticias más leídas, de existir este), más allá del criterio subjetivo sobre si representan bien o no los discursos que se quieren analizar.

<sup>3</sup> Proyectos de tesis doctoral de Óscar López (FPU 2005589) y Meritxell Sàez. También utilizaremos información derivada de la etnografía con población rrom en el proyecto “Desigualdades Socioeconómicas

básicamente de la observación participante con la propia población y de la realización de entrevistas que entre sus elementos incluían la cuestión de la vivienda, y servirá para situar ciertos momentos y aportar una explicación más detallada al fenómeno de los pisos sobreocupados.

En cuanto al diseño, consiste en comparar los resultados del trabajo etnográfico con los discursos existentes sobre la población. Para ello, tratamos de identificar elementos en los discursos sobre el conflicto de los pisos sobreocupados en este área y respecto a esta población en concreto que permitan, de forma inductiva<sup>4</sup>, ampliar el nivel de análisis a aspectos teóricos más globales. En ese sentido, aparte de analizar los propios discursos a partir de fragmentos de texto significativos, se trata de establecer una comparación entre los dos momentos para los cuales se han recogido noticias: la campaña municipal en 2007 y las elecciones al Parlament de Catalunya (2010)<sup>5</sup> y su contraste con la situación de la población en este ámbito.

#### **4. PRESENTACIÓN DE LOS DATOS Y ANÁLISIS PRELIMINAR**

Como ya comentamos en la introducción, de cara a la selección y análisis de los datos, un eje básico de análisis es la situación generada en los barrios objeto de estudio en dos momentos diferentes (2007 y 2010). En primer lugar presentamos un panorama general de la situación respecto a la vivienda en el periodo estudiado, para posteriormente recoger brevemente los discursos sobre dicha situación. En este segundo caso, los fragmentos de texto están numerados para facilitar el análisis posterior.

##### **4.1. La situación respecto a la vivienda de la población rrom rumana en Barcelona**

En primer lugar, es necesario aclarar que, a diferencia de lo que ocurre aún en otras ciudades del estado español, la inmensa mayoría de la población rrom rumana que reside en Barcelona se encuentra alojada en viviendas, aunque existe también una pequeña parte en situación de chabolismo. La que vive en pisos lo hace en diferentes formas de tenencia (más o menos regulares) exceptuando la propiedad, que es aún muy escasa. De entre ellas, la más habitual es formalmente el arrendamiento (con o sin contrato), si bien en muy pocas ocasiones es únicamente el arrendatario y su familia la que reside en la vivienda. Esta situación es común a todo el periodo de trabajo de campo, que va de 2006 a la actualidad. En todo caso, en la mayor parte de los casos, para un segmento de la población rrom rumana (fundamentalmente el que tiene origen en Țândărei, debido a una mejor situación económica relativa<sup>6</sup>), varias personas o unidades familiares por lo general emparentadas patrilinealmente o, al menos, patrilateralmente, comparten los gastos del alquiler, siendo uno de los hombres el titular del contrato, o al menos el que informalmente posee el derecho sobre la vivienda. Decimos esto porque en esta situación, la más común para ese segmento de la población, también se da un grado alto de subarrendamiento y/o irregu-

2991

---

y Diferencia cultural en el acceso a la salud en barrios de actuación prioritaria de Catalunya”, convenio GRAFO (UAB) y Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya, dirigido por Teresa San Román.

<sup>4</sup> En este caso, usamos “inductivo” exclusivamente en este sentido: extracción, desde un caso concreto, de conclusiones más generales. En ningún caso se trata de realizar una generalización de tipo contextual, poblacional o temporal (es decir, asumir que las conclusiones pueden ser extensibles a otros ámbitos o poblaciones).

<sup>5</sup> Por razones de espacio, sólo utilizo algunos de los fragmentos recogidos.

<sup>6</sup> Ver López (2008) y López y Sáez (2009), para una explicación más en detalle de los diferentes subgrupos de población rrom presentes en Barcelona, así como la evolución de su presencia con el tiempo.

laridad en los contratos. Lo mismo ocurre, en términos generales, con la población rrom originaria de Murgeni, aunque en su caso se ve agravado por unas condiciones de precariedad e irregularidad (también sobreocupación) mucho mayores, como comentaremos enseguida, además de ser un poco más habitual que las personas ocupantes de la vivienda no estén emparentadas entre ellas.

En este sentido, la definición del concepto de sobreocupación generalmente es, en la bibliografía y en los criterios adoptados por las administraciones, bastante arbitraria. Si nos fijamos en lo que marca el Decret 259/2003, sobre los requisitos mínimos de habitabilidad, hemos de comenzar diciendo que una mayoría de las viviendas en las que reside la población rrom son viviendas sobreocupadas. Por ejemplo, para una superficie útil mínima de 56 metros cuadrados, se considera que pueden ocupar la vivienda, en unas condiciones de uso adecuadas, 6 personas (2003:2). Como comentaremos enseguida, el nivel de ocupación de las viviendas en las que generalmente se ha encontrado una parte importante de la población rrom rumana, durante todo el trabajo de campo, es significativamente mayor. En todo caso, el problema verdaderamente existe, no ha cambiado significativamente en los últimos años y no se deriva únicamente del número de personas que puedan estar residiendo en las viviendas: estas son frecuentemente pisos bajos o locales, interiores, mal distribuidos, con poca ventilación y en ocasiones sin alguno de los equipamientos básicos. Tampoco los espacios comunes de los edificios en los cuales se encuentran cumplen siempre los criterios necesarios. Por otra parte, en el caso de la vivienda (aunque mucho más intensamente en la infravivienda) generalmente los lugares de asentamiento no están bien ubicados, en zonas más alejadas y con menos posibilidades de accesibilidad física a medios de transporte y otros servicios<sup>7</sup>.

Aún cuando lo anterior se ha mantenido, con más o menos presencia, durante todo el periodo del trabajo de campo (2006-2011), algunos elementos han ido evolucionando junto con la presencia de la propia población y otros factores estructurales como los relacionados con el mercado de la vivienda y la crisis económica.

Por ejemplo, en el periodo 2006-2008, el precio de los alquileres oscilaba generalmente entre los 600 y los 1000 euros, aunque en algún caso podía ser incluso algo mayor. Las fianzas o los gastos necesarios para el acceso inicial a la vivienda son también muy altos, frecuentemente poco justificados, y suelen incluir dos o más meses del precio mensual por anticipado. Estas condiciones son, en todo caso, comunes a las del mercado general de la vivienda en la zona, aunque dados los metros cuadrados, la situación geográfica y las condiciones en las cuales generalmente se encontraban las viviendas, son precios claramente abusivos que se nutren, como ocurre con otras poblaciones inmigradas, de las dificultades que la población rrom rumana tiene para poder alquilar una vivienda. No obstante, dichas dificultades (sobre todo en el mercado regular, pero también en el irregular), se han dado de una forma diferente en este caso, constituyendo un “mercado segmentado”, en palabras de MartínezVeiga (1999:72): la gran mayoría de las viviendas en las cuales ha residido (y en cierta proporción aún reside) la población rrom rumana en Barcelona son o han sido propiedad de personas de origen paquistaní<sup>8</sup>, o han sido al-

---

<sup>7</sup> En todo caso, y simplemente por mencionarlo, dicha ubicación si exceptuamos las situaciones de chabolismo no es de una segregación ni lejanamente cercana a la que constatamos durante el trabajo de campo en las localidades de origen, en las que una parte importante de la población rrom vive en barrios físicamente separados del centro.

<sup>8</sup> En algunas de ellas, pero sobre todo en las que no estaban vinculadas con este mercado segmentado, se



quiladas por estas (estos son los casos en los que existe un subarrendamiento a población rrom). Sin entrar a todos los posibles factores implicados, en principio puede plantearse que esto tiene que ver tanto con una situación socioeconómica relativa mejor de la población paquistaní (que les podía permitir Independientemente de lo anterior (y de los casos de chabolismo), como ya comentamos antes, en este periodo el arriendo y subarriendo fueron las modalidades de tenencia de vivienda más habituales: por ejemplo, de treinta entrevistas realizadas en 2008, el 70% se encontraba en esta situación, con más de la mitad de ellos sin contrato<sup>9</sup>, con todo lo que ello implica (ningún tipo de justificación ni recibo que permita demostrar que efectivamente se vive allí, desalojos por la fuerza en caso de impago o porque el propietario decide realquilar a otras personas<sup>10</sup>, etc. además de las consecuencias legales que comentaremos más adelante).

En todo caso, durante este periodo (y parte de los años siguientes) los gastos derivados de las hipotecas fueron cubiertos generalmente por los ingresos generados con el alquiler a la población rrom rumana. Sin embargo, esta situación se fue modificando paulatinamente con la situación de crisis económica, tanto para lo que tiene que ver con los propios propietarios (problemas muy intensos para hacer frente a las hipotecas), como, más habitualmente, para los arrendatarios sin contrato, que en ocasiones se enfrentaron a desalojos o presiones añadidas (de propietarios o instituciones bancarias), por encontrarse la vivienda en una situación de expropiación por impago. En este sentido, una parte significativa de los pisos alquilados por población paquistaní fueron pasando a manos de entidades bancarias, produciendo una situación difusa en términos legales (por ejemplo, respecto a quién o cómo realizar el pago de la renta mensual). En algunos casos, después de estar teóricamente pagando el alquiler (al propio propietario o a alguien “actuando en su nombre”), fueron llegando avisos de expropiación o desalojo a la vivienda, tras lo cual, en muchos casos, se dejó de pagar dicha renta. Cabe decir que, hasta donde hemos podido comprobar durante el trabajo de campo, los desalojos en sí mismos no siempre se han ido materializando (o al menos no de una forma rápida), probablemente en parte porque su volumen se incrementó de una manera muy significativa en el periodo a partir de 2007/2008, lo que permitió que ciertas familias estuvieran, de facto, “ocupando” una vivienda que había cambiado de propietario (para la que, de todas formas, no siempre tenían un contrato válido). Pero además la nueva situación parece haber ido creando, en los últimos meses, algunas nuevas dinámicas de tenencia “irregular” y un nuevo “negocio” en torno a las viviendas “recaptadas” por las entidades bancarias y cajas<sup>11</sup>.

2993

---

han dado simplemente las prácticas habituales por parte de algunas inmobiliarias: publicidad engañosa, fianzas muy altas y cobro de un mes por “gastos de gestión” (sin recibo de ningún tipo, y por tanto, sin declarar). De hecho en algún caso la propia agencia ni aparece en la transacción, dejando claro que el objetivo es exclusivamente esa cantidad, independientemente de que puedan darse problemas con la propia vivienda, de convivencia, o que los inquilinos no vayan a tener continuidad en el pago de la vivienda.

<sup>9</sup> Es necesario mencionar dos aspectos sobre ellas: el primero, que las entrevistas fueron realizadas en el contexto del proyecto de investigación relacionado con el acceso a la salud de la población rrom, pero que fueron utilizadas básicamente como apoyo a la observación participante. Por tanto, no tienen la intención de generalizar, pero sí apoyan algunos de los datos recogidos de una forma más amplia. En segundo lugar, y en concreto respecto a la tenencia, las cifras son un poco diferentes para Barcelona (a favor del arrendamiento), porque algunas de las entrevistas se realizaron en otras localidades de Catalunya.

<sup>10</sup> Incluso, en un caso, alquilar la vivienda a más de una familia, desapareciendo con el dinero de la fianza y el primer mes antes de que la segunda se diera cuenta de que la vivienda ya estaba ocupada.

<sup>11</sup> Consistente básicamente en localizar viviendas en dicha situación (vacías y expropiadas por las entidades bancarias) para, después de cobrar una cantidad, realizar un contrato falso para ellas.

En todo caso, y volviendo a la sobreocupación, puede entenderse con facilidad que se encuentra estrechamente ligada, entre otras, con las condiciones anteriores. Como ya hemos dicho, la cuantía de los precios –dada además la situación laboral de buena parte de la población rrom<sup>12</sup>– obligan en muchos casos a compartir una vivienda para poder acceder a ella: las limitaciones económicas tienen que ver, además, con otras estrategias migratorias como la permanencia de menores u otros familiares en origen, para los cuales se envían remesas. Estas cantidades se reparten, como es lógico, entre las personas que ocupan la vivienda, a veces por periodos muy cortos de tiempo, y con criterios diferentes en función de su composición (una persona sola, una familia con menores, etc.) u otros, como el momento de llegada. En todo caso, como ya comentamos, los procesos de sobreocupación han sido habituales durante todo el periodo de la investigación, con mayor o menor intensidad. Por ejemplo, en las entrevistas realizadas en 2008, utilizando la normativa antes citada (Decret 259/2003), casi un 40% se encuentra claramente en situación de sobreocupación (menos de 5.5 m<sup>2</sup>/persona) y más de la mitad de las personas se encuentran en ratios que se podrían considerar límites con ella (hasta 8.8 m<sup>2</sup>/persona). Esta situación es coherente con los datos del trabajo de campo, aunque la situación es desigual dependiendo del segmento de población del que estemos hablando: en el caso de la población originaria de Țândărei, en ese momento, se podría estimar que el número de personas por vivienda, incluyendo menores, oscila entre las 6 y las 15 personas, aunque hay que considerar que la movilidad es muy intensa y esta ocupación puede ser significativamente mayor o menor en momentos concretos. Lo que sí constatamos con total seguridad es que este número es mucho mayor en el caso de la población rrom con origen en Murgeni, que en la mayor parte de los casos excede con mucho este nivel de ocupación llegando incluso a cifras de 20 o 25 personas en algún caso. Es necesario señalar de nuevo que estamos hablando, en todos los casos, de pisos que raramente exceden los 6065 metros cuadrados. Sin embargo, es necesario decir que la situación de sobreocupación también ha ido variando con el tiempo, por varias razones. En primer lugar, es importante mencionar que la cadena de arrendamiento, en todos los casos mencionados (y durante todo el trabajo de campo), no se suele detener en propietario y arrendador. Como ya hemos dicho, las personas suelen realizar pagos individualmente, pero es también importante mencionar que dentro de la propia población rrom se dan también dinámicas de este tipo, entre aquellos que tienen una mejor situación económica o legal y que pueden conseguir con menor dificultad un contrato de alquiler o el pago de las cantidades necesarias para acceder a una vivienda. Esto ocurre también en ciertos casos en que dicha cantidad se obtiene como préstamo, esperando recuperarla e incluso obtener cierto beneficio del subarriendo (compartiendo vivienda con otras personas). También ha dependido en ocasiones del propio proceso migratorio y de movilidad de la población. Mencionamos esto porque puede tener, junto con otros condicionantes socioeconómicos, cierta relación con la situación que planteamos al inicio del apartado siguiente: en los primeros meses de 2007 se dio una movilidad de población rrom rumana (particularmente de la originaria de Țândărei, en una mejor situación socioeconómica) hacia Reino Unido, con lo que parte de las viviendas que tenían alquiladas pasaron a estar vacías y ser ocupadas (con los mismos propietarios, y de nuevo con o sin contrato) por personas originarias de Murgeni. Dada la

---

<sup>12</sup> Aunque son heterogéneas, nos referimos especialmente aquí a algunos de los trabajos de tipo marginal (particularmente la recogida de chatarra a pie) que en ocasiones no permiten más que unos ingresos diarios de subsistencia y dificultan enormemente una planificación a largo plazo.

situación económica de estas últimas, entre otras razones, un mayor número de personas era necesario para pagar la renta mensual de dichos pisos, con lo que estos adquirieron un mayor grado de ocupación. Aunque no se puede atribuir el origen del conflicto o de la mayor presencia de pisos sobreocupados a este proceso, es importante considerarlo pues pudo influir en ello.

## 4.2. Discursos sobre población rrom rumana relativos a la vivienda

### 4.2.1 Conflicto vecinal en torno a los pisos sobreocupados (2007)

Como ya hemos insinuado previamente, a principios del mes de febrero de 2007, una parte de los vecinos del barrio de La Salut (Badalona) realizaron una serie de manifestaciones contra las viviendas sobreocupadas (los llamados “pisos patera”) en los que residía población rrom (gitana) rumana. Dicho de una forma más exacta, contra las personas que ocupaban dichos pisos, ya que la demanda fundamental de los manifestantes era la expulsión y marcha de dichas personas. Como ya hemos comentado, dicha situación (independientemente de la magnificación de los discursos contrarios a ella) tuvo también que ver con dinámicas en las propias viviendas, si bien los motivos mencionados explícitamente con mayor frecuencia eran: la insalubridad; las molestias ocasionadas por la sobreocupación de dichos pisos y, muy en relación con ellas, el comportamiento “incívico” y “delictivo” de la población rrom rumana. Pueden servir de ejemplo los siguientes fragmentos:

1. “[L]os vecinos dicen que están “hartos” de los comportamientos incívicos y de la “delincuencia”, que atribuyen también a las familias rumanas. “Hay muchos tirones de bolsos”, explica Agustina García.
2. En una línea similar se expresa Virginia Sánchez: “Ya no se puede ir al supermercado porque a la salida te persiguen para robarte”, y añade que los rumanos “hacen sus necesidades en la calle.”” (El País, 5 de febrero de 2007:p. 8<sup>13</sup>).
3. “hartos de ver cómo orinan y cómo defecan en la calle”, de contemplar cómo “roban”, se concentraron para exigir que se fueran.” (El periódico, 4 de febrero de 2007:p. 2).
4. “Los vecinos se quejan de ruidos nocturnos, incremento de la basura en espacios comunes y más robos. “Cuando vi que hacían sus necesidades en la escalera, me di cuenta de que ya era demasiado.”” (El Periodico, 7 de febrero de 2007:p. 2).
5. “Tras de sí, dejaron un espectáculo desolador: abundante chatarra en el patio del lavadero, paredes ennegrecidas, bolsas de basura, muebles arruinados, un insoportable hedor ” (La Vanguardia, 6 de febrero de 2007: p. 2).
6. “otra vecina del bloque, explicó que el olor a orina en la escalera es inaguantable y todos los vecinos se niegan a limpiarla. “También suben chatarra a casa y hacen ruido. Tenemos el edificio lleno de cucarachas desde que ellos llegaron”” (El Periódico, 10 de febrero de 2007: p. 4).

En mayo de 2007, tres meses después de estas manifestaciones vecinales (que el PP apoyó en su momento), este partido político editó un video, con el nombre de “7 minutos”<sup>14</sup>,

<sup>13</sup> En el caso de las noticias, por tratarse de documentos online (sin paginación), la “p” indica párrafo.

<sup>14</sup> Ver: <http://www.youtube.com/watch?v=JkG3zWCDuko>. El análisis del video daría para otro texto completo: el sonido de sirenas mientras aparecen inmigrantes con maletas (minuto 3:54), la música utilizada en el minuto 2:54 y sobre todo al final (5:10) y la manera en que están planteadas las preguntas, por citar tres

que se publicó online y a partir de 30.000 DVD de cara a repartirlos entre los vecinos. En él se habla, entre otras cosas de “la falta de seguridad, que se atribuye al incremento de la inmigración ilegal; el incremento de los *pisos patera*, que perjudican el bienestar de los vecinos, y la desconexión que existe entre la alcaldesa de la ciudad” (El País, 5 de mayo de 2007). Dicho video, que fue calificado por SOS racismo y otros partidos políticos de “racista” y “xenófobo”, fue justificado por el candidato a la alcaldía por el PP Xavier García Albiol de la siguiente manera:

7. *“la filosofía del DVD es hacer una radiografía, en sólo 7 minutos, de cómo está Badalona y de cómo perciben la situación los vecinos de la ciudad”. “Hemos querido dar protagonismo a la gente de la calle”<sup>15</sup>, añade.”* (El País, 5 de mayo de 2007:p. 1).

#### 4.2.2 Inmigración y población gitana rumana en la precampaña de las Elecciones 2010

En abril de 2010, la atención mediática vuelve a centrarse en los mismos barrios de Badalona: el Partido Popular de Badalona realiza un acto informal en un mercado público, repartiendo un folleto que se titula “¿Tu barrio es seguro?”<sup>16</sup>. En él, aparecen diferentes fotografías, teóricamente del barrio, en las que se muestra acumulación de basuras, mobiliario urbano en mal estado, manifestaciones vecinales, etc., junto con ciertas palabras (suciedad, inseguridad, etc.). En el folleto se hace, además, una mención explícita a la población gitana rumana, a partir de una foto en la que se puede ver una pancarta con el lema “no queremos rumanos” y otra en la que se pueden observar dos mujeres con el atuendo típico de las gitanas rumanas, sentadas en un banco.

El reparto del folleto fue justificado de la siguiente manera:

8. *“Preguntado por los periodistas sobre este folleto, el concejal y responsable del PP en Badalona Xavier García Albiol ha dicho que “el colectivo gitano rumano que se ha instalado en Badalona **ha venido a delinquir**””.* (La Vanguardia, 25 de abril de 2010:p. 3).

9. *“Sonriente, ( ) ha prometido que, si es alcalde, “podremos salir por el barrio con la seguridad de no ser acosados o atracados”. Usa la primera persona del plural (nosotros) en alusión a **los vecinos de barrios que sufren una fuerte presión migratoria y un deterioro de los servicios públicos**.”* (El País, 24 de abril de 2010:p. 6).

En ese mismo día y los siguientes, otros partidos y actores expresaron su opinión, contraria (con matices, en algunos casos) a la postura expresada por el PP de Badalona. Entre ellas, las del Alcalde de Badalona (PSOE), de Felip Puig (CiU), de ICV y de una organización de inmigrantes rumanos:

10. *El alcalde de Badalona, el socialista Jordi Sierra, aseguró este sábado que siente “vergüenza” de los folletos que el PP de Badalona distribuyó este sábado entre los habitantes de la ciudad, en los que aparece la fotografía de una pancarta que reza: “No queremos rumanos”. ( ) Defendió que la ciudad trabaja desde por la **integración**, rechazó estigmatizar a los inmigrantes y negó que la delincuencia de la ciudad sea superior a la de otros municipios. “Badalona no es así”, sentenció.* (La Vanguardia, 25 de abril de 2010: pp. 1-2).

---

elementos interesantes.

<sup>15</sup> La negrita es mía.

<sup>16</sup> Ver: [http://www.elpais.com/videos/espana/folleto/racista/elpepuesp/20100425elpepunac\\_3/Ves/](http://www.elpais.com/videos/espana/folleto/racista/elpepuesp/20100425elpepunac_3/Ves/)

11. *Felip Puig ha denunciado ( ) este tipo de propaganda electoral. “Este nuevo episodio me ofende. CiU busca el equilibrio entre quien no quiere hablar de ello (la eventual vinculación entre inmigración e inseguridad), como el PSC, y el que la utiliza para excitar la xenofobia”, ha asegurado, tras apuntar que “debemos evitar el **buenismo y encontrar el equilibrio entre derechos y deberes**”.* (La Vanguardia, 25 de abril de 2010: p. 3).

12. *ICV llevará ante la Fiscalía los folletos “xenófobos” del PP ( ) El dirigente ec-socialista ha considerado que la publicación del folleto presentado en Badalona “por Xavier Garcia Albiol y Alicia Sánchez Camacho” no es la primera vez que los populares “vinculan explícitamente inmigración con delincuencia”.* (La Vanguardia, 26 de abril de 2010: p. 1.)

13. *Florin Gaiseanu, presidente de la Asociación de Rumanos de Catalunya, ( ) considera “xenófoba” la actitud de los populares. (...) a su entender, García Albiol debería fomentar “la integración, el civismo y la acogida” de los recién llegados. ( ) cree que es sesgado “extrapolar” la realidad de los gitanos de origen rumano “a toda la comunidad”.* (La Vanguardia, 28 de abril de 2010: pp. 1-2).

Poco después, el Partido Popular de Catalunya y estatal hace también declaraciones, en las que matiza (sin desautorizar) el mensaje de dicho acto:

14. *Sánchez Camacho, que cree que en los barrios de Catalunya “hay problemas que se han de denunciar, como la **delincuencia o la inseguridad**”, insistió en que la fotografía del folleto distribuido en Badalona “no representa al PP catalán”. Entre otras cosas, porque el discurso popular, argumenta la dirigente, “siempre ha sido **favorable a la inmigración**”. Tras dejar claro que su partido ya había pedido disculpas “a quien se las teníamos que pedir” (...) recomendó “a los políticos que han hablado estos días” que visiten algunos barrios de Badalona: “Llefià, Sant Roc, etcétera”* (La Vanguardia, 28 de abril de 2010: pp. 8-9).

15. *La vicesecretaria de Organización del PP ha explicado que el folleto recoge “simplemente” fotografías “de la calle” y ha reconocido que, en una de ellas, “aparecía una leyenda” contra los inmigrantes “No queremos rumanos” que su partido no comparte. (...) Ana Mato, ha recalcado hoy que “todo el mundo” en su partido defiende que **la inmigración es “útil”** y debe ser regulada, y ha dicho que el PSOE “es responsable en buena medida de los movimientos que se están levantando” en contra de los inmigrantes”* (La Vanguardia, 25 de abril de 2010: p. 1).

Meses después, en septiembre de 2010, se da un nuevo episodio relacionado, con la visita de una eurodiputada del partido de Nicolas Sarkozy a los barrios de Sant Roc y La Salut de Badalona junto con la presidenta del PP Catalán y el candidato a la alcaldía de dicha localidad. Dicha visita viene acompañada, de nuevo, de afirmaciones sobre la población gitana rumana:

16. *“Maria Thérèse SánchezSchmid ha paseado esta mañana por los barrios (...) para saciar su curiosidad sobre si los gitanos rumanos provocan en Cataluña los mismos problemas que su partido denuncia en Francia. “Y la situación es comparable. **Son los mismos problemas de convivencia y seguridad**”, ha dicho (...) tras conversar con decenas de vecinos que han salido al paso de una caravana formada por decenas de periodistas”.* (El País, 17 de septiembre de 2010: p. 1).

17. “SánchezSchmid sostuvo que los gitanos **“no viven con dignidad”**. “Nadie quiere expulsarlos. No es lo ideal, pero **si no se integran, hay que buscar una solución**. Hay que hablar con Rumania”, dijo”. (El país, 18 de septiembre de 2010).

18. “La eurodiputada (...) ha explicado este viernes que ha detectado en Badalona conflictos entre **los vecinos y los inmigrantes del Este**, y ha asegurado que los badaloneses le han trasladado que tienen **“miedo”**.” (La Vanguardia, 17 de septiembre de 2010: p.3).

Los responsables del PP han justificado la visita, de nuevo, apelando a la inmigración legal y a su obligación de mostrar apoyo a los vecinos que sufren esta situación. Además, en este caso, el discurso tomó también un cariz más estatal:

19. La presidenta del PP catalán ha considerado que la visita es **“oportuna y necesaria”**. Ha pedido mayor control de los fronteras y ha culpado al presidente del Gobierno del conflicto de los gitanos rumanos en la tercera ciudad de Catalunya: **“Situaciones como las que vive Badalona están provocadas por las políticas erróneas de Zapatero”**. Sorprendentemente, Camacho pidió al resto de partidos que no utilicen la inmigración **“de forma electoralista”**. (El Periódico, 17 de septiembre de 2010: p. 5).

10. SánchezCamacho apeló a la valentía del PP para abordar la situación y enojada, respondió con un seco **“¿por qué?”** cuando un periodista le planteó si estas visitas fomentan la xenofobia. **“A alguien le parecerá electoralista pero mi obligación es hablar con la gente y no negar la realidad. El PP está por una inmigración legal y ordenada. Queremos un mayor control de las fronteras y evitar un efecto llamada”**, dijo. (El país, 18 de septiembre de 2010, pp. 3-4).

Como en 2007, las noticias fueron acompañadas de declaraciones de los vecinos, que tratan de dar cuenta de los problemas relacionados específicamente con esa población, mostrando además su apoyo a las medidas propuestas:

21. **“¡Que los echen! ¡No hay trabajo para todos!”**, exclamó repetidas veces una vecina que ahogaba con sus gritos las declaraciones de las dos políticas. **“¿Los gitanos rumanos? Es que son de otro planeta: ¡Roban, pegan y ensucian!”**, añadió un joven. Desde el caso de Antonia Cretu, rumana que lleva cuatro años en Badalona y que cargó contra sus compatriotas porque le han robado dos veces; al de un joven que salió a la calle a explicar que se censaron en su domicilio sin él saberlo siete ciudadanos rumanos, o el de una gitana catalana que explicó que los otros **“romaníes”** habían **pegado** a su hijo.” (El país, 18 de septiembre de 2010: p. 5).

22. Entre las quejas de los vecinos, las de un hombre de unos sesenta años que mostraba a los dirigentes del PP y a la eurodiputada la ausencia del pomo de la puerta de su bloque de pisos. **“La roban cada dos por tres para vender el cobre”**, ha lamentado. Una de las quejas más repetidas hacía referencia a la **suciedad** de las calles de estos dos barrios, aunque varios vecinos han explicado que los servicios de limpieza han trabajado esta vez durante toda la noche en las calles por las que iba a pasar la comitiva. **“Normalmente esto no está tan limpio”**, han ironizado dos vecinas que **llevan toda la vida en el barrio de la Salut**.” (La Vanguardia, 17 de septiembre de 2010: pp. 13-15).

## 5. ANÁLISIS Y REFLEXIÓN TEÓRICA

En la primera parte del apartado anterior intentamos describir brevemente la situación respecto a la vivienda de la población rrom, así como la variación (y las dinámicas de

adaptación) que se han producido durante el periodo de estudio. Además, recogimos las dinámicas de explotación vinculadas con dicha situación (generalmente externas, pero también vinculadas a la propia comunidad) y las malas condiciones de habitabilidad en las que dichas viviendas se encuentran. Durante el trabajo de campo, efectivamente, hemos podido observar las malas condiciones de salubridad y el hacinamiento en el que, en muchos de esos pisos, vive habitualmente un segmento de la población rrom rumana en Barcelona, y que se han mantenido hasta cierto punto (si bien, como hemos visto, con cambios importantes en diversos aspectos; tenencia, regularización, grado de sobreocupación) en todo el periodo que abarca este texto. También, aunque no se observaran de una forma tan intensa, algunos de los hechos narrados por los vecinos (por ejemplo, para el caso de 2007) efectivamente ocurren<sup>17</sup>. Por último, consecuencias vinculadas directa o indirectamente, como las relacionadas con la salud u otras relativas a la dificultad para el arraigo y el contacto con los servicios básicos. Sin embargo, como afirma Prieto (2007:167), que también analiza este caso, “[l]a prensa no se hizo eco de forma positiva ni de las condiciones precarias o de pobreza en las que se encuentran las personas inmigrantes de origen rumano ni de la necesidad de llevar a cabo algún tipo de política social”, y se limitó a reproducir y alentar los estereotipos enunciados por las personas que protestaban y a justificar, en muchos casos, las políticas de tipo coactivo por parte de las instituciones públicas sobre esta población y, en concreto, sobre aquella que habitaba en esas viviendas.

En ese sentido, un primer nivel de análisis teórico, que puede ayudar a integrar alguno de los elementos de los siguientes, tiene que ver con cuestiones relacionadas con el llamado nuevo racismo o racismo culturalista. Dicho concepto, definido por autores como Stolcke (1995), Taguieff (1987, 1991) implica, entre otros elementos, la culturalización de problemas sociales, la homogeneización y oposición “nosotros”/“ellos” y la negación del “racismo clásico”. Como han mostrado dichos autores, estos discursos se producen con frecuencia respecto a la población inmigrante, y por tanto no tiene sentido defender aquí que son exclusivos de la población rrom rumana en nuestro contexto, aunque quizás sí son, en algún caso, de los más intensos. Como se puede observar en los fragmentos que contienen declaraciones de los vecinos, los usos “desviados” o inapropiados que estos hacen del espacio público y de las viviendas son un elemento central. Generalmente estas cuestiones se ponen en relación con conceptos “molestos” como suciedad, ruido, etc., dándose, como afirma De la Haba (2004, 125) una “representación predominantemente miserabilista y culturalista del “inmigrante”, por la que suele establecerse una equiparación inmediata y acrítica entre inmigración, problemas sociales y desórdenes urbanísticos, asociación ésta que se presenta anclada no sólo en el imaginario colectivo o en las representaciones mediáticas, sino también en numerosas teorías sociales que, abierta o soterradamente, tratan de explicarla apelando a la noción de “cultura””. En otras palabras, frecuentemente no se profundiza más en los condicionantes sociales (o las condiciones de vida), para asumir acríticamente (y de una forma no exenta de contradicciones) que

---

<sup>17</sup> Me refiero en particular al tema de la chatarra. El resto no los he observado en ningún caso, aunque está claro que eso no implica que no hayan podido ocurrir. Es interesante destacar también que en todos los medios se relatan, con matices, exactamente las mismas tres o cuatro declaraciones de vecinos (tanto para 2007 como para 2010), mientras el discurso de “representatividad” de las mismas –asumiendo que es la opinión de todos los vecinos del barrio– no se pone en cuestión en ningún momento. Si bien es cierto que durante el trabajo de campo comprobamos que dichos discursos están muy extendidos, es importante señalar que se trata de un mecanismo más de legitimación de discursos contra la población rrom rumana.

el ocupante de la vivienda es el infractor. Por ejemplo, y sin entrar en si el impago se produjo o no en este caso concreto –lo cual sería, además, difícil de demostrar para los inquilinos–:

*“El dueño del local es un ciudadano de Bangladesh que está de viaje y que, según sus familiares, ha interpuesto una denuncia por impago del alquiler, un arrendamiento que en esa zona de La Salut se sitúa en torno a 1.000 euros.”* (El País, 5 de febrero de 2007: p. 7).

*“El hijo del propietario del piso, el bangladésí Palesh Hoque, de 18 años, explicó que los rumanos habían invadido su piso y no tenía conocimiento de que se lo habían destrozado. En el piso vivían unas 25 personas con serias carencias de salubridad”* (El Periódico, 6 de febrero de 2007: p. 2).

Como decimos, independientemente de si se había producido un impago o no, llama la atención que no se cuestione el hecho de que un local, con toda probabilidad sin cédula de habitabilidad y sin unas condiciones dignas llegue a un precio de 1000 euros. Es más, da la impresión de que lo anterior es una justificación por parte del propietario (quizás con más crédito por el mero hecho de serlo) de una situación con la que, durante el trabajo de campo y al menos para la mayoría de viviendas, parece evidente que ya cuenta; como lo hacen, en todo caso, respecto al estado desastroso en el que están las viviendas, que raramente se acondicionan o arreglan. Pero además, como apunta MartínezVeiga (1999:7677), el “discurso higiénico” puede ser finalmente sólo una estrategia añadida a la irregularidad en la tenencia y la precariedad en las condiciones de la vivienda para justificar con una mayor facilidad un desalojo en caso que otro tipo de “presiones” no surtan efecto.

Se trata, por tanto, según estos discursos, de colectivos y personas que vienen a lesionar a la población española (o incluso a otros inmigrantes “bienintencionados”) en referencia a ese pretendido quebrantamiento de la “paz social”, como apunta Van Dijk (2005:46). Este elemento es totalmente visible en la distinción que se realiza en los fragmentos 7 y 9, en los que se afirma que este colectivo, en su totalidad “ha venido a delinquir” y tiene mucho que ver también con los procesos de “homogeneización” característicos de este racismo culturalista. Es interesante observar, en este sentido, que es un discurso compartido por prácticamente todos los actores reflejados en el apartado anterior: desde el propio Partido Popular hasta las asociaciones de inmigrantes rumanos (fragmento 13). Por otra parte, es un aspecto presente constantemente en el tratamiento que los medios hacen de dichos discursos: En primer lugar, es generalizado el uso de “rumano” o incluso “inmigrantes del este” para referirse a una población concreta. En segundo lugar, y como se puede observar en los fragmentos 1, 3, 8, 18 y 22, la homogeneización es de doble sentido, es decir, una oposición entre “ellos” y “nosotros”. Dicha categorización, que es explícita, se refuerza con una idea básica, la de que al hablar de los “vecinos” se habla de la totalidad de los mismos, y, más aún, que la población rrom (u otras poblaciones inmigradas) no pueden ser calificados en ningún caso como tales. Es más, existe un recurso muy utilizado también, que es el de apelar a “los vecinos de toda la vida”, como un elemento de legitimación, por ejemplo en el fragmento 22.

El último de estos elementos (la negación del racismo clásico), es extremadamente visible en los fragmentos que he destacado en el apartado anterior. No sólo es utilizado por los vecinos, sino también en los discursos de los políticos locales, en los que la coletilla “no



somos racistas” o “nos llaman racistas por decir lo que ocurre” aparece con mucha más frecuencia de la que he reflejado aquí<sup>18</sup>. Es, por ejemplo, muy visible en este fragmento:

*“Aquí no tenemos campamentos de gitanos como en Francia, aquí la situación es aún peor”, aseguró. “Están repartidos por varios barrios de la ciudad haciendo la vida imposible a los vecinos y, encima, cuando nos quejamos, nos atacan y nos tachan de racistas”.* El país, 20 de septiembre de 2010: pp. 3-4).

Dicho uso del concepto de “raza” como oposición a “cultura”, juega aquí un claro papel de legitimación social del discurso, frente a posturas formalmente más radicales que siguen defendiendo una inferioridad genética o racial. En otras palabras, constituye un mecanismo de defensa frente a las posibles críticas de “racismo” o “xenofobia” que pueden generar los discursos emitidos (y que efectivamente se pueden calificar como tales, en tanto están utilizando la cultura de una forma igual de inmutable que la propia concepción clásica de raza). En este sentido, el elemento fundamental es el uso esencialista de la cultura en la explicación de dinámicas afectadas por factores estructurales más globales, y que en muchos casos se convierte en un argumento para el rechazo de este colectivo y la justificación y aplicación de políticas concretas<sup>19</sup> (ver, por ejemplo, el fragmento 17). Las cuestiones que acabamos de señalar están estrechamente relacionadas con los modelos de gestión de la diversidad que se están poniendo en juego, implícita o explícitamente. En ese sentido, ¿qué dicen los discursos de los diferentes actores en el conflicto sobre su posición? ¿y cómo se puede enmarcar esta dentro de los modelos globales de gestión de la diversidad? Algunos de los fragmentos de texto son muy evidentes en este aspecto: por ejemplo (y tomando la descripción de los tres modelos: asimilacionismo, multiculturalismo y diversidad) que hace Faist (2009), el discurso asimilacionista se muestra claramente en varios fragmentos que hablan de integración (por ejemplo, de nuevo, el 17). ¿Qué significa “integrarse” en este contexto? No puede ser más claro:

*“Quien viva en Badalona debe adaptarse a nuestras costumbres”, insiste en el folleto Albiol, que hace días llamó “plaga” al colectivo de gitanos rumanos. “Han venido exclusivamente a ser delincuentes”.* (El País, 24 de abril de 2010: p. 8).

Este discurso, sin embargo, es menos evidente en los comentarios de otros responsables políticos, que hablan de cierto “reconocimiento de la diferencia”, al menos como contraposición a lo anterior. Por ejemplo:

*“En declaraciones a Telecinco, Montilla ha dicho que “una cosa es perseguir a los diferentes y otra es perseguir a los delincuentes”, y ha manifestado que el PP se equivoca en sus políticas sobre inmigración”.* (El Periódico, 20 de septiembre de 2010).

<sup>18</sup> Es interesante ver también cómo este argumento se repite constantemente en los comentarios de las propias noticias.

<sup>19</sup> “Vecinos de La Salut reclaman que se expulse del barrio a varias familias rumanas, a las que acusan de romper las normas de convivencia” (El País, 5 de febrero de 2007).

En todo caso, un aspecto que nos parece muy interesante resaltar es una cierta “concepción utilitarista” de la inmigración en los discursos de estos dos momentos. Esto se expresa, por ejemplo, en los momentos en que responsables del Partido Popular dicen haber sido siempre “favorables a la inmigración” (fragmento 14) o incluso dicen explícitamente que la inmigración es “útil” (fragmento 15). En todo caso, no es un discurso exclusivo de esta posición política. Pero creo que esta cuestión, que parece contener una cierta contradicción, está muy vinculada a la anterior en el sentido que expresa Turner (2006: 610), al menos hasta cierto punto, cuando afirma:

*“This contradiction means that we can expect state policies towards citizenship and migration to vacillate between treating migration and multiculturalism as aspects of economic policy, and treating multiculturalism within a framework of asserting national sovereignty”.*

Tiene, además, mucho que ver con aspectos teóricos de la marginalización, que son imprescindibles para el análisis de estos elementos en el caso de la población gitana (por ejemplo, San Román, 1991 y 1997) que en ciertos campos no son comparables con otras poblaciones inmigradas. ¿En qué sentido? Creo que la siguiente cita de Teresa San Román (aplicable, con matices, a los gitanos del este), es clarificadora:

*“[N]i tan siquiera puede decirse de ellos que estén en la clase baja [,] no si los concebimos como parte del engranaje social que produce y genera plusvalía sin que sus retribuciones les permitan mucho más que reproducir la misma situación que tienen. Puede decirse de ellos que están oprimidos porque se les niega el acceso a la propia organización social, viviendo en constante tensión por la supervivencia y por su propia autoestima. Pero no son explotados, porque no dejan, estos gitanos de los que ahora hablo, ni un duro que otro pueda capitalizar. El coste es la miseria de las chabolas. Pero no es una deuda pagada por la redención de las obligaciones sociales de un sistema de clases; es tan sólo el único rincón del mundo en el que les está permitido vivir. No hay en ello ninguna liberación romántica de la supeditación; más bien se trata del resultado de una adaptación forzada y forzada a los desechos de una sociedad que sistemáticamente, sutilmente unas veces y con descaro increíble otras, les niega la entrada, y me temo que se la negará mientras haya payos suficientes para hacer lo que se necesite hacer.” (San Román, 1991: 187).*

En otras palabras, y aunque la cuestión es de una complejidad muchísimo mayor, una posible hipótesis del frecuente recurso a los discursos contra la población gitana del este es que, al estar situados en los márgenes del sistema socioeconómico, no resultan de “utilidad” para dicho sistema, ni por tanto para el sistema político que lo sustenta.

Por último, si nos detenemos por un momento en los contenidos del debate que tienen que ver con la territorialidad/soberanía y fronteras, vemos que son también muy visibles. Dicho aspecto, que tienen que ver con discursos sobre la legitimidad para entrar y permanecer en el territorio, es de interés por varias razones. En primer lugar, porque existe una tensión entre dicho discurso (también aplicado en ocasiones sobre otras poblaciones inmigradas) y el hecho de que la población gitana inmigrante es fundamentalmente co-

munitaria (Rumanía y Bulgaria). Existen fragmentos, como el 20 (“El PP está por una inmigración legal y ordenada. Queremos un mayor control de las fronteras y evitar un efecto llamada”) en los cuales sólo se insiste en ese aspecto. Es más, en mi opinión, en un claro ejemplo de confusión premeditada, se busca equiparar irregularidad con conflictos sociales, cuando se está hablando fundamentalmente de población regularizada (excepto por problemas con algunos documentos, como el empadronamiento). Este discurso se alimenta como una estrategia de refuerzo de varias de las cuestiones que hemos apuntado antes, en coherencia con el vínculo entre frontera e identidad que apuntan también Anderson y Bigo (2003:23): “There is a crucial link between the perception of a frontier and a sense of identity, because frontiers frame identity”. Es bajo este supuesto bajo el que se articulan en buena parte los discursos que, como ocurre en el caso de la población rrom, presentan casi siempre la llegada de población inmigrada como el hecho que convierte un barrio (o un país, como en el caso francés) en un escenario de conflicto social<sup>20</sup>. De alguna manera, se vuelve a la cuestión que apuntaba en apartados anteriores: ¿quiénes son los vecinos? Y por tanto, ¿quién tiene legitimidad para estar?

En este sentido, y focalizando el análisis en el marco concreto, es interesante también observar el fenómeno desde la teoría de fronteras en lo referente a los territorios administrativos (fronteras municipales) y el tratamiento que se hace de la población desde una perspectiva metropolitana. Durante el trabajo de campo hemos observado ejemplos muy concretos de movilidad e inestabilidad entre diferentes zonas del Área Metropolitana de Barcelona. Algunos de los más extremos se han dado en familias procedentes de Murgeni en una situación de sinhogarismo. Por ejemplo, resumiendo el recorrido de una familia durante seis meses (entre septiembre de 2007 y marzo de 2008, aproximadamente) observamos que se produjeron 12 desplazamientos y asentamientos sucesivos (en dos de las ocasiones volviendo a lugares ya ocupados anteriormente) entre cinco municipios diferentes del Área Metropolitana de Barcelona. De los 8 lugares diferentes en los que se establecieron (en ocasiones por unos días, y en otras por meses), dos fueron pisos sobrecupados y el resto campamentos improvisados o edificios abandonados. Por otra parte, de los 12 desplazamientos, 10 fueron causados por desalojos policiales (con poca o ninguna intervención de servicios sociales) y en la mayoría de los casos condujeron a un nuevo asentamiento en uno de los municipios vecinos. El anterior es un caso extremo, pero es coherente también con la gran movilidad que existe entre los segmentos de población en una situación más precaria que viven habitualmente en pisos: en estos casos los motivos no son generalmente los desalojos por parte de la policía sino la falta de recursos económicos y de una vivienda digna y estable.

En cualquier caso, lo que es importante destacar es que la falta de empadronamiento, combinado con la presión policial y con la falta efectiva de intervención por parte de los servicios sociales, contribuye a también un asentamiento más inestable y aumenta este tipo de movilidad urbana forzada. Cabe recordar que las administraciones locales podrían (y deberían) registrar en el censo a estas personas una vez detectara que se encuentran en su territorio<sup>21</sup>. En ese sentido, el proceso de empadronamiento, que implica formal-

<sup>20</sup> Por ejemplo, de un momento previo al conflicto de 2007: “La masiva llegada de rumanos gitanos ha disparado la tensión en Sant Roc.” (Navarro, J., El País, 15 de mayo de 2006)

<sup>21</sup> Según recoge la Ley 7/1985, una resolución de 1997 y la Ley 4/2000 (resumiendo mucho), el padrón es obligatorio para cualquier persona viviendo en territorio español y los ayuntamientos deben registrar a los extranjeros que “normalmente residen en el municipio”. Esto es particularmente importante, porque dicho

mente un reconocimiento de la presencia y es un mecanismo que debería garantizar un asentamiento más sencillo y dar acceso a algunos derechos y servicios básicos, se está utilizando en la práctica como una estrategia de control del asentamiento. Tanto en los casos en los que no se reconoce la presencia en un piso porque existe un límite (lo cual no impide que doce personas puedan vivir en un piso de 50 metros cuadrados) como en aquellos en los que el asentamiento se produce en el espacio público, la práctica concreta usualmente no es hacer un esfuerzo por el arraigo y la mejora de las condiciones de vida, sino el no reconocimiento de la presencia de esta población. En otras palabras, se podría decir que algunos de los municipios en los que realizamos trabajo de campo consideran a la población rrom, de alguna manera, como personas “que no deberían estar en su territorio”, y no tienen inconveniente en que un desalojo produzca un cambio de asentamiento al municipio vecino, siempre que el “problema” desaparezca. Con el agravante de que, además, dichas políticas son frecuentemente justificadas con una culturalización de una movilidad que, en realidad, es forzada<sup>22</sup>

El ejemplo anterior es coherente con la idea que expresa Delanty (2006), cuando dice que las fronteras “exist not on the edge of the territory of the state, but in numerous points within and beyond it”. En este sentido, las desigualdades y tensiones sociales entre diferentes poblaciones y zonas urbanas, acotan y marcan posibilidades de promoción, bienestar y acceso: segmentando, en definitiva, la ciudad a partir de multitud de fronteras. Y estas fronteras no son únicamente físicas, sino también económicas y sociales; de acceso a los recursos y servicios básicos; legitimadas y construidas por determinados discursos dominantes. En este intento de disponer lo urbano, para una parte de los habitantes de la ciudad, ya no se trata tanto de “estar en los márgenes físicos de la ciudad, como en los márgenes virtuales de los principios organizativos, las reglas y los procedimientos previstos para satisfacer las necesidades y utilizar el espacio urbano” (Cottino, 2005:105). Son fronteras interiores (cuyas expresiones más evidentes son el control y la precariedad en las condiciones de vida) que se manifiestan una vez se ha vencido, al menos físicamente, “la frontera clásica, la frontera nortesur, la frontera exterior” (Pretel, 2006:50).

3004

## 6. CONCLUSIONES

Una primera conclusión general, aunque no esté entre los objetivos explícitos del texto, es la constatación del tipo de imagen que se ofrece de esta población en los medios de comunicación y los discursos políticos. Observando el análisis de una forma global, lo cierto es que este coincide aproximadamente con las conclusiones principales que Van Dijk (2005:53) propone respecto a esta cuestión cuando afirma:

“Los inmigrantes se representan estereotípicamente como infractores de la ley y las normas, es decir, como diferentes, desviados y una amenaza para “nosotros”. “Nosotros” como grupo o nación somos representados como víc-

---

marco legal también especifica que en los casos de infravivienda (chabolas, campamentos, etc.) e incluso en caso de residir en un espacio público, dichos lugares deben aparecer como direcciones válidas en el padrón, mientras designan a los servicios sociales (u otras instancias) como los actores a quien corresponde identificar y certificarlas.

<sup>22</sup> Pajares (2006:259) apunta, por ejemplo: “Tampoco están siendo objeto de ningún programa específico de integración por parte del Ayuntamiento de Badalona. Los responsables del Ayuntamiento me expresaron sus reticencias a dedicar recursos para algún programa de este tipo, “porque no sabemos si desaparecerán del barrio de la noche a la mañana” (en referencia al nomadismo que se les supone a los gitanos)”.

timas, o tomando una iniciativa enérgica (policial) en contra de esta desviación”.

La llegada y presencia de población inmigrada (y en concreto de población rrom) se suele asociar con discursos basados en categorías negativas y amenazantes, como la delincuencia, los problemas sociales, los problemas de acogida, etc. Todo ello, aderezado con los discursos que alertan de una llegada masiva, hacen que se reproduzca ese discurso tan extendido asociado con la “invasión” de los inmigrantes (cuando, por ejemplo la llegada de población rrom es muy escasa en número). Ello se combina, como dije en la introducción, con una dinámica de invisibilización y desconocimiento.

En resumen, se puede decir que esta relación entre visibilización e invisibilización es compartida, en mayor o menor medida, con otros colectivos minoritarios y/o migrantes (Aramburu, 2005:35) particularmente si segmentos de los mismos se encuentran en posiciones marginales. En este sentido, dicha invisibilización se expresa con claridad cuando se observan las temáticas respecto a las que se habla sobre los rrom rumanos en los medios de comunicación, que tienen menos que ver con las condiciones de vida en los barrios en los que residen que con su uso del espacio público en el centro de las ciudades. Esto es así, como hemos visto, exceptuando la visibilidad que se da a momentos concretos de conflicto en esas zonas, que en todo caso rara vez indagan realmente en la situación de la población rrom rumana en dichos barrios y, muy en concreto, en las cuestiones relacionadas con el acceso a una vivienda digna. Incluso cuando se mencionan, en muchas ocasiones, se obvia que estos colectivos ocupan lugares que ya presentaban problemáticas muy intensas: como muestra Requena (2003). en un análisis de Serra d'en Mena (barrios que limitan con Sant Roc), es importante señalar (de cara al menos a un análisis de diferentes factores), que se trata de procesos de “nueva marginalidad en espacios tradicionales de exclusión” (Requena, 2003), es decir, de una serie compleja de factores interrelacionados que producen que, muy habitualmente, los barrios tradicionalmente afectados por una peor situación sean los que recojan a población recién llegada.

Lo importante, o al menos uno de los aspectos centrales del debate, es que es precisamente la situación de desigualdad en esos barrios lo que alimenta (o lo que es utilizado para alimentar) el conflicto. Aunque esta estrategia se realiza de formas diferentes, como muestra el análisis de los dos momentos concretos que hemos utilizado. En el primero (2007), es un conflicto vecinal (alentado o no por otras instancias) el que es aprovechado por un partido para situarse en el centro del juego político en una determinada área urbana. En el segundo momento, sin embargo, es este mismo discurso político el que utiliza desde un inicio las demandas vecinales para justificarse, sin que existiera en ese momento ningún “detonante” previo, más allá de una convocatoria electoral.

Desafortunadamente, y refiriéndome en concreto a la población rrom rumana, esta vinculación de los discursos con la gestión de su presencia en el territorio (sea más o menos explícita) no es patrimonio exclusivo del Partido Popular. En otras palabras, los elementos analizados aquí no son sólo aplicables al ámbito concreto de las viviendas sobreocupadas, sino también a aspectos más amplios como el acceso a derechos básicos y las dificultades para el arraigo de dicha población (por ejemplo, con aspectos relacionados con el empadronamiento), como mostré brevemente con el ejemplo en el apartado anterior. Esta cuestión, que podría considerarse, en cierto modo, como vinculada con la “retirada del multiculturalismo” de la que habla Joppke (2004), forma parte de una tendencia que probablemente se esté incrementando en ciertos municipios a nivel estatal, que usan

regulaciones o prácticas diseñadas ad hoc, reaccionando a conflictos concretos, estereotipos y/o alarmas sociales creadas. No obstante, como dijimos antes, indudablemente el problema existe (respecto a la vivienda y respecto a cuestiones más generales), y afecta tanto a ciertos vecinos como a la propia población rrom: sería absurdo negarlo desde un discurso “buenista” o que caiga, desde un punto de vista contrario pero a veces con similares efectos, en el resalte constante del valor de la “diferencia cultural” por encima de cualquier otra consideración, resolviendo la cuestión de un plumazo al describir a vecinos y partidos políticos como “racistas”. Evidentemente, no se trata de no señalar con contundencia los elementos xenófobos –que son muchos– en dichos discursos, sino de articular una explicación más amplia de los mismos y de los procesos sociales que los llevan aparejados. En otras palabras, de entender que la población rrom rumana puede estar siendo situada en el papel de “cabeza de turco” respecto a situaciones de desigualdad producidas por el propio sistema, y que de hecho estas dinámicas están estrechamente relacionadas con agendas políticas locales, aspectos de gestión y de financiación (quizás mucho más visibles en los últimos años, debido a la situación de crisis), y con la manera en la que los políticos tratan de lidiar con ellas, mostrando una imagen específica a la población en general y los medios de comunicación<sup>23</sup>. Una imagen que es mucho más rentable si contribuye a esencializar al “otro” y a conflictivizar la relación con él, a ocultar desigualdades sociales de tipo estructural y, en definitiva, al mantenimiento del armazón simbólico y socioeconómico que las sustenta, que en buena parte se basa en no cuestionar precisamente a quienes no sufren –y se benefician– de dichas desigualdades.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, M. AND BIGO, D. (2003) “What are EU frontiers for and What do they mean?”, in Groenendijk, K., Guild, E and Minderhoud, P (eds.) (2003) *In search of Europe's Borders*. London: Migration Policy Group. (Chap. 2; 725).
- ARAMBURU, M. (2002) *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, p. 280.
- ARAMBURU, M. (2005) Inmigración y usos del espacio público. [En línea] *Barcelona. metropolis mediterranea*, 6, Barcelona: Ayuntamiento, 9 p. Accesible en <[http://bcn.es/publicacions/b\\_mm/ebmm\\_civisme/034042.pdf](http://bcn.es/publicacions/b_mm/ebmm_civisme/034042.pdf)> [Última consulta, 30 de diciembre de 2010]
- COTTINO, P. (2005) *La ciudad imprevista*. Barcelona: Bellaterra, p. 135.
- Decreto 259/2003, de 21 d'octubre, sobre requisits mínims d'habitabilitat en els edificis d'habitatges i de la cèdula d'habitabilitat, Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya, 399930.10.2003, 21327. [online] Accesible in <<http://arqs.info/catala/decret.pdf>>
- DELANTY, G. (2006) “Borders in a changing Europe: dynamics of openness and closure”, *Comparative European Politics*, 4; 183-202.
- EL PAÍS (2006) *Gitanos Rumanos sin trabajo malviven en Badalona*. 15 de mayo de 2006.
- EL PAÍS (2007) *Agitación en Badalona por el incivismo*. 5 de febrero de 2007.
- EL PAÍS (2007) *El PP de Badalona distribuirá 30.000 DVD en los que se queja de los 'pisos patera'*. 8 de mayo de 2007.

<sup>23</sup> Por ejemplo, observé durante el trabajo de campo cómo un recurso específico para la población rrom debía cambiar de denominación por la reacción que podría provocar, de alguna manera relacionado con las dificultades de la población en general para acceder a ese mismo recurso.

EL PAÍS (2010) *El PP reparte en Badalona folletos con el lema “no queremos rumanos”*. 24 de abril de 2010.

EL PAÍS (2010) *Eurodiputada de Sarkozy dice que los gitanos rumanos provocan los mismos problemas en Francia y España*. 17 de julio de 2010.

EL PAÍS (2010) *El PP se exhibe por Badalona con una eurodiputada de Sarkozy*. 18 de septiembre de 2010.

EL PAÍS (2010) *El PP asegura que la inmigración es peor en Badalona que en Francia*. 20 de septiembre de 2010.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA (2007) *El barrio de la Salut de Badalona explota contra los ‘pisos patera’*. 4 de febrero de 2007.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA (2007) *El incivismo motiva el éxodo de numerosos vecinos de La Salut*. 7 de febrero de 2007.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA (2007) *Llefià también acusa de incívicos a gitanos rumanos*. 10 de febrero de 2007.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA (2010) *Rajoy da vía libre al PPC para que agite la polémica*. 17 de septiembre de 2010.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA (2010) *Montilla condena la política de Sarkozy con los gitanos y critica al PP*. 20 de septiembre de 2010.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA (2010) *La eurodiputada de Sarkozy detecta “problemas” por la inmigración en Badalona*. 17 de septiembre de 2010.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA (2010) *60 notables de Badalona claman contra el PP local*. 27 de octubre de 2010.

FAIST, Th. (2009) “Diversity a new mode of incorporation?”, *Ethnic and Racial Studies*, 32(1), 171-90.

JOPPKE, Chr. (2004) “The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy”, *The British Journal of Sociology*, Volume 55/2; 237-257.

LA VANGUARDIA (2007) *Los vecinos fuerzan el desalojo de otro piso patera en Badalona*. 6 de febrero de 2007.

LA VANGUARDIA (2010) *Un folleto del PP que vincula inseguridad e inmigración vuelve a levantar ampollas*. 25 de abril de 2010.

LA VANGUARDIA (2010) *El alcalde de Badalona siente “vergüenza” de los folletos “racistas” del PP*. 25 de abril de 2010.

La Vanguardia (2010) *ICV llevará ante la Fiscalía los folletos “xenófobos” del PP*. 26 de abril de 2010.

LA VANGUARDIA (2010) *Rumanía se plantea querrellarse contra el PP por el caso Badalona*. 28 de abril de 2010.

LA VANGUARDIA (2010) *Una eurodiputada de Sarkozy ve “miedo” a los rumanos en Badalona*. 17 de septiembre de 2010.

LÓPEZ, O. (2008) Aproximación a la población rrom rumana inmigrada en el Área Metropolitana de Barcelona: estrategias de subsistencia, usos de los espacios públicos y movilidad. Trabajo de investigación dirigido por la doctora Teresa San Román. Departament d’Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona, abril 2008. Polycopiado, no publicado, p. 150.

LÓPEZ, O., SÀEZ, M., (2009) La població rrom immigrant de Romania a Catalunya: accés i ús dels serveis sanitaris catalans i situació de salut. Informe final del proyecto de investigación Desigualdades socioeconómicas y diferencia cultural en el ámbito de la salud en barrios de actuación prioritaria de Cataluña. Grup de Recerca en Antropologia

Fonamentada i Orientada (GRAFO), Universitat Autònoma de Barcelona. Financiado por el Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya, convenio UAB. Dirigido por Teresa San Román Espinosa, p. 280 [En proceso de publicación].

MARTÍNEZVEIGA, U. (1999) *Pobreza, Segregación y exclusión espacial. La vivienda de los inmigrantes extranjeros en España*. Barcelona: IcariaInstitut Catalá d'Antropologia

MONNET, N. (2002) *La formación del espacio público. Una mirada etnológica sobre el Casc Antic de Barcelona*. Institut Catalá d'Antropologia (ICA), Barcelona, p. 276.

Ley 7/1985, de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local, BOE nº 80, de 3 de abril de 1985.

LEY ORGÁNICA 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social Boletín Oficial del Estad, núm. 10, de 12 de enero.

PRIETO, O. (2007). *Sobre la identidad gitana y su construcción panétnica: El caso gitano en Barcelona*. [En línea] Tesis doctoral presentada en el Departamento de Teoria Sociològica, Filosofia del Dret i Metodologia de les Ciències Socials. Barcelona: Universitat de Barcelona. Accesible en <<http://www.tesisenxarxa.net/TDX0724107083533/index.html>> [Última consulta, 30 de diciembre de 2010].

PARTIDO POPULAR BADALONA (2007) 7 minutos. [En línea] Documento audiovisual. Accesible en: <<http://www.youtube.com/watch?v=JkG3zWCDuko>> [Consulta, 30 de diciembre de 2010].

PRETEL, Ó. (2006) Las fronteras intermetropolitanas: el caso de Terrassa y la intervención del colectivo intercultural. En: Contrapoder. Fronteras interiores/exteriores. Accesible en <<http://transfronterizo.at.rezo.net/spip.php?article7>> [Última consulta, noviembre de 2010].

Resolución de 4 de julio de 1997, conjunta de la Presidenta del Instituto Nacional de Estadística y del Director General de Cooperación Territorial, por la que se dictan instrucciones técnicas a los Ayuntamientos sobre actualización del Padrón municipal. BOE núm 117/97, de 25 de Julio.

REQUENA, J. (2003) La peor casa en el peor barrio. Barrios de inmigración y marginalidad en la periferia urbana de Barcelona. El caso de Badalona. [En línea] *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. VII, nº 146(058). Accesible en <[http://www.ub.es/geocrit/sn/sn146\(058\).htm](http://www.ub.es/geocrit/sn/sn146(058).htm)> [Última consulta, diciembre de 2010].

SAN ROMÁN, T. (1991) *La marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso*. En Prat, J., Martínez, U., Contreras, J., Moreno, I., eds. (1991) *Antropología de los pueblos de España*, Madrid: Taurus Universitaria. 151-158.

SAN ROMÁN, T. (1997 [1994]). *La diferència inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels gitanos*. Barcelona: Altafulla.

STOLCKE, V. (1995) *Talking Culture: new boundaries, new retorics of exclusion in Europe*. *Current Anthropology*, 36, 1995; pp. 1-24.

TAGUIEFF, P.A. 1987. *La Force du Préjugé. Essai sur le Racisme et ses Doubles*. París: Editions La Découverte.

TAGUIEFF, P.A. 1991. *Face ou racisme. Vol.1. Les moyens d'agir*. París: Editions La Découverte/Essais.

TURNER, B. S. (2006) "Citizenship and the Crisis of Multiculturalism", *Citizenship Studies*, Volume 10, Number 5; 607-618,



VAN DIJK, T. (2005). Nuevo racismo y noticias. Un enfoque discursivo. En: Nash, M., Tello, R., Benach, N. [eds] (2005). *Inmigración, Género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad..* Barcelona: Bellaterra.



# RETÓRICAS Y PRÁCTICAS DE UNA TRANSFORMACIÓN URBANÍSTICA: EL CASO DE VALLCARCA EN BARCELONA<sup>1</sup>

Marco Luca Stanchieri  
Universitat de Barcelona  
Departament d' Antropologia Social i Historia d' Amèrica i Àfrica  
GRECS Grup Recerca en Exclusió i Control Social

## 1. SITUACIÓN HISTÓRICA DEL BARRIO

Vallcarca es un barrio situado en la parte alta del distrito de Gracia, en Barcelona. Su situación actual –morfológica, demográfica y social– hay que entenderla a partir de un recorrido histórico, desde cuando se formó como zona de veraneo para burgueses barcelonenses a mediados del siglo XIX, hasta nuestros días, que podríamos definir de desolación, o si se prefiere, de producción de solares para la inversión pública y privada.

El barrio nació durante la primera mitad del siglo XIX, en un proceso espontáneo de construcciones de casas y torres por parte de personas de Barcelona, de clase social medioalta, que se podían permitir una segunda vivienda alejada de la ciudad, en una zona verde, montañosa y no urbanizada. En pocos decenios, se pasó de un paisaje de casas para veranear, relativamente aisladas e independientes respecto a cualquier tipo de planificación, a una conformación de poblado habitado de manera estable y que seguía una mínima alineación de los edificios que se iban construyendo junto a huertos y jardines. Esta primera urbanización fue aprobada por el Ayuntamiento de Horta, al que Vallcarca pertenecía desde mediados del siglo XIX. Jaume Fabre (1976) nos informa de cómo la Vallcarca del siglo XX ha ido cambiando de fisionomía y de población respecto a sus orígenes burgueses: la urbanización de la Riera, entre los años 1945 y 1955, favoreció el incremento demográfico y la llegada de personas de extracción más humilde desde otras zonas de Barcelona o de otras partes de España. Aparecieron talleres de pequeñas industrias, tiendas y lugares de encuentro como bares, locales nocturnos, locales para bailes, un cine, todos elementos que nos remiten a una cultura popular y a un estilo de vida más bien obrero. Una “vida cultural i recreativa” que a finales de los 70 veía su declive (Fabre, 1976: 87). Se puede afirmar que fue ésta la época en que comenzó otra historia del barrio, sumisa a las imposiciones de un plan urbanístico, el Plan General Metropolitano del 1976. El PGM76 probablemente representa el principio del final de una barriada a pesar de que se han producido fenómenos de resistencia y nuevas formas temporales de vecindario que iremos analizando.

## 2. EL PGM1976: EL TIEMPO DE LA DEGRADACIÓN

El barrio de Vallcarca quedaría afectado principalmente por una reordenación de la viabilidad, y en concreto, por la construcción de una autopista urbana circular –la ‘vía O’– que partiría el distrito de Gràcia por la mitad (Llatzer Moix, 1994) con la finalidad de unir la Plaza Lesseps con la Plaza Joanic.

---

<sup>1</sup> Este artículo es fruto de la investigación etnográfica que estoy llevando a cabo en el barrio barcelonés de Vallcarca desde octubre del 2008. Se fundamenta en el análisis del material producido durante la presencia continuada en la zona afectada, y a través de entrevistas y conversaciones con vecinos/as, recuperando datos de archivos públicos y privados y con la participación en reuniones de la plataforma vecinal Salvem Vallcarca.

El proyecto no se realizó según lo planteado. Pasaron los años, y si por un lado Vallcarca pudo aplazar su destrucción, por otro entraba en un limbo histórico de 35 años, durante los cuales, tanto la historia y las relaciones de vecindario, como su morfología urbana fueron condicionadas por, y ligadas a, la vigencia del Plan. En la práctica, toda la zona afectada pasó a ser inmodificable hasta el momento de la prevista actuación. No se daban permisos ni siquiera para arreglar las fachadas de las casas, con el consecuente, lógico, degradación del patrimonio construido y de las calles, en paralelo al envejecimiento de la población. En definitiva, el hecho de ser un barrio afectado por un plan urbanístico ha congelado lo que generalmente sería un proceso normal de conservación y rehabilitación de los edificios y de las infraestructuras urbanas. El efecto concreto de la parálisis, que la vigencia del plan provocó fue, por un lado, el decrecimiento demográfico y por el otro, un abandono significativo de casas.

Las personas más jóvenes prefirieron marcharse. En consecuencia quedaron personas mayores y, en algunos casos, después de ellas, casas vacías, abandonadas, herencias para dueños que ya solo esperaban el expropiado, dejándolas a la progresiva degradación hasta el derribo final. Además, los locales y pequeños negocios iban cerrando sin ser sustituidos por otros, empobreciendo la ya poca activa vida social de la barriada.

La gran cantidad de casas abandonadas a partir del final de los 90 han sido ocupadas por gente joven de varias procedencias: italianos, argentinos, chilenos, españoles y catalanes de otras zonas de Barcelona. Artistas de calle, vendedores ambulantes, trabajadores, parados, bailarines de tango, malabaristas, músicos, madres solteras con hijos, estudiantes, grafiteros han entrado en los edificios deshabitados arreglando los interiores y estableciendo ahí sus viviendas o lugares de encuentro colectivos, centros sociales, y cuidando de los jardines, transformándolos en la mayoría de los casos en huertos. Las mismas casas que para unos, los dueños oficiales, son sólo ruinas para derribar e intercambiar por dinero, en cuanto que ocupan una porción cuantificable de espacio vendible y rentable, se han convertido para otros en un espacio vital, entendido como práctica y experiencia cotidiana para vivir y relacionarse al lado y con sus vecinos. Pero a pesar del frecuente intercambio de estas personas que llegaban desde fuera, había, y todavía quedan, algunos/as que llevan quince o veinte años viviendo en Vallcarca. Personas que con el tiempo han contribuido de manera activa a varias formas de lucha, resistencia y fiestas para reivindicar los espacios vitales propios y de los demás, y como no, han contribuido a que se despertase el conflicto en un barrio que estaba condenado a desaparecer.

El PGM76 estaba dejando la barriada en una total decadencia estética y estructural. Las casas del principio del siglo XX, alguna hasta de finales del XIX, que resistían sin ser reformadas, presentaban los signos evidentes del transcurrir del tiempo. Gran parte de los edificios estaban ocupados y Vallcarca se hizo famosa en la ciudad, como fuera, por ser un 'territorio okupado'. Empezaba una nueva época que, por las razones que explicaré más adelante, duró un par de decenios y que fue, sin duda, un tiempo de renovada vida social a pesar de que el plan de transformación urbanística la condenaba a extinguirse. Lo que se dio en el barrio fue una situación aparentemente atípica pero frecuente en las ciudades: la reapropiación de espacios con los cuales la ciudad ya no cuenta sino para transformarlos radicalmente. La ocupación era motivada por diferentes razones: algunos ocupaban por el simple hecho de no tener una vivienda, otros lo hacían siguiendo un preciso estilo de vida, otros tenían ideas de reivindicación y protesta por el derecho a una vivienda digna... Algunos se involucraban en la vida social, colaboraban en la organización de las fiestas del barrio y proponían debates abiertos a todos los vecinos. Otros preferían representar la

alternativa a todo esto: ‘lo no autorizado’. Había también quien, ni lo uno ni lo otro, viviendo por su cuenta y esperando el día del desalojo como algo ineluctable. En ese tiempo había en Vallcarca tres centros sociales que representaban los lugares de encuentro de muchos jóvenes de toda la ciudad. En cada uno se practicaban actividades diferentes.

A parte estos espacios de encuentro creados gracias a los okupas, había en el barrio tres bares, dos talleres de coches y uno de motos, una carpintería, una panadería, un minimarket, una lavandería, una tienda de material eléctrico y una pensión para estudiantes. Había vecinos de siempre que aprendieron a relacionarse con los nuevos llegados, los okupas, y otros que nunca los pudieron tolerar. El barrio vivía con sus solidaridades y sus conflictos, manifiestos o latentes, como siempre ocurre en cualquier vecindario.

En ese escenario intervino la Modificación del Plan General Metropolitano en el ámbito de la avenida Hospital Militar Farigola del año 2002 (DOGC núm.368222/07/2002) con el cual se establecía la edificabilidad dentro del territorio del barrio afectado por el PGM76. Tres años más tarde se publicaron las Normas Urbanísticas de Modificación del PGM (DOGC núm. 434721/03/2005) que, en primera instancia, definía el territorio interesado por la reforma dividiéndolo en dos sectores: el primero, en la parte más alta corresponde al núcleo más antiguo, entre la calle Farigola y el viaducto de Vallvarca, caracterizado por calles estrechas que se cruzan, con casas de dos o tres plantas, y algunas torres de estilo modernista. Esta parte antes de los derribos del 2009 y 2010 presentaba la morfología de un pequeño pueblo. Y era la zona con más concentraciones de jóvenes okupas, y donde, como he explicado antes, había pequeñas tiendas, bares y talleres. El segundo sector es una ‘lengua de tierra’ que sigue el recorrido de la vieja Riera desde la Av. de Vallcarca, a la altura de la calle Farigola, hasta la Plaça Lesseps, y que comprende tanto la avenida como la paralela calle Bolívar.

3013

En la primera zona se prevé el derribo total de todo lo construido en los 12.512 m<sup>2</sup> de terreno afectado por el plan. La misma suerte espera a todas las construcciones del lado Besós de la calle Bolívar. Esta última, que históricamente pasó a ser considerada la calle de lo prohibido, de la inmoralidad, por albergar clubs de noche y amores furtivos en sus habitaciones, desaparecerá dejando espacio para la ampliación de la Av. Vallcarca, que permitirá una más fluida circulación de vehículos en los dos sentidos de marcha. De hecho, la avenida se transformará en un ancho vial con una zona ajardinada en medio que caerá bajo aquella categoría política tan de moda en las administraciones ciudadanas que es el ‘espacio público’. Los espacios públicos son espacios urbanos pensados abstractamente a priori, estrictamente estandarizados con prohibiciones o normas de conductas que definen la presunta convivencia ciudadana de los que supuestamente los frecuentan. Tal y como señala Manuel Delgado (2007) este es un concepto cargado de valor ideológico que se utiliza de manera siempre creciente, como un caballo de batalla, para obtener consensos en la opinión pública. En este sentido, como veremos más adelante, tuvo un gran efecto sobre la zona afectada por el plan al alimentar una retórica de lo limpio que se oponía a las prácticas supuestamente degradantes.

En septiembre de 2008 el distrito de Gracia y el Área Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Barcelona concretaron el Pla de Millora Urbana (PMU), una pequeña modificación de la MPMGM2002. El objetivo era una mejor sistematización de la viabilidad en la zona alta del barrio, entre la Av. Vallcarca y el viaducto, que permitiera salvar la actual boca del metro y conseguir la construcción de un piso más en algunos de los bloques previstos gracias a una mayor amplitud del vial.

En resumen el plan prevé la construcción de 167 viviendas, de las cuales, 83 son de promoción pública (6736 m<sup>2</sup>) y 84 de promoción privada (8756 m<sup>2</sup>), que se construirán en la parte más alta del barrio, cerca del viaducto de Vallcarca, donde están previstos 4115 m<sup>2</sup> de zonas verdes.

A final de 2008 se estaba acabando un gran edificio de siete plantas previsto para realojar alrededor de 60 familias de la zona afectada. Esta construcción levantó muchas polémicas entre los vecinos que no tardaron en identificarla como el ‘cementerio’ de Vallcarca.

### **3. GRUPOS DE INTERÉS EN EL BARRIO: ASOCIACIONISMO Y CONFLICTO**

Hasta el momento he utilizado el concepto de barrio como categoría políticoadministrativa abstracta, neutra, que define límites territoriales. Pero si queremos entender a que nos referimos cuando hablamos de Vallcarca debemos abordar el concepto barrio desde una perspectiva interna al mismo, problematizando estos límites, como nos sugiere Jaume Franquesa (2010), y desenmascarando el complejo entramado de prácticas discursivas y acciones que forman los contextos de los cuales el vecindario se nutre para definirse a sí mismo y su barrio. Estas definiciones a veces resultan contradictorias o antagónicas entre sí.

A continuación esquivo un análisis sintético de los grupos sociales existentes en Vallcarca, de algunas de las retóricas que alimentan sus discursos y de las acciones prácticas que los acompañan.

Si consideramos los vecinos en relación al plan de transformación urbanística nos encontramos con:

- A) Afectados o contrarios a la reforma.
- B) Beneficiados o favorables a la reforma.

**3014**

Si los consideramos en relación al estatus con respecto a la vivienda podríamos identificar:

I. los que perderán su casa:

1. Vecinos con contrato de propiedad y residentes en el barrio (jóvenes, familias y gente mayor).
2. Propietarios de segunda casa, no residentes.
3. Vecinos con un contrato de alquiler barato, de duración incierta, hasta el expropiación de la casa (familias y gente mayor).
4. Comerciantes y dueños de talleres.
5. Jóvenes okupa sin contrato.

II. los que no perderán su casa:

1. Vecinos con contrato de propiedad y residentes en el barrio.
2. Vecinos con contrato de alquiler a precio de mercado.

Manteniendo la división que el plan hace del barrio podemos afirmar que son presentes los casos ‘A’ y ‘B’ en las dos zonas interesadas por la transformación, así como todos los

casos de 1 a 6 son presentes en la zona Av. VallcarcaBolivar, mientras que no se dan casos 6 y 7 en el núcleo más antiguo, que como he dicho, será totalmente arrasado.

En las entrevistas con los vecinos y vecinas se evidencia que el concepto de barrio cambia según sean los afectados o los beneficiarios quienes hablan. Entre los primeros, los discursos que se construyen son básicamente de dos tipos: los que parten de un sentimiento de resignación y los que derivan de una voluntad de lucha.

La visión nostálgica y de resignación, de comunidad perdida, se da solo en el núcleo más antiguo. Culpan bien al plan de reforma urbanística, bien a la presencia de los okupas como causa encubierta de la voluntad transformadora.

Los que resisten entienden como barrio toda la zona en que viven personas afectadas por el plan, y lo definen como un espacio importante en sus vidas y en las de los vecinos, okupas incluidos. Según el parecer de estas personas, los okupas no dañan directamente a los demás vecinos, sino indirectamente a través de la imagen peyorativa que se construye de ellos. Esta concepción llega al punto de crear fisiones dentro del movimiento vecinal, a favor y en contra de ellos.

Entre los que se beneficiarán de la reforma el concepto de barrio encaja con la delimitación territorial del plan. Los vecinos que están de acuerdo en cambiar y transformar radicalmente la zona siguen una retorica oficial que estigmatiza físicamente y socialmente el barrio, y en particular su parte más antigua, para justificar la actuación urbanística. Es decir, alimentan un discurso que habla de una zona que necesita ser rehabilitada, dignificada, limpiada para sanar las varias formas de degrado que la afectan.

Estas diferentes versiones y divisiones se reflejan en la actividad asociativa que ha protagonizado la vida social de Vallcarca durante los años de vigencia del plan, en particular desde el 1998, cuando se formó la Asociación de Vecinos de Gracia NordVallcarca (abreviaré con A.V.V.GNV), que dio un fuerte impulso a la actuación de la reforma. Hasta aquel momento, vecinos y vecinas eran representados por la Asociación de Vecinos de VallcarcaRieraViaducto (A.V.V.VRV) que existía desde el año 1979. Nos encontramos otra vez con una división que parece ajustarse a la partición que del barrio hace el plan. La A.V.V.VRV ha tenido siempre su sede en la parte más antigua. Estaba formada por vecinos/as que llevaban muchos años viviendo ahí, algunos/as hasta toda la vida, y ha sido un movimiento vecinal que manifestó siempre su oposición a la MPGM, a la sombra de la cual percibían que el estado de degradación en que se encontraba el barrio les exponía a una fuerte presión especulativa, tal y como nos recuerda David Harvey (1977) suele pasar a porciones urbanas en condiciones de deterioros. Los/as vecinos/as asumieron este hecho con convicción, denunciándolo públicamente en varias ocasiones tanto en periódicos locales como con manifestaciones en la calle. En la lucha para resistir al plan de reforma la A.V.V.VRV se quejó de la falta de participación ciudadana de los realmente afectados, que aparte perder la casa y el barrio, no serán beneficiados por las indemnizaciones, en el caso de los propietarios, ni por las medidas sociales que se adoptaran, en el caso de los alquilados con contratos, ni, obviamente, por la total exclusión de cualquier beneficio en el caso de los alquilados sin contrato o de los en situación irregular.

Objetivamente, por lo que respecta a la participación ciudadana<sup>2</sup> en el desarrollo del plan urbanístico, la situación de Vallcarca se acerca al fracaso. Aunque existan normas y leyes

---

<sup>2</sup> Para el cuestionamiento del proceso participativo en el planteamiento urbanístico me remito al excelente artículo El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado 'modelo Barcelona' (Horacio Capel, 2007) disponible en la web: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn233.htm>.

que reglamentan el proceso participativo Horacio Capel nos recuerda que: “En realidad ni las memorias e informes, si existen, se dan a conocer, ni las audiencias públicas están bien reguladas y seriamente organizadas, ni la consulta ciudadana funciona normalmente. El funcionamiento se limita, generalmente, a informar a los que asisten de las decisiones que se han adoptado. Los documentos no se muestran. Las reuniones tienen defectos graves de forma. No se fija un orden del día, ni se sabe quien participa, porque no se identifica a los participantes. No hay procedimientos para debatir y tomar decisiones” (Capel, 2007: 14). Con esto estarían de acuerdo los vecinos de A.A.V.VRV que en el año 2001 publicaron en la versión electrónica del Borinot, revista mensual de Vallcarca y barrios cercanos, un comunicado de denuncia por marginación en el proceso de transformación del barrio. El 2001 era el año decisivo de la participación ciudadana en el proceso urbanístico porque al año siguiente se aprobaba la MPGM. Entre otras denuncias escribieron: “Al llarg de tot aquest temps, l’associació que representa el col·lectiu d’afectats ha vist com es passava de situacions autènticament kafkianes, com la separació d’una assemblea en dues sales, la dels bons (la seva claca) i la dels dolents (nosaltres, que defensàvem casa nostra) quan la regidora del districte era Teresa Sandoval, a l’oblit absolut i alhora conscient. Les peticions de reunió amb l’actual regidor cauen de manera sistemàtica de la seva agenda, les nostres al·legacions no són ni tan sols contestades, el regidor assumeix el compromís de respondre per escrit alguna de les nostres preguntes i no ho compleix, es donen notícies falses respecte el consens veïnal com les que han aparegut en algunes publicacions del districte. [...] Deixemho clar, la reforma proposada no compta amb el suport de les persones afectades, que no hem estat escoltades fins ara”.

La más reciente A.A.V.GNV, formada por personas llegadas al final de los 90, tiene su sede en el lado Llobregat de la calle Bolívar, en un edificio de nueva construcción que no está bajo la amenaza de derribo. En el mismo edificio están también las viviendas de los socios más combativos. Todos apoyan la realización de la reforma por una lógica bastante evidente: con el derribo del lado Besós de la calle Bolívar, la ampliación de la Av. Vallcarca y el ajardinamiento de la misma, sus viviendas se valorizarán subiendo el precio del suelo urbano.

Podemos entonces afirmar que, en la práctica, y más allá de la división territorial, la A.V.V. histórica del barrio, la de VallcarcaRieraViaducto se hizo representante de los que hemos identificado como grupo ‘A’, los afectados que perderán su casa, mientras que la A.V.V.GNV representa los del grupo ‘B’, los beneficiados por la reforma urbanística. Las dos asociaciones han vivido en una constante oposición: la del núcleo más antiguo ha denunciado repetidamente la autoatribución de la representación vecinal de los afectados por parte de la otra con la finalidad de defender intereses de carácter personal y ostentando discursos populistas centrados sobre la necesidad de espacios verdes. Los de la AV.V.G.N.V., al contrario, se consideran los adalides de la batalla de la rehabilitación del barrio gloriándose, según ellos, de un amplio consenso vecinal. Las pocas palabras de su actual presidente valen para resumir qué tipo de visión tiene la asociación respecto al barrio. Sus palabras se publicaron en un reciente y apasionante artículo de Israel Punzano, en el País, titulado “Adeu, Vallcarca” del 10/02/2011: “La part antiga de Vallcarca estava tan deteriorada, que no vam valorar el barri des d’una perspectiva de patrimoni. Només hi havia rates i okupes. [...] És veritat que aquesta reforma canvia totalment l’aparença del barri, però hem preferit que les coses estiguin netes sobre altres qüestions”.

La práctica de la vida de la gente en el barrio demuestra que es reductivo y engañoso, además que injusto, plantearse a priori el problema en términos de una separación física



del barrio mismo. La parte antigua, deteriorada por el paso del tiempo, acabó por ser perjudicada muy fuertemente, de la misma manera que el lado del ‘carrer Bolívar’ que se transformará en vial. En esa calle, en los años 80, había casas abandonadas que fueron ocupadas por gente joven que se quedaron hasta hoy viviendo en ellas. Una, hasta ha sido comprada a su dueña en los años 90 por los actuales ocupantes. Las que todavía quedan mantienen su arquitectura originaria de finales del 1800 o principios del 1900 y comparten el hecho de no haberse podido restaurar. Justo en frente al edificio que hospeda la A.V.V.GNV se encontraba hasta el 2009 el histórico centro social ocupado Ateneu Popular de Vallcarca, uno de los primeros que se formó en Barcelona. Era un espacio de promoción y divulgación cultural autogestionado que funcionaba desde el año 1996. Tras un acuerdo tácito entre los ocupantes y el propietario durante más de diez años el dueño demandó a los ocupantes en el 2007 y el ayuntamiento expropió la casa. El 20 de enero del 2009 los mossos d’esquadra la desalojaron y las excavadoras derribaron el edificio<sup>3</sup>. Durante los años de permanencia al ‘carrer Bolívar’ los chicos y las chicas del Ateneu vivieron en conflicto constante con la A.V.V. que tenían en frente. El problema que la asociación denunciaba era el ruido y la suciedad que provocaban las actividades del centro social. Con los años el conflicto ha pasado de las palabras a la práctica. Un ejemplo de ellos lo tenemos con la problemática relacionadas a la organización de las fiestas mayores del barrio. El Ateneu hospedaba desde el 2002 la ‘Associació Cultural Assemblea de Festes Majors Alternatives de Vallcarca’. Después de tres años en que se organizaban las fiestas alternativas en casas okupas, y en particular en el CSO Manantial, se constituyó esta asociación que tenía el propósito de llevar las fiestas a la calle. La idea consistía en la reapropiación, limpieza y uso de un solar como espacio para las fiestas del barrio. De hecho, todavía hoy este solar ubicado al ‘carrer Bolívar’ es una pequeña plaza con algunos banquillos y una fuente, siempre frecuentado por alguien. El segundo año se prohibió policialmente celebrar las fiestas alternativas en la calle. Se trasladan al CSO Manantial el año 2004. El Manantial es derribado y el año siguiente se vuelve al Ateneu. Para el 2006 se propone volver a la calle como escenario. La A.V.V.GNV se opone, hasta el punto de manifestar públicamente la voluntad de organizar alguna actividad en el espacio elegido por la fiesta alternativa de la Asociación Cultural. Ésta última intenta organizar encuentros con la A.V.V. llegando hasta a la intercesión municipal pero sin obtener respuesta. Al final, la A.V.V. no obteniendo un apoyo vecinal consistente abandonó su propósito y se volvieron a celebrar las fiestas alternativas en espacios abiertos.

Si con la A.V.V.GNV los okupas del Ateneu estaban en conflicto, por otro lado, la A.V.V. de VallcarcaRieraViaducto, consciente del peligro de una transformación en que la inversión pública era acompañada de una fuerte inversión privada, pidió en el año 2005 apoyo al Ateneu para movilizar el barrio contra dicha reforma. Se constituyó una plataforma vecinal, *Salvem Vallcarca*, representante de muchas familias ya apoyadas por la AAVV VallcarcaRieraViaducto, y de jóvenes okupas, que fue muy activa en la denuncia y protesta. En el 2006 se organizaron más de veinte manifestaciones en la calle de carácter semanal que cortaban la viabilidad en la zona del viaducto; la zona más antigua se llenó de pancartas y pintadas contra la voluntad destructora del barrio por parte del ayuntamiento.

---

<sup>3</sup> Después del derribo el Ateneu Popular de Vallcarca se estableció en otro edificio abandonado en la avenida de Vallcarca donde todavía promociona y autogestiona sus actividades. Para entender el funcionamiento del centro social remito a un documento de la Asamblea del mismo publicado en el blog: <http://apvallcarca.files.wordpress.com/2011/03/dossierapv.pdf>.

Hasta llegaron, a mediados de 2009, a escribir una carta al Congreso de los Diputados y al Parlamento Europeo para denunciar este proceso urbanístico, fundado sobre una profunda injusticia social contra los afectados, y para exigir explicaciones con respecto al proceso de los expropiación. Todo fue inútil. Los medios de comunicación seguían describiendo la reforma como la solución para la obsolescencia y conflictividad del barrio, silenciando las voces de los vecinos o demonizando sus actuaciones de protesta.

Son éstos solo algunos ejemplos de un conflicto vivo e interno al barrio que se manifiesta públicamente y que acaba por avivar los discursos de las partes implicadas. Y en este juego de relaciones se amplían, reducen o matizan los campos semánticos de los conceptos de barrio y vecindario. Como consecuencia, la representatividad vecinal y los discursos estigmatizadores que ésta produce, se adaptan y relativizan en un intento por adquirir una posición hegemónica en las decisiones importantes que afectan al territorio urbano. En definitiva, Vallcarca no se da como un a priori espacial sobre el que imprimir un plan de reforma que se pretende con un ajuste perfecto a los límites territoriales, sino, como enseña Franquesa, “como territorio problematizado” (Franquesa, 2010: 50), un arena conflictual donde diferentes actores, con sus retóricas y sus prácticas, crean contextos operativos que determinan el proceso de la permanencia histórica o, en nuestro caso, de cambio radical. Siguiendo la pista que nos brinda Franquesa podemos afirmar que en Vallcarca el plan urbanístico ha permitido el emerger del barrio en toda su poliedricidad, desencadenando un conflicto que ya existía en potencia y, a su vez, sus desequilibrios, definiendo relaciones de poderes bien marcadas.

El desequilibrio a favor de una parte (la AAVV Gracia NordVallcarca) respecto a las otras (la AAVV VallcarcaRieraViaducto, el Ateneu y su asamblea, la unión de las dos en la plataforma vecinal Salvem Vallcarca, y las personas que aglutinan) se debe a la adopción de un discurso que tiene su raíz en lo que Franquesa llama “narratives legitimadores”. Estas consisten en “relats que, sortint del llenguatge tècnic dels plans urbanístic i emparantse en tota mena de prejudicis y metàfores recurrents, emeten judicis de valors sobre la situació de la ciutat o d’un tros d’ella i que tenen per objectiu generar consens o suport entre la ciutadania (o si més no prevenir la possibilitat que s’armin discursos alternatius) respecte dels plans urbanístic proposats des de les institucions, tot creant una retòrica que mostri com a intrínsecament positiva l’acció, qualsevulla que sigui el projecte de ciutat proposat” (Franquesa, 2010: 60).

#### **4. RETÓRICA DESLEGITIMADORAS: LO SUCIO Y LO LIMPIO**

En el caso de Vallcarca, a lo sucio y a los ruidos de las fiestas okupa, se suman ideas tales como “la vejez del barrio”, “lo indigno”, “lo feo”, “el peligro que en las callejuelas te pueda atracar alguien o que las casas se caigan solas por el mal estado”, “la violencia” y “la presencia de droga”. Por el contrario a éstas se oponen “lo limpio”, “lo nuevo”, “el espacio verde para pasear y donde incluso los niños no corren peligro”. Cuando hay un derribo en Vallcarca, por ejemplo, se crean situaciones en las que esta retórica se hace repetitiva. Mientras las grúas fagocitan los edificios, dejando solares en un entorno en ruinas, se acercan curiosos de la zona, turistas de camino al Park Guell y algún vecino. Todos se fijan en la escena y algunos comentan ese pasaje del pasado en un presente vacío. Las conversaciones expresan una narrativa desoladora. Algunos hablan del barrio a través de lo que ven y de lo que saben: “casas viejas”; “nunca se reformaron baños y cocinas”; “los cables tienen cien años”; “los okupas no vivían en buenas condiciones higiénicas”; “el barrio era ya obsoleto y sin un orden arquitectónico o urbanístico”; etc. Es decir, utilizan

formas retóricas como frases hechas, dando la clara impresión de que las están repitiendo tal y como ellos mismos las escucharon en algún lugar. Igualmente las fórmulas para expresar lo que vendrá recuerdan a panfletos u ordenanzas cívicas del ayuntamiento: “rehabilitación del barrio”; “más espacios verdes”; “un vial ajardinado donde pasear”, etc. En el fondo, la estrategia del poder políticourbanista de matriz capitalista (Franquesa, 2010) con la que justifican y legitiman esta radical transformación, consiste en convencer a la opinión pública de que se va a cambiar ‘lo malo’ por ‘lo bueno’, proponiendo y de hecho imponiendo, ‘lo bueno’ bajo la forma de lugares limpios, verdes y pacíficos, en definitiva, controlados. Para generar consenso buscan la ruptura vecinal y la fomentan, estigmatizando todo lo que representa un obstáculo a la realización del plan: las casas y una parte de los vecinos. Las casas ya no son el lugar donde estaba viviendo gente desde hace años, okupas o no. Las fachadas estuvieron esperando veinte o treinta años a ser limpiadas, arregladas, es verdad, pero dentro estaban bien. No se puede obviar que las personas que viven muchos años en una casa la van construyendo, cuidando y no necesariamente destruyendo. Ha habido casos de personas que han encontrado un refugio, más que una casa, en algún edificio en ruinas por debajo del Viaducto, pero estamos pero hablando de edificios reconocidos como inhabitables, hasta por los okupas.

Los okupas. Sobre ellos se elabora un imaginario que engloba actitudes y estilos de vida muy diferentes, pero con un denominador común, el deprecio y el rechazo. La okupación es un fenómeno que se debe erradicar, como si se tratara de una plaga de ratas.

El conjunto formado por un ambiente urbano obsoleto y ‘habitantes de las cloacas’ da lugar a un ambiente insalubre que se debe higienizar y genera un discurso que permea las personas, atrapándolas en una misma matriz basada en oposiciones como sucio/limpio, violento/pacífico, indigno/digno, etc., que no deja espacio a una posición alternativa, y que acaba por retroalimentar la retórica deslegitimadora. Esta estrategia es perversa, y efectiva, porque hace dudar a unos vecinos de otros condicionando las relaciones hasta el punto de fragmentar el tejido social y provocar rupturas o distancias que se colman discursivamente con la demonización del otro.

## 5. CONCLUSIÓN

La vigencia del plan urbanístico y el lento proceso de reforma que prevé ha influido sobre Vallcarca en diferentes niveles, todos ligados al control político del tiempo de la degradación.

Por un lado ha dejado que todo lo construido acabara fuera de mercado, con la consecuente ganancia, para el ayuntamiento y los inversores privados, en términos de ‘plusvalías’ por la revalorización del suelo expropiado. La posición de Vallcarca es privilegiada para construir pisos de altostanding: el Park Guell a un lado y el Park del Putxet al otro, la parada de la línea tres del metro que en 10 minutos lleva al centro de la ciudad, quinientos metros de vial hasta la Plaça Lesseps donde se está construyendo una estación de la nueva línea 9 del metro que cruzará la ciudad hasta el Aeropuerto del Prat, la Ronda de Dalt para salir de la ciudad en las dos direcciones a dos minutos de coche. Junto a esto, la limpieza, el verde, la tranquilidad que tantas retóricas ha promovido, son todos factores que tendrán un precio que pagar. En concreto, en el barrio se teme la fuerte subida del coste de los alquileres y de la vida que algunos de los que se realojaran en Vallcarca no se podrán permitir. Es frecuente escuchar vecinos/as que creen que la nueva Vallcarca que sustituirá el barrio será destinada a otras personas, de más recursos económicos, y que ellos/as serán obligados a mudarse en otra zona más asequible. De hecho, son muchos los

que prefieren la indemnización económica frente al piso que les esperarían en el edificio que simbólicamente llaman ‘cementerio’.

Otra de las consecuencias ha sido el fomento de la difusión y la retroalimentación de una retórica que habla del estado decadente, sucio, ruinoso, vicioso e ilegal del barrio, atrapándolo en una lógica de higiene social y física parecida a la expiación moral de matriz cristianocatólica de la cual habla Michael Herzfeld en su estudio sobre el barrio Monti de Roma (Michael Herzfeld, 2010).

Por último se puede decir que este plan ha contribuido a un ineluctable proceso de disgregación social por lo dicho anteriormente y por los expulsióes y derribos. Sea cual sea la situación de cada uno, estos procesos obligan a las personas a marcharse y a cortar aquellas relaciones con lo construido y los vecinos, relaciones que en definitiva producían el barrio como un saber local, como espacio importante de la vida sobre el que ejercer las varias posibilidades operativas que se resistían al limbo histórico provocado por el PGM.

El tiempo de la nueva Vallcarca se acerca lentamente, como lento ha sido el tiempo del degraado. Los derribos siguen dejando solares, espacios desolados, ahí donde tenía lugar el espacio social. Una chica que vivía en el barrio, el año pasado pensó en Vallcarca como Sarajevo, como una ciudad bombardeada. No estaríamos equivocados al decir que Vallcarca no es una ciudad bombardeada, si no un barrio de una ciudad bombardeada por una política urbanística que golpea igualmente la Colonia Castells, el Bon Pastor, el barrio de La Mina<sup>4</sup>, por citar sólo algunos ejemplos de zonas de Barcelona sometidas a semejantes procesos de estigmatización y destrucción.

En Vallcarca todavía quedan pendientes algunas expropiaciones. Son estas una parte larga y extenuante del proceso de cambio: la negociación entre privados e institución política para la valoración de un inmueble. Cuando los vecinos llegan a este momento, ya del valor de la propia vida y de las propias palabras han sido expropiados, o como algunos repiten en Vallcarca, ‘espoliados’.

Una vez que un vecino está ‘indemnizado’, de repente llegan las grúas, evitando con rapidez que los edificios se vuelvan a ocupar.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

CAPEL, Horacio (2007) *El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado “Modelo Barcelona”*. Scripta Nova. Universidad de Barcelona, vol. XI, núm. 233, <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn233.htm>.

DELGADO, Manuel (2007) *La ciudad mentirosa*, Madrid, Catarata.

DALMAU, Marc, (2010) *La Colònia Castells. Un barri al corredor de la mort*. Quaderns de l’ICA, 15(1):141160.

FABRE, Jaume, HUERTAS, Josep Maria (1976) *Tots els barris de Barcelona, vol.II*. Barcelona, Edic. 62.

<sup>4</sup> Para informaciones sobre el proceso de reforma urbanística al barrio del barrio Bon Pastor remito a la investigación Lluita social i memòria col·lectiva a les cases barates de Barcelona subvencionada por el Inventari del Patrimoni Etnologic de Catalunya, de la cual se puede leer el proyecto y los informes parciales producidos en la página web: <http://laciutathorizantal.org/content/resultats>. Para conocer el estado de la Colonia Castell remito a la nota de investigación de Marc Dalmau publicada por el Institut Català d’Antropologia y disponible en la página web: [http://periferiesurbanes.org/wpcontent/uploads/2010/10/Quaderns\\_151\\_07.pdf](http://periferiesurbanes.org/wpcontent/uploads/2010/10/Quaderns_151_07.pdf). Por lo que hace al barrio de la Mina el grupo de trabajo Periferies Urbanes del ICA está llevando a cabo el estudio Transformació urbana i canvi social al barri de La Mina del cual se puede leer la presentación de la propuesta en: <http://periferiesurbanes.org/>.

FRANQUESA, Jaume (2010) *Sa Calatrava mon amour. Etnografia d'un barri atrapat en la geografia del capital*, Palma (Illes Balears), Edicions Documenta Balear.  
HARVEY, David (1977), *Urbanismo y desigualdad social*, Madris, Siglo XXI.  
HERZFELD, Michael (2009) *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*, University of Chicago Press,  
LLATZER, Moix (1994) *La ciudad de los arquitectos*. Barcelona, Anagrama.

#### **7. PÁGINAS WEB**

<http://apvallcarca.files.wordpress.com/2011/03/dossierapv.pdf>  
[http://www.bcn.cat/urbanisme/exp/catala/def/b1064d\\_documentcomplet.pdf](http://www.bcn.cat/urbanisme/exp/catala/def/b1064d_documentcomplet.pdf)  
[http://www.elpais.com/articulo/paginas/Adeu/Vallcarca/elppor/20110210elpbqcpag\\_11](http://www.elpais.com/articulo/paginas/Adeu/Vallcarca/elppor/20110210elpbqcpag_11)  
[http://www.gencat.cat/diari\\_c/3682/02189052.htm](http://www.gencat.cat/diari_c/3682/02189052.htm)  
[http://www.gencat.cat/diari\\_c/4347/05076009.htm](http://www.gencat.cat/diari_c/4347/05076009.htm)  
<http://www.gracianet.org/borinot/Borinot6/sumari6.htm>  
<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn233.htm>  
<http://laciutathorizontal.org/content/resultats>



**MESA DE TRABAJO**  
**LUGARES, TIEMPOS Y MEMORIAS EN LA CULTURA**  
**TRADICIONAL LEONESA**

Coordinadores:  
José Luis González Arpide  
Universidad de León, AACyL Michael Kenny  
José Ramón Ortiz del Cueto  
Museo Etnográfico Provincial, León

**ÍNDICE**

**TIEMPOS, LUGARES Y MEMORIAS EN LEÓN. REFLEXIONES**

José Luis González Arpide

**VISIONES DEL GENTILICIO REGIONAL EN LEÓN**

Emilio Gancedo Fernández

**MUSEOS DE ETNOGRAFÍA Y MUSEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA**

Luis Miguel Vila Rodríguez

**PATRIMONIO CULTURAL Y DESARROLLO EN LA PROVINCIA DE LEÓN**

Miguel Angel Cimadevilla Suero

**IDENTIDAD Y MEMORIA APLICADOS A LA HISTORIA DE LOS MUSEOS ETNOGRÁFICOS EN LA PROVINCIA DE LEÓN**

José Ramón Ortiz del Cueto

**ESPACIO, TIEMPO Y MEMORIA EN LA HISTORIA DE VIDA DE UN PASTOR LEONÉS**

Nuria Prieto Bajo

**LOS PENDONES CONCEJILES LEONESES : UN PROYECTO ETNOGRÁFICO DE RECUPERACIÓN, CATALOGACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN**

Fco. Javier Lagartos Pacho y Lorena Rivas Morán

**MUNDO RURAL Y MUJER**

Concepción Unanue

**ETNOMUSICOLOGÍA E INMIGRACIÓN AFRICANA EN EUROPA. UNA LECTURA A PARTIR DE LA MÚSICA MARFILEÑA Y SENEGALESA**

Kouadio Alexis Lally

**NEORURALIDAD Y ESTRATEGIAS DE RETORNO EN LA PROVINCIA DE LEÓN**

Oscar Fernández Álvarez





## TIEMPOS, LUGARES Y MEMORIAS EN LEÓN. REFLEXIONES

José Luis González Arpide  
Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny"  
Universidad de León

### 1. INTRODUCCIÓN

Desde mediados del siglo XIX se produce en España un creciente interés hacia las tradiciones populares, en el norte desde Galicia hasta Cataluña una serie de etnógrafos, folkloristas viajeros y curiosos recorren la geografía local recolectando en vivo y en directo las costumbres que observan a su paso. Este conjunto de investigadores forma un grupo desigual, ya que tanto su interés como formación eran heterogéneas, sin embargo a pesar de su visión romántica, pudieron captar en muchos casos ejemplos y documentos de la realidad de aquel momento que el tiempo, la economía y las guerras transformarían décadas después.

La ausencia, en León, de grupos culturales o directrices concretas, es patente y la labor corresponde al interés puntual de investigadores individuales, inmersos en trabajos tanto generales como de carácter particularista, lo cual se nota en la producción bibliográfica. Ver para mayor detalle y extensión bibliográfica: (González Arpide, 1988).

León no cuenta con un movimiento similar a la Renaixença catalana, al fuerismo vasco o al Rexurdimento gallego, sin embargo como cristalización de los fenómenos sociales y políticos del siglo veinte se irá gestando una cierta conciencia nacionalista, que enlaza, como veremos, en sus planteamientos generales con lo que (Joan Prat, 1987) llama el discurso folklórico en el que existe un interés no por el hombre en general discurso antropológico sino por el hombre particular, enlazado en el caso leonés, pero más tardíamente con los movimientos catalán, vasco y gallego.

### 2. PRECURSORES

Recordemos brevemente la importancia de la obra de algunos de estos investigadores: en Galicia Fermin Bouza Brey, Joaquín Lorenzo Fernández, Vicente Risco, y Ramón Otero Pedrayo entre otros, lideraron un grupo de intelectuales preocupados, como hemos comentado, por la conservación de su rico patrimonio cultural. En Asturias, Aurelio de Llano y Fermín Cabal, serán los encargados de recorrer y recoger la tradición asturiana, junto con Eduardo Martínez Torner que se encargara de investigar el folklore musical asturiano. En Cantabria será Adriano García Lomas.

El País Vasco junto con Cataluña son dos de las zonas del noreste que de forma mas intensa se interesan y trabajan en la tradición popular. En mil novecientos dieciocho se crea la Sociedad de Estudios Vascos (Eusko Ikaskuntza), Telesforo de Aranzadi y sobre todo el Padre José María de Barandiarán, realizan trabajos de carácter arqueológico y etnográfico. En mil novecientos veintinueve funda la emblemática revista de eusko folklore donde se recogieron los primeros datos de la tradición oral vasca.

Igualmente en Cataluña los trabajos de Tomas Carreras y José María Batista en torno al Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya (1915-1922), seguido por Valerio Serra y Boldú en el Arxiu de Tradicions populars (1928-1935). La figura de Joan Amades (1890-1959) con su ingente trabajo recogido en la biblioteca de tradicions populars en cuarenta y dos volúmenes publicada entre mil novecientos treinta y cinco y mil novecientos treinta

y nueve, marca un punto cualitativo importante. Igualmente este mismo autor edita el *Costumari Catalá*, al que haremos una referencia posterior, en cinco volúmenes, publicados entre mil novecientos cincuenta y mil novecientos cincuenta y seis, también dará a la prensa Amades, el *Folklore de Catalunya* en tres volúmenes. Inclusive en Aragón, especialmente en la zona pirenaica, Ramón Violant y Simorra desarrollara interesantes trabajos de recolección etnográfica.

Mientras en León, a comienzos del siglo veinte encontramos algunos trabajos esporádicos como los de Federico Aragón Escacena (1902) o Elías López Morán(1900). que Eugenio Merino (1929) edita una novela sobre las costumbres de Tierra de Campos, León Martín Granizo (1929) nos intenta presentar en su amplio trabajo una visión en la que creemos ver, al igual que en otras obras de la época un cierto interés en demostrar un determinismo geográfico que conduce, en lo cultural, a adoptar unas pautas concretas y que explican el por qué de su comportamiento, que muchas veces se pretende ver como arcaizante o estancado y como sinónimo de tradicional; este discurso, inmerso en otros trabajos, nos parece una derivación de elementos que provienen de una parte de la influencia de los geógrafos alemanes, que a su vez sería retomada desde la etnología en el enfoque de la Escuela de Viena, que en el País Vasco tendría continuadores uno de ellos el padre Barandiarán,(Azcona,1984) mientras que en el caso que nos ocupa, queda mucho más diluida. A pesar de la relativa cercanía con alguno de estos lugares mencionados León, no cuenta, a nivel cultural con ninguna figura similar en este periodo, esta circunstancia va a pesar, creemos que negativamente en la conservación y estudio de sus tradiciones culturales.

Podemos señalar, desde finales del siglo diecinueve hasta el final de la guerra civil, como un periodo bastante fecundo para la etnografía del norte peninsular.

3026

### 3. GUERRA CIVIL Y ÉXODO LABORAL

El final de la guerra civil marcara una frontera ideológica importante, muchos de aquellos investigadores, bien por creencia, bien por consecuencia eran mas partidarios de las ideas de la recién extinta republica española. Algunos de ellos mueren en estos años, otros se exilian, otros son represaliados, el panorama para la etnografía regional sufre una transformación radical, las tradiciones servirán para la exaltación de los valores nacionales, como ejemplos concretos de un conjunto compacto. Los tristes años de estrecheces de la posguerra servirán y ayudaran a ir dejando atrás una España rural que se confunde con el atraso y el hambre frente a otra España, que a mediados del siglo pasado, se ira abriendo poco a poco a un proceso de cambio, plasmado en los planes de desarrollo. Estos planes necesitados de mano de obra vacían los pueblos y llenan los nuevos barrios de las grandes ciudades. La emigración hacia estas grandes urbes produce un movimiento centrífugo, de cada pueblo hacia fuera, en busca de oportunidades laborales para amplios sectores sociales. En esta dinámica participara León, entregando parte de su mano de obra joven para la construcción de las nuevas obras que demandaban las ciudades. El campo se despuebla y con él mueren muchas de aquellas tradiciones.

La gran ciudad ayuda a crear un cierto anonimato en cuanto a la procedencia rural, la emoción por las tradiciones debe ser reprimida, escondida.

En el panorama leonés solo la figura del padre agustino, César Morán Bardón, nacido en León(1882-1952.Rosales, comarca de La Omaña), quien realiza algunos viajes por la provincia desde los años veinte observando y anotando sus costumbres, es el único caso homologable a los anteriores etnógrafos mencionados, pero con un matiz importante, la

gran obra de recolección etnográfica en el norte peninsular se produce antes de la guerra civil, mientras que en León comienza, a partir de los años cincuenta y de forma particular y sin una continuación progresiva hasta llegados los años ochenta.

Mientras que las grandes figuras señeras de la etnografía vasca y catalana habían recogido y publicado la tradición especialmente durante el primer tercio del siglo veinte, en un continuum cultural que se bloqueara en la contienda civil, esa misma tradición cultural leonesa, salvo pequeñas obras literarias y menciones muy concretas, permanecía inédita. Sigamos con los ejemplos vasco y catalán. Al haber podido recoger mediante trabajo de campo directo muchas de las manifestaciones de la tradición cultural, en concreto la revista de “eusko folklore” va a servir para fijarlas por escrito y darlas a conocer, redescubriendo entre la propia población vasca la existencia y detalle de las mismas. En el caso catalán, destacaríamos el “Costumari Catalá”, compendio en cuatro volúmenes de las tradiciones populares catalanas, que quizás al no tratarse de una revista científica su lectura quedo mas restringida al uso e información de los catalanes, pero tanto en un caso como en el otro esta documentación queda, en gran sentido salvada. Si volvemos al caso leonés, el padre Moran publica unos artículos que después son compilados y divulgados en un libro, pero como apuntábamos su labor de recolección llegara muy tarde, pues los años del desarrollo, antes apuntados, consiguieron transformar tanto los paisajes urbanos y rurales como también los usos y costumbres de los españoles, ayudados por una cada vez mayor visita de turistas extranjeros que veían en las costumbres estereotipadas, una foto fija de la España típica que esperaban encontrar y que la publicidad de la época se encargaba de agrandar para atractivo de dichos turistas.

Cuando la segunda mitad del siglo veinte transforma el paisaje en Cataluña y País Vasco creando un amplio tejido industrial, sumado a la población de aluvión, ya comentada, procedente de otras zonas ¿cómo pudieron encontrar y recuperar muchas de estas costumbres? la respuesta es relativamente sencilla, acudiendo a estas fuentes del folklore y la etnografía regional, para entender y comprender lo que hubo. Esta misma acción, en León, no fue posible, al buscar las fuentes, podemos decir que no eran lo suficientemente consistente y congrüentes como para contar con ellas, hubo que construirlas. Esto presenta varios problemas, en el caso vasco y catalán hubo circunstancias en los que la reconstrucción tampoco fue posible por la gran transformación sufrida, pero es cierto aunque no se haya destacado demasiado, que sirvió como reacción de la perdida de identidad para mirar hacia adentro (movimiento centrípeto) e intentar preservar un núcleo que además de ideológico y de defensa de la identidad tenia un importante aliado, las tradiciones populares mantenidas parte en forma documentada, parte en forma vivencial. Esta palanca bien empleada, sirvió para justificar, recrear y alimentar las propias tradiciones. En el caso leonés, nos atrevemos a decir que fue al revés, al no existir una fuentes documentales ricas y extensas, se hubieron de procurar mediante el trabajo de campo, que a partir de los años ochenta, del siglo pasado empiezan a realizarse, así como asociaciones y grupos que impulsan sus tradiciones locales y comarcales.

La provincia de León, al quedar bastante ralentizada su incorporación al mundo industrial, salvo en las zonas mineras, y a pesar también de la sangría demográfica, supo conservar, quizás de forma accidental, una parte importante de sus tradiciones, esta variable ha servido para salvar parte de su rica tradición, aunque con un sesgo politizado como signo de una identidad subsumida y bastante olvidada. Esta vez el espejo vasco y catalán ha servido para mirar hacia adentro buscando y buscándose para crear una imagen, en parte cierta, en parte deseada.

Mientras en Cataluña y País Vasco se ha dado un salto cualitativo metodológico, la etnografía ha dado paso a la antropología y en este momento, hay un mayor interés hacia la creación y comprensión de modelos. Este salto ha sido posible gracias a que la fase etnográfica aunque no terminada, básicamente esta realizada, según hemos comentado. En León, también por los motivos apuntados, la labor etnográfica esta ralentizando el avance antropológico. Este fenómeno podemos decir que se amplía al territorio de Castilla y León, por una situación globalmente parecida, la falta de un corpus sólido de estudios etnográficos, salvo honrosas e importantes excepciones, esta haciendo, que este proceso se este desarrollando prácticamente en la actualidad, conviviendo con algunos métodos y estudios antropológicos que desconfían de la labor etnográfica, quizás porque mucha se hizo de forma autodidacta y parcial. Este rechazo y desconfianza etnografía versus antropología esta obligando a rehacer un camino, y en un contexto económico, político y cultural muy distinto. Aunque esto puede ser un reto.

#### **4. GLOBALIZACIÓN LOCALIZACIÓN**

En la actual dinámica de la llamada globalización, como reacción de equilibrio se ha reforzado la estima de lo local, dentro de ese ámbito, la cultura tradicional leonesa de sus comarcas, se ha ido despertando y potenciando. Desde una tímida situación y poca credibilidad en una tradición entre adormecida y olvidada, el papel tanto de asociaciones locales, como interesados particulares han ido poco a poco despertando el orgullo por lo propio, lo suyo, lo leones quizás también como refuerzo contrario al sentimiento castellano que en clave leonesa se ve como al otro. La incorporación paulatina de las instituciones locales y provinciales interesándose por estas tradiciones cristalizó después de muchas dudas en el actual museo etnográfico provincial. Antes de esta iniciativa, en algunos núcleos locales, mas activos tomaron conciencia de la importancia de su patrimonio etnográfico y decidieron adelantarse (es el caso entre otros de los museos etnográficos locales de Prioro y Lorenzana).

3028

#### **5. MEMORIAS DE UN TIEMPO INMEMORIAL. TIEMPOS**

El avance de la reconquista va a desplazar el eje político hacia el sur. León recogerá el testigo del primigenio reino astur convirtiéndose en reino e incluso imperio leonés desde donde gobernara este avance cristiano, sin embargo la propia dinámica del avance ira dejando su propia cabecera desplazada, esto unido al crecimiento del condado de Castilla que acabara ocupando el lugar del reino leonés, metonimia política, dejando poco a poco de ejercer su clara influencia. Este drama secular quedo grabado en la memoria histórica leonesa que aun habiendo transcurrido los siglos, no se resigna a esta perdida de poder y prestigio.

Un caso relativamente similar sucede en el otro extremo peninsular, el reino de Aragón ira perdiendo paulatinamente su influencia en detrimento de Cataluña que irá agrandando sus expectativas, ambos reinos siguen anhelando la vuelta de tiempos mejores. Pero el peso y el paso de la historia han debilitado notablemente su influencia. Esta frustración de siglos ha ido trasmutándose en victimismo que con la creación del espacio autonómico de Castilla y León, recreo de nuevo los desencuentros y desconfianzas entre ambas. Se asemeja al caso de España y Portugal, siglos de historia común, desconfianzas y separación han hecho que hasta momentos muy recientes, no hubiese apenas comunicación y sí desconfianza plena (del este ni bon vento ni bon casamento, dice el refrán popular luso refiriéndose a España),no se si existe un refrán similar, pero el sentimiento entre Castilla y León es bastante parecido.

León formadora inicial del reino astur leones vino a ser poco a poco absorbida por Castilla, que paso a convertirse en detentadora del poder político y de la lengua que exportaría al resto de las comunidades: el castellano.

León se sigue considerando la capital histórica de la región y querría desprenderse, para evitar lo que en tiempos pasados ocurrió, de su vinculación castellana. León quiere ser país leones (lleunés), reino de León, sin embargo la actualidad política es perversa al obligarla a cohabitar con esta vieja compañera.

## **6. EL BIERZO Y LEÓN, DISTINTA DIRECCIÓN**

Tiempo mas tarde la división en provincias creo una especial, la provincia de El Bierzo que aunque fue subsumida posteriormente dentro de la de León, sembró el germen de la identidad berciana, que a su vez mira a las tierras galaicas como referente cultural, creando una nueva tensión cultural entre el Bierzo y León. Como comentábamos estas divisiones provinciales han creado fronteras políticas, pero han separado realidades culturales, como seria el caso de un espacio cultural asturgalaicoleones, sobre el que giran una serie de elementos culturales comunes. Sin embargo la política ha creado primero y se ha encargado después de convencer de las diferencias insondables entre comunidades.

Creo que aquí la antropología y la historia tiene un papel importante para enseñar a las nuevas generaciones las verdaderas raíces: cual ha sido su verdadera génesis y las razones de su existencia.

León acude inmediatamente a su larga y prolífica historia, quizás para reafirmar esa idea del “nosotros” frente al “ellos” y que se suele traducir en la utilización de los términos de país y reino. Quizás el término de país es alusivo a esta hegemonía o autonomía no conseguida que intentaría abarcar las realidades geográficas de León, Zamora y Salamanca como integrantes fundamentales del llamado reino de León.

Aquí habría que destacar dos situaciones de las que nos parece importante hacer una breve descripción. Cada vez que León acude a su Historia, utiliza como punto de apoyo dos situaciones cronológicas diferenciadas : la época romana y la época medieval.

León capital debe su génesis a la antigua base del campamento de la Legión VII romana (Legio VII) de la que tomaría su actual nombre de León, su misión vigilar y controlar la pacificación de las nuevas colonias romanas de la zona noroeste. Las referencias históricas nos hablan de ese momento de esplendor romano, sin aludir a otras situaciones históricas anteriores o posteriores. Hay veladas alusiones con cierto tinte de orgullo acerca de la resistencia cantabroastur.

La creación del primer reino asturleonés, sobre todo con una serie de reyes leoneses va a marcar el apogeo y la gloria de lo que podemos incluso llamar el momento estelar en la Historia de León. La posterior expansión de los territorios, la hegemonía cada vez mayor de Castilla y el traspaso de las instituciones monárquicas a lo que va a ser, a partir de ahora el reino de Castilla y León, va a marcar este punto de declive.

La continua referencia a elementos históricos y documentales que en la actualidad se hacen, es un claro exponente de querer volver la vista atrás, de lo que fue su pasado glorioso, aspecto que hay que tener presente, pues resulta llamativo esta pertinaz idea en recordar las grandes glorias históricas y los grandes documentos que magnifican y presentan la realidad de lo que fue el Reino de León, es una estrategia tanto de autoprotección como de defensa contra todo lo castellano en principio y contra todo lo que no sea leonés, en un intento de afirmación de la identidad leonesa. Desde el desarrollo de las autonomías, el ejemplo tomado por las llamadas nacionalidades históricas (Cataluña y País Vasco), ha

ido creando una sensación de desconcierto. La asociación con Castilla como base de la creación con Aragón primero del estado español y después de su imperio, ha pasado una factura importante a León, pues ha sido asociada a esta idea centralista y uniformadora de la que ahora reniegan y critican estas (y otras autonomías) con el fin de crearse un marco propio en el que desarrollar su propio centralismo, como la dinámica de la actualidad política nos muestra.

En esta variada y complicada situación, León asiste a una situación de ninguneo como nacionalidad histórica y a un olvido secular de su identidad, que dicho de nuevo fue primero subsumida por Castilla en el plano histórico y ha sido nuevamente consolidada esta situación desde el plano político.

Es por ello bastante lógico que hayan surgido voces críticas y comportamientos rígidos provocados por las comparaciones, si a eso unimos la actitud de una gran mayoría de los políticos locales y regionales, la base del conflicto y la desconfianza sigue muy activa.

### **7. MIRÁNDOSE EN EL ESPEJO ROTO**

Hacíamos referencia al comienzo de nuestro trabajo que el surgimiento de una conciencia nacionalista en León sintonizaba con lo que (J. Prat,1987) denominaba discurso folklórico, entendido como el estudio del hombre en particular, influido por el movimiento romántico que se interesa por el culto a la naturaleza y a la exaltación de los valores tradicionales y populares así como los religiosos; Cataluña, el País Vasco y Galicia se mantienen dentro de este discurso, mientras que Madrid, Andalucía y Canarias se alineaban con el discurso antropológico interesado más sobre la reflexión general del hombre, teniendo sus antecedentes en el movimiento de la Ilustración. León lo vemos alineado dentro del discurso folklórico, aunque con una dinámica algo diferente.

Siguiendo a Prat(1980) vemos en León como se valora todo aquello que podríamos llamar primitivismo ecológico : la naturaleza, el campo, los pueblos aislados y poco comunicados. Las comunidades rurales y aquellas actividades económicas que presuponen un permanente contacto con la naturaleza. El interés por la cultura material y la tecnología arcaizante serán un segundo punto importante. Las manifestaciones tradicionales son consideradas como supervivencias del pasado, el concepto de supervivencia de Tylor, utilizado en toda su extensión hará su aparición en este contexto de pensamiento.

Pero ¿qué entendemos por identidad? La identidad cultural se basa en la existencia y conocimiento de un número limitado de elementos culturales. Aparece la relación indisoluble de unos hombres con unos elementos culturales, contribuyendo estos últimos a su organización en un grupo social de tipo formal o informal. El lugar de la identidad se encuentra en los variados contextos y escenarios públicos que cada sociedad define como pertinentes para la presentación, exhibición y encuentro de los diferentes tipos de personas y entidades, siguiendo un doble orden, el del círculo vital de los individuos y el del trabajo y fiestas. Estos contextos, escenarios y situaciones formales o informales se caracterizan, porque hacen surgir movimientos alternativos de cooperación y com petición, de unión y separación, de solidaridad y antagonismo. Es en estos escenarios y contextos donde se manifiesta y es percibida por unos y otros la identidad de cada uno y donde ésta juega un papel fundamental como aglutinante de intereses, objetivos y condiciones, tanto de tipo material como espiritual.(Frigolé,1980).

### **8. LEÓN Y SUS COMARCAS. LUGARES**

Desde otra perspectiva, subrayaría un hecho muy significativo :León es una provincia que esta articulada en muchas comarcas, esto crea espacios muy delimitados tanto geográfica

como culturalmente. La dinámica general es que cada comarca se interesa por sus propias tradiciones pero apenas conoce o sabe del conjunto, por lo que se produce el fenómeno contradictorio de la defensa de la cultura leonesa pero de una forma fragmentada, quizás una de las asignaturas pendientes de la antropología leonesa sea el dar a conocer una visión de conjunto que explique actuaciones que se dan en ámbitos concretos, es decir faltaría una visión más deductiva, ya que la visión inductiva, en la que se ha forjado la etnografía leonesa ha desarrollado, a veces visiones un tanto reductivistas.

### **9. METÁFORA Y METONIMIA TERRITORIAL**

La comarca es la que articula, aglutina y refuerza los elementos de identidad tanto espacial como cultural. Los distintos pueblos y comunidades, son núcleos de población que podemos ver como unidades de carácter familiar y de producción así como de control del espacio tanto agrícola como ganadero.

Esto nos lleva a exponer, una territorialidad metafórica y otra territorialidad metonímica que representarían dos formas de concebir el territorio leonés. El reino de León asimilado a un símbolo de carácter histórico o diacrónico como conjunto general en el que se ven representados todo los leoneses sería esta territorialidad metafórica.

La comarca representaría la territorialidad metonímica en la que la parte delimitada como unidad cultural representa la dinámica sincrónica y de identidad propia.

Siguiendo a Leach (1978) podemos decir que no vemos claramente que las cadenas sintagmáticas representadas en la territorialidad metonímica puedan trasponerse a una asociación paradigmática presente en la territorialidad metafórica. Este punto de disarmonía es uno de los problemas de territorialidad planteados en León.

El clima y la vegetación leonesas cambian según cada una de las partes, así en la zona occidental, centro y sur predominan las formas de vida agrícola, en la parte norte es la ganadería. También en el norte y noroeste las ocupaciones que prevalecen son las que están relacionadas con la minería. A las brañas de algunas localidades del norte llegaba la trashumancia de los vaqueiros de alzada.

¿Qué tienen en común el ciudadano, el minero, el brañero o el agricultor en cuanto a su dependencia de las estaciones del año, habitat y modo de trabajo? ¿Qué concepto tienen del tiempo, del espacio, de las diversiones, de la solidaridad vecinal, etc.? Podríamos decir que muy poco aunque todos ellos sean y se consideren leoneses. Sin embargo, en estos tiempos de tecnología globales y pensamiento común, ha provocado como reacción, una vuelta hacia lo particular y cercano, conocido y aceptado como propio, creándose de nuevo un juego de equilibrios sutiles entre lo nuestro y lo de todos, lo de aquí y lo de ellos.

### **10. MEMORIA, OLVIDO Y RECUERDO. MEMORIAS**

La fijación de los datos, como archivo mental que mantiene viva la información, ha sido una de las fuentes básicas que han servido al investigador para poder conocer los usos y costumbres, de otras generaciones. En la sociedad leonesa han pervivido durante generaciones sus formas de vivir, sus hábitos y expectativas que daban un continuum y una lógica a su propia vida, inserta en un estructura familiar y económica muy concreta. Sin embargo, los cambios cada vez más acelerados que, a partir de la segunda mitad del siglo veinte tienen a cabo, como ya hemos planteado antes, van a tener su reflejo en la memoria tradicional leonesa. En los años del desarrollismo y el despegue económico, la tradición se asimila con atraso, antigüedad y un ruralismo mal entendido que encajan mal con los planes y proyectos de una España (o un modelo de España) que se quería diseñar.

Es necesario olvidar estos recuerdos, hay que promocionar nuevos hábitos, para nuevos moradores de nuevos barrios de ciudades que se harán grandes, gracias al aluvión de la inmigración interior. Se crean nuevas expectativas, donde el consumo y los hábitos urbanos invaden una cierta realidad social. Es necesario olvidar. Los tiempos de hambre y estrecheces deben dar paso a los bienes de consumo y abundancia, pero las fuerzas equi-ponderantes de la sociedad tienden a buscar el equilibrio. Ante esta influencia de la modernidad surge un fuerte sentimiento de nostalgia hacia el pasado, se activa el recuerdo y la sociedad leonesa pone de nuevo en marcha el mecanismo del recuerdo, como antídoto de unos valores que fueron vendidos, como solución de muchos males y que con el paso del tiempo han traído otros, a veces experimentados como peores. Junto a la memoria, el olvido y el recuerdo podemos oponer tradición, modernidad y actualidad, a modo de variables de pares opuestos que han jugado su papel en la sociedad leonesa y según los momentos y coyunturas han servido de coartada para explicar el mecanismo de la transmisión de la cultura tradicional leonesa. Lo que diferencia a los jóvenes de los viejos, es que estos tienen mucho más recuerdos y mucha menos memoria (Paul Ricoeur, 2003).

### **11. LONGEVIDAD Y TECNOLOGÍA EFÍMERA**

Un factor importante a tener en cuenta, es el de la edad. La provincia de León, pasa por ser una de las que conservan una mayor proporción de población mayor de sesenta y cinco años, este factor que para otras actividades parece ser negativo, dentro de nuestro análisis resulta un valor añadido. La gente mayor, guardiana de la tradición atesora sus archivos mentales (cual Simancas de la tradición), esto les ha permitido conservar y transmitir de forma más directa sus vivencias y traerlas a un presente más receptivo. Esta alternancia entre lo moderno y lo tradicional y lo tecnológico nos permitirá ver con otra dimensión cual es y será el resultado de estos esfuerzos y las líneas de actuación que se irán creando.

3032

### **12. QUIÉNES FUIMOS Y QUIÉNES SOMOS<sup>1</sup>**

(Como se gestó la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español).

El segundo y tercer congreso nacional de Antropología que tuvieron lugar respectivamente en Madrid (1981) y San Sebastián (1984) habían reiterado la importancia, interés y necesidad de crear un instrumento que sirviese de marco común de actuación, entre ellas la organización de los siguientes congresos de Antropología. Se habían creado las bases principales para ello, la génesis de lo que se llamaría Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Esta Federación se crearía con el concurso mínimo de tres asociaciones autonómicas diferentes.

Al principio tenía claro que las asociaciones de Madrid y Barcelona junto a la asociación andaluza darían ese paso, especialmente las dos primeras por aglutinar el peso y la relevancia de la antropología española. Sin embargo llegado el momento de dar ese primer impulso, surgían las dudas e indecisiones, las trabas y dilaciones que desde mi modesta atalaya me sorprendían y extrañaban.

Con esta extraña indefinición llegamos al cuarto congreso celebrado en Alicante en 1987, los organizadores :Manuel Oliver Narbona y Ana Melis Maynar propusieron una mesa redonda, antes de acabar el congreso para debatir y buscar una salida a este tema

---

<sup>1</sup> Este es un texto aparte, que por su interés hemos incluido.



que se iba haciendo eterno. Durante el congreso, en varias charlas privadas que tuve con mis compañeros del Instituto Catalán de Antropología y de la Asociación Andaluza de Antropología, fue quedando clara, su voluntad e interés por crear la Federación, por mi parte como representante de la de Castilla y León “Doctor. Velasco” estaba de acuerdo con ellos, pero me parecía lógico y prudente que fuese la Asociación Madrileña de Antropología quien tomase la iniciativa, por la importancia cualitativa de la misma. Este fue el punto clave. La Asociación Madrileña, había mantenido igualmente sus contactos durante el congreso alicantino, especialmente con sus compañeros catalanes. Fermín del Pino presentaba grandes dudas al proyecto y reparos. Realmente veían una pérdida de poder, de su asociación y temían que la catalana desde esa federación hiciese bascular el peso de la antropología hacia Barcelona.

Durante las celebraciones finales del congreso, en el castillo de Santa Bárbara, casi como conjurados entre las sombras, nos reunimos Gonzalo Sanz Casas por el I.C.A., Javier Escalera Reyes por ASANA y el que esto escribe por la Dr. Velasco para dar el paso definitivo. En ese entretanto, M<sup>a</sup> Ángeles Díaz Ojeda representando a la A.M.A y en contra de los criterios oficialistas de su asociación, decidió sumarse a la causa antropológica. En dicho castillo alicantino, dimos lugar al alumbramiento de la nueva Federación. Creo que fue M<sup>a</sup> Ángeles la que quedo encargada de redactar el acta fundacional que firmamos al día siguiente, como testimonio de verdad antropológica.

El diecinueve de diciembre de mil novecientos ochenta y uno, en Segovia se constituyó oficialmente el Grupo Castellano de Etnología y Antropología Doctor Velasco. La cuestión de las denominaciones, fue un requisito administrativo. En Castilla y León, a la hora de legalizar asociaciones era preceptivo ponerlas un nombre, como sucedería años después con Michael Kenny. En nuestro caso, creímos que la figura del médico segoviano Pedro González de Velasco (Valseca de Boones 1815-1882) creador en 1875 del Museo Nacional de Antropología, (PuigSamper, 1981), tenía el suficiente prestigio para dar nombre a nuestra asociación, una de las primeras en crearse como tal, cuyo interés y prioridad era el estudio y recuperación de la tradición cultural en Castilla y León. Aunque en su nombre, solo se menciona a Castilla, hay que recordar que en ese momento, no se había aprobado el estatuto de autonomía de Castilla y León y había (ya entonces) dudas de si lo formarían ambas dos. Nuestra intención dejando la política, era eminentemente cultural. Cuando se constituyó la primera Junta directiva de la Federación, con la intención de organizar el siguiente congreso en Granada, al incorporar al responsable de organizar dicho congreso en la Junta directiva, se planteó un problema, había cuatro puestos: presidente, vicepresidente secretario y tesorero para cubrir cinco plazas, los cuatro representantes de las asociaciones fundadoras y el representante de la organización. Recuerdo que cedí el puesto de mi asociación para no crear problemas, menciono este detalle, ya que parece ser quedo olvidado y con la vorágine de la organización de ese y otros congresos, nuestra asociación quedo bastante relegada.

Añadamos para poner todos los datos, que nuestra asociación en los años siguientes padeció el problema de estar en una autonomía muy grande geográficamente, pero con una pequeña representación en el mundo de la antropología, si a eso unimos la dura meteorología y unas malas comunicaciones viales, las reuniones fueron en algunos casos bastante complicadas, lo que hizo languidecer las actividades de la misma. Hasta la propia Asociación Madrileña de Antropología desapareció dando paso al actual Instituto Madrileño de Antropología.

Hacia finales de los ochenta, se crea otra nueva asociación en Castilla y León, la Michael Kenny, a quien en mil novecientos ochenta y nueve, por desaparición voluntaria de la Doctor Velasco se les traspasa su derecho a estar representados en la Federación.

Después de muchos altibajos, me congratulo que en septiembre del dos mil once sea esta asociación, la encargada de organizar el décimo segundo congreso de Antropología, en la ciudad de León.

Sirvan estas notas, como pequeño homenaje a mis compañeros, M<sup>a</sup> Angeles Díaz Ojeda, Javier Escalera Reyes y Gonzalo Sanz Casas en estos casi veinticinco años transcurridos. Por vosotros y por la Antropología española.

### 13. BIBLIOGRAFÍA

ARAGON ESCACENA, Federico (1902) "Estudio antropológico acerca del pueblo maragato", Anales de Historia natural XXX.

AZCONA, Jesús(1984)"La escuela histórica de Viena y la antropología vasca. Su alcance en el contexto de la antropología europea",Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra nº 43:137-151.

FRADES MORERA, María José(1990)(ed.)*César Morán Bardón. Obra etnográfica y otros escritos*. Vol I: Salamanca. Vol. II: Zamora, León, Reino de León. Salamanca. Centro d Cultura Tradicional. Excma. Diputación Provincial de Salamanca.

FRIGOLE REIXACH, Joan (1980) "Inversió simbólica i identitat ètnica:una aproximació al cas de Catalunya",Quaderns nº 1: 227.

GONZALEZ ARPIDE, José Luis(1987)"Espacio y territorio".En J.L. González Arpide(ed.)Invitación a la antropología cultural leonesa. León. Cuaderno nº 3 del Lab. de Antropología Cultural, pp. 9-24.

-(1988) "Folklore, Etnografía y Antropología en León".En Luis Díaz (coord.) Aproximación antropológica a Castilla y León. Barcelona. Ed. Anthropos, pp. 428-445.

-(1992) "Estudios en etnolingüística leonesa(introducción a la antropología cognitiva)",Estudios Humanísticos (Filología), vol.14: 247-253.

-(1996) "De Identidades y nacionalidades (la construcción de la antropología en León)". En Actas del VII Congreso nacional de Antropología, vol. I. Zaragoza, pp. 89-94.

-(1997) "Mirar y reconocerse. La(s) identidad(es) de León". En J.L. González Arpide(ed.) Perspectivas en Antropología leonesa. León. Lab. de Antropología Cultural, pp. 5-21.

-(1998) "Algunas claves en el estudio de la identidad de León".En Estudios antropológicos desde Castilla y León. Palencia, Excma. Diputación Provincial, pp. 15-20.

LEACH, Edmund (1978)*Cultura y comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos*. Madrid.

LOPEZ MORAN, Elías (1900)*Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León*. Madrid. Reeditado en 1984 por la Excma. Diputación Provincial de León.

MARTÍN GRANIZO, León(1929) *La provincia de León, paisajes, hombres, costumbres y canciones*. Madrid.

MERINO, Eugenio.(1929)*Tierra de Campos*. Barcelona, Ed. Políglota.

MERINO, Juan Pedro(1980)"Una aproximación a la identidad leonesa",Tierras de León, año XX nº 38: 736.

MORAN BARDÓN, Cesar. (1925) *Por tierras de León. Historia, costumbres, leyendas, filosofía y arte*. Salamanca, reedición en León, 1987.

-(1928), "Arte popular", Actas y memorias de la sociedad española de antropología, etnografía y prehistoria, vol. III, Madrid, pp. 23-92.

- (1945), “Folklore de Rosales (León)”, Revista de dialectología y tradiciones populares, vol. 1, cuaderno 34, Madrid, pp. 598-608.
- (1948), “Notas folklóricas leonesas”, Revista de dialectología y tradiciones populares, vol. IV, cuaderno 1, Madrid, pp. 62-78.
- (1969), “Vocabulario del Concejo de La Lomba y las montañas de León”, Revista de dialectología y tradiciones populares, vol. XXV, cuaderno 34, Madrid, pp. 305-316.
- PRAT CAROS, Joan(1980)“Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya”,Quaderns nº 1: 28-63.
- (1987) “El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización”.En Actas del IV Congreso Nacional de Antropología, Alicante. 1987, en prensa. Agradezco a J. Prat el haberme facilitado su manuscrito.
- PRIETO SARRO, Ignacio(1996 )*Despoblación y despoblamiento de la provincia de León*. León. Ed. Universidad de León.
- PUIGSAMPER MULERO, M. A.(1981) ”El Doctor Pedro González de Velasco y la antropología española en el siglo XIX”.Asclepio, vol. 33: 327-337.
- RICOEUR, Paul (2003) “Entrevista a Paul Ricoeur”. Historia Antropología y Fuentes Orales, 30: 53-60.



## VISIONES DEL GENTILICIO REGIONAL EN LEÓN

Emilio Gancedo Fernández

Si el estudio diacrónico de un gentilicio concreto ofrece al investigador interesado en el resbaladizo mundo de las identidades un inestimable caudal de información sobre los vaivenes con que las mareas políticas, económicas y sociales han venido zarandeando a un trozo determinado de la gran balsa humana, no es menos cierto que el análisis de esas ‘apariciones públicas colectivas’ en textos de orden literario o técnico debe ser aplicado con todas las prevenciones, seguros como estamos de que tales indicadores de la vinculación directa entre un lugar y unos individuos no poseen en modo alguno el mismo valor, la misma precisión ni el mismo alcance que los que les otorgamos en estos días nuestros de obsesión identitaria. La contextualización se hace, pues, en estos casos, del todo imprescindible, y eso intentaremos en este recorrido –necesariamente breve, y por tanto apoyado tan solo en un puñado de significativos textos históricos por los diferentes gentilicios regionales aplicados al actual territorio leonés con el correr de los tiempos. Pero si, como decimos, ha de resultar de gran interés el seguimiento de esa marca común, de ese adjetivo en ocasiones sustantivizado que indica la pertenencia de una persona o grupo de personas a un lugar concreto, el rastreo específico del gentilicio regional de los hoy leoneses se nos antoja de alto valor por las singulares características que en este concurren, entre las cuales no son las menores lo difuso e inconcreto de su extensión actual (o, si queremos, las variadas y aun opuestas concepciones de su alcance), la reivindicación que desde planos políticos y culturales se hicieron y hacen de su contenido, y el hecho innegable de que se trata de un pedazo de la vieja Iberia cuyos avatares –al menos durante unas etapas precisas de su Historia resultaron a la postre vitales para la moderna configuración de España.

Todo viaje temporal en la búsqueda del primero de los gentilicios aplicados a esta esquina del Noroeste peninsular pasa ineludiblemente por Roma. No sabemos cómo se denominaban a sí mismos los habitantes de lo que con el andar del tiempo daría en llamarse comarcas leonesas, tan sólo conocemos lo que las fuentes clásicas dicen de su contacto con estas gentes y el conjunto humano en el que las engloban, que no es otro que el de Asturia. Entre las primeras referencias significativas al concepto de Asturia y a su gentilicio, el de astures, está la del insigne geógrafo griego Estrabón (64 o 63 a.C.19 o 24 d.C) en este archiconocido pasaje de su magna Geografía, obra escrita entre el 29 a. C. y el año 7:

“Todos los montañeses hacen una vida sencilla, bebiendo agua, durmiendo en el suelo y llevando el pelo largo como las mujeres... Toman sus comidas sentados, haciendo alrededor de la pared bancos de piedras. La comida se sirve en corro... Todos llevan generalmente capas negras y duermen sobre pajas envueltos en ellas. Las mujeres llevan sayos y vestidos con adorno floral. Usan recipientes de madera, como los celtas... despeñan a los condenados a muerte y a los parricidas los apedrean fuera de la ciudad o del confín... Tal es la vida de los montañeses, es decir, como he dicho de los pueblos que ocupan el lado septentrional de Iberia: los Galaicos y Astures y Cántabros hasta los Vascones y el Pirineo. Ya que es idéntica la vida de todos ellos... El carácter inculto y salvaje de aquellos pueblos se explica no sólo por su vida guerrera,

sino también por su situación apartada... También el territorio de algunos con su pobreza y sus montañas debió aumentar tal falta de cultura”.

Apenas hay que hacer notar la connotación de estas palabras, interesadas en hacer constar lo inculto y atrasado de estos pueblos norteños en comparación con la civilización greco-romana y el beneficio que les habría de reportar su incorporación en el Imperio. Aunque, para beneficio, el que la propia potencia extraería de estas tierras en forma de toneladas y toneladas de preciado oro que marchaban rumbo a la metrópoli. Según Adolf Schulten, la primerísima alusión histórica a ‘lo astur’ se hace con referencia a sus caballos, los asturcones, muy apreciados por los romanos, y tan singulares que hasta daban nombre a similares razas equinas de otras latitudes. Se encuentra en la retórica ad Herennium (4, 50, 63), que se escribió hacia el año 80 a.C.: “Asturconi locus ante ostium suum detur”. El oro astur, la fortaleza, ligereza y rusticidad de sus guerreros, la resistencia de sus caballos, incluso el término ‘Astyr’ empleado como nombre propio... son lugares comunes en la época y aparecen puntualmente en importantes autores como Petronio, Séneca, Lucano, Silio Itálico, Marcial o Suetonio, como bien detalló Schulten.

Pero quizá las referencias más conocidas sean las de los cronistas de las guerras astur-cántabras, quienes, aunque escribieron sus textos tiempo después de ocurridos aquellos sucesos, se basaron en la obra de un contemporáneo, Tito Livio. Veamos algunos:

“En Occidente, casi toda Hispania estaba pacificada excepto la que baña el Océano Citerior y toca a las montañas de la extremidad del Pirineo. Aquí se agitaban dos pueblos muy fuertes aún no sometidos, los cántabros y los astures”.

“Los astures, por este tiempo, descendieron con un gran ejército de sus nevadas montañas. Y no era a ciegas que aquellos bárbaros emprendían el ataque sino que, poniendo su campamento junto al río Astura, dividiendo el ejército en tres columnas, se preparaban para atacar a un mismo tiempo los tres campamentos romanos. Y hubiera habido una lucha cruenta y dudosa (...) de no ser por la traición de los brigeccinos que avisaron a Carisio y éste actuó con su ejército (...) La poderosa ciudad de Lancia acogió los restos del ejército en derrota y se luchó en ella tan encarnizadamente que, cuando tomada la ciudad los soldados reclamaban que se la pegase fuego, a duras penas pudo conseguir el general que se la perdonase para que, quedando en pie, fuese mejor monumento para la victoria romana que incendiada” (Lucio Anneo Floro, siglos III, Compendio de la Historia Romana).

Así pinta Silio Itálico a un paradigmático astur: “Le conduce (el astur) Cydno, endurecido por la caza en la cordillera pirenaica, aumentando el combate con su jabalina gala o su dardo moro”.

Textos que precisan aún más y nos muestran un pueblo astur, una colectividad, estructurada, además de en clanes, en dos grandes subgrupos, los astures trasmontanos (entre las montañas y el mar) y los astures augustanos o cismontanos (entre las montañas y el Duero), éstos últimos, por tanto, en gran parte correspondientes con la actual provincia de León y el norte de Zamora, una circunscripción que se repite en otros periodos de la historia leonesa. Toda la Asturias formaba el *Conventus Iuridicus Asturicensis* o *Conventus Iuridicus Asturum* con capital en *Asturica Augusta*, la actual Astorga.

“A continuación de ellos (los cántabros) se hallan los veintidós pueblos de los astures, divididos en astures augustanos y astures transmontanos, con Asturica, una ciudad magnífica: entre ellos están los gigurri, los pélicos, los lancienses y los zoelas. El número de hombres libres de toda esa población llega a doscientos cuarenta mil” (Plinio el Viejo, 2379, Historia Natural, antes del año 77).

De Lancia dice Dión Casio (159-229) que es “la mayor ciudad de los astures” en su Historia Romana, compuesta sobre el año 202.

He aquí otro ‘retrato’ del astur, esta vez en un poema de Claudio Claudiano (finales del siglo IV).

“Callaecia sonrió con sus flores, y el hermoso Duria con sus orillas llenas de rosas. Los vellones de las ovejas totalmente teñidos de púrpura. El océano Cántabro arrojó a la playa sus perlas; ni el pálido Astur se deja perder por las galerías de las minas, que vomitan en abundancia el oro ofrecido para el sagrado natalicio; y en las cavernas de los Pirineos las ninfas fluviales leyeron presagios en las piedras de fuego”.

Como en tantas otras ocasiones, las supuestas rudeza, ferocidad, espíritu de combate y capacidades de los guerreros astures y cántabros bien pudieron haber sido exageradas con el fin de subrayar aún más la necesidad que había de someter (o ‘pacificar’) a estos pueblos del Norte de la Península. Esta concepción de las guerras contra los astures continuaría invariable en el tiempo.

3039

“En el año 726 de la fundación de Roma, siendo cónsules el emperador Augusto por sexta vez y Marco Agripa por segunda vez, entendiendo que a poca cosa se reducía lo hecho en Hispania durante doscientos años si permitía que los cántabros y los astures, los dos pueblos más fuertes de Hispania, se portasen a su albedrío, abrió las puertas del templo de Jano y salió en persona con un ejército hacia Hispania” (Paulo Orosio, 383c.420, Historias contra los paganos).

Exagerados o no, lo cierto es que el tópico del astur rebelde y arriscado permaneció siglos después. Tras la toma de la ciudad de Lancia en el año 25 a. C., en torno al 24 y 23 a. C. continuaron las campañas, en 202 a.C. los astures se rebelaron de nuevo y, aunque el 19 a.C. marca el final de la guerra en el Norte, hay constancia de una revuelta más de los astures durante el reinado de Nerón, en algún momento antes del año 61.

Incluso en su Historia Gothorum, San Isidoro de Sevilla (556-636) da cuenta de que el rey Sisebuto “fue esclarecido en las lecciones de la guerra y en la victoria. A los astures rebeldes, enviando su ejército, los redujo a su dictado”. El mismo erudito habla en sus Etimologías de los “Astures, pueblo de Hispania, así llamados porque les rodea el río Astura, habitan protegidos por sus frondosas selvas y montes y bosques”.

Aunque aún sigue habiendo cierto debate en torno a la ubicación exacta del Astura y el origen del topónimo, son mayoría quienes lo sitúan en el actual río Esla, el mayor de los ríos leoneses. Como es sabido, la evolución puede rastrearse bien a través de los documentos históricos medievales (Astura, Astula, Estola, Estla, Esla).

La persistencia de una circunscripción, de un concepto territorial y jurídico llamado Asturia, con capital en Asturica Augusta la actual Astorga, ciudad situada en un punto central de este territorio, y poblada por unas gentes a las que se da el calificativo de astures o el más culto de asturicenses, es un hecho innegable durante la época visigoda, pues los godos intentaron mantener intacta la división administrativa romana, situando, a la cabeza de cada convento o provincia, un gobernador o duque (dux). Por ejemplo, y en contexto de las guerras contra los suevos –que también ocuparon parte de la actual provincia de León. San Isidoro indica que Teodorico, el Rey de los godos, “penetró con numeroso ejército en las Hispanias. El rey Requiario, con multitud de suevos, avanzó contra él, a doce millas de la ciudad asturicense (Astorga), sobre el río llamado Urbicum (Órbigo)... siendo vencido”.

Pero el uso del gentilicio astur o asturicense al sur de la cordillera, no obstante, va a sufrir una brusca ruptura tras la invasión musulmana de la península en el año 711 y la entrada de estas tierras en una serie de años oscuros por su alejamiento de los centros de poder y la, sino despoblación total de la zona, como han querido algunos investigadores, sí el notable deterioro de la autoridad, las actividades productivas y el comercio. Las noticias contemporáneas languidecen o desaparecen del todo y solo las crónicas escritas siglos después ofrecen información sobre los hechos acaecidos y las gentes que los protagonizaron. Lo importante es reseñar que, tras el surgimiento de un reducto cristiano autónomo del poder musulmán, los gentilicios astur (que se empleará básicamente como cultismo) y asturiense (asturiano) se reservan para la antigua Asturia Transmontana y no para la Cismontana; es más, el gentilicio se extienden a territorios de la Cantabria, que pierde su vieja denominación de forma aún no aclarada del todo. Así, las primeras crónicas emplean los nombres de godos, astures o cristianos de forma casi sinónima. La Asturia son ahora las Asturias, pues, posiblemente, la degradación de la vida pública, lo difuso de las fronteras, movió al uso de estos plurales –recordemos Primorias, Bardulias, que remiten, como quiere Juan José Sánchez Badiola (Las armas del reino, 2003), a una fragmentación del territorio, a una gran diversidad de espacios comarcales. De aquí en adelante, y en vez de situarse en un eje NorteSur, como antes, el topónimo Asturias se ubica en otro OesteEste, con unas Asturias de Oviedo, unas Asturias de Santillana y hasta algunas pocas referencias a unas Asturias occidentales, las de Tineo.

En la Crónica de Alfonso III:

“...Pelayo, habiendo conseguido escapar a los musulmanes y refugiándose en Asturias, es elegido rey por una asamblea, y organiza la resistencia de los asturianos en el monte Auseva, en la cova dominica (Covadonga)”.

El gentilicio que va a surgir para cubrir la zona ubicada al suroeste de la cordillera irá ligado, pero con el correr del tiempo, en un largo alumbramiento, a una ciudad del Noroeste hispano ubicada en el espacio cismontano, al abrigo de los montes cantábricos pero ya abierta a la meseta: la actual León, ciudad nacida del establecimiento entre los ríos Bernesga y Torío de la Legio VI Victrix, primero (1510 a.C.) y la Legio VII Gemina, después (74 d.C.).

La importancia y el significado de León vienen dados por el hecho de haber sido la Legio VII Gemina la única legión asentada en Hispania hasta la caída del Imperio Romano de Occidente, lo cual indica que, durante todo ese tiempo, la población fue la capital militar de la Península. Para las gentes que vivieron entre el imperio y los comienzos de la Edad



Media, y posiblemente hasta bien entrada esta, la ciudad legionense, con sus imponentes murallas, era sinónimo de poder militar. En 853, el rey Ordoño I se preocupó de incorporar León al reino de Asturias, repoblándola con éxito.

Recordemos que la ciudad perteneció al *Conventus Asturum*, con capital en *Asturica Augusta*, el cual formó parte de la provincia *Tarraconense* hasta el siglo III, cuando, con la creación de la provincia de *Gallaecia*, fue integrado en ésta. Por ello, en algunos textos medievales León aparece como ubicada en *Gallaecia*, siguiendo el concepto de la antigua circunscripción romana. Así, en el año 874, “in Territorio Gallecie” y, en 946, “Legione de Galletia” (Sánchez Badiola, 2003).

La evolución del nombre de esta Legio (normalmente escrito *Legione*, en ablativo) hasta el de León puede seguirse tanto por medio de las inscripciones en monedas acuñadas en la ciudad como de las alusiones en textos. La variedad de ‘corrupciones’ latinas del nombre original en su tránsito al romance pleno traerá muchas versiones, y sólo a partir de la implantación cada vez más amplia de los romances peninsulares en los textos oficiales (siglos XII-XIII) se empleará con normalidad los términos de Leon o León y de leonés-leonesleonesa.

Siguiendo al profesor Ricardo Chao Prieto, en esta evolución encontramos formas como “Leione” (documento de la Catedral de León, 923), “Leonense ciuitate” (diploma del mismo año y procedencia), “Lion” (Catedral de León, 948), “In territorio Leonia” (monasterio de Otero de las Dueñas, 1030)... De Alfonso VI están referenciados “Leione” y “Leone”, en documentos del Monasterio de Sahagún. Los términos usados en los documentos emitidos durante los reinados de Urraca y de Alfonso VII el Emperador no se desvían del vocablo latino “Legione”, pero en las monedas del Emperador, en cambio, abunda la denominación “Leon” junto a otras como “Leo”, “Leonis”, “Leoni”, etc.

3041

Independientemente del nombre que recibía la ciudad y quizá su terreno más inmediato, la fórmula usada en los documentos de la época para el espacio que a grandes rasgos coincidiría con esa amplia extensión de valles, riberas y páramos extendida al sur de la cordillera cantábrica occidental, y dividida longitudinalmente por los Montes de León, es la de *Foris Montes* o *Terra de Foras*, es decir, la tierra de afuera, la tierra situada más allá de las montañas, un concepto norteño, claramente forjado en las Asturias y/o en Galicia y que enlaza, en su significado, con aquella *Asturia Cismontana*. Sánchez Badiola en *Las armas del Reino* explica que los documentos de los siglos X y XI distinguen claramente entre Asturias y *Foris Montes*, o entre Galicia y *Terra de Foris*, y aporta algunos ejemplos: “En 1007 se distingue entre *Castelle, terre Forizense, Galliciense uel Asturiense*” (Badiola, 2003: 144). “Una donación de 976 diferencia bienes sitios tanto en Campos como en Asturias como en *Foris Montes*, donde se ubican León, Coyanza, Argüello, Luna, Laciana, Babia, Ordás, Sollanzo, Los Oteros o Zamora. El Bierzo puede aparecer ocasionalmente diferenciado: ‘territorio Bergido’ o también incluido en la zona foramontana. En 1096, la villa de Cubillos del Sil es situada ‘foris montes, in valle de berizo’”. (Badiola, 2003: 145).

Los términos se repiten con ligeras variantes: *Foris Montes*, *Terra de Foras*, *terris foris montanie*, *foris montaneis*, territorio *Terra de Foras*...

Aunque aparece esporádicamente afectando a la naciente Castilla, este nombre se emplea fundamentalmente, en los documentos tratados, para designar la actual provincia de León, y el norte de las de Zamora y Palencia. Hoy existen pueblos de nombre *Faramontaos*, *Faramontanos* y *Framontanos* en Orense, Zamora y Salamanca.

Sánchez Badiola da con la clave cuando escribe: “Un aspecto fundamental es saber cuándo comienza a utilizarse el gentilicio ‘legionense’ para esta región concreta. En realidad, ello se produjo a lo largo de un proceso sumamente complejo y prolongado, que se relaciona íntimamente con la progresiva extensión del control de la ciudad de León a contornos espaciales sucesivamente más amplios: el alfoz foral, delimitado en 1017; el territorium o suburbium, que sería el ámbito más directamente relacionado con las autoridades capitalinas y de superficie extensa, aunque variable (...); el territorio ‘regional’ foramontano (...) y el reino o espacio político dependiente del rey de León” (Badiola, 2003: 146-147).

Esta conexión entre la ciudad y el espacio creciente controlado por ella puede verse en títulos como los de “Regnante in Legione et prouincie sue” (Ordoño II) o “in provincia sua” (Ordoño II, Sancho I, Ramiro III). Regione o patria son otros términos espaciales usados en las denominaciones reales y a los que no podemos aplicar el significado que tienen actualmente: provincia se refiere al alfoz foral, a la zona controlada jurídicamente por la ciudad, y patria es el territorio heredado del padre, y sobre el que, por tanto, el monarca tiene potestad. Algunos de los títulos más frecuentes y repetidos son, en esta época, “rex Legionis” (Ramiro II), “rex Legionensis” (Vermudo III), “regno legionense” (Alfonso VI) y “legionense regnum” (Alfonso VII). Así, la “terra legionis” estaría formada por las diócesis de León y Astorga, más la abadía de Sahagún. Repetimos que, a falta de otras fuentes de información, estas son las denominaciones gentilicias y toponímicas leonesas que se hallan en los textos de la época. Hay que dejar bien claro el relativo laconismo y la falta de concreción que se aprecia en ellas, fruto de los tiempos difíciles vividos por entonces, máxime si las comparamos con la viveza, profusión, y ampliación de estilos que va animando a la literatura administrativa, histórica y lírica de toda Europa a partir del siglo XIII, precisamente cuando León deja de contar con monarcas privativos y cuando los centros de poder se desplazan desde la capital leonesa al centro y sur de la Península.

No obstante, de esta etapa histórica extraemos como conclusión la desaparición de los documentos de la expresión “Terra de Foris” una vez sobrepasado el siglo XI y el surgimiento paulatino de una nueva denominación para estas gentes, la de leoneses, que parece instalarse con plena comodidad en el antiguo terreno de los foramontanos y de los astures cismontanos, encajando entre Galicia, las Asturias y la también difusa Castilla primera. Y es que una mayor parcelación regional, una mayor fijación entre las fronteras de estos territorios y por tanto una relativa mayor claridad a la hora de hablar de sus habitantes puede apreciarse tras la muerte de Fernando I y la partición de su reino en tres, uno de ellos, precisamente el más poderoso e influyente, el de León.

El gentilicio leonés, aún en latín, pero ya con valor regional, se aprecia en documentos como la Historia Compostelana, escrita en torno a 1139, y donde estos leoneses parecen equipararse con otros pueblos del norte peninsular: “Pues allí había, entre los moradores de la ciudad, gallegos, asturianos, leoneses, de Campos, castellanos y muchos otros”.

Podemos por tanto adentrarnos ahora en las referencias ya romances de ese gentilicio, en el término ya fijado de leoneses, a lo largo de las etapas históricas siguientes.

Los primeros testimonios no latinos, los del siglo XIII, se refieren casi exclusivamente al dinero leonés, a la moneda que se usaba en el Reino de León (reino que, a pesar de no contar ya el reino con monarcas propios, continuó durante varios siglos funcionando con sus leyes, Cortes y moneda propias a pesar de compartir los mismos monarcas con otros reinos como los de Castilla, Galicia, etc.). El término aparece de manera meramente indicativa e instrumental.

“E mando que den a esta María e a súa hermana Johanna vinte e siete morauedís de la bona moneda leonés o la quantía destos blancos a commo montan en estos vinte e siete morauedís”. Testamento (Catedral de León, 1275).

Pero no sólo la moneda leonesa aparece de forma harto abundante, también las unidades de medida leonesas, que eran diferentes de las burgalesas o castellanas:

“E otrosí vos damos cada año X [...] de bon centeno bien medido pella quarta leonés a la fiesta de Santa María de setembrio enna nuestra villa de Grulleros”, Donación de bienes (monasterio de Carrizo, 1259).

En el tránsito a la baja Edad Media, así pues, encontramos dos tipos de tratamiento en lo que se refiere al gentilicio leonés, este ‘instrumental’, referido a las monedas y a las medidas, y que aparece con extraordinaria abundancia, y otro en el que el gentilicio se aplica aparentemente de modo ordinario para referirse a la colectividad de habitantes del Reino de León, aunque en ocasiones no queda claro si la cita se refiere a los moradores de la ciudad o a los de ese espacio regional. Una colectividad que, además de su propia moneda, medidas y otros usos cotidianos, sigue contando con su propia legislación (los leoneses se regían por el Fuero Juzgo) y el hecho de que, tras 1230, las comarcas de la actual provincia de León y la de Zamora hasta el Duero quedaron enmarcadas en la figura jurídica del Adelantamiento Mayor del Reino de León, que contaba con su propio Adelantado o gobernante, su Sargento Mayor, su archivo o su cárcel. Hechos que otorgan mayor sentido a la singularidad con la que León se mantiene dentro del conglomerado regido por unos reyes de creciente poder e instalados en espacios trasladados, desde la Castilla histórica, cada vez más al centro y sur de la península.

3043

“De iudizio de cort. et es fuero de ynfançones fillos dalgo que ningun rey de espayna non deua dar iudizio fuera de cort ni en so cort a menos que no y aya alcalde.ijj. de sos Ricos omes. o mas en troa.vij. & que sean de la tierra en que fueren. si daragon aragoneses. Si en cataloyna cataloyneses. si en Nauarroza Nauarros. Si en castieylla casteyllanos. Si en leon leoneses. Si en portogal portogaleses. Si en oltra puertos segunt la tierra & su alcalde deue auer et portero & maordompno de la tierra o fuere. & assi deue ordenar sos tierras & sos pleytesias”. Fuero General de Navarra (1250-1300).

Poco a poco, en cambio, comienzan a aparecer, intercaladas con éstas, otras valoraciones cuando se habla de León y de los leoneses, sobre todo en los cantares, crónicas y tratados pseudohistóricos escritos desde el reino de Castilla, espacio político preponderante que irá imponiendo paulatinamente no sólo sus usos, lenguaje y leyes, sino también su propia visión global de la historia, de la realidad por tanto, a través de cantares de gesta y discursos históricos mitificados. Los documentos indican, por un lado, disposiciones legales encaminadas a unificar las medidas y dineros leoneses con los castellanos; repertorios y refundiciones históricas en las que la visión de León y de los leoneses puede ser negativa, como ‘sojuzgadores’ del pueblo castellano; y romances en los que quedarán fraguados, por mucho tiempo, tópicos sobre las desavenencias entre leoneses y castellanos, bien que perfectamente separados y singularizados pero que desde el Siglo de Oro se irán confundiendo o diluyendo los unos en los otros cada vez más. Todo esto, huelga decirlo, siempre

desde los textos literarios o legales, pues estas épocas no se caracterizan precisamente por dar voz al pueblo llano.

“E mando que, en raçon de las cosas que se deven conprar en regno de Leon, que pongan tanto de [mas a los moravedis] leoneses, por que se fagan eguales las conpras de los moravedis leoneses a los moravedis de Castiella”. Carta Real (Documentos de Alfonso X dirigidos al Reino de León, 1253).

“Et desta guisa que aqui es contado; salieron los Castellanos de premia & de seruidumbre & del poder de Leon; & de sus leoneses”. Estoria de España, II, de Alfonso X (1270-1284).

El poeta Gonzalo de Berceo refiere lo ‘esforzado’ de los leoneses históricos.

“Si a vos semejasse, nuestro seso tal era,/ ir sobre leoneses luego de la primera,/ qebrantar a Remiro, tollerlo de carrera,/ desend’ los otros pueblos non valdrién una pera./ De la primera muebda, como fueron fablados,/ al regno de León movieron los fonsados;/ maguer son leoneses firmes e esforçados,/ fueron con estas nuevas ferament’ espantados”. Gonzalo de Berceo, Vida de San Millán de la Cogolla (sobre 1230).

Muchas veces se agrupa a leoneses y gallegos como grupos unidos por una especial afinidad, en contraposición con los castellanos.

“Con el rey van leoneses e mesnadas gallizianas,/ non son en cuenta, sabet, las castellanas”. Poema de Mio Cid, versos 1982 y 1983, (sobre 1200).

3044

En cambio, las obras redactadas en León o refundidas de autores leoneses ensalzan la ciudad y el reino o sencillamente los nombran sin mayor intención.

“E el rey Fernando començo a honrar las eglesias e axemplar su regno faziendo nueuas poblaciones. E poblo en Extremadura la ciudat de Roderico e Letesma e Transserra, Granada e el terretorio de Çamora e el castiello de Tarapha. En tierra de Legion poblo Majorcha, Benauento, Manseyla, Vilarpando e Coyaca. Tierra de Legion es dicha por el fluujo de Pisorga e por el fluujo Dorio e por los montes de los submontanos. E en la tierra aquella ha una ciudat reyal la qual es clamada Legion o Leyon”.

“La ciudat de Legion hauje excellencia, porque era tierra alegre e de ayre sano e se regaua de riyos e era habundant en huertos e en prados e deliciosa en montanyas e en fuentes e tierra bien arborada e muy apta a hombres religiosos”. Obra sacada de las crónicas de San Isidoro, de Don Lucas, Obispo de Tuy (1385-1396).

Leoneses y asturianos también se suelen presentar juntos, como lo hacen también castellanos y navarros por un lado; y gallegos y portugueses por otro.

“Dio a don alfonso el bueno leon desde pisuerga fasta las asturias de trasmjera fasta el Rio que ha nonbre ouea & astorga & avn vna partida del canpo

delos godos çamora toro & beriz fasta villan ux que es en monte ezebrero. Alabando los otrossi mucho a los leoneses & alos esturianos que eran loçanos & francos & nobles & quando entrauan en batalla que guardauan bien su Señor”. Anónimo, Crónica de veinte Reyes. Escorial Y.I.12, (1325).

“Del conde ferran gonçalez/ Dexando alos leoneses/ gallegos & asturianos/ Pasome alos Castellanos/ vizcaynos & alabeses/ que como altos çipreses/ del libano alto cresçieron/ muchos dellos floresçieron/ Con virtuosos arneses/ Aflitos & molestados/ delos reys de leon/ & de ser en subgeçion/ Tan luengamente enojados/ Como toros mal domados”. VV.A.A., Cancionero de París, 1436-1470.

“Del alboroto de los leoneses contra castellanos”. Alfonso Martínez de Toledo, Atalaya Corónicas (1443-1454).

“E después que el rrey don Bermudo fue muerto, el rrey don Fernando fue çercar a León porque no dexaba fijos e le perteneçía por rrazón de la rreyna doña Sancha, su muger, que era hermana del dicho rrey /lxvii r. 195. E como quier que algunos días sse le detubieron, al fin no se pudiendo defender, diéronsele los leoneses e rrezibiéronlo por su rrey e señor, e fue allá coronado. E en este rrey don Fernando el Magno, se juntaron los rreynos de León y Castilla. E de allí adelante çesaron las contiendas de entre los leoneses e castellanos”.

“Los gallegos e leoneses eran mucho fabladores”.

“El rrey don Alonso fue derecho a Çamora donde fueron ayuntados los castellanos, e navarros, e leoneses, e gallegos”. Pedro de Escavias, Repertorio de príncipes de España (1467-1475).

“En el reinamiento de los reinos de León corrían en estos reinos la moneda de los leoneses e, después qu’el virtuoso conde Ferrand González sacó a Castilla de la sojuçión de los Reyes de León, corría l[a] moneda de los burgaleses (...) E después de muerto este rey don Ferrando, reinando el rey don Alonso, su fijo, que llamaron el Savio, en el año del Señor de mil CCXC años fizo desfazer la moneda de los leoneses e pepiones e labró en todos sus reinos la moneda de los burgaleses...”.

“Los moros, ensoverveçidos, entraron en el reino de León, quebrantando las treguas a los leoneses; feziéronlos mucho daño en las tierras e tomaron la çiudad de Çamora e destruyéronla toda”.

“Contado ha la istoria de los castellanos cómo se alçaron contra los leoneses” Lope García de Salazar, Istoría de las bienandanzas e fortunas (1471-1476).

“Y llego a galizia: porque todo lo dexasse vencido y alla peleo como de nueuo con toda la fidalguia dela montaña: ca sabida la victoria mortal que delos castellanos leuara: salieron a el mano armada / todos los asturianos / galliegos / y leoneses : que presumen tan de fidalgos / que entendian de le detener: y ahun pelear conel”. Gonzalo de García de Santa María, Traducción de la Corónica de Aragón de fray Gauberto Fabricio de Vagad, (1499).

Tras este periodo, el concepto de León y de leoneses queda ‘galvanizado’ como referido a gentes esforzadas, los primeros en enfrentarse a los musulmanes y ‘salvar’ España según el mito de la Reconquista, asimilados muchas veces con los asturianos pero también, y lo

que es más curioso, al ser los primeros, lo son a veces también de la ‘nación castellana’ precisamente en una época en la que Castilla fraguaba su concepto moderno de Estado en equivalencia con el término España. Son una especie, pues, de ‘pioneros españoles’.

“Por África, sin vasallos/ vino el coronado rey/ que a buena y mala moneda/ anda aruñando el envés;/ el que debe a la pintura/ más braveza que a su ser,/ vencible a punta de cuerno,/ invencible en el pincel;/ el que dio nombre en Castilla/ al esforzado leonés;/ por lo real y rapante”. Poesías, Francisco de Quevedo (1597-1645).

“Hoy es, bellísima Sol/ aquél deseado día/ que se junta en un crisol/ tu amor y la sangre mía,/ el ser leonés y español”. Los Benavides, Lope de Vega (1598-1602).

Los textos de la época asimilan o identifican unas veces lo leonés con lo castellano y otros los presentan como independientes, pero también se aprecia como lo leonés es algo que antecede a lo castellano en una suerte de progresión histórica que desde lo godo conduce a lo español.

“Bien creo que depende de los reyes y príncipes el darse sus nobles a unas viviendas o a otras; y como los reyes españoles hayan sido godos, enemigos de letras, o después leoneses y después castellanos, tan ocupados en guerras sobre recobrar a España de los moros, parece decir que con el tráfigo de las armas no se lleva bien la quietud de los estudios”. Diálogos familiares de la agricultura cristiana, Juan de Pineda (1589).

“Este era señor de gran número de gente que habitaba toda aquella grande serranía, que llamaban ciguayos, cuasi nazarenos como entre los judíos, porque nunca se cortaban o pelaban pelo alguno de sus cabellos; y así traían las cabelleras crecidas hasta la cinta y más abaxo, de sus cuerpos. Y desta manera solían en Castilla la Vieja, hacia el reino de León, los leoneses o castellanos antiguamente criar los cabellos como las mujeres, hasta abaxo”. Fray Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias (1527-1561).

“Castellanos y leoneses/ Tienen grandes divisiones./ El conde Fernan Gonzalez/ Y el buen Rey Don Sancho Ordoñez,/ Sobre el partir de las tierras/ Ahí pasan malas razones:/ Llamábanse hideputas:/ Hijos de padres traidores;/ Echan mano á las espadas,/ Derriban ricos mantones:/ No les pueden poner treguas/ Cuantos en la corte sone”. Cancionero de romances, anónimo (sobre 1550).

Uno de los ciclos en los que mejor se comprueban las resonancias épicas de este León-Asturias, pionero de la castellanidad entendida como españolidad es el del héroe mítico Bernardo del Carpio, fabricado como patriótico contrapunto hispano del Roldán francés.

“Con los mejores de Astúrias/ Sale de Leon Bernardo,/ Puestos á punto de guerra/ A impedir á Francia el paso,/ Que viene á usurpar el reino/ A instancia de Alfonso el Casto,/ Como si no hubiera en él/ Quien mejor pueda heredallo,/ Y á dos leguas de Leon/ Se paró en medio de un llano,/ Y levantando la voz/ Volvió de esta suerte á hablallos:/ Escuchadme, leoneses,/ Los que os preciais

de hijosdalgo,/ Y de ninguno se espera/ Hacer hecho de villano;/ A defender vuestro rey/ Vais como buenos vasallos,/ Vuestra tierra y vuestras vidas,/ Y las de vuestros hermanos./ No consintais que extranjeros/ Hoy vengan á sujetaros,/ Y mañana vuestros hijos/ Sean de Francia un pedazo”.

“Con tres mil y mas leoneses/ Deja la ciudad Bernardo,/ Que de la perdida Iberia/ Fué milagroso restauro;/ Aquella cuya muralla/ Guarda y dilata en dos campos/ El nombre y altas victorias/ De aquel famoso Pelayo./ Los labradores arrojan/ De las manos los arados,/ Las hoces, los azadones;/ Los pastores los cayados;/ Los jóvenes se alborozan,/ Aliéntanse los ancianos,/ Los inútiles se animan,/ Fíngense fuertes los flacos,/ Todos á Bernardo acuden,/ Libertad apellidando,/ Que el infame yugo temen/ Con que los amaga el galo./ Libres, gritaban, nacimos,/ Y á nuestro Rey soberano/ Pagamos lo que debemos/ Por el divino mandato./ No permita Dios, ni ordene/ Que á los decretos de extraños/ Obliguemos nuestros hijos,/ Gloria de nuestros pasados:/ No están tan flacos los pechos,/ Ni tan sin vigor los brazos,/ Ni tan sin sangre las venas,/ Que consientan tal agravio/ El frances ha por ventura/ Esta tierra conquistado?/ ¿Victoria sin sangre quiere?/ No, miéntras tengamos manos./ Podrá decir de leoneses,/ Que murieron peleando;/ Pero no que se rindieron./ Que son al fin castellanos./ Si á la potencia romana/ Catorce años conquistaron/ Los valientes numantinos/ Con tan sangrientos estragos,/ ¿Por qué un reino, y de leones,/ Que en sangre libia bañaron/ Sus encarnizadas uñas,/ Escucha medios tan bajos?”. Romancero general, anónimo (1600-1604).

Estas concepciones épicas e históricas se alternan con otras en las que los leoneses parecen seguir definidos como pueblo o región con personalidad propia.

3047

“Nadie hay que tenga licencia para pintar armas en su casa, que no ponga un castillo y un león, que para esto basta ser castellano o leonés”. La Pícaro Justina, Francisco López de Úbeda (1605).

“¿No basta ya que he hecho que te confiesen por la más hermosa del mundo todos los caballeros de Navarra, todos los leoneses, todos los tartesios, todos los castellanos y finalmente todos los caballeros de la Mancha?”. Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha, Miguel de Cervantes (1615).

“En cuanto los pastores leoneses,/ gallegos, asturianos,/ navarros, viscaínos,/ castellanos,/ las ondas y cayados/ ejerciten cual sus antepasados,/ los pastos y rebaños/ seguros estarán de ajenos daños”. Ocios, Bernardino de Rebolledo (1650-1660).

“No porque se prohiban estas labores en Andalucía y Valencia, ni por el contrario, sino porque, siendo en las Castillas y Reino de León donde se coge la mejor lana, es más proporcionado que en ellas se establezcan los paños, balletas y demás tejidos de dicha especie, aunque para su beneficio se necesite conducir los aceites de Andalucía”. Restablecimiento de las fábricas y comercio español, Bernardo de Ulloa (1740-1746).

Lo leonés es lo noble, pero cada vez más lo antiguo, lo montañés, lo inculto, siguiendo la tradición de los sayagueses del Siglo de Oro. Es una región ubicada en los mapas, sí, pero a la vez es lo difuso, lo arcaico, casi hasta lo risible.

“Yo soy furiosamente francés, aunque nacido en el seno del reino de León. Yo tengo el honor de venir a presentar a usted mis respetos y mis agradecimientos”.

“El magistral, hombre ramplón, castellano macizo, leonés de cuatro suelas y que, aunque estaba más que medianamente versado en la lengua francesa”, Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas alias Zotes, José Francisco de Isla, (1758).

“Si esto fuera así, la villa de Elche i la ciudad de Denia, que tuvieron sillas obispales, tendrían derecho de recobrar la cathedralidad que obtuvieron. La iglesia de Mérida podría quitar su preeminencia a la iglesia de Santlago, la de Cartagena a la de Toledo, la de Gerusalén, por más antigua que la de Roma, pretendería la primacía de toda la christiandad, i en lo secular, el Reino de León por más antiguo se preferiría al de Castilla, i todo el mundo se trastornaría”. Carta al arzobispo Andrés Mayoral, Gregorio Mayans y Siscar (1773).

“-¡Viva el reino de León! ¡viva la honradez de la Montaña! (exclamaron estrepitosamente todos los concurrentes); y al diablo sea dada la arrogancia de la tierra llana”. Escenas y tipos matritenses, Ramón de Mesonero Romanos (1842-1851).

“¿Pero qué, con cien mil pares de copones?

-Que le sacamos a usted senador.

-¡A mí!... ¿Pero cómo, vitalicio, o...?

-Electivo. Lo otro vendrá después. Primero se pensó en Teruel, donde hay dos vacantes; luego en León. Vamos, representará usted a su tierra, el Bierzo...

-Menuda plaga va a caer sobre mí. Dios me guarezca de pretendientes berzanos, y de pedigüeños de toda la tierra leonesa.

Y trajo una carta El Imparcial, en que narraba el efecto causado por la noticia en aquella sensata población, describiendo cómo había perdido el sentido todo el sensatísimo vecindario; cómo habían sacado en procesión por las calles, entre ramas de laurel, un mal retrato de D. Francisco que se proporcionaron no se sabe dónde; cómo dispararon cohetes, que atronaban los aires expresando la gratitud con sus restallidos, y cómo, en fin, le aclamaron con roncadas voces, llamándole padre de los pobres, la primera gloria del Bierzo, y el salvador de la patria leonesa”. Torquemada en el purgatorio, Benito Pérez Galdós (1894)

“El país clásico de la que llamaríamos ‘comunidad pecuaria ó ganadera’ á distinción de la comunidad agricultora de las llanuras extremeñas, leonesas y castellanas, es el Pirineo: Aragón, Navarra, Cataluña”. Colectivismo agrario en España, Joaquín Costa (1898).

León, alejado desde la baja Edad Media, y durante toda la Edad Moderna, de los centros económicos y de decisión política importantes, suprimidas todas sus peculiaridades administrativas y jurídicas, aparece sin elites intelectuales, sociales y económicas capaces de sustentar una identidad que sí tuvo sólidas raíces y, durante un tiempo al menos, con un reflejo concreto y pujante en el imaginario general peninsular. El gentilicio va quedando al albur de lo que quieran hacer de él otras mentalidades y, en consecuencia, arriba a la contemporaneidad con dos significaciones: una, en retroceso, de pueblo diferenciado



y región nominal, al mismo nivel que las demás de España, usado de modo aséptico en medios sobre todo técnicos; y otra que, aun reconociendo ese hecho, lo entiende como una parte, no de esa Castilla la Vieja que es también otra región más de España, sino de la Castilla a secas, de ese concepto espiritual y sublimado que se fragua sobre todo a partir de la generación del 98 –y no en pequeña medida sobre textos literarios y cultistas como algunos de los que hemos visto–. Es “el león leones león de Castilla” o los leoneses “que no tienen empacho alguno en llamarse y dejarse llamar castellanos” que decía Unamuno. Veamos así, y por último, algunos ejemplos de estas dos visiones y algunas de las escasas vindicaciones del gentilicio propio hechas desde León, en momentos en que también en este territorio comienza a prender, bien que de forma harto tibia por su atraso, aislamiento y poco audaces elites, la mecha del regionalismo cultural. El franquismo, en lo que respecta a esta concepción de León, fue sin ningún género de dudas deudor de aquel castellanismo imperial y místico acuñado en el 98, y así atraca, pues, el gentilicio que nos ha ocupado en estas páginas a la época de la transición democrática, esa que habrá de ser abordada, por su complejidad y respuesta a estímulos más dispares, en ulteriores comunicaciones.

“A las Cortes Constituyentes: La Comisión Provincial de León no cumpliría fielmente los deberes que le encomienda la Ley, si dejara de elevar a los Representantes del Pueblo las consideraciones que le sugiere el proyecto de Constitución Federal (...). Desde el momento en que fue conocida la división de España en 15 Estados para constituir la Federación, no ha cesado un momento de recibir las reclamaciones más enérgicas (...) de los Ayuntamientos (...) solicitando para la provincia de León la autonomía que a otras con menos derecho se trata de conceder. La provincia de León, Título y Cuna de la Reconquista, por su situación topográfica, por sus producciones, por sus costumbres, no pertenece ni debe considerarse una parte de Castilla la Vieja, y ya que cuenta con elementos más que suficientes para constituir por sí un Estado próspero, no debe ni puede ser absorbida por otro, sea cualquiera su nombre, y con el que no la unirá seguramente relaciones de ninguna especie. No pretende León (...) ser el centro de un Estado al que concurrieran otras de las actuales provincias, sino formarse por sí sola, y no perder su autonomía, ni el glorioso nombre de Leoneses sus habitantes, que con él y no con el de Castellanos se han distinguido siempre por su patriotismo, laboriosidad y cordura. Si la división responde a los antiguos reinos (...), ¿quién con más derecho que León para formar un Estado? (...) ¿Por qué Navarra y otros obtienen la preferencia cuando les supera León en población, extensión y valor de sus producciones? (...). Ante el temor de que desaparezca su autonomía, León acude ahora a las Cortes”. Comisión Provincial de León (ante el proyecto de República Federal en la que León se incluía dentro de Castilla la Vieja, 1873).

“León primero, porque León fue el principio de España (...). Recuerdo haber leído hace años en un periódico de provincia elogios de otro periódico, porque hablaba bien de León pero reconociendo la grandeza de ‘Castilla Madre’. ¿Qué Castilla Madre? Contenta y orgullosa debe de estar de ser ‘Hija’. ¡Como que Castilla tomó su nombre de los ‘castillos’ que los Reyes de León

habían edificado en tierra de Campos para que los moros no volvieran a ocuparla!” Antonio de Valbuena, León y Castilla (1919).

“En España, la llamada remolacha azucarera se cultiva en numerosas provincias de Cataluña (Lérida), Aragón, Navarra, Castilla la Vieja y Castilla la Nueva, Reino de León, Asturias y Andalucía, agrupadas en diez zonas”. Plantas medicinales. El Dioscórides renovado, de Pío Font (1962).

“Este ‘Cancionero del Reino de León’ completa nuestro ‘Cancionero de las dos Castillas’. Así cerramos la enorme variedad del canto y baile populares castellanos”. Cancionero del Reino de León, recopilado por Juan Hidalgo Montoya (1978).

## 1. BIBLIOGRAFÍA

ALBA, Pedro (1863, reed.1988) *Historia de la montaña de Boñar*. León, Ediciones Leonesas.

BARTOLOMÉ PÉREZ, Nicolás (2010) “El Llibru Xulgu de Lleón”, anexo 1 de Lletres Asturianas, Homenaje al profesor Xosé Lluís García Arias.

CASADO LOBATO, Concha, y CARREIRA VÉLEZ, Antonio (1992) *Viajeros por León, siglos XIII-XIX*. León, La Crónica 16 de León.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1999) *En el entorno del derecho común*. Madrid, Universidad Rey Juan Carlos Dykinson.

HIDALGO MONTOYA, Juan (1978) *Cancionero del Reino de León*. Madrid, A. Carmo editor.

PENSADO TOMÉ, J. L. (1982) “Evaluación del asturiano entre las lenguas hispánicas”, Lletres Asturianas, 1: 28-29

RISCO, Manuel (1792, reed. 2008) *Historia de la ciudad y corte de León y de sus reyes*. Sevilla, Extramuros.

SÁNCHEZ BADIOLA, Juan José (2003) *Las armas del reino y otros estudios de historia leonesa*. León, Instituto Leonés de Cultura.

SCHULTEN, Adolf (1943, reed. 2000) *Los cántabros y astures y su guerra con Roma*. Madrid, Stvdio.

TEJERO ROBLEDO, Eduardo (1991) “Aproximación a la literatura geográfica popular leonesa”, Revista de Literatura, 105: 257-326.

UNAMUNO, Miguel de (1946) *Por tierras de Portugal y España*. Buenos Aires, Espasa Calpe.

VALBUENA, Antonio de (1919) “León y Castilla”, Revista del Centro Región Leonesa: 22.

## 2. PÁGINAS WEB

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español. <<http://www.rae.es>>

<http://reinolvidado.blogspot.com/2006/07/notasantiguassobrelosasturespor.html>

<http://reinolvidado.blogspot.com/2006/07/referenciasdelosautoresclsicoslos.html>

<http://corazonleon.blogspot.com/2007/05/delnombredelen.html>

## MUSEOS DE ETNOGRAFÍA Y MUSEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA

Luis Miguel Vila Rodríguez  
Doctorando en Historia, área de Antropología Social  
Universidad de León

### 1. HACIA UNA MUSEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA

En los últimos años, y debido a la bonanza económica, han sido creados gran número de museos de todo tipo, ello nos ha permitido conocer una amplia diversidad de museos etnográficos locales, la década de 1997 a 2007 ha sido calificada como la década prodigiosa en materia museística y donde se ha pasado, concretamente en León, de tener un museo de provincias a ser una provincia de museos (Luis Grau, 2009). Esta nueva situación caleidoscópica nos permite hacer una reflexión sobre los contenidos y las tendencias museológicas y museográficas en la actualidad para los museos que tienen su base en la antropología cultural. La necesidad de otorgar una rentabilidad social a los bienes culturales expuestos en los museos etnográficos debería hacerse desde los planteamientos teóricos y metodológicos de la Antropología, hecho que en la práctica dista mucho de ser una realidad.

La museología antropológica aplicada a estas instituciones culturales desembocará en los llamados museos conceptuales, de análisis de las culturas, lo que deriva en la explicación de una sociedad a través de un patrimonio tangible e intangible representativo. Así mismo no se debería olvidar proporcionar las claves de la relación intercultural entre la sociedad que pretenden describir y las sociedades en las que ésta se contextualiza y por comparación deducir sus rasgos identitarios más originales.

En un contexto de un público de museos cada vez más exigente es imperativo ahondar en la metodología antropológica en busca de explicaciones o causalidades de los comportamientos sociales más maduras, completas y rigurosas y, a su vez, apoyar esta museología antropológica con las posibilidades que ofrecen museografías más modernas y eficaces, muchas veces determinadas por la presión generalizada de la sociedad y de las instituciones para desarrollar en toda su plenitud su potencial de reclamo turístico como un factor de desarrollo económico.

Tradicionalmente podemos considerar unas funciones y fines característicos en el mundo de la museología etnográfica que podríamos describir de la siguiente manera; estudiar una cultura local y exhibir los bienes culturales representativos de dicho grupo humano con el propósito de educar antropológicamente a la población local y a los visitantes. Los museos etnográficos serían así unas instituciones que producen conocimiento antropológico con un fin eminentemente social y educativo.

En el seno de los museos etnográficos surge la problemática en la aplicación de la teoría antropológica y la necesidad de verificarla por medios empíricos. Esta metodología científica dentro de un museo etnográfico sería el estudio de los bienes culturales que poseen y los trabajos de investigación y de campo para el incremento de sus colecciones.

Los resultados de la utilización de estos medios empíricos redundarán en la puesta al día de los temas antropológicos de nuestro tiempo y su traslación mediante el papel comunicador del museo a su ámbito local. Esta investigación sobre las colecciones y su posterior comunicación debería desarrollarse en los tres niveles de análisis y observación de la Antropología (etnográfico, etnológico y antropológico) y visualizarlos en su aplicación museológica. Una ciencia que es incapaz de comunicar a otras gentes sus conceptos, que

no llega a provocar preguntas sobre éstos, y que hace sentirse a otros como extraños a esta clase de problemas, siempre será una disciplina de minorías y para minorías.

Los progresos que se realizan en las ciencias antropológicas a nivel general constituye una clase de información que actúa como problemática a presentar y desarrollar en el propio territorio, y eso permite orientar las investigaciones y reformular hipótesis de trabajo a quienes viven dentro de circunstancias diferentes, es decir, los avances científicos de un museo y su personal técnico dependerán de los estudios realizados por ellos mismos así como de lo que ocurra en su ciencia operando a nivel internacional. Cada antropólogo y cada etnógrafo es una experiencia que se añade a las demás experiencias, podemos distinguir entre una problemática general válida en todas partes (los universales) y una problemática particular o local (los particulares).

Otro aspecto que queríamos destacar es que los museos de etnografía deben ser sentidos como algo profundamente humano, dos ideas principales deberían quedar plenamente patentes, por una parte, su actividad debe dirigirse a despertar la conciencia de la relatividad de los comportamientos, teniendo en cuenta que siempre habrá una fuerte concepción emic en los procesos de musealización y, por otra parte, los antecedentes sociales de nuestro propio grupo humano local y el sostenimiento de la memoria cultural del lugar, todo ello desde el rigor científico ya que no debemos olvidar la alta confianza y credibilidad que el público todavía otorga a los mensajes y conocimientos transmitidos desde una institución museística.

## **2. LA INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA DE UN BIEN CULTURAL**

Muchos profesionales de museos mantienen su actividad dentro de los parámetros de un modelo tradicional de lo que es propiamente un catalogador de materiales y un conservador y exhibidor de objetos (bienes culturales), en contraposición con el investigador y comunicador de conceptos y discursos, a través o no de dichos objetos. Es la contraposición entre ser un profesional en un mundo similar al de las bellas artes o un profesional de museos de base social y desarrollando una faceta científica.

Por otra parte, un profesional de museos en el desarrollo de su vertiente científica crea nuevos conceptos y enriquece el área de interpretación de la cultura. Comunicar conceptos a través de bienes culturales equivale, en ese caso, a comunicar conceptos a través de palabras, libros o artículos. Queremos dejar bien claro que esta comunicación está destinada a reflexionar sobre la realidad de los pequeños museos etnográficos locales, con una plantilla muy escasa y donde se solapan ineludiblemente las funciones de su personal.

Como síntesis podríamos decir que un técnico aplica resultados conocidos y un científico se aplica a la verificación de hipótesis y a formular nuevos conceptos y modelos.

En los países más industrializados la promoción de los museos etnográficos se hace con personal científico extraído de universidades, así se tiende a desarrollar una faceta científica que alterna la investigación con la comunicación.

Utilizar la metodología antropológica obliga al profesional de un museo que trabaja para un museo etnográfico a explicar el significado cultural y social de un objeto, o de un conjunto de éstos, y las formas de conducta que le están asociadas, eso le convierte en un científico capaz de producir síntesis y modelos culturales. Sólo así podrá comunicar conocimiento antropológico a su público y a sus compañeros de profesión.

En numerosas ocasiones cuando se aborda el estudio de un grupo humano específico y su realidad cultural se sigue destacando un apartado de etnografía, con la intención de pormenorizar determinados elementos materiales, muchos de los cuales no se vinculan

con hipótesis o interpretaciones de la estructura socioeconómica, política o ideológica. El resultado es que no se considera la dimensión cultural como una unidad, dentro de la cual todas y cada una de las producciones materiales constituyen el fiel reflejo del mundo de valores de quien los ha construido y los ha utilizado. Si no atendemos al valor inmaterial que encierran todos los bienes culturales caeremos en la incongruencia de aislar los objetos del resto del conjunto cultural.

Un bien cultural sólo puede considerarse como tal si se le asocia un valor inmaterial. Si el significado cultural (intangible) llega a perderse, ese mismo objeto (tangible) pierde todo su valor como bien cultural. Es decir, todo lo intangible tiene un substrato tangible y la importancia o valoración está en función de sus valores intangibles. Como característico de esta indisoluble dimensión está el patrimonio etnográfico, porque es reflejo de la escala de valores de un determinado grupo cultural.

Hay que tener siempre presente la necesidad de contextualizar el bien cultural, porque éste adquiere su función social, cultural y científica una vez que ha sido apartado de la dimensión cultural original que lo ha creado.

A nuestro entender, la manera de hacerlo sería efectuando un recorrido inverso, es decir, buscamos que la pieza nos conduzca desde la situación final en que nos la encontramos hasta el origen y causa de su creación. De manera que a través de este recorrido de investigación hacia atrás buscamos la información que necesitamos para crear los discursos expositivos. Partiendo de que el patrimonio material vendrá determinado por el valor inmaterial del mismo, deberíamos adentrarnos en el campo de las significaciones para deducir qué es lo que vamos a patrimonializar, definiendo el significado de las facetas sociales y culturales de los colectivos representados a través de las piezas museables. Todo objeto material (bien cultural) es, fundamentalmente, una adaptación sociocultural, enmarcada en una ideología o una forma de comportamiento.

Afortunadamente la museografía etnográfica que amontonaba objetos y que normalmente lo único que conseguía era agobiar al visitante es cada vez más escasa, aunque todavía quedan ejemplos, incluso cuando se plantean nuevos proyectos culturales.

Actualmente la museología etnográfica debería concentrarse en dos aspectos:

–En ser instituciones educativas para el gran público que se centra en una base de comunicar conceptos a través de objetos.

–En ser centros de investigación que se ocupan de proporcionar información verificada empíricamente e interpretada no sólo al público, sino a los mismos profesionales.

Ahora predomina el principio funcional de que los objetos que se exhiben son conceptos que contienen un significado y que forman parte de una organización cultural o forma de vida que les son propios, y que no pueden considerarse por separado de sus relaciones internas si no se quiere desvirtuar su interpretación.

Sería deseable que hubiera un mayor énfasis en la interpretación de la cultura material y también un sentido más acusado de selección.

### **3. LA MUSEOGRAFÍA EMOCIONAL**

Algunos museos presentan museografías etnográficas que suscitan o integran a los visitantes en problemas antropológicos que les puedan afectar personalmente o donde puedan verse reflejados ellos mismos. No es demasiado aceptable una visión localmente ensimismada, idealizada más que explicada o interpretada, con una patrimonialización feliz de

los objetos (testimonios culturales), sin conflicto en los discursos expositivos, evitando así una visión crítica. Las sociedades son híbridas e históricas, no puras y atemporales. Algunos antropólogos piensan que si la función de un museo etnográfico es educar y transmitir conocimientos antropológicos al público la forma de medir la bondad de una museografía antropológica estará en relación con el grado de interés que haya suscitado en el público, es decir, que por lo menos parte del público salga queriendo saber más acerca de lo que ha visto.

Lo ideal será una mezcla de reflexión sobre la teoría, la hipótesis y lo verificable personalmente, es una etapa más allá de la simple valoración estética. La exhibición estética, la decoración y la publicidad no es el ámbito en el que se tenga que batir el personal científico de un museo etnográfico, aunque lo tenga que hacer constantemente en los pequeños museos locales. En cambio, sí debe ser riguroso en la tarea de formular problemas culturales por medio del principio de que la teoría antropológica debe ser comunicada a todos los grupos de población susceptibles de ser educados por otros medios que por los propiamente tradicionales de la lectura o de la conferencia, o de la imagen documental, por ejemplo, a un estudiante de ingeniería le permitirá observar tecnologías diferentes, a un aficionado al arte le permitirá observar formas y decoraciones, a una gran parte del público le permitirá observar las relaciones con el mundo animal y vegetal, a un estudiante de disciplinas sociales le proporcionará información sobre las sociedades en desaparición y la transmisión de sus influencias a las presentes.

En nuestra opinión en la programación de un museo etnográfico debe desarrollar dos líneas que deberían discurrir en paralelo, por una parte proponer temas que sean la expresión de la problemática y adaptaciones culturales del hombre en los diversos entornos y, por otra parte, no perder de vista la evaluación sumativa de cualquier exposición probando en el mismo público la calidad educativa de sus productos a través del impacto relativo que haya provocado una exposición.

Aunque muchos museos etnográficos siguen haciendo exhibiciones de tipo convencional ahora disponen de mejores recursos técnicos, incluyendo mejores medios decorativos y publicitarios. Esto permite hacer mejores reproducciones de la realidad o recrear entornos más realistas. El resultado final es mucho más agradable y visual. No obstante, y aun a pesar de este esfuerzo en medios, persiste con frecuencia la idea de comunicar objetos en lugar de conceptos, no es lo mismo presentar fotografías como un repertorio de imágenes con equipos visuales que hacer un audiovisual que explique el contexto de un objeto que se utiliza como coartada para explicar un concepto antropológico o los referentes inmateriales a que nos remiten (creencias, ideologías, relaciones familiares, relaciones de trabajo, relaciones sociales...).

La exposición es el instrumento habitual que está en el centro de la actividad de un museo. Nos planteamos ahora el objeto como medio o como protagonista del conocimiento. Exponer objetos significa presentarlos, pero también implica conocerlos y contextualizarlos, es una combinación de comunicar conocimiento antropológico de una manera estética y con una función educativa. Esta es la diferencia principal entre la museología del objeto y la museología de la idea, de donde básicamente dependerá el grado educativo de la exposición. Las exposiciones que utilizan la “museología del objeto” pertenecen más a la tradición del siglo XIX, mientras que la “museología de la idea”, más desarrollada a partir de los años sesenta y la nueva museología concibe los objetos culturales como portador de valores intangibles con un significado asociado, no es necesario decir que utilizando la “museología de la idea” la capacidad comunicativa de los bienes culturales en los museos etnográficos llega a su máxima expresión.

Algunos profesionales de museos siguen suponiendo que los objetos, en nuestro caso etnográficos, tienen por sí mismos la capacidad de transmitir todo su significado cultural y basta con presentarlos en una exposición para que los asistentes que los observan asimilen su significación, los objetos se entienden como un libro que todo el mundo puede leer y comprender de la misma manera, olvidando que al público le hacen falta unos elementos de decodificación para que pueda conseguir descifrar la idea propuesta.

Cuando esto ocurre, los visitantes abandonarán la exposición sin haber adquirido ni una sola referencia cultural que no tuvieran a su llegada, o algo peor, no se les habrá modificado ni un solo patrón del pensamiento que denominamos etnocéntrico. No se les habrá provocado ni una sola duda, ni una sola pregunta, es decir, no se les habrá abierto ninguna nueva senda intelectual que explorar.

Planteamos la siguiente cuestión, no podría ser que en el contexto de una moderna museología antropológica un museo etnográfico debiera ser más un medio de ofrecer nuestros conocimientos al día sobre la cultura humana en un ámbito geográfico local, que una normal exhibición de objetos.

En realidad, un museo etnográfico no debe plantearse la pregunta de ¿qué podemos exhibir?, sino más bien ¿qué debemos o queremos decir? Una exposición etnográfica debe hacer visible la problemática del hombre en un ámbito local determinado, debe presentar la historia humana intentando enseñar cuál es el lugar que ocupamos en ella dentro del proceso general y particular.

Entre los defectos más importantes de las exposiciones, en nuestra opinión, podemos señalar:

–El criterio de exotividad puede predominar sobre el de comparabilidad y sentido de representatividad de los bienes culturales que se exponen. A nuestro entender sería más correcto mostrar, cuando se pueda, alguna relación entre la tecnología y la forma de vida, o mostrar las repercusiones sociales de unas condiciones geográficas que favorecen unas determinadas formas adaptativas. También normalmente se seleccionan los objetos culturales que representan lo que se ha perdido, pero también podríamos poner en valor lo que se ha conservado, ganado o transformado, tanto en cultura material como inmaterial.

–Al poder político no se le escapa la fuerza propagandística de los museos, muy especialmente los referidos a la exposición de la cultura propia, como son los etnográficos. Su idea del propósito de estos museos balancea entre el idealismo folclórico y la repetición de imágenes estereotipadas representativas de la microidentidad. Un museo etnográfico, por ejemplo, y referido a la provincia leonesa, no debería ser un centro de exaltación del pendón o del concejo.

–La idea de masificación prevalece sobre la de selección. Una tendencia cada vez menos en uso es exhibir una gran cantidad de objetos de igual forma y función, lo cual impide despertar en el público una valoración mayor de los objetos expuestos. La masificación contribuye a la monotonía estética y disminuye los estímulos y las reflexiones buscadas sobre cuestiones antropológicas. Se fija la atención del visitante en lo cuantitativo en lugar de fijarla en lo cualitativo.

–La decoración o presentación de las salas, vitrinas, espacios, iluminación, paneles suele ser excesivamente uniforme en todos los sentidos. Estos montajes, sobre todo, en la exposición permanente, producen monotonía y repercute en la mente del público a base de provocarle desinterés o apatía, y se manifiesta básicamente pasando de largo, o fugazmente por la exposición, sin apreciar ni captar los aspectos cualitativos de ésta. No

digamos ya en las exposiciones temporales de algunos museos donde se presenta invariablemente el mismo formato de paneles, tanto en colores, tamaños, que produce el mismo efecto que un diccionario enciclopédico sobre una estantería familiar, para el visitante que acude fielmente a las exposiciones temporales de un mismo museo el impacto estético es desolador. Hay un miedo escénico por parte de algunos profesionales de museos a superar lo manido y la ortodoxia museográfica. Se intenta reproducir continuamente lo que debe ser una museografía académicamente aprobada, no hay riesgo, ni experimentación, es una mera repetición de fórmulas ya desgastadas que, incluso algunas veces, son presentadas como novedad.

–Las cartelas que describen objetos suelen ser formalistas, en el sentido de que proporcionan poca o ninguna información acerca de la función y del significado de los objetos, se suelen utilizar como un mero trámite, sin ningún atractivo, ni de contenido ni estético. El público no podrá darse cuenta de lo que es significativo.

–La descripción de los objetos expuestos, olvidándose en muchas ocasiones de la necesaria contextualización de los mismos.

#### **4. LA INDEPENDENCIA CIENTÍFICA EN LOS MUSEOS**

Analizaremos ahora la importancia de que los museos tengan en su organización un núcleo primigenio formado por un centro de investigación, siendo a nuestro parecer primordial que la ampliación de colecciones se encuadre dentro de estudios y proyectos de investigación, por lo que haremos hincapié en la importancia de los centros de investigación asociados a los museos de etnografía y que sus colecciones sean verdaderos documentos culturales.

En los museos de etnografía cobra especial importancia la cuestión de cómo crear interdependencias disciplinarias entre la Universidad, los institutos de investigación, los investigadores particulares y los museos. Sólo así se dará un paso adelante, una dimensión intelectual nueva superando su función de recuperar objetos, conservarlos y exhibirlos, basada en la presentación de ideas y problemas antropológicos.

Nuestra opinión es que la suerte de la museología etnográfica va pareja con la suerte de la Antropología en general. Ningún etnógrafo actuando al margen de los problemas de la Antropología podrá progresar en materia de museología etnográfica, es así indispensable mantener la relación con la Universidad y con la investigación, ya que el conocimiento científico se basa en la demostración y no en la autoridad. En muchas ocasiones la inexistencia de proyectos museísticos donde se incida en las investigaciones sistemáticas sobre los objetos culturales de sus colecciones influye en el distanciamiento de los profesionales de la Antropología que podrían estar interesados en trabajar sobre las mismas.

Todo, en conjunto, conduce al etnógrafo aplicado a la museología a una actividad dinámica, educadora a la vez que informadora, pero especialmente debería llevarle a programar en función de problemática antropológica, como puede ser la de saber de dónde es tal o cual rasgo cultural, cuál es su origen, o si es un elemento difundido, y cuál es el centro de difusión, o determinar si se trata de un paralelismo derivado de una respuesta semejante al medio ambiente.

Las funciones de una museología antropológica sólo podrán prestigiarse si los etnólogos interesados en dicha actividad son capaces de ser intérpretes de los problemas de la Antropología, tanto como de las cuestiones que afectan a la finalidad de comunicar y educar antropológicamente a nuestras poblaciones, utilizando como lenguaje la cultura material.



## 5. ECOMUSEOS Y LA SOSTENIBILIDAD INTEGRAL

Los ecomuseos se están consagrando en el mundo de los museos como una fórmula donde se aúnan la cultura, el turismo y el desarrollo, dando como resultado una actividad que reúne las condiciones de una sostenibilidad integral.

Tradicionalmente se ha entendido turismo y cultura como dos concepciones contrarias, si las analizamos desde un punto de vista antropológico.

–El turismo se considera una actividad económica que si no se toman las medidas correctoras necesarias se basa en la explotación de recursos de todo tipo en un territorio que es ofrecido al servicio del ocio de los visitantes.

–La cultura es un bien accesible a unos pocos, a una élite intelectual, o una posesión identitaria local de las comunidades humanas encerradas en un pasado entre lo idílico y el mito.

Actualmente la visión de estos dos conceptos empieza a discurrir por otros cauces:

–El turismo empieza a ser visto como una actividad social que produce una actividad económica, y los dos conceptos bien delimitados se consideran como positivos, entendiendo que en el campo que nos ocupa es un turismo alejado de las masas y con la cultura como norte de sus periplos.

–La cultura es un rasgo intelectual del ser humano donde se plasma tanto la idiosincrasia de lo local como el conocimiento de lo universal a través de la globalización.

En la Declaración sobre Turismo Cultural del ICOM ya vemos una notable evolución de estos dos conceptos:

–Se define la actividad turística como una conquista humana del siglo XX, una actividad ya considerada como necesaria para un equilibrado desarrollo humano.

–La cultura es considerada como un elemento de cohesión social, por su global aceptación como positivo, capaz de desarrollar social, cultural y económicamente las poblaciones, siempre en un marco, y esto es lo importante, de sostenibilidad. Así debe haber una vinculación con los sujetos sociales creadores de ese patrimonio.

El ICOM en 1971 fue más allá de considerar el museo como un lugar donde salvar y preservar un patrimonio y empezar a verlo como un útil social al servicio de la sociedad y de las comunidades donde se establece.

Como realidad más visible de esta confluencia, podemos destacar los ecomuseos, donde la cultura, el turismo y el desarrollo son herramientas al servicio de la sostenibilidad integral. Esta concepción museológica pone el énfasis en un proyecto global en un territorio para conseguir estos propósitos.

La sostenibilidad hace mención a una conservación de espacios naturales, a la conciencia ecológica, el término integral hace énfasis en una conservación a nivel social, cultural y económico.

Someramente destacamos las líneas maestras a no perder de vista en la concepción de ecomuseos:

–Una concienciación de las comunidades locales y de sus representantes culturales para tener una visión antropológica del patrimonio etnográfico mediante una reflexión crítica del mismo.

–Una concienciación de respeto del turista hacia los lugares que visita. Su visita es un acto dinámico que forma parte de la vida de ese lugar, que se engloba en su actividad diaria, dejando, por lo tanto, de ser un mero actor pasivo y contemplativo.

–Los intereses privados y las instituciones públicas tendrían un papel importante de planificación a largo plazo, pues son los únicos que por definición tienen los medios para ello. En territorios como la provincia de León, donde el empuje demográfico es escaso, para poner en pie un ecomuseo puede ser necesario un inicial liderazgo político en asociación con museólogos profesionales, capaz de atraer el interés y entusiasmo de la población, utilizando para ello, además de con el interés emocional que ya se le reconoce, el reclamo práctico de convertir su patrimonio cultural en recurso socioeconómico.

–Los profesionales de la museología deberían desarrollar varias actividades: funciones de investigación y conservación, funciones de comunicador y activista cultural y funciones de mediador con las administraciones, estando o no integrado en ellas.

## **6. ECOMUSEO “LAS CASAS DEL HOMBRE” EN BEMBIBRE**

Finalmente se contrastan las reflexiones generales de la comunicación con la exposición de un proyecto museológico que nos servirá de pretexto para reflexionar sobre la opción de los museos naturales o ecomuseos en la actualidad, entendidos como fórmula de sostenibilidad integral en el ámbito rural analizando el proyecto del ecomuseo de Las Casas del Hombre que se pretende localizar en Bembibre, provincia de León.

En la comarca leonesa de Bembibre la relación del hombre con el medio y durante el periodo comprendido a finales de la Edad Media y mediados del siglo XX ha sido armoniosa. Los factores más destacados de esta zona (falta de industrialización, emigración a las urbes y ruralidad) han permitido la conservación de este paisaje humanizado y unas manifestaciones de la tradición durante siglos, evolucionando y adaptándose al medio y al tiempo. El ecomuseo que desea ver la luz busca la implicación y participación de la sociedad en la integración de las poblaciones implicadas coordinando al mismo tiempo las distintas actuaciones municipales.

Este proyecto se propone como referente de este tipo de propuestas museológicas en Castilla y León. Los ejes de interpretación sobre los que se centra están en el desarrollo sostenible y su expresión en las relaciones entre el hombre y los recursos naturales de los que dispone. La ejecución de esta experiencia está relacionada con salvaguardar y poner en valor su patrimonio tradicional. Los museos etnográficos y ecomuseos como estrategia de desarrollo económico en España ha sido más tardío que en Inglaterra y Francia sin olvidar que muchas veces su impulso inicial es debido a la necesidad de superación de la crisis agraria e, incluso, demográfica de las zonas rurales conformándose como una estrategia para mejorar la calidad de vida de la población de esos territorios.

El Natural History Committee del ICOM ha elaborado una propia definición de ecomuseo, “el ecomuseo es una institución que gestiona, estudia y valora con finalidades científicas, educativas y, en general, culturales el patrimonio general de una comunidad específica, incluido el ambiente natural y cultural del medio. De este modo, el ecomuseo es un vehículo para la participación cívica en la proyección y en el desarrollo colectivo”.

El Ecomuseo (también conocidos como Museos Comunitarios) es un centro museístico orientado sobre la identidad de un territorio, sustentado en la participación de sus habi-

tantes, finalizado el crecimiento del bienestar y del desarrollo de la comunidad (Hugues de Varine, 1971).

El proyecto de ecomuseo de Las Casas del Hombre en Bembibre se pretende articular en tres casas temáticas en una primera fase, y una segunda actuación con la incorporación al proyecto de otros dos museos en la comarca. Cada una de estas Casas del Hombre estará dedicada a un sector productivo relacionado con la actividad tradicional del municipio.

La Casa del Vino se ubicará en la localidad de San Esteban del Toral, donde se intentará recuperar un lagar tradicional donde se situará la sede de este ecomuseo o museo natural. La Casa del Bosque se situará en Labaniego debido a su mayor vinculación con la naturaleza. La Casa del Carbón, situada en Arlanza, en una antigua explotación minera rendirá homenaje a la tradición minera del Bierzo.

En una segunda fase se sumarán al ecomuseo la Casa de la Ganadería, en Santibáñez del Toral, y la Casa de la Agricultura, en Viñales.

Con esta iniciativa se intentará crear una red integral de infraestructuras culturales y turísticas para el apoyo a los sectores productivos de la zona.

Los museos de etnografía contribuyen a educar desde un punto de vista antropológico y desde un punto de vista histórico, y últimamente desde un muy interesante punto ecológico, nos deshacemos en elogios sobre una gran producción cinematográfica por su mensaje ecológico, y no somos capaces de transmitir que en un museo etnográfico todo está lleno de ecología, y además sostenible e integral.

## 7. BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

ALONSO FERNÁNDEZ, L. (1993) *Museología. Introducción a la teoría y práctica del museo.*, Madrid. Ed. Istmo.

AGUIRRE BAZTÁN, A y VV.AA (1995) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación socio cultural.* Barcelona. Ed. Marcombo.

RICO, J.C (1996) *Montaje de exposiciones. Museos. Arquitectura. Arte.* Madrid. Ed. Sílex.

DE VARINE, Hughes (1997) *Los museos comunitarios como un proceso continuo.* Boletín Cultura y Patrimonio. Aveiro.

FERNÁNDEZ de PAZ, E. (1997) *El estudio de la cultura en los museos etnográficos*, Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 18: 109-118. (2003) *La museología antropológica ayer y hoy*, en Antropología y Patrimonio. Investigación, Documentación e Intervención: 30-47. Cuadernos Técnicos, 7. IAPH, Sevilla.

GRAU LOBO, LUIS (2009) *Museos en León y el Museo de León como referencia al servicio de un territorio*, en *Activaciones Patrimoniales e iniciativas museísticas ¿Por quién? y ¿Para quién?* Universidad del País Vasco.

ESTEVA FABREGAT, Claudio (1957): *La Antropología contemporánea, El etnólogo como conservador de Museo*, en Revista de Estudios Políticos, 91, 95-125, Madrid.

NAVAJAS CORRAL, Óscar. (2011) *Ecomuseos*, Amigos de los Museos.



# PATRIMONIO CULTURAL Y DESARROLLO EN LA PROVINCIA DE LEÓN

Miguel Ángel Cimadevilla Suero  
Asociación de Antropología de Castilla y León “Michael Kenny”

## 1. INTRODUCCIÓN

La provincia de León, lo mismo que otras provincias españolas del interior, está sufriendo desde hace unas décadas una fuerte regresión económica y demográfica. El rico patrimonio natural con el que cuenta ha servido para diseñar en los últimos años interesantes iniciativas de desarrollo relacionadas fundamentalmente con el turismo natural o turismo verde. Sin embargo, todavía son escasas, especialmente en el medio rural, las iniciativas dirigidas a poner en valor, difundir y activar su también rico y variado patrimonio cultural.

Desde hace unos años se ha visto que el patrimonio cultural, además de referencia identitaria, es también un recurso económico que puede convertirse en motor de desarrollo. Desde esta perspectiva, el patrimonio cultural se convierte, lo mismo que el natural, en un objeto susceptible de ser consumido y en una fuente de ingresos para las comunidades locales. Las iniciativas que se lleven a cabo en esta línea permitirán diversificar la economía, crear empleo y fijar población.

## 2. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE PATRIMONIO CULTURAL

El uso de la expresión patrimonio cultural es relativamente reciente, ya que empezó a utilizarse a partir de mediados del siglo XX. En España, su uso es más reciente todavía debido a que se ha generalizado hace tan solo unos años. Primeramente se empleó en nuestro país la expresión patrimonio artístico y luego la de patrimonio histórico. Coincidimos con el profesor Gómez Pellón (2000: 167) en afirmar que el adjetivo “cultural” es más adecuado que los otros por ser más rico en matices y por ser muy integrador. La expresión patrimonio cultural es equivalente a la de bienes culturales (Morales, 1996: 9; Gómez Pellón, 2000: 167).

Aunque el uso de la expresión patrimonio cultural es reciente, la idea que está detrás del actual concepto se podría decir que se inicia en el siglo XVIII. A finales de dicho siglo, especialmente por los actos vandálicos producidos durante la Revolución francesa, se empezó a tomar conciencia de la necesidad de defender los monumentos públicos considerados ya como parte del patrimonio colectivo.

En el siglo XVIII aparecieron algunos museos importantes. Los bienes que se depositaron en ellos comenzaron a verse como elementos significativos del acervo cultural del país. Sin embargo, en aquel momento solamente los grupos sociales dominantes eran los que disfrutaban de ellos contemplándolos.

El siglo XIX, a pesar de los numerosos errores cometidos, supuso la plena toma de conciencia social sobre el patrimonio (Hernández, 2002: 80). En ello tuvo mucho que ver el desarrollo del movimiento romántico debido a que mostró un gran interés por lo tradicional, por la cultura, la historia y la literatura locales.

En el siglo XIX, los nuevos estados que se fueron creando necesitaron asimismo buscar una legitimación en su historia y en sus manifestaciones culturales. El patrimonio comenzó así a tener una gran importancia por ser testimonio de la cultura de una determinada sociedad. No obstante, no todos los bienes interesaron de igual forma. En esa época se valoraban únicamente los bienes materiales considerados bellos o antiguos. Los bienes

producidos por el pueblo se despreciaban en general por ser considerados vulgares o carentes de buen gusto.

Esta visión fue cambiando sobre todo a partir de comienzos del siglo XX. En el cambio tuvo mucho que ver la aparición de la corriente de pensamiento conocida como Particularismo Histórico, representada por Franz Boas y sus discípulos, que defendía la singularidad cultural y el reconocimiento de la diversidad cultural. También fueron importantes las aportaciones de la Escuela francesa de los Annales de Historia Económica y Social. A partir de este momento se empieza a aceptar que “la historia de la cultura es la historia de toda la cultura y no solo de una parte” (Gómez Pellón et. al., 1999; citado por Gómez Pellón, 2002: 173). Comienza, por tanto, a superarse la visión del patrimonio restringido fundamentalmente a monumentos y a obras de artes.

En la segunda mitad del siglo XX fue cuando el patrimonio cultural alcanzó una concepción moderna e integral. A ello contribuyeron organismos nacionales e internacionales como la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). En la Convención de la UNESCO de La Haya de 1954 apareció el concepto de bienes culturales, sustituyéndose en la Convención de París de 1972 por el de patrimonio cultural.

Según las definiciones propuestas por la UNESCO en sus últimas reuniones y las emanadas de la legislación nacional o autonómica que han ido apareciendo desde la década de 1980, el patrimonio cultural actualmente se puede dividir en tres tipos: patrimonio tangible, patrimonio intangible y paisaje cultural.

El patrimonio tangible constituye “la expresión material de la cultura de un pueblo y refiere al conjunto de obras y objetos que tienen significado para sus habitantes” (Álvarez Munárriz, 2005: 127). El patrimonio tangible se puede dividir a su vez en patrimonio tangible mueble, que comprende todos los objetos o piezas que pueden guardarse en museos, archivos y bibliotecas (manuscritos, productos e instrumentos artesanales, obras de arte, libros, etc.), y patrimonio tangible inmueble, que está formado por las obras o realizaciones humanas que no pueden trasladarse (edificaciones, conjuntos arquitectónicos, centros industriales, obras de ingeniería, etc.).

El patrimonio intangible, por otra parte, es “el conjunto de formas de cultura tradicional y popular, es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición, que se transmiten oralmente o mediante gestos y se modifican con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva” (Álvarez Munárriz, 2005: 164). El patrimonio intangible está formado por la lengua tradicional, las leyendas, las tradiciones, las creencias, la cocina, la indumentaria, los juegos, etc.

Por último, el patrimonio cultural está integrado también por lo que actualmente se denomina paisaje cultural. Éste se puede definir como “la transformación de una parte de la naturaleza que realiza el hombre para configurarlo y disfrutarlo de acuerdo con los patrones que dimanen de su propia cultura” (Álvarez Munárriz, 2005: 426).

La clasificación anterior no es la única válida. Existe otra, bastante utilizada, que tiene en cuenta la naturaleza de los bienes culturales. Según este criterio, el patrimonio cultural se puede subdividir en: patrimonio artístico, patrimonio arquitectónico, patrimonio arqueológico, patrimonio documental y bibliográfico, patrimonio natural o ambiental y patrimonio etnográfico o etnológico. Este último, encomendado generalmente a los antropólogos, incluye “toda la herencia cultural tanto material como ideacional transmitida por la costumbre” (Gómez Pellón, 2002: 173).

Un aspecto de gran interés que se va también a introducir en la segunda mitad del siglo XX es el de la “titularidad universal” del patrimonio cultural. Es decir, se va a considerar que la humanidad es la responsable de la conservación y preservación del patrimonio independientemente de quién sea su propietario. De este modo, la destrucción del patrimonio se va a considerar un empobrecimiento para la cultura de la humanidad.

En la segunda mitad del siglo XX, además de haberse ensanchado el concepto de patrimonio cultural al incluir en él tanto a los bienes materiales como inmateriales, el patrimonio cultural ha quedado vinculado definitivamente a la sociedad. El papel desempeñado por la sociedad va a ser muy importante ya que solamente se convertirán en patrimonio los bienes que aquella identifica y reconoce como propios. La sociedad es además la que les otorga significado y valor. El patrimonio “no es más que una toma de conciencia por parte de una sociedad o de un grupo determinado de la misma con respecto a una serie de bienes culturales a los cuales se les atribuye valor” (Gómez Pellón, 2007: 388).

Además de la idea de valor, el concepto de patrimonio cultural contiene también actualmente la de transmisión. La sociedad en general recibe el patrimonio cultural como una herencia colectiva del pasado que sirve de nexo conectando y relacionando a distintas generaciones (Ballart Hernández y Juan Tresserras, 2001: 1112). Sin embargo, la sociedad no transmite este patrimonio tal y como lo ha recibido, sino que lo reelabora según su propia dinámica cultural. La transmisión está mediatizada por determinados grupos e intereses (Alonso Ponga, 1997: 206). Ante la imposibilidad de conservar y de transmitir todo, se hace necesario realizar una selección según unos determinados criterios. Eso supone elegir unos determinados bienes y rechazar otros. La selección no es inocente. De este modo, el patrimonio cultural es el resultado de cada sociedad y proceso histórico concreto.

Llorenç Prats (2004: 27-38) considera que con la puesta en valor y con la activación los objetos patrimonializados adquieren una carga simbólica. Esta activación depende de los poderes políticos y de los discursos identitarios dominantes. La activación, lo mismo que la selección, tampoco es neutral. El patrimonio cultural, por tanto, se convierte en referencia identitaria para sus protagonistas. “El patrimonio es la memoria del grupo, es la imagen del mismo y es, en definitiva, la fuerza que alimenta la identidad” (Gómez Pellón, 2007: 379).

### **3. EL PATRIMONIO CULTURAL COMO RECURSO PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE DE LA PROVINCIA DE LEÓN**

Desde hace unas décadas, el patrimonio cultural se ha empezado a ver, además de como referencia identitaria, como un importante recurso económico que puede contribuir al desarrollo de muchas zonas desfavorecidas. El objetivo es potenciar sus elementos más atractivos para obtener de ellos una rentabilidad económica y que ésta repercuta directamente en la población local.

Bajo este planteamiento, se proponen a continuación unas líneas estratégicas de intervención basadas en el patrimonio cultural de la provincia. Todas ellas están enmarcadas dentro de un modelo de desarrollo sostenible. Las propuestas que se hacen van dirigidas principalmente hacia las zonas rurales de la provincia debido a que son ellas actualmente las que más están sufriendo el envejecimiento y la despoblación. Algunas de las propuestas, con mayor o menor acierto, ya se han comenzado a desarrollar; otras, sin embargo, apenas están esbozadas. La cooperación y ayuda de las diferentes Administraciones públicas (local, provincial y regional) y de los Grupos de Acción Local de la provincia es

totalmente necesaria. De hecho, sin el apoyo institucional, esas propuestas serían muy difíciles de llevar a la práctica. También es importante, por otra parte, implicar al tejido asociativo y al voluntariado cultural.

### 3.1. Agricultura ecológica

Desde hace unas décadas, en el mundo occidental se ha empezado a consolidar un nuevo sistema de producción denominado agricultura ecológica, orgánica o biológica<sup>1</sup>. En líneas generales, este sistema pretende producir alimentos a través de técnicas respetuosas con el medio ambiente. Precisamente, muchas de las técnicas empleadas tradicionalmente en el mundo rural cumplen con esos requisitos, por lo que pueden ser de gran utilidad para aquellos agricultores que empleen este sistema.

En la actualidad, el interés de la agricultura ecológica radica en que puede ser una auténtica alternativa productiva. En esa línea se manifiestan numerosos estudiosos. Carlos Arroyos (2007: 92) afirma que la agricultura ecológica “contribuye de manera importante a alcanzar un Desarrollo Rural sostenible, revitalizando las zonas rurales mediante la creación de empleo en la producción, transformación y comercialización de productos ecológicos en el marco de una producción respetuosa con el medio ambiente.”

La producción ecológica, por otra parte, se fomenta desde diferentes instituciones y organismos internacionales como la Unión Europea o la FAO. Además, existe en los últimos años una demanda creciente entre los consumidores hacia los productos ecológicos.

La producción agraria ecológica está regulada por diferentes normas en las que se indican los procesos y productos que se pueden emplear. Los Consejos o Comités de Agricultura Ecológica de cada Comunidad Autónoma se encargan de velar para que se cumplan dichas normas. En la Comunidad de Castilla y León, en concreto, el encargado es el Consejo Regulador de Agricultura Ecológica de Castilla y León (CAECyL), creado por la Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León en 1995.

Para que el consumidor en el mercado pueda distinguirlos, los productos ecológicos llevan unas etiquetas que garantizan que la finca o industria donde se han producido o elaborado está sometida a los controles e inspecciones correspondientes y que los productos están compuestos exclusivamente por materias primas certificadas.

Para los productores, la certificación ecológica supone un valor añadido a su producción.

Según la ORCA (Alianza de Centros de Investigación Orgánica) ([www.fao.org/fileadmin/templates/organicag/files/ORCA\\_spa.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/templates/organicag/files/ORCA_spa.pdf)), perteneciente a la FAO, la agricultura ecológica tiene los siguientes beneficios:

- Posibilita a los pequeños productores a acceder a un mercado económicamente atractivo.
- Mejora los rendimientos de la explotación, a la vez que disminuyen las inversiones de capital.
- Aumenta la productividad laboral y el empleo en áreas marginales.
- Produce alimentos nutritivos y diversificados.
- Contribuye poderosamente a conservar el medio ambiente y a mitigar el cambio climático.

---

<sup>1</sup> La agricultura ecológica incluye no solo a las actividades agrícolas, sino también a las ganaderas y a las apícolas.



En la provincia de León, la agricultura ecológica, todavía poco trabajada, se puede convertir en una interesante opción productiva. Esto es así porque la producción ecológica puede verse además complementada con la creación de microempresas de elaboración y comercialización de productos ecológicos. La conversión hacia una agricultura ecológica no es demasiado difícil para nuestros agricultores, debido a que muchas de las técnicas empleadas por la agricultura ecológica son conocidas y fueron practicadas en el pasado (diversificación de los cultivos mediante rotaciones y asociaciones de cultivos, utilización de abonos orgánicos, empleo de las variedades más adecuadas y resistentes,...). Por lo tanto, no se trata de un sistema de producción completamente nuevo, sino de un sistema que entronca en cierta forma con unas prácticas agrarias que forman parte de nuestro patrimonio cultural.

### **3.2. Aprovechamiento de los bosques**

Durante siglos, los bosques han proporcionado una amplia gama de productos: madera, leña, caza, pesca, setas, miel, frutos, resinas, etc. En muchas ocasiones su explotación fue abusiva, dañándolos considerablemente. Hoy en día existe un gran consenso en afirmar que la explotación de los recursos forestales debe hacerse de forma racional y sostenible, ya que los bosques tienen una gran importancia para la preservación de la biodiversidad. Además de la importancia ecológica, el aprovechamiento racional y sostenible de los bosques puede ser un instrumento de desarrollo en el medio rural. El conocimiento de los montes y de los bosques puede ser utilizado para generar empleo y riqueza, como está ocurriendo en algunos municipios burgaleses, sorianos o cacereños.

En primer lugar, según algunos expertos, el aprovechamiento de la biomasa es la mayor oportunidad que se abre ante el sector forestal, ya que puede ser la más rentable de las actividades forestales. La biomasa es susceptible de ser utilizada en la producción de energía eléctrica o como base para la fabricación de biocombustibles. Los países nórdicos, por ejemplo, llevan años empleando la biomasa para producir energías renovables. La materia prima de la biomasa se sacaría de los sobrantes de los árboles cortados, de arbustos y de la maleza. La limpieza del bosque, por otra parte, contribuiría también a reducir el riesgo de incendios forestales.

El aprovechamiento de los frutos del bosque puede ser también de gran interés. La presencia de hongos y setas puede convertirse en una fuente no desdeñable de ingresos económicos y una opción más para la diversificación productiva de muchos espacios rurales de la provincia de León. Los hongos, como afirma Andrea Lázaro (2008), pueden convertirse en un recurso endógeno con posibilidad de repercutir en el desarrollo de los espacios rurales bajo una doble perspectiva, comercial y recreativa.

El bosque, además de hongos y setas, puede ofrecer también plantas medicinales, hierbas aromáticas y frutos silvestres que pueden ser empleados en la medicina, la cosmética o la gastronomía. Los bosques también pueden ser aprovechados para actividades recreativas como la caza fotográfica, el turismo micológico, el senderismo, etc.

### **3.3. Industrias agroalimentarias**

El sector industrial es considerado en la actualidad un sector clave para el desarrollo económico de las zonas rurales. Uno de los principales objetivos que persiguen precisamente las diferentes Administraciones para diversificar la economía en el medio rural es fomentar en él la instalación de pequeñas industrias capaces de generar empleo y riqueza. Esto es así por el efecto de arrastre que pueden tener para otros sectores productivos.

En la provincia de León, donde la agricultura y ganadería han tenido, y tienen todavía, un gran peso, la agroindustria o industria agroalimentaria puede convertirse en un subsector clave para la creación de empleo en las zonas rurales y para incorporar un valor añadido a sus productos.

Benjamín García (2003: 96111) considera que el desarrollo de la industria agroalimentaria rural tiene la virtud de apostar por un desarrollo de carácter endógeno, constituye una salida bastante adecuada para la crisis de empleos de la agricultura y es un incentivo para revalorizar las materias primas agrarias. Además, afirma que es una buena oportunidad para recuperar una parte del artesanado tradicional y apostar por unas producciones de calidad.

Los principales objetivos a conseguir deberían ser:

1. Crear empresas que transformen los productos locales y tradicionales.
2. Fomentar el asociacionismo/cooperativismo para disminuir costes, rentabilizar al máximo las producciones y ser más competitivos.
3. Organizar cursos de formación en técnicas productivas (tratamiento de alimentos, elaboración de productos, manipulación de productos terminados,...) y en gestión administrativa y comercial.
4. Fomentar la calidad y diferenciación de los productos a través de marcas de calidad y marcas territoriales.
5. Desarrollar nuevas fórmulas de comercialización: marcas propias, comercio electrónico, comercialización conjunta de productores, especialización en mercados de alta gastronomía, etc.

En la provincia de León, teniendo en cuenta su patrimonio cultural, existen cinco tipos de industrias agroalimentarias con grandes posibilidades de desarrollo: la cárnica, la láctea, la hortofrutícola, la vitivinícola y la de panificación y repostería. Todas ellas deberían elaborar productos con materias primas de la zona y respetando lo más posible la tradición en todo el proceso de elaboración. Asimismo, sería muy interesante conseguir que la producción de todas o de la mayor parte de ellas tuviera alguna marca de calidad.

Respecto a las industrias cárnicas, existen en la provincia algunas experiencias exitosas llevadas a cabo en poblaciones como Vegacervera, Villamanín de la Tercia o Molinaseca, o en zonas como las Montañas del Teleno. Estas iniciativas, basadas fundamentalmente en una tradición ganadera, podrían llevarse a cabo en otras zonas de la provincia, especialmente de montaña.

De gran interés sería la recuperación de razas autóctonas. Los motivos principales son dos: que la vinculación a la tierra es uno de los requisitos que se pide o que se valora para obtener una certificación de calidad y que las razas autóctonas han demostrado durante muchos años, incluso siglos, su perfecta adaptación al medio.

Las industrias se encargarían de fabricar productos cárnicos procedentes del sacrificio de ganado porcino, vacuno, equino, ovino y caprino principalmente. La carne se podría distribuir directamente para el consumo humano como carne fresca de calidad o para la artesanía agroalimentaria (secaderos de jamones y paletas, cecinas, botillo, chorizo, morcilla, lomos, salchichones, etc.). Buenos ejemplos de ello son el botillo de El Bierzo (I.G.P.) o la cecina de León (I.G.P.).

Otro tipo de industria alimentaria con buenas expectativas de desarrollo en la provincia es la industria láctea. Existen también en la provincia numerosas pequeñas industrias lácteas

cuyos productos, fundamentalmente quesos, tienen una gran aceptación en el mercado: Valdeón (I.G.P.), Valderas, Valencia de Don Juan, Matallana de Valmadrigo, Santa María del Páramo, Toral de los Guzmanes, Coladilla, etc. Un producto muy tradicional que podría conseguir fácilmente una marca de calidad y que actualmente cuenta con una escasa producción es la mantequilla. A este respecto es preciso señalar que en algunas comarcas leonesas como Laciana, Montaña Central y Montaña de Riaño se produjo principalmente en la primera mitad del siglo XX una mantequilla de gran calidad que era muy solicitada en Madrid y Barcelona. La mantequilla soriana, en la actualidad con Denominación de Origen, puede servir como referente.

Las industrias hortofrutícolas también pueden tener un importante campo de desarrollo. Productos como la manzana reineta (D.O.P.), el pimiento asado (I.G.P.) y la pera conferencia (M.G) de El Bierzo, los puerros de Sahagún, el pimiento de Fresno de la Vega, el tomate de Mansilla, la lenteja pardina de Tierra de Campos (I.G.P.) o la alubia de La BañezaLeón (I.G.P.) son buenos ejemplos de cómo determinados productos tradicionales en la provincia se están haciendo un hueco en el mercado. Esta línea puede ser seguida también por otros productos tradicionales de la provincia.

La industria vitivinícola, avalada por las Denominaciones de Origen de El Bierzo y Tierra de León, y la de panificación y repostería, pueden tener todavía grandes posibilidades de desarrollo. Respecto a esta última, las mantecadas de Astorga, con Indicación Geográfica Protegida, o los hojaldres, en proceso de obtener la Indicación Geográfica Protegida, pueden servir de referente para otros muchos dulces y productos de repostería de la provincia (Nicanores de Boñar, Amarguillos de Sahagún, Imperiales de La Bañeza, Lazos de San Guillermo de Cistierna,...).

Al margen de las industrias agroalimentarias citadas anteriormente, podrían tener buenas expectativas de desarrollo otras industrias dedicadas a la producción de miel, a la recolección y envasado de plantas medicinales, especias y frutos silvestres, al envasado de setas o a la elaboración de aguardientes.

3067

### **3.4. Artesanías**

La artesanía puede ser también un sector que genere desarrollo y riqueza en la provincia. Además, la artesanía contribuye, sobre todo en el medio rural, a la tan buscada diversificación económica.

La recuperación del conjunto de conocimientos, habilidades y técnicas relacionadas con muchos oficios tradicionales o con muchos trabajos domésticos cobra hoy en día una gran importancia debido a que pueden servir para generar empleo. Una forma para poder rescatar esos conocimientos y técnicas es mediante Escuelas Taller, Casas de Oficio o Centros de Formación Profesional Ocupacional. A través de ellos, los jóvenes de la provincia podrían aprenderlas, permitiendo continuar y mantener la tradición artesanal.

Un aspecto de gran importancia en este ámbito es el fomento del asociacionismo entre los futuros artesanos. Éste permitiría reducir costes y facilitar la comercialización y distribución de las artesanías. Es preciso, por otra parte, integrar las artesanías locales en los circuitos comerciales, dándolas a conocer fuera de la comarca de origen. Para ello se debería contar con buenas campañas de promoción y marketing.

La recuperación de actividades artesanales y tradicionales permitiría la creación en la provincia de pequeñas empresas dedicadas a la artesanía. Algunos sectores con buenas expectativas de éxito y que cuentan con bastante tradición en la provincia son: la artesanía de la madera y del mueble tradicional, la alfarería, las alfombras y tapices, los curtidos,

la forja, la cestería, la cantería, las moscas para la pesca de la trucha, los textiles y los hilados.

Una iniciativa muy interesante relacionada con las artesanías son los economuseos, surgidos en Canadá hace relativamente pocos años. Un economuseo, según Xavier Roigé (2007: 27), es una institución que reúne:

- a) Una empresa artesana que fabrica objetos surgidos de la cultura popular y de la tradición, abierta al público y que muestra cómo se practica la actividad artesana, que es vendida y explicada allí mismo, lo que permite la autofinanciación de la empresa.
- b) Un centro con instrumentos pedagógicos para explicar sus contenidos.
- c) Una exposición de objetos antiguos, presentación de obras actuales y centro de documentación y archivos.

Los economuseos permiten, por tanto, valorizar a los artesanos, sus conocimientos y sus técnicas de fabricación.

### **3.5. Construcción**

El conjunto de habilidades y técnicas constructivas tradicionales puede servir hoy en día también para crear empleo en el medio rural. Su recuperación, fundamentalmente a través de estudios etnográficos, y su transmisión, principalmente en Escuelas Taller, Casas de Oficio o Centros de Formación Profesional Ocupacional, pueden favorecer la creación de pequeñas empresas especializadas en la construcción de nuevas viviendas de acuerdo a tipologías tradicionales o en la rehabilitación de construcciones ya existentes de forma correcta. Como afirma Félix Benito (2005), en la actualidad la arquitectura tradicional se está perdiendo en muchos casos por dejadez, pero en otros por haberse perdido en buena parte la sabiduría tradicional en la actividad de la construcción y por haberse perdido también los principales materiales de construcción. Esto hace que no pueda ser conservada o rehabilitada correctamente.

3068

### **3.6. Turismo rural**

El turismo rural en la actualidad es un sector económico en pleno crecimiento. Según Lucía Mediano (2001: 56), el turismo rural está caracterizado por:

- a) Desarrollarse en el medio rural.
- b) Oferta turística reducida, lo que implica la ausencia de masificación y la utilización de pequeñas infraestructuras en armonía con la zona en donde se ubican.
- c) La participación activa de la población rural en la acogida del turista.
- d) La utilización de los distintos recursos patrimoniales, naturales y culturales, pero siendo respetuoso con ellos y cuidando, ante todo, su conservación.
- e) Suponer un importante factor de desarrollo económico, social y cultural permitiendo, entre otros aspectos:
  - La rehabilitación del patrimonio arquitectónico.
  - La reactivación de la economía local.
  - La comercialización directa de los productos agroalimentarios y artesanos.
  - La dignificación del papel del agricultor en la sociedad.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, primero en los países del norte y centro de Europa y después en los del sur, el turismo rural empezó a ser considerado como un factor

fundamental en el desarrollo rural. Desde esta perspectiva se empezó a verlo como una buena estrategia para la recuperación demográfica y la revitalización socioeconómica de zonas desfavorecidas. Esto es así porque el turismo arrastra otras actividades económicas como la hostelería, el comercio, la construcción, la artesanía y el transporte, además de los productos agrarios locales. Es decir, el turismo rural puede convertirse en una actividad alternativa a la actividad agraria o ganadera o, al menos, en una fuente complementaria de ingresos. De este modo, por una parte, se frena la despoblación, y por otra, se aumenta el nivel de renta rural. Además, el turismo rural genera demanda de infraestructuras y servicios, lo que beneficia considerablemente a la población local. Por todo ello es apoyado desde hace años por las instituciones europeas a través de ayudas y subvenciones.

El turismo rural, por otra parte, contribuye a poner en valor y uso gran parte del patrimonio cultural conservando o restaurando diferentes bienes culturales, algunos de ellos convertidos después en casas rurales, restaurantes, pequeños hoteles, museos o centros de interpretación. También permite comercializar productos artesanales autóctonos que, al venderse sin intermediarios, aumentan los ingresos de los productores.

El turismo rural, según Jaime Izquierdo (2002: 345), debe aprovechar “las potencialidades y recursos locales que resulten de interés para la demanda exterior”. Se trata, por tanto, de ofrecer un producto integrado aprovechando los recursos endógenos del entorno. Las actividades ofertadas deben desarrollarse a lo largo de todo el año, evitando así la concentración de visitas en determinadas fechas o estaciones del año.

El turismo rural genera sin duda importantes beneficios socioeconómicos; pero también ocasiona efectos perjudiciales como pérdida de identidad, deterioro medioambiental, deterioro o pérdida de buena parte del patrimonio arquitectónico tradicional, etc. Al diseñar un programa de desarrollo turístico es preciso, para evitar esos efectos perjudiciales, realizar previamente una buena planificación de la oferta turística y una buena gestión. Se debe buscar un equilibrio y no sobrepasar unos ciertos límites ya que demasiado turismo puede conllevar efectos negativos. Por eso, como afirma Manuel Ramos (2007: 169 202), tanto los turistas como los residentes deben ser igualmente considerados en la planificación. Hay que buscar una sostenibilidad del turismo y para ello es preciso hacer previamente una valoración sobre la capacidad de acogida física, económica, social y cultural de un determinado lugar.

La provincia de León, en concreto, tiene un gran potencial para el desarrollo del turismo rural. El rico patrimonio natural y cultural con el que cuenta hace que sea un destino ideal para el desarrollo de las diferentes modalidades de turismo rural: turismo de naturaleza, turismo cultural, turismo de aventura, turismo cinegético, etc. No obstante, la existencia de un rico patrimonio natural y cultural no es suficiente para llevar a la práctica un proyecto turístico viable y exitoso. Es necesario también llevar a cabo una importante labor de promoción y de marketing. En esta línea se están llevando a cabo campañas muy acertadas de promoción turística desde la Diputación de León, Ayuntamientos o Grupos de Acción Local.

### *3.6.1 Turismo cultural*

El ICOMOS (Internacional Council of Sites and Monuments) define el turismo cultural, siguiendo las directrices de la WTO, como “un movimiento de personas esencialmente por una motivación cultural, tal como el viaje de estudios, representaciones artísticas, festivales u otros eventos culturales, visitas a lugares y monumentos, folklore, arte o peregrinación” (Santana, 2003: 37).

Desde hace unos años, han empezado a surgir en diferentes localidades de la provincia nuevos espacios museísticos (museos, centros de interpretación, aulas arqueológicas,...) con el objetivo de albergar, realzar y difundir el valor de determinados bienes culturales. Se trata, en nuestra opinión, de iniciativas muy positivas que las instituciones deberían promover y apoyar, ya que, además de conservar y poner en valor unos bienes culturales, contribuyen a crear empleos directos e indirectos.

También han comenzado a diseñarse y promocionarse diferentes itinerarios interpretativos por la provincia. Se tratan generalmente de rutas en las que se visitan determinados bienes culturales de gran interés históricoartístico como iglesias, ermitas, monasterios, castillos, etc., dejando muchas veces en el olvido otros bienes como molinos, fraguas, batanes, hórreos, arquitectura tradicional, construcciones pastoriles, legado indiano, etc. Por otra parte, es necesario la recuperación, continuidad y puesta en valor de determinadas actividades festivas de carácter laico o religioso que se desarrollan en la provincia por ser importantes atractivos turísticos. Algunas de ellas son el carnaval de Velilla de la Reina, el calvario viviente de Jiménez de Jamuz, la danza de San Esteban de Nogales en la festividad de San Jorge o el Corpus de Laguna de Negrillos.

El turismo religioso y el de peregrinación pueden servir también para activar la economía de determinadas zonas. Respecto al turismo religioso es preciso revalorizar y dar a conocer las numerosas romerías con que cuenta la provincia de León, como la romería de la Virgen de Castrotierra o la romería de Pandorado. En cuanto al turismo de peregrinación, en las últimas décadas se ha promocionado con bastante acierto el Camino Francés hacia Santiago de Compostela. A lo largo de él se han abierto numerosos albergues, restaurantes y hoteles que han generado empleo en muchos núcleos rurales de la provincia. Sin embargo, existen otras rutas, como la “Ruta Jacobea por Liébana”, que discurre desde el Monasterio de Santo Toribio de Liébana hasta Mansilla de las Mulas; o el Camino del Salvador (o Camino de San Salvador), que une León con Oviedo, que son poco conocidas y que a penas se han promocionado.

3070

### 3.6.2 Agroturismo

El agroturismo es una modalidad de turismo llevada a cabo por agricultoresganaderos en sus explotaciones agrarias. Básicamente se puede decir que consiste en alojarse en la vivienda de una explotación agraria y en participar de las actividades relacionadas con el mundo agrario que ofrecen por sus propietarios.

Se trata, por tanto, de otra actividad más que permitiría generar riqueza y empleo en zonas rurales de la provincia de León, pero que está prácticamente sin explotar.

Samir Sayadi y Javier Calatrava (1997; citado por Sayadi y Calatrava, 2001: 133-134) consideran que el agroturismo tiene una gran importancia en el mundo rural:

–Su presencia permite la supervivencia y el desarrollo de la agricultura, la ganadería, la actividad forestal, etc.

–El mantenimiento de las actividades agrarias permite conservar el paisaje, así como el patrimonio cultural de las zonas rurales: tipos de cultivos, hábitats, arquitecturas, etc.

–La situación de crisis de las explotaciones en zonas rurales, especialmente las de la montaña, despierta un interés en los agricultores a diversificar sus actividades dentro y fuera de la explotación agraria, que es precisamente lo que mejor conocen.

–El agroturismo contribuye a la revalorización de los productos locales, ya que la mayoría de los turistas aficionados al mismo demandan productos agrarios naturales o fabricados de forma artesanal.

–La agricultura ha proporcionado un rico patrimonio etnológico que puede tener un cierto uso turístico.

–El agroturismo contribuye a armonizar los intereses agrarios y la protección del medio ambiente, a través de una gestión integrada del territorio.

La provincia de León cuenta con unas condiciones excelentes para el desarrollo de actividades agroturísticas. Cuenta con un medio natural de gran belleza y muy variado y también con interesantes potencialidades culturales (historia, arte, folclore,...). La principal debilidad que existe es el gran desconocimiento entre la población de lo que es el agroturismo y de sus grandes posibilidades para generar riqueza. Es preciso, por tanto, promocionar la actividad. También es necesario organizar cursos de formación, gestión y capacitación para los agricultoresganaderos.

Algunas actividades que se podrían ofertar dentro de las explotaciones agrarias son: visita a la explotación, organización de una matanza de cerdo, elaboración de embutidos tradicionales (chorizos, morcillas, salchichones,...), participación u observación de actividades agropecuarias (recogida de la hierba, ordeño, recogida de patatas, abonado de prados, recogida de la leña, ...), pastoreo de ganado, comidas elaboradas con alimentos producidos dentro de la explotación, elaboración artesanal de productos como pan, queso, mantequilla, repostería, etc.

### *3.6.3 Turismo gastronómico y enoturismo*

La gastronomía es una parte más de la cultura de una colectividad. La provincia de León cuenta con una variada gastronomía que puede ser también aprovechada como recurso turístico. Para ello es preciso recuperar la cocina tradicional de la provincia, revalorizarla y darla a conocer. Un mecanismo que se ha extendido con bastante éxito por la provincia para dar a conocer los productos locales es la organización de jornadas gastronómicas. Otro mecanismo interesante, en este caso poco utilizado, es la programación de rutas alimentarias o rutas temáticas sobre productos autóctonos (quesos, embutidos, frutas, etc.). Desde hace unos años está teniendo mucho auge en los países vitivinícolas el enoturismo o turismo vinícola. El objetivo de esta modalidad de turismo es dar a conocer al visitante con detalle todo lo que rodea al proceso de elaboración del vino, desde el cuidado de los viñedos hasta el envejecimiento del vino en las bodegas. La cultura del vino últimamente se ha convertido, por tanto, en un atractivo turístico. En esta línea han empezado ya a trabajar varias bodegas en El Bierzo y en Gordoncillo.

### *3.6.4 Turismo escolar*

El turismo escolar se puede definir como “una modalidad turística que, utilizando el medio rural y natural como soporte, integra educación y turismo a través del conocimiento y disfrute de los recursos patrimoniales” (Izquierdo, 2005: 374).

Un programa de turismo escolar tiene que adaptarse al currículo educativo oficial. Las actividades programadas deben ser atractivas y sugerentes, pero también tienen que entroncar plenamente con las diferentes áreas o asignaturas escolares, sirviendo para desarrollar y completar determinados contenidos curriculares. En esta dirección trabaja desde hace unos años el municipio de Santa Elena de Jamuz.

El turismo escolar cobra una gran importancia dentro de un proyecto de desarrollo integral debido a que permite en buena parte dar solución a la inactividad turística que se produce en las zonas rurales durante muchos meses del año.

Es preciso para ello desarrollar estrategias de marketing y promoción de determinadas zonas de la provincia como destino de turismo escolar. También hay que elaborar programas con uno o varios ejes sugerentes y atractivos basados en su patrimonio natural y cultural. Algunos de ellos podrían estar relacionados con la trashumancia, con el Camino de Santiago, con la historia del arte o con algún escritor y su obra.

### *3.6.5 Turismo cinegético y piscícola*

La provincia de León cuenta con una gran riqueza y tradición cinegética y piscícola que también es preciso aprovechar. Esto es así porque la caza y la pesca son actividades que ejercen grandes influencias sobre la actividad industrial, el turismo o el comercio.

La provincia de León puede ofertar también una serie de actividades complementarias o alternativas plenamente ecológicas relacionadas con la caza y la pesca para esos cazadores y pescadores y/o para sus acompañantes. Estas actividades, al ser organizadas por empresas de ocio y tiempo libre, podrían generar también puestos de trabajo. Algunas de esas actividades podrían ser:

- Rutas acompañados de guías intérpretes y con material óptico y de campo para avistar determinados animales o aves de interés.
- Safaris fotográficos.
- Excursiones temáticas en busca de huellas e indicios de animales o de la berrea.
- Jornadas gastronómicas cinegéticas.
- Promoción de los tramos de pesca sin muerte.
- Fomento del desarrollo de industria local en torno a productos de caza y pesca.

3072

### **3.7. Comercio**

El turismo en la provincia de León puede ayudar considerablemente a dar salida comercial a muchos de sus productos tradicionales. Está claro que la venta directa de esos productos, al eliminar a los intermediarios, genera mayores beneficios a los productores. Una estrategia clave que es preciso llevar a cabo es la de promocionar todos los productos locales elaborados de forma artesanal con buenas estrategias de marketing. Para ello se puede:

- Conseguir marcas de calidad y marcas territoriales.
- Promocionar los productos a través de campañas y a través de ferias agroalimentarias.
- Revitalizar los mercados y las ferias comarcales.
- Mejorar la presentación, el envasado y el etiquetado de los productos.

Asimismo, es necesario contar con una buena red de distribución y comercialización. A este respecto, hay que decir que se debería intentar que los productos locales fueran vendidos en los hoteles, restaurantes, casas rurales y en las cantinas o bares de los pueblos.

## **4. CONCLUSIONES**

A lo largo de la exposición hemos intentado mostrar cómo el patrimonio cultural puede convertirse también en un factor de desarrollo. El patrimonio cultural, formado tanto por bienes tangibles como intangibles, puede ser un instrumento de desarrollo local que genere empleo, promueva el crecimiento económico y mejore la calidad de vida local. En el caso concreto de la provincia de León, se ha visto que su rico y variado patrimonio



cultural abre posibilidades de desarrollo en el sector primario, a través de una agricultura ecológica; en el sector forestal, aprovechando los recursos que ofrecen las grandes masas arbóreas de la provincia; en el sector industrial, especialmente en las industrias agroalimentarias; en la artesanía; en la construcción; en las diferentes modalidades de turismo; y en el comercio.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, José Luis (1997) "Patrimonio cultural". En Á. AGUIRRE (Ed.) *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*. Barcelona, Ediciones Bardenas, pp. 203-223.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (2005) *Historia antropológica de la Región de Murcia*. Murcia, Editora Regional de Murcia.
- ARROYOS, Carlos (2007) *Desarrollo rural sostenible en la Unión Europea: el nuevo Feader 2007-2013*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- BALLART HERNÁNDEZ, Josep y JUAN I TRESSERRAS, Jordi (2001) *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona, Ariel.
- BENITO MARTÍN, Félix (2005) "La conservación de la arquitectura tradicional arquitectura tradicional y globalización cultural". En *Revista Folklore*, Nº 290, Tomo: 25ª, pp. 39-43.
- CIMADEVILLA SUERO, Miguel Ángel (2010) "El legado indiano en la Montaña Central y Oriental Leonesa". En Á. B. ESPINA BARRIO (ed.) *Culturas y mestizajes ibero-tropicales*. Recife, Ed. Massangana Fundación Joaquim NabucoSIAA.
- GARCÍA SANZ, Benjamín (2003) "La industria agroalimentaria y el desarrollo rural". En *Papeles de economía española*, Nº 96, pp. 96-111.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy (2000) "*De re ethnographica*. Pensando en el patrimonio cultural". En *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, Nº 17, pp. 165-179.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy y PARDO DE SANTAYANA, Manuel (2002) "Etnobotánica: aprovechamiento tradicional de plantas y patrimonio cultural". En *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, Nº1, pp. 171-182.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy (2007) "El patrimonio cultural: memoria e imagen del grupo social". En C. LISÓN TOLOSANA (Ed.) *Introducción a la antropología social y cultural: teoría, método y práctica*. Madrid, Akal, pp. 373-397.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Francisca (2002) *El patrimonio cultural: la memoria recuperada*. Gijón, Trea.
- IZQUIERDO VALLINA, Jaime (2002) *Manual para Agentes de Desarrollo Rural*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación y MundiPrensa.
- LÁZARO GARCÍA, Andrea (2008) "El aprovechamiento micológico como vía de desarrollo rural en España: las facetas comercial y recreativa". En *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, Vol. 28, Nº 2, pp. 111-136
- MEDIANO SERRANO, Lucía (2001) "Un caso de marketing turístico: el agroturismo en el País Vasco". En *Cuadernos de gestión*, Vol. 1, Nº 2, pp. 55-68
- MORALES, Alfredo (1996). *Patrimonio históricoartístico: conservación de bienes culturales*. Madrid, Historia 16.
- PRATS, Llorenç (2004) *Antropología y patrimonio*. Barcelona, Ariel.
- RAMOS LIZANA, Manuel (2007) *El turismo cultural, los museos y su planificación*. Gijón, Ediciones Trea.

ROIGÉ I VENTURA, Xavier (2007) “La reinención del museo etnológico”. En I. ARRIETA URTIZBEREA (ed.) Patrimonios culturales y museos: más allá de la historia y del arte. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, pp. 19-42.

SANTANA TALAVERA, Agustín (2003) “Turismo cultural, culturas turísticas”. En Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, año 9, n. 20, pp. 3157. (edición electrónica: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a02.pdf>)

SAYADI, Samir y CALATRAVA REQUENA, Javier (2001) “Agroturismo y desarrollo rural: situación actual, potencial y estrategias en zonas de montaña del Sureste español”. En Cuadernos de turismo, Nº 7, pp. 131-157.

#### **6. PÁGINAS WEB**

[www.unesco.org/new/es/unesco](http://www.unesco.org/new/es/unesco) (UNESCO)

[www.caecyl.es](http://www.caecyl.es) (Consejo de Agricultura Ecológica de Castilla y León – CAECyL)

[www.fao.org/fileadmin/templates/organicag/files/ORCA\\_spa.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/templates/organicag/files/ORCA_spa.pdf) (Alianza de Centros de Investigación Orgánica).

[canales.nortecastilla.es/agroalimentos/index.php](http://canales.nortecastilla.es/agroalimentos/index.php) (Productos agroalimentarios de Castilla y León)

[www.aytosantaelenadejamuz.com](http://www.aytosantaelenadejamuz.com) (Ayuntamiento de Santa Elena de Jamuz)

## IDENTIDAD Y MEMORIA APLICADAS A LA HISTORIA DE LOS MUSEOS ETNOGRÁFICOS EN LA PROVINCIA DE LEÓN

José Ramón Ortiz del Cueto  
Director del Museo Etnográfico Provincial de León

Para llegar a comprender los conceptos de “Identidad” y “Memoria” tal y como se inscriben hoy en el corazón del debate en los mundos de la Museología y de la Antropología aplicados a un espacio concreto y sobre una realidad histórica, política y socialmente construida en un espacio determinado, el de la cultura tradicional leonesa, debemos acercarnos tanto a las bases teóricas forjadas como también al análisis de la realidad patrimonial y museográfica de los microcosmos generados por las colecciones etnográficas locales (y por ende en parte las históricas y las industriales) que se han desarrollado en la provincia de León desde sus inicios en el siglo XIX.

Por lo tanto se trata de un acceso interpretativo a su concepto, tipología, génesis y evolución desde el punto de vista tanto del tipo de patrimonio histórico que abordan como del concepto museológico y forma museográfica de su generación y exhibición, influidos asimismo por los distintos momentos y paradigmas culturales, económicos o políticos, que han desembocado en una realidad multi formal, disciplinar y orgánica en constante revisión teórica y práctica.

Al contrario de otros tipos patrimoniales, la propia toma de conciencia de esta realidad como forma específica, la etnológica o antropológica cultural y social de la cultura tradicional propia, ha desarrollado a nivel académico o investigativo una teórica deudora del panorama europeo y español y prácticamente coetáneas, aunque atropelladas temporalmente en su conformación más por acicate social (en la generación del valor del Patrimonio) que por una propia revisión sosegada de sus representantes investigadores o academicistas punteros.

3075

### 1. HISTORIAS Y ETNOGRAFÍAS LOCALES

La Historia en el siglo XIX está en pleno proceso de institucionalización que como saber debe cumplir una función socialmente integradora (Alaminos 1997). En Este momento los historiadores se hallaban inmersos en plena ideología romántica. Así tanto los historicistas como positivistas, intentan la búsqueda de una primaria conformación y fijación de las historias nacionales, regionales y locales produciéndose a finales de siglo la que algunos han denominado *confluencia hacia la identidad local* (Alaminos 1997).

Conjuntamente éstos, con eruditos y coleccionistas, son los primeros que se aperciben de la necesidad de recopilar las colecciones locales, y entre ellas, las de la cultura popular en rápida transformación y disolución, desde una óptica de la cultura de tipo corográfica (documental descriptiva) y por lo tanto como paradigma objetual desde el cual extraer los “hechos” o “verdades históricas inamovibles”, pero plagada de efectos de tipo costumbrista.

El “*folklorismo y costumbrismo*” que inundan tanto la *literatura costumbrista*, la *literatura de cordel* y los *pliegos de aleluyas*, así como las corrientes antropológico históricas de la segunda mitad del siglo XIX (y buena parte de los inicios del siglo XX) se nutren por una visión un tanto superficial e inmovilista de los valores de la cultura tradicional como de sus expresiones materiales (indumentaria y joyería en mayor medida) haciéndoles representantes de culturas y tipos humanos que en el caso leonés incluso llegan a

diferenciar a nivel de demarcación territorial inferior a la nacional o provincial, es decir, la de algunas comarcas leonesas (Maragatería, Órbigo, Bierzo).

Esta concepción se verá incrementada asimismo por las visiones que transmiten los viajeros extranjeros (“los curiosos impertinentes”) en sus estudios de tipo romántico sobre culturas relictas en forma de lugares, arquitecturas y paisajes de la sociedad rural, como también por la contemplación y manipulación que produjeron las corrientes *pictorialistas* o *pintoresquistas* (deudoras historicistas románticas) tanto en pintura, grabado así como en los nuevos medios fotográficos por parte de las élites y los incipientes profesionales tanto europeos, hispanos e incluso locales que buscaban la captura (y comercialización) de las imágenes de los tipos humanos, en sus escénicas y arquitecturas habituales de la sociedad tradicional desde la óptica del “*tipismo*” y que favorecieron la conformación del valor del patrimonio etnológico, y por lo tanto también el leonés, iniciando una moda particular relacionada con lo antrópico tradicional, las series de “*tipos y trajes*”, pero desde una óptica siempre folklorista y de interés innegablemente comercial.

Asimismo en estos finales de siglo, específicamente con un sentido documental, comienzan a identificarse investigadores que mediante el trabajo de campo inician las tareas de registro de las realidades patrimoniales, primero fundamentalmente monumentales y en segundo término de tipo antropológico. En este sentido aunque la aportación desde el ámbito artístico la producen historiadores como Gómez Moreno (con su *Catálogo Monumental* de las provincias) la mayor incidencia de tipo antropológica en el ámbito academi-cista leonés se produce desde el enfoque filológico lingüístico, llegado de forma externa a partir de la denominada “*Escuela de Hamburgo*” documentando las distintas hablas del norte provincial (Cabrera y Bierzo fundamentalmente), con uno de sus maestros a la cabeza, F. Krügger que con su método “*palabras y cosas*” adscribe desde la óptica filológica los usos y funciones del utillaje con sus denominaciones y variaciones semánticas, fonéticas, etc..

También de forma generalizada propiamente hispana y de organización local erudita, influida por la metodología positivista con una fórmula a caballo entre lo académico, lo patrimonial objetual, lo museográfico en forma de gabinete y lo local como elemento destacable en la cultura general, en casi todas las provincias y la leonesa no lo es menos, resulta muy importante la labor de la *Comisión de Monumentos* y de sus comisionados que incentivan los trabajos recopiladores, instigadores y valorativos sobre todas las formas de Patrimonio, siendo lo etnográfico valorado como histórico, identitario e incipientemente Patrimonio Cultural digno de documentación y conservación y por ello germen también de lo museológico local.

Entre estos últimos en las materias museológica y etnológica podemos rastrear ya en 1918 (recordemos que la legislación de 1913 recoge la posibilidad de formación de museos locales fuera de capitales de provincia) la primera propuesta por parte de un miembro de la comisión como es D. Miguel Bravo que propone la creación en la provincia de una institución que conserve y exponga “lo valioso de la cultura tradicional de los pueblos leoneses” (Alonso y Miguel 1993) en forma de un *Museo Leonés de Antropología y Etnografía* (Celis 2009) y en segundo lugar pero causa de la anterior, podemos destacar la recopilación de objetos y generación de colecciones por parte de la erudición, coleccionismo privado, asociaciones culturales, aficionados y profesionales donde se encuentra presente lo etnográfico sobre lo histórico y arqueológico predominante.

Labor fundamental en este sentido es la de otro comisionado, el médico maragato D. Julio Carro Carro que en la década de los años 30, amén de sus trabajos arqueológicos, reco-

pila una serie de objetos de tipo etnográfico que conformarán la base de la colección que dona en los años 60 a la *Diputación Provincial*, germen del en su día *Museo Etnográfico Provincial “Ildefonso Fierro”* y a la postre como veremos, hoy *Museo Etnográfico Provincial de León* en su actual emplazamiento en Mansilla de las Mulas (Alonso y Miguel 1993; Celis 2009; Ortiz, Martínez y Celis 2010).

Asimismo este fenómeno coincide con el tratamiento, en algunos casos siquiera trasversal y en los menos directo, que realizan algunos prestigiosos eruditos hispanos, casos del naturalista antropólogo Manuel de Hoyos Sainz (Ortiz 1987) o del filólogo y etnógrafo D. Julio Caro Baroja, que califica el patrimonio leonés como uno de los más ricos y variados de la Península Ibérica y lugar en Europa donde mejor conviven en armonía los elementos de la cultura moderna con los datos del pasado remoto (Caro Baroja 1976), o la dedicación de un monográfico de folklore leonés por Manuel Fernández Núñez (Fernández Núñez 1931); los trabajos del Padre César Morán o proyectos cuasi ilustrados románticos (inspirados en gran parte en la figura romántico krausista de Francisco Giner de los Ríos o de Sorolla y Zuloaga) como los referentes a Sierra Pambley en su vertiente educacional y de oficios, o los correspondientes a las prácticas campamentales culturales de la madrileña *Escuela de Cerámica de la Moncloa* en el Val de San Lorenzo en 1926 para realizar las prácticas artísticas y fotográficas con los tipos y paisajes maragatos en sus costumbres, laboreos, arquitecturas y oficios (Becerril, Casado y García 2005), así como de algún que otro entusiasta local y fotógrafo. Todas ellas se producen en las tres primeras décadas del siglo XX y marcan también un hito en la valoración del Patrimonio Etnológico leonés, efectuando la conformación de las primeras colecciones de objetos etnográficos de la cultura tradicional leonesa y de sus primeros estudios específicos.

Todo ello genera a partir de los años 20 a su vez, multitud de propuestas inconclusas sobre sus posibles exhibiciones museográficas, a caballo entre los modelos decimonónicos de colecciones basadas en agrupaciones de carácter tipológico/técnico o cronológico de corte histórico positivista y los nuevos modelos museológicos alemanes (Wilhem Bode 1904) (Alonso Fernández 1995) de reconstrucción de ambientes más similares a los originales, aún deudores historicistas en cuanto a la interrelación de objetos de una misma época pero ya de mayor interpretación de aspectos políticos, sociales, económicos y culturales (en España intensificados por la labor del marqués de la VegaInclán en museos como el *Romántico* o el de *El Greco* u otros como el *Cerralbo* o el *Sorolla*) y no alejados de la idea carnavaletiana francesa de biblioteca y museo con materiales propios de la historia local y su territorio, aunque en el caso hispano aún tardarían en imponerse por el continuismo provincial erudito acumulativo de la idea de tipismo y folklore sobre la cultura tradicional, vernácula, popular y un sinfín de adjetivos posibles que continúan hasta la generación de la explosión de museos locales de modelo expositivo selectivo (de lo significativo) entre las décadas de los años 60 y 80 del siglo XX, representando una necesidad perentoria, obligada y ya tardía de recuperación de la cultura tradicional en desaparición por los procesos económicos de mecanización, de transformación de la sociedad rural y de homogenización cultural y mediática y que amplían la consideración identitaria cultural a estas instituciones contenedoras (Alaminos 1997), así como vinculan en la herencia particular los objetos, con la memoria y la identidad (Llopart 1990).

En este orden de cosas también debemos analizar la influencia de los procesos histórico-políticos de la historia contemporánea. Tan fundamental como el proceso de la revolución industrial, lo es en España la creación de la actual división administrativa en provincias durante el reinado de Isabel II a mediados del siglo XIX y fruto de ello el nacimiento de

la *Diputación de León* así como el impulso de sus competencias provinciales; o dicho de otra forma, la conformación de un nuevo espacio geopolítico diferente al del Antiguo Régimen, con la configuración y coexistencia además de Ayuntamientos y Juntas Vecinales, herederas de los antiguos concejos, con la generación del concepto de “*identidad*” de tipo local y su activo papel en la promoción del entonces aún no reconocido *Patrimonio Etnológico leonés* y la promoción de las actividades relacionadas con la tradición, la cultura y lo vernáculo llegado hasta nuestros días (premios y jornadas de exaltación de la cultura leonesa, de sus costumbres, de sus tradiciones, de sus manifestaciones festivas y religiosas, o también artísticas y culturales, con representación de danzas, juegos, bailes, cantes, hablas, etc.).

A ello debemos sumar el análisis del papel que produce la potenciación o auspiciamiento por parte de los posteriores regímenes monárquicos, republicanos e incluso militares de la exaltación de los valores patrios, que generan una constante, estereotipada y certera homogenización de los parámetros comúnmente aceptados sobre la autoconsiderada “*tradición*”, las “*costumbres*” y el desarrollo de los conceptos de “*identidad*” y “*memoria*”. Asimismo las transformaciones no tan rápidas del mundo rural y agrario en un mundo industrial y urbano, sobre todo hasta mediados del siglo XX y la siempre en revisión incorporación industrial de la minería, medios de transporte y labores fabriles a la economía, influyen en la rápida disolución de los valores unitarios, familiares y comunitarios, así como del sistema de relaciones y por ende la pérdida de una parte importante no solo de su cultura material sino también del patrimonio intangible indisolublemente asociado, pero no obstante crece la toma de conciencia colectiva de la existencia de un incipiente Patrimonio procedente de la pérdida o cambio de uso y función de la cultura material, convirtiéndose en *objeto patrimonial cultural*.

3078

## 2. EVOLUCIÓN E HISTORIA DE LOS MUSEOS ETNOGRÁFICOS

En general actualmente se admite una gran diversidad formal de clasificación tipológica de los museos según su materia, interacción social, su arquitectura contenedora, su ubicación, su titularidad, etc..

En lo referente a la materia Antropológica (ya sea la exótica, etnocéntrica u occidental, vernácula o contemporánea) o Etnológica en particular, producen igualmente una alta diversidad de concepto, desarrollo y forma. Así se producen históricamente modelos de *Museos Etnológicos*, *Etnográficos*, de *Artes y Tradiciones Populares*, de *Costumbres*, de *Cultura Tradicional* u otros más cercanos temporalmente de tipo tematizado o genéricos de *Identidad y Memoria*.

Pero es sobre todo en dos de estas formas clasificatorias en las que podemos rastrear fundamentalmente el origen y símil de los museos que tratan la *cultura tradicional leonesa*. Por una parte los pertenecientes a la clasificación por materia del ICOM, en el que se incluyen en su grupo tercero los *Museos de Etnografía y Folklore* y por otra parte los generados por su titularidad, que para el ejemplo provincial se producen desde dos ámbitos. Por una parte sobre todo la de tipo público partiendo sin embargo desde la segunda, las colecciones de tipo privado, que se generan con una mayor profusión desde mediados del siglo XX en lo local o de una genérica y auto convencida micro identidad territorial.

## 3. MUSEOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA DEL SIGLO XIX

Durante el siglo XIX el auge de lo antropológico se produce fundamentalmente a través de dos vías.

De una parte la valoración que muestran las élites sociales y con ellas el mundo academi- cista, de *lo histórico*, sobre todo con referencia a lo artístico o monumental, que favorecen aunque sea de manera subordinada o secundaria lo etnográfico, aunque sobre todo como hemos propuesto, desde el enfoque del *costumbrismo* y del *folklorismo*. Es decir es en el nexo de unión existente entre Historia y Antropología, que es la Cultura (y la *cultura propia* en este caso) o lo cultural, lo que favorece los primeros atisbos de valor patrimonial en lo etnográfico vernáculo.

De ahí que los primeros ejemplos de colecciones engloben materiales recopilados relacio- nados con la *cultura tradicional* incorporados a los museos nacionales y provinciales de *Historia* o de *Bellas Artes* a partir de mediados del siglo XIX (1858 creación del *Museo Provincial de León*).

Todos ellos presentan una conformación y exhibición práctica exclusivamente material (*objetual* como lo es durante todo este siglo y gran parte del siguiente) en relación puntual con su territorio y más anecdótica con la sociedad (no más allá de personajes y hechos destacables) así como con lo que políticamente representa la configuración de una pujante y necesitada *identidad nacional*, en la que solamente lo etnográfico como naciente patri- monio se incluye en las denominadas *Secciones de Curiosidades y Tradiciones*.

La segunda vía de crecimiento, además de en la progresiva valoración y reconocimiento de *lo propio* (también a partir de la segunda mitad del siglo XIX) se producen en lo es- trictamente antropológico y por ende patrimonial, la eclosión de los estudios relacionados con la otra vía antropológica, la de las *culturas ajenas*, que influyen asimismo sobre la óptica conservacionista de lo que debe ser estudiado, recopilado y expuesto.

Museográficamente éstos consiguen un espacio propio como la *Antropología de lo Exó- tico* desde el concepto del *etnocentrismo antropológico* occidental, comenzando con ello las primeras específicas experiencias museográficas hispanas (1875 el *Museo Antropoló- gico del Doctor Gómez Velasco* en Madrid).

Como elementos fundamentales en estos museos y lo que aportan de novedosos en el pan- orama museográfico, es tanto la introducción del “*elemento vivo*” como el tratamiento de “*lo contemporáneo como objeto patrimonial*”, convirtiéndose estos en factores de dese- estabilización de las instituciones museísticas y de su inicial ruptura con la sacralización academicista de la “*historización*” y la “*patrimonialización*” de la Cultura, aunque solo de forma somera puesto que aún consideran las culturas primitivas como supervivencias en la Historia.

En otro orden de cosas, somos partidarios de la tesis de que el concepto de *patrimoniali- zación* se produce sobre la cultura tradicional solo cuando comienza el proceso de desapa- rición de ésta desde finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX; de tal manera que “*solo nuestra sociedad se convierte en objeto musealizable cuando la revolu- ción industrial produce los rápidos cambios y se percibe el cambio cultural*” y por ende también entonces con la desaparición de las formas de conducta y actividad comienzan a denominarse a éstas “*tradicionales*” (Carretero 1999) iniciándose la toma de conciencia colectiva patrimonial del deber de su conservación.

Es en buena parte y en la incipiente y continua labor que produce la *Diputación de León* a nivel local, deudora de su entorno cultural y político, pero acicate de sus competen- cias específicas locales, la que provoca una corriente de impulso sobre lo *culturalmente propio* que favorece el desarrollo de ese supuesto *folklorismo*, *costumbrismo*, más tarde *tipismo* y posteriormente *exaltación y manifestación de lo propio tradicional local*, que resulta ejemplarizante en el desarrollo de muestras, premios, jornadas y exposiciones (a

modo de las universales y nacionales) o de otras acciones en la órbita social burguesa y aristocrática (manifestaciones de las bodas reales de Alfonso XII y XIII, etc.).

#### 4. MUSEOGRAFÍA ETNOGRÁFICA DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Coincide sobre todo con la aparición de los *Museos del Pueblo* o los *Museos de Artes y Tradiciones o Costumbres Populares* (en contraposición a los museos nacionales o provinciales) basados aún en criterios sobre todo de tipo estéticos y folklorizantes, que a partir de los años 30 auguran un nuevo principio de vinculación a la colectividad para favorecer la reconstitución de la imagen moral de ésta, que supuso la crisis y quiebra económicosocial (Iniesta, 1999) del periodo entre guerras.

Es en estos museos, con una metodología supuestamente avanzada pero que continúan al servicio propagandístico político de justificación de la conciencia nacional tanto liberal como conservadora, los que se convierten en *instituciones generadoras de identidad*, donde a nivel conceptual se infieren nuevas fórmulas como la valoración de la cultura popular (más allá del objeto), la intensificación de la función educadora del museo en la comunidad, así como la importancia de las relaciones hombre-medio (Iniesta, 1999). Este es el caso hispano en el que podemos englobar los ejemplos de museos locales que las grandes ciudades comienzan a crear en el primer tercio de siglo así como su colofón con el malogrado *Museo del Pueblo Español*, surgido en 1934, el único generado durante la II República y representativo de los *Museos del Territorio*.

En esta primera mitad del siglo XX, como reconoce G. H. Riviere para el caso francés (Riviere 1989: 140), es cuando se producen las bases definitorias de esta museología donde se produce la combinación entre *Antropología e Historia*, mediante la alternancia entre sincronía y diacronía (*museos del tiempo y museos del espacio*), o la interpretación interdisciplinaria aplicada a las relaciones sociales entre el hombre y la naturaleza sobre un territorio dado (Iniesta, 1999). Asimismo a través de los avances producidos en las disciplinas de la *Etnología* y la *Sociología* es donde se fundamenta que las colecciones tengan que dejar de ser consideradas como curiosidades u objetos de arte y convertirse en “*modos de expresión de un saber científico verificable sobre las sociedades que las han producido*” (Hubert 2006: 35), siendo los objetos, además de testimonios o documentos de las prácticas y los modos de vida de las sociedades, básicos para interpretaciones de todo tipo e idea fuente de la concepción patrimonial existente aún hoy día.

A nivel local, la *Diputación de León* continúa a partir de los años 30 con la homogenización cultural que impone el régimen de una cultura común basada en una idea general que concibe la tradición como estática e inamovible.

En la provincia en estos momentos ya detectamos la generación de propuestas teóricas voluntaristas de adecuación y exposición del patrimonio etnológico leonés, entre las que destaca la auspiciada a mediados de siglo por el presidente de la Diputación, D. José Eguiagaray Pallarés para la creación de una *Casa Provincial de la Cultura* en donde el anteproyecto del arquitecto D. Felipe Moreno Medrano además de otras instalaciones contemplaría un *Museo del Traje, el Hogar y la Vida Leonesa* así como *exposición permanente de la industria y la agricultura leonesa*, pero que no se materializará hasta mediados de los años 60 (Alonso y Miguel 1993).

Existen otros proyectos como el de la *Comisaría Nacional de Extensión Cultural* que manifiesta un deseo de instalar una *Sección de Etnografía Leonesa* aneja al *Museo Arqueológico de León* (Celis 2009; Ortiz, Martínez y Celis 2010) y que finalmente se malogra.



## 5. MUSEOGRAFÍA ETNOGRÁFICA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

A partir de los años 50 en Europa y en España comienza a percibirse un proceso de *museística popular* (ahora denominada *museística comunitaria*), apoyada en la década siguiente por la “*Nueva Museología*”, que los asumió como auténticos *museos de sociedad frente al tradicional museo de la elite local e intelectual* (Carretero 1999), y que aún continua en boga y en mayor medida en forma de *museos de la vida cotidiana, de la identidad local o microidentidad* en contraposición a los *museos del territorio* definidos para el lustro anterior.

En el Viejo Mundo surgen nuevas fórmulas de tipo riverianas (Riviere) donde se forja una nueva concepción patrimonial que trata de valorizar la cultura de los grupos sociales, comunidades y corporaciones (auténticos *museos de sociedad*) transformando nuestra concepción del pasado y del patrimonio, que de impersonal pasa a tocar lo personal, en donde lo *histórico* se convierte en *memoria*, en forma de *herencia e identidad* (Hubert 2006: 35) y en el que el papel del Museo, según los principios del ICOM y la *Nueva Museología*, se convierte en una institución de servicio social y toma de consciencia de comunidad, con un papel efectivo social del patrimonio cultural donde la accesibilidad a las colecciones marca la forma de acercamiento, con una necesaria profesionalización y mejora de las técnicas museográficas así como del establecimiento de criterios de evaluación sobre los efectos museales en la comunidad.

*Ecomuseos, museos al aire libre y vitrinas ecológicas* que contrastan con los tipos que a mediados de siglo se producían en la España de posguerra y planteados desde una drástica concepción diferencial, precedente de lo *turístico*, donde se muestra la expresión aún artística y monumental de mayor énfasis local, en la que su exteriorización se fundamenta prácticamente en exclusiva de la simulación a través de lo *arquitectónico* (la *Feria de Muestras de la Casa de Campo* en Madrid o el *Poble Nou* en Barcelona) y que servirán también de incentivo a la generación localista aludida de los años 60 así como a las propuestas provinciales leonesas similares por parte de la *Diputación de León* de instalación de *parques ajardinados con “casas típicas”* o de “*casas tradicionales*” tanto en el *Edificio Fierro* como en el *Monte de San Isidro* (Gutierrez y Celis 1999; Celis 2009, Ortiz, Martínez y Celis 2010).

Es en estas nuevas propuestas museológicas europeas, coincidentes asimismo con el desarrollo de las corrientes teóricoprácticas de la *Nueva Museología* las que dotan el soporte para las jóvenes fórmulas y hacen de los nuevos Museos propuestas más *próximas a los habitantes y a su identidad* (Hubert 2006: 32) donde los objetos muestran una mayor conexión con su función y por lo tanto una mejor contextualización espacial o reconstrucción de espacios culturales como factor museográfico básico para presentar y explicar la Cultura.

En España y en coincidencia con la progresiva homogenización cultural así como con el desarrollo de los procesos de mecanización en la economía rural y los procesos de transformación social rural que llevan a lo urbano y a lo industrial, es cuando se produce la generalización de la visión idílica del anhelo de “*tiempos pasados mejores*”, en la que comienza a primar a nivel museográfico la tendencia a convertirse en *museos de la microidentidad o identidad local*, con un ámbito geográfico cada vez más reducido (comarcal o local) y donde la comunidad no solo trata de preservar la *Historia*, sino que generaliza esos otros patrimonios (etnológicos, naturales, etc.) mediante la máxima de “*guardar para mantener vivos*” sus rasgos distintivos, sus elementos diferenciadores frente al vecino o las raíces de su identidad propia y que en principio pudieran favorecer una mejor contextualización y salvaguarda de su cultura material.

A partir de entonces y sobre todo durante los años 70 y 80 se incrementa exponencialmente el número de propuestas de tipo local, amparadas institucionalmente por la existencia a partir del año 1967 de una política oficial de creación de *Museos de Artes y Costumbres Populares*, cercanas a la óptica del *turismo rural* y del *desarrollo local* y debido también a campañas de autoformación mal dirigidas sobre la valoración patrimonial (*Sección Femenina*, *Operación Rescate*, etc.), las que producen la generación de nuevas colecciones donde lo etnográfico representa para muchos de esos pueblos, el único patrimonio disponible.

Este Patrimonio recopilado mediante labores más o menos intencionadas, bien personales bien de grupos, asociaciones y colectivos de relación intra comunidad y de base más igualitaria y menos erudita, es donde tienen un papel fundamental los Institutos de Estudios fundamentalmente asociados a las comarcas (tales como los *bercianos*, *astorganos*, *bañezanos* o el *Centro de Estudios Etnográficos de León*) que auspician la conformación de las primeras evidencias conjuntas del patrimonio local y entre ellos en un lugar destacado el etnográfico, tratando de conformar con ellas la defensa de la identidad propia cuando la sociedad industrial ha unificado (en apariencia) nuestras prácticas culturales (*cultura industrial*) (Carretero 1999) o como se ha calificado para los museos etnográficos locales leoneses, “*fenómenos de reafirmación identitaria de urgencia de una sociedad principalmente rural contemporánea*” (Celis 2008: 46), que asimismo fueron auspiciados y patrocinados por entidades provinciales e incluso bancarias, fundaciones privadas (como la *VascoHullera Leonesa*) y alentados por los medios de comunicación o por las labores personales de los grupos y asociaciones de estudios, de baile, coros y danzas, así como agrupaciones musicales que han hecho de lo etnográfico su nexo central de unión, relación y proyección social.

A todo ello debemos sumar la compilación por parte de estamentos de investigación o incipientes profesionales que desde diversas ópticas (*históricas*, *etnográficas*, *filológicas*, *arqueológicas*, *paleontológicas*, *biológicas* o *medioambientales*, *etnomusicológicas*, *audiovisuales* o *museológicas*) producen mayores recopilaciones, nuevos estudios y diversos enfoques al tratamiento de *lo tradicional*, *vernáculo* o *popular* y casi siempre desde unos espacios más limitados o definidos antrópica, política, física o territorialmente, (sobre todo comarcales y locales casos de Concha Casado, Mariano Domínguez Berrueta, Amador Diéguez Ayerbe, J.R. Fernández González, Joaquín Alonso, Joaquín Díaz, José Luis González Arpide, José Luis Mingote, María Jesús Gutiérrez, José Manuel Sutil, Jesús Celis, Fernando Miguel, José Manuel Fraile, José Luis Alonso Ponga, Miguel Manzano, Luis Alonso Luengo, Luis Díaz Viana, José Manuel Puerto, Héctor Luis Suárez, Javier Emperador y un largo etc. sin orden de prevalencia).

Ya a nivel provincial, además de los *museos de artes y tradiciones populares* que se generalizan en el resto del territorio peninsular (incluida la reapertura y cierre en 197-173 del *Museo del Pueblo Español*), en León ya aludimos las propuestas de instalación de las colecciones tanto del Museo Provincial como por parte de la Diputación para el edificio Fierro.

En efecto, es gracias a la obra que patrocina y financia en 1965 Ildefonso Fierro Ordoñez para la ejecución de un *Palacio del Arte y la Cultura Leonesas* (Alonso Y Miguel 1993) en los solares del antiguo Hospicio y materializada como “*Instituto Leonés Ildefonso Fierro*” la que proyectaría albergar además de otras instalaciones y de la colección arqueológica, la colección etnográfica de la *Diputación de León*, que en el año 1971 abre como la *Sala D. Julio Carro Carro* para convertirla, después de un cierre expositivo en los años

80, en el *Museo Etnográfico “Ildefonso Fierro”*, en dependencia de instituciones como la fundación “*Fray Bernardino de Sahagún*” o de la creación del *Instituto Leonés de Cultura* a mediados de los años 90 y la conformación de dicha sala etnográfica como un “*almacén visitable*” (Gutiérrez y Celis 1999, Celis 2009; Ortiz, Martínez Y Celis 2010) reconociendo las limitaciones de la propia instalación en comparación con lo que debiera producirse por la magnitud de la colección y las tendencias museológicas, investigativas y didácticas que resultarían obligadas.

En el resto de la provincia a partir de las colecciones existentes se generan las más de las veces proyectos inconclusos o bien pequeñas instalaciones museográficas que se muestran muy escasamente dotadas materialmente y con recursos humanos limitados (voluntarios o inexistentes, y nula presencia de profesionales ni siquiera de la gestión cultural tanto en su planificación como en su explotación) casi siempre realizando interpretaciones selectivas de tipo generalista sobre la cultura tradicional partiendo de bases empíricas territoriales y sociales de microescala desde colecciones sesgadas o incompletas, pero que llegan incluso a nivel institucional a plantear teóricamente posibilidades de interrelación en forma de *redes regionales y comarcales* que solo son visibles sobre el papel con la llegada de las comunidades autónomas y aún hoy en la órbita institucional sin un desarrollo profundo que incentive la colaboración y desarrolle derechos y promociones más allá de las ayudas para la creación de las instalaciones o campañas de contratación de personal eventual.

Ante este panorama de expansión cuantitativa que no cualitativa de museos, que algunos llegan a calificar de “*esparramados*” (Grau 1998) y para otros “*tan poco consistentes como abundantes*” (más de medio centenar de colecciones etnográficas expuestas) que aún siendo denostados por la antropología y museología oficialista, en ellas lo que ha primado sobre todo es el voluntarismo “*intento intermitente pero contumaz de la apropiación del fenómeno local diferenciador, la recreación y la reinterpretación de lo popular, el esfuerzo de preservación del legado propio, la exaltación de lo auténtico*” (Celis 2008).

Se trata de un *modelo museístico clásico* donde se expone estrictamente lo perteneciente a la cultura material. Es decir eligen un *modelo de exhibición lineal*, puesto que son museos que desarrollan de forma directa las ideas funcionalistas donde eligen única y habitualmente una *tradicional secuencia expositiva* (la mayoría de las veces como mero índice no desarrollado del territorio, temas y oficios y por último manifestaciones y creencias), sin cumplir otro tipo de funciones ni cometidos que haga que se les pueda considerar “*auténticos museos*” (definición de ICOM), habiendo sido por ello muchas veces compilados en la bibliografía como “*colecciones musealizadas de etnografía*”.

De tal forma en esta etapa podemos encuadrar la panoplia de museos locales tales como los *Museos de Cacabelos, de Lorenzana, de la Ercina, de Castroalbón, de Noceda o el de los Caminos* de Astorga (Alonso 2000; Celis 2008), incluyendo el antiguo *Museo “Ildefonso Fierro”*, aunque si bien por suerte muchos hoy día en gran parte remodelados aunque no solucionados todos sus problemas aludidos.

También a estos tipos museográficos localistas de tipo generalista en la forma de tratar la cultura, se les unen otros tipos donde se aborda lo etnográfico pero desde un enfoque de tipo tematizado, normalmente objetual, y comúnmente asociados a un oficio o actividad económica en desuso, donde la secuencia tipológica y en las menos la funcional (excepción hecha de algún esfuerzo de explicación social, de representación e institucionalización regional u hoy nacional; aún en proyecto y desarrollo), unida a algún ejemplo de

colección tematizada (exógena en cuanto a su procedencia como los casos de los *Museos del Botijo* en Toral de los Guzmanes y del *Museo Etnográfico de Alija del Infantado*), son los que conforman los grandes argumentos clave expositivos.

Museos tematizados en la provincia pertenecientes a estas últimas décadas son el *Museo de La Pizarra* (Puente de Domingo Flórez), *Museo de la Arriería* (Santiagomillas), *Museo Batán Textil de la Comunal* (Val de San Lorenzo, dividido en fábrica de hilados y batán en uso textil), el *Alfar Museo* (Jiménez de Jamuz), los *Museos del Chocolate* (Astorga y Castrocontrigo), *del Vino* (Cacabelos), *del Pastor* (Barrios de Luna y Prioro), *de la Minería* (Sabero, hoy regional), *del Ferrocarril* (Ponferrada y Cistierna).

Asimismo existen ejemplos desarrollando otra fórmula, la del territorio comarcal, bien en su colección bien en su inferencia, que comienzan a mediados de los años 80 y se generalizan cercanos al cambio de siglo, como son el *Museo de La Cabrera* (Enciendo), *Museo del Bierzo* (Ponferrada), *Museo del Alto Bierzo* (Bembibre) y *Museo de la Valdería* (Castroalbón).

Otro tipo, más alejado de las formas museográficas pero complementarios más por su carácter etnográfico global residual, lo representan ejemplos de *Monumentos Etnográficos* (como la *Ferrería de Compludo*) o de actividad relicta aún en uso y escasa musealización (*Fábrica de Curtidos de Santa María del Páramo*) u otros casi siempre cercanas o amparadas por alguna declaración institucional o jurídica (*bien de interés cultural, villa etnográfica, planes especiales o generales de protección urbanística, etc.*) como son los casos de *Castrillo de los Polvazares, Mansilla de las Mulas, Santiago de Peñalba, Pallozas de Campo del Agua o Balouta, Las Brañas, etc.*

## 6. MUSEOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA DEL CAMBIO DE SIGLO XX AL XXI

3084

No es por lo tanto hasta los años 90 y el cambio de siglo cuando se produzca una redefinición de los museos sociales, etnográficos o de tradiciones con nuevas orientaciones que obliga a integrar entre otras, nuevas voluntades sociales y patrimoniales, consideraciones económicas, políticas y culturales, así como a nivel museológico un necesario distanciamiento crítico, un deber para con el análisis de la fenomenología del cambio social y cultural; permitir a la población una apropiación patrimonial (Celis 2009: 145) y a nivel técnico (entre otras propuestas) la estimulación de la percepción sensorial para la reconstrucción de la cultura y una museografía con multitud de apuestas diferentes, el uso de las nuevas tecnologías como recurso difusor y didáctico y nuevos canales de participación integral, física o virtual, o la consideración de motor económico sostenible de la cultura (y en gran medida la tradicional), trabajando en pos de la *memoria* y la *identidad*.

Estas formas que parten alentadas por una coyuntura de bonanza económica (y amparo europeo) promoviendo la creación de museos regionales, provinciales y locales, así como temáticos relacionados con el *Patrimonio Etnológico e Industrial*, o la remodelación de muchos de los existentes con nuevos planes, programas y proyectos museológicos y museográficos, junto con otras formas que no parten de los instrumentos de cultura sino del medioambiente, el turismo, industria, fomento, vivienda, etc., en definitiva, desde otras parcelas del conocimiento y de la relación del hombre y el medio.

Es en definitiva junto a los *museos de microidentidad*, el que los “*escasos nuevos museos etnográficos de ámbito más general se centran ahora no ya en la mera constatación, sino en la reflexión sobre la diversidad cultural y la relación entre las diversas culturas* como única fuerte para tratar de comprender y asimilar esos radicales cambios de perspectiva, para situarse de verdad en el “*relativismo cultural*” de la doble aceptación de la *diver-*

alidad así como del hecho de que solo existen interpretaciones “*presentistas*” (sean de la historia o del momento en que vivimos) (Carretero 1999).

Sin embargo en el panorama del cambio de siglo aún perviven los mal llamados *museos generalistas locales* con la creación de tematizados, y la existencia de otros de diferente concepción museística (aulas, centros de interpretación, centros culturales, etc.) que incorporan colecciones de tipo etnográfico entre sus fondos o siquiera información etnográfica (*Centro de Interpretación de Puebla de Lillo* con el Parque Nacional Picos de Europa, o el de *La Vecilla* relacionado con el “Gallo de Pluma”; *Casa de las Gentes* en Balboa, *Casas del Parque* de Las Médulas).

De los museos locales nuevos ejemplares son el *Museo de Riaño, Páramo del Sil*, o con intenciones comarcales como el *Museo de la Cepeda* (Otero de Escarpizo) y la *Colección Museográfica de Carracedelo* (para la producción agrícola del Bajo Bierzo). Citando para los de tipo monográfico tematizado los ejemplos de *Museo de la Indumentaria Leonesa* (Valencia de Don Juan), el más actual *Museo de las Alhajas* (La Bañeza), o el *Museo del Encaje* (Villar del Monte, subsele del *Museo del Encaje de Castilla y León* de Tordesillas).

Asimismo y de manera muy significativa los proyectos del Estado, Comunidad Autónoma y de la Diputación sobre parcelas de la etnografía o del patrimonio industrial están actuando como modelos más regionalistas de representación de la cultura tradicional o industrial en la primera década del siglo, con auténticos y guiados multidisciplinariamente Planes Museológicos desarrollados en programas y proyectos acordes a los contenedores y sus colecciones.

De esta forma la remodelación y reubicación en el *Edificio Pallarés* en la propia capital del *Museo Provincial de León* (Ministerio de Cultura, Junta de Castilla y León), con una pequeña sección expositiva etnográfica, pero de discurso y condiciones modernas museográficas, unidas al ya abierto pero en proyecto de ampliación *Museo Regional de la Minería de Sabero* (Fundación SigloConsejería de Cultura de la Junta de Castilla y León), así como el aún en formación macro *Museo Nacional de la Energía* de Ponferrada (CIUDEN, Ministerio de Industria y Energía), y el nuevo *Museo Etnográfico Provincial de León* (Diputación de León Instituto Leonés de Cultura), se conforman como exponentes de la *Red y Sistema de Museos de Castilla y León* en la provincia y por ello deben actuar y tener entre sus funciones las de prestar servicio, asesoramiento y colaboración con el resto de los museos para tratar de paliar aquellas carencias que entre las funciones de museos pudieran resultar necesarias para ofrecer alternativas de calidad en los campos de estudio, conservación, exhibición, difusión y didáctica en la oferta que se presente con respecto a la cultura tradicional o la industrial en la provincia de León.

## 7. PERSPECTIVAS PARA EL SIGLO XXI

Es una realidad por suerte global ya afianzada la valoración que del Patrimonio Etnológico y/o Antropológico hace la sociedad como un deber de preservación para el futuro y aún en conformación del uso sostenible de los recursos implicados. Por ello también resulta necesario que las instituciones museísticas en la provincia avancen en la configuración de sus nichos sociales de integración y participación cultural, pero igualmente es cierto que las instituciones museísticas locales deben abrir un periodo de reflexión serio que permita replantear estrategias sumatorias y no excluyentes con otras instituciones cercanas territorialmente, que sirvan de complemento y no de reiteración de los mensajes, cultura material y pugna por cuotas de visita; acciones estas que inciden finalmente en una imagen

negativa del producto cultural; y por ello se deben articular programas complementarios desde la propia planificación de objetivos, ideas, mensajes y discursos para conseguir la *fidelización turística social* que genere un desarrollo económico sostenible y global no solo a través de nuevas instalaciones y proyectos, sino de su complementariedad con otros lugares u otros productos.

Por otra parte como disciplina, este esbozo histórico ha pretendido mostrar la diversidad de orígenes y finalidades de esta corriente de instituciones denominadas Museos Etnográficos, agrupables o distinguibles como tipo, porque al margen de las variadas perspectivas de análisis, ***todos ellos se reconocen destinados a reflexionar sobre la cultura en el sentido antropológico.***

Es por ello que a nivel conceptual y disciplinario existe por parte de la propia comunidad científica antropológica una reivindicación que solicita el cambio progresivo o el vuelco de las materias museográficas en la Antropología convirtiéndose progresivamente en *Museos Antropológicos* (Carretero 1999) que aporten la visión holística de la realidad que maneja la Antropología (exportándola también al resto de materias patrimoniales) sobre todo en lo relacionado con la *identidad* y quizá menos pero aún en parte histórica (sí en cuanto *memoria*), adaptándose a una perspectiva más simbiótica que se aleje de los parámetros objetuales artísticos (a excepción de aquellas facetas que por ejemplo muestran el “*arte popular*” como posible de su descontextualización y su integración en museos o propuestas más cercanas a las Bellas Artes), que a nuestro entender también deben de encardinarse en las propias propuestas antropológicas.

Asimismo a nivel general deben de pasar de ser lugares contenedores a espacios de participación social y lugares de reflexión y análisis antropológico crítico de las sociedades actuales. Entender asimismo la institución del Museo “*como puente de la transmisión cultural y la acción social*” (Iniesta 1999).

En el orden museográfico, las grandes inversiones realizadas en los últimos proyectos deben integrar soluciones testadas y valoradas pero también soluciones novedosas fruto de la reflexión y el estudio de los modelos. En este orden podemos enmarcar proyectos punteros como el caso de la *CIUDEN*, con nuevas formas desde perspectivas novedosas y formas originales de integración o de reversión de situaciones económicas y sociales conflictivas, así como también la proyectada e iniciada remodelación del *Museo de la Minería de Sabero*, que incluye no solo la generación de nuevos espacios (mina visitable) sino también la revalorización y rehabilitación del barrio minero, elemento vivo, que completa y complementa la imagen y sentido de un Museo, más allá de la institución museística e integrada en el entramado urbano y social, reinterpretando y redefiniendo el propio concepto de Museo.

Estos grandes proyectos deben de convivir y apoyar en paralelo el desarrollo museográfico conjunto y coparticipativo tanto de las grandes como de las pequeñas propuestas museológicas (e interpelar por una mayor profesionalización así como dotación y reinterpretación de los proyectos ya caducos). Puesto que no olvidemos que dichos museos locales cumplen una máxima, y es que exponen siempre *patrimonios globales* contando con un innegable potencial como *agentes de intercambio e hibridación cultural* (Iniesta 1999) además de presentarse todos ellos como *lugares de encuentro y recurso esencial de la didáctica fuera de las aulas* (Celis 2008).

De esta forma proyectos nacionales, regionales o provinciales deben auspiciar y cofederar las ayudas mutuas entre sí así como sobre manera con los de entidad menor (territorial o siquiera presupuestaria) y por descontado con el resto de instituciones internas o

externas con las que se comparta materia, disciplina o interés cultural. Lugar este aquí para destacar la colaboración que sin duda otras instalaciones museográficas y culturales han propiciado en su participación provincial como son el caso del *Museo Etnográfico de Castilla y León*, la *Fundación Joaquín Díaz*, el *Instituto Castellano y Leonés de la Lengua* así como otros muchos que seguro dejamos de citar.

Resulta también de rigor abrir la panoplia a nuevas formas expositivas y comunicativas indirectamente relacionadas y que en muchos casos representan *museos sin colecciones*, más allá de sus contenedores históricos o etnográficos e industriales y casi siempre auspiciadas fundamentalmente en discursos más o menos patrimoniales, caso esperemos del futuro *Museo de la Pícaro Justina* en Mansilla, perfilado como un centro de interpretación teatralizado del personaje literario (del que ya existen otros ejemplos en el panorama regional o peninsular), o también los centros de interpretación de un territorio local, casos de *La Bañeza*, la *Casa de las Gentes* en Balboa, etc.

En otro orden también está pendiente la plasmación equiparable del *Patrimonio Intangible* al mismo nivel de representación que el que existe hoy sobre la *Cultura Material*, más como obligación que como recomendación por parte tanto de estamentos supranacionales (*Carta del Patrimonio Vernáculo*, *Convenio sobre la protección y promoción de las expresiones culturales*, *Paisajes Culturales*, *Patrimonio Inmaterial de la Humanidad*), así como posibles remodelaciones de la legislación nacional y autonómica que se adapten a los nuevos tiempos, nuevos habitantes (en el sentido de visitantes de los museos), nuevas formas patrimoniales y tipos de museos así como de la promoción de los conocimientos, prácticas, técnicas, actividades y manifestaciones tradicionales y/o artesanales que favorezcan la fijación de algo que fue *consuetudinario y de transmisión oral* y que favorezcan su conservación, documentación, revitalización, el respeto colectivo y la explicación de los modelos culturales presentes y pasados de la *memoria* y la *identidad o identidades* y en este caso la leonesa como integrante de una doble regionalización reconocida por el Estatuto de Autonomía y por ende de una o diversas comunidad o comunidades.

3087

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- ALAMINOS, E. (1997): "Los museos locales y el Museo Municipal de Madrid. Aproximación a la historia de su formación". Boletín Anabad: 115-156.
- ALONSO FERNANDEZ, L. (1995): "Museología. Introducción a la teoría y a la práctica del Museo. 178.
- ALONSO, J. M. (1991): "La cultura tradicional leonesa y el museo etnológico de la Diputación Provincial". Revista Tierras de León: 83-84.
- ALONSO, J. M. y HERNÁNDEZ, F. (1993): "Diputación de León. Museo Etnográfico". En V.V.A.A.: Museos y Colecciones de León. La Crónica 16 de León.
- ALONSO, J. M. Y GRAU, L. (1995): "Museos Etnográficos en Castilla y León: Entre la realidad y el deseo". Anales del Museo Nacional de Antropología II. pp. 119-127.
- ALOMAR, G., HOYOS, N. de, ROSELLO, G. (1968): Museos locales de artes y costumbres populares. Madrid. Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional. (Folleto de divulgación artística, arqueológica y etnológica 1).
- BECERRIL, M.; CASADO, C. y SIERRA, M. J. (2005) *Un Carro chillón y algo más. Val de San Lorenzo 1926*. Val de San Lorenzo, p. 203.
- CARO BAROJA, J. (1976) *Los pueblos de España*. Madrid. Istmo 2ª edic.
- CARRETERO, A. (1996) "Antropólogos y museos etnográficos". En Complutum Extra, 6 (II) Homenaje a Manuel Fernández Miranda. Universidad Complutense de Madrid. pp. 329-336.

- CARRETERO, A. (1997) "Protección conservación del patrimonio etnográfico". En Iglesias, J.M. (ed.). *Cursos sobre el Patrimonio Histórico I* (Actas de los VII Cursos Monográficos sobre el Patrimonio Histórico (Reinosa, julioagosto 1996). Santander. Universidad de Cantabria Ayuntamiento de Reinosa, pp. 181-195.
- CARRETERO, A. (1999): "Museos etnográficos e imágenes de la cultura". En *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Cuadernos del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*. Junta de Andalucía.
- CELIS, J. (1999): "Las ayudas del Instituto Leonés de Cultura a los museos de la provincia". En Celis, J. (coord.): *La Conservación del Patrimonio Cultural en León*. León. pp. 55-60.
- CELIS, J. (2008): "Museografía y Etnografía en el ámbito de la Provincia: El caso de León". En Alonso et alii (coord.): *Teoría y Praxis de la Museografía Etnográfica*. Museo Etnográfico de Castilla y León. pp. 41-53.
- CELIS, J. (2009): "El Museo Etnográfico Provincial de León en Mansilla de las Mulas". En Mariné, M. (coord.) *4º Encuentro Internacional Actualidad en Museografía*. ICOM-Caja Madrid. pp. 137-157.
- FERNÁNDEZ NÚÑEZ, M. (1931) *Folklore leonés*. Imp. Asilo Huérfanos de S.C. De Jesús, 1931. Palencia. Edición Facsímil Nebrija ed., 1980, 4º, p. 111.
- GRAU, L. (1998): "Un museo de provincias y una provincia de museos". En V Coloquio de Museos. Do marco Normativo a organización. Museo da Terra Melide, pp. 263-275.
- GUTIÉRREZ, M. J. y CELIS, J. (1999): "La nueva fase del Museo Etnográfico de León". En Celis, (coord.) *La Conservación del Patrimonio Cultural en León*. León, pp. 43-52.
- HUBERT, P. (2006): "Au coeur des conflits entre mémoire, histoire et développement économique, les nouveaux enjeux des musées de société aujourd'hui". En Arrieta, I. (coord.): *Museos, Memoria y Turismo*. Universidad del País Vasco, pp. 33-41.
- INIESTA, M. (1999): "Museos Locales, Patrimonios Globales". En *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de estudio. Cuadernos del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, pp. 110-129.
- LLOPART, M. D. (1990): "Museus Locals". *Aixa* 2: 21-34.
- MORLEY, G. (1978): *Visualitation of theoretical concepts of Anthropology in Museums of Ethnography*. Nueva Delhi. National Museum of Natural History.
- NORA, P. (1984) *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*. En *Lieux de Mémoire*. Paris. Gallimard.
- ORTIZ GARCÍA, C. (1987): "Luis de Hoyos Sainz y la antropología española". CSIC. Madrid.
- ORTIZ, J. R.; MARTÍNEZ, A. y CELIS, J. (2010): "Guía Museo Etnográfico Provincial de León". Instituto Leonés de Cultura, p. 85.
- RIVIÈRE, G.H. (1989) : *La muséologie selon George Henry Rivière*. Dunod. Paris.



# ESPACIO, TIEMPO Y MEMORIA EN LA HISTORIA DE VIDA DE UN PASTOR LEONÉS

Nuria Prieto Bajo  
Gerente Fundación Cultural LIJLL

## 1. INTRODUCCIÓN

Con este trabajo se pretende analizar la evolución del pastoreo como oficio tradicional a través de los años y del paso del tiempo, y qué mejor manera de estudiarla que vista a través de una persona que la ha vivido, es decir, vista a través de los ojos de un pastor.

Nadie mejor que un pastor que ha desempeñado esta labor durante cuarenta años puede describir este oficio, ya que es la vida que ha vivido

Así pues vamos a ver cómo se desarrollaba en el tiempo y el espacio este oficio, ahondando en los recuerdos de la memoria de Alejandro Ríos, un pastor leonés actualmente jubilado.

## 2. DELIMITACIÓN ESPACIOTEMPORAL DE LA VIDA DE ALEJANDRO RÍOS

Para este pastor su vida se desarrolla en dos espacios de tiempo bien diferenciados, que van a suponer un cambio no sólo en el transcurso de su vida cotidiana sino también en el ordenamiento espacial del pueblo en el que reside:

–Antes de los pinos

–Después de los pinos

3089

En el ámbito espacial, la vida de este hombre transcurre en varios espacios muy diferentes, a saber, la casa (ámbito familiar), el campo (vida solitaria con las ovejas) y otros espacios de ocio, como el bar del pueblo.

A través de estos dos acontecimientos y estos tres ámbitos espaciales es como hemos vamos a reconstruir la vida de este pastor leonés.

### 1.1 Antes de los pinos

Alejandro Ríos Pérez nació en Renedo de Valderaduey, un pequeño pueblo de la provincia de León situado a veintiocho kilómetros de Sahagún, rayando con la provincia de Palencia.

Alejandro nos cuenta cómo se vivía en el pueblo antes de que “llegaran los pinos”:

En esa época en el pueblo vivían unos ciento cincuenta vecinos con una media de seis hijos por matrimonio, veintidós rebaños de ovejas, entre ellos el de mi padre y cada rebaño tenía entre veinte y sesenta cabras; había en total doce mil cabezas aproximadamente.

Se labraba con vacas, una pareja por vecino o pareja y media. Había ciento cincuenta vacas de huelga y cuarenta yeguas de cría y trabajo. Así se defendía el pueblo hasta que llegaron los pinos.

En esta etapa, “antes de los pinos” diversos acontecimientos marcan la vida de este pastor leonés:

### 1.1.1 Comienzos como pastor

Fue su padre, pastor estante, el que pronto le introdujo en el mundo del pastoreo cuando Alejandro contaba tan sólo once años de edad. Alejandro todavía estaba en la escuela, que dejaría a los doce años como era habitual en los niños del ámbito rural de esa época. Alejandro recuerda que Fue el día de Reyes, allá por el año 1939, cuando su madre le dio un torrezno, un trozo de pan y vino, y con esas provisiones se fue al monte a cuidar por primera vez de las ovejas de su padre. Ese día de su vida no lo olvidaría fácilmente porque vinieron los lobos y le atacaron las ovejas:

“El día de los Reyes, yo entonces era cuando empecé. Me dice mi madre, –hijo, pues hoy es día de los Reyes, te doy un torresno de adobo y otro de chorizo–. La barrila de vino siempre llevábamos. Y yo por luego me puse a comer el torresno, con la merienda, me meto por una valleja que es la valleja el Toro-to, cuando las ovejas desde el sombrío se vuelven parriba, ¿qué ha pasao? Ha venido el lobo. Yo que salgo, cuando en el solano, uno echó a correr cuando sale otro, echo a correr pallá cuando otro lobo, otro lobo que me llevaba una, la llevaba con las tripas a rastro, oyes, de diez metros, las tripas pequeñas. Al llegar a una vallejada arriba que había unas urces y parriba, ya no la podía llevar. Yo que voy corriendo, yo pequeñito, con una zamarrita así, yo que iba corriendo: hala con él, perrín!, a por él!, pero yo creo que cuando llegué aquí, la voz se me cortaba, y hacía yo: hala con él (sin voz), y el lobo, fíjate los tres lobos allí y uno allá y hacía así con los dientes grrrr, grrrr, unas encías coloradas y unos dientes blancos; yo ya me ponía patrás, ya iba a echar a correr porque el lobo venía a por mí, cuando según vuelvo así, cuando rasss, me pasa uno por detrás, ¡ay por Dios!, ya pensaba que venían los lobos por mí, cuando al oirme, vinieron dos perros, una carea, y uno que se llamaba Francisco muy amigo mío, y otro, el Petaco, el de Valdavida, otro perro, vinieron corriendo. Según vinon los lobos, esos perros que no dijeron nada, pero como les habían olido, según llegaron así, no hace más que los lobos, pegaron un grito así y marcharon. Yo cogí la oveja, me la llevé al colmenar. Las otras las bajé; tenía un corderito fuera, las tripas a rastro, la oveja estaba espatoleando” [...].

3090

Él, que contaba tan sólo once años de edad, vio impotente cómo seis lobos herían y mataban a las ovejas de su padre.

Este acontecimiento le marcaría para toda su vida, empezando a partir de ese momento una lucha feroz contra estos animales, que, siguiendo sus instintos, atacan al ganado.

“Lobo bueno es lobo muerto” –dice Alejandro–.

A esa edad Alejandro iba esporádicamente a cuidar las ovejas, y a partir de los doce años, tras dejar sus estudios en la escuela de Renedo a pesar de su buena memoria y sus buenas aptitudes para estudiar, empezó a ir de forma permanente con el ganado de su padre y a trabajar para diversos amos.

En esos comienzos de su vida como pastor, la vida de Alejandro se va a desarrollar en tres espacios:

–Su casa.

- El campo.
- La casa de sus amos.

Alejandro, todavía un niño de doce años de edad, trabajaba en su casa ayudando en lo que podía: iba a ayudar en la tierra, salía a cuidar las ovejas de su padre al campo, ayudaba a esquilarlas,

“No como ahora –dice Alejandro– que vienen unos polacos a esquilar las ovejas con máquinas, no como antes, que lo hacíamos a tijera”.

En esa misma época, con doce años, Alejandro trabajará durante dos años para diferentes amos (pasaba medio año con cada amo), transcurriendo así esa etapa de su vida en un espacio diferente a los dos en que se había desarrollado hasta entonces.

Alejandro no estaba a gusto con estos amos, estaba fuera de su casa y del ámbito espacial en el que estaba acostumbrado a vivir, ya que tuvo que ir a vivir a otros pueblos, como Velilla del Río Carrión, donde no se encontraba a gusto y deseaba volver cuanto antes al ámbito familiar.

Tras su experiencia en casa de estos amos, con los que dice –“pasé hambre”–, Alejandro, ya con catorce años de edad volvió a su casa (se escapó de la casa del último de sus amos, y su padre, en vez de regañarle cuando el amo fue a buscarle, no le obligó a volver y le puso a cuidar de su rebaño), donde ya se estableció permanentemente como pastor de las ovejas de su padre, hasta que fue a cumplir el servicio militar a los veinte años de edad, allá por el año 1949.

3091

### *1.1.2 El servicio militar*

En 1949, con veinte años de edad, Alejandro Ríos se incorporó a filas, donde transcurriría un año y medio de su vida (de 1949 a 1951).

Aquí volvemos a encontrarnos un espacio diferente al habitual de la vida de Alejandro, ya que “la mili” la realizó en el cuerpo de ingenieros del ejército en Pamplona, en Garde, Lérida y Guadalajara.

Recuerda que estando en Garde les daban de comer potaje y la mayoría de los quintos, incluido él, se hacían con comida que les mandaban de casa. Esto fue durante el espacio de un mes ya que luego se adaptaban y comían lo que les daban.

Él se llevó de su casa un pan y una mediana de tocino y vendió el chusco por un duro, que en esa época era una cantidad importante.

Cuenta Alejandro que se iba con un compañero a un pueblo de al lado a comprar tabaco que luego revendían a los quintos.

En una de esas escapadas, los mandos se dieron cuenta de que faltaban de la formación y mandaron a buscarles. Les encontraron en una taberna bebiendo “un vino gordo que se mascaba” y como consecuencia de la escapada les raparon la cabeza y estuvieron un mes en el calabozo.

Cuando Alejandro habla del servicio militar lo relaciona con una temporalidad concreta, la época de Franco, donde dice les maltrataron ya que acarreaban piedra, hacían pistas en Lérida, unos barrenando y otros cargando con la piedra que iba saliendo, y además cuenta que pasaron mucho hambre, –“¡Franco, nos mataste de hambre, a mí y a mis compañeros!”– afirma Alejandro.

Pero no todo fue malo en esa etapa de su vida ya que en Guadalajara estuvo de asistente de un capitán, que le trató muy bien, del que guarda buenos recuerdos.

Alejandro pasó el resto del servicio militar en Guadalajara y en 1951, con veintitrés años, Alejandro se licenció y volvió a Renedo, su pueblo natal.

### *1.1.3 La vuelta al pastoreo*

A su regreso a Renedo tras el servicio militar, Alejandro se estableció como pastor cuidando las ovejas de su padre, y dos años después, en 1953, se casaría con una vecina de Renedo, donde seguirá desempeñando su oficio de pastor hasta que en 1955 “llegaron los pinos”.

## **1.2. Después de los pinos**

En 1955 Medio Ambiente decidió plantar pinos en el pueblo, cosa que no agradó a los vecinos, entre los que se incluía el propio Alejandro, ya que estos pinos en el pueblo iban a suponer un cambio radical en el paisaje y en la economía de estos vecinos, en su mayoría ganaderos, que necesitaban los pastos. A partir de ese momento se produjo un cambio radical en el ámbito espacial en el que Alejandro realizaba sus funciones de pastor, ya que de bosque de roble se pasó a pinar, más espeso y que dejaba menos espacio libre para que el ganado pudiera campar a sus anchas.

Estos pinos fueron plantados en dos fases:

Entre 1955-1956.

Entre 1960-1964.

3092

El hecho de que plantaran los pinos supuso un hecho trascendental en la vida de Alejandro y en la del resto del pueblo. Los vecinos empezaron a vender sus rebaños porque a causa de los pinos el monte se había reducido y ya no tenían espacios para que pastaran sus ovejas, y algunos, además de vender el ganado, emigraron del pueblo en busca de una vida mejor.

Pero el inconveniente de los pinos no era solamente el hecho de que se redujese el monte, sino que las ovejas al no tener donde pastar tenían que ser alimentadas con grano, sobre todo en el invierno, lo que para los pastores de esos pueblos, incluido Alejandro, suponía un gran sacrificio, ya que el saco de grano costaba más que una oveja, lo que trajo como consecuencia que se les muriesen de hambre muchas cabezas.

Cuenta lo siguiente:

“Nos han puesto sobre mil doscientas hectáreas de pinos por en contra de los vecinos. A tontas y a locas, porque si habrían puesto a veinticinco metros de banqueta a banqueta de distancia, y en las mismas banquetas, de pino a pino tres metros. Habría pastos, habría robles, que son tan bonitos y tan precisos para el pueblo; así lo acabaron todo, porque el pino come al roble. No habría tantas parpajas, que nos han hecho mucho daño los primeros años, no habría tantos lobos, que hacen tanto daño a los ganaderos. Que el monte que nos queda es tan espeso que no se puede pastar, así como la mitad del monte está todo “estrozao” que no entra el “ganao”.

Este pueblo lo han partido los pinos, ya que cuando lo cotaron, unos se marcharon del pueblo y otros vendieron los rebaños”.

Así tras la “llegada de los pinos”, la vida de Alejandro se va a dividir en una serie de etapas:

### *1.2.1 La mina*

En 1956, Alejandro ya casado y tras nacer su primer hijo, al que llamaron Alejandro también, se fue a trabajar a la mina A Velilla del Río Carrión en Palencia, tras vender su padre el rebaño de ovejas, gracias al cual subsistían ambas familias, y allí transcurrieron cuatro años de su vida, de 1956 a 1959. Pero este oficio no le gustaba porque empezó a ver cómo muchos de sus compañeros mineros iban sucumbiendo a los efectos de la silicosis y él, que todavía no estaba afectado por esta enfermedad, decidió “salvarse” mientras estuviera a tiempo y regresó de nuevo al pueblo.

### *1.2.2 Vuelta al pueblo*

Tras la mina, a su regreso a Renedo, Alejandro se hizo con una parcela de tierra, ya que se entregaba al vecino del pueblo que quisiera una parcela de tierra para sustituir su oficio de pastor por el de labrador. Así, una vez que se hizo con una parcela en propiedad, comprará unas mulas y una vaca y se dedicará a trabajar la tierra. Se acostaba temprano, se levantaba a las dos de la mañana para realizar las diversas faenas del campo hasta las diez, que era la hora del almuerzo. Después iba a la trilla hasta la una, dormía una hora de siesta y otra vez a la trilla y a la parva.

Aquí vemos que la división del tiempo para Alejandro va en función de las labores del campo y no de acuerdo a un horario preestablecido de antemano.

Y así en el campo iba transcurriendo la vida de este pastor leonés hasta que llegaron los años de apedreo.

3093

### *1.2.3 Los años de apedreo: los pinos y la Térmica*

La vida de agricultor no le daba para vivir y mantener una familia, además, Alejandro echaba de menos su vida de pastor que había intentado sustituir con la de agricultor, a la que volvería años más tarde. Tras un par de años de apedreo continuo, Alejandro, junto con otros vecinos del pueblo y de pueblos colindantes, y a pesar de su oposición a los pinos, tuvo que ir a trabajarlos para poder mantener a su familia.

Alejandro nos cuenta lo siguiente:

“Tuvimos tres años de apedreo seguidos, el personal ya estaba acobardao. Esto fue sobre el 59 hasta el 61”.

Durante esos años, a causa del apedreo, tuvieron que ir a trabajar a los pinos, como cuenta a continuación:

“Los primeros años nos trataron muy bien; íbamos sobre cien o ciento cincuenta obreros de todos estos pueblos: Fresno, Castrillo, Canalejas, Calaveras, Renedo, y algunos de otros pueblos más, andando, unos ocho o diez kilómetros. Yo iba con bici. Nos daban tarea, nos pagaban treinta y seis pesetas, nos quitaban un cuarto si no terminábamos la tarea, a mí me lo quitaron dos días, y yo me fui a Velilla del Río Carrión a la Térmica. Donde trabajaba la empresa de canales, y le dije al ingeniero que si quería obreros, aquí había unos que manejábamos bien la pluma; me dijo que sí, muchos y muy pronto.

Allí ganamos doscientas pesetas diarias, nos pagaban seguro, puntos y paga, que en los pinos no nos pagaban nada”.

Al preguntarle la razón de los años de apedreo, contestó lo siguiente:

“Los años de apedreo fueron porque vino una línea aquí en Carvajal de Valderaduey que era ya de estas térmicas, de estas líneas de alta tensión y me dijeron a mí –esta línea os perjudica tres años seguidos– pero otro me dijo a mí –esta de la térmica de Velilla os va a favorecer, porque entre línea y línea tiene su fluido pero su distancia, sus cosas con las nubes, y esto os puede favorecer esta otra línea– es cierto porque desde entonces sólo ha habido una hace dos años, que nos la metió por el pueblo, pero desde aquellos años, que si fue en el 59 al 61, no ha vuelto a haber esos apedreos tan grandes”.

Y así, cuando hicieron la Térmica, Alejandro se fue a trabajar allí donde estuvo tres o cuatro años, lo que le dio mucho a valer, y trabajaba en unas condiciones mejores que cuando trabajaba allí en los pinos, donde dice que:

“No nos hacían más que quitar el pellejo, nos habían quitao el monte y nos querían quitar el pellejo”.

A la Térmica le llevaban y traían en camiones, le pagaban doscientas pesetas diarias, mientras que en los pinos sólo treinta y seis. También les pagaban puntos por la mujer y los hijos que tuvieran, y subsidio de desempleo.

Durante esos años aumentó mucho el personal en el pueblo y la gente vivía bien porque además del trabajo en la Térmica labraban la tierra ya que dejaban libre el día que quisieran para que se quedaran en su pueblo y atendiesen sus tierras y sus animales (quien los tuviera). Si le hacían falta seis o siete días, pedía permiso y se quedaba, con el único inconveniente que esos días no los cobraba, pero hacía su labor y eso valía mucho.

#### *1.2.4 Establecimiento definitivo como pastor*

Tras haber trabajado en la mina, los pinos y en la Térmica, Alejandro se establece definitivamente en el pueblo como pastor:

Compró treinta y nueve ovejas “porque no había más”, –matiza– “el día de Año Nuevo” –recuerda Alejandro–, y poco tiempo después otras cuarenta aproximadamente a un tío suyo que las vendía, ovejas que fueron “creciendo como la espuma”, ya que a los dos o tres años, incluyendo los corderos, tenía ya un rebaño de trescientas, lo que le permitían a él y a su familia vivir desahogados.

Ejercerá este oficio durante cuarenta años hasta su jubilación.

## **2. LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO PARA ALEJANDRO RÍOS**

La noción del tiempo en la Antropología actual es un elemento ideológico importante para poder comprender las relaciones de las personas con el resto de la sociedad.

Para este pastor el sentido del tiempo tiene una concepción muy diferente a la nuestra, no basa la medida del tiempo según vaya marcado las horas su reloj, ni a la manera del ámbito urbano en el que toda la vida se rige en torno a unos horarios más o menos establecidos,

sino que la distribución de su tiempo va en función de las labores pecuarias que tenga que desempeñar a los largo del día.

Lo mismo ocurre con su concepción del espacio, que va en función del cuidado de los animales y de los recursos naturales que ellos necesiten. Un claro ejemplo es que si un día lleva a las ovejas a pastar a una determinada zona y ve que el pasto allí no es bueno, o que es un lugar poco protegido en el caso del ataque de los lobos, al día siguiente buscará un nuevo espacio que pueda suplir esas deficiencias.

Así pues, aunque pastorea dentro de un término municipal concreto, no tiene un ámbito espacial definido por donde se mueve junto con su rebaño, sino que va variando en función de sus necesidades y las de su ganado. El espacio varía en función de los recursos naturales que necesite para la subsistencia de su ganado y de la suya propia.

Si nos referimos a una noción del tiempo mucho más amplia, la vida de Alejandro está marcada actualmente por el “antes” y el “ahora”, teniendo en cuenta que el antes se refiere a los primeros años de pastor, y el ahora a los tiempos actuales.

Vamos a poner un ejemplo para ver esta diferencia:

Antes	Ahora
Se podía vivir con menos (recursos), había más esperanza, había trabajo para todos, ya que empezaban con unas pocas ovejas, una vaca y unas mulas y poco a poco prosperaban y podían vivir más o menos bien.	Ahora ya no se vive como antes, ya no hay esperanza en los pueblos. Hay mucho paro y la gente joven se va a la ciudad para buscar un medio de vida.
No había corrales y las ovejas se dejaban en el monte todo el día y toda la noche (el pastor dormía en casa).	Hay corrales donde a una determinada hora se encierra a las ovejas (sobre las 8 de la tarde).
La nube era peor, granizaba y llovía y se mantenía todo el día así, por lo que algunas ovejas se arreciaban y morían.	Generalmente sólo llueve y después sale el sol, por lo que las ovejas se secan y no se arrecian = menos ovejas muertas por el frío.
Pagaban el kilo de lana a 40 pesetas, y las esquilaban ellos a tijera. Por los pellejos llegaban a pagarles 600 y 700 pesetas si eran buenos.	El kilo de lana está a 0,20 €, pero ya no las esquilan ellos a tijera, sino “profesionales” a máquina, costándoles 2,10 € por oveja.

3095

Los pinos supusieron también una diferenciación ostensible en los conceptos “antes de” y “después de”, ya que, como aludía anteriormente, el hecho de plantar estos pinos en el pueblo supuso una cantidad de cambios importantes para todos los vecinos del pueblo:

Antes de los pinos	Después de los pinos
Economía básicamente ganadera por la gran cantidad de pastos para el ganado.	Cambio a una economía agraria al reducirse el espacio de monte, y en consecuencia los pastos.

Había menos lobos y se les controlaba mejor.	Aumento de lobos a la par del aumento de la espesura del bosque.
Las ovejas se alimentaban sólo con lo que pastaban en el monte.	Se reduce el monte = pastos, por lo que hay que alimentar a las ovejas con grano.

### 2.1. ¿Cómo transcurría el tiempo para este pastor?

Como he dicho anteriormente, la división del tiempo para este pastor va en relación a las necesidades del ganado.

Su tiempo no se medía por el reloj, sino por las horas de sol.

La jornada de este pastor antes de jubilarse era la siguiente:

–Sobre las seis de la mañana, al amanecer, se levantaba, cogía el almuerzo (pan, “torresnos”, vino, etc.) y salía al monte con las ovejas.

–Pasaba todo el día andando por el monte, buscando las zonas de mejor pasto para sus ovejas.

–Todo este tiempo transcurría en la más absoluta soledad del pastor. La única compañía que tenía era la de las ovejas, los mastines y los careas, y ocasionalmente, la de otro pastor que se encontraba en su camino. Es por esto por lo que Alejandro dice que el pastor, al estar solo se hace cobarde, esquivo, rehúye de la gente.

–Sobre las nueve o diez de la noche dejaba las ovejas en el monte, y posteriormente, a partir del año 194550, en el corral, y emprendía su regreso a casa donde pasaba la noche hasta la jornada siguiente.

3096

Esta era la jornada de Alejandro con las ovejas, que se repetía a lo largo de todo el año. Cuando era mozo, cada ocho o quince días los padres les permitían quedarse uno en casa. Él cuenta que su padre sólo le dejaba quedarse en casa el día de Navidad, y que, cuando llegaba ese día, a él le daba lo mismo pasarlo en casa o en el monte con las ovejas.

Para Alejandro el tiempo que transcurría con las ovejas no se le hacía largo; no acababa de salir y sin darse cuenta ya llegaba la puesta de sol, la hora de dejar solas a las ovejas y volver a casa. No está de acuerdo con el refrán “días de mayo, días del diablo”.

Como hemos visto, la jornada laboral de Alejandro no se regía por un estricto horario de tiempo como puede ser otro tipo de trabajo, ni por el reloj, ya que se guiaba por las horas de luz, que era cuando desempeñaba sus funciones de pastor.

### 2.2. ¿Qué significaba el espacio para Alejandro?

La vida de Alejandro se desarrolla en dos ámbitos espaciales principales, que son el monte y el hogar familiar, y otros secundarios y pasajeros como podrían ser el cuartel (cuando hizo el servicio militar), la térmica, la mina, el bar del pueblo, etc.

Lo mismo que en el caso de la división del tiempo ocurre con su concepción del espacio, que va en función del cuidado de los animales y de los recursos naturales que ellos necesitan.

Su espacio está delimitado por unas normas que establece el Concejo regulando la utilización y la entrada en diversos pastos en determinadas épocas del año. Para este fin se



establece un calendario fijando en él las fechas en las que pueden utilizar los diferentes pastos.

Además del Concejo, hay otros elementos que condicionan la utilización de un determinado espacio u otro para pastorear, como pueden ser los dueños de determinados pastos y su disponibilidad para arrendarlos o no.

Otro factor a la hora de llevar a su ganado a un lugar u otro es la delimitación del término municipal al que pertenece, ya que cada pastor debe pastorear dentro del término municipal al que está adscrito su pueblo.

La elección de los diferentes espacios donde llevar al ganado, dentro de los que puede disponer, va también en función de lo que sea mejor para el ganado. Esto lo podemos ilustrar con un ejemplo, y es que si un día lleva a las ovejas a pastar a una determinada zona, y ve que allí el pasto no es bueno, o que es un lugar poco protegido en el caso del ataque de los lobos, al día siguiente buscará un nuevo espacio que pueda suplir estas deficiencias.

Así pues, vemos que no tiene una delimitación clara, dentro del espacio del que dispone para pastorear, sino que deja a las ovejas a “su libre albedrío”, las da libertad, porque como dice el propio Alejandro, “el buen pastor es el que da libertad a las ovejas”.

### **3. DIVERSAS SITUACIONES DE DESANCLAJE EN LA VIDA DE ALEJANDRO**

Uno de los procesos modernos que afectan a la organización espacio-temporal de la cultura es su desterritorialización. Si en términos temporales el proceso de abstracción y desanclaje significa un vaciado de las determinaciones sociales del tiempo, en términos espaciales supone la separación entre el espacio y el lugar en el sentido de asentamiento físico de una actividad.

Alejandro también vivió diversas situaciones que podrían considerarse desancladas desde el punto de vista espacial, hechos sucedidos en lugares que no son su espacio natural:

**3097**

#### **3.1. ¿Coyotes en Renedo?**

Es bien sabido que el principal temor de un pastor es el ataque de los lobos, pero la realidad es que no sólo recibían el ataque de estos animales, sino el de otros animales, como en una ocasión en la que los rebaños se vieron atacados por perros asilvestrados, aunque Alejandro sostiene la teoría de que eran coyotes. Nos lo cuenta así:

“Un día estando yo en la valleja del heno, en el monte, aquel de las tierras, viene una avioneta, cruzó los valles, y por cima de la ladera de ese monte bajó la avioneta hasta el pie de las urces. Estaba el ganao porque llovía, amontonao; cuando salieron, vinieron una tanda de bichos, tenía cinco mastines, corrían a por unos y a por otros, pacá y pallá, aquello parecía una plaza toros, hasta que me agarraron una por un lao, fui y se la quité, pero por otro lao vino otro bicho y me quitó otra, me la mordió. Yo cuando fui se habían marchao un bocao como de aquí, así se le llevó el bocao. Estos no son lobos.

En un mes, esos eran coyotes para mí, según las revistas que yo tengo. Entonces yo lo compruebo así. Hasta ese día no se ha visto nada de esos bichos. Entonces en un mes a la puesta el sol venían esos, en el día, no te preocupes, que no venía ninguno, pero aquel día venían como demonios y no cogían el rastro; después que pasó un mes les cogieron el fato por los rastros. Los lobos no me hicieron tanto daño, pero en aquella de a un mes al día que yo les vi, me estrozaron seis o siete, unas mordidas, otras matadas. Cuando llegó marzo

esos bichos los habíamos terminao, los pastores decíamos ¿qué bichos son estos? Eran como pastores alemanes más pequeños, no se defendían con los perros pero sí venían como zorros y las cogían por detrás y los perros hasta que no cogieron el rastro no se enteraban.”

Según el diccionario de la Real Academia Española, un coyote es una especie de lobo que se cría en México y otros países de América, de color gris amarillento y del tamaño de un perro mastín.

Supongamos por un momento que esos “bichos” que Alejandro y otros pastores de la zona vieron fueran realmente coyotes: ¿qué hace una manada de coyotes en un pueblo de la provincia de León?

Esta es una pregunta de difícil respuesta. Lo que si está claro es que estos coyotes estaban en un lugar que no correspondía a su espacio natural, porque ¿qué tienen en común Renedo de Valderaduey y México? Evidentemente nada. Y por otro lado, ¿cómo pueden adaptarse estos animales en un hábitat tan diferente al suyo? Esto no podía ser posible y explicaría que en un periodo de tiempo muy corto estos animales desaparecerían.

Podríamos considerar este episodio de los coyotes, que produjo una gran confusión en todo el pueblo por la desubicación de estos animales, como una de las situaciones de desanclaje vivida por Alejandro Río, siempre y cuando consideremos este desanclaje como una situación que ocurre o que se genera en un lugar y que está desvinculada completamente de su espacio de desarrollo natural.

### **3.2. ¡Cuidado con el oso!**

Hace unos años Medio Ambiente decidió llevar un oso a Renedo de Valderaduey, lo que creó gran trastorno entre los vecinos del pueblo ya que esa no era zona de osos y era la primera vez que tenían un animal de esas características en su territorio.

Además, esta operación la realizaron sin dar previo aviso a los vecinos, lo que creó una situación de miedo entre los habitantes de la zona al percibir la presencia de un animal que atacaba a sus rebaños y destrozaba sus propiedades y del que no tenían conocimiento ni sabían qué tipo de animal era.

Un día, un pastor amigo de Alejandro le dijo, –“he visto un bicho aquí”–, –“pues, ¿qué bicho es”– le responde Alejandro, a lo que el otro pastor le dice –“perro no es, oveja no es”–, –“¿pues, ¿qué bicho es?”– y así quedó la cosa.

A los dos días, Alejandro se metió por una ladera según baja el valle con los perros, que empiezan a seguir un rastro y cuál sería su sorpresa al ver que era un oso.

Aquella misma noche, en el valle de la Mata, en el terreno que se llama Valgrande, había comido a “un paisano” dice colmenas porque no tenían mucha miel, que si tiene más come menos y se marcha. Otros vecinos se vieron afectados ya que destrozó veinte o treinta colmenas más.

Decidieron los vecinos tomar cartas en el asunto y fueron a León a protestar a Medio Ambiente, y tras ser desoídas estas protestas tomaron una determinación drástica: si no se llevaban el oso, lo mataban.

Al final consiguieron su propósito ya que se llevaron el oso de allí. Tiempo después el oso apareció muerto en la provincia de Palencia.

Esta situación también se consideraría de desanclaje debido a que se introdujo en la zona un elemento cuyo hábitat natural no correspondía a esa zona, lo que dio lugar a situaciones de malestar entre los habitantes de la zona.

#### 4. CONCLUSIÓN

Con este trabajo he pretendido hacer un estudio del oficio tradicional del pastoreo a través de la realización de la historia de vida de un pastor.

Ya al principio de la investigación, hay que tener unos ejes de referencias, que son el eje cronológico y el eje temático.

Alejandro nos cuenta su vida de forma ordenada, pero este orden no es un orden que siga un eje cronológico, sino que es el orden de su memoria.

Alejandro va contando su vida a medida que van apareciendo los recuerdos en su memoria, por lo que la labor del investigador será descubrir los hilos que articulan y dan sentido al todo, es decir, los elementos de cohesión en esa historia, que se ha elaborado posteriormente siguiendo unos ejes cronológicos.

De este modo, relacionando el tiempo de vida de Alejandro con los diferentes espacios en que ha transcurrido, hemos podido reconstruir al final la historia de vida. De este pastor y hemos podido conocer gran número de aspectos del oficio del pastoreo, de la sociedad, de la vida, de la historia, etc., todo ello desde el punto de vista de una persona, persona que nos muestra su peculiar visión del mundo que le rodea.

Debemos destacar en el caso de Alejandro la crítica social que introduce en su narración. Alejandro ha luchado contra los cambios que se han producido en la naturaleza que le ha permitido subsistir, y a intentado volver al modelo tradicional que él conoce desde niño. Es por este intento de vuelta a los valores y modo de vida tradicionales la razón por la cual la crítica social en Alejandro se ve tan marcada en toda la narración.

A pesar del carácter subjetivo de la información que Alejandro nos da, y a pesar de que en algunos momentos podemos vernos implicados en el desarrollo del relato que la persona hace de su propia vida, se ha logrado el objetivo perseguido que es conocer el desarrollo del oficio tradicional del pastoreo en la provincia de León a través de los recuerdos de la memoria de una persona ha desarrollado este oficio a través del tiempo y en diversos ámbitos espaciales.

3099

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

ASCANIO SÁNCHEZ, C. (1995): "Biografía etnográfica" en *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. A. Aguirre (ed.). Barcelona: Boixaren.

CRUCES VILLALOBOS, F. (1997): "Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna" en *Política y Sociedad*, 25. Madrid.

DA MATTA, R. (1994): "A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil", São Paulo, Brasiliense.

LEJEUNE, P. (1996, reed.): "Memoria, diálogo y escritura" en *Historia y Fuente Oral*, núm. 1, Barcelona, (pp. 35-71).

PRIETO BAJO, N. (2000): "Historia de Vida de un pastor leonés. Estudio antropológico". Tesis de Licenciatura. Universidad de León.

PUJADAS MUÑOZ, J.J. (1996): "El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales" en *Cuadernos metodológicos*, 5, Madrid: CIS.

SARACENO, CH. (1996, reed.): "La estructura temporal de las biografías", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 2, pp. 13-22. Barcelona.



# LOS PENDONES CONCEJILES LEONESES: UN PROYECTO ETNOGRÁFICO DE RECUPERACIÓN, CATALOGACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN

Francisco Javier Lagartos Pacho  
Técnico Superior del Museo Etnográfico Provincial de León.  
Lorena Rivas Morán.  
Ingeniera en Informática y Etnógrafa

## 1. INTRODUCCIÓN: ANTECEDENTES DEL PROYECTO

El ser humano siempre ha mostrado un especial interés por el conocimiento y recuperación de su esencia cultural pasada, como base explicativa de su ámbito sociocultural presente y como forma de proyección social hacia el futuro. En este empeño por la recuperación de la herencia de sus antepasados, el hombre actúa de forma individual o de forma colectiva, dotándose, en muchas ocasiones, de una serie de instrumentos jurídicos<sup>1</sup> que le proporcionan elementos materiales y personales que le llevan a alcanzar con éxito su empresa.

Es en este contexto donde un grupo de personas, movidas por este interés de conocimiento del pasado, deciden dar el paso para la creación de un ámbito cultural colectivo con la creación de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León, que constituye el pilar fundamental donde se asienta el proyecto de recuperación, catalogación y sistematización de los Pendones Concejiles leoneses que estamos presentando, siendo uno de los pocos ejemplos de actuación sobre el Patrimonio Etnográfico Leonés que se están llevando a cabo en la actualidad.

Este proyecto etnográfico tiene como objetivo principal la puesta en valor de una manifestación de cultura tradicional y del objeto material<sup>2</sup> que la sustenta, el Pendón Concejil, en un ámbito geográfico concreto, la provincia de León, y sociocultural, el mundo rural. Para desarrollar nuestra labor de búsqueda del conocimiento de esta pequeña parcela de la cultura tradicional leonesa, hemos estructurado el proyecto en tres grandes fases de actuación:

1. Fase de Recuperación: se inicia con la creación de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León en el año 2004<sup>3</sup> con el objetivo de recuperar y poner en valor el Pendón Concejil.
2. Fase de Catalogación: constituye la fase del trabajo de campo, con la que queremos conocer la realidad actual de la manifestación cultural y del objeto que la sustenta.
3. Fase de Sistematización: comprende el estudio y análisis técnico de la información recopilada en las fases anteriores, con la finalidad de publicar un catálogoinventario.

<sup>1</sup> Otras veces, el ser humano actúa sin ningún elemento jurídico de base y lo hace de forma desinteresada, teniendo como único objetivo el conocimiento del hecho investigado.

<sup>2</sup> En nuestro caso el objeto material es el Pendón Concejil leonés presente en muchas de las manifestaciones de la cultura tradicional de la provincia de León (romerías, rogativas, etc.).

<sup>3</sup> La Asociación Cultural Pendones del Reino de León fue constituida a finales del año 2004 inscrita en el Registro Nacional de Asociaciones con el nº 584615, Grupo 1 Sección 1, al amparo de la vigente legislación.



Fuente: Autoría propia

Este proyecto etnográfico está respaldado por la importancia que la sociedad actual otorga a la cultura tradicional, en este caso la leonesa, que queda refrendado en el interés del hombre por el conocimiento del pasado y, dentro de éste, en los campos antropológico y etnográfico, y está sustentado por la legislación jurídica vigente<sup>4</sup>.

3102

## 2. FASE DE RECUPERACIÓN: UNA INICIATIVA SOCIAL PARA LA VALORIZACIÓN DE UN OBJETO TRADICIONAL

En esta primera fase de nuestro proyecto etnográfico nos propusimos como principal objetivo la puesta en valor del Pendón Concejil y todas las manifestaciones culturales que rodean a dicho objeto etnográfico.

Esta fase es la más larga en el tiempo, ya que abarca desde el año 2004, momento en que se creó la Asociación Cultural Pendones del Reino de León, hasta el año 2010, cuando comprendimos que la sociedad ya había adquirido el grado de concienciación suficiente sobre la importancia del Pendón Concejil y todas las manifestaciones culturales que le rodean, y nos dio pie a iniciar el estudio y análisis del objeto etnográfico en cuestión. Además, fue la fase más difícil y complicada de llevar a cabo de todo el proyecto, porque para su puesta en funcionamiento dependíamos de la participación social y de la ayuda por parte de las Administraciones Públicas.

Los dos pilares básicos de esta primera fase, cuyo nexo de unión lo constituye la comunidad, la participación ciudadana, en definitiva lo social, fueron los siguientes:

<sup>4</sup> El primero de ellos, el nacional, con la Ley 16/1985, de 25 de junio, de Patrimonio Histórico Español, donde en su Título VI hace referencia explícitamente al Patrimonio Etnográfico (BOE de 29 de junio de 1985).

El segundo, el autonómico, también se hace eco de este interés y dedica el Título IV y Capítulo 1 de la Ley 12/2002, de 11 de julio, del Patrimonio Cultural de Castilla y León al Patrimonio Etnológico (BOCYL, suplemento al nº 139, de 1972002).

1. La iniciativa social con la creación de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León (participación ciudadana).
2. El elemento etnográfico a recuperar, el Pendón Concejil, como símbolo identificativo de una comunidad.

### **2.1. Una iniciativa social de recuperación de la cultura tradicional**

La iniciativa social para la recuperación del elemento de la cultura tradicional leonesa objeto de nuestro proyecto, partió de la reunión de un grupo de personas, que con la intención de ampliar el conocimiento del pasado y aprovechándose de los elementos jurídicos a su alcance, constituyeron la Asociación Cultural Pendones del Reino de León. Dicha Asociación se forjó a partir, fundamentalmente, de la celebración de la Romería de Pendones de las Comarcas Leonesas a Santiago de Compostela, con motivo de la celebración, en el año 2004, del Año Santo Compostelano, actuación ésta que fue una muestra de lo que puede significar la presencia de estos elementos de nuestra tradición en actos que trascienden de sus ámbitos más reservados y entrañables.



Fuente: Asociación Cultural Pendones del Reino de León

3103

Las actuaciones que dicha colectividad ha llevado a cabo para conseguirlo, tuvieron como hilo conductor la participación ciudadana y se basaron en la puesta en común de muchas de las actuaciones a seguir<sup>5</sup>. Esto se concretó<sup>6</sup> en actividades sociales, culturales y recreativas que se desarrollaron vinculadas a la recuperación, conservación, estudio y divulgación del Pendón Concejil, como significado elemento que integra el Patrimonio y representa la identidad del pueblo leonés.

Entre estas actividades podemos destacar la recuperación y valorización de romerías, la conservación y restauración de los Pendones Concejiles deteriorados y la realización de conferencias para acercar a la comunidad el valor etnográfico del mismo.

<sup>5</sup> La base de todo ello nos la dio el propio concepto de Pendón Concejil, es decir, si éste está identificado con la comunidad, la participación en las decisiones de la misma, ... nuestro proyecto no podía pasar por alto este hecho y en una primera fase teníamos que dejarlo claro: el Pendón es el reflejo y símbolo de la comunidad, y nuestro proyecto se sustenta en la participación ciudadana de la comunidad poseedora de dicho objeto etnográfico.

<sup>6</sup> Uno de los fines que constan en los estatutos de la Asociación Cultural Pendones del Reino de León, en su artículo tercero.

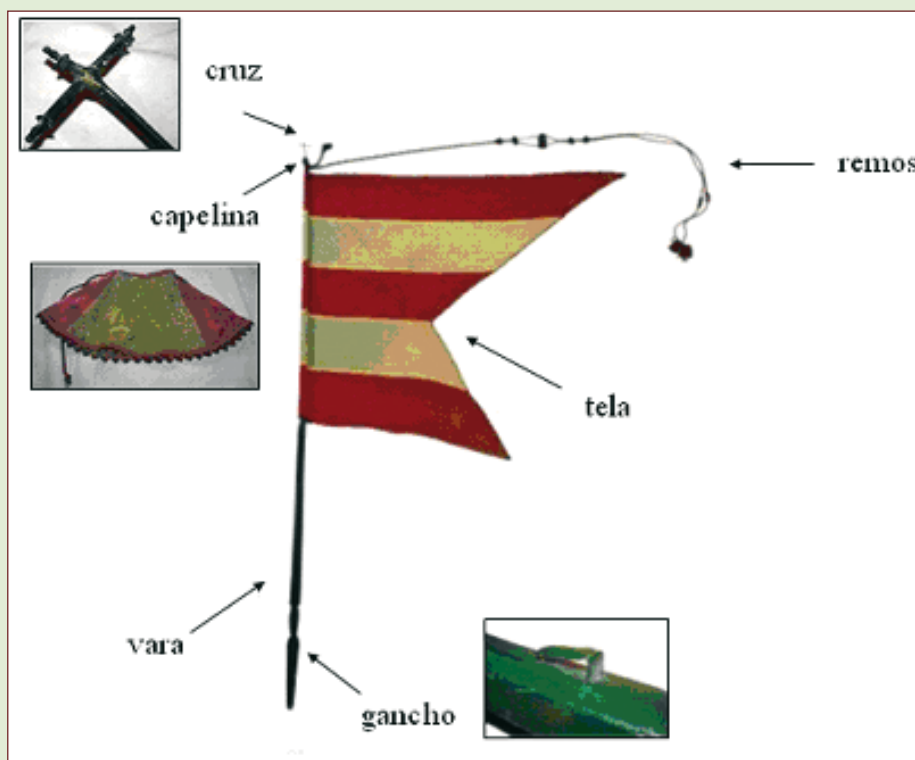
## 2.2. El elemento etnográfico a recuperar: una visión del Pendón Concejil

No podríamos realizar de forma satisfactoria nuestro proyecto sin estudiar el concepto del objeto etnográfico a recuperar, el Pendón Concejil.

El concepto de pendón proviene del latín “pendere”, que significa estar colgado, y en su aspecto formal no es más que un símbolo utilizado como distintivo, señal o insignia desde la Edad Media.

### 2.2.1 *Qué es y qué elementos conforman un Pendón Concejil*

Actualmente denominamos Pendón Concejil leonés a la “bandera” o “estandarte” que se conserva en muchas localidades de la provincia de León, a las cuales representa en fiestas locales o comarcales, tanto civiles como religiosas. Está compuesto de una vara de madera de altura variable (entre 3 y 12 metros), en el que va insertada una tela de tamaño proporcional, formada por bandas horizontales paralelas de tejido de tipo damasco, de entre 50 y 55 centímetros de ancho y algunas superan los 3 metros o más de largo, y cosidas entre sí con una cenefa de imitación de hilo de oro. El conjunto de la tela forma un amplio corte o escotadura, desde el paño superior hasta el central y desde éste al inferior, que hace terminar la tela en dos puntas (generalmente de menor tamaño la punta inferior, para que no se arrastre por el suelo).



Fuente: Pendón Concejil de Castellanos. Autoría propia

3104

### 2.2.2 *Origen y evolución del Pendón Concejil*

Contemplamos dos posibles orígenes: el militar y el eclesiástico, ámbitos que han estado muy cercanos hasta el siglo XIX, aunque creemos que hay mejores argumentos a favor de un origen militar. Las guerras medievales no contaban con ejércitos organizados y nobles, eclesiásticos y concejos, formaban mesnadas que servían temporalmente al rey en la guerra (Nieto Soria, 2006).



Entre los siglos XIXIII un “pendón era una bandera militar, que cuelga o flamea en lo alto de una lanza” (Represa Rodríguez, 1983: 9). Simplificando mucho, podemos decir que existían varios modelos relacionados con los actuales Pendones leoneses: el Pendón que cuelga (pende) hacia abajo, el modelo similar a las actuales banderas (cuadrangulares), y varias telas enfundadas en una lanza, en posición horizontal, de diversos colores, que si se cosían entre sí, parecían un Pendón leonés. Todos estos modelos, se conocen en formas exclusivamente cuadrangulares, o dotados de una escotadura central que forma dos puntas como los Pendones Concejiles actuales<sup>7</sup> (Represa Rodríguez, 1983).

Creemos que el paso de lanza guerrera a mástil, se realizó por fases: la lanza de soldado a caballo pasaría a ser portada por soldados de Infantería y para verla desde lejos crecería en altura. Esto la haría inútil para las acciones de guerra, convirtiéndose en un objeto con funciones sólo representativas y ceremoniales (Nieto Soria, 1999). Aunque hay ciertos datos que nos hacen sospechar que los Pendones leoneses no perdieron todas sus funciones militares: (Quintana Prieto, 1991) al tratar del santuario de Castrotierra, intuye un motivo militar en la destrucción de sus pendones por las tropas napoleónicas (1808-1813) y (Rodríguez, 1935) incluye los pendones en el listado de daños llevados a cabo por estas tropas, en Valderas, Valdemorilla, etc.

Creemos que los actuales Pendones Concejiles leoneses no son tan antiguos como anteriormente hemos señalado, aunque sí es posible que haya perdurado el concepto de comunidad que aglutina este objeto. Los contratos más antiguos de los bordadores de Astorga y León para hacer pendones encargados por los Concejos<sup>8</sup> son del siglo XVI y, más abundantes, en los siglos XVII y XVIII. Sin duda, los Pendones Concejiles leoneses tienen su origen en las luchas medievales, pero hay un paso intermedio que hay que demostrar y es su uso en León antes del siglo XVI.

Posiblemente, la bandera de España creada a fines del siglo XVIII fue sustituyendo a todas las anteriores, especialmente en asuntos militares. Las nuevas Instituciones de Administración Local creadas a comienzos del siglo XIX, diputaciones y ayuntamientos, asumieron estas funciones representativas, desplazando a los Concejos y a sus Pendones.

Unido esto, al hecho de que en este siglo desaparecen la mayor parte de los rituales religiosos que se venían celebrando hasta el momento en los cuales participaba el Pendón Concejil e incentivado, además, por los problemas de difícil almacenaje al tratarse de unos objetos de grandes dimensiones, nos lleva al desuso y la pérdida de la mayor parte de ellos.

Será a finales del siglo XIX y principios del siglo XX cuando aparezca en León “el Regionalismo sano”<sup>9</sup> (González Clavero, 2004), y se produzca el resurgimiento de algunos de los hitos culturales tradicionales que marcaron la esencia leonesa: desde el punto de vista religioso es en los años 20 del siglo XX cuando la Virgen del Camino fue proclamada Patrono del Reino de León, desde el punto de vista deportivo resurgen los aluches o lucha leonesa, y desde el punto de vista cultural reaparece en escena el Pendón Concejil como elemento de unidad en un momento en el cual ésta peligraba por la proximidad de la Guerra Civil Española.

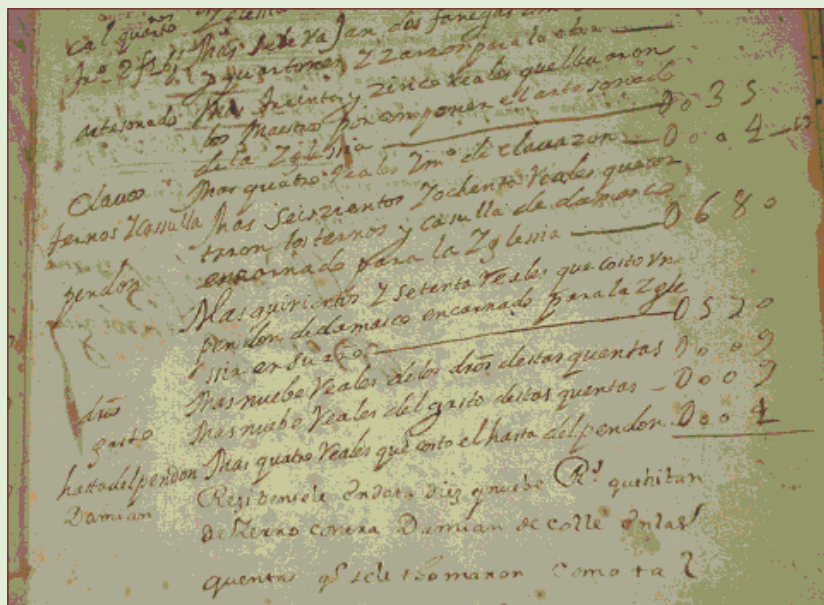
<sup>7</sup> A este tipo de forma se le conoce con el nombre de “Señal”.

<sup>8</sup> Podemos consultar estos datos en el Archivo Histórico Provincial de León, y en los Archivos Municipales de León y Astorga.

<sup>9</sup> Tendencia ideológica nacida en León y Castilla, según la cual, aún aceptando la existencia de una comunidad política como la nación, se pretende la defensa específica de una parte de ésta que se distingue por su homogeneidad en lo físico y cultural.

### 2.3.2 Desmontar tópicos acerca de los Pendones Concejiles

Los recientes estudios indican que la tela de un pendón solía durar un promedio de 20 o 30 años como consecuencia de su utilidad; es decir, la tela se sustituye por otra nueva cuando es necesario. No había ni hay en la actualidad, un sentido de la antigüedad de la tela, ni se conserva como reliquia del pasado; solo permanece la idea de representación local. De este modo, la mayor parte de los Pendones Concejiles hunden sus raíces en el siglo XVI cuando, por orden de Felipe II, se mandan realizar pendones “encarnados” en apoyo a la Armada Invencible. Este tipo de insignias se mantienen hasta el siglo XVIII<sup>10</sup> como lo demuestran la mayor parte de los Libros parroquiales de Fábrica que hoy en día se conservan.



Fuente: Libro II de Fábrica. Parroquia de Vallecillo (1732)

En cuanto a los colores, no existe documentación que afirme cuantos eran y cuando se introdujeron, pero lo que sí está claro, basándonos en la documentación provincial, es que los Pendones Concejiles eran, en su mayor parte, encarnados hasta el siglo XIX.

Por su parte, y a pesar de lo que actualmente la gente piensa, el Pendón Concejil no es eclesiástico. Su carácter, pues, es en origen civil, identitario de las comunidades, pero, con el transcurso de los tiempos, pasaron a integrarse en celebraciones religiosas, por lo que se entendió de alguna manera que integraban más a la Parroquia que al Concejo. No obstante, algunas muestras de cultura y saber popular señalan su carácter original: “Las Campanas y el Pendón, del pueblo son”.

Por último, debemos desdecir la fácil designación que hacia este objeto se produce cuando nos referimos a él como una bandera, ya que al ser un objeto en sí mismo, no acepta múltiples reproducciones como así sucede con la bandera. Es decir, el Pendón Concejil leonés no tiene copia por ser un objeto en sí mismo.

En conclusión, una vez que hemos sacado a la luz y comprendido el significado del objeto de estudio en nuestro proyecto, el Pendón Concejil, entendimos que llegaba el momento de iniciar la segunda fase del proyecto, la catalogación.

<sup>10</sup> Esta pervivencia la podemos ver en la comunidad de Vallecillo donde en 1732 aún se mantiene este tipo de color “encarnado” para el Pendón Concejil. Archivo Parroquial de Vallecillo. Libro II de Fábrica, año 1732.

### 3. FASE DE CATALOGACIÓN: EL TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO

#### 3.1. La explicación metodológica

La segunda fase del proyecto la hemos denominado la fase de catalogación y constituye el trabajo de campo antropológico<sup>11</sup> propiamente dicho, es decir, el contacto directo que el etnógrafo mantiene con el objeto estudiado.

El trabajo de campo es la experiencia constitutiva de la antropología, porque distingue a la disciplina, cualifica a sus investigadores y crea el cuerpo primario de sus datos empíricos. (Stocking, 1993)

En este contexto, el trabajo de campo más que una técnica o conjunto de ellas es considerado como una situación metodológica y también en sí un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador (Monistrol Ruano, 2007) cuyo fin último es la obtención de la información. Por ello, el objetivo final consistió en la recopilación de la mayor cantidad de información acerca del Pendón Concejil en los distintos pueblos de la provincia de León.

Dentro del trabajo de campo que realizamos existen diferentes fases de la investigación, distinguiendo cuales son previas, cuales se realizan durante el trabajo de campo y las tareas del investigador después de “abandonar” el campo (Valles, 2000). En nuestro caso, antes de entrar en el campo se produjo una etapa de reflexión y preparación de esta segunda fase, donde nos planteamos la formulación del problema, la selección de la estrategia metodológica para conseguir nuestros objetivos y la selección de los casos y contextos geográficos de actuación. Durante el trabajo de campo propiamente dicho comenzamos con la gestión de las acciones que llevaríamos a cabo (cartas, llamadas de teléfono, visitas, etc.), ajustamos las técnicas de generación de información para que fuesen más eficaces, ejecutamos las acciones de campo y registramos en un archivo informático toda la información obtenida. Por último, al final del estudio nos planteamos la salida del campo determinando la finalización o interrupción del estudio, realizando un minucioso e intenso análisis final (ficha informatizada) que nos llevará, en una tercera fase del proyecto, a una redacción y presentación de una publicación que ponga al día esta manifestación tradicional de la cultura leonesa.

La realización de toda esta fase ha constituido más de un año de trabajo por toda la geografía leonesa.

#### 3.2. 1ª etapa del trabajo de campo: la reflexión y preparación del campo

Una vez que se habían puesto las bases de valorización del Pendón Concejil leonés mediante las actuaciones seguidas en la primera fase de nuestro proyecto y ya comentadas con anterioridad, llegó el momento de plantearnos como comenzar el trabajo de campo de recogida de la información, es decir, la formulación del problema. ¿Cómo nos acercamos a ese objeto tan numeroso y disperso por la provincia de León? Para ello, nos planteamos una estrategia metodológica a seguir: nuestra primera actuación tendría que comenzar por acercarnos a las comunidades rurales y a los objetos in situ, allí donde estaban situados, y realizar el estudio de cada uno de ellos.

---

<sup>11</sup> Entre las diferentes fases de una investigación cualitativa encontramos la llamada fase de desarrollo del trabajo de campo o “FieldWork” introducido por Haddon en la antropología británica.



Fuente: Pendones de Villeza y de San Miguel de Montañán. Autoría propia

Para conseguir esto utilizamos un “cuaderno de campo” o, dicho de otro modo, “un programa informático<sup>12</sup> de campo” donde elaboramos mecanismos que nos agilizaban la labor de recopilación. En primer lugar, realizamos unas fichastipo donde anotábamos todos aquellos datos que necesitábamos saber para el posterior informe final: descripción general y parcial, dimensiones, elementos que los conforman, estado de conservación de cada de ellos y otros datos de interés que pudieran aportar las comunidades rurales como fechas de realización, propietario, ubicación actual, persona o institución que lo realizó, etc. En segundo lugar, introducimos el mundo de la imagen en nuestro proyecto utilizando una cámara reflex digital y un programa informático<sup>13</sup> de tratamiento de imágenes para sistematizar cada una de las fotografías que hacíamos a los objetos. Con todas estas actuaciones conseguíamos tener perfectamente documentados cada uno de los Pendones Concejiles que pasaban por nuestras manos, teniendo una información por cada uno de los objetos analizados consistente en una fichatipo y 1015 fotografías de cada una de las partes del mismo.

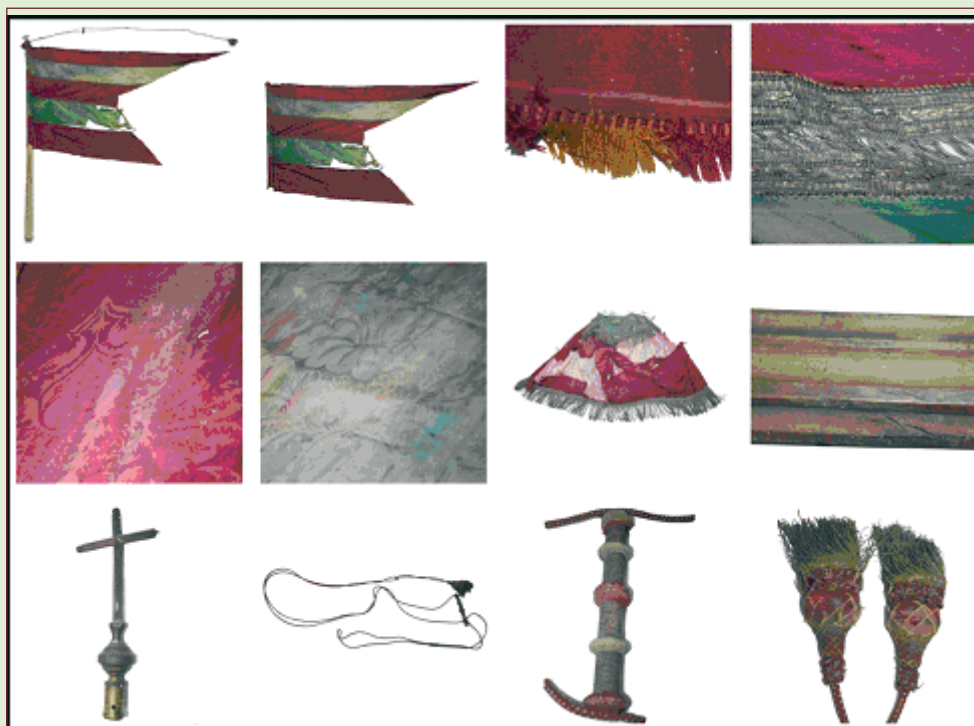
<sup>12</sup> El programa utilizado fue Microsoft Word. La informática nos ayuda para poder realizar un trabajo más minucioso en un menor tiempo y con unos resultados mucho más satisfactorios.

<sup>13</sup> Para el tratamiento de las imágenes utilizamos el programa gratuito Gimp, muy similar en sus funciones al conocido Photoshop.

<b>Denominación del Pendón</b>	
Propiedad de (Parroquia, Junta Vecinal,...)	
Ubicación	
Fecha de origen	
Fecha de restauración	
Coste conocido	
Donado por	
Responsable /Contacto	
<b>Tela:</b> Fecha (origen /restauración) Forma Material Peso Adornos (flecos, borlas,...) Estado	
<b>Dimensiones:</b> Largo superior Largo inferior Largo en vértice medio Alto	
<b>Franjas:</b> Disposición Número Colores Anchos Unidas por	
<b>Vara:</b> Fecha (origen /restauración) Largo Secciones Peso Diámetro máximo Acanalado Estado	
<b>Remos:</b> Originales con tela Material Colores Largo Elementos Estado	
<b>Capelina:</b> Material Colores Estado	
<b>Cruz:</b> Descripción Peso, material,... Estado	
<b>Otros elementos:</b>	
<b>Restauraciones realizadas por</b>	
<b>Comentarios de interés</b>	

3109

Fuente: Autoría propia



Fuente: Pendón de Vierdes de Sajambre. Autoría propia

Una vez que tuvimos decidido qué analizamos y cómo lo hacemos, necesitamos resolver dónde fijamos nuestro campo de acción, es decir, seleccionar los casos y contextos geográficos de actuación. Fijamos seis zonas de estudio donde agrupamos cada una de las subcomarcas naturales de la provincia de León:

3110

1ª zona Sureste leonés: Cea, Valderaduey, Las Matas, Campos y Valmadrigal.

2ª zona Sur de León: Oteros, Páramo, Esla y Porma.

3ª zona Montaña Oriental: Cistierna y Riaño.

4ª zona Montaña Central: Tierras de León, Bernesga y Torío.

5ª zona Bierzo: Bierzo y Ancares.

6ª zona Maragatería: Cepeda, Maragatería y Cabrera.

### 3.3. 2ª etapa del trabajo de campo: la actuación en el campo

Una vez reflexionada y planteada la forma de actuación comenzamos el trabajo de campo, pero pronto llegaron los problemas.

Consideramos que había dos aspectos que estaban lastrando nuestra actuación y que podían llevarnos a no conseguir todos los objetivos propuestos. En primer lugar, después de recorrer buena parte del Sureste leonés llegamos a la conclusión de que si queríamos abarcar la mayor cantidad de comunidades y objetos, esta metodología de trabajo que se basaba en la realización in situ del estudio no era la más adecuada. En segundo lugar, y creemos el más importante, nuestro proyecto siempre se ha basado en la participación de la comunidad rural donde se ubica el bien, así quedó demostrado en la primera fase del mismo que se realizó satisfactoriamente gracias a la participación de la sociedad leonesa, y con este planteamiento de trabajo de campo habíamos perdido esa esencia de comunidad concejil donde participan todos los integrantes de la misma, con la que había nacido este proyecto.

Es por ello que, aunando ambos problemas, decidimos dar un cambio radical a la metodología de trabajo de campo que habíamos iniciado. De este modo, manteniendo el método de recogida de datos y de selección de los casos y contextos, volvimos a contar con la Asociación de Pendones del Reino de León para la organización de una serie de Exposiciones Itinerantes<sup>14</sup> en algunas de las cabeceras de comarca de las zonas antes descritas<sup>15</sup>.



Fuente: Asociación Cultural Pendones del Reino de León

Con ello solucionábamos los dos problemas de una vez: no era necesario desplazarnos a todas las comunidades rurales de la provincia y además hacíamos partícipes del proyecto a todos y cada uno de los individuos que sustentaban el objeto tradicional de estudio, consiguiendo una mayor implicación en el mismo que nos beneficiaría en la recogida de la información. Además, propusimos otra vuelta de tuerca en el aspecto metodológico en lo referente a la participación ciudadana, y fue el de utilizar para las exposiciones itinerantes aquellos lugares comunales y muy identificativos para estas comunidades rurales: iglesias, salas de reuniones, casas de cultura, etc., es decir, todos aquellos lugares en los que quedan plasmados aquellos sentimientos que refleja el Pendón Concejil entre los que destaca la participación del individuo (comúnunidad, es decir, comunidad).

### 3.4. 3ª etapa del trabajo de campo: la salida del campo y el análisis final

Concluida la fase de trabajo de campo, decidimos salir del mundo que rodea a esta manifestación cultural para iniciar posteriormente la realización de un informe minucioso

<sup>14</sup> El título de las exposiciones itinerantes fue el siguiente: “Tierras y Concejos del Reino: un recorrido por los Pendones Leoneses”.

<sup>15</sup> Los lugares donde se realizaron estas actividades fueron: 1ª zona Sureste leonés: Sahagún, 2ª zona Sur de León: Valencia de Don Juan, 3ª zona Montaña Oriental: Cistierna, 4ª zona Montaña Central: Matallana de Torío, 5ª zona Bierzo: Carracedo y 6ª zona Maragatería: Val de San Lorenzo.

de cada uno de los objetos estudiados, que será la base de la tercera y última fase del proyecto consistente en la sistematización, el análisis y la posterior publicación de las conclusiones. En estos informes reflejamos tanto los datos objetivos del objeto de estudio como los datos subjetivos del mismo referentes al estado de conservación actual, métodos y técnicas para la conservación, posibilidad de restauración y, si no es posible, al asesoramiento para la realización de una réplica del mismo.

Pero, como todo estudio científico que se precie, la información no debe de quedar en manos de unos pocos estudiosos de la materia, sino que es necesario que revierta en la sociedad donde se ha generado con el fin de perpetuar esa manifestación cultural. Es por ello que en esta fase realizamos el último de los apartados fijados en nuestra metodología de trabajo. Éste ahondaba en el mismo concepto de participación de las comunidades rurales y de reversión de la información a las mismas. Así se realizó un pequeño informe para cada una de las comunidades participantes en este proyecto donde se reflejaban los datos objetivos del Pendón Concejil de su localidad, así como las propuestas de intervención para la mejor conservación del bien: conservación del existente, restauración del mismo o elaboración de una copia. Añadido a estos datos les proporcionamos otro tipo de informaciones externas, como las distintas subvenciones que las Administraciones Públicas tienen para la conservación y restauración de este tipo de bienes y los lugares donde pueden realizar las actuaciones de restauración o realización ex novo.

En conclusión, esta última fase del trabajo de campo es una de las más importantes ya que con ella vuelve a la sociedad todo aquello que ella nos ha proporcionado, con el objetivo final de poner en valor este tipo de manifestaciones culturales para que no se pierdan en un futuro. Como ejemplo de la importancia de esta actuación tenemos la restauración de la cruz del Pendón Concejil de Valdavida (León).

3112



Antes

Después

Fuente: Autoría propia

#### 4. FASE DE SISTEMATIZACIÓN: EL ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN RECOPIADA

Una vez que se ha finalizado el trabajo de campo, comienza la fase de sistematización de toda la información que se ha recopilado en las fases anteriores, con el objetivo de obtener un conocimiento exhaustivo de la manifestación de la cultura tradicional, objeto de nuestro estudio.



El uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) a la hora de abordar nuestro proyecto aporta una gran flexibilidad y autonomía a la hora de divulgar, reproducir, mantener y obtener conocimiento de los datos obtenidos durante la fase de catalogación (Colorado Castellary, 2007).

Esta fase comprende desde la informatización de forma ordenada de los datos recopilados durante el trabajo de campo así como la recopilación de los datos externos, hasta la extracción de todo el conocimiento de forma estructurada mediante la interrelación de todos los datos almacenados. Por lo tanto, podemos dividir el desarrollo de la sistematización en dos tareas:

1. Creación de una base de datos con todas las informaciones recopiladas tanto gráficas como textuales.
2. Realización de consultas complejas para obtener la información final.

#### **4.1. Creación de una base de datos relacional**

Una base de datos es un método de almacenamiento de datos relacionados entre sí de forma estructurada y que pueden ser recuperados mediante una aplicación informática (Nevado Cabello, 2010)<sup>16</sup>. Entre las características más importantes que recomiendan el uso de una base de datos para almacenar información, cabe destacar el hecho de que la integridad de los datos que contienen es mayor y el acceso a los datos es más eficiente.

Para llevar a cabo el procesamiento de los datos, es necesario utilizar un sistema gestor de base de datos, que no solo facilita la creación de los datos sino también su manipulación y su recuperación por parte del usuario.

En general, las bases de datos se componen de diferentes registros con su correspondiente número de identificación, en nuestro proyecto cada registro corresponde con los datos de cada uno de los Pendones Concejiles adscritos por referencia a cada una de las comunidades rurales de procedencia. Dichos datos se estructuran en una serie de campos concretos, definidos a partir de la fichatipo de catalogación, de las fotografías y de la información externa recuperada, de forma que se facilite tanto su recuperación individualizada como su control para la realización de actualizaciones.

Algunos de estos campos pueden ser los siguientes: nombre del Pendón Concejil, propiedad del mismo, número de franjas, colores de las franjas, altura de la vara, dimensiones de la tela, etc.

#### **4.2. Recuperación de la información almacenada en la base de datos**

Para llevar a cabo la recuperación de los datos es necesario, como se mencionó con anterioridad, utilizar un sistema gestor de bases de datos, que permita buscar mediante los comandos oportunos la información que se precisa.

Por lo tanto, a la hora de recuperar toda esa información almacenada en la base de datos será necesario lanzar una serie de consultas hacia la misma, de forma que se obtengan los datos estructurados según nuestras necesidades.

Estas consultas estarán enfocadas a un estudio hasta ahora inédito. Como ejemplos de aspectos a los que llegaremos a establecer algún tipo de conclusión final, destacan los si-

---

<sup>16</sup> Este método de tratamiento de la información está resultando muy fructífero para nuestro proyecto, ya que podemos acceder a informaciones imposibles de controlar de no ser por la aplicación de este tipo de instrumentos informáticos.

güentes: podemos analizar la dispersión de los Pendones Concejiles leoneses en relación a las distintas comarcas de la provincia de León. Dicha dispersión se obtendrá en función de diferentes aspectos, entre ellos el número de franjas, el color de las franjas, la altura de la vara,...

Además, facilitará el estudio de elementos concretos, integrantes del conjunto del Pendón Concejil, como en el caso de las cruces de donde podemos averiguar los talleres y su dispersión geográfica en base a las formas, materiales, tamaños, facturas, etc.

Como podemos ver, todo esto es un compendio de aspectos obviados hasta ahora pero que serán muy importantes y determinantes para el futuro de este objeto, en cuanto de sus acertadas conclusiones dependan los criterios a seguir para la conservación, restauración o elaboración de una copia del mismo, actuaciones todas ellas encaminadas a perpetuar este bien a las generaciones futuras.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

COLORADO CASTELLARY, Arturo (2007) "Patrimonio y gestión del conocimiento en la era digital. Conferencia inaugural". En CALSI 2007. Madrid, Calsi, pp. 1-11.

GONZÁLEZ CLAVERO, Mariano (2004) *La compleja articulación de Castilla y León como comunidad autónoma*. Universidad de Valladolid.

MONISTROL RUANO, Olga (2007) "El trabajo de campo en investigación cualitativa (I)". En NURE INVESTIGACIÓN nº 28. Madrid, pp.1-5.

NEVADO CABELLO, María Victoria (2010) *Introducción a las Bases de Datos Relacionales*. Madrid, Visión Libros.

NIETO SORIA, José Manuel (dir.) (1999) *Orígenes de la Monarquía Hispánica: Propaganda y Legitimación (14001520)*. Madrid, Dykinson.

NIETO SORIA, José Manuel (2006) *La Monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (12301504)*. Madrid, Silex ediciones.

QUINTANA PRIETO, Antonio (1991) *Los Pendones de Castrotierra*. León, Lirba. REPRESA, Amando (1983) *El pendón Real de Castilla y otras consideraciones sobre el Reino*. Valladolid, Ámbito Ediciones.

RODRÍGUEZ, Raimundo (1935) "Los amigos de nuestro arte cristiano" En revista del Clero Leonés. León, pp.379.380.

STOCKING, Michael (1993) *Controlling item exposure rates in a realistic daptive testing paradigm*. Technical Report (RR 932). Princeton, NJ: Educational Testing Service.

VALDERAS, Alejandro (1991) *Los Pendones. Pasado y presente*. León, Ediciones Leonesas.

VALDERAS, Alejandro (2008) *Los Pendones*. León, Biblioteca Leonesa de Tradiciones.

VALLES, Miguel (2000) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, Síntesis.

## MUNDO RURAL Y MUJER

M<sup>a</sup> Concepción Unanue Cuesta  
Universidad de León

### 1. INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la mujer ocupan un lugar cada vez más destacado en nuestra Sociedad, problemáticas, situaciones, realidades sociales de múltiples aspectos y características, por ejemplo: malos tratos, las situaciones de desigualdad, las dificultades para encontrar un trabajo de características similares al de los hombres, las importantes diferencias en la retribución salarial, son algunos de los aspectos que actualmente preocupan.

Pero debería ser la importancia y consecuencias de los problemas, y no simplemente la oportunidad de los mismos, la que reclamase una atención cada vez mayor de los investigadores. A pesar de que la mujer en su conjunto recibe un trato desigual, del que podrían derivarse cierto grado de marginación y de desigualdad, no todas las mujeres están afectadas de la misma manera. Es necesario incidir sobre la diversidad y la complejidad del problema femenino, y por lo tanto desarrollar estudios específicos.

Independientemente de cualquier otra consideración, la mujer rural ha vivido ciertos condicionamientos en sus decisiones personales y en la forma de ejercer su libertad, que hace que nos fijemos en ella como un grupo de un gran interés social. A ello unimos la oportunidad del momento que nos invita a fijarnos en los problemas específicos de estas mujeres y en el desarrollo rural.

### 2. SITUACIÓN DE LA MUJER

Como he señalado, la mujer en su conjunto recibe un trato diferente del que se derivarían ciertas dosis de marginación y de desigualdad, no todas las mujeres están afectadas de la misma manera por este hecho. Por ello es importante no hablar de comportamientos genéricos de mujeres, sino hacerlo de colectivos específicos. Puesto que los problemas de marginación y de desigualdad no son los mismos para las mujeres que tienen cultura que para las que no la tienen; para las mujeres que gozan de una buena situación económica, que para las que no la tienen; para las mujeres que pueden libremente trabajar, porque así lo desean y lo quieren, que para las que se ven obligadas a buscar de forma forzada un empleo; para las mujeres que han podido ocupar altos cargos, por familia, decisión personal o imperativos del entorno, que para aquellas otras que no han podido plantearse estas alternativas de promoción. Éstos son sólo unos matices que quieren llamar la atención sobre la diversidad y la complejidad del problema femenino, y que avalan el planteamiento de estudios específicos.

Es, por otro lado, un objetivo plausible por el papel actual que ejerce la mujer rural sobre el entramado de esta sociedad, y porque, además, está llamada a ser un elemento clave para entender el futuro de los pueblos. Tiene, además, el aval de haber vivido ciertas experiencias en sus decisiones personales y en la forma de ejercer su libertad, que la acreditan como un colectivo con un gran interés social (Díaz Méndez y Díaz Martínez, 1995; Díaz Méndez, 1997; García Ramón y Baylina, 2000). A ello unimos la oportunidad del momento que vincula los problemas específicos de estas mujeres con el desarrollo rural, tal como ha sido puesto de manifiesto en diferentes investigaciones (García Ramón M<sup>a</sup> D et alia, 1995; Cánoves Valiente, G. 2001; López Pastor, A. T, 1999; Sabaté A. 1999). Vivir en el campo, en pueblos rurales pequeños, ha tenido sus ventajas pero, también, ha

acentuado la marginación laboral, y ha encontrado un abanico y unas resistencias mayores para ejercer una profesión, que la que se ha dado en otros medios; por otro lado, el ejercicio de la libertad, cuando se ha tratado de mujeres, ha tenido unas connotaciones diferentes en el ejercicio de los derechos políticos, económicos y sociales, que si se hubiese tratado de los hombres.

Me centraré en la mujer como agente de desarrollo y de modernización, dado que las mujeres rurales están implicadas, y lo van a estar de una forma más intensa en los próximos años, en los procesos de modernización de la vida económica, política, social y cultural de los pueblos. Han sido agentes importantes para el mantenimiento de ciertas instituciones locales, relaciones con el entorno y elementos de la ruralidad tradicional, y desarrollan, hoy, un papel estratégico para la pervivencia de los pueblos. Ellas son las que modernizan el hogar, instan a la formación y a la elevación del nivel cultural de los hijos, buscan un nuevo sentido a las responsabilidades políticas, y participan cada vez con más frecuencia e intensidad en la toma de decisiones.

Dos aspectos relevantes han marcado la desigualdad de la mujer rural; por un lado, las dificultades que muchas de ellas han tenido para ser agricultoras en zonas de agricultura extensiva y de secano; y el segundo, la presión que se ha ejercido desde el interior de la propia sociedad rural para que estas mujeres emigrasen. Uno y otro han marcado la situación de la mujer rural; y uno y otro condicionan el presente y el futuro de los pueblos.

### 3. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA MUJER RURAL COMO COLECTIVO

Hay tres claves que van a hacer de hilo conductor de la reflexión:

*\*Primera:* un mercado de trabajo, el mercado de trabajo para la mujer rural, excesivamente reducido y poco elástico; la agricultura, actividad predominante en la España tradicional, ha tenido sus límites para las mujeres, con excepción del trabajo en la ganadería, en el norte.

*\*Segunda:* relacionada con la valoración que tenían en el mundo rural algunos trabajos que se ofrecían a las mujeres, como el servicio doméstico o el trabajo asalariado de la agricultura. Estos trabajos estaban mal considerados y peor remunerados, (obsérvese que muchas mujeres que abandonaron el mundo rural en estos años trabajaron en los servicios).

*\*Tercera:* es de carácter cultural y se refiere a las fuertes limitaciones que ha tenido la mujer rural para vivir con una cierta autonomía personal y ejercer sin grandes presiones su libertad. La idea de que la ciudad os hace libres ha tenido una connotación especial entre las mujeres. Vivir en el pueblo era aceptar de partida un fuerte control social que impedía saltarse las normas establecidas. La vida en la ciudad, por el contrario, se consideraba, de partida, mucho más tolerante y anónima.

Para entender estas claves hemos de revisar aspectos como la masculinización de la población, en especial entre el grupo de población de los/as jóvenes, con las consecuencias que tanto para la demografía, como para la vida social de los pueblos son obvias. No hay un solo modelo de masculinización, se dan diferencias que dependen por un lado de la emigración femenina y por otro lado de las posibilidades de empleo que la mujer ha tenido en el medio rural. Otra nota importante a destacar, de este colectivo, es el envejecimiento y sobre envejecimiento. Las mujeres que han superado los 65 años son el 18% de la población urbana y el 25% de la rural; por otro lado, en el medio rural hay un 12% de

mujeres que tiene más de 75 años, cuando en el medio urbano la proporción es bastante más baja, el 8,5%.

#### **4. FUNCIONES TRADICIONALES DE LA MUJER EN EL ENTORNO RURAL**

\*Función productiva. la situación poco o nada definida de la mujer en el medio rural, reducida a las labores de ama de casa y añadiendo a esa labor, la de colaboradora en las labores agrícolasganaderas de la familia, sin remuneración económica, sin cotización al Régimen Especial Agrario, priorizando en la economía familiar agraria, la inclusión del cónyuge y los hijos, a la de la mujer, por lo que no se la considera ni estadística, ni social, ni políticamente.

\*Función social, actividad que ha permitido la permanencia de población en el medio rural. Es en quien recae la responsabilidad de mantener la unión familiar en el medio rural, al asumir además las funciones de atención familiar, personas mayores, familiares enfermos, y niños/as), además de la atención en ocasiones de vecinos/as del pueblo.

\*Función cultural, puesto que ha mantenido tradiciones y culturas populares del mundo rural. Son ellas quienes en la mayoría de los casos, mantienen y aseguran, la transmisión oral de la cultura y la conservación de gran parte del patrimonio del medio rural. No hemos de olvidar en esta apartado que por su situación de amas de casa, son quienes cocinan, por lo que la transmisión y conservación del patrimonio gastronómico rural, se debe casi en exclusiva a ellas.

\*Función medioambiental, en parte la actividad es la responsable de los paisajes y biodiversidad del entorno rural.

3117

En el desarrollo de su función productiva, además de preocuparse del mantenimiento de lugares y parajes de su entorno rural, como lugar de esparcimiento y reunión de la población femenina de estos lugares.

Aunque el papel de la mujer rural en estas actividades, está fuera de dudas, no por ello está plenamente reconocido, lo que supone una más de las “vueltas de tuerca” de la situación de la mujer rural.

Pero esta situación del sector femenino, en el ámbito rural, afortunadamente está cambiando, hay varios ejemplos en los que podemos ver ese cambio: reuniones de mujeres empresarias, reuniones de mujeres procedentes del entorno rural, foros mixtos de especialistas, investigadores/as y mujeres procedentes del ámbito rural, estas reuniones y foros, se dan a distintos niveles, regional, nacional, europeo, etc. Además desde la Unión Europea se están desarrollando programas que favorecen, de una u otra manera, una mayor participación y visibilidad de la mujer, en todos y cada uno de los ámbitos del medio rural en el que viven (económicos, sociales, políticos, medioambientales...), si bien es cierto que el camino a recorrer es largo y no exento de dificultades, iniciativas como esta, dan esperanza y posibilidades al cambio.

#### **5. DIFICULTADES ESPECÍFICAS DE LA MUJER EN EL ENTORNO RURAL**

Además de las dificultades específicas con las que el sector femenino se encuentra, habría que añadir las propias que el sector se encuentra en el medio rural.

\*Envejecimiento de la población, debido al aumento de la esperanza de vida y al éxodo rural de las más jóvenes y de aquellas que no ven cubiertas sus expectativas a todos los niveles. Lo que conlleva una pérdida de servicios en los núcleos rurales, puesto que en la

mayoría de los casos, dichos servicios no serían viables económicamente, para tan pequeñas poblaciones, la cada vez menor posibilidad de empleo en el sector primario y la falta de diversificación económica en el mundo rural, estos factores provocarían una doble vía a la mujer rural:

–Mujeres que deciden permanecer en su lugar de residencia, asumiendo el rol que tradicionalmente ha constituido la forma de vida de la mujer rural.

–Mujeres que se incorporan al mercado laboral, que en la mayor parte de los casos, se produce en el medio urbano, lo que conlleva en muchos casos al cambio del lugar de residencia y por tanto al abandono del entorno rural, para evitar desplazamientos, logrando servicios de atención a sus hijos/as y a sus mayores, que vienen demandados por su nueva situación laboral.

Esta doble tendencia, anteriormente expuesta, puede poner en peligro la pervivencia del mundo rural:

–La ausencia de relevo generacional del sector femenino de estas poblaciones al incorporarse al mercado laboral, generalmente en el medio urbano.

–La ausencia de progresos sociales y estancamiento de la situación en la que se encuentran la mujer rural.

## 6. CONCLUSIONES

Vista esta situación, se hace necesaria una actuación integral, que permita el desarrollo en el medio rural, donde la participación y acciones dirigidas a la mujer, deberían constituir uno de los principales pilares. Pero a pesar de existir organizaciones locales de mujeres, la organización y coordinación a nivel comarcal, regional, nacional, etc., es prácticamente inexistente, además de no contar en la mayoría de los casos con la orientación de profesionales que dirijan inicialmente sus proyectos de desarrollo, lo que dificulta su participación en el desarrollo integral del territorio.

1. “Cualquier proceso de desarrollo rural, recuperación de lo rural, nuevas perspectivas de la sociedad rural, posibles vías de desarrollo y cambio del mundo rural, están llamadas al fracaso, si no se tiene en cuenta la naturaleza específica de las mujeres rurales, y no se aborda de forma eficaz la problemática que las afecta, especialmente a las más jóvenes”, como sostiene el Investigador social Dr. García Sanz, B.

Creo que la anterior afirmación debería ser una de los pilares de los proyectos de desarrollo rural de cualquier zona, puesto que la realidad social del mundo rural, nos hace comprobar que la participación de la mujer desde siempre, ha sido de gran importancia, pero apenas ha estado reflejada en datos estadísticos o estudios realizados, creo que es hora ya de que esto cambie, de que la mujer sea escuchada y reconocida su labor, porque después de leer estudios sobre mundo rural, investigaciones de una y otra parte de España, de mi experiencia en proyectos de desarrollo rurales, etc., creo que puedo decir sin miedo a equivocarme, que un proyecto de futuro en el entorno rural, que no cuente con la mujer como actriz principal y agente dinamizador, está llamado al fracaso desde antes de iniciarse y ponerse en marcha.

2. La presencia de mujeres en el mundo rural está muy ligada a la búsqueda de alternativas laborales para estas mujeres, que, por supuesto, no se encuentran en las actividades

tradicionales, sino más bien en el desarrollo del sector terciario. Pero para ello es necesario que se creen posibilidades de trabajo. El espectro de actividades que se ofrecen a los hombres es bastante amplio: agricultura, talleres, industria en general, industria agroalimentaria, construcción y toda la gama amplia de servicios, pero es bastante más restringido para las mujeres. No obstante, hay campos de trabajo que se pueden explotar: Ciertos trabajos de carácter artesanal; trabajos vinculados con la industria agroalimentaria de calidad; servicios sociales rurales para personas mayores; guarderías para niños; trabajos relacionados con el desarrollo rural (Programas Leader y Proder).

3. La mujer debe asumir un protagonismo social. Parece que tradicionalmente el hombre era el responsable de los espacios públicos y la mujer de los espacios privados. Lo público y lo privado actualmente se encuentran en una continua interacción, y difícilmente se pueden garantizar los servicios públicos sin el concurso de la responsabilidad privada, como tampoco defender al individuo sin el concurso del Estado. Esto, lleva a plantear un nuevo reparto de funciones; o dicho de otra manera, abogar porque los hombres asuman más responsabilidades dentro de los espacios privados, como puede ser el hogar, y que las mujeres hagan lo propio en los espacios públicos, Ayuntamiento y vida social. Es, por otro lado, una obligación y una necesidad para aprovechar el caudal humano y cultural que muchas mujeres rurales han alcanzado a los largo de los últimos años.

## 7. POSIBLES LÍNEAS DE ACTUACIÓN

–Las agrupaciones de mujer rural, deben tomar un papel activo en concienciar a las administraciones, entidades socioeconómicas y población en general, de su verdadero papel económico, social, cultural y medioambiental en el ámbito rural.

–Se debe trabajar, desde las propias agrupaciones de mujeres y entidades públicas y privadas, relacionadas con el desarrollo rural, en el reconocimiento del valor del trabajo doméstico y otras funciones que desarrollan las mujeres en el ámbito rural.

–Se debe dar una especial incidencia a la formación y educación de los más jóvenes, modificando hábitos, conductas y costumbres que discriminan de una u otra manera al colectivo de mujeres, así como la utilización de un lenguaje actual claramente sexista.

–Las mujeres, deben participar activamente en la planificación que conlleva la diversificación económica de sus territorios y el cambio de actividades tradicionales, por otras como:

- Turismo rural: campo en el que la mujer ha sido pionera en la implantación de casas y hoteles rurales, como alternativa al turismo de playa, siendo en la actualidad, un recurso en alza. Se hace necesaria la colaboración y apoyo de diferentes instituciones, puesto que esta alternativa es suficientemente seria y viable, tanto en cuanto, la fluencia de turistas y visitantes al medio rural, crea riqueza, aumenta las posibilidades de relación social y cultural de la población local, obliga a los pueblos a mantener, conservar y valorar el patrimonio natural y cultural, y generando, al final, otras necesidades que a su vez originan nuevos empleos (aulas de la naturaleza, excursiones pedagógicas, brigadas forestales, diversas actividades recreativas, culturales, etc.).

- Transformación artesanal de productos agroalimentarios, actividades económicas relacionada con el valor añadido de productos agrarios, en la transformación y comercialización de los mismos.

- Cualquier actividad económica que, en función de las especificidades de cada territorio, permitan la diversificación económica del medio rural. => Dotar a las agrupaciones locales, de medios humanos y materiales suficientes, para que pudieran comenzar a diseñar con una orientación adecuada sus proyectos de desarrollo. Así como la inclusión de los Grupos de Acción Local, encargados de la implantación de estrategias de desarrollo en el territorio.

- Proporcionar los medios para dotar de infraestructura y servicios sociales y culturales, que permitan una verdadera acción en igualdad de oportunidades y de diversificación económica en el ámbito rural.

- Acercar las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación a los núcleos rurales, como herramienta fundamental de desarrollo de dichos territorios, y como factor de capacitación de hombres y mujeres, para lograr la formación e información que acerque el mundo rural al urbano.

- Contribuir a la realización de estudios que permitan un mejor conocimiento de la situación de las mujeres en el sector agrario y en el medio rural.

- Potenciar una mayor diversificación y cualificación de las opciones profesionales de las mujeres en el ámbito rural.

- Difundir y divulgar información de las normas y orientaciones vigentes sobre la aplicación del principio de igualdad de trato, relativo a la orientación, la formación y el empleo.

- Promover una mayor participación femenina en los programas de formación y capacitación agrarias.

- Cooperar en la elaboración y presentación de programas de formación y empleo para las mujeres a las posibles Iniciativas Comunitarias y a los fondos estructurales de la CE, así como en la ejecución y seguimiento de los programas aprobados.

- Colaborar en la realización de programas de formación de mujeres.

- Potenciar Concejalías de la Mujer y/o de Igualdad de Oportunidades en todos los Municipios del país.

- Potenciar programas de ocio, participación social y actividades culturales, para las mujeres del entorno rural, en especial, para las de edad avanzada.

- Programas específicos de información sobre salud femenina y prevención de riesgos.

- Cohesión territorial y mejora de transportes públicos entre territorios, en especial entre el entorno rural y el urbano.

## **8. CONCLUSIÓN FINAL/RESUMEN**

Para concluir y como resumen de las líneas de actuación señaladas anteriormente, decir que si logramos fijar población femenina en el mundo rural, muy posiblemente estaremos fijando también unidades domésticas, puesto que en la mayoría de casos, es sobre la mujer, sobre quien recae la decisión de abandonar el mundo rural, por eso es de gran importancia conocer cómo piensan y qué piensan, cómo sienten y qué sienten, qué necesitan, cómo quieren contribuir al desarrollo del mundo rural, qué pueden aportar y qué quieren aportar, etc. ;las mujeres rurales para que todas y cada una de las líneas de actuación y decisiones que se puedan tomar, tengan un resultado óptimo y realista, de cara a la gran batalla en la que se encuentra el mundo rural en general, batalla que sería, por un lado el desarrollo, la reconversión y transformación de las actividades productivas tradicionales, y por otro la despoblación y envejecimiento del medio rural; En ambos frentes de esta



batalla, como en otros tantos que se puedan presentar, la mujer rural, tiene mucho que decir y que aportar, por eso intentaremos adentrarnos en el estudio de la mujer rural y obtener así, toda la información que podamos, de cara a tener el mayor número posible de herramientas, con las que poder trabajar en vías al desarrollo y supervivencia a largo plazo del mundo rural.

## 9. BIBLIOGRAFÍA

CAMARERO, L.A.; SAMPEDRO, R y VICENTEMAZARIEGOS, J.L. (1991): "Mujer y ruralidad. El círculo quebrado". Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales/Instituto de la Mujer.

CÁNOVES VALIENTE, G. (2001): "La mujer y la reestructuración del mundo rural" en El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades, García Pascual, F. (Coord.), Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie Estudios, nº 146, pp 193-209.

DÍAZ MÉNDEZ, C. Y DÍAZ MARTÍNEZ, C. (1995): "De mujer a mujer: estrategias femeninas de huida del hogar familiar y del medio rural" Agricultura y sociedad, 76, julio-septiembre, pp. 205-221.

GARCÍA BARTOLOMÉ, J.M. (1991): "La mujer agricultora ante el futuro del mundo rural". Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.

GARCIA RAMON, M.D. (1985): "El análisis de género y la geografía: reflexiones en torno a un libro reciente". Documents d'Anàlisi Geogràfica, nº 6, pp. 133-143.

GARCÍA RAMÓN, M<sup>a</sup> D. et al. (1995): "Trabajo de la mujer, turismo rural y percepción del entorno: una comparación entre Cataluña y Galicia". Agricultura y Sociedad, 75, (abril-junio), pp. 115-152

GARCIA RAMON, M.D. & BAYLINA, M. (eds.) (2000): "el nuevo papel de las mujeres en el desarrollo rural". Vilassar de Mar, Oikostau.

\*GARCÍA SANZ, B. (1998a): Junta de Castilla y León, Consejería de Agricultura y Ganadería, pp. 4-12.

-(1998 b): "Mujer y ruralidad: el caso aragonés y turolense" Estudios del Jiloca. XILOCA 22, noviembre 1998, pp. 145-158. ISSN: 02141175.

-(1999 a): "La sociedad rural ante el siglo XXI" Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Serie Estudios nº 125, pp. 6-87.

-(1999 b): "La mujer, los jóvenes y el empleo en el mundo rural español" en Reforma de la PAC y Agenda 2000: Nuevos tiempos, nueva agricultura. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie estudios nº 143, pp.: 159-185.

-(2000 a): "Procesos demográficos actuales en el mundo rural: atención especial a la juventud rural" Revista de Estudios de Juventud. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales,

injuve, Nº 48, MARZO 200; pp. 21-32.

-(2003): "sociedad rural y desarrollo" Serie Estudios: MAPA, nº 154.

-(2004): "la mujer rural ante el reto de la modernización de la sociedad rural". Instituto de la Mujer. MTAS.

LÓPEZ PASTOR, A.T. (1999): "Un nuevo protagonismo. El papel fundamental de la mujer en el desarrollo rural", Revista Actualidad LEADER, nº 5. Unidad Española del Observatorio Europeo LEADER. Dirección General de Desarrollo Rural. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

PASTOR, C. y ESPARCIA, J. (1998): “Alternativas económicas en el ámbito rural interior. El papel de las mujeres en el desarrollo rural”. Cuadernos de Geografía, Universidad de Valencia, 64, pp. 527-542.

SABATÉ, A. (1992): “La participación de las mujeres en la dinámica social de zonas rurales Desfavorecidas”. Desarrollo local y Medio Ambiente en zonas desfavorecidas, Madrid, Ministerio de Obras Públicas y Transportes, pp. 123-138.

SAMPEDRO GALLEGO, M<sup>a</sup> R., (1996): “Género y ruralidad : las mujeres ante el reto de la desagrarización” Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, p. 544.

–(2000): «Mujeres jóvenes en el mundo rural» en Estudios de juventud, n<sup>o</sup> 48, pp. 83-90.

## 10. PÁGINAS WEB

\*Desarrollo rural y mujer:

<http://www.deleon.com/default.asp?t=Leyendas&act=7&id=1996>

\*AFAMMER: Asociación de Familias y Mujeres del Medio Rural:

<http://www.afammer.es>

\*AMFAR: Federación de Mujeres y Familias del Ámbito Rural:

<http://www.mujerrural.com>

\*CERES: Confederación de Mujeres del Mndo Rural:

<http://www.ceres.org.es/>

\*FADEMUR: Federación de Asociaciones de Mujeres Rurales:

<http://www.fademur.es/>

FEMUR: Federación de Mujer Rural:

<http://www.femur.es>

\*Cooperativas agrarias confederadas: Programa Mujer

<http://www.caf.org.uy/ProgramaMujer>

\*Mujeres en Red:

<http://www.mujeresenred.net>

\*NOW: National Organization for Women:

<http://www.now.org>

\*REDR: Red Española de Desarrollo Rural:

<http://www.redr.es>

UNCEAR: Unión de Centros de Acción Rural:

<http://www.mujeresrurales.com>

Complejo virtual para empresarias:

<http://www.soyempresaria.com>

# ETNOMUSICOLOGÍA E INMIGRACIÓN AFRICANA EN EUROPA. UNA LECTURA A PARTIR DE LA MÚSICA MARFILEÑA Y SENEGALESA

Kouadio Alexis Lally  
Doctorando en Antropología Social  
Universidad de León

## 1. INTRODUCCIÓN

Los fenómenos migratorios en España, son un tema tan de actualidad y de tanto vigor informativo, que han suscitado, como otras científicas, el interés de la Antropología social, un interés por explicarlo de la mejor manera posible, determinar sus consecuencias socioeconómicas y culturales, o encontrar cauces para gestionarla eficazmente. Nosotros queremos estudiar el fenómeno desde la etnomusicología, pues estamos rodeados de música y, tanto si personalmente la valoramos como no, forma plenamente parte del mundo social, los antropólogos han de dar cuenta de ella. Como apunta Finnegan (1998: 25), en muchas culturas, la música proporciona, la principal dimensión en la que formular el universo y experimentar la realidad; un elemento iluminador que permite comprender un grupo particular y las realidades que vive.

En lo que a nosotros respeta, nuestro objetivo es mostrar como la música actúa como portavoz de la realidad migratoria global a partir de sus determinantes al origen, la transmisión de las dificultades de integración socioeconómica y cultural en destino. Su papel sensibilizador nos permitirá tener la medida de cómo sacar provecho de la inmigración tanto en la sociedad de origen como de destino.

Esta comunicación forma parte de uno de los aspectos que estudiamos en el marco de nuestra tesis doctoral en Antropología social sobre “La inmigración subsahariana en España”. El procedimiento metodológico consiste en el análisis de las músicas seleccionadas, tanto de Costa de Marfil como de Senegal.

3123

## 2. LA ETNOMUSICOLOGÍA Y LOS USOS Y FUNCIONES DE LA MÚSICA: EN LAS SOCIEDADES HUMANAS

Según Nettl (1983:149), uno de los temas más importantes de la etnomusicología actual es el estudio de las diferencias entre los usos y las funciones de la música. Para Martín Herrero (1997: 132), los usos se refieren a las situaciones en las que se emplea la música en acciones humanas, cuando la función se refiere a las razones de su utilización y particularmente al propósito de fondo para el que sirve. Merriam (1964: 209-228), hablando de las sociedades preliterarias, apunta que la música se utilizaba como algo integrado con los demás aspectos de la vida de los miembros de la sociedad. Según este mismo autor (1969: 50) entre los Tutsi de Ruanda hay canciones para cada aspecto de la vida social de su comunidad: para alardear, jactarse de los contrarios, para la guerra, saludos, caza, ganado, matrimonios, nacimientos, etc. En las sociedades occidentales, sucede algo parecido. Hay canciones de amor, de despedida, guerra, deportivas, fúnebres, ceremoniales, religiosas y de trabajo. Gilbert Rouget, citado en Bernard Lortat-Jacob y Miriam Roving Olsen (2004: 172), señala que para los *Pigmeos Bangombé*, la música remite a dirigirse a los espíritus de la selva para beneficio de la comunidad. Según Carril (1986:21) una canción no es un hecho aislado y casual, sino parte o respuesta del amplio concepto de vida que observa bajo los parámetros que marcan la tradición. Las canciones llevan en sí mismas unas mentalidades, situaciones y vivencias que analizadas y comparadas nos permiten sumergirnos en la sociedad cotidiana. Por eso, para comprender una canción, es

preciso sumergirnos en el momento o circunstancia y finalidad en la que surgía dicha canción, es decir, analizar el contexto. La investigación etnomusicológica señala Martín Herrero (1997: 154), permite extender el conocimiento del comportamiento musical a otros procesos del comportamiento humano. Por eso, es importante atender al contenido de las canciones, porque pueden transmitir valores, roles, conceptos culturales, costumbres e incluso problemas sociales latentes en el grupo y, en ocasiones ofrecer una solución. A nosotros nos interesa estudiar los textos musicales del zougrou de Costa de Marfil y el Mbalax de Senegal que aparecen traducidos del francés.

### 3. EL ZOUGROU Y EL MBALAX: MÚSICAS DE PROPAGANDA

Las conclusiones del seminario sobre la música zougrou que tuvo lugar en agosto de 2009 en GrandBassam en Costa de Marfil, nos proporcionan el material para entender el género musical. El zougrou es un fenómeno musical que tiene una expresión coreográfica, un lenguaje, una filosofía, que nació en un entorno estudiantil en los albores de los años 1988. Su contexto de nacimiento se enmarca en unos años de difícil equilibrio económico del país, que en 1994, desembocaría en desvaluación de su moneda, el FCFA. Los estudiantes, en aquel entonces habían empezado a sufrir dificultades socioeconómicas como todo el país. Perdieron todas las ventajas sociales de que gozaban como, el alojamiento y transporte gratuitos, la comida gratuita, la beca de estudios para todos etc. Basado en el amor verdadero, el compartir, la transformación de las situaciones caóticas en ocasiones de alegría y de felicidad, su gestual con las manos tendidas hacia el cielo, es una súplica al cielo para que alivie sus sufrimientos. Hoy en día es el género musical más importante de este país. Con el tiempo, el estilo gestual del zougrou ha variado y nacieron otros pasos<sup>1</sup> de baile, a la vez que se ha convertido, en una poderosa arma de sensibilización y de propaganda en todos los aspectos de la vida de los africanos. Es lógico que se interese también a la inmigración. Las temáticas más candentes de las canciones en este aspecto, pintan el deseo expresado de emigrar, la difícil vida en Europa que rompe con lo que muestran los medios, el retorno y de alguna manera, aconsejan la construcción de África para impedir la emigración de sus jóvenes.

Conviene añadir que la referencia a Francia en las canciones marfileñas se debe a que la inmigración de este país se dirige esencialmente hacia Francia. No obstante, estas canciones expresan la misma realidad que viven también los inmigrantes en España.

En cuanto al caso específico de Senegal, país de fuerte emigración, la música que refleja el fenómeno migratorio es el Mbalax, que nació en los años 1960. Esta música es una mezcla de ritmos instrumentales tradicionales, djembé, sabar, kora, que con el tiempo se adaptó a ritmos modernos como, la Pop, Rock, Jazz y el rap. El Mbalax que pudimos conocer de primera mano en Senegal, en sus orígenes, era un ritmo musical acompañado de baile para momentos de fiestas pero que se ha enriquecido con el mensaje. Antes se podía cantar sin hacer críticas sociales y estaba bien. Ahora además de hacer una música percusionista que hace bailar, le asocian un mensaje destinado a la sociedad en general, con la emigración como tema más actual. Entre el peligro de usar las pateras para emigrar, y su justificación por las dificultades de vida en el país, los cantantes hacen llegar sus mensajes a la juventud pero también a las autoridades que ven cómo se les va su juventud. Como

---

<sup>1</sup> Conviene destacar que las canciones en Costa de Marfil van asociadas con pasos de bailes específicos que permiten identificar el estilo musical. Dentro de un mismo ritmo de origen, cada vez nuevos pasos se crean, da lugar a otra declinación del ritmo de origen.

el zougrou, también anima a los inmigrantes a pensar en volver retorno para construir el país.

#### 4. CAUSALIDAD MIGRATORIA EN LA MÚSICA AFRICANA

El estudio de la música africana marfileña y senegalesa, nos permitió ver cómo se hace fielmente eco de los factores determinantes de la emigración subsahariana a Europa. Además de los factores conocidos como el paro, las guerras, la emigración africana subsahariana se resume a la materialización de un deseo mimético. En este sentido, no son ajenas, las imágenes que les llegan de Europa, pintándola como una especie de tierra prometida; un lugar exento de todo pecado, de miseria, y de injusticias. Esta canción marfileña, recalca en parte estas características:

“¡Vámonos<sup>2</sup> a Paris!! Vámonos a Paris!

Desde tu niñez, el avión te pasa encima. Creces y no tienes la oportunidad de subirte a un avión para ir a Europa. ¡Hermanos, vámonos a Paris! Es verdad, morirse sin ver Europa, dejar este mundo sin visitar Paris, es un fracasado. Mi hermano vive en Europa y todo el tiempo me llama y me pregunta. ¿Oiga, hermanito, qué pasa allá en el país? Yo le contesto, hermano, todo va bien, todo el barrio sólo habla de ti, pero poco de dinero, quiero también ir a Paris para estar contigo. ¿Y sabes lo que me dice? Hermanito, Paris es duro, quédate. Yo le contesté, pero, si tan dura es la vida en Europa, ¿qué haces allí? De todos modos yo también voy a viajar. Voy a sudar todo lo que pueda para irme a Europa para enriquecerme como tú. (Dezy champion. Zougrou. Costa de Marfil)”.

3125

Este deseo de mejora de las condiciones de vida implica iniciativas tan peligrosas como aquella que se desprende de esta canción Mbalax senegalesa.

“Ndiouga, Ya me despido de ti, los cayucos están en Yarakh y con tan sólo 300000 F CFA te llevan a Europa. Barça o Barsack [Barcelona o la muerte]. Aquellos que quieren ir pueden venir conmigo. Vamos a Europa a buscarnos la vida. Es muy difícil, pero haremos lo que haga falta, pues nuestros gobiernos no hacen nada por nosotros. Queremos tener con qué ayudar a nuestras pobres madres. Queremos construir casas, conducir bonitos coches como los gobernantes. Ya no podemos aguantar el fracaso de sus políticas. Sólo se preocupan por sus bolsillos y no nos hacen caso. Lo peor es que meten en la cárcel a los que denuncian estas injusticias. Por eso no esperemos más, vayámonos todos a buscarnos la vida”. (Didier Awadi: RapMbalax: Senegal).

Como apunta Agne Alassane (1987: 183) la inmigración de los subsaharianos, tiende a la materialización de un deseo mimético, con un fuerte trasfondo cultural encaminado al éxito social y económico. En este sentido, el fin justifica los medios y poco importan las advertencias y los riesgos que hay que correr, como esta última canción.

---

<sup>2</sup> Esta forma inclusiva, es una invitación a otras personas que quieren hacer como él.

## 5. LA MÚSICA, TRANSMISORA DE LA DURA REALIDAD EN DESTINO

La realidad muchas veces desmiente la idea del paraíso soñado. Las duras condiciones laborales, la falta de oportunidades debido a la ilegalidad, la pérdida de valores culturales propios después del choque cultural, incluso las duras condiciones climáticas, provocan el deseo de dar marcha atrás. Joseba Achotegui (2005:1), habla de los duelos<sup>3</sup> de la inmigración y entre ellos, la pérdida de referentes culturales es uno de los más importantes. El precio a pagar está a veces por encima incluso del riesgo o de la inversión financiera. Esta canción a continuación es un toque de atención a los candidatos ilusionados por la emigración:

Ten cuidado hermano, me decían. Cuando oía a los inmigrados hablar de Europa, olía su perfume de Europa. Cuando están, los locales no tenemos ninguna oportunidad con las chicas. La envidia me hizo dejar mi trabajo y vender mi coche para ir a Europa. La gente me decía, ¡hermano, ten cuidado! Una vez en Paris, me hacía fotos en los Campos Elíseos y llamaba a mis amigas. A los pocos tiempos, mi dinero se desvaneció. Ya no tenía tutor y sin papeles no podía trabajar. Y eso que me avisaron. La experiencia de Europa no tiene desperdicio. Tus amigos que te invitaban te rechazan. Te atropella un coche, te huyes para no ser repatriado. Aquí en Europa, muchos hacemos lo que no hacían. Algunos musulmanes comen el cerdo. En Paris no hay tótem, incluso el flaquito puede ser guardia de seguridad. Hermanos, no puedo contarlo todo. Después de varios años en Paris quería volver a mi familia, pero no sabía cómo reaccionaría ya que esperaba el éxito del aventurero. Además, ¿Cómo hacerlo? no tengo papeles. Hermanos, vivir en Europa es difícil y mi problema es que Abidjan tampoco es mejor. [¡Qué pena!]. (Yodé y Siro: Costa de Marfil).

3126

Dice Fontenelle citado en Pomerand (1962: 120) que “lo que hemos deseado ardientemente disminuye de precio cuando lo obtenemos y que las cosas no pasan del sueño a la realidad sin pérdidas”. Son muchos los africanos investigados en León que después de conseguir su sueño de venir a España, vieron este sueño truncarse en una pesadilla. Pronto, ponen en marcha diversas estrategias de supervivencia basadas en redes para solventar los problemas de adaptación cultural, laboral y social. Comparten piso entre varios, y se reagrupan en barrios específicos como el Crucero, El Ejido etc. Estas redes sociales como dice Gurak y Caces (1998: 75y ss.), cumplen un papel primordial en la configuración de sistemas migratorios. Los familiares y amigos en inmigración son realmente agencias intermediarias entre los individuos que llegan y los sistemas sociales. Son mediadores sociales que condicionan, favorecen, limitan o restringen las decisiones individuales que puedan ser equivocadas. A pesar de todo no siempre los inmigrantes encuentran apoyo en las redes en inmigración. Las dos canciones siguientes, muestran cómo las dificultades en inmigración son reales y las diferencias, palpables:

---

<sup>3</sup> Duelo aquí, viene a significar el proceso de reorganización de la personalidad que supone para un sujeto, la pérdida de algo significativo. Achotegui, habla en este sentido del añoro de la familia y de los seres queridos, la lengua, la cultura, la tierra, etc. que el contacto con la sociedad de destino contribuye a resaltar en gran medida.

“—Mi sueño era irme a Paris no sabía lo que me esperaba. No, no lo sabía. Dejé Abidjan con 34 grados, llegué a Paris con 2 grados. El frío me hizo recordar Abidjan. No fumas pero el humo te sale por la boca [por el frío]. Sólo empieza tu sufrimiento.! Ah Dios ! En Paris todo el mundo se llama Zagoli [portero de la selección de futbol de Costa de Marfil], todos llevan guantes. Qué país es éste donde nadie te saluda. Todo el mundo tiene prisa. Cada uno a lo suyo. En Paris no puedes decir “hermano mío, préstame un poco de dinero”. Cada uno sigue con su vida porque se supone que llegamos individualmente. Para conseguir el visado sufrimos, al llegar también sufrimos. Sales del país con mucho dinero, al llegar te das cuenta de que no vale nada. Mirad europeos, Dios os lo tendrá en cuenta, Él lo ve todo. En Europa todo se hace a base de máquina, incluso para comer tienes que hablar con máquinas. En Paris tener los papeles para trabajar es complicado. Allí puedes ver un marfileño con nombre de Malí, un ghanés con uno guineano, y un togolés, con un nombre gambiano. Os aseguro, en Francia puedes encontrar argelinos Kouadio, gabonés Ouedraogo<sup>4</sup>. Puedes encontrar un marroquí, Sylla. ¡Dios mío, qué vida! (Magic Système: costa de marfil)”—.

Esta otra también de Costa de Marfil, expresa la desagradable diferencia entre el sueño y la realidad:

“Todos queremos ir [a Paris] para tener una vida mejor; Mi objetivo también era ir a ganarme la vida realizar mis sueños. Cuando llegué, me di cuenta que no era el paraíso. Vivir en Europa sin papeles no es fácil, Siempre a la defensiva para que no me coja la policía. Llamé a todas las puertas, todas me estaban cerradas. Pronto me di cuenta de que Europa era dura. Obligado a trabajar al negro para poder sobrevivir, el estrés forma parte de mi cotidiano. A la muerte de Papa no pude venir. Buscando soluciones para los funerales, me anunciaron también la muerte de mi madre. Perdido como estaba, ¿A quién contar mis penas? Entristecido, angustiado, preocupado, por la vida que llevan mis familiares en mi país. Vine a buscarme la vida pero no he conseguido nada. Allí me dicen: eres nuestra esperanza, contamos contigo, se fuerte, quédate. ¡Hermanos! Mirad mi vida. (GARAGISTE: Costa de Marfil).

3127

## 6. MÚSICA Y SENSIBILIDAD A LA CONSTRUCCIÓN DE ÁFRICA

Con todas las dificultades inherentes a la vida en Europa, cada vez más los temas musicales están orientadas hacia una teoría del futuro para construir África que se materializaría por una creencia en sus propias capacidades. La sensibilización toma en cuenta el retorno para aquellas personas que pueden contribuir por su experiencia, sus ideas o su formación intelectual, en acabar con el subdesarrollo. Se trata también de retener a los jóvenes que muchas veces se enteran tarde de su equivocación. Es el objetivo de esta canción senegalesa:

---

<sup>4</sup> Kouadio siendo un nombre marfileño, y Ouedraogo, burkinés. Encontrar a un argelino que se llame Kouadio y un gabonés Ouedraogo, con estos nombres remite a un cambio de identidad o supone que se usa los papeles ajenos para trabajar.

“Tenemos que retener a nuestros jóvenes para que sirvan a nuestro país. El bienestar que buscan en el extranjero lo pueden tener aquí si encuentran trabajo. Mirad, allí están, listos para irse al extranjero. No saben que Occidente ya no les quiere. Si no por qué les repatrian cada día. Querer ir al extranjero, no me hará coger un cayuco ni ser polisón en un avión. No me voy a jugar la vida en eso. Antes prefiero quedarme en mi país. No vale la pena pagar a terceros para tener el visado porque eso es un engaño. Si verdad quieres irte usa el camino legal. Querer ir no significa poder hacerlo. Sólo se debe emigrar de forma legal y no arriesgándose. No cambiaré nada por el cariño de mi madre. Antes de aventurarme desafiando la muerte, prefiero quedarme al lado de mi madre y apoyarla siempre con lo poco que tengo”. (Omar Pène: Senegal).

Son cada vez más recurrentes las críticas a la juventud por su falta de optimismo para emprender su vida en el país. Esta cantante senegalesa a continuación hace un llamamiento a los jóvenes para no arriesgar más su vida en el mar y optar por trabajar en los oficios disponibles en el país.

“Trabaja en tu país, e intenta ganarte la vida aquí en vez de arriesgártela en el mar. No menosprecies los trabajos en tu país. Empresario, sastre, cantante, luchador etc., son profesiones que se pueden ejercer bien en nuestro país. ModouModou y Fatou Fatou [vendedores ambulantes], todos quieren ir a ganarse la vida y mejorar sus condiciones de vida y las de sus familias. Pero es posible tener aquí lo que buscan en el extranjero. Todo depende de cada uno.” (Ndella Xalass: Senegal).

3128

La preocupación expresada, a continuación, desde esta canción de Costa de Marfil, es llamar a los marfileños, y a través de ellos a todos los africanos inmigrantes a pensar en el retorno, cuando el horizonte se hace más oscuro como ahora, en vez de delinquir. Para él un signo incitador es la dura política de inmigración de Sarkozy en Francia. El desarrollo como señala, no podrá ser efectivo en los países africanos sin la aportación de todos sus hijos emigrados o no.

Política de inmigración controlada, es la única frase que los africanos han entendido en todo el discurso de este señor [Sarkosy]. Actualmente, todo está confuso. Es como si lloviera. Ningún negro puede sacar fuera su nariz aplastada. Tiemblan los africanos. Los delincuentes se esconden. ¡Hombre! es normal. Actualmente si falta una coma en tus papeles, ¡Fuera! Es verdad, este señor [Sarkosy] exagera un poco pero hay que reconocer que nuestros hermanos también exageran. Después de treinta y cinco años en el extranjero, se olvidan de sus familiares, de sus amigos. Se olvidan incluso de sus propios hijos. Papa nació en una casa de barro, se murió en la misma casa. El día de sus funerales no estabas. Estás maldito hermano. Hazme llegar las fotos de madre por internet, me dices. ¿Es de madre que hablas así? Entérate, nadie va a rezar a tu Dios en tu lugar, nadie va a adorar tus fetiches por ti. Nadie va a construir África por ti. Africanos de aquí y de otros lugares, aquí es donde todo se realiza. En mi sueño, me fui a Paris y me encontré con un viejo amigo,



un malí. En Costa de Marfil, guisaba carne para vender. En su Mali natal vendía café. Lo hizo todo para llegar a París. ¿Queréis que os diga donde lo vi? ¿Dónde? Lo vi en mi barrio donde todo el mundo lleva bubu [largo vestido tradicional africano]. Allí todo el mundo habla Dioula [lengua hablada en el norte de Costa de Marfil]. Te creerías en Dioulabougou. Nuestro amigo es ahora vidente hace consulta místicas en euros. Todo lo hace en euros ahora. Se llama Digbeu cravate. Cuando se iba se llevó su tirachinas; con él empezó a matar las palomas de la ciudad una tras otra. Las palomas que la gente usa para embellecer la ciudad, empezó a matarlas una a una. Como diría el otro no son aventureros, son furtivos. Ir a Europa para enriquecerse y volver, dicen todos. Pero si es ir a humillarnos a nosotros africanos. Digo no, no. Hermano, si te vas a Europa saludame a Doty Dez, dile a Benny Bezy que su tía le añora. África sólo podrá desarrollarse que por la aportación de los africanos.” (Billy Billy: Costa de Marfil).

Mapenda Seck, músico senegalés, hace el mismo llamamiento a la juventud de su país. Salir sí pero hay que volver para el bien de todos aquellos que se han quedado atrás. Esa la marca de la solidaridad que apelan los senegaleses.

“Querer trabajar y no encontrar trabajo lleva a nuestros jóvenes a coger cayucos para irse a Europa. En alta mar se quedan muchas vidas. La juventud de mi país lo tiene realmente difícil. Por eso, ahora nos toca unirnos para construir nuestro país y dar trabajo a los jóvenes. La construcción y el desarrollo del país deben ser cosa de todos porque si lo que unos construyen otros lo destruyen, el país se va a hundir. Los inmigrantes también deben acordarse de sus familias que se quedan el país, ayudándolas a salir de la pobreza. Emigrar no es malo, pero pensad en volver para el bien del país. Los emigrantes han de regresar y contribuir en la construcción de nuestro país.” (Mapenda Seck: Senegal).

Durante nuestro trabajo de campo en Senegal, nos contaron la historia de la Señora Yaye Bayam Diouf, quién libra una batalla encarnizada para que los jóvenes dejen de exiliarse. De unos cincuenta años de edad, esta mujer pertenece a estas madres dakarenses que perdieron a sus hijos en las travesías del Atlántico. Su hijo de 26 años se murió en marzo de 2006 con una decena de jóvenes del barriopueblo de Thiaroye, que unieron sus esfuerzos para alcanzar las cuevas españolas. Es una mujer llena de buena voluntad y decidida a llevar lejos su mensaje de disuasión. A pesar de llevar el dolor de su hijo tragado por el mar, sus lágrimas habían secado y tuvo el suficiente valor para crear una asociación que ella dirige, junto con otras mujeres que comparten la misma experiencia de haber cometido el mismo “error” de pagar el viaje de la muerte a sus hijos. Hoy sin embargo, se organizan para pasear por las playas, de este barriopueblo de Dakar y por los lugares públicos para sensibilizar a los futuros candidatos a “la muerte”. Hoy su iniciativa permitió el reagrupamiento de más de sesenta y dos asociaciones de más de una trentena de miembros cada una. Ya no ahorran para financiar odiseas suicidas, sino para reactivar la pesca. Sus hijos pescan ahora con este dinero que poco a poco permite mejorar sus condiciones de vida.

## 7. CONCLUSIÓN

La mayoría de los jóvenes a veces, son víctimas de una desinformación crónica que les lleva a creer que Europa es la tierra que sólo hace falta pisar para enriquecerse. Este discurso alentado por los medios, la escuela y finalmente por toda la sociedad africana, hace daño al continente. Se trata de poner fin al principio “maniqueísta” que asimila Europa a la opulencia y África a la inopia. En este sentido, los medios de comunicación africanos deben empezar a pintar una imagen positiva del continente africano. Hace falta programas televisivos que no vacilen en mostrar los aspectos difíciles de la vida en muchos países europeos y no sólo lo bueno. La responsabilidad de los medios europeos también es importante, pues no se puede mostrar siempre lo bueno de Europa, y esperar que los aquellos que sufren en sus tierras se queden. De seguir así, habrá que prepararse a recibir más inmigrantes. Tanto África como Europa no son el infierno ni un paraíso. Por eso, hay un relativismo a introducir en el tratamiento mediático respecto de los dos espacios. No iremos hasta decir que cuando Europa decepciona hay que dejarla como lo ordenan algunos nacionalismos europeos o quedarse a morir en África cuando la vida es insostenible. La solución que señalaron nuestros informantes remite más bien a una facilitación de la movilidad, como también lo aconseja Witthol de Wenden, (2009: 19). Para ella, hay que fomentar la movilidad de acuerdo con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y en la convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los trabajadores migrantes y de los miembros de sus Familias establecida por la Naciones Unidas en 1990. Para esta autora, esa movilidad es necesaria entre países emisores y receptores, para llegar a una definición de las migraciones como un bien de interés mundial. De allí, el deseo plasmado en la letra de esta canción marfileña:

3130

“Abrid las fronteras, abridlas cada año, en invierno como en verano. Nosotros os recibimos siempre con los brazos abiertos. Estáis aquí en vuestra casa. Después de todo, poco importa. Queremos irnos, abridnos las vías, en Gibraltar, somos miles que queremos como vosotros, acudir a la cita del bienestar. Queremos viajar y trabajar. Nosotros no os hemos denegado el visado. Queremos cursar buenos estudios. Queremos tener la suerte de ver nuestros sueños realizarse. Queremos tener un buen trabajo, poder viajar y conocer lo que llamáis libertad. Abrid las fronteras para que nuestras familias no falten de nada. Queremos tener esa sociedad donde uno no se muere de hambre. Queremos dejar esta miseria cotidiana, una vez por todas. Queremos salir porque estamos perdiendo todos, la cabeza. Ya no nos queda una gota de agua para llenar nuestras garrafas, ni siquiera una gota de lluvia en el fondo del pozo. Cuando el vientre está vacío en el camino de la escuela, algún día el alumno decide marchar. Dejados pasar señores, abrid la puerta, aquí nos asfixiamos. Somos muchos a desear el sueño europeo. Abrid las puertas aquí la juventud pierde el aliento. ¿No veis que para nosotros es una necesidad vital? Nos habéis arrebatado nuestras playas con su arena dorada, habéis puesto en jaula el animal, y destruido sus selvas. ¿Qué nos queda, cuando tenemos las manos vacías. Por eso, nos preparamos a viajar, a tirarnos al agua.” (Tiken Jah: Costa de Marfil).

Un deseo de movilidad también compartido por el grupo español Chambao, dando una idea de la uniformidad y/o universalidad del discurso musical en este aspecto:

“Déjame vivir, libre, como el aire, como las palomas que anidan en mi ventana, mi compañía. Déjame vivir libre, libre como el aire. Me enseñaste a volar y ahora me cortas las alas. Déjame vivir, libre, pero a mi manera, y volver a respirar de ese aire que me devuelve la vida. Déjame vivir, pero a mi manera. (Chambao: España)”.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- ACHOTEGUI, J. (2005) “Estrés límite y salud mental: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de Ulises)”, en la Revista Norte de salud mental de la Sociedad Española de neuropsiquiatría Volumen V, Nº 21, pp. 395-3.
- AGNE, A., (1987) *Désir Mimétique et immigration*, Paris, Université Paris X, p. 272.
- CARRIL, A. (1986) *Función de la música en la sociedad de tipo tradicional. Etnología y folklore en Castilla y León*. Valladolid, Consejería de Educación y cultura, pp. 333-343.
- CONCLUSIONES, SEMINAIRE SUR LE ZOUGLOU, 3, 4, et 5 de 2009 août en Grand Bassam, Ministère de la culture et de la Francophonie (Côte d’Ivoire).
- FINNEGAN, R. (1998) *Tales of the city: a study of narrative and urban life*. London: Routledge.
- GURAK, D. y CACES, F. (1998) “Redes migratorias y la formación de sistemas de migración”, en MALGESINI, G. *Cruzando fronteras. Migraciones en el Sistema Mundial*. Barcelona, Icaria, pp. 75-110.
- LORTAT, B.J. y OLSEN, M. R. (2004) “Musique, anthropologie : la conjonction nécessaire”, en L’Homme, pp.171172. En Línea (25 de diciembre de 2004), URL: <http://lhomme.revues.org/index1266.html>. Consultado el 24 febrero de 2011.
- MARTÍN H., José Antonio (1997) *Manual de Antropología de la música*, Salamanca, Amaru Ediciones, p. 345.
- MERRIAM, A. (1969), “The Ethnographic experience: Drummaking among the Bala (Basongye)”. En *Ethnomusicology*, nº13, pp. 74-100.
- MERRIAM, A. (1964), *The Anthropology of music*. Evanston (II), Northern University press.
- NETTL, B.(1983) *The study of Ethnomusicology. Twenty Nine Issues and concepts*. Chicago, University of Illinois Press.
- POMERAND, G. () *Le petit philosophe de poche*, Paris, Le libre de Poche.
- WITHOL De W., C. (1993) “La politique migratoire française et les immigrants âgés”, en *Vieillir et mourir en exil. Immigration magrébina et vieillissement*. Lyon, Presses universitaires de Lyon, pp. 9-14.



## NEORURALIDAD Y ESTRATEGIAS DE RETORNO EN LA PROVINCIA DE LEÓN<sup>1</sup>

Oscar Fernández Álvarez  
Universidad de León

### 1. INTRODUCCIÓN

En esta comunicación pretendemos analizar las diferentes formas de retorno al medio rural que se están produciendo en el ámbito de la provincia de León. En este entorno hemos observado que además de las movilidades urbanorurales, las políticas de desarrollo y de repoblamiento rural, poco exitosas, así como los procesos de ruralización del ámbito periurbano, o el papel del turismo rural, otra posible vía de salida parte de un análisis de las potencialidades que presenta la agricultura ecológica para la dinamización de los espacios rurales y, especialmente, de los territorios insertos en *Espacios Naturales Protegidos*. Consideramos que el desarrollo que ha experimentado esta actividad en las últimas décadas responde a su capacidad para integrarse en el nuevo modelo de ruralidad que se propugna desde la *Unión Europea*, gracias a su carácter multifuncional, con efectos positivos sobre el medio ambiente, la generación de empleo y rentas, así como la obtención de alimentos más seguros y de mayor calidad. Todas estas premisas pueden ser analizadas a partir de su concreción en zonas o comarcas tradicionalmente marginales y aisladas que, desde hace tiempo, vienen implementando una estrategia de especialización en la producción de calidad y, más concretamente, en el fomento de la agricultura y ganadería ecológica. Junto a ello, un elemento fundamental actualmente es la necesidad de incorporar la perspectiva de género en el estudio de las trayectorias laborales de las mujeres y el papel de la mujer como dinamizadora del medio rural actual, a pesar de su exclusión en la vida social tradicional. Se trata de estudiar la feminización actual del campo, donde la mujer es el nuevo sujeto emprendedor y protector ya sea del patrimonio cultural como del ámbito rural de forma general. Aquí surge una nueva estructura y configuración social, que puede ser complementada además con los procesos de la inmigración y el retorno.

3133

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una aportación al proyecto titulado “El retorno a la tierra. Problemas, estrategias y dinámicas de la neoruralidad”, Financiado por el MICINN, Ref. FFI200912186.



**MESA DE TRABAJO**  
**MEMORIAS SENSORIALES DE TIEMPOS, ENCUENTROS Y LUGARES**

Coordinadores:  
Nuria Cano suñen  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea  
Diana Mata Codesal  
Sussex Centre for Migration Research, Universidad de Sussex, Reino Unido

**ÍNDICE**

**INTRODUCCIÓN**

Nuria Cano Suñén

**LOS “OTROS” SENTIDOS EN EL PARADIGMA MODERNO. UNA APROXIMACIÓN DESDE EL CONCEPTO DE PAISAJE**

Nuria Cano Suñén

**EL PAISAJE DE LOS SENTIDOS**

Ángela Calero Valverde

**CUANDO LA MEMORIA SE TE QUEDA EN EL CUERPO. LOS SENTIDOS EN EL ANÁLISIS DE LAS EXPERIENCIAS DE LOS HIJOS E HIJAS DE INMIGRANTES EN BARRIADAS PERIFÉRICAS DE SEVILLA Y GÉNOVA**

Simone Castellani y Jorge Benítez Martínez

**MI CUERPO DE ANTROPÓLOGA MIGRANTE. LOS SENTIDOS Y EL CUERPO EN LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA**

Diana Mata Codesal

**MEMORIAS VISUALES QUE RETORNAN**

Diana Cristina Córdoba Cely

**CONFIGURACIÓN DE LOS ESPACIOS A TRAVÉS DE LA ECLOSIÓN DE UN NUEVO MODELO DE FEMINIDAD, 1965-1975**

Rosa García Orellán

**RITO Y EMOCIÓN EN LA FORMACIÓN DEL CUERPO SOCIALISTA VASCO. LA HUELGA DE 1890**

Sara Hidalgo García Orellán

**LAS EMOCIONES EN LOS COMPORTAMIENTOS ALIMENTARIOS DESDE UN ANÁLISIS SOCIOCULTURAL**

Eva Zafra Aparici





## INTRODUCCIÓN

### MEMORIAS SENSORIALES DE TIEMPOS, ENCUENTROS Y LUGARES

Nuria Cano Suñén  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea  
Diana Mata Codesal  
Sussex Centre for Migration Research, Universidad de Sussex, Reino Unido

#### 1. LOS SENTIDOS Y EL CUERPO DE LA ACADEMIA

En la Academia los sentidos (excepto la vista) han sido escasamente representados y teorizados al haberse incentivado la vista como el sentido de la razón y la civilización ya desde el Renacimiento lo que ha tenido como consecuencia una gran dependencia hacia este sentido como medio para alcanzar la verdad. Sin embargo los demás sentidos tienen un papel muy importante tanto desde el punto de vista sensitivo y corporal como emocional. No hay duda pues que los sentidos son una fuente de conocimiento de los grupos sociales y los lugares que la antropología no puede descuidar.

La percepción del entorno, el paso del tiempo, el cambio de lugares (tanto físicos como sociales y emocionales), todo ello puede ser estudiado desde una perspectiva sensorial. Recuerdos sensitivos quedan poderosamente anclados en la memoria y tienen un fuerte poder de evocación. El hecho de que no sea posible, por ejemplo, registrar olores o sabores ni desaparecidos ni actuales, ni procesarlos en gráficos, tablas o estadísticas, no quiere decir que no sean importantes para los grupos humanos o que no merezcan su estudio. Muy al contrario sí que podemos poner de manifiesto su fuerza evocativa (o no) para un determinado grupo así como comprender los cambios en un determinado lugar estudiando estos aspectos sensoriales.

En Europa es este un campo de investigación emergente y en auge, cosa que aún no ha ocurrido en España, donde diversos autores utilizan los sentidos como propuesta metodológica, teórica o como objeto de estudio, pero no existen simposios y grupos de investigación donde estos autores puedan compartir sus trabajos, experiencias o inquietudes. La mesa de trabajo “Memorias sensoriales de tiempos, encuentros y lugares” del XII Congreso de la FAAEE en León pretende ser un lugar de encuentro para antropólogos interesados con los sentidos y el cuerpo.

Históricamente, con la denominada Revolución Científica que tuvo lugar en la Europa de los siglos XVI y XVII se produjo una transformación sin precedentes en la manera de entender el mundo de la que derivan muchas de las luces y sombras de nuestro mundo actual. Una de las características de ésta es tomar como lo verdaderamente real sólo lo que es cuantificable y medible. Por lo tanto se considera (Galileo y Descartes, entre otros, así lo manifiestan explícitamente) que los colores, olores, sabores, las apreciaciones de sentido o de belleza y todo lo que constituye nuestra experiencia inmediata del mundo no son más que ilusiones y ficciones. Lo único real es lo que se puede medir, “lo que verdaderamente existe no son los colores, sino ondas del espectro electromagnético de tantos o cuantos nanómetros [...] Desde entonces, nuestra subjetividad aparece como una anomalía en el universo objetivo de la ciencia moderna” (Pigem, 2008:107-108; ver también Toulmin, 2001).

Debemos buscar pues esta hegemonía de la visión en la forma en que el racionalismo científico y el capitalismo la ligó con nuestra cultura mediante las tecnologías de la ob-

servación y de la reproducción (el telescopio, el microscopio, la cámara o más tarde la televisión), la separación de sujeto y objeto, el concepto de perspectiva renacentista y la jerarquización y dominación de lo natural por parte de la civilización y la cultura (D. Cosgrove, 2002; Howes, 1991, 2003; Martínez Montoya, 2000; Toulmin, 2001).

Una muestra de cómo hemos llegado a interiorizar esta preeminencia cognitiva de la vista en nuestra vida cotidiana la encontramos en expresiones como “ver para creer”, “conocer es ver” o “ver es creer”, que constituyen una metáfora muy poderosa de nuestro mundo occidental para el que sólo parece existir lo que se puede ver. Como todas nuestras metáforas, ésta va más allá de ser un mero recurso lingüístico o literario para tener una influencia decisiva en la forma en que percibimos y estructuramos nuestro entorno (Lakoff y Johnson, 1986). En este caso, implica una gran dependencia de la vista como medio para alcanzar la verdad (D.E. Cosgrove, 1984:9). David Howes incluso llega a afirmar que la preeminencia de lo visual en nuestra experiencia perceptual constituye “una tiranía de la visión”, “un despótico reino del ojo” (2003:xxii). Por ello, sin pretender en absoluto negar la importancia de la visión en nuestra manera de estar en el mundo, también es justo reivindicar el papel no sólo perceptivo y emocional de los demás sentidos, sino también como fuente de conocimiento para el ser humano.

Respecto a la emoción, es posible que la maquinaria intelectual haya conseguido dicotomizar razón y pasión, y con ello controlar, supeditar, debilitar o virtualizar tecnológicamente los impulsos emocionales. Sin embargo, las pasiones siguen ahí, transitando en todas las acciones y expresiones culturales y enlazando las emociones y las sensaciones con los saberes tácitos y los valores morales y estéticos (Buxó, 1999, citado en Buxó, 2004:247248). Y los sentidos tienen un papel muy importante en la canalización de dichas emociones y sensaciones.

En psicología se utiliza el término “percepción háptica” para describir una manera holística de comprender el espacio y describir las distintas sensibilidades que el cuerpo utiliza para aprehender y percibir el mundo (O’Neill, 2001:3). Es más, experimentamos el mundo, sentimos los lugares, vivimos los paisajes a través de la integración con la memoria de todas nuestras capacidades sensoras, motoras y culturales. Nuestros sentidos y nuestra capacidad de orientación y de movimiento se funden con nuestras experiencias pasadas y presentes para dar sentido a nuestros lugares en un proceso que está en continuo desarrollo y que no supone tan sólo una mera asociación con lo que una vez aprendimos: “lo que da a los objetos su significado sensorial, y lo que podría darle a ellos nuevos significados, no son sólo las memorias asociadas con ellos, sino cómo estamos experimentándolos justo ahora” (Howes, 2003:44). Sentidos y espacio se retroalimentan para formar el concepto de lugar: nuestros sentidos y las sensaciones percibidas por ellos crean lugares, y los lugares crean sensaciones que les dan sentido. Así, la capacidad de percibir y los sentimientos percibidos se funden.

Este abrumador carácter multisensorial de la experiencia perceptual es el que debería animar a una conceptualización también multisensorial del espacio (Feld, 1996:94) y de la experiencia cotidiana.

## **2. ¿HACIA LA ANTROPOLOGÍA DE LOS SENTIDOS O LOS SENTIDOS DE LA ANTROPOLOGÍA?**

Aunque los sentidos siempre habían estado presentes en los trabajos antropológicos, éstos no había sido objeto de una investigación sistemática hasta finales de la década de 1980. En los últimos veinte años los sentidos han pasado de ser meras anotaciones pintorescas en las etnografías, a convertirse en objetos de estudio adecuados para los antropólogos.

Parte de este cambio se debe a los trabajos de un puñado de autores, muchos de ellos en la universidad de Concordia en Montreal (Canadá)<sup>1</sup>. Los trabajos de Paul Stoller, David Howes, Nadia Seremetakis o Constance Classen, entre otros, han sido vitales para comprender la importancia académica actual de la que gozan los sentidos

Poco a poco se ha incrementado el tiempo, atención y espacio que desde la Antropología se dedica a los sentidos (por ejemplo, cada vez hay más simposios y páginas web dedicadas a ellos, un buen ejemplo es el foro virtual de “Sensory Studies” (<http://www.sensorystudies.org>). En 2003 la editorial Berg lanza la serie “Sensory Formations” (con David Howes como editor) con el fin de publicar estudios antropológicos sobre el olor, gusto, tacto, oído y los sentidos en general. En el 2006 aparece la revista científica, *Senses and Society*, como respuesta al creciente interés académico del rol que los sentidos juegan en la sociedad, y con el fin de convertirse en foro y punto de encuentro para los académicos interesados en la exploración de los sentidos.

A diferencia del mundo anglosajón, la situación en España no es tan halagüeña. Existe todavía poco interés sistemático en los sentidos, con la excepción puntual de la vista por parte de algunos antropólogos visuales (como excepciones se pueden citar las monografías de Breton, 2007; Brumara, 2003; Esteban, 2004; o García, 1996). Es sintomático que en los grados de antropología que se imparten en las universidades españolas no exista una asignatura sobre “antropología sensorial o de los sentidos” ni aún de naturaleza opcional. El cuerpo, por otro lado, comienza a ser objeto de estudio (ver por ejemplo el simposio “Incorporaciones antropológicas: Análisis desde el cuerpo y las emociones” en este mismo congreso) pero aún son pocos los monográficos sobre el tema. A diferencia del mundo académico, y adelantándose a él, vistas las opciones de negocio, el “neuromarketing” ha aparecido con fuerza en el panorama empresarial. En este contexto se enmarca la iniciativa de la Sociedad Española de Ciencias Sensoriales que aúna a neurólogos, antropólogos, químicos, ingenieros, o diseñadores de producto entre otros, en torno al estudio con fines de marketing de “los estímulos del entorno con nuestros sentidos, su percepción e integración, y los procesos cognitivos asociados, así como en la medición, interpretación y comprensión de la respuesta humana a las propiedades de un producto percibido por los sentidos” (SECS, 2011).

En general se aprecia una tensión, aún sin resolver, entre crear una subdisciplina dentro de la Antropología, como “Antropología de los Sentidos” o “Antropología Sensorial”, o incorporar los sentidos en la práctica y análisis antropológico.

### 3. EJES TEMÁTICOS DE LA MESA DE TRABAJO: APORTACIONES ETNOGRÁFICAS

#### 3.1. Eje temático paisajes sensoriales

En este eje temático sobre el paisaje las autoras ponen de manifiesto que éste no se acaba en lo cuantificable, lo visual y lo lejano, sino que lo subjetivo, lo sensorial, lo cercano, lo fenomenológico y lo emocional son componentes fundamentales de cara a su verdadera comprensión.

El desarrollo que hace Nuria Cano es más bien teórico y desarrolla las principales características del paradigma moderno en lo referido a los otros sentidos poniendo en cuestión las carencias de dicho modelo para la representación y el estudio de la vida cotidiana y

<sup>1</sup> Esta universidad ha sido pionera en los estudios sobre los sentidos con su grupo de investigación CON-SERTConcordia Sensoria Research Team.

del paisaje, aportando elementos teóricos desde los que las personas y los investigadores dejan de ser espectadores imparciales y desde el que el mundo deja de ser un escenario distante para ser sólo mirado (una conceptualización frecuente en el mundo científico) convirtiéndolo en lo que es: un mundo multisensorial que se toca, se olfatea, se escucha y es sentido y experimentado de cerca.

Por su parte Ángela Calero propone una metodología etnográfica en relación a los otros sentidos y el paisaje en el que éste se conceptualice siempre como espacio vivido y, como tal, albergador de las historias de sus moradores. Ellos son los que mejor pueden apreciar las sensaciones y la multisensorialidad que el paisaje invita a descubrir y, por ello, afirma que es necesario contar con su memoria para interpretar dichos paisajes. Para descubrir el significado del paisaje y del territorio, más allá de estudios puramente geográficos, la autora defiende que es imprescindible el trabajo de campo etnográfico con entrevistas en profundidad e historias de vida como recursos metodológicos imprescindibles para comprender los paisajes.

### **3.2. Eje temático tiempos y lugares migrantes**

El eje de tiempos y lugares migrantes versa sobre los procesos de reelaboración de comunidades y cuerpos migrantes fuera de sus lugares de origen a través de los sentidos. Los sabores o la música son poderosos ejemplos pero puede que no acaben ahí. Es interesante explorar qué condicionantes impone la comunidad de llegada, cómo se reelaboran las experiencias nativas y se reconstruyen en la vivencia actual como migrantes y/o cómo son percibidos en las comunidades tanto de partida como de llegada. En este eje se insertan los trabajos de Simone Castellani y Jorge Benítez Martínez, “Cuando la memoria se te queda en el cuerpo. Los sentidos en el análisis de las experiencias de los hijos e hijas de inmigrantes en barriadas periféricas de Sevilla y Génova”, así como el de Diana Mata Codesal, “Mi cuerpo de antropóloga migrante”. Ambos artículos hacen una apuesta clara por la importancia de los sentidos en contextos de migración internacional tanto a nivel teórico como metodológico. En el primer caso, los investigadores trabajan con adolescentes de familias migrantes en España, mientras que en el segundo caso, la antropóloga que investiga las migraciones se convierte ella misma en migrante.

El trabajo de Castellani y Benítez Martínez, muestra como los sentidos actúan como un anclaje a un espaciotiempo del pasado, además de un motor por el espaciotiempo del presente en las vidas de jóvenes migrantes (o lo que se ha venido a llamar generación 1.5). La vista y el oído funcionan en estos adolescentes como un motor que les sirve para guiarse por el espaciotiempo del presente. Sin embargo este motor no es independiente de anclajes en espaciotiempos del pasado que tuvieron lugar en los lugares de origen de estos jóvenes. Los autores demuestran que mientras que la vista y el oído conectan más con elementos novedosos, los olores y los sabores anclan la memoria personal a unos espacios y tiempos que ya han sido asimilados como vivencias experienciales.

Diana Mata Codesal ofrece algunos apuntes para incorporar los sentidos en la práctica del trabajo de campo con ejemplos etnográficos de una investigación sobre migraciones internacionales en los Andes ecuatorianos. La autora defiende la utilidad de diseños metodológicos que tengan en cuenta los sentidos y el cuerpo del antropólogo@ y dejen espacio para que el inevitable extrañamiento sensorial que se produce en el campo genere información antropológica válida. El proceso de aprendizaje inherente al trabajo del etnógrafo, también incluye aprendizajes a través del cuerpo que no han sido suficientemente tenidos en cuenta. Pero, como demuestra la autora, los sentidos no solo son fuente de experien-

cias e información sensoriales, sino que también pueden tener consecuencias éticas y de acceso al campo.

### **3.3. Eje temático memoria**

La memoria es un tema transversal a lo largo de los diferentes ejes, pues la mayoría de los trabajos aquí recogidos hacen referencia a ella, reconociendo el poder que tienen los sentidos para construir y reconstruir las memorias sociales y personales. No obstante el artículo de Diana Córdoba la trabaja explícitamente en su propuesta etnográfica sobre arqueología visual de los discos protopastos encontrados en Pupiales (Colombia). Esta autora propone lo visual como una fuente válida para explorar la memoria de un pueblo. Así ella interpreta los signos visuales de dichos discos para comprender mejor los mensajes dibujados en ellos y el porqué de su revitalización y retorno en el tiempo. Se trata de una interesante propuesta que se acompaña de estudios etnohistóricos y etnográficos de la comunidad objeto de estudio, concentrándose en la imagen como una fuente válida para hacer y reconocer la memoria social.

### **3.4. Eje temático cambio social**

En este eje temático se ponen de manifiesto, desde diferentes procesos etnográficos, la relación entre el cuerpo, las emociones y el cambio social, lo que implica una manera alternativa de abordar éste último.

Rosa GarcíaOrellán nos presenta la visión social de una década (de 1965 a 1975) de la población guipuzcoana de Trintxerpe, en la que se gestan profundos cambios en paralelo a la emergencia de dos prototipos identitarios de mujer en un mismo espacio urbano. En este contexto la autora analiza cómo eclosionan tanto el cuerpo de la mujer que denomina “formal” frente al del cuerpo que denomina “liberal”. A través de su propia experiencia rememorada casi cuarenta años después, ambos grupos de mujeres reflexionan sobre sus utopías, malestares y espacios de vida, tanto en relación a aquello a lo que se les permitió el acceso como a lo que se les denegó.

Por su parte, Sara Hidalgo estudia la huelga de 1890 en Bizkaia como uno de los ritos de iniciación del movimiento socialista dentro del País Vasco. Para la autora, este rito se puede conceptualizar como un hito de gran relevancia para la memoria colectiva socialista. El artículo analiza dicho momento histórico desde la perspectiva de la emoción de un cuerpo socialista que define sus señas de identidad en clave masculina y obrerista. A su vez se constata cómo el sentimiento de unidad de los socialistas, gestado tras un proceso emocional, va configurando dicho cuerpo colectivo.

Por último, el artículo de Eva Zafra presenta diversos relatos biográficos que ponen de manifiesto la relación existente entre las emociones y los comportamientos alimentarios en tanto que algunos conflictos emocionales se expresan a través de alteraciones relacionadas con la nutrición. La idea que guía el artículo es que las emociones sólo toman sentido dentro del contexto sociocultural donde se producen y reproducen, que detrás de ellas existen complejas y diversas circunstancias políticas, económicas o ideológicas que las explican, y que no tener en cuenta dicha relación entre “lo emocional” y “lo sociocultural” tiene consecuencias importantes en la manera de entender, explicar y tratar los comportamientos alimentarios, así como las problemáticas que de ellos se puedan derivar en una sociedad y momento determinado.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- BRETON, David Le (2007) *Sabor del Mundo. Una Antropología de los Sentidos*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- BRUMANA, Fernando Giobellina (2003) *Sentidos de la Antropología, Antropología de los Sentidos*. Cadiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- BUXÓ, María Jesús (2004) “Extravagancia y delicadeza de las pasiones: paisajes de la emoción en las fronteras culturales de Nuevo México”. En H.M. Velasco (ed.) *La Antropología como Pasión y como Práctica. Ensayos In Honorem Julian PittRivers*. Madrid, CSIC, pp. 247-271.
- CLASSEN, Constance (1997) “Foundation for an Anthropology of the Senses”. *International Social Science Journal*, 49: 401-412.
- COSGROVE, Denis (1984) *Social Formation and Symbolic Landscape*, TotowaNew Jersey, Barnes & Noble Books.
- (2002) “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”, *Boletín de la A.G.E.*, 34, pp. 63-89.
- ESTEBAN, M. Luz (2004) *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Bellaterra.
- FELD, Stephen (1996) “Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua New Guinea”. En S. FELD, K. BASSO (eds.) *Senses of Place*. New Mexico, School of American Research Press, pp. 91--135.
- GARCÍA ALONSO, María et alt (1996) *Antropología de los sentidos. La Vista*. Madrid, Celeste Ediciones.
- HOWES, David (1991) *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto, Toronto University Press.
- (2003) *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark (1986) *Metáforas de La Vida Cotidiana*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josexu (2000) “La construcción cultural del paisaje: aportes desde la antropología sociocultural”. En K. FERNÁNDEZ DE LARRINOA (ed.) *La Administración de los Paisajes: Desarrollo e Impacto Local*. VitoriaGasteiz, Escuela Universitaria de Trabajo Social de la UPV/EHU, pp. 149-173.
- O’NEILL, Máire Eithne (2001) “Corporeal experience: a haptic way of knowing”, *Journal of Architectural Education*, 55, pp. 3-12.
- PIGEM, Jordi (2008) “La naturaleza como espejo de la cultura”. En L. SABADELL (ed.) *Geografies expectants. Trajeccions. Paisatges en mutació constant*. Girona, Fundació Espais d’Art Contemporani, pp. 104-109.
- SEREMETAKIS, Nadia (1994) *The Senses Still. Perception and memory as material culture in modernity*. Chicago, University of Chicago Press.
- STOLLER, Paul (1989) *The taste of ethnographic things. The senses in Anthropology*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- TOULMIN, Stephen (2001) *Cosmópolis: el Trasfondo de la Modernidad*, Barcelona, Península.

#### 5. REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

- CONCERT (2011) *Concordia Sensoria Research Team*. Universidad de Concordia en Montreal. URL: <<http://www.davidhowes.com/senses/>>. [Consultado 5 Marzo 2011].

SECS (2011) *Percepnet, centro de recursos sobre percepción y ciencias sensoriales*. Sociedad Española de Ciencias Sensoriales. URL: <<http://www.percepnet.com>>. [Consultado el 11 Marzo 2011].





## LOS “OTROS” SENTIDOS EN EL PARADIGMA MODERNO. UNA APROXIMACIÓN DESDE EL CONCEPTO DE PAISAJE

Nuria Cano Suñén

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

### 1. EL PARADIGMA MODERNO Y LOS “OTROS” SENTIDOS

En la Europa de los siglos XVI y XVII se produce una transformación sin precedentes en la manera de entender el mundo de la que derivan muchas de las luces y sombras de nuestro mundo actual: la llamada Revolución Científica. Una de las características de ésta es tomar como lo verdaderamente real sólo lo que es cuantificable y medible. Por lo tanto se considera (Galileo y Descartes, entre otros, lo dicen sin rodeos) que los colores, olores, sabores, las apreciaciones de sentido o de belleza y todo lo que constituye nuestra experiencia inmediata del mundo no son más que ilusiones y ficciones. Lo único real es lo que se puede medir: lo que verdaderamente existe no son los colores, sino ondas del espectro electromagnético de tantos o cuantos nanómetros [...] Desde entonces, nuestra subjetividad aparece como una anomalía en el universo objetivo de la ciencia moderna (Pigem, 2008:107108; ver también Toulmin, 2001).

Pigem termina su artículo “La naturaleza como espejo de la cultura” (Ibíd.) con un epílogo que titula “Breve historia de la naturaleza y del mundo (y del espejismo de creer que para elevar a la humanidad habría que denigrar al mundo y a la naturaleza)”. Este pequeño final define las principales etapas o paradigmas en las que la humanidad, desde la óptica de Occidente, ha concebido su relación con el mundo y la naturaleza. Su virtud es repasar con acierto y sencillez los diferentes estadios de esta relación para entender cómo, en general, mientras las culturas que el autor llama “primordiales” perciben el mundo como un conjunto armonioso, la cultura moderna pone un énfasis exagerado en las nociones de crecimiento, desarrollo, aceleración o progreso, obsesionada por cuantificar el mundo y la naturaleza pero bastante incapaz de respetarlos.

Así, distingue los siguientes paradigmas de esta relación (Ibíd.:109):

1. Experiencia primordial de los pueblos indígenas y de los místicos y sabios de diversas culturas.

El mundo: un jardín donde cada árbol, cada río y cada sonrisa son tal como tienen que ser. La naturaleza es expresión de una armonía cósmica, armonía en la que los humanos participamos plenamente.

2. Platonismo: piedra angular de Occidente.

El mundo: bueno, bello y perfecto, pero a la vez reflejo de un mundo abstracto e ideal que todavía es más bueno, más bello y más perfecto. La naturaleza se vuelve mera copia, deja de ser original.

3. San Agustín: giro medieval hacia la interioridad.

El mundo: caído, aunque todavía bueno y bello en tanto que creado por Dios. Todo el protagonismo radica ahora en el diálogo entre Dios y el alma humana, o en el monólogo del alma consigo misma. La naturaleza no es parte de esta obra: es sólo su escenario, su decorado, su trasfondo.

4. Descartes: arranque del mecanicismo moderno.

El mundo: ni bueno ni bello, sino inerte, sordo y ciego, simple suma de materiales que podemos explotar como se nos antoje. El universo es un gran reloj mecánico cuyos mo-

vimientos siempre se pueden explicar racionalmente y se pueden y deben poner a nuestro servicio. La naturaleza es *res extensa*, simple expresión material, sin pies ni cabeza.

5. Mobilización total del mundo: siglo XX y posmodernidad.

El mundo: fábrica e hipermercado global, donde todo se puede manipular y vender. La naturaleza va desapareciendo, incluso como concepto. “¿Naturaleza? Todo es naturaleza”, dice la frívola lógica del sistema, y parpadea.

6. Transmodernidad: se desvanece el espejismo que nos hacía creer que no somos de este mundo, del mundo natural y terrenal.

El mundo: hostigado, pero aún vigoroso, esperando a que despertemos, que le miremos a los ojos y le escuchemos. Sólo cuando redescubramos el mundo nos redescubriremos a nosotros mismos.

En esta correlación de etapas paradigmáticas encontramos una de las claves en relación a cómo entendemos actualmente la naturaleza. La separación platónica entre los seres verdaderos y los que pueblan el mundo sensible hizo posible que la mirada cristiana de San Agustín se desviase de los seres para buscar al ser verdadero en la conciencia. Pero también, paradójicamente, fue el origen lejano de una visión científica moderna que, por el contrario, se ha empeñado en conocer a los seres físicos a través de su medida cuantitativa.

Con ello la modernidad europea ha convertido a la naturaleza en objeto de su mirada, dividiéndola en dos mundos incompatibles: de un lado, lo que de él nos revelan nuestros sentidos (el paisaje); de otro, lo que de él nos enseña la ciencia (la verdad). Y resuelve que la verdad no está en el paisaje, que se considera lo sensible, sino en lo medible. Es este corte el que se refleja aún hoy en la ambivalencia de la palabra “paisaje” (Berque, 1997:20).

Berque incluso llega a afirmar que el paradigma occidental moderno clásico es “el gran matapaisaje” (2009:92) por no reconocer más que un universo geométrico, mecánico, puramente cuantitativo y neutro. Es decir, un universo que denomina “objetual” porque, según él, se define a modo de objeto que existe en sí mismo pero que no tiene un vínculo con nuestra propia existencia. La cosmología newtoniana instaura el principio de un espacio absoluto, es decir, descentrado, homogéneo e infinito: el espacio universal y puramente mensurable de las coordenadas cartesianas. Por el contrario, el paisaje entrega a nuestros sentidos un espacio siempre singular, centrado, heterogéneo, orientado, limitado por un horizonte, que sólo puede ser relativo e irreductible a la medida puesto que es intangible. Para Berque este paradigma es completamente antimundano porque tiende a descosmizar el entorno humano y convertirlo en un objeto neutro, abstraído de nuestra existencia. Semejante separación de las cosas con nuestra existencia resulta sumamente incoherente e insostenible según él, y todavía no ha sido resuelta (Ibíd.: 9295).

En cualquier caso, ni en todas las culturas ha existido o existe la noción de paisaje, ni todas lo han entendido o lo entienden de la misma manera. Como afirma Berque, pretender lo contrario sería, por etnocéntrico y anacrónico, un “cosmicidio”. Sería matar otros mundos en provecho del nuestro que sí se caracteriza por la existencia del paisaje (Berque, 1997, 2009). Por ejemplo, en China, cuna del paisaje, nunca se ha dado esta ruptura entre los seres sensibles y los verdaderos, y la unidad cósmica no ha dejado de afirmarse, en nombre de su misma naturaleza, en el “shanshui” (uno de los términos chinos para referirse al paisaje) formada por las ideas de “shan” (montaña) y “shui” (agua). Para esta cultura iniciática del pensamiento paisajístico, “el hombre de bien se complace en la montaña, el sabio se complace con las aguas” (Confucio), lo que da ya una imagen moral positiva a

lo que después tendrá la palabra shanshui. El escritor Xie Lingyung (385-433) escribió el primer poema propiamente paisajístico de la literatura mundial en su verso “El sentimiento, a través del gusto, crea la belleza”. Y esta belleza tiene que ver más con la mirada que se dirige a las cosas que con éstas mismas: es el sentimiento lo que crea lo bello. Dicho de otra manera, si para la cultura china la naturaleza se convierte en algo bello y agradable de mirar es porque la miramos como paisaje (Berque, 1997).

Así pues, la cultura occidental moderna, extendida hoy por todos los centros de poder del mundo, ha visto el universo como un objeto inerte y sometido a leyes puramente mecánicas. Sólo superando los presupuestos de la modernidad estaríamos en condiciones de poder volver a redescubrir el mundo y la experiencia sensorial (Pigem, 2008:108) y recomplejizar unas nociones de naturaleza y paisaje que no tan sólo se basen en un sujeto que pretende observar, controlar y dominar éstos mediante herramientas ópticas y cuantitativas. Entraríamos así en la sexta etapa paradigmática, la que Pigem denomina “transmodernidad”. En suma, el paisajismo moderno es una aproximación eurocéntrica y elitista y hay que caminar hacia una comprensión de las miradas al paisaje desde otras perspectivas u otras culturas como la china o las precolombinas (Ojeda y Cano, 2009).

## **2. SUPERAR EL PARADIGMA MODERNO EN RELACIÓN A LOS “OTROS” SENTIDOS Y AL PAISAJE**

Una manera de superar los presupuestos modernos que han impuesto lo cuantificable, lo visual, lo abstracto y lo lejano en nuestra relación con el paisaje, una forma de redescubrir el mundo, y de paso a nosotros mismos, es reconocer lo que de táctil, sonoro, olfativo y gustativo contiene el paisaje, distanciándonos de la abstracción y la distancia con el que es abordado habitualmente. Si así lo hacemos, podremos entablar una relación llena y plena con él. Sería absurdo negar la importancia de lo visual en el paisaje, pero pretendo llamar la atención sobre el valor de los otros sentidos como parte indisociable del paisaje y como fuente de información y conocimiento de lugares y grupos humanos.

El paisaje no deja de ser una noción cultural y una abstracción inventada en base a unas determinadas premisas y un determinado desarrollo histórico, por lo que en Occidente necesitamos la perspectiva visual para saber de qué hablamos cuando nos referimos a él. Pero esto no es óbice para reivindicar lo significativo de los demás sentidos como medio para alcanzar una comprensión compleja de algunas dimensiones fenomenológicas y emocionales que normalmente quedan al margen de los análisis paisajísticos.

Ante el paisaje deberíamos abrir la mente y dejar de contemplarlo sólo desde una perspectiva visual, por difícil que nos resulte. Es complejo, puesto que nadamos a contra corriente de un concepto que en Occidente surgió como visual. Pero si lo conseguimos, estaremos aportando al paisaje la multidimensionalidad que se merece y que tiene, estaremos acercándolo a nuestro cuerpo y dejándolo de situar como algo ajeno, lejano y abstracto. Necesitamos incluir los sentidos no visuales en el paisaje (Nogué, 2009) porque éstos tienen la capacidad de penetrar en el cuerpo, despertando emociones y estimulando sentimientos de placer, nostalgia, repulsión y afecto (Porteous, 1990:7). Además nos explican parte de la vida cotidiana, que no es sólo visual sino plenamente sensorial. De esta manera, el paisaje se cuele con fuerza como escenario en diálogo con la sensorialidad corporal para conseguir el contrapunto equilibrador hacia la serenidad interior y hacia la transformación de la realidad exterior (Buxó, 2004:250).

En psicología se utiliza el término *haptic perception* para describir una manera holística de comprender el espacio y describir las distintas sensibilidades que el cuerpo utiliza para aprehender y percibir el mundo (O’Neill, 2001:3). Es más, experimentamos el mundo,

sentimos los lugares, vivimos los paisajes a través de la integración con la memoria de todas nuestras capacidades sensoras, motoras y culturales. Nuestros sentidos y nuestra capacidad de orientación y de movimiento se funden con nuestras experiencias pasadas y presentes para dar sentido a nuestros lugares en un proceso que está en continuo desarrollo y que no supone tan sólo una mera asociación con lo que una vez aprendimos: “lo que da a los objetos su significado sensorial, y lo que podría darle a ellos nuevos significados, no son sólo las memorias asociadas con ellos, sino cómo estamos experimentándolos justo ahora” (Howes, 2003:44). Sentidos y espacio se retroalimentan para formar el concepto de lugar: nuestros sentidos y las sensaciones percibidas por ellos crean lugares, y los lugares crean sensaciones que les dan sentido. Así, la capacidad de percibir y los sentimientos percibidos se funden.

Este abrumador carácter multisensorial de la experiencia perceptual es el que debería animar a una conceptualización también multisensorial del espacio (Feld, 1996:94) y del paisaje.

Tocar, oler, escuchar o saborear el paisaje no son acciones engarzadas ni con la lejanía ni con la observación con la que tradicionalmente se analiza el paisaje, sino con la proximidad, con la experiencia corporal y con el hecho de habitar, ocupar y experimentarlo directamente.

La mayor parte de las investigaciones paisajísticas utilizan métodos cuantitativos basados en herramientas ópticas, informáticas y mapas que procesan cuencas visuales o que comparan la parte física de los paisajes en el tiempo y en el espacio. Son análisis positivistas de base cartesiana, centrados en lo visual y en lo tangible. Pero a través de estos métodos convencionales no es fácil estudiar sensaciones percibidas a través de sentidos que no sean la vista. A lo más, algunas investigaciones humanísticas minoritarias analizan los *soundscape*s o paisajes sonoros mediante la grabación, clasificación y análisis de los sonidos característicos de un determinado ambiente o cultura (Feld, 1990, 1996; Schafer, 1977).

Y es verdad que no podemos registrar olores, tactos o sabores ni desaparecidos ni actuales, ni procesarlos en gráficos, tablas o estadísticas, pero sí que podemos poner de manifiesto su fuerza evocativa (o no) para un determinado grupo o comprender los cambios en un determinado lugar estudiando aspectos sensoriales. El hecho de que sea muy difícil o incluso imposible registrar sistemática o computacionalmente las sensaciones que provienen de otros sentidos como el olfato, no quiere decir que no sean importantes para los grupos humanos o que no merezcan su estudio. La antropología, al tener como uno de sus fundamentos metodológicos el recoger elementos especialmente cualitativos y permitir que afloren aquellos aspectos no tan evidentes (del Valle, 2004/2005:89), nos brinda la oportunidad de captar y reflexionar sobre estos sentidos no visuales.

Teniendo en cuenta esta complejidad multisensorial del territorio que defiendo propongo que los paisajes desde los otros sentidos constituyen paisajes invisibles e intangibles (Nogué, 2008). Invisibles porque (aunque Nogué no lo utilice en este sentido) no es posible mirarlos, fotografiarlos o pintarlos. Intangibles, porque constituyen geografías que no se miden ni se pesan, pero existen, y su cambio y evolución se puede pulsar, estudiar y analizar.

### **3. CONCEPTOS TEÓRICOS ÚTILES PARA UNA NUEVA APROXIMACIÓN**

Para su estudio etnográfico me aproximo a los “otros sentidos” valiéndome de dos conceptos: el *taskscape* y el *tactil space*.

Los trabajos, las rutinas y las maneras de vivir de sus gentes caracterizan buena parte del territorio y del paisaje. A estas acciones cotidianas que transforman los espacios vitales es a lo que Ingold denomina *taskscapes* (Ingold, 1993b; Ingold y Kurttila, 2000). Aunque se suele pensar más bien poco acerca de sus consecuencias en términos visuales o estéticos, estos *taskscapes* transforman los lugares cotidianos y sus paisajes, y se convierten en testigos del paso del tiempo y en memoria del trabajo colectivo y del territorio (Bender, 2002). El anclaje con dichas memorias suele convertir a los paisajes en una velada pero potente fuente de identidad y emoción. El *taskscape* permite pensar en el paisaje en términos de corporalidad, reivindicando la importancia de las acciones cotidianas en la formación y cambio del paisaje.

Por otro lado, el *tactil space* (Carolan, 2006, 2007, 2008), o espacio táctil, es un concepto que presenta las acciones encarnadas fenomenológicamente a través de todos los sentidos.

No pretendo argumentar que el *taskscape* y el *tactil space* estén reñidos con lo visual, sino que me sirvo de ellos para el estudio de lo no visual por ser lo que ha sido postergado del análisis paisajístico tradicional.

Son los *taskscapes* los que producen buena parte del carácter de cualquier paisaje: las maneras de vivir de sus gentes, sus movimientos, sus prácticas o sus trabajos. La fisonomía de dicho paisaje persiste en la medida en que estas actividades continúan. Así, el paisaje está mucho más relacionado con el estar en el mundo y con la actividad práctica de la vida que con una observación imparcial y desinteresada de un mundo separado de la cotidianidad (Ingold, 1993a:40). En definitiva, estamos asociados indisolublemente a la naturaleza de una manera práctica, cultural y corpórea, de forma que nuestro conocimiento se inscribe en el paisaje y viceversa (Michael, 2000:112).

Si el *taskscape* rescata para los paisajes lo cotidiano y la acción diaria, los sentidos no visuales introducen críticamente la corporalidad en dichos paisajes, añadiendo los sonidos, los sabores, los tactos y los olores a su análisis. Ambos, el *taskscape* y los sentidos no visuales, son herramientas muy válidas para defender la corporeidad y la sensorialidad del paisaje, no limitándose a sus aspectos visuales y representacionales.

Ignorar de nuestro análisis que el paisaje es algo corporal sería prescindir de una importante fuente de conocimiento. El pensarlo como algo meramente mental supone divorciar la mente del cuerpo y del paisaje, que es lo que precisamente hizo el cartesianismo con su “pienso luego existo”, instaurando en Occidente un pensamiento introspectivo, una rígida línea entre el yo y el universo distante que le rodea (Carolan, 2008).

De hecho, el número de investigadores que defienden el peso e importancia de la experiencia cotidiana y del conocimiento sensorial y encarnado del territorio en el ámbito de la geografía humana es cada vez mayor (Carolan, 2007, 2009; Castree y Macmillan, 2004; Harrison, 2000; Hetherington, 2003; Laurier y Philo, 2006; Spinney, 2006; Thrift y Dewsbury, 2000; Waitt y Lane, 2007). Como apunta Wylie (2002:441), el reconocimiento de los roles constitutivos del *embodiment*, la práctica y el *performance* en el estudio de la subjetividad está creciendo al frente de las agendas de la geografía humana utilizándose, por ejemplo, en estudios de la práctica turística y en la construcción de lo natural y de lo rural vía corporalidad (Edensor, 2000; Macnaghten y Urry, 2000; Michael, 2000).

Como afirma Mitch Rose (2002:463), el paisaje también lo es por las prácticas encarnadas que lo han construido. Por eso, y pensando ya en el paisaje del Valle, cuando las prácticas rurales cotidianas cambian, también se transforman los paisajes y lo que incorporamos y excluimos en él, incluidos sus paisajes sonoros, odoríferos o táctiles. Por eso el mundo

rural no debe pensarse como discurso teórico sino como un estar en el mundo (Carolan, 2008:419).

Por otro lado, el *tactil space* persigue introducir en el análisis la vertebración del cuerpo, todos los sentidos y el medio en el que se desarrolla la acción. Se trata de un estar en el mundo fenomenológico encarnado en el medio y en las redes sociales donde los individuos negocian físicamente su mundo. La tactilidad va más allá del sentido del tacto, refiriéndose a la tangibilidad de las acciones. En ella la acción engarza con todos los sentidos y con el cuerpo nutriendo su inteligibilidad.

A pesar del énfasis que la Academia suele hacer en lo representacional, lo simbólico y lo identitario, las ligazones más sólidas entre la población y el espacio en el que desarrolla su vida están cimentadas en la esfera mundana de la cotidianeidad. Las formas de trabajar, de habitar, de socializarse y de relajarse en el espacio familiar y cotidiano constituyen hábitos irreflexivos, pero son constructores de lazos sólidos de los individuos a sus lugares a través de sus tareas diarias, sus placeres y sus rutinas cotidianas. Y esa cotidianidad, aunque después puedan hacerse de ella lecturas simbólicas, se construye en el día a día a través de las prácticas corporales rutinarias, del sentido común y de las interacciones sensitivas y encarnadas con el espacio afectivo y sus gentes.

Las texturas, temperaturas, atmósferas, sonidos, olores, contornos y trayectorias cotidianas animan a las personas a seguir particulares cursos de acción y producción en la orientación práctica del día a día. Integrar estas maneras inconscientes en las que la identidad toma forma, estas acciones irreflexivas pero culturalmente localizadas, ayuda a constituir un sentido de pertenencia a lo rural (Edensor, 2006:491-492).

El hecho mismo de apostar por un análisis corpóreo y sensorial del paisaje supone decantarse por la proximidad y por la vivencia del territorio por encima de la lejanía y de la observación. Y esta perspectiva no sólo revela emociones y sensaciones que despiertan los paisajes, sino que nos brinda un mayor conocimiento de los grupos sociales y de los lugares.

3150

#### 4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENDER, B. (2002) "Time and landscape", *Current Anthropology*, 43, Supplement, August/October, pp. 103-112.

BERQUE, A. (1997) "En el origen del paisaje", *Revista de Occidente*, 189, pp. 7-21.

-(2009) *El pensamiento paisajero*, Madrid: Biblioteca Nueva.

BUXÓ, M.J. (2004) "Extravagancia y delicadeza de las pasiones: paisajes de la emoción en las fronteras culturales de Nuevo México". En *La Antropología como Pasión y como Práctica. Ensayos In Honorem Julian PittRivers*, ed. Velasco, H. M., pp. 247-271. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América.

CAROLAN, M.S. (2006) "Ecological representation in deliberation: the contribution of tactile spaces", *Environmental Politics*, 15, 3, pp. 345-361.

-(2007) "Introducing the concept of tactile space: creating lasting social and environmental commitments", *Geoforum*, 38, 6, pp. 1264-1275.

-(2008) "Morethanrepresentational knowledge/s of the countryside: how we think as bodies", *Sociologia Ruralis*, 48, 4, pp. 408-422.

-(2009) "I do therefore there is": enlivening socioenvironmental theory", *Environmental Politics*, 18, 1, pp. 1-17.

- CASTREE, N.; Macmillan, T. (2004) "Old news: representation and academic novelty", *Environment and Planning A*, 36, 3, pp. 469-480.
- DEL VALLE, T. (2004/2005) "Identidad y cambio urbano en Tolosa (Gipuzkoa). Una reflexión desde la antropología social" *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 11, pp. 5-30.
- EDENSOR, T. (2000) "Walking in the British countryside: reflexivity, embodied practices and ways to escape", *Body & Society*, 6, 34, pp. 81-106.
- (2006) "Performing rurality". En *The Handbook of Rural Studies*, eds. Cloke, P., et al., pp. 485-595. London: SAGE.
- FELD, S. (1990) *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (1996) "Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua New Guinea". En *Senses of Place*, eds. Feld, S., Basso, K. H., pp. 91-135. New Mexico: School of American Research Press.
- HARRISON, P. (2000) "Making sense: embodiment and the sensibilities of the everyday", *Environment and Planning D: Society and Space*, 18, 4, pp. 497-517.
- HETHERINGTON, K. (2003) "Spatial textures: place, touch, and praesentia", *Environment and Planning A*, 35, 11, pp. 1933-1944.
- HOWES, D. (2003) *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- INGOLD, T. (1993a) "Globes and spheres, the topology of environmentalism". En *Environmentalism: The View From Anthropology*, ed. Milton, K., pp. 31-42. London: Routledge.
- (1993b) "The temporality of the landscape", *World Archaeology*, 25, 2, pp. 152-174.
- INGOLD, T.; KURTTILA, T. (2000) "Perceiving the environment in Finnish Lapland", *Body & Society*, 6, 34, pp. 183-196.
- LAURIER, E.; PHILO, C. (2006) "Possible geographies: a passing encounter in a café", *Area*, 38, 4, pp. 353-363.
- MACNAGHTEN, P.; URRY, J. (2000) "Bodies of nature: introduction", *Body & Society*, 6, 34, pp. 1-11.
- MICHAEL, M. (2000) "These boots are made for walking...: mundane technology, the body and human environment relation", *Body and Society*, 6, pp. 34, pp. 107-126.
- NOGUÉ, J. (2008) "Al margen. Los paisajes que no vemos". En *Paisaje y Territorio*, ed. Maderuelo, J., pp. 181-202. Madrid: CDAN, Abada Editores.
- (2009) *Entre Paisajes*, Barcelona: Àmbit Servicios Editoriales.
- O'NEILLI, M.E. (2001) "Corporeal experience: a haptic way of knowing", *Journal of Architectural Education*, 55, 1, pp. 3-12.
- OJEDA, J.F.; CANO, N. (2009) "El paisaje, memoria de los territorios". En *Actas del XVII Congreso de Estudios Vascos Eusko Ikaskuntza*. En prensa.
- PIGEM, J. (2008) "La naturaleza como espejo de la cultura". En *Geografies expectants. Trajeccions. Paisatges en mutació constant*, ed. Sabadell, L., pp. 104-109. Girona: Fundació Espais d'Art Contemporani.
- PORTEOUS, J.D. (1990) *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor*, Toronto: University of Toronto Press.
- ROSE, M. (2002) "Landscape and labyrinths", *Geoforum*, 33, 4, pp. 455-467.
- SCHAFFER, R. M. (1977) *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester: Destiny Books.

- SPINNEY, J. (2006) "A place of sense: a kinaesthetic ethnography of cyclists on Mont Ventoux", *Environment and Planning D*, 24, 5, pp. 709-732.
- THRIFT, N.; DEWSBURY, J.D. (2000) "Dead geographies and how to make them live", *Environment and Planning D: Society and Space*, 18, 4, pp. 411-432.
- TOULMIN, S. (2001) *Cosmópolis: el Tránsito de la Modernidad*, Barcelona: Península.
- WAITT, G.; LANE, R. (2007) "Fourwheel drivescapes: embodied understandings of the Kimberley", *Journal of Rural Studies*, 23, 2, pp. 156-169.
- WYLIE, J. (2002) "An essay on ascending Glastonbury Tor", *Geoforum*, 33, 4, pp. 441-454.



## EL PAISAJE DE LOS SENTIDOS

Ángela Calero Valverde  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

### 1. UNA MIRADA ANTROPOLÓGICAS

En los últimos años se ha producido un incremento del interés científico y académico en torno a lo que denominamos “paisaje”. Cada vez son más las disciplinas que incorporan a su análisis aspectos relacionados con la construcción y la transformación de los espacios, atendiendo principalmente a cuestiones relativas a la composición estética de los mismos, o partiendo de consideraciones geográficas e históricas. Se trata de un ámbito de estudio que, debido a los múltiples factores por los que se ve afectado, admite y requiere un trato interdisciplinar que pueda abarcarlo en todas sus dimensiones.

La elección del tema de investigación del que se ocupa el presente texto, arranca con la consideración de la antropología como una disciplina plenamente competente y autorizada para llevar a cabo estudios relativos a la configuración del paisaje, entendido éste como una realidad compleja, integrada por componentes naturales y culturales, tangibles e intangibles, cuya combinación configura el carácter que lo identifica como tal<sup>1</sup>. Precisamente por ser una realidad compuesta por múltiples ángulos, es posible abordarla desde diferentes enfoques, siendo la antropología la que da una mayor importancia a la imbricación entre el territorio y la cultura de los hombres y mujeres que lo habitan.

En definitiva, lo que la antropología del paisaje busca es descifrar el sistema tradicional de relaciones que mantiene un territorio determinado con el grupo humano que lo ocupa. Para ello, es necesario atender a una gran variedad de agentes presentes en la realidad estudiada, que van desde la dimensión económica hasta la simbólica o normativa. Tal y como apunta José Antonio Fernández de Rota (1992), el paisaje está cargado de significado, pero el paisaje que busca el antropólogo se aleja de los primeros significados que él desde fuera descubre para ser capaz de organizar un nuevo paisaje hecho a partir del sentido que las gentes que viven en él le comunican.

Es precisamente ese sentido, el que nos comunican los habitantes de un determinado espacio, el que nos permite descubrir lo que un territorio significa para los que en él viven, creando así en nuestro imaginario un paisaje que devenga nuevo. Es labor del antropólogo que estudia el paisaje cultural, saber interpretar los espacios en función de las percepciones locales que le son transmitidas a través del trabajo de campo. El paisaje es espacio vivido y, como tal, alberga dentro de sí las historias de sus moradores. Quizá sean ellos los que mejor puedan apreciar el torbellino de sensaciones que el paisaje nos invita a descubrir y, por ello, es necesario contar con su memoria para interpretarlo.

### 2. LA PERCEPCIÓN DE LOS PAISAJES

Tradicionalmente los paisajes han sido estudiados en función de sus características visuales, dejando de lado otros aspectos implicados en su configuración. “Según los estudios de los especialistas en este tema, la construcción cultural del paisaje y de lo natural se hace en Europa privilegiando lo visual y olvidando el aporte de los otros sentidos” (Fernández de Larrinoa, 2000:161). Es por ello que a lo largo de la historia occidental han

<sup>1</sup> Definición de “paisaje cultural” recogida en la página web del Instituto de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura Español.

primado las interpretaciones de los paisajes centradas en su belleza, en su distribución espacial o en sus componentes físicos.

Sin embargo, si tomamos en consideración aportaciones provenientes de otras sociedades, podemos encontrar cosmologías del paisaje basadas en percepciones de distinta naturaleza. Según Galit Navarro Bello (2003), en el mundo oriental, por ejemplo, el paisaje no se entiende como una representación de la realidad sino como una expresión de los sentimientos y sensaciones que se le producen al hombre cuando observa un determinado territorio. El hecho de que en la cultura oriental exista una variedad de palabras para denominar el paisaje está en directa relación con la diversidad de formas de entenderlo que tiene la cultura y que habla de lo sensorial, de cuál es el efecto que produce en la persona un paisaje, y por lo tanto, admite que el efecto será distinto para cada observador.

La percepción humana juega un papel fundamental en la configuración de la realidad, y es que no existe paisaje sin observador. “El paisaje, en cuanto idea que representa el medio físico, es el otro, algo que se encuentra fuera de nosotros y nos rodea, pero en cuanto constructo cultural es algo que concierne muy directamente al individuo, ya que no existe paisaje sin interpretación” (Maderuelo, 2005:36). Cada cultura, e incluso, cada pequeña comunidad o individuo, tienen una percepción del paisaje que difiere de la de otros grupos y que contribuye, al mismo tiempo, a configurarlo.

Partiendo de la idea de que el paisaje cultural es una construcción simbólica capaz de ser percibida por la persona a través de todos los sentidos, a la hora de realizar una investigación sobre dicho fenómeno, no podemos dejar de atender a las diferentes experiencias sensoriales que intervienen en la relación entre el hombre y el territorio. Como nos recuerda Luís Álvarez Muñarriz (2011) en su artículo titulado “La categoría del paisaje cultural”, desde un punto de vista subjetivo un paisaje no solamente se ve y se contempla, sino que se siente, se asimila con todos los sentidos y penetra en nuestro cuerpo y en nuestra mente produciendo ricos y variados sentimientos.

Cuando una persona se enfrenta a un paisaje por primera vez, quizá en un principio sea el sentido de la vista el que predomina sobre el resto de las percepciones, pero, poco a poco, se establece una conexión con el territorio que va mucho más allá de lo estrictamente visual. Si nos paramos a pensar en los paisajes que tenemos almacenados en nuestra memoria, seguramente no recordemos con exactitud los parámetros que responden a dicha categoría visual, es posible que hayamos olvidado la verdadera dimensión de las cosas, los colores, e incluso que no podamos extraer de nuestra mente una imagen nítida del mismo. Sin embargo, cuando una persona ha establecido un contacto profundo con un espacio determinado, cuando lo ha vivido y construido, cuando forma parte de su universo cultural, es totalmente capaz de rememorar las sensaciones, las emociones que dicho espacio le transmite.

En nuestro objetivo por conocer e interpretar los paisajes culturales no podemos caer en el error de omitir una fuente de información tan importante, no podemos desestimar el hecho de que las experiencias multisensoriales también forman parte del paisaje cultural. El territorio, como apunta José Luís García, es “el sustrato espacial necesario de toda relación humana al que el hombre accede a través de una elaboración significativa” (García, 1976:13). De este modo, el territorio se convierte en un espacio socializado y culturizado que resulta de su constante interacción con el ser humano y, es precisamente en dicha interacción en la que participan también el resto de los sentidos.

Es cierto que la tarea no resulta sencilla. Trabajar con el patrimonio inmaterial, con lo intangible, requiere poner a funcionar también todos nuestros sentidos, pero la antropología

cuenta con las herramientas teóricas y metodológicas necesarias para poder captar estas sensaciones de las que hablamos. Dada su naturaleza interpretativa, esta disciplina está capacitada para penetrar en los recuerdos de las personas, para extraer de sus narraciones todo el universo simbólico que su memoria encierra.

### **3. RECONTRUYENDO LA MEMORIA**

Mediante la recuperación de la herencia cultural intangible de una comunidad podemos reconstruir e interpretar los hechos del pasado desde un punto de vista subjetivo, el de las personas entrevistadas, puesto que las fuentes orales no suponen la narración literal o fotográfica de los hechos, sino memoria, ideas personales y deseos inconscientes. Y “el paisaje es experiencia, es vivencia de una relación entre el mundo y nosotros. Una relación en la que son determinantes nuestra posición y nuestro punto de vista” (Nogué, 2007:63). La memoria tiende más a interpretar la realidad que a reflejarla de forma objetiva, por lo que su recuperación y análisis nos permite elaborar un mapa simbólico y descubrir el ethos común del grupo objeto de estudio en torno a sus relaciones históricas con el medio físico en el que se encuentra inmerso.

En el estudio del paisaje cultural del Parque Natural de las Hoces del Cabriel, objeto último de mi tesis doctoral, está resultando de vital importancia el uso de la información obtenida a través de los testimonios orales. En un principio, el paisaje resulta indescifrable para el extraño, un conglomerado de símbolos y signos que el antropólogo trata de contabilizar, de ordenar y de jerarquizar sin éxito alguno. Como toda construcción cultural, el paisaje está cargado de significados, pero éstos no florecen a simple vista, sino que se requiere de todo un sistema de códigos culturales para poder alcanzar una interpretación válida de los mismos.

“Gracias a la aplicación de filtros culturales, el espacio físico, pensado y simbolizado, se convierte en paisaje, lo que permite a los miembros de la colectividad que lo habita reconocer en él, no meros accidentes del terreno, sino significados. Desde la mera habitación de un espacio y la práctica diaria del trabajo y la explotación de sus recursos, hasta la lucha por su defensa, el paisaje se convierte en un archivo de la memoria social, donde sus miembros pueden leer la historia y la configuración del grupo”. (Garrabou y Naredo, 2008: 99). De este modo, como un niño que aprende a leer, el antropólogo se enfrenta a un reto que sólo será superado en la medida en que sea capaz de integrar en su mirada los siglos de historia compartida por quienes han creado y viven el paisaje objeto de investigación. Y la clave de esta lectura se encuentra precisamente en el testimonio oral de los protagonistas. La escucha activa y el análisis de las percepciones particulares ayudarán al etnólogo a ir creando un mapa del sitio que le permita salir de su inicial estado de pérdida absoluta para, poco a poco, ir adquiriendo los conocimientos que le posibiliten interpretar el territorio.

Tal y como se indicaba en la presentación de esta mesa de trabajo, los recuerdos sensitivos quedan poderosamente anclados en la memoria y tienen un fuerte poder de evocación. Por ello, las experiencias sensoriales constituyen una parte esencial de las narraciones de los informantes y nos permiten conocer de cerca los procesos que intervienen en la creación de lazos identitarios entre la persona y el territorio que habita.

### **4. HISTORIAS DE VIDA Y MULTISENSORIALIDAD**

El ámbito geográfico de mi estudio tiene un carácter predominantemente rural en el que se han combinado a lo largo de la historia las actividades agrícolas con la ganadería y el

cuidado de animales domésticos. Además, es tierra de carboneras, de esparto y de viñas. Las relaciones del hombre con los recursos de medio han sido desde siempre muy estrechas y han configurado las particularidades sociales y culturales del grupo, por lo que en el imaginario colectivo predominan los recuerdos ligados a experiencias prácticas en las que el medio físico y sus características tienen un papel primordial.

Los paisajes rurales además de verse, se escuchan, se huelen, se saborean, se palpan; en definitiva, se sienten. El fluir del río Cabriel, el zumbido de chicharras en las tardes de verano, los olores a ganado y a vendimia, al igual que los lamentos de los animales durante la matanza y el sabor de los productos de la tierra, forman parte de los paisajes rurales, están presentes en nuestras evocaciones mentales y, sobre todo, repercuten en la valoración social que hacemos de ellos. Por eso, resulta importante incorporar a nuestro análisis del paisaje todas estas apreciaciones hasta ahora poco consideradas.

Con el objetivo de registrar las experiencias y recuerdos sensitivos de las personas que habitan el parque, y poder así conocer mejor su paisaje cultural, se realizaron entrevistas en profundidad a varios informantes. Se trata de historias de vida en las que el relato de los protagonistas nos transporta a tiempos pasados, de narraciones a través de las cuales casi nos es posible oler y tocar lo que nos describen. Es cierto que, en la mayoría de los casos, la persona entrevistada no es consciente de estar describiendo recuerdos sensitivos pero éstos están tan anclados en su percepción del espacio y en su relación con él, que salen a la luz de una forma espontánea.

Uno de los oficios tradicionales más frecuentes en esta zona, y que en la actualidad se encuentra desaparecido, es el de carbonero. Si conocemos las distintas actividades que implicaba el oficio, podemos hacernos una imagen mental de la cantidad de sensaciones asociadas a él. El carbonero pasa los días rodeado de humos, cargando leñas, durmiendo en barracas de piedra alejadas de su hogar y recorriendo el monte en busca de un nuevo emplazamiento en el que volver a empezar. Se le considera un hombre “sucio” y malo-liente, siempre alejado del pueblo y pendiente del buen funcionamiento de su medio de subsistencia, la carbonera. Sus relatos no pueden obviar el calor del fuego, el olor del humo ni el peso de la leña.

“Ahora llega que había que formar la carbonera, la leña estaba distribuida en el monte y había que recogerla a costilla con una soga y se dejaba en el sitio carbonera. Se ponían los troncos más gruesos en el centro y así sucesivamente para que quedara un hueco que llamamos chimenea. Una vez terminada se ponía una especie de ozma y se tapaba toda la leña. Cuando estaba cubierta con ese material se aterraba, que te ponías perdido de tierra. Luego subías con una pala llena de ascuas que a veces te caían a la cara, y eso lo tenías que hacer cada dos o tres horas, darle de comer. Cuando termina de cocer es cuando tira ese humo que parece que se no puedas respirar y luego, cuando ya estaba, tenías que sacar el carbón, que tardabas dos o tres días. Había que estar atento porque a veces el fuego se reproducía y teníamos que echarle agua que traíamos también a lo mejor de dos kilómetros a las costillas”<sup>2</sup>.

Releyendo las palabras de Antonio, que empezó a trabajar como carbonero con su padre a los ocho años, se pueden llegar a percibir elementos que escapan a la vista. La relación

---

<sup>2</sup> Antonio López Haba, vecino de Los Isidros.

que mantiene con el territorio va mucho más allá de la contemplación estética, es corporal e invade todos sus sentidos. Su mente todavía puede reproducir las sensaciones derivadas del olor, del tacto de la leña y, obviamente, esto hace que su idea del paisaje difiera considerablemente de la nuestra, meros observadores en tránsito.

Las personas mayores que habitan este lugar y que han desempeñado en él su trabajo, mantienen una idea del paisaje basada en la funcionalidad. El aprecio al territorio está muchas veces relacionado con su valor de uso, pero esto no merma los fuertes lazos identitarios que los unen a la tierra. Como nos recuerda Leticia Durand (2008), al parecer, las vivencias individuales son de suma importancia en la conformación de las percepciones sobre la naturaleza, lo que favorece la existencia de tantas consideraciones del paisaje como personas lo habitan o perciben.

Hablando de lazos de unión entre el hombre y el espacio, tenemos que hacer referencia a uno de los relatos de vida más reveladores que se han podido recoger en este sentido. Se trata de la entrevista realizada a Maximiliano, último habitante de Los Sardineros, una de las aldeas más importantes que han sido abandonadas en el parque. Este hombre, pastor y agricultor de profesión, permaneció completamente solo en Los Sardineros durante seis o siete años. Una vez fallecida su madre y habiendo abandonado el resto de los vecinos la población, Maximiliano continuó trabajando sus tierras y su ganado, extrayendo de ellos los recursos necesarios para sobrevivir. Es evidente que su relación con el paisaje es muy estrecha y llama poderosamente la atención la descripción que realiza del espacio en el que vivió durante la mayor parte de su vida.



3157

Maximiliano recuerda una vida llena de padecimientos, hasta tal punto que no puede evitar emocionarse cuando nos habla de su aldea. Si analizamos su descripción del espacio, de inmediato percibimos que no hace referencia alguna a la forma o a la composición física del lugar. Si no hemos estado en Los Sardineros nos resultará muy difícil hacernos una imagen de su estructura a través de sus palabras. Sin embargo, escuchándolo, podemos sentir el olor del pan recién hecho, experimentar el ambiente que se palpaba

cuando en el lugar habitaban más de doce familias o comprender el miedo que a veces le producía la soledad. En definitiva, lo que este hombre hace es mostrarnos el paisaje a través de sus sentidos.

“Yo aguanté, tenía allí la faena, tenía el labrío y las tierras. Porque yo, aunque iba con el ganao, tenía allí mis plantitas de viña, y oliveras, muy buenas. Tengo unos olivares de categoría, está feo que lo diga [...] Criábamos un género muy bueno, muy bueno. Los corderos los criábamos con grano, la carne era única. En el pueblo de Requena me enteré que era la carne que mejor se vendía. El pienso no lo veían, se criaban con cereales. Les costaba un poco más pero se criaban mejor, carne hermosa y buena [...] Allí el terreno cría de lo mejor, es la mejor tierra que hay, almendros excelentes, de todo. Allí se vivía muy bien, una tranquilidad muy grande. Pero yo he trabajado mucho, mucho. Lo más llamativo las oliveras y el aceite, de categoría”.

“Todo el mundo sabe que las distintas personas pueden reaccionar de forma diferente a los estímulos ambientales y que además las mismas características físicas de ese entorno se traducen por efectos diferentes según los momentos, posición del observador, estado psicológico de éste, desigual atención a unas y otras, etc.” (González Bernáldez, 1985:22). Es por ello que la descripción del paisaje cultural del parque difiere en función de la persona entrevistada, de su historia de vida y de la relación que haya mantenido con los distintos elementos de su entorno. Para tener una visión más amplia de la realidad y de las diferentes percepciones asociadas a ella, se entrevistó a personas que habían desempeñado oficios distintos o funciones sociales divergentes.

Una de las entrevistadas fue Enriqueta Navarro, mujer que nos describe con afán una de las actividades más populares de la zona, la matanza del cerdo. En dicha práctica se producen multitud de situaciones en las que los sentidos, como el gusto o el olfato, tienen un papel principal. Cuando la matanza ha formado parte de tu vida, resulta sencillo evocar a través de los olores el ambiente social y festivo que se creaba en torno a ella.

“Cuando se hacía matanza paraba todo. La familia se reunía y avisaba a los vecinos, que también participaban. Durante esos días las calles y la huerta estaban vacías y por donde pasaras se ponían escuchar los gritos de los chinos y sentir el olor a carne quemada cuando se pelaba al animal. Luego, cuando ya se hacía el embutido, todo olía a las especias que les ponían. Esos días los recuerdo con mucho cariño, había emoción. Y luego, claro, tenías en embutido en la cambra y toda la casa olía a carne buena. Me acuerdo mucho de eso, ahora el embutido huele diferente”<sup>3</sup>.

Las conexiones que llegamos a establecer con los lugares son asombrosas. El espacio en el cual se desarrolla nuestra vida, en el que crecemos y nos relacionamos con los demás, forma parte de nuestra personalidad, de nuestra esencia. Las personas mayores, menos acostumbradas que nuestra generación a la incesante movilidad física y mental del presente, muestran una arraigadas raíces con el entorno. Es el caso de Dominica, una mujer

---

<sup>3</sup> Enriqueta Navarro, vecina de Venta del Moro.

de 93 años de edad que ha residido desde siempre en Los Isidros y con la que tuvimos el placer de conversar. Cada rincón de su casa, de su pueblo, le transmite sensaciones y emociones que conectan con experiencias del pasado. Su relato es memoria viva y se encuentra anclado al territorio.



“Y mi madre aún tenía ahí, me acuerdo yo apenas, me acuerdo, que al lado de la lumbre, porque en mi casa aún no he quitado el desván, el desván sale por donde los pucheros, y aún tengo mis pucheros y todo de barro. Mis hijos dicen “pues madre, vamos a quitar el desván” y yo les digo que ya lo quitarán cuando yo me muera, ahora tengo ahí mis pucheros, como los tenía antes, como los he tenido siempre”<sup>4</sup>.

Todavía reside en la misma casa en la que nació y nos asegura que ahí es donde quisiera morir. Ha trabajado de modo incansable en la mayoría de las labores que requieren la tierra y los animales, por lo que muchos de sus recuerdos están asociados con prácticas y objetos tradicionales.

3159

“Yo todavía duermo con mi acolchado de mis ovejas. El acolchado ya vale poco pero me abriga, ohhh! Como me abriga, lo mismo que el primer día cuando era joven. Parece que todavía duerma con mi marido”.

Dominica nos trae recuerdos de otras épocas, en los que el pueblo estaba mucho más animado. Según nos cuenta, donde ahora está el trinquete antes se celebraban bailes a los que su madre no le dejaba ir. Todavía puede escuchar con alegría la música que salía de ese lugar y con la que bailaba a escondidas con sus amigas de juventud. Del mismo modo, admite que no le gustan los cambios que se han producido en el pueblo, que la vida de ahora le desagrada y que ya no reconoce muchos de los lugares que en otro tiempo le fueron tan familiares.

Y es que las sensaciones, a pesar de poder ser recordadas, son efímeras. Como decíamos antes, todo depende del momento y del estado psicológico del observador, por lo que una misma persona también puede experimentar emociones diferentes ante un mismo paisaje en función de su estado de ánimo, de su edad o de su disposición. No obstante, tenemos que reconocer que los paisajes rurales han sufrido numerosos cambios en el último siglo y

---

<sup>4</sup> Dominica Haba, vecina de Los Isidros.

esto provoca que las personas, sobre todo las más ancianas, no reconozcan en los espacios actuales los antiguos usos, que se encuentren perdidas ante la disparidad de sensaciones a las que se enfrentan. Escuchando sus palabras parece que antes el aire era más puro, los olores más penetrantes, que el rudo tacto de las herramientas dejó una huella en su memoria sensitiva imborrable a través de los años.

## 5. CONCLUSIONES

Tras este pequeño repaso, podemos afirmar que es posible reconocer los aromas, los sabores e incluso tener la sensación de estar en casa con tan sólo poner un pie en el suelo. La vivencia del territorio le da a uno los conocimientos necesarios para poder reconocer los lugares, al tiempo que le permite reconocerse a él mismo en ellos. Llega un momento en el que la conexión entre un territorio y la comunidad que lo habita es tal, que difícilmente podría imaginarse una vida plena en cualquier otro lugar. De algún modo nos sentimos arraigados a la memoria de nuestros antepasados, nos reconocemos en sus pasos, nos sentimos los sucesores de su legado en el medio que un día les cobijó.

La percepción del espacio es de suma importancia en la configuración de los procesos identitarios. Cuando observamos nuestro entorno, el que constituye para nosotros un lugar antropológico, vemos en él elementos que nos identifican como miembros de una sociedad, símbolos y signos que nos transmiten una idea de pertenencia. “Pero el paisaje no es sólo lo que se ve, por más que la aproximación visual resulte especialmente potente y que los acercamientos al paisaje en el mundo occidental hayan primado los aspectos perceptivos sobre otras sensaciones y significados” (Cosgrove, 2002). El patrimonio inmaterial ligado a una comunidad y al espacio que habita también es paisaje cultural y resulta decisivo a la hora de establecer vínculos emocionales entre el hombre y su entorno.

Pues bien, ha llegado el momento de distanciarnos de lo que tradicionalmente se ha considerado adecuado en las aproximaciones paisajísticas. Tenemos la oportunidad de dar un paso más allá, de traspasar la imagen para adentrarnos en el complicado análisis de las sensaciones humanas. El camino es menos sencillo, pero la meta seguro nos proporcionará unas bases más sólidas sobre las que edificar nuestra comprensión a cerca de la potente relación que establece nuestro cuerpo con el medio físico que lo alberga. Para terminar, y siguiendo las palabras de Fernando González Bernáldez (1985), podríamos señalar que los sentimientos, que provoca el paisaje y son causa de su aprecio, tienen que ver con un sistema general de emociones, y es precisamente dicho sistema el que corresponde al antropólogo descifrar en su intento por estudiar la configuración simbólica de los paisajes culturales.

3160

## 6. BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ MUÑARIZ, Luís (2011) “La categoría de paisaje cultural”. AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, 61, pp. 57-80.

COSGROVE, Denis (2002) “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”. Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles, 34, pp. 63-89.

DURAND, Leticia (2008) “De las percepciones a las perspectivas ambientales. Una reflexión teórica sobre la antropología y la temática ambiental”, Nueva Antropología, enero-junio, vol XXI, nº068. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México. pp. 75-87.

FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, Kepa (Ed.) (2000) *La administración de los paisajes: desarrollo e impacto local*. Pamplona. VitoriaGasteiz. Escuela Universitaria de Trabajo Social.



- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio (1992) “Antropología simbólica del paisaje”. En J.A., GONZÁLEZ ALCANTUD y M. GONZÁLEZ DE MOLINA (eds.) *La tierra. Mitos. Ritos y realidades*. Granada. Anthropos.
- GARCÍA, José Luis (1976) *Antropología del territorio*. Madrid. Taller Ediciones J.B.
- GARRABOU, Ramón y NAREDO, José Manuel (Eds.) (2008) *El paisaje en perspectiva histórica. Formación y transformación del paisaje en el mundo mediterráneo*. Monografías de Historia Rural. Sociedad Española de Historia Agraria. Prensas Universitarias de Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”. Zaragoza.
- GONZÁLEZ BERNÁLDEZ, Fernando (1985) *Invitación a la Ecología Humana. La adaptación afectiva al entorno*. Madrid. Editorial Tecnos S.A.
- MADERUELO, Javier (2005) *El paisaje. Génesis de un concepto*. Madrid. Abada Editores.
- NAVARRO BELLO, Galit (2003) *Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad*. Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje. Universidad Central de Chile. Chile.
- NOGUÉ, Joan (Ed.) (2007) *La construcción social del paisaje*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.



# CUANDO LA MEMORIA SE TE QUEDA EN EL CUERPO. LOS SENTIDOS EN EL ANÁLISIS DE LAS EXPERIENCIAS DE LOS HIJOS E HIJAS DE INMIGRANTES EN BARRIADAS PERIFÉRICAS DE SEVILLA Y GÉNOVA

Simone Castellani  
Universidad de Sevilla  
Jorge Benítez Martínez  
Universidad de Sevilla

## 1. RESUMEN

Esta comunicación plantea la centralidad de la memoria sensorial como vehículo de expresión de la experiencia migratoria de menores inmigrados y reagrupados de distintas procedencias en barriadas periféricas de Sevilla y Génova. Hace ya un siglo que se puso en evidencia el rol cardinal que los sentidos juegan en la construcción de las interacciones sociales (Simmel, 1977). Aunque los procesos migratorios internacionales se inscriben en las dinámicas de la globalización y se desarrollan en un espacio de flujos dominado por la virtualidad, en los niveles locales y translocales los migrantes siguen desarrollando procesos de reproducción y creación de identidades en los cuales la dimensión sensorial juega un papel destacado. En particular, se indaga acerca del papel que juega lo sensorial en cada etapa de un proceso que ubica estos jóvenes en relación a nuevos tiempos y espacios. Reflexionamos sobre la forma en que los sentidos se vuelven “depositarios” de una memoria sensorial como “motor” y como “anclaje” reproducida por estos jóvenes en sus rutinas diarias, en la base de significaciones de orden simbólico. Se concluye con una reflexión metodológica sobre las potencialidades de los métodos y técnicas etnográficas para tener acceso y comprender las experiencias a través de los sentidos.

3163

*“Moments and places, despite physical limitation and narrow localization, are charged with accumulations of longgathering energy. A return to the scene of childhood that was left long years before floods the spot with a release of pentup memories and hopes”*

(Dewey, 2005: 24).

## 2. LOS SENTIDOS OLVIDADOS

En esta comunicación abarcaremos la migración como experiencia que implica un cambio radical en el espaciotiempo vital de los jóvenes hijos e hijas de inmigrantes y exploraremos el rol que la memoria sensorial tiene en sus vidas del día a día. En particular, avanzamos la hipótesis de que, para estos jóvenes, la memoria sensorial no representa solamente un anclaje a un espaciotiempo del pasado, sino también un motor por el espaciotiempo del presente, que encuentra su guía en las experiencias cotidianas que van modificando y renovando continuamente esta memoria.

El cuerpo, y como consecuencia los sentidos, en la modernidad occidental han sido olvidados o considerados como elementos secundarios en una representación donde la mente jugaba el papel de protagonista. Las primeras investigaciones antropológicas entendían el cuerpo y los sentidos como receptores pasivos de los estímulos ambientales, en otros términos, medio de comunicación inerte entre el ambiente y la mente. La subordinación del cuerpo a la racionalidad es un rasgo de las sociedades occidentales que se respalda hasta hoy en muchas investigaciones científicosociales, empezando por el nivel técnico-metodológico. No en vano en muchas investigaciones se apunta cada vez más al empleo

de cuestionarios que configuran las entrevistas como un pasaje racional de informaciones que tiende a descontextualizar y objetivar al entrevistado.

La supuesta pasividad de los sentidos ha sido puesta en cuestión en la época contemporánea por los descubrimientos de la neurofisiología, que han demostrado cómo los estímulos que están elaborados por el cerebro no son lo que es fisiológicamente “sentido”, sino lo que es “culturalmente mirado”. En otros términos, lo que viene visto, escuchado, oído, saboreado o tocado, interpretado como sensación atractiva o repulsiva, depende del marco cultural que comparte el observador (Marazzi, 2010). Así, en un contexto en que nunca ha habido guerra el ruido de un fuego artificial pasará desapercibido o suscitará estupor o felicidad; en uno posbélico, el mismo ruido es muy probable que provoque escalofríos y no pase desapercibido. Esto es lo que podríamos traducir como construcción cultural de la sensibilidad. Estos descubrimientos respaldan las teorías elaboradas por la epistemología pospositivista que pone en duda la supuesta distinción entre percepción y conceptualización, entre objeto y sujeto<sup>1</sup> (Goodman, 1978).

La corriente fenomenológica encabezada por Husserl (1995), ha criticado la idea de que el método positivista, fundamentado en la separación entre sujeto observante y objeto observado, sea la única forma para conocer la realidad. En su lugar, ha propuesto un acercamiento subjetivo “precientífico” a la realidad en que las cosas tienen que ser “aprehendidas en carne y huesos”, trascendiendo las categorías de sentido común en las que suele apoyarse para conocerla (Schütz, 1976). En esta propuesta teórica, se vuelve a descubrir una relación entre sujeto y objeto –fenómeno– que se logra a través del *epoché*, que pone en duda los sentidos comunes con los que conocemos el mundo.

La práctica fenomenológica reivindica la fundamental importancia del proceso experiencial para el conocimiento de la realidad, sin pararse en el nivel de lo que se da por sentido. Ponerse en una perspectiva fenomenológica significa volver a dar valor al cuerpo y a los sentidos que están en contacto directo con el “flujo vital” y lo modifican, siendo a su vez modificados. La experiencia iría más allá de la puntual y fragmentaria (*erlebnis*) característica del espaciotiempo moderno. Al contrario dicha experiencia (*erfarhung*) tiene una naturaleza procesual, ya que “hacer experiencia” significa “pasar a través”, y se desarrolla en tres fases: la introducción de la duda sobre la realidad que propone el sentido común, el ejercicio y la consolidación de lo que se ha aprendido a través de la práctica cotidiana y, en fin, la elaboración de la experiencia a través de la reflexión (Jedlowski, 1994).

Reflexionando sobre la relación entre experiencia y percepciones sensoriales, Dewey afirma que una intensa comunicación interior se alcanza sólo cuando se llega a una conexión con un criterio de excelencia sensorial. Este criterio procede de una selección de gustos, olores, tactos, sonidos e imágenes conocidas en profundidad a partir de una aprehensión receptiva y consciente en un espacio y un tiempo que adquieren nuevos significados. A esta selección se le da un sentido que se graba en la memoria, lo que “expresa la función de los órganos sensoriales cuando llevan al sujeto a una realización completa” (Dewey, 2005: 22).

La propuesta de Simmel (1977) sostenía que el flujo vital se cristaliza en formas, en aquellas configuraciones sociales (estructuras, instituciones, organizaciones...) que damos por sentadas como universales, pero que están destinadas a cambiar porque es el flujo de la vida mismo que empuja hacia este cambio. En su famosa “digresión sobre los sentidos”,

---

<sup>1</sup> Es lo que también Ibáñez desde las ciencias sociales había indicado como el tercer pilar del paradigma de la simplificación positivista: “la disyunción sujeto/objeto” (Ibáñez, 1997: 4654-67).

sostuvo la tesis que las interacciones sociales no son independientes de la fisiología de los sentidos. Al contrario, están modeladas sobre ellos, dado que los sentidos son lo más cercano al flujo vital y la primera forma de acercamiento del ser humano a la realidad externa.

La ecología sensorial, una rama de la biología molecular, postula que las informaciones adquiridas por el sistema sensorial se combinan con los datos de la memoria y del aprendizaje, y formula la hipótesis de que existe un diálogo continuo entre las sensaciones percibidas por los sentidos y la memoria, que se reelabora a través de la experiencia misma. Si la memoria en su sentido tradicional está siempre ligada a un contexto espaciotemporal, para entender su acepción de proceso, de movimiento, hay que ir más allá de la idea de tiempo representado en un eje. Según la idea de Bergson (1985) del “tiempo como duración” cada momento es causa de momentos precedentes y, sin embargo, es nuevo respecto a ellos. Cada momento sería una aguja que penetra en el ovillo del tiempo y tiene una contemporánea presencia de pasado, presente y futuro. En suma, cuando hablamos de memoria sensorial entendemos esta fusión entre sentidos y mente a través de la experiencia cotidiana de la realidad externa y de *alter*, que se reconoce como alguien ajeno y, al mismo tiempo, como alguien que tiene la capacidad de dar sentido a la realidad que nos rodea.

En esta comunicación partimos de tres etnografías llevadas a cabo en barriadas populares de Sevilla y Génova entre 2008 y 2010 con adolescentes hijas e hijos de inmigrantes entre los 11 y 17 años. Las investigaciones realizadas tenían el objetivo de analizar los procesos de construcción de identidades de estos jóvenes en sus ámbitos de vida cotidianos. Partiendo del análisis de la conexión entre cambios intrafamiliares de las culturas de origen y aspectos de la cultura local, se proponían analizar la fuerza de enculturación de las culturas juveniles, el papel de la escuela y los roles en las unidades familiares.

Propugnar un rol activo de los sentidos en el proceso cognoscitivo y en las relaciones sociales implica ponerse en la perspectiva fenomenológica, que no entiende la memoria como una información cristalizada en el pasado, sino en relación con lo vivido o por vivir. En el lenguaje común hay términos diferentes para definir la recuperación de la memoria: repensar (con la mente), recordar (con el corazón). Hay memorias, también, que “se quedan” en los sentidos que pretendemos explorar en esta comunicación, buceando en la experiencia migratoria que marca las vidas de aquellos jóvenes inmigrados y reagrupados en la preadolescencia y adolescencia. Alguno de los sentidos dominará en el recuerdo ya sea como motor (vista, oído) o como anclaje (gusto, olfato) de una memoria considerada un todo global entre el contexto espaciotemporal exterior y los sentidos pensamiento “interiores” del sujeto.

### 3. LOS SENTIDOS COMO MOTOR

La experiencia sensorial va a ser considerada una de las formas más profundas en la conformación de la identidad. Exploraremos en este nuevo apartado los sentidos más relacionados con el aporte de percepciones rápidas y eficaces sobre la realidad más inmediata, la vista y el oído, tomando en consideración la experiencia migrante como pauta experiencial común de los sujetos de nuestra investigación. Como revela nuestra etnografía, durante la experiencia migratoria los sentidos de estos jóvenes están muy abiertos a la recepción de lo nuevo, aun más que durante la infancia. La exploración cotidiana que los reincorpora a un espacio y a un tiempo desconocidos donde se les ha dejados solos, en un barrio, una escuela, unos espacios de ocio o de tránsito, puede servir de motor a su nuevo *hic et nunc*.

Estos jóvenes a menudo participan de forma marginal en la decisión de la partida y sus propios proyectos de futuro se toman escasamente en cuenta en el proyecto migratorio (Martín *et alii*, 2011). Esto produce una llamativa y generalizada infantilización del adolescente, que se encuentra desprevenido y carente de voz propia. Por parte de las familias, el hecho de tomar decisiones en lugar del hijo es percibido como una forma de protección frente al peligro de posibles reacciones contrarias. Por eso el viaje, como la partida y la llegada, es brusco y deja desorientados a los jóvenes.

“Yo viajé con otras niñas... Pero me dolían mucho los oídos. Cuando llegó la tarde nos ofrecieron de comer carne o pasta, pedí pasta pensando que era un pastel. No sabía qué era. ¡Casi vomito! Y no seguí comiendo... Llegué a Madrid y otro lío. Yo pensaba que me recogían allí y no en Sevilla. Nos sacaron a todos y buscaban a mis padres, pero como no los veían me llevaron a una habitación donde llevaban a los niños que esperaban a los familiares. Ya se enteraron que me esperaban en Sevilla; me montaron en otro avión y me trajeron a Sevilla. Antes de aterrizar yo pensaba que era todo muy bonito porque en el aire veía muchas piscinas” [Ecuador, mujer, 16 años<sup>2</sup>].

La experiencia de la migración representa indudablemente una fractura social, además de emocional, para estos jóvenes. Esta desorientación tiene mucho en común con la fase liminal de los ritos de paso teorizada por Van Gennep (1986) y Turner (1982). Mientras la fase preliminar se correspondería con el desarraigo y con la pérdida de un espaciotiempo en que se definían como sujetos sociales, la postliminal se identificaría con la reconquista de otro espaciotiempo donde volverán a reconocerse como tales. Con los referentes de la partida todavía muy vivos, los sujetos buscan en la comparación una resistencia al desapego, un refugio ante lo nuevodesconocido difícil de aceptar y lleno de contradicciones con el sentido común que compartían hasta el momento. Pocos referentes de la nueva vida cotidiana siguen los códigos espaciotemporales de etapas anteriores. En estos momentos, pues, la vista y el oído se convierten en fundamentales exploradores para recabar las coordenadas claves sobre la nueva realidad.

Sus vidas se están así abriendo a nuevos ritmos y producen una mezcla de estilos y actividades en el nuevo espacio local. Se abren perspectivas más allá de la familia, la escuela y el vecindario inmediatos de la anterior etapa infantil, haciendo suyos entornos que los ayudan a socializarse a través de la propia capacidad sensorial para explorar. Los tiempos también son motor de cambio, puesto que aparecen nuevos ritmos marcados por los novedosos horarios escolares, de talleres y de actividades informales, las largas jornadas laborales de sus progenitores, o las salidas de tardes o de días de fiesta.

Entre el tiempoespacio infinitos de una infancia orientada al juego, de un lado, y una edad adulta preocupada por las dinámicas laborales, de otro, estos adolescentes deben construir en la sociedad de llegada un nuevo concepto de juventud prolongada que deja amplios territorios vitales por definir. En esta etapa el seguimiento de los familiares y educadores se complejiza y la influencia de los pares va ganando en peso.

En las agrupaciones de pares funcionan una serie de códigos simbólicos y signos visuales y sonoros eficaces para el reconocimiento en los patios de los centros escolares o las

---

<sup>2</sup> En cada cita están indicados el país de nacimiento del sujeto, el género y la edad.

plazas de reunión, pero también en los “espacios de tránsito”. Estas percepciones sobre las que se construyen estas agrupaciones pueden considerarse vanguardia de la estética juvenil.

“Ropa, la rapera. ¿Tenéis algún símbolo con las manos? Sí. A ver hazlo [se choca los puños y deja los pulgares hacia arriba]. Y después para identificar así... [El índice, el corazón y el pequeño hacia abajo]. Y después cuando estamos en pandilla y viene otra distinta como para pegarnos... como para cantar en rapero... es así. Sí [con los pulgares cruzados y los índices y los meñiques extendidos]. ¿Y eso es para una pelea de calle? No, eso es cuando el otro está cantando. ¿Puedes cantar algún verso? Bueno... es que solo me sé cachitos. Dime un trozo solo, como ejemplo. [Canta]. Vale. Pues ahí os peleáis y el que pierde qué pasa. Pues, que se tiene que ir de la pandilla. ¿Y el que gana? Al que gana se le tiene más respeto. ¿Y qué significa tener más respeto? Pues que sigue cantando y buscando más retos con los de otra pandilla, porque nosotros ya tenemos valor” [Marruecos, hombre, 15 años].

Las percepciones de estos menores son vividas con intensidad porque parten de la experimentación, poniendo en tela de juicio lo que antes les ofrecía seguridad. Por ello arriesgar con nuevos códigos supone toda una experiencia a través de los sentidos más dinámicos. Con la llegada se pasa de la fase de aturdimiento a la de exploración, y de nuevo a la de adaptación. Las nuevas sonoridades de la escuela (el ruido de los patios, los timbres y la forma de relacionarse de los nativos en su relación profesoralumnos, y de éstos últimos con sus familiares adultos), o los nuevos roles en sus hogares (nuevas atribuciones y cuidados de hermanos, tareas domésticas, hogares más caóticos y asimilación del principio adulto de escasez), se traducen en un universo espaciotemporal que se va a actualizar a diario a través de la fluidez de la vista y el oído.

3167

#### 4. LOS SENTIDOS COMO ANCLAJE

“Y allí había una comida excelente [...]. ¿En qué sentido? ¡Estaba rica! ¿Los olores, los colores, los sabores de este primer día? Los de nuestro país... Ceviche [...]. ¿Y cuando probaste la comida? No sé... [se abre una larga sonrisa en su cara y susurra] ¡es que la comida de allá me encanta! No sé... cuando comí allá me recuerda todo Ecuador... ¿Y aquí comes la misma comida? ¿Aquí? Sí, pero no tiene el mismo sabor de allá” [Ecuador, hombre, 15 años].

En los estudios sobre los hijos de migrantes, en particular sobre los que migraron en la llamada “generación 1.5”, se tiende a subrayar su vínculo con el país y la cultura de origen. Estos sujetos son definidos como “divididos” (SuárezOrozco, M y SuárezOrozco, C., 2003), tendiendo a presentar sus experiencias pasadas en el país de origen como algo granítico que marca invariablemente su identidad. En esta literatura se advierte una propensión a la racionalización y la esencialización de la experiencia pasada y de los recuerdos, como si fueran algo estático, inmutable.

Siguiendo nuestra formulación inicial queremos subrayar cómo la experiencia y la memoria son cambiantes. La memoria es un anclaje sobre el que estos jóvenes construyen

identificaciones respecto al presente. Para descifrar la complejidad de los procesos de construcciones identitarias, en este caso marcados por la etnicidad, creemos que los sentidos pueden proporcionarnos una buena clave interpretativa. Elegimos el ancla como metáfora para representar una memoria que socava en profundidad en la arena de la experiencia y la revuelve, reificando la tercera etapa del *erfahrung* –la reflexión sobre la propia experiencia–. Aunque el ancla pueda parecer un elemento estático, se puede también levar, navegando hacia nuevos destinos del presente. Con todo, la profundidad de esta memoria sensorial, según lo que pudimos recoger en nuestras etnografías, estaría conectada con los sentidos más “primarios” del *homo*. De hecho, estudios fisiológicos han demostrado que las sensaciones olfativas no son seleccionadas a nivel cognitivo –tálamo–, ni por los centros cerebrales del lenguaje, sino que pasan directamente al hemisferio emocional (Marazzi, 2010).

“De Marruecos recuerdo el olor de la calle, que es a especias y dulces. Ahora, cuando voy en verano, lo primero que hago... es ver a mi abuelo. En su calle huele así. Y como dulces. Bueno, también, estaba el horno, que se encendía por la mañana y me despertaba con el olor ése a hacer pan” [Marruecos, hombre, 16 años].

El país de origen se recuerda a menudo a través de olores y sabores, en especial manera conectados a la comida, síntesis de estos dos sentidos. En las narraciones cotidianas de estos jóvenes el lugar de origen es una tierra mítica, un espacio bucólico donde se vive en condiciones más humildes y, sin embargo, las relaciones sociales, en particular las familiares, son más cálidas. Contribuye el hecho de que se recuerda lo que coincide con la época infantil de espacios y tiempos dilatados, libres de las obligaciones que tras la migración empiezan a crecer: tareas escolares, obligaciones domésticas, cuidado de hermanos. La evocación de este pasado por estos jóvenes resulta fundamental para la creación de una comunidad imaginada (Anderson, 1987), sobre la que se fundan nuevas identidades en el presente (Martín *et alii*, 2011; Queirolo, 2010).

El sentido de pertenecer a la “tierra de los padres” sirve también para mantener y renovar los lazos transnacionales. Si los adultos mantienen estos lazos sobre todo en el nivel material, sus hijos lo hacen en el plano ideal (Levitt, 2010). La reproducción del sentido de pertenencia a una comunidad, que enlaza el lugar de origen con el de llegada, se cumple a través de narraciones que se construyen por medio de historias, de fotos, vídeos, fiestas, comidas que se comparten a nivel real o mediado. La pertenencia, pues se mantiene a través de microrituales cotidianos que la reproducen y renuevan.

Otra forma para renovar el sentido de pertenencia a la comunidad son los viajes al país de origen, en que estos jóvenes vuelven a reencontrarse con la tierra de los progenitores, especialmente a nivel sensorial. En estas ocasiones estrechan los lazos familiares, reencontran amigos, se enamoran vuelven a reinterpretar la experiencia y, como consecuencia las narraciones sobre el pasado. En este sentido utilizar el concepto estático de comunidad imaginada, puede negar la dinamicidad de este proceso experiencial, dado que las identificaciones se vuelven a escribir continuamente a través del presente. Estos jóvenes experimentan, juegan con la memoria pasada, recuperan algunas partes y dejan otras. En estas historias hablan sobre sí mismos, junto con los amigos y con la familia, modificando la interpretación de los hechos pasados. La memoria hace convivir pasado, presente y futuro, creando una “comunidad que sigue siendo imaginada”. En suma, mientras que la



vista y el oído conectan más con elementos novedosos, los olores y los sabores anclan la memoria personal a unos espacios y tiempos que ya han sido asimilados como vivencias experienciales. Como nos comenta un entrevistado:

“En Ecuador no es como acá en Italia que hay sólo el plato de pasta y ya... allá hay muchos platos... allí había el pescado frito, pescado hervido en agua... o el pescado con harina, empanado...harina de maíz. Muchas cosas... acá en Italia se puede hacer o no hacerlo, pero de todas formas no hay aquel sabor que sientes en Ecuador, porque también allá cuando comes un plato del mismo país... por ejemplo, también cuando yo preparaba la pasta en Ecuador, no sentía que era buena, no en el sentido que la preparé mal pero... el ambiente en el cual se preparan las cosas... cambia en mi opinión. Preparar la pasta en Ecuador, es diferente que prepararla en Italia... para mí. Parece casi que estás en otro mundo” [Ecuador, hombre, 15 años].

## 5. LOS SENTIDOS Y LA METODOLOGÍA

Como apuntábamos la ola positivista que aniquila el cuerpo durante la Modernidad ha afectado también las ciencias sociales. Sin entrar en el debate entre cualitativo y cuantitativo haremos una serie de reflexiones metodológicas que atañen al trabajo antropológico, más específicamente al desarrollado con jóvenes. En primer término, cabe señalar una recomendación que, siendo general de los estudios cualitativos, ofrece algunas peculiaridades en los estudios con jóvenes. Hablamos de contrastar la información combinando diferentes técnicas cualitativas, como la entrevista, la observación o el análisis de las fuentes documentales. Llenos de contradicciones en sus propias afirmaciones, los adolescentes se dejan influir especialmente por los contextos en que se implementan estas técnicas. Ocurrió a menudo, a modo de ejemplo, que quienes se sentían integrados, más tarde eran los primeros en excluirse, que quienes reafirmaban su identidad de origen acababan también por querer confundirse, y todo en tan sólo unas semanas de diferencia.

El acercamiento a las trayectorias vitales de estos jóvenes nos hace reflexionar sobre la verdad relativa de cada una de sus afirmaciones mantenidas con rotundidad, o sobre aquellas sostenidas con escasas argumentaciones. Las contradicciones respecto a sus percepciones del mundo no hacen sino reflejar inestabilidades en los proyectos migratorios familiares, cambios vitales y la propia etapa adolescente.

Centrándonos en el campo de lo sensible, la riqueza de una etnografía de orden cualitativo consiste en poder hacer un seguimiento de estos cambios y contradicciones. Si tomamos una de las técnicas más empleadas, la observación participante, tenemos que constatar que el investigador que la utiliza está obligado a enfrentarse con los sentidos y con las emociones, al tener que lidiar con sus propios sentidos<sup>3</sup> y con los de los sujetos observados. Para entrar en el campo y conquistar la confianza de los “nativos” se tienen que compartir experiencias y, a menudo, este proceso pasa por los sentidos en su conjunto, más allá de los más inmediatos: escrutándose recíprocamente, comunicándose desde el lenguaje no verbal o los silencios, compartiendo la misma comida o incluso a través de la emotividad de un tonema.

---

<sup>3</sup> Las mismas palabras observación, grabaciones, transcripciones y memorandos, o notas escritas del diario de campo indican que en la investigación antropológica se ha dado mayor cabida al elemento visivo y auditivo. A través de la expresión y comprensión oral y escrita de esos documentos etnográficos se intenta además, cognitivizarlos.

Este proceso de acercamiento sensorial, sin embargo, se deja de lado en lo que es la representación de la entrevista. Esta técnica es un ritual donde ambos conocen su papel en la representación: el entrevistador pregunta y el entrevistado responde, de modo que todo se resuelve en un intercambio unidireccional de informaciones. De esta forma vamos a encontrar sólo lo que estábamos buscando a priori (Sclavi, 2003), limitándonos a registrar representaciones de la experiencia y no los procesos experienciales en sí mismos, los que mayores pistas pueden otorgar al investigador. Si se quiere alcanzar el nivel del *erfahrung* hay que apuntar a la narración, porque es a través de ella que nos acercamos al “flujo vital” del entrevistado. Como dejamos entender hablando de la memoria, la narración es un Yo del presente que se conecta con un Yo del pasado, de modo que las narraciones que se hacen del pasado son siempre filtradas por el presente (La Mendola, 2009).

Además hay que considerar que el contexto de entrevista nunca es neutral, no es un experimento de laboratorio donde todas las variables están bajo control. Por eso hay que prestar atención a cada uno de los detalles sensoriales y emocionales que configuran el contexto. Esto pudimos experimentarlo en nuestro trabajo de campo. Las entrevistas a menudo se prolongaban en varias sesiones, puesto que la capacidad de concentración de un menor de edad –y mantener la intensidad emocional de los temas tratados– requería de una secuenciación con intermitencias. El desorden de las respuestas, la repetición de las informaciones en distintos momentos, el cambio de postura o las contradicciones en sus propias afirmaciones, dejaban entender que los adolescentes se dejan influir especialmente por los contextos. Por eso, vimos la necesidad de profundizar en temas de orden metodológico para conseguir fluidez en las narraciones vivenciales más profundas.

Narrar la propia experiencia significa abrir al otro su intimidad. La recuperación de la experiencia no es tarea fácil. Los silencios, las pausas o las repeticiones no tendrían que ser considerados como elementos disturbadores a ignorar (o tan siquiera a transcribir). Al contrario, el investigador tiene que acompañar al entrevistado en esta senda de recuperación de la memoria más profunda. Aunque la reflexión sobre estos aspectos requiere tiempo y energía adicionales, acaba por resultar satisfactoria y enriquecedora para el entrevistado, ya que es a través de la narración que cobra sentido la experiencia (La Mendola, 2009).

“Siempre es bonito tener esos recuerdos en la mente. La verdad es que yo no me acuerdo mucho de cosas cuando yo era pequeña, ahora recordándolas así es bonito” [Mauritana, mujer, 17 años].

Para permitir la recuperación de estas experiencias pasadas habría que intentar evitar aquellas preguntas que enmarquen la entrevista en su representación más tradicional, basada en la informatividad, la tipización de la experiencia y la valoración clasificadora, reorientándola hacia la narratividad, la experiencia particular y la ausencia de valoraciones (La Mendola, 2009).

En nuestros estudios experimentamos que un originario esquema de entrevista por ejes analíticos se cambiaba, por voluntad del entrevistado, en una opción más cercana al relato biográfico. Esta técnica se encontraría situada a medio camino entre la entrevista en profundidad (más limitada), el método genealógico y la historia de vida (más prolijos y prolongados). Con el relato biográfico se trata de recoger las situaciones tal y como son recuperadas por el sujeto investigado, integrando la tensión emocional como estímulo evocador en las partes más racionalizadas de sus experiencias. Desde una reconstrucción

narrativa que diera coherencia a la vida contada, podemos decir que el relato biográfico nos ha aportado metodológicamente una oportunidad para captar los procesos sociales de la interacción cotidiana: en el estudio de los roles y actitudes y, en general, en todos aquellos temas que impliquen, o lleven aparejados, cambios significativos individuales o colectivos (Pujades, 1992).

Pero a su vez, trabajando con jóvenes nos dimos cuenta de que son necesarias las aportaciones de diferentes perspectivas que, conociendo el caso de primera mano (familiares cercanos, educadores, monitores, amigos, parejas), permitan ir profundizando gracias a experiencias que se enlazan a aquellas narradas por el joven. La multiperspectividad, pues, nos ha llevado a enriquecer la contextualización de las entrevistas con los jóvenes y acercarnos a sus vidas, de modo que en estos nuevos aportes, volvían a reelaborar sus expresiones profundizando aún más en sus intervenciones.

Finalmente, cabría apuntarse que el investigador tiene que despojarse de su rol de poder y darse cuenta de que una investigación es en sí misma un proceso experiencial en el que los sentidos y el lenguaje no verbal son parte del hilo narrativo. Así, debe romper sus sentidos más racionalizados, proceder por prueba y error teniendo en cuenta las sensaciones y las emociones de las personas que tiene delante y, en fin, reflexionar sobre lo que está haciendo de forma compartida. Sólo así evitará cargar sobre el entrevistado con la responsabilidad de responder a los objetivos del diseño de investigación inicial. Las respuestas a las preguntas se encuentran a menudo entre líneas en las narraciones de las experiencias que les confiaron sus entrevistados, más que en los presupuestos de partida. En suma, un acercamiento cualitativo puede transformarse de un intercambio informativo unidireccional en un encuentro entre sujetos que comparten experiencias a nivel sensorial, emocional y cognitivo.

3171

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict (1987) *Comunidades imaginadas*. México, FCE.
- BERGSON, Henri (1985) *La evolución creadora*. Madrid, Espasa-Calpe.
- DEWEY, John (2005) *Art as experience*. New York, Penguin.
- GOODMAN, Nelson (1978), *Ways of worldmaking*. Hassocks, Harvester Press.
- HUSSERL, Edmund (1995) *Experiencia y juicio*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- IBÁÑEZ, Jesús (1997) "Hacia una ética de la (eco) responsabilidad y la ecología en el pensamiento social de fin de siglo". En J. IBÁÑEZ, *A contracorriente*. Madrid, Fundamentos.
- LA MENDOLA, Salvatore (2009) *Centrato e Aperto. Dare vita a interviste dialogiche*. Torino, UTET Università.
- LEVITT, Peggy (2009) "Routes and Roots: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(7), pp. 1225-1242.
- JEDLOWSKI, Paolo (1994) *Il sapere dell'esperienza*. Milano, Il Saggiatore.
- MARAZZI, Antonio (2010) *Antropologia dei sensi*. Roma, Carocci.
- MARTÍN, E., BENÍTEZ, J., CASTELLANI, S. y CUBEROS, F. (2011) *Vidas de "ida y vuelta"*. *Inmigrantes latinoamericanos en Sevilla*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- PUJADES MUÑOZ, Juan José (1992) *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociales.
- QUEIROLO PALMAS, Luca (Coord.) (2010) *Atlantico Latino: gang giovanili e culture transnazionali*. Roma, Carocci.

- SCHÜTZ, Alfred (1976) *Collected Papers II: Study in social Theory*. Nijoff, The Hague.
- SCLAVI, Marianella (2003) *Arte di ascoltare e mondi possibili*. Milano, Bruno Mondadori.
- SIMMEL, Georg (1977) “Digresión sobre la sociología de los sentidos”. En G. SIMMEL, *Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza Universidad, pp. 676-695.
- SUÁREZOROZCO, Carola y SUÁREZOROZCO, Marcelo. (2003) *La infancia de la inmigración*. Madrid, Morata.
- TURNER, Victor (1982) *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York, Performing Art Journal Publications.
- VAN GENNEP, Arnold (1981) *Ritos de paso*. Madrid, Taurus.

## **“MI CUERPO DE ANTROPÓLOGA MIGRANTE” LOS SENTIDOS Y EL CUERPO EN LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA**

Diana Mata Codesal<sup>1</sup>

Sussex Centre for Migration Research, Universidad de Sussex, Reino Unido

Este trabajo presenta de manera reflexiva una experiencia de campo en los Andes ecuatorianos con el fin de analizar las potencialidades del cuerpo como generador de conocimientos en el caso concreto de una etnografía sobre migraciones internacionales. Durante nueve meses llevé a cabo trabajo de campo en dos zonas rurales de los Andes ecuatorianos lo que supuso, además de un cambio de huso horario y social, entrar en contacto con un paisaje sensorial muy diferente al de mi vida de doctoranda en Europa.

En este trabajo reivindicó al cuerpo como un instrumento de investigación válido para generar conocimiento antropológico. El proceso de “extrañamiento” mental, central en la disciplina antropológica, también puede ser corporal y sensorial como en este caso. Al experimentar físicamente algunas de las actividades habituales o festivas en el campo ecuatoriano estaba adquiriendo conocimientos que de otro modo hubieran sido difíciles de verbalizar. Como Oikarinen Jabai yo también encontré “que la experiencia no verbal del encuentro y el entendimiento es a veces mucho más fuerte que la verbal” (2003: 575).

El nuevo paisaje sensorial, además de ser una fuente de conocimiento también fue una manera (inicialmente involuntaria) de ganarme la confianza de mis informantes.

### **1. SENTIDOS Y SABERES: BREVE REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA**

3173

Se suponía que teníamos que aceptar el mito del investigador cabezafloante (el objeto del Pensamiento, la Racionalidad y la Razón) que va de sitio en sitio pensando y hablando, mientras su contraparte profana, el Cuerpo, se esconde invisible, desordenado e incontrolable en las sombras del Gran Salón de la Academia. El Cuerpo se ha convertido en el pariente histérico que nos avergüenza, y al que no hay que dejar salir de la torre de marfil de la Academia<sup>2</sup>. (Spry, 2001: 720).

La separación cuerpomente presente en Occidente y la supremacía de los aspectos racionales capaces de codificar la experiencia como medio para generar conocimiento hunde sus bases en la filosofía clásica. Descartes con su “pienso luego existo” llevó este racionalismo a su punto más álgido. El cuerpo y los sentidos son frecuentemente concebidos como “salvajes” o fuera de control, con la necesidad que eso implica de domarlos. La antropología es también producto de estas bases fundacionales, las cuales subyacen a las premisas del trabajo etnográfico. Sin embargo la subordinación de lo corporal y sensorial a lo racional es jerárquica ya que hay sentidos que se consideran más adecuados y precisos que otros para transmitirnos el mundo. La vista y el oído son los sentidos adecuados que el antropólogo tiene para captar la información en el campo. El antropólogo tradicional-

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre remesas sociales y materiales en dos zonas rurales de los Andes ecuatorianos financiada por una beca de Formación de Investigadores del Gobierno Vasco. Por razones éticas todos los nombres propios han sido cambiados.

<sup>2</sup> Todas las traducciones del inglés son mías.

mente ha sido concebido como un observador, herramienta de trabajo objetiva que mira, pregunta y toma notas. La observación participante, sobre todo desde Malinowski, es la técnica por excelencia para la producción de conocimiento antropológico. Por lo general, los otros sentidos no parecen jugar ningún papel relevante en el trabajo del etnógrafo, a excepción de posible fuente de problemas dado el carácter “desordenado e incontrolable” de lo corporal. Sin embargo, como defiende Ardevol “la observación está claramente basada en el sentido de la vista, pero la participación nos lleva a la implicación corporal, a la puesta en juego de todos los sentidos del etnógrafo o de la etnógrafa, al contacto directo, inmersivo, experiencial en otras realidades culturales y sociales. Esta implicación sensorial atañe a todos los sentidos, los perceptivos –vista, oído, tacto, gusto, olfato– como los de orientación, como el equilibrio, o los sentidos sociales como el sentido del humor, el sentido del ridículo e incluso al “sentido” que llamamos común” (Ardevol, 2009: 5). De manera análoga, la empatía, el reconocernos en el otro, sentir lo que de nosotros hay en los demás y viceversa (cualidad fundamental en el etnógrafo), tiene un componente corporal y sensorial muy potente, que no ha sido suficientemente teorizado.

Recientemente algunas corrientes feministas y postmodernas han comenzado a escribir sobre el tema de las posicionalidades (ver por ejemplo England, 1994; o Rose, 1997) y el hecho (evidente) de que Yoantropóloga no llega al campo y pierde el guión, dejando de ser Yo para convertirse en antropóloga. Yoantropóloga tira de los recursos de Yopersona, pero como es científica lo hace de una manera reflexiva. Entre estos recursos están lecturas previas, diseños metodológicos, pero también experiencias previas sensoriales y un cuerpo dotado con un aparataje sensorial culturalmente construido (desde luego con una base biológica, sin embargo ser sordo por ejemplo, aún un hecho biológico, no tiene las mismas connotaciones o consecuencias en entornos culturales distintos). El miedo a perder la condición de científico hace que en muchas investigaciones no se hable sobre la cuestión subjetiva. Si Yo hubiera sido de otra manera el trabajo de campo en Ecuador hubiera ido de otra manera, y esto es así escriba yo sobre eso o no.

Los sentidos comienzan poco a poco a aparecer como objeto adecuado de estudio antropológico. El ejemplo más claro es el gran número de investigaciones antropológicas recientes sobre la alimentación, en las que es central el sentido del gusto, ligado en ocasiones al del olfato, lo que se manifiesta en la aparición de publicaciones científicas especializadas (como por ejemplo *Anthropology of Food*, *Gastronomica*, o *Food and Foodways*). Sin embargo las investigaciones sobre el papel metodológico de los sentidos en la antropología son aún mucho más escasas. En esta segunda línea se enmarca el contenido de este artículo, aún con carácter tentativo y exploratorio.

En este trabajo se entienden los sentidos y el cuerpo como un todo, en lo que ha venido a denominarse “sensorium”, ya que como algunos autores han defendido y debido a la naturaleza multisensorial de las experiencias vividas y la cultura (Classen, 1993; Howes, 2003; Seremetakis, 1994), no parece útil “dividir el sensorium y analizar cada tipo de estímulo sensorial por separado” (Mason y Davies, 2009: 600).

## **2. NUEVO PAISAJE SENSORIAL: EXTRAÑAMIENTO SENSORIAL**

Mi primer recuerdo visual de Xarbán es el edificio colorido de la iglesia parroquial. Pero mi primer recuerdo de verdad, intensamente grabado, es la sensación de pies ardiendo dentro de las botas de monte después de andar varios kilómetros bajo el sol andino, junto con una sensación extraña en la

cabeza (lo que acabaría siendo la primera de unas cuantas insolaciones producidas por un sol a dos mil metros de altitud y mi falta de costumbre de llevar gorro). (Notas editadas del diario de campo, visita piloto, verano, 2008).

La experiencia de campo que describo en este trabajo tuvo lugar en un contexto eminentemente rural, con las imponentes montañas de los Andes como paisaje enmarcador y generador de la experiencia. El hecho de haber vivido gran parte de mi infancia en una zona rural en Europa, hacía que no todos los estímulos sensoriales me fuesen completamente nuevos (el sonido de perros ladrando de noche en la distancia, el olor de la hierba recién cortada, el intenso sabor de la leche recién ordeñada, el escalofrío que sube por la columna vertebral cuando te sientas en una piedra fría...) aunque si la intensidad de los mismos. En este contexto, a mi llegada no solo me sentía profundamente descolocada en términos de conocimiento, sino también en relación a los estímulos sensoriales, que me mantenían en un estado de excitación y alerta constante. Como es evidente, el cuerpo de la investigadora no se quedó paseando los salones de la Academia europea durante los nueve meses que duró el trabajo de campo, sino que formó parte activa del proceso etnográfico. Las experiencias del trabajo de campo de inmersión total, como en este caso, son anímica y físicamente agotadoras, no solo por la necesidad constante de navegar entre lo conocido y lo desconocido tratando de entender desde dentro las estructuras políticas y económicas del lugar, sino también por la recepción de estímulos y sensaciones nuevos que necesitan ser aprehendidos y “recolocados”.

La base para poder llevar a cabo trabajo de campo es el extrañamiento (Velasco y Díaz de Rada, 1997), es decir la sorpresa curiosa al ver como los otros interpretan o realizan su mundo sociocultural. Este extrañamiento se equipara de un modo implícito al extrañamiento mental ante situaciones a las cuales no podemos dar sentido con el utillaje mental que adquirido en nuestro primer proceso de aculturación. Sin embargo el extrañamiento sensorial puede ser una fuente de información útil para la investigación etnográfica. Especialmente cuando el trabajo de campo tiene lugar lejos de la cultura del antropólogo, el distinto paisaje sensorial en el que se entra combinado con el estado de alerta constante que implica llevar a cabo trabajo de campo, genera una serie de estímulos tanto racionales como sensoriales que es interesante acoplar. El extrañamiento mental y el sensorial no ocurren de manera independiente el uno del otro, sino que se retroalimentan. En ambos casos se requiere del antropólogo un posicionamiento abierto, expectante, activo y reflexivo.

Para que este segundo tipo de extrañamiento, el sensorial, tenga lugar debemos permanecer atentos no solo a lo que nos cuentan o pensamos, sino también a los cambios sensoriales que se producen en nuestro cuerpo de antropólogo@s, y al diferente mundo sensorial culturalmente construido de nuestros interlocutores. Cuando se realiza trabajo de campo en culturas distintas a la propia es muy probable que se produzca un choque sensorial. Sin embargo éste no suele ser reflexivamente pensado ni incorporado en las investigaciones, lo que genera que tras el inicial choque, se bloquee o no se preste atención a los estímulos sensoriales que se reciben. En gran medida esto se debe al hecho de que muchos diseños metodológicos y preparaciones previas no dejan espacio ni tiempo para que este conocimiento experiencial pueda “ser sentido con sentido” y adquiera importancia. Lo que normalmente nos encontramos en las investigaciones es una supremacía del enfoque que privilegia lo mental sobre lo sensorial. De esta manera la información adquirida a través de este segundo tipo de extrañamiento no es tenida en cuenta. Excepto en casos

de autoetnografías, este tipo de planteamientos no suelen ser reflexivamente mostrados (como magistrales excepciones ver por ejemplo DeSouza 2004; OikarinenJabai, 2003; Spry, 2001). Existen poco autores que se arriesgan a salir de las convenciones de la disciplina, y admiten que el cuerpo se fue con ellos de trabajo de campo.

### 3. LO QUE APRENDO GRACIAS A MIS SENTIDOS: APRENDIZAJES CORPORALES

Desde pequeñas las niñas [en los Andes ecuatorianos] aprenden a preparar platos típicos no a través de explicaciones orales o escritas, sino mirando a sus madres y abuelas e imitándolas, hasta que finalmente adquieren la competencia requerida. A través de esta manera de trabajo encarnado y repetitivo las niñas aprenden las técnicas correctas, siendo animadas en todo momento a sentir las texturas y el sabor de los platos. Aprender a cocinar los alimentos tradicionales es por lo tanto una experiencia altamente sensual, y es a través de la práctica corporal que las niñas aprenden a cocinar las recetas transmitidas de generación en generación (Abbots, 2008: 7).

“El trabajo de campo, como la vida misma, se caracteriza por una serie de aprendizajes” (Jenkins, 1994: 442), y en muchos de esos aprendizajes se encuentran involucrados los sentidos y el cuerpo. Existe un conocimiento que es difícil de verbalizar, por cuanto se lleva a cabo de manera corporal y ha sido aprendido por repetición. Mis informantes encontraban muy difícil (a la vez que divertido) que yo les preguntara como se piqueteaba (arar manualmente para desherbar y voltear la tierra con el fin de oxigenarla). Era algo que habían aprendido por observación y práctica corporal y como tal encontraban que mi aprendizaje debía hacerse de la misma manera corporal. Otros antropólogos han encontrado maneras similares de transmisión del conocimiento como Crickmay en el tejido de textiles en comunidades indígenas del altiplano boliviano (2002), o Simpson en la construcción de barcos en la India (2006).

En Ecuador son frecuentes los comentarios críticos hacia los migrantes de origen rural en relación a la manera en la que utilizan el dinero enviado o traído de vuelta por los migrantes (Klaufus, 2006; Jaramillo, 2002; Borrero, 2002). Muchos de estos comentarios críticos tienen su origen en las élites urbanas provinciales y parten de una concepción bucólica de la vida en el campo. Para ellos el campo es solo el decorado de sus vacaciones y fines de semana y no un lugar real donde vivir y trabajar, a menudo en condiciones muy duras.

En mis dos lugares de estudio, las prácticas agrícolas no estaban mecanizadas, consecuencia de la situación de microfundio y lo escarpado del terreno que convierten en económicamente inviable la mecanización de gran parte de las tareas agrícolas. A pesar de que en uno de los lugares, como consecuencia de la migración internacional y la recepción de remesas, la agricultura juega un papel económicamente marginal en las estrategias de vida actuales de los habitantes, culturalmente seguía siendo muy importante y se seguía cultivando para el consumo del hogar: con herramientas muy rudimentarias, basadas en la fuerza física humana, las parcelas de terreno se limpiaban con machete y araban con lampa (azada).

Llevar a cabo las actividades domésticas tampoco es tarea fácil. Cocinar, cuidar de los animales domésticos, limpiar la casa, pero sobre todo lavar la ropa a mano sin agua caliente, ocupaban gran parte del día a día de las mujeres en ambas aldeas. Las remesas



habían permitido que algunas familias pudieran comprarse lavadoras, con lo que la carga de trabajo diario de las mujeres del hogar se aliviaba considerablemente.

El hecho de llevar a cabo simples tareas agrícolas, labores de casa o cocinar a la manera local me ayudó a desmitificar imágenes bucólicas de la vida en el campo, lo que añadió sustrato sensorial a mi posicionamiento en contra de críticas muy extendidas sobre el uso de las remesas en zonas rurales de Ecuador, tema central de mi tesis doctoral.

#### **4. GUSTOS (Y DISGUSTOS): LA CONFIANZA QUE SE GENERA GRACIAS A MIS SENTIDOS**

La comida es central en nuestro sentido de identidad. La manera en la que un determinado grupo humano come ayuda a afirmar su [...] unidad y la “otredad” de quien come de manera diferente (Fischler, 1988: 275).

Un enfoque metodológico que no deja de lado los sentidos y el cuerpo también puede tener consecuencias prácticas de acceso al campo muy positivas, al igual que connotaciones éticas que merecen ser analizadas. La confianza es clave en el proceso de trabajo de campo. Los sentidos me ayudaron a generar ésta, especialmente en relación al sentido del gusto y mi predisposición por probar y cocinar sabores nuevos. “Compartir comida, cocinar, comer, todas estas actividades están imbuidas con significados potentes que generalmente se dan por hecho al considerar el comer como un acto mundano. Pero sin embargo comemos todos los días, celebramos fechas importantes con comida, la compartimos con aquellos a los que amamos” (MataCodesal, 2008: 3). De manera recurrente se me preguntaba acerca de mis prácticas alimentarias, tanto en España como durante mi estancia en el campo. Mis interlocutores se mostraban sinceramente complacidos cuando les contestaba que trataba de cocinar a la manera “ecuatoriana”, la señora con la que vivía lo corroboraba, o me veían comer alimentos que percibían como suyos. En las ocasiones festivas y de comensabilidad a las que acudía era evidente la curiosidad por ver que comía o bebía la gringa (manera en la que se denomina en Ecuador a los extranjeros blancos), lo que daba lugar a que muchas personas se acercaran y comenzaran una conversación. La comida fue en muchas ocasiones el primer tema de largas conversaciones y fue instrumental a la hora de generar un clima de confianza con mis informantes, ya que los aldeanos percibían que quien compartía con ellos la dureza del trabajo y su comida tradicional era alguien en quien podían confiar<sup>3</sup>.

Como defiende Longhurst et al. al comenzar a hablar de nuestros cuerpos como investigadores al igual que hacemos con los de nuestros participantes, podemos empezar a establecer relaciones (2008: 213). De esta manera dejamos de interaccionar desde la posición de antropólogo@s meramente racionales. Introducir nuestras sensaciones corporales (siempre presentes y a veces hasta incontrolables e irracionales) y percepciones sensoriales es éticamente deseable ya que pone las bases para la creación de relaciones entre iguales, entre seres corporados, sensoriales y racionales. Sin yo saberlo mis reacciones corporales en un contexto de moderada intoxicación ética fueron leídas en clave de proximidad por

<sup>3</sup> A mi llegada a los Estados Unidos para llevar a cabo un corto periodo de trabajo de campo con los migrantes de una de las aldeas ecuatorianas en las que había trabajado, me obsequiaron con tortillas de choclo (aún a pesar de que las mazorcas de maíz estaban fuera de temporada y eran excesivamente caras para mis informantes), uno de mis comidas favoritas en Ecuador. Mis gustos culinarios habían sido transmitidos en la red de contactos transnacionales entre Ecuador y Estados Unidos, convirtiéndose en mi tarjeta de presentación.

los habitantes de la primera aldea en la que llevé a cabo trabajo de campo, haciéndome bajar del pedestal en el que por defecto se coloca a los gringos en el campo ecuatorianos, lo que abrió la puerta a nuevas maneras de interacción. Con lo que yo originalmente me había sentido muy disgustada, fruto de percibir mi comportamiento como una “flaqueza” y un “dejarme ir” nada profesional ni racional, un exceso de mi cuerpo, había sido por el contrario una manera de acercarme a personas que antes se sentían intimidadas por mi presencia, quienes a partir de ese momento se reconocieron en mi y perdieron el reparo a acercarse e interactuar conmigo. El disgusto (en forma de dolor intenso de cabeza) que no me quitó nadie fue el de la mañana siguiente, disgusto que por otro lado compartí con la mayoría de los habitantes del pueblo.

El consumo de alcohol está muy extendido en los Andes y la presión social para beber es muy fuerte (Bunker, 1987: 337). Junto a bebidas alcohólicas tradicionales como la chicha (bebida fermentada de maíz), se consume licor de caña en grandes cantidades: un fermentado de la caña de azúcar de alta graduación, bien de producción industrial o fabricación casera (con los consiguientes riesgos sanitarios). Con pequeños vasos de esta bebida los organizadores de cualquier evento homenajean a sus invitados. Declinar tal invitación es percibido como un desprecio. Debido al interés que se suscita como extranjera, la presión para aceptar el licor ofrecido en contextos festivos o comunales es aún más fuerte, “debido a que los investigadores vienen de fuera [...] son percibidos como teniendo un estatus alto, lo que les hace blanco de gran presión para beber, y rehusar es interpretado como un desaire” (Bunker, 1987: 339).

Mi primera experiencia con el ofrecimiento de alcohol (pero no consumo) tuvo lugar a los pocos días de mi llegada a la comunidad, en un funeral. Los entierros andinos son una experiencia de una gran carga sensorial en los cuales los familiares de la persona fallecida reparten cigarros y bebidas (alcohólicas y no) entre los asistentes al cementerio:

En la entrada del cementerio había dos señores tocando un acordeón y una trompeta. Aunque tocaban canciones fúnebres, tenían un toque festivo, como de música zingara. Una vez dentro, la gente se sentaba por la campa. Como hacía mucho sol, muchas personas (entre ellas yo) se ponían una manta o chaqueta en la cabeza. El ambiente era festivo en general. Mientras hacían una oración por los muertos, se podía oír al hombre que vende granizados bajo una sombrilla picando el hielo. El hombre de las cocadas seguía anunciando su mercancía con voz queda. Ha llegado también otro hombre vendiendo helados con una gran nevera de esas portátiles. Y la gente compraba, comía y charlaba. Al poco unas mujeres vestidas de negro (imagino familia de los fallecidos) han comenzado a repartir cigarros entre los asistentes. Pasaban por los distintos grupos sentados ofreciendo el tabaco. Después ha llegado la Coca-Cola, el Sprite, Zhumir y licor de caña de destilación casera. Los chupitos iban y venían. Incluso señoras muy mayores. Las señoras de delante, estaban bien animadas, riendo y contando chascarrillos, y animándome a beber trago. (Notas editadas del diario de campo, 28 Marzo 2009, Xarbán.)

Mi experiencia de consumo moderado de alcohol tuvo lugar en el contexto de una fiesta de Quinceañera (fiesta de reciente aparición en el campo ecuatoriano en la que se celebra el paso de niña a mujer al cumplir los quince años con una fiesta altamente ritualizada). Debido a la altitud y a mi falta de costumbre de beber licores de tan alta graduación, tras

unos sorbos el licor de caña rápidamente hizo su efecto. Evidentemente las notas del diario de campo de esa noche son completamente ilegibles, y la resaca (chuchaqui en términos ecuatorianos) del día siguiente muy dolorosa. Pero este incidente generó confianza ya que muchos de los habitantes se reconocieron en mi situación “mareada” (como se denomina localmente a estar ebrio). Soy consciente de las connotaciones de género del acto de beber, que en parte se neutralizan por mi condición de gringa extranjera, pero estas quedan minimizadas al haber bebido en un contexto ritual, la celebración de una fiesta de quinceañera, donde los organizadores de la fiesta proveen el alcohol y es símbolo de desprecio no aceptar las sucesivas rondas. Imagino que también había un intento por reírse de la antropóloga al ver la poca resistencia de ésta al alcohol. De esta manera queda también de manifiesto que las relaciones de poder, que tradicionalmente se asumían estaban de parte del antropólogo, son contestadas y cambiantes, como mostró el “inocente” del antropólogo Nigel Barley (1983).

Pero el consumo comunal de alcohol no solo tiene lugar en contextos festivos. Mi tercera experiencia con el licor de caña (esta vez rebajado con una infusión) fue en una minga (trabajo comunal) en una de las partes altas de la comunidad. Cuando el licor bajó por mi garganta, literalmente calentando mis entrañas, me sentí revivir. Una especie de energía extra me permitió seguir caminando bajo una lluvia helada a casi tres mil metros de altitud. Ahí pude experimentar y entender los poderes curativos que se asocian a los licores de alta graduación y a su función en un contexto de trabajo comunal. No sólo compartíamos el trabajo, sino también la bebida, el pequeño vaso de plástico donde todos bebíamos y la pausa en el camino<sup>4</sup>.

En los ejemplos anteriores, hubiera sido difícil captar totalmente la experiencia sin tener en cuenta los distintos usos y efectos corporales del alcohol: festivos y de comunión en el caso de la fiesta de Quinceañero o físicamente revitalizantes en el caso de la minga.

3179

## 5. RESUMIENDO

En contra de la tendencia presente en Occidente de marcar una división clara entre lo corporal y lo racional, este artículo aboga por reencarnar y sensualizar la práctica antropológica. Sin embargo no basta con atender a los sentidos por separado, sino que se considera la utilización del concepto de *sensorium*, que recoge las interacciones y retroalimentaciones entre ellos que dan lugar a la experiencia sensorial completa, como un buen punto de partida. Con los ejemplos concretos presentados en este artículo se ha buscado poner de manifiesto las posibles consecuencias que se derivan de lo corporal y sensorial en el trabajo de campo, ya que éste no solo tiene lugar en un contexto inicialmente ajeno de códigos culturales, sino también en un paisaje sensorial extraño, permanecer abierto al cual nos puede ser útil como antropólog@s. Así pues se hace necesaria una reflexividad a varios niveles, no sólo hacia nuestras ideas, sino también hacia nuestros sentimientos, sensaciones y reacciones corporales. El nuevo paisaje sensorial, además de ser una fuente de conocimiento también fue, en el ejemplo concreto de la investigación aquí presentada, una manera no anticipada de generar la confianza de los informantes. El hecho de llevar a cabo simples tareas agrícolas o cocinar a la manera local me ayudó a desmitificar imágenes bucólicas de la vida en el campo (y con ello a posicionarme sensorialmente además de

---

<sup>4</sup> A pesar del papel ritual del alcohol en los Andes, no hay que dejar de lado el problema grave de alcoholismo al que se enfrentan muchas familias. El alcoholismo masculino generalmente deriva en maltrato doméstico hacia la mujer y los hijos.

racionalmente en contra de críticas muy extendidas sobre el uso de las remesas en zonas rurales de Ecuador) pero también a generar un clima de confianza ya que los aldeanos percibían que quien compartía con ellos la dureza del trabajo y su comida tradicional era alguien en quien podían confiar.

## 6. REFERENCIAS

- ABBOTS, EmmaJayne (2008) "The Taste of Tradition: Apprenticeship, Knowledge Transmission and Social Change in the Ecuadorian Andes". Londres, presentación el 31 Octubre en el congreso Exploring and Expanding the Boundaries of Research Methods.
- ARDÈVOL, Elisenda (2009) "Las técnicas de los sentidos: transformaciones de la práctica antropológica". Buenos Aires, presentación el 7 de Octubre en el Seminario IDES.
- BARLEY, Nigel (1983) *The innocent anthropologist. Notes from a mud hut*. Londres, Colonnade Books.
- BORRERO, Ana Luz (2002) "La Migración. Estudio sobre las Remesas de Divisas que ingresan en Ecuador". Universitas. Revista de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, 1, pp. 79-87.
- BUNKER, Stephen (1987) "Ritual, Respect and Refusal: Drinking Behavior in an Andean village". Human Organization, 46, pp. 334-342.
- CLASSEN, Constance (1993) *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Culture*. Londres, Routledge.
- CRICKMAY, Lindsey (2002) Transmission of Knowledge through Textiles: Weaving and Learning How To Live. En H. STOBART y R. HOWARD (eds.) *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives*. Liverpool, Liverpool University Press, pp. 40-55.
- DESOUZA, Ruth (2004) "Motherhood, Migration and Methodology: Giving Voice to the «Other»". The Qualitative Report, 9, pp. 463-482.
- ENGLAND, Kim (1994) "Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research". The Professional Geographer, 46, pp. 80-89.
- FISCHLER, Claude (1988) "Food, Self and Identity". Social Science Information, 27, pp. 275-292.
- HOWES, David (2003) *Sensual relations: engaging the senses in culture and social theory*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- JARAMILLO, Diego (2002) "Globalización y cultura: del hogar a la casa fetiche en la arquitectura popular azuaya". Universidad Verdad Revista de la Universidad de Azuay, Humanismo y Antropología, pp. 185-195.
- JENKINS, Timothy (1994) "Fieldwork and the Experience of Everyday Life". Man, 29, pp. 433-456.
- KLAUFUS, Christien (2006) "Bad taste in architecture. Discussion of the popular in residential architecture in Southern Ecuador". Delf, presentación el 1315 Octubre en el OTB Research Institute for Housing, Urban and Mobility studies.
- LONGHURST, Robyn; HO, Elsie y JOHNSTON, Lynda (2008) "Using the body as an instrument of research: kimch'i and pavlova", Area, 40, pp. 208-217.
- MASON, Jennifer y DAVIES, Katherine (2009) "Coming to our senses? A critical approach to sensory methodology", Qualitative Research, 9, pp. 587-603.
- MATACODESAL, Diana (2008) "Rice and coriander. Sensorial recreations of home through food: Ecuadorians in a Northern Spanish city", Sussex Centre for Migration Research Working papers, p. 50.

- OIKARINENJABAI, Helena (2003) "Toward Performative Research: Embodied Listening to the Self/Other", *Qualitative Inquiry*, 9, pp. 569-579.
- ROSE, Gillian (1997) "Situating knowledges: positionality, reflexivities and other tactics". *Progress in Human Geography*, 21, pp. 305-320.
- SEREMETAKIS, Nadia (1994) *The Senses Still: perception and memory as material culture in modernity*. Chicago, University of Chicago Press.
- SIMPSONS, Ozzie (2006) "Apprenticeship in Western India", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, pp. 151-171.
- SPRY, Tami (2001) "Performing autoethnography: an embodied methodological praxis", *Qualitative Inquiry*, 7, pp. 706-732.
- VELASCO, Honorio y DÍAZ DE RADA, Ángel (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid, Trotta.

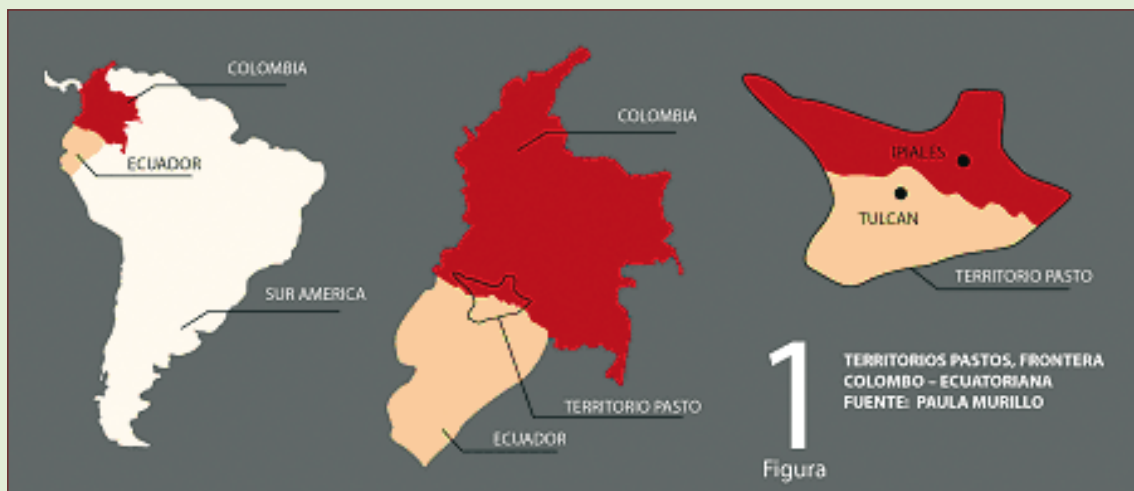


## MEMORIAS VISUALES QUE RETORNAN

Diana Cristina Córdoba Cely  
Institución Universitaria CESMAG

### 1. INTRODUCCIÓN

La comunidad milenaria de los Pastos localizada al sur de Colombia y norte del Ecuador, es la heredera de un legado de comunicación visual que ha trascendido hasta la actualidad a través de diferentes artesanías como el mopa mopa<sup>1</sup> y los textiles; la tendencia de sus imágenes a permanecer en los márgenes para resistir, recrearse y retornar es un antecedente incuestionable de la legitimación que este pueblo le sigue dando a lo visual. De esta manera, al acudir a las enunciaciones ancestrales que permanecen en la actualidad, se intenta quizás, y como expone Santiago CastroGómez (1998:19), no buscar “una representación más auténtica, sino una voluntad de representación que se afirma a si misma en la lucha feroz con otras voluntades”; ésta lucha por el sentido que se renueva constantemente, no permite seguir omitiendo el valor de las memorias visuales que desde los bordes de esta región andina, siguen trazando su propia identidad y sensibilidad.



3183

Los discos giratorios protopastos hallados en el cementerio de Miraflores Pupiales, son unos artefactos culturales con un impresionante nivel de expresión gráfica que se puede observar con mayor facilidad si se deshilan sus funciones estético formales y se lee su retórica visual que hace referencia al mito ancestral andino; por ese motivo, se considera que éstos son una muestra sobresaliente de la comunicación del grupo referenciado y se piensa que es pertinente que se expongan como ejemplo para iniciar una discusión sobre la relación que existe entre ésta y la memoria visual de este pueblo, es decir, un examen que permita reflexionar, criticar, sobre cómo esa imagen ha trascendido y retornado en las comunidades actuales.

Como se sabe, los discos en alusión, tienen movimiento y están hechos para que sus inscripciones causen efectos en los espectadores similares a los que producen la toma del yagé como: “sensación dinámica de despegue y movimiento en espiral” (Clemencia

<sup>1</sup> El Mopa Mopa es una resina de origen amazónico utilizada ancestralmente en la elaboración de la artesanía del Barniz de Pasto, ésta como plantea Osvaldo Granda (2007a) no sólo es legado del sol sino que es considerada como mágica y protectora por las comunidades que la relacionan con el mito.



Plazas, 1982: 7), características que, autores como Felipe Cárdenas (1998) y José Alonso (2002) mencionan como comunes de estos estados; éstas ilusiones ópticas o efectos visuales producidos desde las imágenes de los discos, se logran gracias a la repetición de elementos geométricos y aplicación de las propiedades ópticas del color que están dibujados en ellos, lo cual indica un alto grado de maestría en técnicas visuales y evidencia que quienes los elaboraron eran, parafraseando a Ernst Gombrich (2008) maestros del pasado que fueron a la vez grandes artistas y grandes ilusionistas.

La práctica primordial de la cultura andina de comunicar, no a partir de lo que comúnmente se entiende por escritura, sino de manera visual lo que se deseaba enunciar, permitió que este proceso mediante el cual se transmitía información, sobreviviera hasta nuestra época y con eso el conocimiento que resguardaba; así, se puede asegurar que aunque los discos no se continuaron realizando, sus inscripciones y lo que pretendían significar sí se perpetuó, es decir subsistió su retórica visual a través del mito<sup>2</sup>.

De ese modo se puede decir que la investigación de estas imágenes es importante para el entendimiento del diseño precolombino de la región y cómo se transforma o no el sentido de éste en el tiempo, dado que exponen una comunicación compleja y trascendente que muestra otras energías intelectuales dialogando desde los bordes con diferentes decires, y sacando a flote “luchas de enunciación” (CastroGómez, 1998) discrepantes, diversidad de “conocimientos” que evidencian que no se puede continuar legitimando ni omitiendo un sólo “lugar” o modo de representatividad: ni desde Latinoamérica, ni desde Occidente. Para lograr lo anterior es importante como expone Cristóbal Gnecco (2000) “interrogar los modos de producción de la memoria social: examinar sus soportes materiales, sus medios de difusión, y sus formas de legitimación y de reproducción”, eso porque las memorias sociales “presentan” esos “otros discursos”, que desde los márgenes y a diferencia de esa historia escrita por los letrados, elaboran relatos que si bien son disidentes, son contundentes en su transitar actual y pasado.

3184

## 2. SEMIÓTICA Y COMUNICACIÓN VISUAL. DISCUSIÓN DE RESULTADOS

No se puede negar que la iconografía de las culturas prehispánicas es descomunal y en la mayoría de los casos mostró la complejidad del arte de las culturas ancestrales, ya que expuso de forma contundente en espacios y objetos comunitarios, significados que hicieron parte trascendental de sus vidas, favoreciendo de esa manera, que los mensajes dibujados en ellas se perpetuaran, se revitalizaran y regresaran en el tiempo con gran facilidad; es decir que en las imágenes de los protopastos<sup>3</sup> se puede observar una preocupación por narrar de manera gráfica gran parte de lo que ellos consideraban primordial, sagrado y, por tanto, relacionado con el mito, lo que terminó siendo una fortuna, pues a través de ellas incrustaron relatos que delatan estructuras mentales y guían a los investigadores en el camino de intentar leer, atender y cuidar esas memorias sensoriales que ahora son herencia, y que en esa época parecen haber tenido una gran valoración por parte de los grupos que las elaboraron.

Como lo exponen vario autores (Constance Classen 1993, Serge Gruzinski, 2003), la vista en el Renacimiento (conquista en Latinoamérica) se convirtió en el único sentido

<sup>2</sup> En este trabajo el mito es entendido de acuerdo a lo que plantea Mircea Eliade (1991).

<sup>3</sup> De acuerdo a María Uribe (1989), en Nariño existen dos fases de la misma unidad cultural, los protopastos (Piartal) y los pastos (Tuza). Si bien esta clasificación ha sido la más utilizada por los investigadores, su discusión sigue siendo profundamente polémica.





válido para encontrar la verdad, pero si bien es cierto este sentido sobresalió sobre los otros, pues fue utilizado por el discurso racional para comprobar lo científico, no hay que olvidar que ésta posición fue asumida “en” y “desde” Occidente, por lo que es importante subrayar determinados aspectos que en Latinoamérica se dieron de forma particular. Por ejemplo, se ha insistido que a partir de la conquista sucedió “una guerra de imágenes” (Gruzinski, 2003) y que las luchas que se dieron desde ese momento hicieron que gran parte de ese “mundo de los sentidos”, tan importante para la cosmología prehispánica tendiera a irse hacia los márgenes para resistir; punto que es clave, más que todo para comprender procesos de hibridación, mestizaje; sin embargo pienso que en este contexto de los sentidos prehispánicos hay que tener presente, para comprenderlos mejor, la imposición más que el predominio de un tipo de imagen en particular: el de “la palabra escrita” sobre los “sentidos”, porque esa palabra en Latinoamérica y en la conquista, se convierte en una herramienta sin la cual no se legitima, ni se sabe, por eso “lo sensorial” sobre lo cual se había construido el pensamiento prehispánico, simplemente se omite, pues no es una forma válida de adquirir conocimiento. Entonces se impone la escritura frente a las otras formas de “decir” propias de los andinos, se fija el decir de la técnica grafocéntrica en forma de leyes y decretos, por encima de la vida experiencial.

Lo anterior ocurre por varias razones pero es primordial recordar que en esa “primera modernidad que es la conquista” (Víctor Hernández, 2007: 153) Ginés de Sepúlveda, cronista oficial de Carlos V debate la legitimidad de esclavizar a los indígenas de América, y argumenta jurídica y teológicamente que la guerra contra los indios es lícita por el cumplimiento de la ley natural entendida en el sentido Aristotélico de que “lo perfecto prima sobre lo imperfecto” (Sepúlveda, 1996; Castaneda, 2006); entonces, para Occidente, y a partir de allí, la relación vital que los indígenas tenían con la naturaleza, con el sonido, el olfato, lo visual, es decir con esas diferentes “formas de decir” que no anulaban la importancia de los sentidos, es invalidado, desautorizado, porque “el indio” es percibido como un “esclavo por naturaleza que puede ser parcialmente o incompletamente racional” (Castaneda; 2006); por su puesto, la pretendida ausencia de escritura también colaboró a demostrar esa imperfección. Indudablemente la lógica cartesiana de Descartes, que se conoce en este momento como razón científicotécnica, igualmente se vinculó a lo mencionado, ya que como se acaba de referenciar, los habitantes de esta región, fueron considerados como parcialmente “racionales”.

Desde esta óptica y en este trabajo en particular, se considera, por el contrario, que la imagen prehispánica es una excelente referencia, pues esta puede guiarnos hacia esas memorias y “decires” indígenas antes de ser sometidos a las transformaciones de Occidente, acercándonos así, a la valoración de lo sensorial de esa época, y por supuesto a las voces de estos grupos que persisten y por tanto muestran que “la lucha de los grupos subordinados contra el poder hegemónico es, en buena medida, la lucha de sus memorias sociales contra el olvido forzado” (Gnecco, 2000), pues estas imágenes cuentan un relato de origen que se continuó fortaleciendo desde los márgenes en contravía de lo que se esperaba.

A continuación, y de forma breve dado el poco espacio disponible, se exponen algunos avances de investigación sobre la memoria y la comunicación visual de los protopastos que son el resultado de la investigación: Interpretación de la Arqueología Visual de los discos giratorios protopastos encontrados en PupialesNariño.

Como se puede sospechar, el análisis semiótico es una herramienta que puede ayudar a hacer más legible, comprensible el contenido que un grupo deseaba transmitir, más aún

en comunidades que han desaparecido o tienen “amnesias parciales” de su pasado, pues si bien, aspectos pequeños como la sintaxis están libres de significado, la precisión con la que se trabaja esta parte, puede remitir posteriormente a una serie de detalles que tienen también importancia a la hora de “argumentar” y por tanto tienen concordancia con el contexto histórico y sociocultural; sin una división o aclaración bien delimitada que parta de la sintaxis<sup>4</sup> hasta llegar a la pragmática del discurso, sería muy difícil ponerle atención a algunos aspectos primordiales del trabajo gráfico, pues pasarían fácilmente desapercibidos, ese es el caso de la bitextura, el bicolor o lo liso y áspero que más bien parecería incitar al sentido del tacto; esto último lleva a pensar que quizás estos discos no estaban hechos únicamente para ser vistos, sino que también era importante que fueran tocados por el chaman. Sintetizando, trabajar de forma articulada la pragmática, la semántica y sintaxis, permite entender a cabalidad la cosmología de los Pastos y la significancia que le daban a la transmisión visual.

El análisis semántico también permitió determinar que en los discos como en la cerámica de este grupo se encuentran variantes del sol de los Pastos, imagen representativa de este grupo que no sólo ha permanecido en la memoria de esta región y retorna en casi todas las artesanías, sino que se ha convertido en una iconografía identitaria, creadora de afectos y efectos y por ende “agente de transformación estética de la realidad” (Francisco Mendiola, 2002) en el pasado y actualmente. Esta estrella de ocho puntas es, según Granda (2007a), un símbolo de representación solar probablemente Inca y reconocido actualmente desde el sur de Colombia (PastoNariño) hasta Perú (Arequipa).



<sup>4</sup> La sintaxis está enlazada al ritual y a lo sagrado de su elaboración, pues tiene que ver con la “transformación” que hace el chaman del mineral y la forma o coloración que le da a este.

Además, detenerse en la argumentación visual fue importante para comprender y profundizar sobre “lo radial concéntrico, más común en PiartalTuza que en Capuli, que implica una intención de consolidar comunidad” (Armando Oviedo, 2006: 48), pues ésta estandarización de rasgos iconográficos donde es común lo concéntrico y circular, ha trascendido en las imágenes del mopamopa y otras artesanías. Efectivamente, los signos visuales de los discos que se han extendido como la estrella, lo concéntrico, el bicolor, la bitextura que se acaban de nombrar –incluso con algunas variantes propias de las resemantizaciones de los pueblos pero conservando el contraste fondofigura que en la región es conocido como positivo negativo–, se siguen relacionando con el mito al igual que otras características, y de esa manera se continúan elaborando en las artesanías, precisamente porque están ligadas a este relato de origen de donde surgen las oposiciones complementarias, y según el cual:

“En los primeros tiempos, estando poblada la tierra, sobrevino un fuerte diluvio que sacó el mar de sus límites y llenó de agua toda la tierra, de modo que todos perecieron. Los informantes de Cieza, wankas y chucuitos, le contaron cómo, a pesar del diluvio, algunas parejas lograban salvarse escondiéndose en cuevas y otras en una balsa; de esas parejas provienen todos los pueblos” (Granda; 2007a: 145)<sup>5</sup>.



3187

Ahora bien, no se puede desestimar ni olvidar que es gracias al conocimiento gráfico que tenían estos grupos, que posiblemente trascendió la imagen con mayor facilidad, pues la práctica de éste saber permitió que se encriptara en la memoria colectiva; por ejemplo, la forma circular con un significado cultural profundo para los andinos, también, de acuerdo a las leyes de la Gestalt con su principio de agrupamiento pregnancia, ayuda a “captar” mejor, es decir que las formas regulares, simples, simétricas son más fáciles de asimilar visualmente, y en ese sentido, el círculo de los discos y la distribución interna en capas, tendría mayor recordación. El dibujo concéntrico que también se utiliza en la cerámica, de acuerdo a algunos autores (Oviedo, 2006; Plazas, 1982), al desprenderse del mito, desde luego está relacionado con representaciones de espacios territoriales, transición o muerte y en general transformación profundas de estos grupos (Duncan, 1992) y/o el chaman.

<sup>5</sup> En este pasaje se puede observar una evidente resemantización del mito andino donde se encuentran las huellas indiscutibles de la situación fronteriza de un texto indígena oral que fue “escrito” después del descubrimiento de América, pero es pertinente porque es el que recuerdan muchas comunidades andinas.

Todo el análisis e interpretación de los procesos de semiosis que estamos describiendo ligeramente, permiten afirmar que la complejidad de este oficio es indiscutible, por esa razón hay que señalar que los artistas del pasado fueron “grandes ilusionistas” (Gombrich, 2008: 22) pues trabajaron con el arte de persuadir a través de la imagen y por tanto de los sentidos; aspecto que lleva a cuestionar hasta qué punto se sigue sobrevalorando en la actualidad las investigaciones, que en alguna medida, intentan demostrar que el pensamiento ancestral tenía el mismo nivel del conocimiento científico contemporáneo. Se piensa que eso es primordial discutirlo, porque si bien es cierto no se está intentando desestimar lo anterior, ni negar la ayuda que ha prestado la ciencia al escrutinio prehispánico, no se puede seguir subestimando de esa forma el conocimiento que adquirieron estas comunidades desde los sentidos y que se mantiene en la colectividad.

En esa misma vía se debe admitir que la simulación que hizo el grupo de investigación de los discos en movimiento con el programa Adobe Premier, colaboró enormemente para lograr establecer paralelos entre el arte conocido como cinético de los años 50 y 60s y el arte en movimiento de los pastos, las conclusiones fueron impresionantes, pues se pudo determinar que se utilizaron los mismos principios ópticos para generar efectos visuales, lo cual comprobó un alto grado de sofisticación artística de este grupo indígena precolombino. Así se puede confirmar que el estudio de la sintaxis aportó de manera significativa a la interpretación de la semántica y la pragmática.

La sintaxis contribuyó al entendimiento de la pragmática y en ese sentido a la comprensión de la memoria y la identidad, dado que como plantea Gnecco (2000), hay una relación casi sistémica entre: memoria, historia e identidad, si las imágenes de los discos se mantienen en esta época es precisamente porque se incorporaron y se quedaron en la sensibilidad del pueblo, por eso se convirtieron en memoria, porque el verdadero aprendizaje, como advierte Gilles Deleuze (2006b) es el que inicia en la sensibilidad pero continúa en la memoria; por esa razón, que se fundamenta en la percepción que se adquiere a través de los sentidos, es que el mito puede persistir en el cumplimiento de una de sus más importantes funciones: “servir para la autorepresentación de la conciencia de identidad de las comunidades humanas” (Lluís Duch, 1998: 88).

Por lo tanto hay que aceptar que muchas de las memorias que surgen desde los márgenes con su carga identitaria no siempre están sujetas a los lugares donde la historia nos ha enseñado que se encuentran, como los libros o monumentos, sino que frecuentemente los exceden, las imágenes que vemos en los discos, así como las de las artesanías de Nariño son elaboraciones culturales resultado de un pensamiento mítico visual andino que se ha quedado en la memoria y ha sido legitimado por el pueblo a través del ritual y la transmisión, a través de la celebración de una repetición original que encamina hacia la comunicación donde “el otro”, “la colectividad” es necesaria para que el discurso acaezca y pueda continuar desafiando los saberes hegemónicos a partir de memorias disidentes.

Así, diríamos que las imágenes de los discos que han persistido, no son sólo resistencias gráficas que tienen información valiosa que invita a reflexionar sobre el pasado Latinoamericano para no seguir escapándonos de él, ni tampoco simples aferraciones a lo ancestral, sino procesos vivos por medio de los cuales las sociedades y culturas se representan y experimentan sus propios cambios, sus identificaciones como lo comenta Jon Landaburu (1994), porque recordemos que “No hay eterno retorno sin una transmutación. Ser del devenir, el eterno retorno es el producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma y no hace devenir más que aquello que es activo” (Gilles Deleuze, 1995a:5). Entonces, se puede entender que el detenimiento y cuidado que tuvieron los protopastos

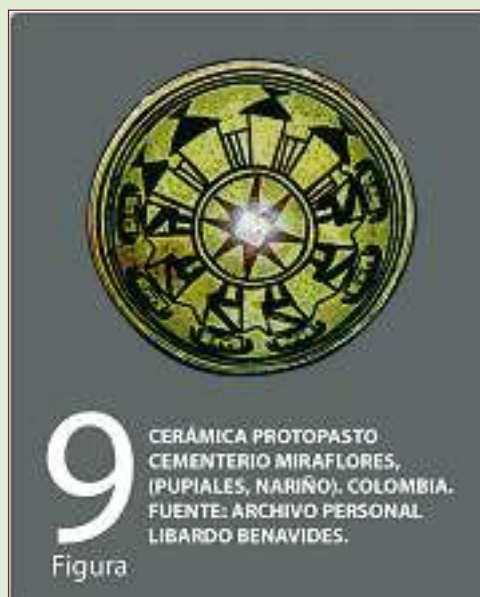
y los artistas del pasado en la elaboración gráfica, no sólo muestra su destreza sino la importancia de transmitir el mito y hacer memoria; aspecto que se logró ampliamente ya que ese relato llegó hasta nuestro tiempo revitalizado, transformado y como testimonio de las identificaciones y luchas por “un decir” propio andino.

### 3. CONSECUENCIAS TEÓRICAS DE LA ARQUEOLOGÍA DE LA IMAGEN<sup>6</sup> DESARROLLADA

Los resultados teóricos de la investigación hacen pensar que a futuro se debe pensar en la construcción de políticas sobre las memorias sensoriales que den cabida al olfato, la vista, el tacto como una fuente válida para reconocer, hacer y reproducir el recuerdo; políticas, que además, deben enmarcarse en las leyes de patrimonio cultural. En ese orden de ideas, se piensa que la línea de arqueología de la imagen es una propuesta interesante que vale la pena seguir explorando así como también el análisis semiótico en imágenes prehispánicas, pues pueden evidenciar aspectos intangibles de la cultura como son las sensibilidades de las comunidades.

En el caso concreto de las imágenes de los discos giratorios protopastos, la semiótica visual y la arqueología de la imagen, no sólo sirvieron para profundizar sobre algunos aspectos ya mencionados sino que también ilustraron a la hora de ejemplificar la hipótesis de otros autores como Luz Gómez (2006) según la cual en Nariño “habitó una sociedad cacical de tipo dual, característica que con sus variables todavía existe”, y que se puede confirmar de muchas maneras; es decir, se pudo determinar gráficamente diferencias y similitudes que demuestran la gran probabilidad de que los discos pertenecerían al conjunto suroccidente NariñoCarchi, estilo Piartal y no al estilo PiartalTuza de Uribe como lo plantea Gómez, de esa manera la iconografía no figurativa que se ve en ellos, diferente a la de la cerámica donde hay mayor presencia de figuras zoomorfas o antropomorfas, expresaría que la primera fue elaborada para rituales chamanicos, mientras que las otras seguramente no, y de ese modo se evidencia la diarquía presente en este grupo propuesta por la autora referenciada.

3189



<sup>6</sup> La arqueología de la imagen es el estudio de ésta como sistema simbólico a través de la historia para distinguir sus variadas funciones.

Por otra parte, se piensa que si se sigue recurriendo únicamente a los textos escritos, o a las fechas encontradas en los archivos a la hora de realizar investigaciones prehispánicas, se estará insinuando o ratificando que la historia se debe seguir haciendo desde la palabra escrita, lo cual puede favorecer que se descuide otro tipo de lenguajes que consiguen abrir brechas frente a lo discontinuo, lo espectral, en general todo aquello que hace parte de lo cultural pero escapa a cierto tipo de narraciones lineales, y que se comunicó por diferentes medios sensoriales hasta antes de la conquista. Si esto continúa así, se estará fomentando que la memoria de los pueblos no se haga desde las comunidades que son quienes deben legitimarlas.

#### **4. ALGUNOS BREVES PLANTEAMIENTOS**

\* Es probable que en el mundo prehispánico los sentidos no se hayan separado de manera tan radical como en la actualidad, de ese modo, es posible que los discos pudieran tener sonido, pues si eran colgados, debían emitir al girar algún tipo de ruido o inclusive haber sido acompañados por música ritual. El sentido del tacto también pudo ser importante de acuerdo a lo investigado, más aún porque el consumo del yagé favorece la exploración de todos los sentidos y como dice Cárdenas (1998), las alucinaciones producidas por esta bebida pueden involucrar todos los sentidos y terminar siendo olfatorias, táctiles, auditivas o visuales.

\* Las imágenes de los discos giratorios protopastos sugieren haber “representado la transición del chaman”, esta hipótesis propuesta por Harry Marriner (2008) para el arte rupestre también podría funcionar para otras expresiones gráficas; en la actualidad algunos de los chamanes de la región de Nariño también utilizan el arte (la pintura) para alcanzar o favorecer estados alterados de conciencia; en ese mismo camino se propone que las imágenes de estos discos pudieron servir incluso en ceremonias de iniciación.

3190

#### **5. PUNTOS FUERTES Y DÉBILES DE LA INVESTIGACIÓN**

Se piensa que los resultados de investigación logrados son aspectos de gran impacto, sin embargo hay dos que vale la pena mencionar como débiles:

\* Registrar o acudir a las memorias sensoriales del mundo prehispánico sigue siendo profundamente complejo y en algunos momentos desmotivante, en gran medida porque trabajar lo sensorial, más aún de lo ancestral, tiene una serie de inconvenientes pues en realidad se están sondeando aspectos sobre los que es muy difícil concluir, dada en ocasiones, su invisibilidad, intangibilidad; de hecho, se podría afirmar que frecuentemente lo “sensorial” debe ser explorado a partir de su ausencia. De cualquier manera, se piensa que seguir intentándolo es una responsabilidad ineludible que tienen los grupos actuales con la memoria de este pueblo ancestral donde muchos de sus procesos identitarios siguen relacionados con lo visual y en general los sentidos y las sensaciones.

\* Definitivamente la forma como representaban la ilusión los maestros del pasado seguirá siendo un tema que no se puede dar por concluido; al respecto, se piensa que el artista o el chaman que hizo los discos giratorios y sus imágenes deseaba causar efectos y además trabajar una retórica visual que permitía que las percepciones afectivas se socializaran, que se convirtieran en lo que nosotros llamaríamos categorías semióticas. Aunque no se ha podido esclarecer con exactitud hasta qué punto los discos eran enviados como estímulo y recibidos como estímulo y signo, si se puede decir que es incuestionable la prioridad que este pueblo le dio a involucrar los sentidos en su comunicación; y que es gracias a eso que sus inscripciones siguen constantemente retornando desde los bordes andinos.

## 6. CONCLUSIONES

Durante el trabajo de campo se percibió en las comunidades un incremento en su deseo de recuperar y reconstruir la memoria colectivamente, en ese sentido, fue muy valioso hallar diversos testimonios de estudiantes, sabedores, catedráticos de Pupiales, quienes no sólo tenían el recuerdo de lo que pasó, sino también testimonios de los saqueos e información específica sobre personajes e instituciones que estuvieron relacionados con esa situación; recuerdos que fueron guardados y al ponerlos nuevamente en escena y discusión retornaron como parte de esa necesidad de hacer memoria para rehacer este fragmento del pasado. Lo anterior, inevitablemente remite a la preocupación y cuestionamiento que se están haciendo actualmente estas comunidades sobre su propia identidad.

Desde el punto de vista del diseño gráfico fue muy interesante determinar las propiedades ópticas que se crean cuando se giran los discos; al realizar una simulación con el programa Adobe Premier<sup>7</sup>, el grupo de investigación Ideograma Colectivo pudo establecer paralelos entre el arte cinético y la expresión gráfica de la época de los protopastos. Las conclusiones fueron asombrosas, pues definitivamente se utilizaron los mismos principios ópticos para generar efectos visuales como son la pregnancia, la simetría radial-concéntrica, el positivonegativo, entre otros, lo cual no sólo determinaría un alto grado de sofisticación artística de este grupo indígena precolombino sino un “conocimiento geométrico aplicado” como bien lo decía Plazas (1982). Efectivamente, lo que hacen estos discos es producir ilusiones ópticas, pues aunque el artefacto cultural se mueve, las sensaciones que causan las imágenes en realidad son aparentes, sin embargo, como se ha insistido anteriormente, la búsqueda de similitud entre lo prehispánico y la ciencia, más que sondeos sobre aquello que muestra un claro estudio de estos pueblos sobre lo sensorial, es un punto polémico que hay que continuar examinando.

Como lo expone Classen (1993), efectivamente la vista se convirtió en el sentido de la civilización y por tanto de la razón, pero no por eso se puede desestimar a esta y terminar haciendo lo mismo que se ha hecho con el resto de los sentidos, es decir, omitirlos como si no fueran una fuente válida para adquirir conocimiento, pues la imagen, lo visual puede ser “otra discursividad” que también puede evocar con gran precisión e imaginación como lo ha mostrado la palabra escrita; propender porque esos otros sentidos no queden sin representarse en el trabajo antropológico es un reto que se debe asumir sin privilegiar ninguno de los sentidos pero tampoco omitiéndolos, por tanto, teorizar sobre lo visual en lo prehispánico debe seguir siendo un requerimiento que no se debe descuidar ni tampoco desestimar, pues el alcance de ese tipo de nuevas indagaciones puede ser sorprendente, dado que como se ha expuesto, los grupos ancestrales eran plurisensoriales en sus modos de expresión, y es muy probable que existan “otros” artefactos y contextos culturales que puedan remitir a los sentidos y sus memorias, por lo que habría que visibilizarlos.

Finalmente, la trascendencia de la iconografía presente en estos discos muestra cómo, si bien es cierto la elaboración de estos artefactos no se continuó realizando ni transmitiendo entre las generaciones venideras, sus imágenes, y con ella el mito, si lo hizo hasta nuestros días a través de diferentes artesanías como se describió en el desarrollo del texto. Estas memorias visuales de las que se ha hablado, son ellas mismas un medio de difusión y una forma de legitimación y reproducción, pues es por la imagen que el mito se transmite o se queda en los bordes para posteriormente retornar.

---

<sup>7</sup> Estos programas permiten ver de diferente forma la documentación gráfica prehispánica que existe y ante la cual anteriormente no se podía hacer mucho.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, José. (2002). “La teoría alucinógena y la creación de patrones simbólicos aborígenes”. En <http://www.rupestreweb.info/alucino.html>.
- CÁRDENAS, Felipe (1998). “La iconografía de la cerámica pintada del norte de los Andes”. Encuentros, 26, pp. 3-20.
- CASTANEDA, Felipe (2006). *Indicaciones sobre el Bárbaro Canibal a partir de Aristóteles*. Bogotá, Universidad de los Andes.
- CASTROGÓMEZ, Santiago. & MENDIETA, Eduardo (1998). “Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de globalización”. En S. CASTROGÓMEZ, & MENDIETA, E. (eds.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, Miguel Ángel Porrúa Editores, pp. 1-22.
- CLASSEN, Constance (1993) *Worlds of sense. Exploring the senses in history and across cultures*. London and New York: Routledge.
- DELEUZE, Gilles (1995a). “El Misterio de Adriana”. Cuadernos de filosofía, 41, pp. 1-6.
- DELEUZE, Gilles (2006b). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires; Madrid. Amorrortu Editores.
- DUCH, Lluís (1998). *Mito, Interpretación y Cultura*. Barcelona, Herder.
- DUNCAN, Ronald (1992). *Arte de la tierra: Nariño*. Bogota, Presencia.
- ELIADE, Mircea (2006). *Mito y Realidad*. Barcelona, Editorial Kairós.
- GNECCO, Cristobal (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Santafé de Bogotá, editorial Universidad del Cauca.
- GOMBRICH, Ernst (2008). *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Londres, Editorial Debate.
- GÓMEZ, Luz (2006). “Desarrollo y simbolismo dual de la metalurgia de Nariño y Carchi”. En *Jornadas Andinas de Literatura latinoamericana*. Bogotá, Universidad de los Andes, Banco de la República e Instituto Pensar, pp. 1-11.
- GRANDA, Osvaldo (2007a). *Mito y arte indígena en los andes*. Barranquilla, Editorial Travesías.
- GRUZINSKI, Serge (2003). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner* (14922019). México D.F., Fondo de cultura económica.
- HERNÁNDEZ, Víctor (2007). “Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. Apuntes y glosa de un seminario con Santiago Castro Gómez”, *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, 11, pp. 149-160.
- LANDABURU, Jon y ECHEVERRI, Juan (1994). “Los Nonuya del Putumayo y su lengua: huellas de su historia y circunstancias de un resurgir”. En: *Memorias III del CCELA. VII congreso de Antropología*. Bogotá, Centro ediciones CCELA Uniandes, pp. 39-60.
- MARRINER, Harry Andrew (2008). “The Colombian rock art spiral. A shamanic tunnel?”. En <http://www.rupestreweb.info/alucino.html>.
- MENDIOLA, Francisco (2002). “Arte rupestre: Epistemología, estética y geometría. Sus interrelaciones con la simetría de la cultura. Ensayo de explicación sobre algunas ideas centrales de Adolfo Best Maugard y Beatriz Braniff”. En *Rupestreweb*, <http://www.rupestreweb.info/alucino.html>.
- OVIEDO, Armando (2006). *Ipiales: Historia, Cultura, Arte*. Ipiales, Ediciones Fundación Antonia Josefina Obando.
- PLAZAS, Clemencia (1982). “Unos discos que giran”, *Revista Lampara*, 20, pp. 1-8.



SEPÚLVEDA, Juan (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de cultura económica.

URIBE, María (1989). “Etnohistoria de las comunidades andinas Prehispánicas del sur de Colombia”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1314, pp. 5-40.



# CONFIGURACIÓN DE LOS ESPACIOS A TRAVÉS DE LA ECLOSIÓN DE UN NUEVO MODELO DE FEMINIDAD 1965-1975

Rosa GarcíaOrellán  
Universidad Pública de Navarra

## 1. INTRODUCCIÓN

En esta presentación vamos a tratar los profundos cambios en torno a los ideales de feminidad y masculinidad que se producen en la población guipuzcoana de Trintxerpe<sup>1</sup> en el periodo 1965-1975. En la década que estudiamos, los cambios, emergencias y transformaciones son una constante (Alberdi, 1984), desaparecen las familias extensas y se asientan definitivamente las familias nucleares en la ocupación de un espacio doméstico. Emerge un nuevo prototipo de mujer, “la mujer liberal”, confluyendo en el mismo espacio urbano de este distrito “la mujer formal”, y el tercer prototipo es el de “la mujer bisagra”; decido incorporar este término porque ocupa el espacio público como una mujer “formal” y en su proyecto de vida y en los pactos que articula en el espacio privado actúa como una mujer “liberal”.

“La mujer formal” cumple los horarios y normas establecidas con su prototipo además de reforzar la masculinidad de sus hermanos, marido o padre. Es el ideal falangista de la mujer “ama de casa”. Mientras que la mujer “liberal” emerge de la interacción con el turismo, los viajes al extranjero, la mirada hacia las “otras”, “las suecas”, la clandestinidad política izquierdista y sus códigos liberales. Por su parte, “la mujer bisagra” se gesta ya entre las niñas de la posguerra y empuja a la siguiente generación en esta dirección, “formal” en la ocupación del espacio público y “liberal” en su construcción de imaginario como mujer. Los tres grupos de mujeres narran desde el año 2010, en que reflexionan sobre sus utopías, el “malestar sin nombre” (Betty Friedman: 2009) y los espacios que lograron adquirir y aquellos en los que no pudieron entrar.

Uno de los pilares de la apertura hacia nuevos símbolos colectivos viene de la mano del turismo, el cine, Justin Crumbaugh, (2006), Barry Jordan *et al* (1998) y la relación que se mantiene con los emigrantes que se fueron al extranjero. En el caso de Trintxerpe, este último aspecto no es relevante porque el distrito todavía es receptor de un flujo inmigratorio proveniente de Galicia, cuyo relevo es sustituido por un flujo poblacional que procede de Portugal en la década de los setenta.

Este espacio vive, en lo económico y desde los años cincuenta, una época dorada gracias a la pesca industrial. Por ello, es una zona en la que comienza a asentarse el ahorro, práctica que eclosiona a partir de mediados de los años 1960<sup>2</sup>. Pero, pese a esta bonanza, las oportunidades de formación para las mujeres son todavía muy escasas, siendo muy bajo el número de ellas que acceden a una formación media o superior.

En este contexto de transformaciones es donde se va a fraguar el nuevo papel de la mujer como agente de cambio y sus nuevas formas de protagonismo. Se crea un espacio en el que emerge un nuevo tipo de mujer y donde van a eclosionar los tres prototipos aquí

<sup>1</sup> Trintxerpe es un distrito del municipio de Pasaia que comienza a configurarse en 1916 en torno a la pesca industrial, y cuya población proviene mayoritariamente de las rías gallegas. Sobre las inquietudes políticas de este asentamiento, véase Dionisio Pereira (2006).

<sup>2</sup> Los años 1960 constituyen la década de mayor crecimiento en el país en todo el siglo XX, MADDISON, Angus (2003) *The World economy: historical statistics*. Paris. OECD.

estudiados. Es preciso detenerse en las huellas generadas en este pasado final de siglo, en el que los cambios, conflictos y desregulaciones van a articular las bases de nuevas realidades del nuevo milenio.

Los datos empíricos están recogidos a través de testimonios orales, fotografías y contextualización documental, el periodo de tiempo considerado abarca desde el año 2006 al 2010, el total de relatos de vida y, en menor medida, historias de vida, supera los 120. Para esta presentación emergen las voces de ocho mujeres representativas de los prototipos aquí estudiados.

## 2. MUJER Y ESPACIO PÚBLICO DE LOS AÑOS 1960

Los años sesenta son momentos en que, debido a la fuerte influencia de la ideología del nacionalcatolicismo, no se contempla un espacio de ocio para la mujer sin la presencia del hombre. Cine y fiestas familiares suelen constituir el ocio de la época. En la parroquia de Trintxerpe se proyectan películas para niños y jóvenes, a las que también acuden amas de casa con sus hijos, si bien tengo testimonios de mujeres cuyos maridos o novios no les permiten ir a este espacio a ver películas cuando ellos están en la mar. Se da así la situación de que, mientras algunas obtienen el consentimiento de sus maridos o novios, otras no lo consiguen, teniendo siempre el hombre la última palabra respecto a la autorización. Pero ninguna de mis informantes me refiere que vayan con amigas al cine no parroquial estando sus maridos en la mar,

«Entre semana bien, pero un domingo mis amigas tenían a su marido, y yo tenía a mis niñas, era muy duro, y había tal distancia que algunas veces me decía si hay un temporal, y yo no he pasado miedo, pero es duro porque en tus años más jóvenes te falta. Tienes la ilusión de la vuelta.» (Cecilia<sup>3</sup>:2006).

3196

En el cine de la parroquia, las películas son musicales, con intérpretes como Marisol, Rocío Durcal o Raphael, las *vaqueradas* y la comedia. Aquí no se contempla el cine de la disidencia, que ya empieza en la década anterior con Berlanga y Bardem y sí se puede ver en los locales públicos junto a las otras películas. Es de destacar que en esta década la televisión no está todavía implantada de forma mayoritaria en los grupos domésticos, cosa que sólo se produce hacia los años setenta, siendo el cine un elemento importante y muy consumido por la población en general, sobre todo en este distrito. De hecho, uno de los elementos de ocio más importante de los hombres cuando llegan de la mar, es ir con su mujer o novia al cine y luego a cenar. Se constata, pues, que, al calor de la bonanza económica, el ocio comienza a asentarse en esta década. Como señalan Crumbaugh (2002), el cine y el turismo son “un gran invento” del Régimen: «Manuel Fraga, llamaba a la “normalización” del régimen a través del turismo, lo que fue algo más que un montaje. De hecho, un análisis del relato mediático del *boom* turístico pone de manifiesto inquietantes continuidades entre, por un lado, las estrategias más efectivas de reconsolidación de la dictadura y, por otro, las formas de gobernación dominantes en la época en el propio “mundo libre”, lo que nos obliga a repensar los tópicos.» Varios estudios del cine en este

---

<sup>3</sup> Cecilia es una mujer nacida en San Sebastián en la década de 1920; proveniente de una familia de clase media, logra formarse como maestra en los años 40 y abandona su profesión al casarse con un hombre que va a la mar en las campañas del bacalao, que suelen durar tres o cuatro meses, con cortos descansos y un mes de vacaciones en Navidad.

periodo (Jordan *et al*, 1998) nos muestran la generación de los símbolos colectivos que refuerzan el espacio privado para la mujer y una presencia en el espacio público dependiente del hombre.

Además del cine, están las fiestas familiares como bodas, bautizos, comuniones, a las que tampoco está bien visto que “la mujer de un hombre de la mar” (es la expresión que utilizan en este distrito) acuda; si tiene hijos, a partir de los diez años, los envía allá, pero la mujer casada no puede acudir sin el marido a una fiesta familiar.

El piropo constituye en esta década una práctica generalizada no sólo en este distrito sino en todo el país; los hombres piropean con frases de contenido sexual a las mujeres, pero cuando ocupan el espacio público, no lo hacen si van acompañadas de hombres. Las reacciones de mis informantes van desde “es incómodo, pero es la costumbre (M<sup>a</sup> Asun<sup>4</sup>:2008)”, “me muero de vergüenza” (Belen<sup>5</sup>:2010), “lo vivo como lo normal, no me supone nada” (Carmen<sup>6</sup>:2006). El hecho está ahí en el espacio público y la mujer tiene que adaptarse a él, le guste o no. Otro aspecto que mis informantes me relatan en su trabajo de secretarias, operarias de fábricas –con el encargado hombre–, es la práctica de acoso sexual hacia las mujeres. En las entrevistas recogidas, un gran número de ellas me comentan cómo viven el acoso con vergüenza, no se lo dicen a nadie o, a lo sumo, a una amiga íntima. Acoso en el trabajo y piropo en la calle son detonantes de la normativa que se le impone a la mujer. Los prototipos de masculinidad y feminidad imperantes en la época hacen que el espacio público no les pertenezca.

### 3. ASPECTO FORMATIVO

En 1964 se publica el libro *Nosotras. Libro de lectura*, en el que se encauza el trabajo como ama de casa, “en la propia casa se pueden montar pequeñas industrias domésticas. Estas industrias no cuestan mucho dinero”, “con los beneficios atienden a los gastos de la casa”, “está muy extendida la máquina de hacer punto, los comercios venden las máquinas a plazos” (1964:104). Con esta práctica se está fomentando el trabajo en casa, sin cotizar, de modo que las mujeres interiorizan que así pagan los gastos de casa, ahorran o ayudan al salario del marido. Aquí se asienta en pleno desarrollismo una feminización de la pobreza (Lewis, 1966) porque estas mujeres no cotizan sus seguros ni reciben el salario de una trabajadora en la fábrica, se les paga “a destajo” por cantidad trabajada, contribuyendo a generar buenas plusvalías en las empresas de la zona pero siendo invisibles en el mundo laboral (GarcíaOrellán, 2008). Entrevistadas en el 2010, pertenecen a la generación de la posguerra; se incorporaron al modelo de “ama de casa”, dependen de la jubilación de sus maridos o son viudas y tienen pensiones que las sitúan en el umbral de la pobreza.

Durante la década de los sesenta hasta mediados de los setenta se potencian en la mujer profesiones que son una continuación del espacio privado, maestras, enfermeras, asistentes sociales, comadronas, son las más habituales, y no será hasta la segunda mitad de los

<sup>4</sup> María Asun, nacida en Trintxerpe en 1950. Su formación se produce hasta los 14 años. De familia de clase media, su padre es peluquero y su madre ama de casa. Trabaja en un comercio hasta casarse.

<sup>5</sup> Belén, nacida en Pasajes Antxo en 1949, se traslada con su familia a Trintxerpe a los 7 años y su padre trabaja como obrero en el puerto, algo que a ella le enorgullece; su madre es ama de casa. Ella estudia magisterio, profesión que ejerce hasta que se casa.

<sup>6</sup> Carmen, nacida en Trintxerpe en 1950. Sus padres tienen un negocio de remolcadores, negocio en el que ella se inserta a los 14 años, edad con la cual acaba su etapa formativa. Nunca abandona el negocio, aun después de casada.

años setenta cuando comienzan tímidos intentos de acceso de las mujeres hacia carreras superiores, de predominio masculino hasta entonces. En este distrito en los años sesenta todavía es minoritaria la formación de las mujeres en las carreras “femeninas”; se trata de casos excepcionales.

«Viví el *boom* de los patrones de pesca y los señores del aluminio. De mi entorno de San Pedro, Trintxerpe, no íbamos a realizar estudios superiores ni diez chicas, muy pocas. Algunas, de mayor edad que yo, hicieron tres años de magisterio y ahí se quedaron sus aspiraciones, cuando estoy segura de que su situación económica era mejor que la de mi casa.» (Carmen Z<sup>7</sup>: 2010).

Aun con posibilidades económicas en casa, la preferencia de formación es para el hijo:

«El orgullo de mi madre era que mi hermano fuera ingeniero, mi ilusión era hacer Medicina, pero a los 14 años empecé a trabajar y me quedaba estudiando hasta las dos de la mañana, hice FP1 y auxiliar de clínica, no me dejaban estudiar más. Mi madre consideraba que el hombre debía tener una carrera para mantener a su mujer.» (Oti<sup>8</sup>: 2010).

Aunque en estas décadas existe un fuerte movimiento de dinero con salarios altos, y capacidad de ahorro asentando ya las bases para el consumo, sin embargo no existe el crédito para el consumo, y mucho menos un estado de bienestar, y ante situaciones de enfermedad o gastos extraordinarios, “he visto a mujeres acudir a la tienda de comestibles y dejar a deber hasta que se recuperan”. (Oti: 2010).

La aspiración de muchas familias es que su hija sea secretaria, cuya formación transcurre en academias de la época, algunas entran en bancos a trabajar y consiguen de este modo una independencia económica, pero también de este grupo de mujeres serán pocas las que se establezcan toda una vida en el mundo laboral, y muchas de ellas al casarse abandonan su trabajo, siguiendo una tónica general que dura hasta mediados de la década de los sesenta. Las hijas de los comerciantes, o dueños de casas armadoras y pequeñas empresas trabajan en los negocios familiares a partir de los 14 años. También son minoritarias las que estudian para enfermeras. Pese a ello, las que consiguen estudiar para enfermeras, comadronas, maestras, tienen que pasar un periodo formativo con la Sección Femenina, que inculca los valores que ha de tener una mujer en su trabajo. «El A.T.S. tiene una relación de subordinación, por consiguiente está sometido al médico y a él debe obedecer en aquellas cosas en las que el médico imponga obediencia.» (Otero:2004). Las actitudes en la profesión son las mismas que se piden a la mujer como ama de casa en su relación con el marido. Estamos ante una traslación de las relaciones de poder establecidas en el ámbito privado trasvasadas al espacio público.

---

<sup>7</sup> Carmen Z, nacida en Pasajes San Pedro en 1950, huérfana de padre; su madre lleva la explotación familiar. Estudia Magisterio y trabaja en un colegio, posteriormente estudia Derecho y será la primera directora seglar de un colegio religioso en España. No se casa por decisión propia, aunque comparte vida en pareja.

<sup>8</sup> Oti, nacida en Trintxerpe en 1950; su madre regenta tres pescaderías y ella se incorpora al negocio familiar a los 14 años, cuando acaba su etapa formativa. No se casa, por decisión propia, pero vive en pareja con la que tiene una hija.

El Instituto Social de la Marina, inaugura sus instalaciones en el distrito en 1971, con asistencia médica y formativa. Es en esta década cuando comienzan a organizarse cursos encaminados a formar a las mujeres amas de casa que trabajan desde sus hogares y viven ya en familias nucleares. Una casa, un trabajo, una familia. Atrás han quedado las familias extensas; se ha instaurado ya la nuclearidad doméstica que va a evolucionar muy rápidamente durante la transición y primeros años de la democracia, dando paso a las parejas que viven juntas y forman hogar sin casarse. Son las mujeres nacidas a partir de mediados de los cincuenta las que comienzan a incorporarse a estas nuevas formas de convivencia; no obstante, esta nueva forma es todavía en estos años minoritaria, sólo las mujeres “liberales” acceden a ella; no la practican ni la mujer “formal” ni la mujer “bisagra”.

Otro espacio formativo viene conformado por los grupos de Acción Católica; en ellos las mujeres se organizan en torno al Apostolado del Mar, con la actividad de los primeros sacerdotes con conciencia social y progresista que emergen a partir del Concilio Vaticano II, para reivindicar la regulación de los salarios de los hombres (García Orellán, 2004). Sin embargo, el espacio social en la década de mil novecientos sesenta todavía constriñe el cuerpo de la mujer al espacio privado y a un espacio público limitado a una continuidad del espacio privado. Se trata de quehaceres relacionados con el mismo, como compras, ya que, al amparo de los altos salarios en la pesca y del frenético trabajo sumergido de las mujeres, emerge en este distrito una clase media consumista, que tardará una década en asentarse en el resto del país. (Sánchez Ferlosio, 2003) estudia la emergente clase media consumista española a partir del desarrollismo.

En este distrito el espacio público ocupado por las mujeres consiste en ir al trabajo y en salidas de mujeres jóvenes, siempre acompañadas, los jueves y domingos. Desde la segunda mitad de los años sesenta comienzan a aparecer las “mujeres modernas pero con novio”, tienen que llegar a casa a las diez de la noche, pero pueden ya llevar minifalda e incluso fumar en el espacio público; si van solas por la calle serán abucheadas por los hombres y respetadas si van acompañadas por un hombre.

3199

#### 4. LA PÍLDORA ANTICONCEPTIVA

Comienza a utilizarse en Estados Unidos en 1960 y dos años más tarde en Europa. En nuestro país se legaliza en 1978, con la transición democrática. En este distrito el control de natalidad ya lo comienzan a realizar las mujeres en la década de los años cincuenta; mis entrevistas con hombres de este distrito me refieren un refuerzo de su masculinidad, así como de responsabilidad con su familia, acorde al prototipo de hombre que comienza ya a apuntar en estos momentos “no hay que cargar a la mujer de hijos, es una miseria”<sup>9</sup> la píldora permite una vida sexual que no esté vinculada a la reproducción. Es una práctica que utilizan las mujeres casadas que ya tienen tres hijos, pero debido a que su marido está largos periodos en la mar, abandonan esta práctica y optan por otros tipos de medidas, o comienzan a utilizar las píldoras durante el periodo en que ellos están en tierra. Es irregular su uso, pero existente y muy demandado y comprados en Hendaya “por si acaso”. Igualmente tienen acceso a los preservativos que o bien los traen los hombres de la mar, o bien los compran ellas mismas. «En el bar Alai, se venden preservativos, son las mujeres quienes los compran.» (Oti:2010). En la siguiente década, se consolida la utilización de la píldora entre las mujeres solteras que pertenecen al grupo de “mujeres

<sup>9</sup> Recogido en la investigación de Hombres de Terranova (2004, 2005, 2009, 2010).

liberales”, tengan o no novio formal, además de constituir un símbolo de libertad entre su pares. Son éstas las parejas modernas que emergen en la clandestinidad política y son consecuencia de observar la información que llega de los barcos o de ver a los turistas. El cine será otro gran detonante y es habitual pasar la frontera para ver las “avanzadas” películas de apertura sexual de Bertolucci (1972)<sup>10</sup>, Jaeckin (1974)<sup>11</sup>. Pero en esta década las mujeres acceden a estos espacios de trasgresión al otro lado de la frontera acompañadas de los hombres, no van solas ni con amigas.

### **5. LA MUJER TRABAJADORA DESDE EL ESPACIO PRIVADO, EL EMPUJE DE UNA IDEOLOGÍA**

Tenemos que considerar que ya desde la década anterior en el distrito de Trintxerpe se consolida la figura de la mujer ama de casa, una realidad que no era posible en la posguerra a causa de la situación económica. Las mujeres ocupan el espacio público y las madres (abuelas) regentan el espacio privado con nietos y pupilos, pero en los años cincuenta en el sector pesquero en este distrito hay un “avance de desarrollismo” y ya comienzan tímidamente a formarse hogares con familias nucleares y se posibilita el ahorro para ir adquiriendo pisos en propiedad. Entramos en la década de los años mil novecientos sesenta y comienza a desaparecer la generación de mujeres que han ocupado el espacio público desde la posguerra como estraperlistas, pescadoras, lavanderas o cuidando de los pupilos, y se asienta la figura del ama de casa, imagen potenciada por la ideología del régimen franquista, que trabaja desde el espacio privado. Como se ha señalado, el Instituto Social de la Marina crea cursos de formación para la mujer e imparte clases de cocina, puericultura, costura y cultura general y estas mujeres amas de casa empujan a sus hijas hacia profesiones del espacio público, todo lo cual se materializa en la transición.

3200

### **6. AMA DE CASA EN LA DUPLICIDAD DE ROLES**

El ama de casa de Trintxerpe cuyo marido está en la mar, si bien ocupa el espacio privado y desde él trabaja, tiene, sin embargo, que ocupar también el espacio público cuando se trata de elegir el colegio para los hijos, negociar la compra de una vivienda o situaciones de enfermedad, que son en algunos casos muy difíciles, pero no informan a sus maridos en la mar. En este contexto marinerero se adelantan a la paridad legal entre hombres y mujeres mediante la práctica a finales de los años cincuenta entre los hombres de la mar casados de dotar a la mujer de un documento notarial que les permita tener libre potestad para comprar y vender sin la firma del marido. De este modo montan también pequeños negocios, y algunas crean incluso en un principio pequeñas empresas armadoras que fueron creciendo.

Pero, además, surge en las mujeres la duplicidad de roles, asumiendo el rol padremadre para todas las decisiones así como en el modelo que dan a sus hijos. Sin embargo, estas mujeres no utilizan el espacio público en el sentido de ocio, es decir, ir solas o con sus amigas a una cafetería, al cine, pero sí gestionan todos estos aspectos económicos, de salud y de desarrollo de sus vidas. Hombres y mujeres al llegar el marido de la mar tienen que readaptarse y negociar sus espacios, aunque, debido a que el tiempo de descanso es escaso, ellas crean para ellos un “mundo perfecto”, un tiempo de fiesta en casa, donde no hay problemas, todo lo llevan ellas. Ellas mismas se autodefinen mujeres libres, pero estas mujeres ante la crisis de los años ochenta en el sector pesquero, con paro y jubilacio-

<sup>10</sup> Bertolucci, Bernardo 1972, El último tango en París (película).

<sup>11</sup> Jaeckin, Just (1974), Emmanuelle (película).



nes anticipadas de los maridos que vuelven al espacio doméstico, tienen que llevar a cabo una redefinición de estos espacios. En los contextos sociales, a la mujer con duplicidad de roles se le estereotipa como mujer fuerte, de carácter y autoridad, ella puede percibirse y vivirse a sí misma en esta experiencia (Butler: 2008: 106). Respecto a las relaciones de poder que se producen en toda pareja, de los más de 120 relatos de vida y alguna historia de vida realizada en profundidad, son muy pocos los casos que se me narran en que han tenido problemas de malos tratos por parte del marido. Algunas de estas informaciones las adquiero por fuentes indirectas, sin embargo en un entrevista grupal me encuentro con esta respuesta ante la pregunta de cómo vivían las mujeres cuando el marido llegaba de la mar, “el machismo antes era (una pausa) [bajando el tono de voz] la mujer tenía cierto respeto al marido”. Esta situación investigadora me alerta de que existe un tabú sobre la negociación de roles cuando el marido llega a casa de la mar, que todo no es tan perfecto como ellas me están mostrando, y que estoy ante un aspecto de la investigación todavía por trabajar en la generación nacida a finales de los cuarenta.

### 7. “LA NORMALIDAD” Y “EL MALESTAR SIN NOMBRE”

En los relatos de vida realizados a las mujeres que vivieron estas décadas se me refiere que aquella época era de “normalidad” y al mismo tiempo, considerado retrospectivamente desde el momento de la recogida de información el balance es de malestar. Este concepto está tomado de Betty Friedman (2009: 5171).

El hecho de no ocupar los espacios públicos para el ocio ha sido incorporado como “normalidad” entre las mujeres que permean su cuerpo (Butler, 2008: 18) de los valores del Régimen. Hasta entonces no había sido posible acercarse éste a la población. He aquí el testimonio de un ama de casa de un hombre de la mar.

«He vivido la época en que una mujer no entraba a una cafetería sola ni a un bar, no se usaba eso, era distinto de ahora, era un poco con su marido o con su novio. Pero no lo echábamos en falta. Ahora se dice que aquella época era de represión, pero lo ven con los ojos de hoy en día; a nosotras no nos parecía raro, muchas de mi entorno vivían como yo.» (Cecilia: 2008).

Las escasas mujeres jóvenes de estas décadas que tienen acceso a la formación, en la emergente clase media, analizan desde el 2010 estas dos décadas doradas de la pesca como una generación de “empacho de dinero”

«Mi generación fue un empacho de dinero; la alegría que nos daba el dinero fue el desencanto del dinero. Eran nuevas experiencias, empezaron a ir a Amsterdam y un hermano de Mari Carmen fue el inicio de esa generación perdida. Había una saturación económica para todo, había un desmadre porque se ganaba dinero a raudales, se vivió en un despilfarro; lo propio de mi generación era que las chicas encontraran un novio y casarse.» (Carmen Z: 2010).

Mujeres que empujan a sus hijas al mundo de la formación, austeridad en su juventud: «Mis amigas iban a trabajar a las fábricas de Luzuriaga, Bianchi, en el mercado de San Martín, tenían dinero, pero yo no, sólo para estudiar.» (Carmen Z: 2010) La superación mediante la formación es una característica de la clase media que comienza a emerger

en este distrito, como la propia Carmen Z nos cuenta: «Mi madre me decía que algún día tendría armas suficientes para desenvolverme en la vida.» (*Ibid.*:2010) Para esta generación nacida en los cincuenta, tener el bachiller y una formación media es excepcional, sin embargo para los hijos de estas mujeres el cursar una carrera superior será ya un hecho generalizado

En ambas décadas alcanzar una buena situación económica partiendo del matrimonio se mantiene con fuerza. Son excepcionales los casos de mujeres con formación para acceder a un puesto de trabajo que le permita una autonomía económica, si bien mantienen esta postura las militantes de los partidos clandestinos. Viven la utopía de la igualdad.

«Entré en toda la nueva mentalidad, sexo por placer y no para tener hijos, y siempre pensé en tener un hijo y no para casarme. Me parecía imposible mantener la ilusión de una pareja durante mucho tiempo, era muy independiente, económicamente no me hacía falta un hombre.» (Oti: 2010).

Los años setenta nos abren un nuevo espacio social, (NASH: 2004) en el cual hombres y mujeres viven la ilusión de una utopía de construir algo nuevo, nace un nuevo ideal de masculinidad y de feminidad y eso es proyectado en el espacio público. La minoría de mujeres que vive esta utopía hasta sus últimas consecuencias optará por entrar a militar en los partidos políticos de la clandestinidad e incluso a navegar sin una pareja estable a su lado. Las mujeres de este distrito que adquieren y se identifican con los nuevos ideales de feminidad me refieren: «Decido casarme, un hombre a mi lado hace que no tenga que estar siempre luchando con mi familia.» (Lourdes<sup>12</sup>:2010) Esta generación comienza a extender la reflexión de autonomía. Del mismo modo se dan cuenta muchas de ellas de que en los partidos se lucha por un cambio de régimen pero no por la igualdad y paridad de las mujeres en los marcos de decisión, el mundo político, y el espacio privado. «Los partidos de la clandestinidad todos tenían como enemigo común al Régimen, pero ellos no tenían nada que ver con la liberación de la mujer sino con la liberación del país.» (Carmen Z:2010) “Se pierden las utopías a la muerte del dictador.” Esta reflexión de desencanto es corroborada por las mujeres de este contexto que han militado en la clandestinidad. Pero consiguen abrir un nuevo espacio y es el de «la mujer no necesita casarse para tener seguridad, ya no es necesario tener novio a los catorce años y casarse con él» (Oti:2010). Este espacio se asienta en el distrito en la década de los ochenta, si bien es minoritario el número de mujeres que lo siguen, pero está abierto y existe actualmente. Ellas reflexionan: «La Sección Femenina nos hizo puras y castas, el bikini era de las suecas, las extranjeras, las golfas, pero nos pusimos el bikini.» (Carmen Z:2010) En 1975 la utopía está en el espacio público, tanto en hombres Manuel Pérez Rúa (2010), como en mujeres, ya no es sólo la “mujer liberal”, tiene su espacio en su grupo de pares, pero no es así en todos los casos en sus contextos familiares, algunas rompieron con dichos contextos y solas siguieron en sus militancias o fuera de ellas, viviendo su sexualidad y su vida sin la “respetabilidad” que socialmente les daba un hombre a su lado. Pero son minorías. La mayoría de estas “mujeres liberales” se casan, forman sus familias y desde ahí siguen sintiendo y viviendo.

---

<sup>12</sup> Lourdes, nacida en Trintxerpe en 1957, estudia hasta los 18 años con una formación administrativa que le permite el trabajo en el Banco de Bilbao, se casa y forma su familia.

## 8. CONCLUSIONES

A modo de cierre, podemos señalar que en el periodo de estudio, años sesenta y setenta del pasado siglo XX, conviven tres tipologías de mujeres, que corresponden a los ideales de feminidad que en ese momento están en un proceso de redefinición y emergencia, son las “mujeres formales”, las “mujeres bisagra” y las “mujeres liberales”. En los años sesenta y setenta conviven los tres grupos; a pesar de que su vivencia es muy diferente, comparten el llamado “malestar sin nombre”. De hecho, todas ellas me refieren que sus maridos o parejas (ya que algunas no se casan sino que conviven en pareja), les han ayudado en la organización de la casa, acorde al nuevo modelo de masculinidad que emerge en el momento, pero que se trata siempre de una “ayuda”, ya que el peso principal de la casa y la familia lo llevan ellas. En los años 70, en que se da una redefinición de la categoría mujer, la mujer liberal abre la utilización del espacio público a todas las mujeres, no solo para acudir a trabajar, sino también para el ocio y sin presencia del hombre, situación que en los años 80 ya es un hecho. “Mujeres formales” y “mujeres bisagra” en los 80 han de acudir al espacio público a trabajar, entre otras cosas porque se produce el desmantelamiento de las empresas relacionadas con el sector pesquero, en el cual trabajaban mayoritariamente los hombres del distrito, provocando altas tasas de paro. Ello obliga a la mujer a salir al espacio público en busca de empleo. La situación previa de estas mujeres lastra su incorporación al mundo laboral, ya que la mayoría tienen bajo nivel de formación y han de incorporarse al mercado laboral a través de empresas de limpieza, auxiliares de clínica, sector hostelero, etc. Por tanto, la ocupación del espacio público por parte de la mujer se asienta de manera definitiva, el nuevo ideal de feminidad, abierto por las “mujeres liberales” de los años 70, se consolida, aunque, la articulación del hombre y la mujer en los nuevos marcos sociales sigue siendo un gran reto a desarrollar.

3203

## 9. BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, I, et al (1984) “Actitudes de las mujeres hacia el cambio familiar” *Reis* 27, pp. 41-59.
- ALMANSA MARTINEZ, Pilar (2005) “La formación enfermera desde la Sección Femenina” *Enfermería global* 7, pp. 1-11. <http://revistas.um.es/index.php/eglobal/article/viewFile/484/468>
- BERTOLUCCI, Bernardo (1972) *El último tango en París* (película).
- CRUMBAUGH, Justin (2002) “Spain is Different: Touring LateFrancoist Film with Manolo Escobar”, *Hispanic Research Journal*, 3.3., otoño de 2002, pp. 261-276.
- FRIEDAN, Betty (2009) *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra.
- GARCÍAORELLÁN, Rosa (2004) “La mujer en la familia marinera y su papel en la lucha por las reivindicaciones sociales” *Actas del Simposio Aktea. La mujer en la pesca, la acuicultura y el marisqueo en el contexto comunitario*. Santiago de Compostela (España) 46 de febrero de 2004, pp. 136-148.
- (2004, 2005,2009) *Hombres de Terranova: la pesca industrial del bacalao 19262004*. Pasajes. Autoridad Portuaria.
- (2008) “Del ahorro al consumo: perspectiva intergeneracional en la mujer del sector pesquero” Simposio 11 *Tiempo de espera en las fronteras del mercado laboral: nuevos agentes sociales en el espacio social*. Susana Castillo, Marie José Devillard (coordinadoras). Edit. Ankulegi XI Congreso de Antropología de la FAEE, UPV/EHU, Campus Gipuzkoa, pp. 49-64.

- (2010) *Terranova The Spanish Cod Fishery on the Grand Banks of Newfoundland in the Twentieth Century*. FL USA Publisher: BrownWalker Press.
- JAECKIN, Just (1974) *Emmanuelle* (película).
- JORDAN, Barry (*et al*) (1998) *Contemporary Spanish Cinema*. Manchester, Manchester UP.
- JORDAN, Barry (2000) “How Spanish is it? Spanish Cinema and National Identity.” *Contemporary Spanish Cultural Studies*. Ed. Barry Jordan y Rikki MorganTamosumas. London y New York, Oxford UP, pp. 68-78.
- LEWIS, Oscar (1966) *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*. México. Joaquín Mortiz.
- MADDISON, Angus (2003) *The World economy: historical statistics*. Paris. OECD.
- NASH, Mary (2004) *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*. Madrid. Alianza.
- OSUNA SANZ María Y VARIOS (1964) *Nosotras. Primeras lecturas para neoelectoras*. Madrid. Editorial Magisterio Español.
- OTERO, Luis (2004) *La Sección Femenina*, Madrid, Edad.
- PEREIRA, Dionisio (2006) “El Trintxerpe republicano: génesis de la denominada “quinta provincia gallega” en Euskadi”, *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 5, DonostiaSan Sebastián, Untzi MuseoaMuseo Naval, pp. 737-743.
- PREISIG, Gabriela (1971) *Una investigación sobre el piropo español* [http://circle.ubc.ca/bitstream/handle/2429/10018/ubc\\_19990078.pdf?sequence=1](http://circle.ubc.ca/bitstream/handle/2429/10018/ubc_19990078.pdf?sequence=1)
- PÉREZ RÚA, Manuel, (2010) *Domingos de Calceíns Brancos. Retrato do cambio social na xeración de 1950*, Galaxia, Vigo.
- SANCHEZ FERLOSIO, Rafael (2003) *Non Olet*. Destino. Barcelona.\*

# RITO Y EMOCIÓN EN LA FORMACIÓN DEL CUERPO SOCIALISTA VASCO. LA HUELGA DE 1890<sup>1</sup>

Sara Hidalgo GarcíaOrellán  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

## 1. INTRODUCCIÓN

En esta comunicación se pretende mostrar cómo la fiesta del primero de mayo de 1890, la primera vez que se celebra en el mundo occidental, conforma un ritual (Roy A. Rappaport, 2001: 56), por el cual los obreros de la zona vizcaína incorporan un sentimiento de pertenencia a una clase, el sentimiento de que constituyen un grupo con capacidad de presión, y eso les empuja a ir a la huelga unos días más tarde. Esta fiesta constituye un primer encuentro multisensorial, en el que los obreros marchan juntos, cantan sus canciones, portan sus banderas, y sienten una emoción conjunta, aunque individual, ante los mítines de los que ya van siendo proclamados líderes. En definitiva, se está creando un cuerpo socialista, el cual constituye un objeto de estudio.

La huelga de 1890 en Vizcaya representa la primera respuesta organizada de clase, el gran mito fundacional<sup>2</sup>, la primera huelga en esta provincia con éxito y el inicio del movimiento socialista en esta zona. Además marca el inicio de un ciclo de lucha obrera, que dura hasta 1910, en que el socialismo se va consolidando formando un cuerpo con unas señas concretas, basadas entre otras en el obrerismo y la masculinidad, inscritas ambas en la regeneración moral del cuerpo obrero, y son precisamente estas señas las que vamos a estudiar en este trabajo. Prueba de la seña obrerista será que en todas estas huelgas se recurre a la fuerza, pero no persiguiendo fines políticos sino laborales, es decir, interesa a los obreros resolver cuestiones relacionadas más con el trabajo y con las condiciones de existencia, que con la extensión de derechos políticos. La idea socialista va a ser incorporada tanto por algunos obreros como por algunos intelectuales, y ambos constituyen el grupo socialista que, liderado por Facundo Perezagua, va a ser en todos los procesos huelguísticos de este periodo el responsable y catalizador del malestar de los obreros. Ellos son los que perciben un malestar, basado en la experimentación de unas malas condiciones de existencia y en un discurso conservador que emana de la clase media en torno a la cuestión social, que les estigmatiza enormemente. La idea socialista resignifica una serie de categorías creando un discurso corporalizado que contrarresta esta estigmatización, dignificando el cuerpo obrero y procediendo a una regeneración moral del mismo. Para ello el socialismo va a entrar en campos discursivos como el alcoholismo, la prostitución o la familia obrera.

3205

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del grupo de investigación “La experiencia de la sociedad moderna en España (1870-1970)” financiado por la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, (2008-2011). Así mismo está inscrito en la línea de investigación abierta por el convenio de colaboración entre la Fundación Ramón Rubial y la Universidad del País Vasco sobre cultura y memoria socialista en el País Vasco. Además este trabajo se enmarca dentro de un proyecto de tesis doctoral, que se desarrolla en la Universidad del País Vasco, en el que se pretende estudiar la formación del cuerpo socialista vasco a finales del siglo XIX y primer tercio del XX.

<sup>2</sup> Manuel Pérez Ledesma señala a propósito de los mitos fundacionales que en “la formación de la clase obrera (...) desempeñaron un papel decisivo tanto el relato de un “mito fundacional” como su reiteración periódica en prácticas rituales, e incluso la plasmación a través de símbolos de las principales percepciones sobre las que se asentaba dicha identidad” PEREZ LEDESMA, M: “La formación de la clase obrera: una creación cultural” En CRUZ, R. y PEREZ LEDESMA, M (Edits.) (1997) Cultura y movilización en la España contemporánea. Alianza Madrid, p. 227.

A nivel teórico, este trabajo se inscribe dentro de la teoría de la incorporación, por la cual se entiende que el cuerpo constituye un objeto teórico, y se concibe a éste como una totalidad compuesta por cuerpo y mente inseparables (José Javier Díaz Freire, 2007:25), así como una construcción social y cultural (David Le Breton, 1995:13), cuya existencia no es estática, sino que se construye y reconstruye constantemente a lo largo de un ciclo vital (Butler, 2002), proceso en el cual las variables de clase, género y nación operan constantemente. Por otra parte, y siguiendo la identificación de tres cuerpos, el individual, el social y el político (Nancy ScheperHughes, y Margaret Lock, 1987), el socialismo se entiende como un cuerpo político<sup>3</sup>, y en base a esta clasificación se hará el análisis de los datos empíricos.

Entendemos que aunque entre los obreros hay una situación común de fuerte degradación de las condiciones de existencia, la percepción de ese contexto es individual, cada actor social tiene su propia interpretación del contexto, dentro de un marco consensuado<sup>4</sup>, por lo que cada obrero interpreta esta huelga de una manera, según la incorporación que haya hecho de su propia situación, lo cual explica que ante una misma situación, los obreros tengan comportamientos diferentes.

Se entiende en este trabajo que la fidelidad a una ideología se basa en la emoción que ésta suscita (Judith Butler, 2002:107; Díaz Freire, 2001:79), de modo que este encuentro multisensorial del 1º de mayo, incorporado por los obreros tras el proceso emocional, sería el que marca el inicio de un proceso en que los obreros van incorporando la idea socialista al cuerpo obrero en formación, idea a la que se sienten fieles. Podemos decir que la figura central de Perezagua y su retórica fuertemente reivindicativa de un cambio en las condiciones y una mayor dignidad para los obreros provoca una emoción, y de este modo los socialistas, se erigen en representantes de los obreros.

Por su parte, la huelga de 1890, supone un rito de paso<sup>5</sup>, tras el cual se inicia la formación del cuerpo socialista vasco, bajo unas señas corporales basadas en el obrerismo, la masculinidad, y el sentimiento de que la lucha va a conllevar una mejora de sus condiciones, debido al éxito que supone esta primera huelga. Se crea así una *communitas*<sup>6</sup>, y los mineros, como nos señala Llona, que antes de la huelga eran vistos como la representación de la degradación física y moral de los trabajadores, son elevados por el socialismo a la categoría de héroes, siendo redimidos por la lucha obrera (Miren Llona, 2006).

Los datos empíricos para el análisis cualitativo serán tomados de las fuentes hemerográficas, el diario *El Noticiero Bilbaíno*, *La Lucha de Clases*, órgano oficial de los socialistas vascos, *El Socialista*, periódico oficial del PSOE, así como de diversos artículos y libros de la época sobre esta temática, escritos por la patronal minera o por los propios socialistas.

---

<sup>3</sup> Cuerpo político: se refiere a la regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individual o colectivo) en la reproducción y la sexualidad, en el trabajo y en el ocio, en la enfermedad y en otras formas de diferencia humana. SCHEPERHUGHES, Nancy y LOCK, Margaret M (1987) "The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology" en *Medical Anthropology Quarterly*, 1, p. 209.

<sup>4</sup> Se toma el concepto de C. Geertz de "descripción densa" en GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. 2005.

<sup>5</sup> El pionero en este concepto es A van GENNEP (1986) con su obra *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid.

<sup>6</sup> El concepto de *communitas* es tomado de EVANSPRITCHARD, E.E (1997) *Los Nuer*. Anagrama. Barcelona. También se toma el concepto de grupo de Rappaport (2001) en el sentido de disolución de lo individual en el sentimiento grupal, como se desarrolla más adelante.

## 2. FIESTA DEL 1º DE MAYO. LOS OBREROS INCORPORAN EL SENTIMIENTO DE CLASE Y VAN A LA HUELGA

El último tercio del siglo XIX en Vizcaya son años de fuertes cambios sociales, ya que se produce la transición de una sociedad rural a una sociedad industrial y moderna. Por una parte el proceso de industrialización en la cuenca del Nervión va a provocar un movimiento de población tanto desde el campo a la ciudad, como de otras provincias de España a la zona vizcaína. Por otra parte comienza el proceso de modernización de esta sociedad, que pasa de ser una sociedad rural a ir consolidándose como una sociedad industrial y de masas (Juan Pablo Fusi, 1975: 1547). Todos estos cambios, en especial los movimientos poblacionales y el nuevo tipo de producción industrial, que se dan en un corto espacio de tiempo, van a conllevar que las condiciones de vida en la zona industrial del Nervión, y en especial en la zona minera, se degraden considerablemente. Nos encontramos ante un índice de esperanza de vida muy bajo, las enfermedades proliferan por doquier, sobre todo aquellas enfermedades que se transmiten por el aire (Mercedes Arbaiza, 1995:77), lo cual nos da una imagen de la situación de hacinamiento y desnutrición en que vive la población obrera, razón por la cual este colectivo es el más afectado por lo que se puede llamar una crisis demográfica<sup>7</sup>. La zona minera será la que peores condiciones padezca, ya que en ella los mineros son obligados a vivir en los barracones propiedad de los capataces y a comprar los alimentos, a menudo en mal estado, en las cantinas obligatorias, también controladas por los patrones. No es de extrañar por tanto que una de las principales reivindicaciones de esta huelga sea precisamente el fin de este sistema. Los líderes socialistas del momento harán suyas estas reivindicaciones y articularán un discurso de alternativa, creándose, a través de la incorporación del mismo, el cuerpo socialista.

Como se ha señalado, la huelga de 1890 va a ir precedida por la celebración por vez primera en la historia del 1º de mayo, tal y como se había consensuado en la II Internacional en París el año anterior, en 1889. La razón de la elección de este día es la conmemoración de los incidentes que llevan a la muerte de unos trabajadores en Chicago en 1886, que a partir de entonces se llamarán *Mártires de Chicago*. A esta fiesta el movimiento obrero europeo le quiere dar un carácter pacífico, y en general así se desarrollará en toda Europa, también en Vizcaya. De hecho, el día de la celebración se retrasa del 1 al 4 de mayo, que es domingo, acentuándose el carácter festivo que va a adquirir esa jornada. Así lo constata *El Noticiero Bilbaíno* el día 6 de este mes, “la manifestación obrera se verificó ayer en Bilbao en medio del mayor orden. La paz fue completa, la tranquilidad no se interrumpió ni por un solo instante<sup>8</sup>”. Los propios socialistas piden tranquilidad para los obreros, como se relata en la crónica de la Arboleda: “Perezagua comenzó recomendando la calma y la paciencia<sup>9</sup>”. Pero aunque la manifestación se va a desarrollar de modo pacífico, los obreros han visto, han percibido, han sentido su fuerza como colectivo, el sentimiento de pertenencia a una clase, y esto, incorporado tras el proceso emocional, será ya parte de ese cuerpo socialista en proceso de construcción.

La principal reivindicación de los obreros para este primer 1º de mayo será las 8 horas laborables, tal y como se ha pactado en París el año anterior, pero emergen los problemas

<sup>7</sup> En 1890 la esperanza de vida en Sestao es de 16,0 años, en Baracaldo de 23,9 años. En ARBAIZA, M (1995) “Las condiciones de vida de los trabajadores de la industria vizcaína a finales del s. XIX a través de la morbimortalidad”, *Revista de Historia Industrial*, 8: 67.

<sup>8</sup> *El Noticiero Bilbaíno*, 6 de mayo 1890.

<sup>9</sup> *EL Noticiero Bilbaíno*, 6 de mayo 1890.

concretos de la zona, como son los barracones o las cantinas obligatorias de la zona minera. Por otra parte, esta fiesta del trabajo se articula también en torno a conceptos que serán tomados y resignificados por el socialismo, como progreso o civilización. Así se expresaba Perezagua: “nuestra obra es la obra del progreso; una obra de civilización.<sup>10</sup>”. Ciertamente el socialismo constituye una ideología de progreso, propone una salida de futuro ante una situación de gran degradación social, como es la que se vive en muchas zonas industriales europeas, y que es una realidad en la zona minera de Vizcaya.

Como ya se ha señalado, esta fiesta del 1º de mayo supone un primer encuentro multisensorial, en el que los obreros marchan juntos, cantando sus canciones, llevando sus banderas, y sintiendo una emoción conjunta ante los mítines de los que ya van siendo proclamados líderes. En definitiva, están incorporando el socialismo y se está creando una *comunitas*. Siguiendo y aplicando a nuestro objeto de estudio la definición de reunión del antropólogo Rappaport<sup>11</sup> (2001), los obreros en este acto del 1º de mayo, acto ritual, van a disolver al individuo obrero, y va a emerger el obrero socialista, perteneciente a un grupo, la familia socialista, que eclosiona con fuerza, y fruto de la misma será la gran huelga de 1890. Claro que en este trabajo se entiende que sólo pueden llevar a cabo este proceso aquellos obreros que han incorporado la idea socialista.

Por otra parte, se puede decir que este primer 1º de mayo supone un ritual, para cuya definición tomamos algunas de las características que señala el mismo Rappaport, con un lenguaje con significado simbólico (Rappaport, 2001: 63), siguiendo unas formas específicas, y ejecutándolos con regularidad en el paso del tiempo (Rappaport, 2001: 69). El lenguaje simbólico que utiliza el socialismo será el del progreso, un lenguaje que los obreros entienden muy bien, ya que se adapta a las necesidades físicas y materiales que en ese momento tienen. La experiencia compartida de los obreros mineros en torno a unas degradadas condiciones de vida, facilita la aprehensión e incorporación de la idea socialista, idea que en estos momentos, y en el caso vizcaíno, se dirige sobre todo al cuerpo. El socialismo capta un malestar y lo canaliza a través de su ideología. Pero además, otra característica del lenguaje utilizado en este 1º de mayo es que se va a dar una resignificación de conceptos estigmatizantes usados por la clase media, dignificados en el discurso socialista para la clase obrera, en el intento que el socialismo hace en estos momentos por construir un cuerpo obrero digno. Algunos de estos conceptos serán el trabajo y la asociación, como lo señalan los líderes socialistas en Madrid el mismo 1º de mayo de 1890: “Compañeros, estamos convencidos que será imposible esperar la redención de la clase trabajadora, sacándola de la esclavitud degradante de la miseria, de la ignorancia y de los abusos del capital, si para ello no comenzamos por unirnos en legión irresistible y fuerte (...) La manifestación del 1º de mayo es la más hermosa jornada del trabajo. Queremos ser hombres y queremos ser libres<sup>12</sup>”. Ellos están pidiendo dignidad para su vida, salir de una situación que, a su juicio, está provocada por las desiguales condiciones de relación entre capital y trabajo. Es decir, los obreros se reivindican como personas dignas, que no

<sup>10</sup> El Noticiero Bilbaíno. 4 mayo 1890.

<sup>11</sup> Reunión, “es en sí mismo, reunirse en la reproducción de un orden más amplio. El unísono no simboliza únicamente ese orden, sino que establecen una comunidad en él. En suma, el estado de comunidad experimentado en los rituales es, al mismo tiempo, social e individual. De hecho, la distinción entre lo social y lo individual se abandona e incluso desaparece, convirtiéndose en un sentimiento general de unidad con uno mismo, con la congregación o con el cosmos” En Rappaport, R.A. (2001) Ritual y religión en la formación de la humanidad. Cambridge University Press. Madrid, p. 315.

<sup>12</sup> El Noticiero Bilbaíno, 4 de mayo 1890.



pueden llevar a cabo una vida acorde a esta idea debido a las condiciones de existencia a las que son sometidos por parte de la burguesía.

Así pues, con un lenguaje en que ya se marcan los límites entre el *nosotros*, los obreros propietarios de su trabajo, y el *ellos*, la burguesía que explota y abusa del obrero, los socialistas marcan el inicio de un movimiento obrero que será hegemónico hasta los años 30.

Sobre las consecuencias de este 1º de mayo Ricardo Miralles señala que, a pesar del carácter pacífico de la jornada, el día 5 de mayo no será igual al día 3, ya que “por primera vez se había producido una amplísima movilización obrera (...) por primera vez (los obreros) eran conscientes de ser una fuerza social y política muy importante, y, también por primera vez los socialistas recogían el rendimiento inicial de sus muchos esfuerzos propagandísticos” (Ricardo Miralles, 1990: 22). También otros autores señalan que esta huelga marca el descubrimiento de los trabajadores como clase y éstos comienzan a ver a los socialistas como sus representantes (Luis Castells, Díaz Freire, Félix Luengo, Antonio Rivera, 1990: 326; Fusi, 1975: 73:92).

La huelga comienza unos días después de esta fiesta del trabajo, el 14 de mayo, tras el despido de algunos obreros por su participación en la misma. Ese hecho, que ya se había producido anteriormente pero que ahora los obreros, conscientes de su fuerza, conscientes de su pertenencia a una clase, no están dispuestos a tolerar, provoca el estallido de la huelga. Las principales reivindicaciones de esta huelga van a ser las 10 horas máximas de trabajo, la eliminación de los barracones y cantinas obligatorias, la supresión de los trabajos a tarea, y la readmisión de los despedidos<sup>13</sup>. La fuerte agitación en la zona minera se extiende a las zonas fabriles de la ría del Nervión, y ante el peligro de que el conflicto se agrave y desemboque en una huelga revolucionaria, las autoridades civiles mandan la intervención del ejército. El general Loma es el encargado de llevar a cabo la operación y, tras muchas negociaciones, éste va a amenazar a la patronal con retirar el ejército si no se atienden las reivindicaciones de los mineros. De este modo la huelga es ganada por los mineros, que consiguen un cambio en las leyes mineras. El día 21 de mayo el General Loma hace una alocución en la que anuncia el fin de la huelga y el triunfo de las reivindicaciones de los obreros:

“Obreros, cumpliendo la promesa que os hice en mi primera alocución y repetí en mi visita a las minas, he logrado que los representantes de esa importante industria os concedan la libertad de habitar donde más os convenga así como también la de proveeros de alimentos, haciendo desaparecer las cantinas que explotaban vuestros capataces, y se han regulado, finalmente de un modo prudencial las horas de trabajo<sup>14</sup>”.

Esta huelga queda en la memoria colectiva socialista como el gran hito fundacional de este movimiento, el gran rito de paso que marca un antes y un después dentro de la lucha obrera. Así lo constatan los propios socialistas en 1890, “en la conciencia de todos está que antes de la huelga (...) ser peón aquí es presentarse a un sinnúmero de vejaciones (...) pero marchando por el camino que ya hemos emprendido, unidos y asociados (...) ya se cortará de raíz<sup>15</sup>”. Se marca claramente el antes y el después, ha cambiado la estructura

<sup>13</sup> La comisión de huelga: Huelga de los mineros de Vizcaya. Imprenta de la Sociedad Anónima “Tipográfica Popular”. Bilbao. 1911, p. 11.

<sup>14</sup> El Noticiero Bilbaíno, 22 de mayo 1890.

<sup>15</sup> El Socialista, 21 noviembre 1890. Ref. en RUZAFÁ ORTEGA, Rafael (2006) Artesanos y mineros. Dos fases de la protesta obrera en el País Vasco. Estudios de Historia Social, p. 109.

social y el cuerpo de los participantes en el ritual<sup>16</sup>. Además, en un análisis de los protagonistas de esta huelga, se observa que la mayor participación corresponde a los obreros mineros, que serán elevados por el movimiento socialista a héroes mártires. Ellos serán redimidos, serán elevados a héroes, su figura será dignificada por el movimiento socialista (Llona, 2006), por lo menos de manera clara hasta los años 20. La obra del socialista Julián Zugazagoitia *El asalto*, escrita en 1930, así lo muestra, el propio autor señala que esta huelga es el inicio del socialismo vasco. Por tanto, podemos ver que en la memoria colectiva socialista de los años 20, momento en que las señas de identidad de este colectivo son muy distintas a aquellas de finales del XIX, la gran huelga ha quedado como el gran momento iniciativo, el gran rito de paso, que marca un antes y un después.

### 3. LA INCORPORACIÓN DE UNA IDEA. LA REGENERACIÓN MORAL DEL OBRERO EN LA FORMACIÓN DEL CUERPO SOCIALISTA

La huelga de 1890, como ya se ha explicado, marca el inicio del movimiento obrero vizcaíno, canalizado de manera prácticamente hegemónica hasta los años 30<sup>17</sup> por el socialismo. A través de esta huelga vamos a ver cómo el cuerpo político socialista, que está en proceso de construcción, proceso en el cual las variables de clase, género y nación operan, va a ir creando un modelo de socialista ideal en torno a una serie de rasgos corporales, delimitando además *su* espacio respecto al *otro* (Tzvetan Todorov, 2010: 439-447). Los rasgos corporales que vamos a analizar en este trabajo son la regeneración moral del cuerpo obrero y el obrerismo, ambos consecuencia de la incorporación de la idea de clase por parte de los obreros. Se observa cómo estas categorías confluyen, y además se visibiliza en la figura del líder vasco Facundo Perezagua, el cual “sostenía una línea obrerista, desdeñando las vías políticas, frente a las que propugnaba la lucha económica y sindical” (Castells, Díaz Freire, Luengo, Rivera, 1991: 331). De hecho, esta lucha sindical, es una constante en todas las huelgas hasta el fin del ciclo huelguístico en 1910 por el éxito conseguido en 1890 (Fusi, 1975:95), huelgas en las que los obreros recurren con frecuencia a la violencia, aunque no con pretensiones revolucionarias. Estas señas incorporadas están muy interconectadas y participan en la construcción del cuerpo obrero socialista.

3210

#### 3.1. Incorporación del sentimiento de clase, tras el 1º de mayo y la posterior huelga

La incorporación del sentimiento de clase para los obreros va a suponer una dignificación de su condición, en parte construida a través del discurso socialista, el cual va a llevar a cabo una regeneración moral del cuerpo obrero. Esta regeneración va a pasar por la resignificación de categorías como el alcoholismo y la figura del alcohólico, la familia obrera, la prostitución, o el trabajo femenino. Hay que señalar que estas categorías van a estar muy conectadas con la construcción y defensa de un tipo de masculinidad respetable, que es precisamente lo que quieren salvaguardar los socialistas. Por otra parte, en esta regeneración moral en el campo socialista hay toda una simbología de capacidad de sacrificio, lucha, honradez y compromiso, que se inserta muy bien en la corriente regeneracionista

<sup>16</sup> Idea de Victor Turner, en RAPPAPORT, R.A.(2001) Ritual y religión en la formación de la humanidad. Cambridge University Press. Madrid, p. 313.

<sup>17</sup> El socialismo será la cultura política que canalice de manera prácticamente hegemónica las luchas de clase obrera hasta los años 30, en que cobran cierta fuerza los comunistas y ANV, partido nacionalista de izquierda. Es cierto que en 1911 nace STV, sindicato nacionalista del Partido Nacionalista Vasco, pero éste sindicato es más bien una respuesta nacionalista al sindicato socialista.

de finales del XIX, y que se muestra tanto en la figura de Pablo Iglesias como en la de Facundo Perezagua.

La creación de una familia obrera será una de las premisas para la regeneración moral del cuerpo obrero por parte de los socialistas en este periodo. Esta categoría está muy conectada con la problematización del trabajo femenino<sup>18</sup>, con la lucha antialcohólica y con la construcción de la masculinidad obrera. La creación de esta categoría bascula entre un potente discurso de domesticidad burguesa<sup>19</sup>, que estigmatiza fuertemente el modo de vida de las familias obreras, y la resistencia que los obreros ofrecen a este discurso. Arbaiza señala que “la identidad de la clase obrera se construyó en esta primera fase precisamente a partir de la reafirmación de su vida privada, por otra parte tan escandalosa para la burguesía liberal y para la clase política” (Arbaiza, 2003: 68). En un principio este discurso estigmatizador, articulado en torno a las teorías higienistas, entre otras, va a intentar ser contrarrestado por parte del cuerpo socialista, cuerpo que precisamente se crea en esta lucha de discursos. Pero a partir de 1911, y durante todo el primer tercio del siglo XX, la domesticidad burguesa será aceptada por los líderes del movimiento socialista (Arbaiza, 2000: 414). Aún así hay que recalcar que son los líderes socialistas los que aceptan este modelo y crean una familia obrera “ideal” cuyo funcionamiento se da en teoría, porque la realidad es que entre las bases obreras, y especialmente las mujeres, “no acabaron de interiorizar la representación alrededor de su función social como madres de familia y transmisoras de los valores a las generaciones venideras” (Arbaiza, 2000: 414), y de hecho, siguieron realizando tareas cuya remuneración era necesaria para la supervivencia del núcleo doméstico. Será con la Ley de Trabajo de Mujeres y Niños de 1900, cuando comience de manera efectiva la regulación legal del trabajo femenino. Hacia 1911, se da la aceptación por parte de los varones del salario familiar para que sus mujeres no trabajen fuera el núcleo doméstico y en 1912 se prohíbe el trabajo nocturno de la mujer. Por tanto, vemos que, en el caso vizcaíno, durante el largo periodo que recorre las dos últimas décadas del siglo XIX, y el primer tercio del siglo XX, hay un largo proceso desde una situación de relativa normalidad en torno al trabajo femenino, a una situación en que se crea la figura del ama de casa aplicada a las clases obreras, convertida ésta en la piedra angular de esa nueva familia modélica que propugna el socialismo, y en que se basa su respetabilidad de clase<sup>20</sup>. Al mismo tiempo la mujer ama de casa es vista como la responsable de la regeneración del obrero, en tanto que manteniendo un hogar ordenado,

<sup>18</sup> Joan Scott nos señala que “la mujer trabajadora fue un producto de la revolución industrial (...) porque en el transcurso de la misma se convirtió en una figura problemática y visible” En SCOTT, Joan W (1993) “La mujer trabajadora en el siglo XIX”. En DUBY, G. y PERROT: Historia de las mujeres. Siglo XIX. Madrid. Taurus, p. 405.

<sup>19</sup> Ejemplo de ello es la siguiente cita: “el medio más seguro para triunfar sobre el pauperismo es el de habituar a los obreros a la vida de familia” J. Simon: L’ouvriere. Librairie de L Hachette e Cie. Paris. 1864, p. 304. Cita en SIERRA ALVAREZ, José (1990) El obrero soñado. Ensayo sobre el paternalismo industrial. (Asturias, 1860-1917). Siglo XXI. Madrid, p. 118.

<sup>20</sup> Sobre este tema véase: SCOTT, Joan W (1993) “La mujer trabajadora en el siglo XIX”. En DUBY, G. y PERROT: Historia de las mujeres. Siglo XIX. Madrid. Taurus; NASH, Mary (1993) “Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX” En DUBY, G. y PERROT: Historia de las mujeres. Siglo XIX. Madrid Taurus; ARBAIZA VILALLONGA, Mercedes (2002): “La construcción social del empleo femenino en España (1850-1935)” Arenal 9: 2 pp. 215-239; MIGUEL ALVAREZ, Ana de (2005): “La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase género” En AMOROS, Celia y MIGUEL, Ana de: Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo I. Madrid. Minerva.

limpio y por tanto respetable, aleja al obrero de la taberna y de otros “vicios” atribuidos a este colectivo. Esta idea además va muy unida a la de la masculinidad, en tanto que el obrero respetable es aquel que es “ganador de pan” (Pilar PérezFuentes, 1999), es decir, aquel que trabaja en el espacio público, y gana lo suficiente como para que su mujer no tenga que llevar a cabo ninguna actividad remunerada. Precisamente su respetabilidad como obrero y como hombre está aquí, en la salvaguarda de un modelo de masculinidad bajo estas premisas. De hecho, los socialistas del momento construyeron e imaginaron su *communitas* en base a un imaginario dual en el que el hombre ocupaba el espacio público en contraposición a la mujer, que ocupará el espacio privado<sup>21</sup>.

### 3.2. El obrerismo

Como se ha señalado, en el momento en que se lleva a cabo la gran huelga, en 1890, la minería es una de las actividades más importantes, junto con la industria siderometalúrgica, en la cuenca del Nervión (Manuel González Portilla, Rocío García Abad, José Urrutikoetxea Lizarraga, 2007: 4546). Esto lleva a que la impronta de la cultura obrera minera, fuertemente obrerista, sea muy honda en el primer socialismo vizcaíno. En el diario *La Lucha de Clases*, hay múltiples alusiones a esos *parias de la tierra*, a esos *desarrapados* que nada tienen. Este marcado carácter no político, sino obrerista<sup>22</sup>, se ve en el escaso número de afiliados que tiene el PSOE y la UGT<sup>23</sup> en esta época, y que contrasta con la gran masa de obreros que les apoya en la huelga. Este es un dato que los propios socialistas constatan, y que de hecho les sirve para defenderse cuando la patronal les acusa de coaccionar con violencia a otros obreros no socialistas para que no acudan al trabajo como se observa en esta cita: “legiones de obreros laboriosos y enemigos de trastornos y algaradas dejan el trabajo. Cuando se inició la huelga, de cada 100 obreros habría unos 10 o 11 que estuvieran asociados<sup>24</sup>” de lo que el autor deduce que 10 obreros no van a coaccionar a 90 para que dejen el trabajo. Con esta afirmación los socialistas se quieren defender de la acusación de que utilizan técnicas violentas para obligar a otros obreros a secundar la huelga, y quieren hacer ver que ellos son sólo los catalizadores de un sentimiento que emerge con fuerza. Además, esta baja afiliación, tanto al partido socialista como al sindicato nos da la pauta para el análisis de que son preocupaciones más de tipo laboral que de tipo político las que agitan a los obreros mineros. De hecho esta etapa obrerista corre pareja de la etapa de aislamiento político que vive el socialismo hasta 1910, cuando comienza la alianza con los republicanos, la llamada Conjunción RepublicanoSocialista, y por primera vez consiguen un diputado en las Cortes, Pablo Iglesias. Los socialistas incorporan este obrerismo y de hecho hacen de él una seña de dignificación del obrero, el obrerismo pasa a ser una categoría que, resignificada por el socialismo, se convierte en

3212

<sup>21</sup> En torno a este tema, no hay que olvidar el papel legitimador de la ciencia positiva en estos años, ciencia que asocia lo masculino al progreso y a lo científico, y lo femenino a lo natural e irracional. Sobre esto véase ARESTI, Nerea (2000): “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX” Rev. Historia Contemporánea, 21.

<sup>22</sup> Esto no significa que se haya consolidado un sindicato, cosa que no ocurre hasta 1899, como señala Fusi (1975) en Política obrera en el País Vasco.1880-1923. Turner. Madrid, p. 74.

<sup>23</sup> En octubre de 1892 UGT en Vizcaya tiene 511 afiliados, en marzo de 1900, tiene 1253 afiliados, en febrero de 1903 tiene 4111 afiliados y en junio de 1910 cuenta con 1711 afiliados. Datos en FUSI, J.P (1975) Política obrera en el País Vasco.1880-1923. Turner. Madrid, p. 489.

<sup>24</sup> Huelga de los mineros de Vizcaya. La Comisión de huelga. Imprenta de la Sociedad Anónima “Tipográfica Popular”. Bilbao. 1911, p. 39.

sinónimo de honradez, precisamente una de los conceptos más utilizados en el discurso socialista.

#### 4. CONCLUSIONES

A modo de cierre queremos destacar los siguientes puntos:

La fiesta del 1º de mayo de 1890 en Vizcaya conforma un ritual, a través del cual los obreros incorporan un sentimiento de pertenencia a una clase. Al mismo tiempo, conforma un primer encuentro multisensorial, a través del cual se está creando un cuerpo socialista.

Como consecuencia de este encuentro multisensorial, y de la incorporación del mismo que hacen los obreros, se produce la gran huelga, la primera que se celebra en esta zona vizcaína. Esta huelga es consecuencia de la incorporación de la experiencia de una situación de malestar de los obreros, que el socialismo va a canalizar mediante un discurso que se adapta a las necesidades que en ese momento tienen los obreros, en el cual la centralidad del cuerpo es notoria.

Finalmente, en este proceso señalado, los obreros van a incorporar unas señas que son las que van a marcar el cuerpo socialista vizcaíno desde 1890 hasta la década de los años 1910. La piedra angular de este discurso de clase incorporado será la regeneración moral del cuerpo obrero, basado entre otros en una resignificación de conceptos como alcoholismo, familia obrera, la prostitución o el trabajo femenino. Unido a ello tenemos la masculinidad, construída en oposición a la feminidad y la mujer trabajadora, cuya figura como elemento problemático emerge en este proceso industrializador. Finalmente nos encontramos con la incorporación del obrerismo, mostrando que son preocupaciones más de tipo laboral y por tanto concernientes a las condiciones de vida, que preocupaciones de tipo político, por las que luchan los obreros, habida cuenta que los socialistas en estos momentos viven un periodo de aislamiento político, al considerar que el sistema de la Restauración solo atiende a las demandas de la burguesía. Además, este obrerismo va a permitir una resignificación por parte del socialismo de la categoría obrero en base a una dignificación de la misma.

3213

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

ARBAIZA VILALLONGA, M (1995) “Las condiciones de vida de los trabajadores de la industria vizcaína a finales del s. XIX a través de la morbimortalidad”. *Revista de Historia Industrial*, 8.

ARBAIZA VILALLONGA, M (2000) “La cuestión social como cuestión de género. Feminidad y trabajo en España (1860-1930)”. *Historia contemporánea*, 21.

ARBAIZA VILALLONGA, M (2002): “La construcción social del empleo femenino en España (1850-1935)” *Arenal* 9.

ARBAIZA VILALLONGA, M (2003) “A propósito de la familia moderna en el País Vasco” En F.J. CAPISTEGUI Y M.M LARRAZA (eds.) *Modernización, desarrollo económico y transformación social en el País Vasco y Navarra*. Ediciones Eunete.

ARESTI, N (2000) “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”. *Historia Contemporánea*, 21.

ARESTI, N (2006) *Las trabajadoras vizcaínas (1870-1936)*. Bilbao, BBK.

BUTLER, J (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Argentina, Paidós.

CAMPOS MARÍN, Ricardo (1997) *Alcoholismo, medicina y sociedad en España (1876-1923)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- CASTELLS, L; DIAZ FREIRE, J.J; LUENGO, F; RIVERA, A (1990) “El comportamiento de los trabajadores en la sociedad industrial vasca (1876-1936)”. *Historia Contemporánea*, 4.
- CASTILLO, J.J (1985) *Reformas sociales. Información oral y escrita publicada entre 1889 y 1893*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- CRUZ, R. y PEREZ LEDESMA, M. (1997) *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid, Alianza.
- DIAZ FREIRE, J.J (2001) “El cuerpo de Aitor: emoción y discurso en la creación de la comunidad nacional vasca”. *Historia social*, 40.
- DIAZ FREIRE, J.J (2007) “Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico”. *Arenal*, 14
- EVANSPRITCHARD, E.E (1997) *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.
- FUSI, J.P (1975) *Política obrera en el País Vasco. 1880-1923*. Madrid, Turner.
- GEERTZ, C. (2005) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GENNEP, A. van (1986) *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.
- GONZALEZ PORTILLA, M.; GARCÍA ABAD, R.; URRUTIKOETXEALIZARRAGA, J. (2007) *Las ciudades mineras de la ría de Bilbao durante el boom minero. Inmigración, capital humano y mestizaje*. Bilbao, UPV/EHU.
- LE BRETON, David (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- LLONA, Miren (2006) “La prostitución y la identidad de clase obrera en el tránsito del siglo XIX al XX. Un análisis de género a la obra literaria de Julián Zugazagoitia”. *Revista de Historia Contemporánea*, 33.
- MIGUEL ALVAREZ, Ana de (2005) “La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase género” En C. AMOROS y A. MIGUEL (eds) *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Tomo I. Madrid, Minerva.
- MIRALLES, R (1990): “La gran huelga minera de 1890. En los orígenes del movimiento obrero en el País Vasco”. *Revista de Historia Contemporánea*, 3.
- NASH, Mary (1993) “Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX”. En G. DUBY y PERROT (eds) *Historia de las mujeres. Siglo XIX*. Madrid, Taurus.
- PEREZFUENTES, P (1999) “*Ganadores de pan*” y “*amas de casa*”. *Otra mirada sobre la industrialización vasca*. Bilbao, UPV/EHU.
- RAPPAPORT, R.A (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Cambridge University Press.
- SCHEPERHUGHES, Nancy y LOCK, Margaret M (1987), “The mindfull body: A prolegomenon to future work in medical anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly*, 1.
- SCOTT, Joan W (1993) “La mujer trabajadora en el siglo XIX”. En G. DUBY y PERROT (eds.) *Historia de las mujeres. Siglo XIX*. Madrid, Taurus.
- SIERRA ALVAREZ, José (1990) *El obrero soñado. Ensayo sobre el paternalismo industrial. (Asturias, 1860-1917)*. Madrid, Siglo XXI.
- TODOROV, T (2010) *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Madrid, Siglo XXI.

# **LAS EMOCIONES EN LOS COMPORTAMIENTOS ALIMENTARIOS DESDE UN ANÁLISIS SOCIOCULTURAL**

Eva Zafra Aparici  
Universitat Rovira i Virgili

## **1. INTRODUCCIÓN**

Los comportamientos alimentarios están en continua relación con las emociones y la expresión de los sentimientos. Por eso algunos problemas alimentarios son la expresión de conflictos emocionales.

Identificar los estados de ánimo que llevan a rechazar o a deglutir la comida es el camino que, para muchas personas expertas, ayuda a superar determinados problemas alimentarios. Ahora bien, en esta comunicación se pretende ir más allá de la simple identificación y tipificación de los considerados principales estados emocionales que condicionan un determinado problema alimentario y que, por otra parte, a menudo se acaban naturalizando socialmente, para descubrir que detrás de estas emociones existen complejas y diversas circunstancias políticas, económicas o ideológicas que las explican. No tener en cuenta dicha relación entre “lo emocional” y “lo sociocultural” tiene consecuencias importantes en la manera de entender, explicar y tratar los comportamientos alimentarios, así como las problemáticas que de ellos se puedan derivar en una sociedad y momento determinado.

Así pues, esta comunicación pretende presentar diversos ejemplos de relatos biográficos que pongan de manifiesto cómo las personas vinculan sus comportamientos alimentarios (desde “el no comer” hasta “el hartarse”) a situaciones emocionales concretas, pero siempre teniendo en cuenta que dichos estados anímicos sólo toman sentido dentro del contexto sociocultural donde se producen y reproducen.

Para terminar, cabe aclarar que los discursos que a continuación se presentan se realizaron en el marco de un estudio más amplio (mi tesis doctoral) sobre los procesos de socialización alimentaria y su relación con los Trastornos del Comportamiento Alimentario (TCA). En este estudio se realizó trabajo de campo en 4 centros de educación primaria y secundaria de Catalunya. Las técnicas de recogida de información fueron la observación directa de los comportamientos y actitudes alimentarias de 117 niños y niñas de 6 a 16 años; grupos de discusión con niños y niñas de estas mismas edades y con una caracterización sociodemográfica distinta (sexo, étnia, clase social e índice de masa corporal); y grupos de discusión con padres, madres, educadores/as y personal sanitario responsable de la socialización alimentaria de estos/as menores. Asimismo, se realizaron 117 entrevistas semiestructuradas sobre prácticas y actitudes alimentarias, modos de vida, aceptación y percepción de la imagen corporal y conocimientos nutricionales a estos mismos sujetos de estudio (chicos y chicas de 6 a 16 años). Finalmente, se hicieron 7 historias de vida de chicos y chicas diagnosticados y no diagnosticados de algún TCA. Esto quiere decir que los fragmentos de discursos mostrados en este artículo ejemplifican y representan los resultados extraídos de un estudio significativa y representativamente más amplio.

## **2. SOBRE LA RELACIÓN SOCIOCULTURAL ENTRE EMOCIONES Y COMPORTAMIENTOS ALIMENTARIOS: “COMEMOS LO QUE SENTIMOS” Y “SENTIMOS LO QUE COMEMOS”**

Una de las líneas principales en la investigación científica de las emociones la constituyen las aproximaciones etológicas y evolucionistas, desde la etología, la psicología, la sociobiología y la antropología biológica (Lutz, Catherine y White, Georges, 1986:410).

Desde este tipo de perspectivas los seres humanos se entienden como seres que poseen

una unidad psíquica y emocional; planteamiento que, por otra parte, ha tenido y continua ejerciendo una influencia fundamental en la conceptualización de las emociones en Occidente (Lutz y White, 1986) ya que ha sido a partir de esquemas de este tipo por lo que a menudo se da por hecho la existencia de un interior en los humanos a partir del cual emanarían las emociones<sup>1</sup> o la existencia, como afirman autores como Paul Ekman (1984) a partir de un estudio transcultural de las expresiones faciales, de un número determinado de emociones humanas básicas (miedo, tristeza, alegría, enfado, sorpresa y asco) (en Mari Luz Esteban, 2008: 160).

Una de las críticas principales a esta mirada es que no tiene en cuenta la complejidad y diversidad existente en relación a las emociones humanas. Las simplifican para que resulte más fácil su análisis, pero esto resta comprensión y conocimiento sobre las verdaderas causas y origen de las mismas.

Los trabajos en antropología de las emociones, y desde perspectivas transculturales, han demostrado que los hechos biológicos no determinan las experiencias sociales y que, por lo tanto, las experiencias, las emociones y sus expresiones y manifestaciones no son universales sino más bien al contrario, existe una gran variedad al respecto (Lutz, 1986; Lutz y White, 1986; AbuLughod y Lutz, 2005). Para entender las emociones hay que entender también las dimensiones cognitiva, moral e ideológica de los contextos donde se producen y reproducen. Según Lutz (1988), las emociones son formas de negociar significados sobre fenómenos tan distintos como los derechos y las obligaciones de cada cual o el control de los recursos. Para la autora, el significado de las emociones puede ser colectivo o individual, pero las emociones se personifican frente y en relación con los otros y en contextos específicos dentro de un sistema cultural, un entorno social y material concreto, con valores, relaciones sociales y condiciones económicas determinadas.

En lo que respecta al caso concreto de la alimentación, algunos autores y autoras defienden la importancia que tienen las emociones en los comportamientos alimentarios, pero desde aproximaciones como las anteriormente mencionadas. Es decir, muchos son los enfoques teóricos que afirman que problemas alimentarios como los trastornos alimentarios son la expresión de conflictos emocionales y que por tanto, identificar los estados de ánimo que llevan a rechazar o a deglutir la comida es el camino para tratarlos.

En efecto, los comportamientos alimentarios están en continua relación con la construcción de las emociones y la expresión de los sentimientos. De hecho, a través de la alimentación nos comunicamos, expresamos lo que sentimos, pero el problema que encontramos en muchos de estos planteamientos es que dichas emociones se abordan como “estados psicológicos” que dependen de la biología humana y no como prácticas sociales y culturales. De este modo, se individualizan significados vinculados con las posiciones de determinados colectivos en la sociedad y con sus prácticas y roles sociales.

En el caso de enfermedades como la anorexia y la bulimia nerviosa, por ejemplo, es habitual encontrarnos con perfiles psicológicos que individualizan el problema y lo naturalizan socialmente, en tanto que ofrecen perfiles contruidos sobre un determinado modelo de feminidad en el que la emotividad se representa como un aspecto inherente a la personalidad de todas las mujeres, es decir, a la condición femenina.

Es habitual, en este sentido, encontrarnos numerosas publicaciones de diverso tipo que muestran a los sujetos que padecen dicha enfermedad en clave femenina y como per-

---

<sup>1</sup> En un modelo que Sarah Ahmed (2004:9) denomina “inside out” (de dentro afuera).



sonas emocionalmente inestables. Hablan de “inestabilidad de carácter”, “inseguridad”, “baja autoestima”, “sentimientos de culpa”, “miedos diversos” (a engordar, a crecer y/o madurar...), interpretando estos aspectos como características inherentes y latentes en la personalidad de las mujeres y no como consecuencia de presiones sociales fruto de un sistema patriarcal construido desde perspectiva dualistas y dicotómicas que separan ámbitos como los sentimientos/pensamiento, razón/emoción, cuerpo/mente, individuo/sociedad, hombre/mujer... Un sistema patriarcal en el que a las mujeres (estamos hablando de las occidentales) se las ha vinculado histórica y socialmente con “los sentimientos” y “la emotividad”, mientras que a los hombres con “la razón” y “el pensamiento”.

A esto es a lo que numerosas autoras han denominado “la especialización de las mujeres en las emociones” (AbuLughod, 1986; AbuLughod y Lutz, 1990; Eichenbaum y Orbach, 1990; Lutz, 1990; Comas, 1993) y una de las primeras causas por las que a las mujeres se las ha relegado a posiciones subalternas en la sociedad.

Según Lutz (1986), por ejemplo, la asociación femenina con la emoción tiene que ver con el concepto de naturaleza que tuvo un rol fundamental en la construcción de la imagen de la mujer en tanto que la supuso emotiva, débil y vulnerable. De ahí derivó la idea de que ésta necesitaba control y protección, además de ser evaluada más positivamente por su emotividad.

A esto se añade una serie de condicionamientos históricosociales y religiosos que todavía marcan más las desigualdades entre sexos en lo que respecta a la emotividad y la alimentación. Así pues, a lo largo de mucho tiempo e íntimamente ligado con la religión, los sentimientos de “placer carnal” han sido tabú para las mujeres. La sexualidad, la actividad física y la alimentación han sido las formas o técnicas más recurrentes para controlar la corporeidad femenina (la razón de su ser y estar en el mundo). Por ejemplo, durante la época victoriana, el espíritu constituía lo más noble y trascendente del ser humano, especialmente de las mujeres. El cuerpo de las mujeres era “fuente de pecado”, innoble, una rémora. Con lo cual, debían alimentar su espíritu y no su cuerpo. Comer “en exceso”, al igual que la práctica sexual, eran “placeres” especialmente prohibidos para las mujeres. Todavía hoy, no se ven de igual manera los hartazgos en un hombre que en una mujer. Mientras que esta práctica en los hombres es sinónimo de fuerza, vitalidad y poder, en las mujeres continua interpretándose, en muchos casos, como una forma de “descontrol”, de falta de contención, incluso puede llegar a poner en entredicho su feminidad. Así pues, el control del cuerpo a través de la alimentación se convierte en “un control social muy eficaz donde se articulan aspectos sociales externos, individuales e internos: las personas son reguladas desde fuera, pero ellas mismas se convierten en protagonistas directas de este control” (Esteban, 2004: 101).

### **3. “MIEDO A COMER”, “MIEDO AL PLACER”, “MIEDO AL DESCONTROL”...**

El “miedo” es una de las emociones más características de problemáticas alimentarias como la anorexia nerviosa y/o la bulimia, por eso hemos decidido analizarla y a través de su ejemplo poner de manifiesto todo lo anteriormente dicho, es decir, que las emociones sólo las podemos “tratar” si conocemos su origen real y para ello es necesario tener en cuenta la sociedad y el contexto donde se producen y reproducen, así como a los sujetos que las viven o experimentan.

### 3.1. “Miedo a engordar”...

El “miedo a engordar” es uno de los criterios para el diagnóstico de los TCA según el DSMIV, por eso lo tomamos también como elemento a analizar en el estudio. Así, de las 22 niñas de 13 a 16 años que fueron entrevistadas en los grupos de discusión, 17 manifestaron que controlan su alimentación por “miedo a engordar”:

Yo me tengo que controlar mucho lo que como porque todo me engorda. (Lorena, 16 años).

Me gustaría comer lo que quisiera, pero no puedo porque me engordo mucho. Me encantaría atracarme a cosas que me gustan y que no me engor-daran... ¡Eso sería genial! (María, 16 años).

En estos casos, el “miedo a engordar” está muy relacionado con el “ideal de delgadez” y con las consecuencias que en una sociedad lipofóbica como la nuestra supone “estar gordo/a”, sobre todo para las mujeres.

Una de estas consecuencias tiene que ver con la imagen corporal y la estética. No obstante, el “miedo a engordar” y el control del peso a través de la alimentación va más allá de lo meramente físico o estético. También tiene que ver con los sentimientos y el estado emocional. De hecho, la mayoría de las personas entrevistadas afirmaron que comen más o menos, de una manera u otra dependiendo, en gran medida, de “cómo te sientas ese día o en un momento dado”:

La gente me dice que no estoy gorda. ¿Vale? Yo lo sé. Es verdad que no estoy como una vaca, que estoy más o menos bien, como cualquier chica de mi edad. Pero es yo me veo gorda. No sé cómo explicarlo. Hay días, por ejemplo, que te sientes mal. Y, cuando te sientes mal, pues te ves mal. Te ves gorda. Y como me veo gorda, pues necesito hacer régimen más que otro día que me siento bien...Otros días, sin embargo, me miro y pienso: “Pues no estoy tan mal” Y ese día te atreves con todo... Esos días también como más. Me lo como todo y sin tantos remordimientos (Laura, 15 años).

Por otra parte, el “miedo a engordar” ligado a la “búsqueda de la delgadez” también está relacionado con el “éxito social”: elogios, aceptación por parte de los “otros”, éxito en el amor, en el trabajo, entre el grupo de iguales, etc. En este sentido, para muchas chicas entrevistadas, la imposibilidad de no poder vestirse con ciertas marcas o de no poder comer lo mismo que sus compañeras/os debido a su peso corporal las sitúa al otro lado de la frontera. Las excluye. Las estigmatiza. Por eso, el miedo a engordar tiene que ver con la delgadez corporal y con la voluntad de estar delgadas, pero también con la voluntad de formar parte del grupo que se considera exitoso. Se trata, en definitiva, de no “traspasar los límites socialmente establecidos”:

Para mí lo más importante es lo que piensan de mí mis compañeros, mis amigos...Porque en esta edad te importa mucho lo que tus amigos opinen de tí... Un día, me acuerdo que oí que dos chavales de mi clase decían de mí: “Hombre, gorda no está... Está más bien cuadrá (cuadrada)”. Me sentó fatal. Me sentí muy mal... (Laura, 15 años).

En este sentido, es cierto que la belleza y la delgadez en el hombre empieza a ser un criterio cada vez más valorado en nuestra sociedad. Sin embargo, como algunas autoras afirman al respecto (Bordo, 1990; MartínezBenlloch coord., 2001 y Esteban, 2004), bajo las imágenes aparentemente igualitarias de la delgadez masculina y femenina se esconden valores todavía desiguales: fuerza y poder en la imagen masculina y fragilidad y sumisión en la femenina. Esto se explica, en gran medida, porque a los niños se les inserta más en un modelo de aprendizaje basado en la exhibición e instrumentalización de su cuerpo para la fuerza y el trabajo, mientras que a las niñas se las incorpora más en el de la reproducción y la seducción (MartínezBenlloch, coord. 2001:34).

De acuerdo con Michel Dostie (1988), esta instrumentalización corporal perjudica más a las mujeres que a los hombres en la medida en que “hace que el cuerpo de las mujeres esté bajo la mirada constata de la sociedad, mientras que el cuerpo de los hombres, en la medida en que no necesita ser expresión, sino instrumento, no padece de la misma manera el efecto de las normas de belleza, la moda en el vestir, la necesidad del arreglo constante, las dietas de adelgazamiento o engorde, los efectos de la cirugía estética...” (Dostie, 1988:81; en Esteban, 2004:73).

En efecto, la distinta instrumentalización corporal repercute en el hecho de que niños y niñas no controlen igual su alimentación. Es decir, que las prácticas y actitudes alimentarias de las niñas sean, en este sentido, más restrictivas y lipofóbicas que las de los niños:

Yo pienso que es muy duro ser gordo, pero más si eres mujer porque en las mujeres se valora más el ser guapas y delgadas que en los hombres. Los chicos gordos se las arreglan mejor que las chicas, son menos discriminados. En nosotras, la belleza va por delante, es lo primero (Sandra, 16 años).

3219

Como vemos, existe una relación tensa y a menudo angustiada entre las chicas y su alimentación. La confrontación de la abundancia y el hedonismo alimentario de nuestra sociedad actual con el modelo estético de la delgadez comporta un modelo alimentario de continua negociación entre aquello que les gustaría comer y lo que piensan que deberían comer. Muchas informantes lo pusieron de manifiesto en su relato cuando señalaban lo que les cuesta resistirse a determinados alimentos que les gustan, pero que se ven obligadas a no comérselos por “miedo a engordar”:

Pasas por una pastelería y está todo lleno de pasteles buenísimos que te los comerías todos, pero... Estas viendo la televisión y te ponen un anuncio sobre chocolate... o sobre pizza... a la hora de cenar, además... ¡Vaya barra! Te lo ponen ahí delante para tentarte, pero luego también te dicen que no puedes estar gorda (Sandra, 14 años).

Por otro lado, esta situación de continuo autocontrol suele comportar un sentimiento de “amor/desamor” hacia sus propios cuerpos:

Por más que haga régimen y me controle no quiere decir que me vea mejor. Hay días que me miro al espejo y me gusto. Me siento bien conmigo misma. Otras veces me odio. Me veo fatal, todo es una mierda ese día. Me siento insegura... Y así siempre. Unos días te gustas. Otros te odias. Siempre pendiente de cómo te ves o te dejas de ver, de cómo te ven o te dejan de ver los demás,

de cómo te sientes o dejas de sentir... Y, cuando más me impongo la idea de que tengo que hacer dieta, peor. Más pendiente estoy de mi cuerpo y más altibajos tengo porque estoy continuamente pendiente de lo que como o dejo de comer, de que he comido eso y no lo hubiera tenido que comer... Entonces, corro a mirarme al espejo o a pesarme para ver si he engordado o no... Y ese mismo agobio y tensión por adelgazar creo que en vez de ayudarme a adelgazar, hace que engorde más (Rocío, 15 años).

De este modo se confirma la idea de Esteban (2004) de que un excesivo control alimentario –que implica una restricción continua de aquello que gusta, que apetece, que da placer...– implica a la larga una pérdida de la percepción de la imagen externa. El control alimentario continuo en busca del ideal de la delgadez acaba convirtiendo al cuerpo en algo ajeno a su propia experiencia sublimando los deseos, los pensamientos, las emociones...

En este sentido, la búsqueda de la delgadez comporta una espiral de lucha contra uno/a mismo/a que supone estar continuamente en guardia y tensión. Situación que si se alarga en el tiempo acaba repercutiendo, como es de esperar, en el estado emocional de la persona y consecutivamente en su salud. Como señala a este respecto Lourdes Ventura (2000):

Las mujeres nunca estamos a salvo. La presión que ejerce la tiranía de la belleza sobre mujeres capacitadas en todas las esferas de la vida no es más que una regresión a un estadio de inseguridad y falta de autoestima. La democratización de los cuidados corporales, supuestamente al alcance de cualquier economía, las posibilidades de “reconstruirnos”, de controlar el peso, de maquillarnos, de aplazar la aparición de arrugas, de prolongar el atractivo muchos más años que en el pasado, lejos de liberarnos, ha acabado por sumirnos en una angustia creciente (Ventura, 2000:28).

3220

### 3.2. “Otros miedos”...

A pesar de que “el miedo a engordar” sea uno de los principales motivos que impulsa a la mayoría de las adolescentes a controlarse la comida, existen otros factores, otros “miedos”, temores... que también se deben considerar. Veámoslo a través del caso de Laura, una adolescente de 16 años:

Cuando me preocupo se me quita el hambre. Tengo nervios en el estómago y no puedo comer. Es que se me va el hambre. Cuando me preocupo por algo no como. Una vez me vi mal porque había unas chavalas que me acosaban en Campo Claro y me quería venir para acá. Me sentía sola... ¡Porque llegó un momento en que no tenía ninguna amiga por culpa de la gente! Y llegué a no tener amigas. ¡Todo el día con mi madre! Y la gente me decía: “No te vas con tus amigas?” Y yo decía: “no”; porque no iba a decir que no tenía amigas. Mi hermana me decía que tenía que ser fuerte, que afrontar la situación, pero yo no soy así, soy muy negativa, muy negativa, y eso hace que se me quite el hambre. (...) También me pasa que tengo mucho miedo a que mi novio me deje. Cuando un chico me deja todavía me peor... Yo empecé a meterme malas ideas tipo “estoy gorda, soy fea...” cuando me dejó el primer chaval con

el salía. Después, el año pasado salí con otro y también me dejó y ya empecé a comerme mucho más la cabeza. Ahí ya empecé a pensar que era fea, que era gorda... Y yo a mi misma no me quería, pensaba que si me habían dejado era porque estaba gorda, porque soy fea. Luego, al cabo de un tiempo, empecé a salir con otro chico y me dejó también, y eso fue peor todavía. Lo pasé fatal... (...) Cuando estoy apagada se me quita el hambre. Además, también voy mal en los estudios. Mi madre me ha dicho que no voy a salir en todo el verano si no apruebo, y lo malo es que ya sé que voy a repetir porque me han quedado siete asignaturas para suficiencia. Buenoooo, esto es un agobio. A mí no me gusta estudiar. Bueno, tampoco es que no me guste, pero yo te entrego trabajos, te entrego deberes, todo menos estudiar para un examen... No sé concentrarme, necesito concentración y yo no me concentro. Si me ha pasado algo malo y tengo un examen... ¡No me des un libro para estudiar porque no voy a poder estudiar! ¡Porque me va a salir todo aquí! ¡No se me queda en la cabeza! (Laura, 16 años).

Como vemos, Laura se siente angustiada y preocupada por circunstancias como los estudios, la pareja o las amigas. Siente que pierde el control sobre su vida y lo manifiesta a través de la alimentación.

Me siento muy mal, muy insegura, con miedo a que todo se vaya al carajo. Además, siento que estoy fallando a los que me rodean y por eso también me siento culpable. Por eso, si dejo de comer es porque ya paso de todo, ya ni hago deberes, ni como, ni hago nada... ¡Como si no existiera! (Laura, 16 años).

3221

Por otra parte, Laura también “usa” el “no comer” para llamar la atención de su madre, para manifestarle lo que siente, lo que le pasa, incluso para negociar con ella o chantajearla. Al respecto, autoras como Lutz (1986) y LindaAnne Rebhun (1993) dicen que las emociones son más una negociación que un evento: “las mujeres pueden jugar tanto con su actual circunstancia como con la imagen moral de mujer padeciente para ganar una medida de influencia en un sistema que les niega el poder” (Rebhun, 1993: 135):

Yo si adelgazo me siento bien. Me miro al espejo y me veo mejor, pero me siento mejor si mi madre me dice: “¡Venga que no pasa nada!” Como lo diría... No sé cómo explicarlo. Por ejemplo, me siento mejor si adelgazo, pero si mi madre no me ha quitado el castigo no me siento mejor, sigo igual, sin comer... (Laura, 16 años).

Casos como el de Laura, evidencian que “el miedo a engordar” no es en sí mismo la finalidad de la regulación alimentaria. Para Laura, “no comer” es una manera de manifestar las preocupaciones, los temores, las tensiones, etc., hacia otros aspectos que no son sólo la “gordura” en sí misma. La lipofobia es, por lo tanto, una parte del conjunto de motivaciones que llevan a las personas, y muy especialmente a las mujeres, a controlar su alimentación, pero no la única.

Así pues, no comer, comer más o comer menos, comer de una manera u otra son, en definitiva, diversas maneras de expresar y poner de manifiesto el control que se impone sobre

el cuerpo de las mujeres en una sociedad donde estamos, según Carole Counihan (1999), “subordinadas por definición”. Negarse a comer, comer mucho o comer poco, puede ser un intento de afirmarse internamente o una forma de expresar que la vida no tiene sentido; puede esconder una tristeza, pero también una alegría; puede ser un modo de llamar la atención; etc.

Asimismo, el control que las mujeres ejercen sobre sus cuerpos a través de la alimentación representa o pone de manifiesto también “los miedos” que las mujeres tienen a “descontrolarse”, es decir, a enfrentarse a lo que supondría comer en total libertad: lo que quisieran, en los momentos que quisieran, con quién quisieran, donde quisieran, como quisieran. Las consecuencias de “descontrolarse comiendo” traspasan, de este modo, lo meramente físico (aumento de peso) extendiéndose también a lo social y lo cotidiano. A este respecto, Esteban (2004) señala:

Parece que si las mujeres “se abandonaran a sus deseos más profundos”, comerían hasta explotar, tendrían relaciones sexuales totalmente incontroladas y, en definitiva, se produciría el caos en sus vidas y por extensión en toda la sociedad (Esteban, 2004:103).

En efecto, la mayoría de las adolescentes entrevistadas desearían comer según sus gustos. Sin embargo, se controlan. Y, este control alimentario responde, precisamente, al “miedo” que tienen al “descontrol”, o lo que es lo mismo, el miedo que muchas chicas tienen a “comer con placer” representa, en parte, el temor a las consecuencias sociales de esta práctica; una de las cuales es engordar.

No obstante, como hemos visto, las actitudes que guían las elecciones y rechazos alimentarios no siempre van ligadas “al miedo a engordar”. Comer mucho, hartarse, o no comer puede representar, también, rendición, liberación, reclamo de atención, afecto... En este sentido, hemos visto que Laura deja de comer para poner de manifiesto “su rendición”, su dificultad para “descontrolarse”, para liberarse de todo lo que le presiona: estudios, problemas económicos de su madre, novios, amigas, etc. Al mismo tiempo, este “dejar de comer” también significaba liberación. Lo expresa a través de frases como: “Si dejo de comer es porque ya paso de todo, ya ni hago deberes, ni como, ni hago nada... ¡Como si no existiera!”.

Ejemplos como esta última frase ponen de relieve dos aspectos que, aunque aparentemente contradictorios, forman parte de la ambigüedad y difícil tesitura en la que muchas mujeres se ven sumergidas: dejar de comer como sinónimo de “rendición” a la vez que de “liberación”, es decir, buscar la “liberación” a través de la alimentación porque no se dispone de otras vías o medios (sociales, legales...) para conseguirla. Como dirían Lutz (1986) y Rebhun (1993) al respecto, las emociones son formas de negociar significados sobre fenómenos tan distintos como los derechos y las obligaciones de cada cual o el control de los recursos. Además, en aquellas sociedades donde las mujeres están más subordinadas y discriminadas en el ámbito de lo público, ejercen más poder en el ámbito de lo emocional.

#### **4. CONCLUSIONES**

En esta comunicación se ha puesto de manifiesto la relación existente entre las emociones y los comportamientos alimentarios en tanto que algunos conflictos emocionales se expresan a través de la alimentación.

Hemos visto al respecto que las emociones sólo toman sentido dentro del contexto socio-cultural donde se producen y reproducen. Sus normas, expresión, contenidos y expectativas, las maneras de considerarlas femeninas o masculinas, o las formas de disfrutarlas y padecerlas, son sociales y cobran sentido dentro de contextos históricos concretos donde se articulan y con las biografías individuales (Clara Coria, 2001).

Así pues, detrás de las emociones existen complejas y diversas circunstancias políticas, económicas o ideológicas que las explican. Por lo tanto, existen vínculos indisociables entre “lo emocional” y “lo sociocultural”, entre la estructura interna del sujeto y el mundo externo, o entre la estructura interna del sujeto y la organización social que hay que tener en cuenta para entender, explicar y tratar problemas alimentarios como los Trastornos del Comportamiento Alimentario.

Al respecto hemos visto que los perfiles psicológicos que normalmente se suelen presentar sobre problemas como la anorexia o la bulimia nerviosa están contruidos sobre un modelo de feminidad concreto donde la mujer se representa como un sujeto inestable emocionalmente por naturaleza. Este tipo de perfiles confunden las consecuencias de un sistema patriarcal con las causas de una enfermedad y presuponen que emociones como el miedo, la inseguridad, etc., que en realidad se dan por diversas y complejas circunstancias sociales, políticas, económicas, ideológicas y/o culturales, “emanan” de forma natural del interior de la mujer.

Además, el hecho de que el perfil de los TCA, especialmente el de la anorexia nerviosa, esté feminizado hace a las mujeres más susceptibles socialmente de ser diagnosticadas de este tipo de enfermedades y aparta a los hombres de él aunque en realidad sientan y/o padezcan lo mismo que ellas.

De este modo también se limitan las posibilidades de contemplar la diversidad de comportamientos y actitudes de las personas que sufren estos problemas, así como las explicaciones y la comprensión de la complejidad y multifactorialidad que determina este tipo de enfermedades.

En este sentido, analizar “el miedo” –emoción o sentimiento presente en todas las personas diagnosticada de algún TCA– desde una aproximación sociocultural nos ha permitido conocer los diferentes motivos que lo desencadenan; que el “miedo a engordar” representa para muchas mujeres, en realidad, “el miedo al (des) control social” y que detrás de los TCA existen otros sentimientos que los explican relacionados con formas diferentes de negociación y reclamo de derechos que las mujeres no pueden conseguir o negociar a través de lo público y que por eso lo hacen a través de lo emocional.

En definitiva, si a través de la alimentación ponemos de manifiesto lo que sentimos, y lo que sentimos viene condicionado en gran medida por la sociedad, queda claro que muchos de los comportamientos alimentarios y las problemáticas que de ellos se derivan (como los Trastornos del Comportamiento Alimentario), que se relacionan asimismo con sentimientos como miedos, inseguridades, baja autoestima, distorsión de la imagen corporal, insatisfacción corporal... tienen una relación evidente con la sociedad y el contexto donde se producen y se reproducen. Por lo tanto, como tales se deben considerar y tratar.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ABULUGHOD, Lila (1986) *Veiled sentiments*. Berdeley, University of California Press.  
ABULUGHOD, Lila y LUTZ, Catherine (1990) *Language and the politics of emotion*, Cambridge and París, Cambridge University Press.

- ABULUGHOD, Lila (2002) *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid, Cátedra.
- ABULUGHOD, Lila y LUTZ, Catherine (2005) "Emozione, discorso e politiche dellas vita quotidiana", *Annuario di Antropologia*, Maltemi, 5 (6), pp. 15-36.
- AHMED, Sara (2004) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- BORDO, Susan (1990) "Reading the slender body". En JACOBUS, M.; FOX KELLER, E.; SHUTTLEWORTH, S. (eds.) *Body Politics. Women and the Discourses of Science*. Nueva York y Londres, Routledge, pp. 83-112.
- BORDO, Susan. (1993) *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and The Body*, San Francisco, University of California Press.
- BUTLER, Judith (2001) *El género en disputa*, 1ª ed (trad.). México, Paidós.
- CENCILLO, Luís (1993) "Alimento, afectividad y significados", *Antropológica. Revista de Etnopsicología y etnopsiquiatría*, 1314, pp. 75-90.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors (1993) "Sobre el apoyo y el cuidado. División del trabajo, género y parentesco". En ROIGÉ, X. (coord.) *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*. Tenerife, VI Congreso de Antropología. Asociación Canaria de Antropología.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors (1995) *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona, Icaria.
- CONTRERAS, Jesús y GRACIA, Mabel (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*, 1ª ed. Barcelona, Ariel.
- CORIA, Clara (2001) *El amor no es como nos contaron... Ni como lo inventamos*. Buenos Aires, Paidós.
- COUNIHAN, Carole M. (1999) *The anthropology of food and body. Gender, meaning and power*, 1ª ed. Londres, Routledge.
- COUNIHAN, Carole M. y KAPLAN, Steven, L. *Food and Gender. Identity and Power*. 1ª ed. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- DEL VALLE, Teresa (coord.) (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid, Narcea.
- DOSTIE, Michel (1988) *Les corps investís*. Montreal, SaintMartin.
- DSMIV (1994) "Criterios diagnósticos de la anorexia y la bulimia nerviosas", Academia Americana de Psiquiatría.
- EICHENBAUM, Luise y ORBACH, Susan (1990) *Qué quieren las mujeres*. Madrid, ed. Revolución.
- EKMAN, Paul (1984) "Expressions and the nature of emotion". En K. SHERER; P.EKMAN (eds.) *Approaches to Emotion*, New York, Hillsdale, pp. 319-343.
- ESTEBAN, Mari L. (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, 1ª ed. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- LUPTON, Deborah. (1996) *Food, the body and the self*, 1ª ed. Londres, SAGE Publications.
- LUTZ, Catherine (1986) *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian atoll. Their challenge to Western Theory*. Londres, The University of Chicago Pres.
- LUTZ, Catherine (1990) "Engendered emotions: Gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse". En LUTZ, C.A.Y ABULUGHOD, L. (ed.) *Language and the politics of emotion*, Nueva York, Cambridge University Press.
- LUTZ, Catherine y WHITE, Georges M. (1986) "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, 15, pp. 405-436.



- MARTINEZBENLLOCH, Isabel. (coord.) (2001) *Género, desarrollo psicosocial y trastornos de la imagen*. Madrid, Instituto de la Mujer, Serie Estudios.
- REBHUN, LindaAnne. (1993) "Nerves and Emotional Play in Northeast Brazil", *Medical Anthropology Quarterly*, 7, 2, pp. 131-151.
- VENTURA, Lourdes (2000) *La tiranía de la belleza. La mujer ante los modelos estéticos*. Barcelona, Plaza & Janés.
- ZAFRA, Eva (2007) *Aprender a comer: procesos de socialización y trastornos del comportamiento alimentario*. Tesis doctoral. Barcelona, Departament d'Antropologia Social i d'Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona.



**MESA DE TRABAJO**  
**PASADO Y FUTURO DEL PRESENTE ETNOGRÁFICO**

Coordinadores:  
Montserrat Clua  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Sabine Kradolfer  
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina  
Maite Ojeda  
Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

**ÍNDICE**

**PASADO Y FUTURO DEL PRESENTE ETNOGRÁFICO: UNA INTRODUCCIÓN**

Montserrat Clua, Sabine Kradolfer y Maite Ojeda (coord.)

**EL PASADO DE LOS PUEBLOS SIN HISTORIA**

Montserrat Ventura i Oller

**IDENTIDADES, IDEOLOGÍAS, MITOS, EXCLUSIONES: LOS JUDÍOS EN LA MODERNIDAD OCCIDENTAL**

Maite Ojeda Mata

**KUNAS Y ESCOCESSES HOY Y AYER. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL TIEMPO, EL ESPACIO Y LAS IDENTIDADES**

Mònica Martínez Mauri

**(NEO)COLONIALISMO E IDENTIDAD NACIONAL EN LAS ISLAS MARIANAS**

Alexandre Coello de la Rosa y David Atienza de Frutos

**CONSTRUYENDO DIFERENCIAS. APROXIMACIONES HISTÓRICAS Y ETNOGRÁFICAS A LAS PRÁCTICAS RITUALES DE LOS “BAILES RELIGIOSOS” DE CALAMA, NORTE DE CHILE**

Javier Mercado Guerra

**CONOCIMIENTO, PODER Y POBLACIONES INDÍGENAS EN EL MUSEO DE AMÉRICA**

Débora Betrisey, Luisa Souto y María del Carmen Villarreal



## PASADO Y FUTURO DEL PRESENTE ETNOGRÁFICO: UNA INTRODUCCIÓN

Montserrat Clua

Universitat Autònoma de Barcelona

Sabine Kradolfe

Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Maite Ojeda

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

*«Por otra parte, ¿qué cosa más familiar y manida en nuestras conversaciones que el tiempo? Entendemos muy bien lo que significa esta palabra cuando la empleamos nosotros y también cuando la oímos pronunciar a otros. ¿Qué es, pues, el tiempo? Sé muy bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.»*

San Agustín (*Confesiones*, XI, 14).

El mundo gira, el tiempo pasa, los sucesos devienen, las sociedades se construyen a partir de los distintos procesos y los individuos interpretan de distintas maneras estos procesos y las realidades resultantes de ellos. La disciplina antropológica ha vivido su propio desarrollo histórico y, con ello, se han producido cambios en la interpretación que ella misma ha realizado de los procesos históricos que ha vivido. Han aparecido nuevas temáticas, nuevos intereses y nuevas interpretaciones, tanto de su objeto de estudio como de la manera como, “en el pasado”, se había aproximado a él. La antropología ha pasado momentos donde parecía que tenía que ofrecer una mirada explícitamente separada de la historia, reflejar sólo el “presente etnográfico”; luego vinieron las voces críticas que afirmaron que se debían incorporar los procesos históricos (los de los pueblos “con historia” y los que parecía que no tenían) al análisis antropológico. Pero el debate sobre la necesidad de que la antropología sea histórica (si es que puede ser de otra manera) o sobre la forma como metodológicamente esto era posible, continúa abierto.<sup>1</sup> Y ha incorporado nuevos elementos a debatir: sobre la propia concepción del tiempo y la manera como los humanos, en su diversidad cultural, interpretamos el propio concepto de tiempo y su división en “pasado”, “presente” y “futuro”.

En el nuevo contexto de deslocalización de los saberes y nuevos espacios abiertos por el avance de las tecnologías de la información y la comunicación, creemos que resulta de nueva relevancia interrogarnos sobre el presente etnográfico y sobre cómo la antropología de hoy se enfrenta a la incorporación de los procesos históricos y sus interpretaciones en la etnografía que realiza. A pesar de las críticas que en otros períodos se han realizado desde dentro de la antropología hacia la etnografía sincrónica, casi fotográfica, que retrata el estado de un momento y/o un lugar sin tener en cuenta su pasado histórico (véase Wolf, 1982; Roseberry, 1989), parece que este debate no ha sido superado por entero. Si bien la antropología ha sido capaz de desarrollar nuevas propuestas y perspectivas de análisis para las nuevas realidades en movimiento en el espacio (migraciones, traslocalizaciones, deslocalización de personas y saberes...), consideramos que dicha reflexión no se ha aplicado en profundidad, por un lado, a la noción del tiempo o tiempos en sus distintas

<sup>1</sup> Para una revisión de los encuentros y desencuentros entre la antropología y la historia desde el siglo XIX ver la “Introducción a la antropología histórica” de Viazzo (2003).

variedades etnográficas. Y, por otro, a cómo resuelve la etnografía de hoy la cuestión de las continuidades y discontinuidades entre el presente y los procesos históricos que pueden dar cuenta de él. Una cuestión que lleva asociada un tercer elemento fundamental a tener en cuenta en el análisis etnográfico: cómo las sociedades estudiadas interpretan estas continuidades y discontinuidades. Es decir, cómo construyen su propia historia (seleccionando y destacando ciertos elementos del proceso histórico) y, sobre todo, cómo y por qué utilizan esta construcción específica del pasado en el presente.

En esta mesa nos interesa reflexionar, por un lado, sobre la persistencia de continuidades/discontinuidades en las nociones del tiempo y el espacio en casos etnográficos específicos, y, por otro, sobre los intentos de l@s antropólog@s para resolver estas cuestiones en sus análisis. Nos parece necesario abrir nuevamente críticas a un tipo de análisis antropológico que, aunque a veces contempla la perspectiva histórica que trasciende el presente etnográfico, muchas veces continúa trabajando, no obstante, aplicando una mirada atemporal a realidades cambiantes. Realidades etnográficas presentadas como islas tanto desde un punto de vista histórico (Sahlins, 1988) como desde su inserción en procesos políticos y socioeconómicos mundiales. Realidades etnográficas, insistía Wolf, interconectadas (Wolf, 1988). Realidades que, a pesar de su carácter cambiante, “diaspórico” o migratorio, se construyen como entidades estáticas, cerradas, incluso a veces esenciales, reificando la construcción que muchas veces las propias sociedades hacen de ellas mismas como una identidad originaria pura e inmutable (véase las tesis de Wolf 1982 sobre la creación de sujetos antropológicos).<sup>2</sup>

Por otro lado, nos interesa igualmente abordar la cuestión de la falsa dicotomía entre tradición y modernidad, que sigue atravesando muchos análisis de la realidad contemporánea. Dicotomía que equipara tradición con pasado versus modernidad y futuro, proyectada sobre países distintos y distantes (y, por lo tanto, asociados a que viven en el pasado), mientras que la modernidad occidental representaría el futuro (véase David Löwenthal “The Past is a Foreign Country”, 1985, y el debate al respecto en Ingold, 1996). Es decir, el pasado no sólo está en el tiempo sino también en el espacio, puesto que el pasado se ha construido no sólo como tiempo distante sino como lugar lejano. Y a la inversa, se interpreta que el acercamiento a ciertas realidades lejanas en el espacio nos lleva a un viaje hacia el pasado. Como lo muestra Johannes Fabian (2006), la deslocalización implica también la destemporalización/destemporalidad. Dentro de este marco vale la pena, por ejemplo, examinar la deslocalización del Islam en Europa Occidental, donde ciertos símbolos culturales se presentan como antagónicos en tanto que provenientes del pasado, identificado con la idea de “tradición”. Se pueden observar procesos similares en las reflexiones sobre el mundo rural entendido como ilustración del pasado en contraste con la modernidad del mundo urbano (Redfield, 1963[1953]) o en la forma de abordar las sociedades indígenas que suelen ser pensadas como ejemplos actuales de un pasado humano más cercano a la naturaleza, en contraste con la modernidad altamente tecnológica que representaría el futuro. Subyace a todos estos contrastes, además, la oposición occidental moderna entre naturaleza (entendida como pasado) y tecnología (asimilada a la idea de futuro).

---

<sup>2</sup> Para una crítica a la reificación de identidades precisamente a partir del uso de las nociones de mestizaje y hibridación (conceptos éstos muy de moda en este mundo global, que al elogiar la “mezcla” como una forma de ruptura con identidades esenciales, reifican las supuestas identidades originarias), véase Montserrat Clua et al. “Per una reflexió crítica sobre la noció de mestissatge” *Periferia*, 4, 2006.

Esta mesa es ideada como un espacio abierto de discusión donde caben una variedad de reflexiones sobre el tiempo, el espacio y las identidades, que tengan en común partir del propio trabajo etnográfico para deconstruir el dualismo propio del historicismo occidental con respecto al pasado y el futuro. Nos interesa precisamente obtener nuevos análisis para enfrentar estas realidades etnográficas donde el espacio y el tiempo se desdibujan, y el presente y el pasado parecen convivir. Y las ponencias presentadas nos ofrecen ejemplos de ello.

Abrimos la discusión con un trabajo de Montserrat Ventura i Oller, “El pasado de los pueblos sin historia”, en el cual la autora parte de un análisis sobre los usos del pasado en las formas lingüísticas, los relatos chamánicos y las narraciones míticas dentro de la sociedad indígena tsachila del Ecuador, para interrogarse de manera teórica sobre las relaciones entre historia y memoria social. Si ciertas concepciones del tiempo se inscriben en el espacio, la autora nos quiere llamar la atención sobre la diversidad de los usos tanto del tiempo como del espacio, los cuales están culturalmente determinados. En consecuencia, coexisten temporalidades distintas entre “la gente sin historia” que la autora –siguiendo a Wolf (1982)– nos invita a explorar para poder reflexionar y poner en cuestión la universalidad de nuestras propias concepciones del tiempo, que son, asimismo, culturales y específicas. Sus reflexiones teóricas nos ofrecen una buena introducción a los debates que queremos impulsar dentro de esta mesa de trabajo.

Los textos siguientes adoptan una visión histórica de largo plazo que nos permiten entender el presente etnográfico a partir de los usos que se hacen del pasado. Estos textos nos muestran cómo la clasificación y ubicación de los “Otros” en otros espaciostiempos por parte de los grupos dominantes en el contexto de expansión colonial europeo y de auge de los nacionalismos, así como la construcción de identidades nacionales / versus / identidades coloniales, contribuye a la enajenación, desposesión, y/o exclusión de los supuestos “Otros”.

Un buen ejemplo de ello es el análisis que elabora Maite Ojeda Mata en la comunicación “Identidades, ideologías, mitos, exclusiones: los judíos en la modernidad occidental”. En ella la autora indaga acerca de los discursos y mecanismos de exclusión y/o de asimilación de los judíos en el siglo XIX en relación con la emergencia de la noción de raza y del nacionalismo que remiten al ideal decimonónico de homogeneidad nacional del Estado liderado por las burguesías liberales. Nos presenta una lectura histórica, atravesando los siglos XIX y XX, de los diferentes procesos de extranjerización de los judíos europeos basados en el pensamiento científiconatural y sus consecuentes clasificaciones raciales, lingüísticas, etc., las cuales contribuyeron a fundamentar los posteriores discursos antisemitas y el genocidio ideado y llevado adelante por el nazismo.

Continúa el debate con dos textos que ejemplifican el uso de la historia para explicar el presente como respuestas actuales a situaciones de “neocolonialismo”. Por una parte Mònica Martínez Mauri contribuye al debate propuesto en esta mesa con un estudio de las relaciones interculturales entre los kunas de Panamá y los escoceses que establecieron a finales del siglo XVII una colonia en la costa del Darién. En su investigación, “Kunas y escoceses hoy y ayer. Algunas reflexiones sobre el tiempo, el espacio y las identidades”, la autora compara las memorias históricas kuna y escocesa sobre el mismo proceso histórico. Apoyándose tanto en los datos etnográficos como en la investigación bibliográfica y de archivos, Martínez Mauri restituye los procesos dinámicos de construcción de identidades a través de la concepción que los kunas tienen de los extranjeros (y aquí

en particular los escoceses) con el lugar que ocupan los kunas en el imaginario pasado y presente de la sociedad escocesa.

Le sigue otro trabajo que combina la etnografía con la investigación de archivos. En la comunicación “(Neo)colonialismo e identidad nacional en las Islas Marianas”, Alex Coello de la Rosa y David Atienza de Frutos muestran el uso de discursos heredados del periodo colonial en las estrategias actuales frente al neocolonialismo de Estados Unidos en una pequeña isla del Pacífico, excolonia española. De esta forma, la población actual chamorra de Guam, una población de orígenes diversos, recurre a una construcción de su identidad nacional esencialista, basada en elementos culturales que, a pesar de su diversa procedencia, son presentados como rasgos de la identidad “tradicional” chamorra. Esta construcción hay que entenderla en el contexto neocolonial impuesto por los Estados Unidos en la isla desde la pérdida de la colonia española en 1898 y, fundamentalmente, tras la segunda guerra mundial, tras una breve ocupación japonesa de la isla. La población chamorra actual de Guam se considera discriminada por el gobierno norteamericano que ha convertido la isla en uno de sus enclaves militares en el Pacífico.

En el siguiente texto, “Construyendo diferencias. Aproximaciones históricas y etnográficas a las prácticas rituales de los “bailes religiosos” de Calama, norte de Chile”, Javier Mercado Guerra enlaza la investigación etnográfica con la perspectiva teórica de la tradición marxista en historia social, que pone el énfasis (con frecuencia “olvidado” en antropología) no sólo en las cuestiones culturales sino también en la importancia de la clase social. Su estudio de las agrupaciones de “bailes religiosos” de la ciudad de Calama que participan en la fiesta de la Virgen de Guadalupe en el poblado andino de Ayquina, en el norte de Chile, indaga sobre los orígenes relativamente recientes de dicha fiesta vinculados al proceso de expansión minera de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Así nos muestra como se da la creación de bailes, como el Tinku, los cuales se inscriben en las tradiciones bolivianas más que chilenas, fruto del origen boliviano de parte de la población actual de la zona. De esta manera aparece la reivindicación de un lazo sentimental y familiar con la nación boliviana a través de los bailes. Su aproximación, a la vez histórica y etnográfica, le sirve de ejemplo para ilustrar una propuesta de reflexión metodológica sobre la relación entre antropología e historia, reclamando la necesidad de tener en cuenta la profundidad histórica (visión diacrónica) dentro del estudio de procesos culturales sincrónicos.

El texto que cierra la reflexión de esta mesa es “Conocimiento, poder y poblaciones indígenas en el Museo de América”, de Luisa Souto, María del Carmen Villarreal y Débora Betrisey. Las autoras, partiendo de un trabajo de campo etnográfico en el Museo de América de Madrid, hacen una lectura crítica del discurso etnológico del museo sobre las poblaciones indígenas de América. Señalan que tanto las imágenes, como los textos, como la propia organización de las exposiciones en las diferentes salas del museo, conforman una práctica discursiva sobre el “Otro”, en este caso los indígenas americanos, descontextualizado histórica y políticamente. Discurso que, mientras se pretende “neutro” y niega la reproducción de las prácticas coloniales, de hecho representa una continuidad en una relación de poder no superada. Y pone de relieve, de nuevo, la posibilidad de diferentes discursos sobre el tiempo y la historia entre la sociedad occidental y las sociedades indígenas representadas en el museo; es decir, la coexistencia de temporalidades distintas de las que nos hablaba la primera comunicación y que no aparecen representadas en el museo analizado.



Nos parece, pues, que empezando con un texto más teórico sobre el propio concepto del tiempo y sus interpretaciones culturalmente diversas, y acabando con la práctica de cómo reconstruimos esta idea de la historia y la transmitimos a través de los museos, pasando por una serie de ejemplos históricos y etnográficos sobre la construcción de los grupos sociales y sus identidades, estos textos han contribuido y van a contribuir al debate sobre la necesidad de la historia en la etnografía y de la etnografía en la historia, si es que realmente se pueden pensar la una sin la otra.

### 1. BIBLIOGRAFÍA

CLUA, Montserrat, COELLO, Alex, MARTÍNEZ, Mònica, MATEO, Josep Lluís, MUELA, Joan, OJEDA, Maite, STOLCKE, Verena y VENTURA, Montserrat (2006) “Per una reflexió crítica sobre la noció de mestissatge” *Periferia*, nº4, Revista online del Departament d’Antropologia Social i Cultural, UAB: [http://antropologia.uab.es/Periferia/catala/numero4/LI\\_AHCISP.pdf](http://antropologia.uab.es/Periferia/catala/numero4/LI_AHCISP.pdf).

FABIAN, Johannes (2006) *Le temps et les autres. Comment l’anthropologie construit son objet*. Toulouse, Anacharsis.

INGOLD, Tim (1996) *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge.

LÖWENTHAL, David (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.

REDFIELD, Robert (1963[1953]) *El Mundo primitivo y sus transformaciones*, México, Fondo Cultura Económica.

ROSEBERRY, William (1989) *Anthropologies and histories: Essays in culture, history and political economy*, London, Rutgers University Press.

SAHLINS, Marshall (1988) *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa.

VIAZZO, Pablo (2003) *Introducción a la antropología histórica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Italiano de Cultura.

WOLF, Eric (1982) *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.

WOLF, Eric (1988) “Inventing Society”, *American Ethnologist*, 15(4):752-761.



## EL PASADO DE LOS PUEBLOS SIN HISTORIA

Montserrat Ventura i Oller  
Universitat Autònoma de Barcelona

### 1. PREÁMBULO

Nuestra contribución a la mesa se centrará en el análisis de la noción de pasado, inevitablemente relacionada con las de presente y futuro, a partir de la etnografía de la sociedad indígena tsachila del Ecuador, una sociedad de 2.000 personas aproximadamente<sup>1</sup>. La lengua de los hombres y mujeres tsachila se conoce como tsafiki, la lengua de referencia. Al igual que otras lenguas amerindias, no expresa el pasado lejano como un tiempo previo de los hablantes actuales. Hubo, claro, otro tiempo, que otra gente, denominada Tsachila, experimentó y narró a otra gente a través de aquello que la antropología contemporánea llama relatos míticos. Los chamanes también viajan a otro lugartiempos y disponen de todos los recursos necesarios para narrar dicha experiencia. Todos los miembros de esta sociedad pueden hablar de aquel tiempo en que pasaron eventos que dejaron su huella. Las formas en que lo expresan son analizadas por la lingüística, pero entran igualmente de lleno en los intereses de la antropología y particularmente en el centro de interés de este taller. Estos datos nos llevarán a releer la antropología clásica y la más actual en sus reflexiones en torno a la noción de tiempo, de pasado y de historia.

### 2. EL MITO, EL PASADO Y LA HISTORIA

Las reflexiones que siguen en este apartado surgieron a raíz de un encuentro entre arqueólogos y antropólogos que tuvo lugar en 2008. En aquella ocasión presenté un trabajo en el que cuestionaba la caracterización de unos trozos de cerámica encontrados en las orillas de los esteros de las comunidades tsachila (Ecuador) en tanto restos arqueológicos de un pasado precolombino: la población descendiente de sus autores materiales consideraban aquellos trozos como muestras físicas del enorme pene roto de Salun (en algunas versiones de Suyun, el arco iris), que en tiempos míticos fue desmenuzado por familiares de mujeres que habían sucumbido a sus encantos (Montserrat Ventura, 2011a). Varios mitos cuentan distintos aspectos de este acontecimiento clave en el pasado mítico tsachila. Aquellos restos en mi mano eran la manifestación más palpable de la presencia del mito en el tiempo histórico, en el presente y en el espacio cotidiano. Me permito pues transcribir algunas de aquellas consideraciones en los siguientes párrafos.

Empezaremos por aquellas que se preguntan sobre la naturaleza temporal de los Tsachila del tiempo mítico. Los Tsachila de aquel otro tiempo tenían costumbres algo distintas de los actuales. Como en *The Foreign Country* de David Lowenthal (1985), retomando a Leslie Poles Hartley (1953), “allí hacen las cosas de otro modo”. Hablan distinto, con sufijos impensables en la oralidad cotidiana (Connie Dickinson y Montserrat Ventura, en prensa); los chamanes pueden tener dos mujeres, los humanos pueden procrear con animales o seres espirituales; o cambiar de apariencia al filo de un argumento; pero a di-

---

<sup>1</sup> La investigación antropológica con la sociedad indígena Tsachila se llevó a cabo entre 1991 y 2005 y fue posible gracias a su espíritu de colaboración. Para un conocimiento más detallado de dicho pueblo y de cuestiones relacionadas con la noción de pasado, ver Ventura (1999, 2002, 2004, 2009, 2011a y 2011b). Esta reflexión ha sido beneficiaria del intercambio intelectual habido en el seno del grupo de investigación AHCISP (2009SGR00658, Generalitat de Catalunya y HAR200804582/HIST, Micinn).

ferencia de la propuesta de David Lowenthal (1985; Lowenthal en Tim Ingold, 1996) en relación al pasado histórico, para los Tsachila contemporáneos aquel tiempo no es extraño a los ojos actuales. Y si bien es cierto, siguiendo a Stephen HughJones (1989:56), que “no pasa nada en la narración histórica que no pueda pasar hoy mientras que los mitos están llenos de eventos imposibles que pertenecen a un nivel de realidad accesible sólo a través de los sueños, el chamanismo y el ritual”,<sup>2</sup> también lo es que para los Tsachila en el tiempo mítico ocurrían cosas que seguían preceptos y normas morales compatibles con las actuales. No es un tiempo acabado, como el histórico: es un tiempo que no ha dejado de revivirse en cada presente a través del mito; no es un tiempo desconectado del actual, y quizás a modo de muestras irrefutables, encontramos restos de él cuando bordeamos el estero, restos que nos recuerdan que Salun estuvo realmente allí. Muestras del tiempo mítico que establecen puentes entre estos dos universos, siguiendo una característica propia de las cosmologías amerindias donde los mundos no están separados, en las que siempre encontramos caminos, lianas, canales, vías de comunicación entre ámbitos del universo distintos (cf. Ventura, 2004 y 2009). Muestras de que no existen fronteras infranqueables entre estos distintos mundos. Algo distinto del significado de los restos arqueológicos, que aunque activan todos los mecanismos de la memoria<sup>3</sup>, no nos permiten viajar a este otro mundo del pasado más que con la imaginación. Queda pendiente una reflexión sobre si este viaje imaginario que la linealidad cronológica del devenir en la ontología occidental nos impide materializar, puede ser equivalente al viaje chamánico, pues el chamán es el único capaz de viajar a través de estos tiempos/espacios distintos.

Otra característica que nos enseña el corpus mítico tsachila es que, a diferencia de lo que ha sido reportado para otras mitologías amerindias –como la de los Barasana analizada por HughJones<sup>4</sup>–, el individuo no desaparece de la narración. La lengua tsafiki expresa, a través de la *evidencialidad* que la caracteriza, la relación explícita entre el narrador y el acontecimiento narrado, impidiendo la conexión directa con acontecimientos impersonales del pasado. Todos los relatos que remontan más allá de los abuelos deben ir acompañados de “tal ha dicho que tal ha dicho que” o en última instancia, de “se dice que”, pero nunca podrán afirmar “nosotros los Tsachila nos vestíamos así” o “antiguamente habitábamos en tal lugar”. En efecto, el tsafiki permite distinguir a través de sus sufijos el grado de conexión con las informaciones que se narran, ya sea a través de la experiencia sensorial directa (el locutor es testigo de los acontecimientos), la evidencia física directa o bien la deducción a partir del conocimiento general del mundo. A estas tres distinciones, debemos añadir un marcador de discurso indirecto, *ti*, también clasificado como *evidencial*, y que se puede repetir para indicar hasta tres fuentes entre el locutor y el acontecimiento original (Dickinson, 2000:407-408). El estilo indirecto presenta aquí una función diferente de la que posee en inglés, castellano u otras lenguas europeas, donde se asocia fácilmente a la sospecha del locutor en cuanto a la certeza de las constataciones afirmadas. En tsafiki parece simplemente destinado a localizar la fuente de información

<sup>2</sup> Traducción propia del original inglés.

<sup>3</sup> La relación entre historia y memoria ha sido discutida especialmente por historiadores desde los años 80s (cf. Connerton, 1989) pero también ha despertado el interés de la antropología (cf. P.Harvey en Ingold, 1996), como también veremos más adelante.

<sup>4</sup> En los mitos barasana, según explica HughJones, desaparecen los individuos en beneficio de categorías unitarias, seres con atributos estereotipados y generalizados opuestos a la narrativa histórica y cotidiana, donde el foco está en los detalles y complejidades de los individuos y acontecimientos (HughJones, 1989:56).

fuera del locutor, sin que ello implique otras connotaciones. Ahora bien, el tsafiki no es la única lengua que expresa la evidencialidad a través de un sistema de discurso indirecto tan marcado. En otras lenguas amerindias que presentan este sistema, parece cumplir la misma función. Entre los Arawete de la Amazonía brasileña estudiados por Eduardo Viveiros de Castro (1992:1718), la manera de citar conduce al autor a inferir una primordialidad de la tradición individual sobre la impersonal, que dota de autoridad a las palabras de los chamanes o de antepasados específicos citados durante el discurso, por encima de una ancestralidad genérica. En tsafiki, más allá de la individualización de la percepción de la cotidianidad “la utilización de la forma directa no es solamente la experiencia directa, consciente, del acontecimiento, sino que incluye igualmente el grado con el cual la información es integrada en el propio conocimiento general”<sup>5</sup> (Dickinson, 2000:409-410; ver también Ventura, 2002).

Ello no significa que no exista la conciencia histórica entre los Tsachila. Pero es cierto que esta forma de relacionarse con los acontecimientos obliga a una distinción entre la historia vivida, –i.e. la sucesión de acontecimientos del ciclo de vida personal: infancia, matrimonio, constitución de la comuna, llegada de la electricidad y del camino, del Pastor evangelista, etc.– y la Historia genérica, aquella contada por otros, que concluye invariablemente por un “así dicen” y a veces por un “¿será cierto?”, que no impide una distinción clara entre el relato histórico y el mítico, siempre referido a este otro tiempo del universo tsachila.

Los Tsachila son fruto de una etnogénesis de origen colonial entre varios grupos diezmados a raíz de la presión externa. Ahora bien, a diferencia de otros grupos surgidos de condiciones similares como en la frontera amazónica –como los Quichuas del Napo analizados por Blanca Muratorio (1987), los Quichuas canelos analizados por Norman E. Jr. Whitten (1987) en Ecuador o los PiroCampa del Perú analizados por Peter Gow (1991)<sup>6</sup>–, hay que señalar que los Tsachila no han construido el pasado mítico con cronología histórica que analiza A.C. Taylor (1997) en su examen de la noción de historia entre los Jibaro. Quizás porque la experiencia histórica tsachila del contacto colonial no ha sido tan traumática como en aquella región y la historia no es consecuentemente vivida como un proceso de transformación traumática. En el corpus mítico tsachila aparecen elementos de la historia genérica que en muchos relatos son el escenario de relatos míticos. Como cuando los Tsachila iban a Quito a vender ají y sus chamanes luchaban contra seres malignos; o cuando sus mujeres eran perseguidas por un cura que emergía de las aguas subterráneas y acababa convertido en piedra; o sus luchas contra los Dobe, enemigos salvajes (bravos) que también aparecen en los relatos de sus vecinos Chachi. Siguiendo el análisis de P. Gow (1991:920), la conceptualización de la historia que los indígenas mantienen, tanto como su manera de sintetizarla y de explicarla, es más un dato etnográfico que una fuente documental. Algo que tiene mucho que ver con una visión particular del pasado y de la historia que encontramos en distintas etnografías amazónicas (cf. Fausto y Heckenberger, 2007) o de las Américas en su conjunto (cf. Fortis y Praet, 2011). En el caso tsachila nos permite ver qué elementos esenciales han retenido de su experiencia de contacto con Oc-

<sup>5</sup> Traducción propia del original inglés.

<sup>6</sup> Se trata de Muratorio, B. (1987) Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950, Quito: AbyaYala; Whitten, N.E., Jr. (1987[1976]) Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana, Quito: AbyaYala; y Gow, P. (1991) Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia, Oxford: Clarendon Press; todos ellos analizados por A.C. Taylor (1997).

cidente. Estos relatos subsisten paralelamente a los relatos míticos en cuyos argumentos no aparecen evidencias del mundo blanco, o propias de la temporalidad lineal que nos es conocida en Occidente, como es el caso de Salun.

Es por esto que los Tsachila no dudan excesivamente –más de lo que dudan de cualquier relato no vivido personalmente– que los restos de Salun son para los blancos restos de otra realidad que puede aparecer simultáneamente, una vida de antiguos pobladores que ellos no conocieron y de la que los arqueólogos saben dar cuenta. Quizás estiramos demasiado el hilo, pero huelga decir que la fluidez de las cosmologías amerindias permite, como decía Manuel Gutiérrez Estévez para los Mayas (2010) “ser uno y otro al mismo tiempo” sin entrar en contradicción; los restos del pasado pueden perfectamente ser restos de Salun y restos de otros pobladores a que los historiadores llaman antepasados de los Tsachila; pero también los Tsachila contemporáneos saben que los restos de Salun confirman su cosmología mientras que los restos de estos otros pobladores pueden confirmar su identidad ante los blancos, ser mostrados en sus incipientes museos y ser objeto de comercio en los bazares de la ciudad, y ello, sin tampoco entrar en contradicción.

En un texto relativamente reciente en la revista *Les Temps Modernes*, Claude LéviStrauss recordaba cuán mal interpretada había sido su propuesta de considerar las sociedades indígenas como sociedades “frías”. Para él, “[la distinción entre sociedades frías y calientes] no postula una diferencia de naturaleza entre las sociedades, no las sitúa en categorías separadas, si no que se refiere a las actitudes subjetivas que las sociedades adoptan en relación a la historia, a las maneras variables con que la conciben. Unas acarician el sueño de permanecer como se imaginan haber sido creadas en el origen de los tiempos. Evidentemente, se equivocan: estas sociedades no se escapan de la historia más que aquellas –como la nuestra– que no rechazan saberse históricas y que encuentran en la idea que se hacen de la historia el motor de su desarrollo. Ninguna sociedad no puede pues ser denominada absolutamente ‘fría’ o ‘caliente’. Se trata de nociones teóricas: y las sociedades concretas se desplazan al hilo del tiempo, en un sentido u en otro, sobre un eje, cuyos polos no ocupan nunca ninguno.”<sup>7</sup> (LéviStrauss, 1998: 67). Esta reflexión histórica, de hecho ya mítica, sobre la noción de historia en las sociedades no occidentales, nos remite a otra, todavía anterior en el tiempo, sobre las relaciones entre tradición e historia que desarrolló Maurice Halbwachs: la historia, en tanto que registro del pasado “no comienza sino donde termina la tradición, es decir allí donde se extingue o se descompone la memoria social” (Halbwachs 1968[1950]:68<sup>8</sup>, en Vicente Huici Urmeneta, 2007:32), puesto que la memoria colectiva no es más que uno de los factores de la historia. Para Halbwachs, historia y memoria colectiva se distinguen al menos en dos sentidos: la memoria es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que “no retiene del pasado sino lo que todavía está vivo o es capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene”, mientras que la historia “se ubica fuera de los grupos, por debajo o por encima de ellos”, obedeciendo a “una necesidad didáctica de esquematización” (Halbwachs, 1968 [1950]:7071 en Huici Urmeneta, 2007:32). Así, en el “desarrollo continuo de la memoria colectiva no hay líneas de separación netamente trazadas como en la historia, sino más bien límites irregulares e inciertos”, de tal manera que “el presente no se opone al pasado como se distinguen dos períodos históricos próximos” (Halbwachs, 1968 [1950]:73 en Huici Urmeneta, 2007:32).

<sup>7</sup> Traducción propia del original francés.

<sup>8</sup> Se trata de Halbwachs (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*, en Huici Urmeneta (2007).

### 3. EL TIEMPO Y EL ESPACIO

Como hemos señalado en otro lugar (Ventura, 2011b) la conceptualización del tiempo y el espacio es un tema de interés antropológico desde los inicios de la disciplina, que trataron autores clásicos como Henri Hubert y Marcel Mauss (1900) por un lado, Benjamin L. Whorf (1956) por otro, y de cuyos estudios nacieron buena parte de los interrogantes actuales todavía irresueltos. El tiempo y el espacio como categorías del pensamiento humano que, muy específicamente en la representación gráfica de este último, parecen indisolubles, como señalaron estos autores y otros igualmente pioneros, entre los que contamos con Emile Durkheim (1912), Henri Bergson (1991 [1889]) y Halwachs (1925)<sup>9</sup>; autores cuyas ideas refuerzan los estudios más contemporáneos de lingüística y psicolingüística (Stephen Levinson, 2003; Nick Enfield *et al.*, 2004)<sup>10</sup>. Estos últimos analizan hoy cómo las representaciones del tiempo en distintas sociedades del mundo se basan en las representaciones espaciales en diferentes soportes culturales, como los gráficos, o en las expresiones lingüísticas, que usan términos espaciales para construir el orden y las distancias temporales (como en el caso de “tiempos lejanos”). El proyecto *Space in time* del *Max Plank Institute for Psycholinguistics* parte de la hipótesis, heredera de las ideas de Sapir y Whorf, según la cual si la gente construye representaciones del tiempo a partir de las representaciones espaciales, entonces la gente que utiliza distintas representaciones espaciales también pensará diferente sobre el tiempo; este equipo pone a prueba esta hipótesis a partir de experimentación no lingüística y encuestas etnográficas en alrededor una docena de lenguas.

Todo ello nos conduce a una capacidad propia del ser humano de concebir el tiempo inscrito en el espacio. Esta relación ya fue desarrollada por Bergson y Halwachs a partir de la noción de memoria colectiva o memoria social. Los seres humanos dan cuenta de dos realidades de orden muy distinto: la duración (*durée*) y el espacio. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración inspirada en el espacio como medio homogéneo; en otras palabras y siguiendo a Bergson, el tiempo es la proyección de la duración en el espacio. Esta consideración le permitirá establecer una distinción entre memoria individual o pura, correspondiente a la duración, y memoria social, correspondiente al espacio. De hecho es la memoria social la que se activa cuando se trata de la patrimonialización del pasado. En la obra *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) antes mencionada, Halwachs expone que la memoria es siempre social y siguiendo a Durkheim propone que existe una consciencia colectiva a la que le corresponden una temporalidad y una memoria colectivas (en Huici Urmeneta, 2007: 27-40). Esta memoria colectiva se inscribe en el paisaje, tal como nos expone Tim Ingold (1993) o más recientemente Barbara Bender (2002). Aunque tanto “tiempo” como “espacio” son intangibles, parecería que el espacio es más fácilmente inscribible en la naturaleza. Las sociedades –ya lo avanzó Mauss– también han derivado el tiempo de la “naturaleza”, fundamentalmente a partir del ciclo estacional. Otros autores, como Edmund Leach y E.E. EvansPritchard<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Se trata de Durkheim, E. (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; Bergson, H. (1889) *Essai sur les données immédiates de la conscience* recogido en 1991 *Œuvres*, Paris, PUF y Halwachs (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*; todos ellos analizados en profundidad en Carbonell Cámos, E. (2005) y Huici Urmeneta, V. (2007).

<sup>10</sup> Alfred Gell (1992:118-131) también expone, en su análisis antropológico, los argumentos lingüísticos para considerar la universalidad cognitiva del tiempo.

<sup>11</sup> Leach, E. R. (1971 [1961]) *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona: SeixBarral; EvansPritchard, E.E. (1939) « Nuer time reckoning », *Africa* 12: 189-216 y EvansPritchard, E.E. (1977 [1940]) *Los Nuer*,

han insistido en disociar el tiempo de esta dimensión *natural* para acercarlo al campo ritual y al campo social respectivamente. Regresamos así al postulado básico original: tiempo y espacio no son universales: son pues culturales (arbitrarios) y diversos.

#### 4. EL PASADO DE LOS PUEBLOS SIN HISTORIA

John Beattie, otro autor clásico, discípulo de EvansPritchard, nos brinda una monografía que a pesar de ser cortada bajo el patrón estructuralfuncionalista de mediados del siglo XX, decide incorporar el pasado. Beattie no se limita sin embargo a explicar en el primer capítulo la historia colonial –que también lo hace– para contrarrestar el presente etnográfico; Beattie expone en la introducción la importancia de explicar la historia del reino Bunyoro no para “reconstruir un pasado tradicional que ya no existe [sino porque] podemos entender mejor la situación actual si conocemos algo de cómo llegó a ser así” (Beattie, 1960:7). Para él los antropólogos no son historiadores<sup>12</sup>: están interesados en el pasado no *per se* sino en la medida en que permite entender el presente. Pero según él la historia puede ser relevante todavía en otro sentido: para entender las ideas contemporáneas Nyoro sobre los eventos del pasado (nuestra “noción” de pasado), ya sea su propio pasado o el de sus relaciones con los europeos, que difieren de las nuestras (Íbid)<sup>13</sup>, tal y como ya vimos que Gow señaló, años más tarde, para la región amazónica.

La evidencia de que existen distintas concepciones del tiempo y del espacio ha permeado pues un sector importante de la antropología. Como apuntó para América Serge Gruzinski en su ya clásico *El pensamiento mestizo* (2000[1999]), los mestizajes rompen la linealidad del tiempo ibérico, impregnado de evolucionismo: en la América del siglo XVI surgen temporalidades distintas –la del Occidente cristiano y la de los mundos amerindios– que se encabalgan unas sobre otras, perdiendo ya toda vitalidad la idea de encadenamiento, substitución o sucesión propias del evolucionismo europeo, ya que “el tiempo de los vencedores no sólo no reemplaza automáticamente al de los vencidos, sino que también pueden coexistir durante siglos” (2000[1999]:5859). Y este encuentro de temporalidades evoca desorden. Desorden implica asimismo interinaje, pero desde la perspectiva de las leyes del caos, no existe un supuesto retorno a la “normalidad”: el desorden pasajero deviene una dinámica fundamental (2000[1999]:60), de ahí la dificultad de estudiar las mezclas y sus temporalidades. Estas temporalidades que no podemos entender bajo el paradigma aristotélico desaparecen del punto de mira de nuestro juicio. Ya no existen. Los mestizos tampoco tienen un pasado cortado con nuestro patrón, es decir, tampoco tienen pasado y junto con los indígenas pasan al campo de la gente sin historia, o con una historia que empieza precisamente en el momento en que Occidente supo de ellos. Algo distinto, pero en el fondo idéntico, a la enseñanza que nos legó Eric Wolf. Wolf (1987) se interesó desde sus inicios por los campesinos: por los mesoamericanos primero, europeos más tarde, de los distintos continentes al fin. Cuando nos muestra su visión de la

---

Barcelona: Anagrama; en Carbonell Cámos, E. (2004).

<sup>12</sup> EvansPritchard (1978 [1962]:67), al revisar a LéviStrauss en este tema, aducía coincidir con este último en una cuestión fundamental: “...con la conclusión a la que llega de que la diferencia entre las dos disciplinas [antropología social e historia] es de orientación y no de objetivo, y de que ambas son indisolubles”.

<sup>13</sup> Cabe señalar que la antropología más reflexiva se ha hecho eco del etnocentrismo implícito en algunos de estos estudios clásicos sobre el pasado de otros pueblos no occidentales: para Barbara Adam (1994:505-508), tanto EvansPritchard como Whorf, por ejemplo, leyeron estos otros tiempos desde nuestro punto de vista, señalando todo aquello que “no” tienen, manifiestan o conciben en relación a nuestra propia concepción de dicha noción.



gente sin historia, se refiere fundamentalmente a ellos: aquellos que en América perdieron además de su dignidad, su identidad y pasaron a formar parte de un grupo que a escala planetaria se definió como campesino: la gente que trabaja directamente en el campo, que probablemente no sea más propietaria que de su pedazo de tierra si algo posee, que mantiene una relación genérica con la tierra que responde al modelo europeo, al campesino provenzal o gaélico si es propietario, al andaluz si es jornalero. Campesinos pero no sólo: “necesitamos –dice– poner al descubierto la historia de ‘la gente sin historia’, es decir, las diversas historias activas de acosadas minorías ‘primitivas’, de campesinos, trabajadores, inmigrantes” (1987[1982]: 10). A los ojos de Wolf estas gentes no tienen historia, porque no salen en los titulares de la gran historia, pero la empiezan a tener con la historia social, cuando la disciplina se interesa por el pueblo. Sin embargo, hay otro gran escollo a superar si queremos entender a fondo esta gente sin historia: conocer su pasado en primer lugar, un pasado demasiadas veces leído con nuestros ojos impregnados de linealidad: tarea a la que etnohistoriadores e historiadores indigenistas o historiadores de las mentalidades o historiadores sociales se dedican con esmero y brillantez desde algunas décadas atrás; pero también y en segundo lugar, y no menos importante, conocer su forma de ver su pasado y, esta sí, es una tarea propia de la antropología, aunque otras disciplinas afines la pueden ayudar. Conocer su pasado y respetar su forma de entender el pasado, incluyendo la dimensión mítica de este su otro pasado, es un acto necesario de honestidad disciplinaria para entender no sólo su pasado sino también su presente, este presente etnográfico que nos preocupa tanto como su futuro.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, Barbara (1994) “Perceptions of Time”. En T.INGOLD (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. London & New York, Routledge, pp. 503-526.
- BEATTIE, John (1960) *Bunyoro, an African Kingdom*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- BENDER, Barbara (2002) “Time and Landscape”, *Current Anthropology*, 43:103-112.
- CARBONELL CAMÓS, Eliseu (2004) *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Departament d’Antropologia Cultural i d’Història d’Amèrica i d’Àfrica, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- CONNERTON, Paul (1989) *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge U.P.
- DICKINSON, Connie S. (2000) “Mirativity in Tsafiki”, *Studies in Language* 24 (2): 379-421.
- DICKINSON, Connie S. y Montserrat VENTURA i OLLER (en prensa) “La narrativa tsachila”. En J.JUNCOSA (coord.) *Literaturas indígenas (estudios), Historia de las Literaturas del Ecuador*, Vol.8, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- ENFIELD, Nick, KELLY, Ann and SPRENGER, Simone (eds.) (2004) *Time in space*, Annual Report 2004, Max Planck Institute for Psycholinguistics, Nijmegen.
- EVANSPRITCHARD, Edward E. (1978 [1962]) “Antropología e historia”. En *Ensayos de Antropología Social*. Madrid, Siglo XXI, pp. 4-467.
- FAUSTO, Carlos and HECKENBERGER, Michael (eds.) (2007) *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, University Press of Florida, cop.

- FORTIS, Paolo and PRAET, Istvan (eds.) (2011) *Exploring the dangers and virtues of ancient things*. Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies series, Saint Andrews.
- GELL, Alfred (1992) *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford, Washington D.C., Berg.
- GOW, Peter (1991) *Of mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford, Clarendon Press.
- GRUZINSKI, Serge (2000 [1999]) *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (2010) “Dualismo y mestizaje en la identidad de los mayas de Yucatán”. En M. VENTURA (ed.) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*. Bellaterra, Publicacions d'Antropologia Cultural, 26, UAB, pp. 115-128.
- HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel (1900) « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », *Année sociologique*, t. V, 1900-1901.
- HUGHJONES, Stephen (1989) “Wārībi and the White Men: history and myth in north-west Amazonia”. En E. TONKIN, M. McDONALD and M. CHAPMAN (eds.) *History and Ethnicity*. ASA Monographs 27, London & New York, Routledge, pp. 53-70.
- HUICI URMENETA, Vicente (2007) *Espacio, Tiempo y Sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*. Madrid, Akal.
- INGOLD, Tim (1993) “The temporality of the landscape”, *World Archaeology*, 25 (2): 152-174.
- INGOLD, Tim (1996) “1992 debate: The Past is a foreign country”. En T. INGOLD (ed.) *Key debates in Anthropology*. London & New York, Routledge, pp. 199-248.
- LEVINSON Stephen C. (2003) *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- LÉVISTRAUSS, Claude. (1998) “Retours en arrière”, *Les Temps Modernes* 598: 66-77.
- LOWENTHAL, David (1985) *The past is a foreign country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Anne Christine (1997) “L’oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l’histoire chez les Jivaro”, *Terrain* 28: 83-96.
- VENTURA i OLLER, Montserrat (1999) “Langue, mythes, chamanisme –une vieille histoire: représentations du passé et du contact interethnique dans l’Occident Équatorien”, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 63: 63-70. Versión reducida en castellano: (2002) “Representaciones del pasado y de la alteridad en el occidente ecuatoriano: lengua, mito y chamanismo”. En R. PIQUÉ y M. VENTURA (eds.) *América Latina: Historia y sociedad*. Barcelona, ICCI / UAB.
- VENTURA i OLLER, Montserrat (2002) “Verdades relativas. Reflexiones en torno a la comprensión del mundo. El caso tsachila del Ecuador”. En J. BESTARD CAMPS (comp.) *Identidades, relaciones y contextos*. Barcelona, Dept. d'Antropologia i d'Història d'Amèrica i Àfrica, Universitat de Barcelona, pp. 115-128.
- VENTURA i OLLER, Montserrat (2004) “Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila”. En A. SURRALLÉS y P. GARCÍA HIERRO (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA, Copenhague, pp.163-171. Versión inglesa: (2005) “Paths between Worlds. Space and Cosmos in Tsachila Territoriality”. En A. SURRALLÉS y P. GARCÍA HIERRO (eds.) *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*. IWGIA, Copenhague, pp. 150-157.

VENTURA i OLLER, Montserrat (2009) *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*. Paris, L'Harmattan.

VENTURA i OLLER, Montserrat (2011a) "Is the past another time? Ancient objects in Tsachila cosmology". En P. FORTIS and I. PRAET (eds.) (2011) *Exploring the dangers and virtues of ancient things*. Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies series, Saint Andrews.

VENTURA i OLLER, Montserrat (2011b) "Lugares de referencia, espacios de socialización en el occidente ecuatoriano: notas para una reflexión", *Thule*. Revista de Americanística, Italia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1992 [1986]) *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago & London, University of Chicago Press. Original portugués: (1986) *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor LTDA.

WHORF, Benjamin L. (1956) *Language, Thought and Reality*. Cambridge, Mass., MIT Press.

WOLF, Eric (1987 [1982]) *Europa y La gente sin historia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.



# IDENTIDADES, IDEOLOGÍAS, MITOS, EXCLUSIONES: LOS JUDÍOS EN LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

Maite Ojeda Mata  
Universitat Pompeu Fabra<sup>1</sup>

## 1. PREÁMBULO

Ser el pueblo elegido sin duda es una alegría, pero también una carga, como decía el simpático Tevye, el lechero, de Sholem Aleichem (Aleichem, 1965 [1894]), popularizado en la película *El violinista en el tejado* (Jewison, 1971), quien instaba a Dios a que de vez en cuando ¡eligiera a otros! Viejas y nuevas universalidades e ahistoricidades se entrecruzan a lo largo de los siglos XIX y XX y contribuyen a la persistencia de imaginarios socioantropológicos que proyectan sobre los judíos una noción de identidad atemporal. Tanto los prejuicios antijudíos como los propios judíos siguen siendo pensados como universales y ahistóricos, a pesar de los trabajos de historiadores que han seguido los pasos del pionero Jacob Katz rompiendo con la historia trágica o lacrimosa (Katz 1980, 1973), y que se han negado a aceptar el antisemitismo fuera de contexto como Hannah Arendt (Arendt, 1974 [1951]). Parte del problema, como dice Zygmunt Bauman, es que las tragedias judías –en particular el Holocausto, que fue en primer lugar una tragedia judía, aunque los judíos no fueron las únicas víctimas del nazismo– siguen formando parte de la historia judía y no han sido incorporadas plenamente a la historia europea contemporánea (Bauman, 1996 [1989]). De esta forma, el antisemitismo moderno ha sido presentado con frecuencia tanto por los antisemitas como por los historiadores de la historia judía como una continuación del antijudaísmo medieval. Pero el antisemitismo era diferente del antijudaísmo, pues se fundaba en los procesos modernizadores que estaban teniendo lugar en las sociedades europeas, y que comportaban un desplazamiento en la conceptualización de las identidades sociopolíticas de la idea de religión a las ideas de raza y cultura. Además, si bien el antisemitismo era la condición necesaria, lo que posibilitó el exterminio sistemático de los judíos europeos, durante la segunda guerra mundial, fue el giro hacia el nacionalismo étnico excluyente y el racismo biológico en la Alemania de entreguerras (Wolf, 2002:194; Massin, 1996:79 y ss).

En este texto hago un repaso de la configuración histórica de este imaginario sobre y contra los judíos, que, aunque presentado como milenario, corresponde, de hecho, a una época bastante reciente, el siglo XIX. Este imaginario ha servido, entre otras cosas, para legitimar o hacer comprensible algo tan horrible como el Holocausto. Las etnografías históricas, presentadas en el texto brevemente como contrapunto, ilustran la intersección entre imaginarios generales y procesos políticos y sociales locales, que desmontan el carácter universal y atemporal de la historia de un grupo humano presentada como pre-determinada e inevitable, diluyendo, como ya advirtió Arendt (Arendt, 1974 [1951]), las responsabilidades concretas de los que perpetraron, toleraron, o ignoraron, el exterminio judío durante la segunda guerra mundial.

---

<sup>1</sup> Este artículo se ha beneficiado de la participación de la autora en las actividades y proyectos financiados del grupo de investigación Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas (AHCISP), del Departamento de Antropología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona (HAR200804582/HIST, Micinn).

## 2. REPENSANDO LA DIVERSIDAD HUMANA

El antijudaísmo medieval tenía su origen en la centralidad judía en la teología cristiana. Su distinción no era como la de cualquier otro grupo minoritario, eran un aspecto de la propia identidad cristiana. Así, la teoría cristiana de los judíos iba más allá de la generalización de las prácticas de exclusión. Más que un reflejo de las relaciones, intercambios y fricciones entre vecinos, la teoría cristiana sobre los judíos estaba sujeta a una lógica diferente: la lógica de la propia reproducción de la Iglesia y su dominación ecuménica (Bauman, 1996 [1989]:38). Pero desde finales del siglo XVII, cuando los filósofos ilustrados formularon un nuevo paradigma sobre las leyes que gobernaban la condición humana, se inició el abandono de la ontología religiosa precedente. Este cambio fundamental afectó, entre otras cosas, a la definición de humanidad y al lugar de hombres y mujeres en el mundo. Se produjo un desplazamiento de una visión y clasificación religiosa del mundo y de los hombres y mujeres a una visión científiconatural. Pero, si bien la teología ya no proveía la explicación universal de la complejidad de las sociedades humanas, los textos bíblicos todavía eran el paradigma principal sobre el que se interpretaba. Así, los inventores de las taxonomías científicas que aparecieron a finales del siglo XVIII, todavía consideraban que la diversidad de plantas y animales era obra de dios. Estas polémicas sobre el origen divino de la diversidad humana perduraron hasta el siglo XIX (Wolf, 1994:112).

La idea moderna de “raza”, que emergió paralelamente a la expansión europea desde finales del siglo XV, fue uno de los conceptos centrales de la modernidad para explicar la diversidad humana (Massin, 1996:127; Goldberg, 1993:2329, 44, 5055, 62).

Uno de los primeros usos del término raza, en su acepción moderna, es decir, como una característica natural de la persona, vino de la mano del estudio comparado de las lenguas. Los intelectuales europeos pensaban, no sólo que la humanidad estaba dividida en razas o “pueblos”, sino que éstos eran la base natural de la “nación”. La diferenciación lingüística de los grupos raciales llegó a ser muy popular en el siglo XIX. Los eruditos europeos interesados por el estudio de las lenguas no buscaban marcadores físicos para clasificar a las razas, sino afinidades y diferencias en los sistemas lingüísticos de los grupos humanos. Era precisamente la lengua el criterio “objetivo” de clasificación de las razas, pueblos y naciones. Por ejemplo, Hervás y Panduro (cf. SáenzBadillos, 2004:341-359) sostenía que la lengua, junto con las costumbres, eran rasgos naturales observables mediante la investigación empírica. El poder ser objeto de investigación mediante la observación, las hacía más fiables para ser utilizadas como criterio de clasificación de los grupos humanos. Los distintivos característicos de las lenguas que podían ser foco de estudio eran las palabras, la gramática y la pronunciación. Afirmaban que las naciones que habían conservado intactos esos tres elementos eran más primitivas y más puras. Por su parte Renan creía en la existencia de un: “riguroso paralelismo entre el lenguaje y el espíritu humano [...]. El espíritu de cada pueblo y su lengua se encuentran en la más estrecha conexión. Es en la diversidad de las razas donde hay que buscar las causas más eficaces de la diversidad de los idiomas”<sup>2</sup>. En ese contexto, uno de los aspectos más apreciados será el de las “lenguas nacionales” como principal expresión de la identidad de los “pueblos”. De ahí la

<sup>2</sup> Ernest Renan, *De l'origine du langage* (Paris: Au Bureau de la revue, 1848), 32, cf. Alain Benoist (2006). Benoist es un intelectual representante de la Nueva Derecha francesa, uno de los movimientos conservadores más radicales que se han producido en Europa desde finales de la década de 1970. Se formó en el nacionalismo revolucionario de tendencias racistas y eugenésicas y ha colaborado con revistas dedicadas a la apología del nazismo, del antisemitismo y de la negación del Holocausto (Pérez Granados 2006).

aparición en esa época de abundantes estudios comparativos, etnográficos y descriptivos relacionados con la lengua.

Al considerarse la lengua indisociable de sus hablantes, se creía que la historia de las lenguas, el estudio de las genealogías de las lenguas, revelaría la historia de las poblaciones que las hablaban: de las razas humanas. La existencia de conexiones entre las lenguas indoeuropeas ya había sido observada desde mucho antes, pero en este contexto estos vínculos empezaron a adquirir una nueva relevancia. Las similitudes entre lenguas fueron definidas en términos de parentesco. De esta forma, la intersección de “raza”, “pueblo” y “nación”, vinculaba raza con nociones como linaje, parentesco y cultura (Goldberg, 1993:7071, 78). En ese contexto, estudiosos del siglo XIX, como Renan, subrayaron la existencia de una continuidad genealógica del pueblo judío. Para él, los judíos contemporáneos eran, no por designio divino sino porque lo probaban las genealogías lingüísticas (aunque el hebreo del siglo XIX se limitase al ámbito de la liturgia religiosa, al igual que el latín en la liturgia católica), los descendientes de los judíos bíblicos (SáenzBadillos, 2004:341359; Renan 1850, 1848, 1845). Al pasar a ser definida la sociedad en tanto que comunidad nacional, la creencia en la existencia de un pueblo judío ancestral los convertía en extranjeros en sus propios países, no por ser de otra religión, sino por ser de otra nación. Al carecer de Estado propio, además, eran considerados un pueblo atípico y un pueblo oriental, pues habrían migrado en tiempos remotos del Próximo Oriente, llevando con ellos su lengua, cultura y tradiciones (Fagard, 1995 y 1991:3055).

### **3. EL MODELO NACIONAL, LA ASIMILACIÓN CULTURAL Y EL DETERMINISMO RADICAL**

#### **3.1. Identidad cultural y asimilación nacional**

La exclusión sociopolítica y/o conceptual de los judíos en la Europa decimonónica se basaba en su no pertenencia a las nuevas sociedades nacionales ya que era la pertenencia nacional la que otorgaba la condición de miembro de una entidad sociopolítica, de ciudadano (Arendt, 1974 [1951]:46). El modelo nacional es un modelo liberal y burgués, asentado en la contradicción entre el Estado como entidad política creada, y la nación-pueblo, como colectivo preexistente. El ideal decimonónico de homogeneidad nacional del Estado liderado por las burguesías liberales hacía necesario encontrar una fórmula para incorporar a los grupos que, como los judíos, fueron extranjerizados. La asimilación fue el puente ideológico propuesto por el liberalismo decimonónico para resolver esta paradoja e incorporar a los nonacionales no sólo jurídicamente al Estado, sino también a la comunidad nacional. Así, la idea de asimilación cultural jugó un papel central en las políticas de construcción nacional del liberalismo decimonónico.

Las exigencias asimilacionistas que lideró la burguesía liberal y nacionalista, deben ser entendidas no sólo en su vertiente culturalista, sino también en su vertiente modernizadora. Se exigía la asimilación nacional pero también la modernización económica. Durante el siglo XIX el binomio modernizaciónnacionalización en Europa era inseparable. Lo cual era lógico. Reflejaba los intereses e ideales del grupo social que lideraba el proceso de construcción nacional y de modernización: la burguesía liberal. El pragmatismo liberal y la asociación en el imaginario europeo entre judío y riqueza, favoreció la defensa de la idea de asimilación de los judíos por los gobiernos liberales. Por “asimilación” entendían tanto el esfuerzo de los judíos por adquirir los rasgos culturales distintivos de los considerados auténticos nacionales, como la aceptación de éstos por parte de la sociedad no judía. El discurso de asimilación presuponía la existencia de la diferencia.

Para el nacionalismo liberal europeo decimonónico el rasgo nacional cultural más importante era la lengua. Pero la lengua vernácula de los judíos en el contexto europeo no siempre los diferenciaba de los no judíos, excepto para los hablantes de judeoespañol y yiddish. Ciertamente, el judeoespañol y el yiddish eran lenguas vernáculas exclusivas judías, pero, a diferencia del hebreo, eran lenguas vivas y de origen indoeuropeo. Este detalle no importaba, en el imaginario europeo los judíos eran extraños, con su propia lengua, su propia historia y su propia cultura. Por ejemplo, en Hungría, a principios del siglo XX, por grupos socioreligiosos, los judíos eran más húngaros en términos lingüísticos que los romanocatólicos, quienes eran considerados los verdaderos húngaros. La creencia de que los romanocatólicos representaban los auténticos nacionales húngaros se sustentaba en el mito de origen de la nación húngara, según el cual los húngaros que se asentaron en Europa central a principios de la Alta Edad Media, procedentes de las estepas transurálicas, y portadores de una lengua no indoeuropea, se habían convertido colectivamente al catolicismo sellando así su vínculo con Europa y la cristiandad (Ojeda Mata, 1999:9091). Por otro lado, en la España decimonónica la identidad católica como rasgo cultural esencial del pueblo español era incuestionable, incluso para los políticos liberales. Por lo que, en España, oficialmente no había judíos. Sin embargo, se creó un discurso de identidad compartida entre españoles y sefardíes a partir del otro rasgo identitario fundamental del nacionalismo español, la lengua castellana (a pesar de la existencia de otras lenguas peninsulares que eran las lenguas vernáculas y vehiculares de la mayoría de los estratos sociales en Catalunya, Galicia y el País Vasco). Semejante discurso, que, aunque con un componente sentimental, era sobre todo un discurso destinado a la utilización de los sefardíes para los fines coloniales españoles en el mediterráneo musulmán, no se dio, sin embargo, en relación a los hablantes de yiddish, la lengua germánica hablada por los descendientes de la diáspora judeogermánica expulsados durante la Edad Media y asentados en los reinos que los acogieron en el Este de Europa (Ojeda Mata, 2009).

3248

### 3.2. Biologismo y determinismo racial

Desde mediados del siglo XIX, el optimismo universalista y progresista de la filosofía natural ilustrada y las clasificaciones lingüísticas, fueron desplazados por una anatomía comparada eurocéntrica, esencialmente estática y racista. A la identidad sociopolítica, previamente definida en términos historicoculturales, ahora se la dotaba cada vez más de un contenido racial.

En su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (185-355), Gobineau describía la existencia de una concordancia entre las características físicas (color de la piel, etc.) con las características psíquicas (morales, intelectuales, etc.). Estas ideas no eran nuevas, ya habían sido formuladas por otros filósofos en sus clasificaciones naturalistas de las razas humanas en el siglo XVIII. Como estos filósofos ya habían enunciado, Gobineau insistía en el carácter biomoral de la idea de “raza”, en que la “raza” creaba la “cultura” (Poliakov, 1974: 233-238). Las características culturales y morales de los pueblos antes adquiridas históricamente, ahora se heredaban. La cultivada creencia en la superioridad europea, ahora se aplicaba a los “pueblosrazas” europeos. Las diferencias culturales entre los seres humanos pasaron a ser definidas como el producto directo de diferencias en su estructura físicoracial (Massin, 1996:120, 127; Stolcke, 1993).

No obstante, aunque la lengua hebrea ocupó un lugar preeminente en las clasificaciones lingüísticas, los judíos fueron ignorados durante mucho tiempo por la emergente antropología física del siglo XVIII y tampoco ocuparon un lugar eminente en buena parte de la



raciología del siglo XIX. Y, incluso, aunque se los consideraba de origen asiático, eso no era un obstáculo para su asimilación (Mosse, 1999:43; Conte y Essner, 1995). Los judíos como grupo racial aparecen en la obra del conde de Gobineau, aunque su descripción no era negativa. De hecho, Gobineau, establecía una jerarquía racial, mediante la idea de la “supremacía blanca” de la “raza aria”, donde “los judíos”, eran descritos como una “raza inteligente”, y, en cierta forma, como parte también de la “raza aria” (Poliakov, 1974: 233-238).

En 1883, el primo de Darwin, Francis Galton, inspirado por la lectura de *El Origen de las Especies* (Darwin, 1859), proponía una nueva “ciencia” dedicada a la “mejora del linaje”: la eugenesia (Galton, 1883). Los partidarios de la eugenesia afirmaban que era necesaria la implementación de políticas para incidir activamente en el proceso de “selección natural”. Pero a pesar de todo este desarrollo teórico, de hecho, hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX los teóricos racistas europeos no habían sido más que un pequeño grupo marginal. Estas ideas serían retomadas y adaptadas por los nazis en Alemania tras la primera guerra mundial y, especialmente, a partir de 1933 (Arendt, 1974 [1951]: 37-38; Massin, 1996:79 y ss.).

#### **4. LOS ÚLTIMOS INGREDIENTES DEL CÓCTEL GENOCIDA: ANTISEMITISMO, NAZISMO, GUERRA**

##### **4.1. Distintos e inasimilables**

Hemos visto como los judíos fueron pensados como nonacionales en el contexto de auge de las nuevas identidades nacionales en la Europa decimonónica. Sin embargo, esta exclusión conceptual, aunque necesaria para la formulación de nuevos prejuicios, no era en sí misma negativa, sino un ejercicio de clasificación del mundo y la diversidad humana en función de las nuevas ideas naturalistas sobre el mundo y los seres que lo habitan. El ingrediente necesario para entender la brutal persecución de los judíos durante la segunda guerra mundial es el antisemitismo.

Éste término fue inventado en 1880 para explicar la nueva ola de violencia contra los judíos en las convulsas últimas décadas de la Rusia zarista. Esta violencia se manifestó en forma de ataques “populares” organizados por la policía zarista contra los judíos en muchas de las poblaciones donde residían. Estos pogromos, aunque movilizaban los viejos sentimientos antijudíos, fueron racionalizados en Europa central y occidental en función de las nuevas nociones sobre las identidades sociopolíticas. Según las nuevas teorías los judíos, en tanto que “semitas”, eran odiados por los pueblos no semitas, de ahí el término antisemitismo.

El antisemitismo, a diferencia del antijudaísmo, fue una ideología política secular decimonónica que siguió a la victoria política del liberalismo, paralelamente al auge del nacionalismo en Europa. Los antisemitas rechazaban el principio ilustrado de igualdad universal surgido de la Revolución Francesa. La población judía fue excluida por ser considerada nacionalmente no asimilable o de difícil asimilación. Por tanto, este rechazo de los judíos no se debía a la creencia en la existencia de diferencias teológicoreligiosas, sino por suponer que concurrían incompatibilidades de carácter biológicocultural. Los antisemitas lo definían como una reacción normal, sana, ante una situación anormal e insana producida por la mezcla de dos pueblos (Fagard, 1996:324).

El llamado caso Dreyfus es el ejemplo paradigmático y más dramático del rechazo del asimilado. Dreyfus, un militar del Estado mayor francés, en 1894 fue acusado de espionaje a favor de los alemanes. Las circunstancias de la detención y acusación de Dreyfus

por alta traición no están claras, pero hay indicios de que fue organizado por los propios altos mandos militares del ejército, enojados por el ascenso militar sin precedentes de un judío. El fracaso de la Ilustración y el preludio de lo que vendría estaba en que nadie defendió a Dreyfus sobre la base de los principios ilustrados. El caso Dreyfus puso de relieve el fin de los valores del humanismo ilustrado y la nueva centralidad política de la discriminación social antijudía, transformada en el antisemitismo moderno. El proceso contra Dreyfus fue un ejemplo para el mundo de cómo, incluso los judíos más asimilados, seguían siendo víctimas de la vulnerabilidad jurídica del paria al que se negaba la igualdad de derechos. Este caso tuvo un gran impacto entre algunos sectores judíos. Theodor Herzl (1860-1904), periodista y escritor judío, estaba convencido de que Dreyfus era considerado un traidor por ser judío. A raíz del caso Dreyfus, Herzl se convenció de la imposibilidad de integración judía en las emergentes sociedades nacionales europeas. Éste formuló un nuevo proyecto político específicamente judío: el sionismo. El sionismo perseguía la creación de un Estado territorial para los judíos (Arendt, 1974 [1951]:3738, 89 y ss.).

#### **4.2. La exclusión radical**

Fue la evolución política del siglo XX la que empujó a los judíos al centro de los acontecimientos durante el período de entreguerras (1919-1939). El contexto político que haría posible el ascenso de Hitler al poder y la implementación de su política de higiene racial fue la crisis política y económica que se abrió al término de la primera guerra mundial, sobre todo en los países perdedores de la guerra, que supuso el final del liberalismo político decimonónico y el auge del fascismo y el totalitarismo, así como del nacionalismo étnico excluyente. La primera guerra mundial también puso fin definitivamente a la ideología de asimilación judía en buena parte de Europa, pero sobre todo en los países sucesores de los imperios de Europa central (Arendt, 1974 [1951]:618). En este contexto, las propagandas oportunistas retomaron y readaptaron la vieja teoría de la conspiración judeomasónica. La persecución y exterminio de la población judía de Europa durante la segunda guerra mundial debía mucho a la creencia de que se estaba preparando un reinado judío en occidente. En Alemania, Hitler inició su corrosiva retórica antijudía que transformaría el antisemitismo en un proyecto genocida. La crisis postbélica de Alemania hizo que las ideas nazis fuesen penetrando en sectores cada vez más amplios de la sociedad alemana. La Alemania hitleriana usó y abusó de la carga ideológica del discurso antisemita de tal manera que se desdibujó la realidad fáctica: la lucha de clases, la competencia judíos/cristianos, etc. La alta participación judía en las revoluciones comunistas en Europa confirmaba, a los ojos de Hitler y otros nazis y antisemitas, la veracidad de la existencia de una conspiración judía internacional. Para ello tomaron *Los protocolos de los sabios de Sión*, un panfleto antisemita publicado por primera vez en 1903 por la policía secreta de la Rusia zarista para legitimar los pogromos populares que ellos mismos instigaban. El texto era la transcripción de unas supuestas reuniones de los “sabios de Sión”, en las que éstos detallaban los planes de una conspiración judía para hacerse con el control del mundo. En 1917, en un juicio en Berna, se había demostrado su falsedad, pero eso no importó a los antisemitas (Poliakov, 1986; Cohn, 1967:148-149).

Tras ser nombrado canciller, Hitler inmediatamente convirtió por primera vez el antisemitismo en política de Estado. El nazismo fue presentado como un movimiento vitalista más que como una ideología, como una consecuencia de la oposición natural entre fuerza y debilidad. El aspecto más característico de esta cosmovisión era la centralidad de la

noción de raza. Hitler desarrolló un proyecto eugenésico de mejora racial mediante el control de la reproducción. Por un lado, incentivó la procreación en la sociedad alemana “aria” y “sana” con el objetivo del reforzar el “cuerpo nacional”; por otro lado, impidió la reproducción de los individuos considerados biológicamente inferiores, débiles o enfermos; y, finalmente, prohibió los matrimonios y las relaciones sexuales con judíos para evitar la “mezcla” con “razas inferiores” y “proteger” la “sangre alemana” (Wolf, 2002:194; Massin, 1996:79 y ss.).

Pero fue el estallido de la segunda guerra mundial y el escenario de enorme violencia y brutalidad que generó lo que hizo posible el proyecto genocida. En todos los nuevos territorios que los alemanes iban invadiendo obligaron a la población judía a llevar un distintivo en la ropa, la confinaron en guetos o centros de internamiento, la aislaron y expropiaron. Después siguieron las deportaciones a los campos de exterminio. El ataque alemán a la Unión Soviética en junio de 1941, es considerado el detonante para el inicio de los asesinatos masivos de las poblaciones judías europeas a manos de unidades especialmente destinadas a este fin, los *Einsatzgruppen*. Junto a los judíos perecieron también miles de gitanos y prisioneros de guerra soviéticos. Pronto se organizarían deportaciones masivas de judíos a medida que la Alemania nazi iba conquistando nuevos territorios. En octubre de 1941, las autoridades alemanas empezaron a deportar judíos del Reich alemán a los guetos de Polonia y a los nuevos guetos creados en los territorios soviéticos ocupados por la Alemania nazi. Ese mismo otoño iniciaron los preparativos para el asesinato masivo de los judíos mediante el establecimiento de campos de exterminio en la Polonia ocupada: Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka y Auschwitz-Birkenau. El 20 de enero de 1942, oficiales nazis de alto nivel se reunieron en una villa a las afueras de Berlín, en la Conferencia de Wannsee, para discutir y coordinar la implementación de la “solución final”. La expresión “solución final” era el eufemismo utilizado para referirse al plan de exterminio de todos los judíos de Europa. Los asistentes a esta conferencia estimaron que la solución final implicaría la deportación y eventual asesinato de 11 millones de judíos europeos, incluidos los residentes en las naciones que no estaban bajo control alemán. Al final de la guerra no hubo comunidad judía en los países del Eje u ocupados que no hubiera sido seriamente dañada, con la excepción de Dinamarca y Finlandia, que impidieron la deportación de su población judía. Y de Bulgaria, tras la protesta de la población no judía por las deportaciones en curso. Hacia el final de la guerra, los nazis alemanes intentaron eliminar las evidencias del exterminio destruyendo los crematorios y desmantelando los campos, pero el caos y la precipitación del momento impidieron que pudieran destruir todas las abrumadoras pruebas de los terribles crímenes que habían cometido (Laqueur, 2001:99-103; Conte y Essner, 1995:17-18)

3251

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La magnitud del Holocausto desbordó a los contemporáneos y muchos se preguntaban si era posible llegar a entender algo tan horrible. Arendt (1974 [1951]) rompió con esa parálisis y nos ofreció un análisis que todavía hoy es un referente para los estudiosos del tema. El contexto histórico, las relaciones sociales, las construcciones ideológicas, el contexto del saber y los sistemas de clasificación, temas ellos históricos, pero también antropológicos, ya eran apuntados por esta pensadora política del siglo XX como aspectos a tener en cuenta antes de caer en universalismos ahistóricos que hacen un flaco favor a la comprensión de procesos genocidas.

Si los judíos fueron exterminados por “ser” judíos, es fundamental entender qué significaba ese “ser” judío y en qué contexto político y social se gestó esa diferencia, no sólo insuperable para los nazis, sino también terriblemente amenazadora y dañina. Una “fobia” como será definida posteriormente (Taguieff, 2003), que naturaliza un prejuicio que no tiene nada de natural, prueba de ello son las continuidades y discontinuidades con respecto a la noción de judío en la teología cristiana y en el naturalismo moderno. La alteridad de los judíos en la Europa de las naciones, primero cultural, y después biológica, era una alteridad radicalmente diferente a la alteridad de los judíos en la cosmovisión teológica precedente. Si en la cosmovisión cristiana los judíos eran, por encima de todo, los asesinos de Cristo, que no habían renegado de su “crimen”. Los judíos a partir del siglo XVIII van a ser pensados como diferentes culturalmente, al pasarse de una clasificación teológica del mundo a una clasificación natural. Al ser vinculada primero la diversidad humana a la historia de las lenguas y después a la biología, donde las características físico raciales determinaban la cultura, los judíos fueron convertidos en nonacionales en un contexto donde la nacionalidad se convierte en el elemento fundamental para acceder a los derechos de ciudadanía (Stolcke 1993). No obstante, es necesario ver también el impacto que estas nuevas nociones sobre los judíos tuvieron localmente, pues al margen de los acontecimientos políticos generales hay que observar el impacto del contexto político y las relaciones sociales particulares, como he ilustrado brevemente con los casos de Hungría y España. Y, para terminar, los estudios de caso etnográficos comparados en contextos no europeos también pueden ser un buen antídoto contra las identificaciones asesinas.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ALEICHEM, Sholem (1965 [1894]). *The Tevye stories and others*. New York, Pocket Books.
- ARENDT, Hannah (1974 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus.
- BAUMAN, Zygmunt (1996 [1989]). *Modernity and the Holocaust*. New York, Cornell University Press.
- BENOIST, Alain. (2006) “Ernest Renan”. <http://es.geocities.com/sucellus24/3046.htm> (consultado 2/08/2006).
- COHN, Norman Rufus Colin (1967). *Histoire d'un mythe, la conspiration juive et les Protocoles des sages de Sion*. Paris, Gallimard.
- CONTE, Edouard y ESSNER, Cornelia (1995). *La quête de la race: une anthropologie du nazisme*. Paris, Hachette.
- DARWIN, Charles (1859). *Origen de las especies: por medio de la selección natural o conservación de las razas*. Valencia, F. Sempere y C.
- FAGARD, Michel (1991). “La qüestió jueva: tradició religiosa i ideologia nacional”, *L’Avenç* 147: 29-34.
- FAGARD, Michel (1995). “Le juif comme oriental dans les idéologies antisémite et sioniste”, *L’identité culturelle, laboratoire de la conscience européenne*, Paris: pp. 429-438.
- FAGARD, Michel (1996). *La question juive en AutricheHongrie 1867/1918*, Thèse de doctorat d’État en Histoire et civilisation des sociétés occidentales, option: Études germaniques.
- GALTON, Francis (1883). *Inquiries into Human Faculty and Development*, London, Macmillan.
- GOBINEAU, Joseph Arthur, comte de (185-355). *Essai sur l’inegalite des races humaines*, Paris.

- GOLDBERG, David Theo (1993). *Racist culture: philosophy and the politics of meaning*. London, Blackwell.
- JEWISON, Norman (1971). *Fiddler on the roof* [DVD]. United States of America.
- KATZ, Jacob (1973). *Out of the ghetto: the social background of Jewish emancipation, 1770-1870*. New York, Schocken.
- KATZ, Jacob (1980). *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*. Cambridge, Harvard University Press.
- LAQUEUR, Walter (2001). *The Holocaust encyclopedia*. New Haven, Yale University Press.
- MASSIN, Benoit (1996). "From Virchow to Fischer". En G. W. STOCKING, *Volksgeist a Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison Wisconsin, The University of Wisconsin Press, pp. 79-154.
- MOSSE, George (1999). "Eighteenth Century Foundations". En M. BULMER y J. SOLOMOS (eds.), *Racism*. New York, Oxford University Press, pp. 40-44.
- OJEDA MATA, Maite (1999). '¿Por qué nos odian?' *La alteridad de los judíos en el discurso nacional: asimilación, antisemitismo y exclusión. Hungría 1867-1944*, Tesina, Universitat Autònoma de Barcelona.
- OJEDA MATA, Maite (2009). *¿Identidades ambivalentes? Sefardíes en la España contemporánea: entre nacionalismo, antisemitismo y filosefardismo*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- PÉREZ GRANADOS José. (2002) "Alain de Benoist y la Nueva Derecha francesa: orígenes y trayectoria", *Desafectos, publicació d'història crítica*, 3, <http://www.historiacritica.org/antérieurs/antérieur3/>
- POLIAKOV, Leon (1974). *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. London, Chatto, Heinemann for Sussex University Press.
- POLIAKOV, Léon (1986). *Historia del antisemitismo: la Europa suicida 1870-1933*. Barcelona, Muchnik Editores.
- RENAN, Ernest (1878 [1845]). *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Paris, CalmannLévy.
- RENAN, Ernest (1848). *De l'origine du langage*. Paris, Au Bureau de la revue.
- RENAN, Ernest (1850). *Histoire du Peuple d'Israël*. Paris, CalmannLévy.
- SÁENZBADILLOS, Ángel (2004). "El hebreo y las lenguas semíticas en la obra de Hervás y Panduro", *MEAH, sección Hebreo*, 53:341-359.
- STOLCKE, Verena (1993). "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historia de qué antropología?". En J. BESTARD (ed.), *Después de Malinowski*, Tenerife: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, pp. 147-198.
- STOLCKE, Verena (1997). "The 'nature of nationality'", En Veit Bader (ed.) *Citizenship and Exclusion*, Basingstoke, Macmillan Press Ltd.
- TAGUIEFF, PierreAndré (2003) *La nueva judeofobia*, Barcelona, Gedisa.
- WOLF, Eric R. (1994). "Perilous Ideas: Race, Culture, People [and Comments and Reply]". *Current anthropology* vol. 35(1):112.
- WOLF, Eric R. (2002). "National Socialist Germany". En A. L. HINTON (ed.). *Genocide: an anthropological reader*. Malden, Mass., Blackwell, pp. 192-207.



## KUNAS Y ESCOCESSES HOY Y AYER. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL TIEMPO, EL ESPACIO Y LAS IDENTIDADES<sup>1</sup>

Mònica Martínez Mauri  
Universitat de Lleida y Universitat Autònoma de Barcelona

### 1. LA COLONIA ESCOCESA EN EL DARIÉN

En las primeras páginas del último libro de James Howe (2009: ix), este veterano antropólogo norteamericano nos recuerda que las representaciones tienen consecuencias. Ilustra esta idea sirviéndose de tres episodios históricos que corresponden a tres textos de épocas pasadas. El primero data de finales del siglo XVII, el periodo que abordaré en esta ponencia. Se trata de un texto de Lionel Wafer, un cirujano que convivió cuatro meses con los kunas tras ser herido a bordo de un barco pirata inglés. Al volver a Inglaterra Wafer escribió sus aventuras dando interesantes descripciones de la región y sus habitantes (Wafer, 1681). Estas narraciones del cirujano que presentaban a los nativos como soberanos de su territorio y enemigos de los españoles despertó el interés de los escoceses por establecer una colonia en el nuevo mundo. Tanto que en junio de 1699, un mes antes de la salida de la primera expedición escocesa al Darién, Wafer compareció ante los directores de la Compañía de Escocia de Comercio para África y las Indias para asesorarles en su empresa de colonización a partir de plantaciones en la zona<sup>2</sup>.

El relato que Lionel Wafer hizo de los kunas, condicionó la actividad colonizadora de Escocia. Su testimonio marcó la representación que se hizo la sociedad de la época de este pueblo indígena que todavía hoy reside en la costa atlántica de Panamá. En las líneas que siguen voy a presentar el proyecto colonizador de Escocia reflexionando sobre el alcance de sus acciones en Panamá, en la Escocia del siglo XVIII, y sobre cómo en la actualidad escoceses y kunas reconceptualizan este episodio histórico que los contactó. Con todo veremos que tanto las ideas de escoceses como las de los kunas hacia el Otro poco se han modificado en los últimos tres siglos. El retrato de la sociedad kuna del siglo XVII de Wafer sigue impregnando el imaginario occidental acerca de este pueblo indígena.

Muchos autores han documentado el establecimiento de los escoceses en la costa atlántica panameña a finales del siglo XVII (Restrepo, 1930; Insh, 1932; Prebble, 2002[1968], Torres de Arauz 1971; Langebeak, 1991: 375; Muñoz y Muñoz, 2003). El artífice de la aventura escocesa en el Darién, John Patterson, fundador del banco de Inglaterra en 1694, en seguida comprendió el potencial geoestratégico de la región. Por eso la consideraba “la puerta de los mares y la llave del universo” (Muñoz y Muñoz, 2003:93; Gallup Díaz, 2002). En 1695 el parlamento de Escocia aprobó el proyecto de Patterson y permitió

<sup>1</sup> Esta ponencia ha sido posible tras largos periodos de investigación etnográfica en Kuna Yala (Panamá) y la revisión de los fondos de la National Library of Scotland (NLS) y de los National Archives of Scotland (NAS) en Edimburgo. Muchas han sido las personas que han colaborado con esta prospección etnográfica e histórica. En Panamá debo dar las gracias al Congreso General Kuna, al congreso local de la comunidad de Gardi Sugdup, al profesor Francisco Herrera (Universidad de Panamá) y al historiador Vladimir Berrió-Lemm. En Edimburgo mi reconocimiento va dirigido al personal de la National Library of Scotland así como a Alison Lindsay y a su equipo de los National Archives of Scotland. Mi estadía en Escocia fue financiada por el proyecto “Identidades ambivalentes. Estudio comparativo de sistemas de clasificación social” (HAR200804582/HISTAHCISPUAB) dirigido por la Prof. Verena Stolcke y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España y por una ayuda del AGAUR de la Generalitat de Barcelona para grupos de investigación (2009SGR00658), coordinado por Montserrat Ventura.

<sup>2</sup> NAS, Lionel Wafer Memorial, Ref: RH1/2/550 NAS.

que la *Company of Scotland Trading to Africa and the Indies* tuviera el monopolio sobre el comercio con Asia, África y América durante 31 años<sup>3</sup>. Después de superar algunos obstáculos, entre los cuales cabe citar las dificultades para conseguir capital en Londres, Ámsterdam y Hamburgo, Patterson consiguió asociarse con el escocés John Erskine y pudo reunir el capital suficiente para llevar adelante el proyecto.

El 17 de julio de 1698 un grupo de 1200 pioneros escoceses partieron del puerto de Leith hacia el Darién. Al cabo de tres meses y medio desembarcaron en la arenosa bahía de Anachucuna, donde fueron bien recibidos por los indígenas. Después de firmar un tratado de alianza y amistad con los nativos fundaron Nueva Caledonia<sup>4</sup>, en el lugar que actualmente se conoce por Puerto Escocés. Pennycook, el capitán que dirigió la expedición escocesa en 1698, se comportó como el representante de un estado europeo en expansión. Desde un principio entendió que los líderes kunas eran independientes los unos de los otros y fue lo suficientemente hábil para negociar con ellos para sobrevivir (Gallup Díaz, 2002, cap. 4: 16).

Pero la buena sintonía con los habitantes de la zona no fue suficiente para consolidar su presencia en el Darién. Los colonos escoceses sólo pudieron resistir las hostilidades de los españoles y de los ingleses, el clima malsano y las enfermedades<sup>5</sup> hasta junio del año siguiente. Después de siete meses decidieron emprender el viaje de retorno a su Escocia natal. De los 1200 hombres que zarparon hacia el Darién el año anterior, 44 murieron durante el viaje, cerca de 300 estaban muy enfermos durante el tiempo que permanecieron en la colonia y más de 400 fallecieron a bordo durante la travesía de retorno (Barbour, 2010 [1907]: 127).

A pesar del estrepitoso fracaso de la primera expedición, el 24 de septiembre de 1699 un nuevo contingente de 1300 hombres zarpó del puerto del río Clyde con la firme intención de establecer la colonia escocesa en el Darién (Muñoz y Muñoz, 2003: 99). Llegaron a Nueva Caledonia el 30 de noviembre pero, después de varios meses de enfrentamientos con las tropas españolas, el 12 de abril de 1700 decidieron capitular y abandonar definitivamente el proyecto de colonización (op. cit: 99105). Los españoles, sumidos en la guerra de Sucesión, vieron en este establecimiento un serio peligro para sus intereses en la zona, ya que podía convertirse en un punto de apoyo para el contrabando en el Caribe y un reclamo para la armada británica (Garavaglia y Marchena, 2005: 199-200).

Es interesante destacar que según los manuscritos de la época y los posteriores análisis, los escoceses siempre mantuvieron buenas relaciones de intercambio con los kunas. Durante los meses que duraron las colonias nunca se enfrentaron militarmente y tampoco se sirvieron de mano de obra esclava nativa (Langebaek, 1991).

## 2. NUEVA CALEDONIA Y EL *DARIEN DISASTER* EN LA HISTORIA DE ESCOCIA

Los intentos escoceses de colonización del Darién han pasado a la historia bajo diferentes términos. Algunos lo conocen por el nombre que dieron a la colonia (Nueva Caledonia), otros por el nombre que recibió la empresa en su momento (*The Darien Scheme*) y otros, analizando sus consecuencias, lo llaman el *Darien Disaster*. La verdad es que dadas las

<sup>3</sup> Sobre el imperio escocés de 1600 a 1815 cf. Devine (2004).

<sup>4</sup> Caledonia era el nombre que recibía la actual Escocia durante la época romana, designaba el territorio de Britania que nunca fue sometido por los romanos.

<sup>5</sup> Según Stier, las expediciones escocesas fracasaron por culpa de la malaria introducida en el Darién por esclavos negros (Stier, 1979: 75).



expectativas y frustraciones que provocó la aventura escocesa en el Darién a finales del siglo XVII y principios del XVIII, y viendo sus consecuencias para el devenir de los escoceses en el siglo XVIII (la Union Act en 1707) no es de extrañar que este episodio histórico haya cautivado a varias generaciones de historiadores. El intento de la *Company of Scotland* por establecer una colonia en el Darién es uno de los episodios mejor conocidos de finales del siglo XVII escocés.

Tal y como sostiene Nat Edwards (2007): “In Scotland, the story of Darien was woven into national mythology. It became, as required, a story of heroic Scots enterprise betrayed by English national ambitions; a tale of honest endeavour sold out by the treachery of feckless aristocrats and greedy merchants; a cautionary tale against hubris or simply an epic tragedy, set out against an exotic and imagined tropical panorama. Considering Darien’s role in the country’s history, its enduring capacity to be retold is not surprising” (Edwards, 2007: 203-204).

En su momento, la aventura del Darién fue célebre y fue inmortalizada en cartas, diarios, memoriales y notas públicas. Uno de los textos que recogen las noticias que llegaban del Nuevo Mundo es el Diario de George Home de Kimmmerghame, 1699. En este manuscrito podemos ver el interés que despertó entre la población de Edimburgo la empresa colonial<sup>6</sup>.

En el siglo XVIII se publicaron varias memorias<sup>7</sup>, colecciones de cartas<sup>8</sup>, panfletos<sup>9</sup> e incluso ficciones<sup>10</sup> sobre las expediciones al Darién. En el siglo XIX salieron a la luz novelas<sup>11</sup>, escritos de los precursores de la aventura<sup>12</sup>, diarios<sup>13</sup> y una de las colecciones más completas de documentos sobre la colonia de la *Company of Scotland Trading to Africa and the Indies*<sup>14</sup>.

En el siglo XX la producción e interés por el episodio histórico se ampliaron. Fueron publicados varios ensayos –entre los que destacan las obras de James Samuel Barbour (2010[1907]), George Pratt Insh (1932) y John Prebble (2002[1968])– y el lugar que ocupó la colonia de Nueva Caledonia fue revisitado. Varias expediciones consiguieron localizar el sitio de la colonia y del Fuerte St. Andrew. La primera de ellas fue la que realizó la *United Fruit Company* en los años 1920 para estudiar la plantación de banano en la zona. En 1923 Mr. H. S. Blair exploró Punta Escocés y fotografió el sitio de la colonia y del Fuerte. Unas décadas después llegó el Coronel John Blashford Snell, el fundador

3257

<sup>6</sup> Ref. NAS GD1/891/2. Documento mecanografiado: GD1/649/2.

<sup>7</sup> Ejemplos de estas memorias son: *The History of Darien*, by the Reverend Francis Borland, sometime Minister of the Gospel at Glassford who went along with the last Colony to Darien. Glasgow 1715; *Memoirs of the Secret Services of John Macky, Esq., during the Reigns of King William, Queen Anne, and King George I.* London, 1733.

<sup>8</sup> Como por ejemplo: *Journey through Scotland, in familiar letters from a Gentleman here to his Friend Abroad*, London, 1732.

<sup>9</sup> *An Enquiry into the Causes of the Miscarriage of the Scots Colony at Darien; or an Answer to a libel entitled A Defence of the Scots abdicating Darien.* Glasgow, 1700.

<sup>10</sup> *Caledonia; or the Pedlar turned Merchant. A tragicomedy as it was acted by His Majesty’s subjects of Scotland in the King of Spain’s province of Darien.* London, 1700.

<sup>11</sup> Warburton, Eliot (1852) *Darien; or, The Merchant Prince, A historical Romance*, London.

<sup>12</sup> *The Writings of William Paterson.* Edited by Saxe Bannister, 2 vols., London, 1858.

<sup>13</sup> *The Diary of the Proceedings in the Parliament and Privy Council of Scotland, 170007*, by Sir David Hume of Crossrig. Bannatyne Club, 1828.

<sup>14</sup> *The Darien papers: being a selection of original letters and oficial documents relating to the establishment to a Colony at Darien by the Company of Scotland Trading to Africa and the Indies, 16951700.* Edited by John Hill Burton for the Bannatyne Club, Edinburgh, 1849.

de la *Operation Drake y Raleigh*<sup>15</sup>. Durante los años 1970 este explorador se dedicó a penetrar las selvas más salvajes y vírgenes del mundo, entre las que se contaba el Tapón del Darién. En 1976 se dedicó a estudiar la relación que podía haber entre la presencia de indígenas blancos (albinos) y la colonia escocesa. Aunque constató que los kunas blancos no eran más que albinos, el viaje le sirvió para ubicar el lugar de la colonia y empezar una expedición arqueológica en 1979. El arqueólogo de la universidad de Bristol Mark Horton inició con estas campañas una serie de excavaciones en la zona (Edwards, 2007: 78).

Durante los primeros años del siglo XXI el interés escocés y panameño por Nueva Caledonia ha inspirado nuevas producciones científicas, documentales y artísticas. En Escocia en 2003 fue publicada la novela histórica *The Fundamentals of New Caledonia*, de David Nicol y en 2007, cuando se celebró el 300 aniversario de la Act of Union, la unión de Escocia al Reino Unido, la tragedia del *Darien Scheme* fue un elemento de reflexión en los debates sobre lo que se ganó o se perdió con la unión (Edwards, 2007: 94). Varios libros, como el del mismo Edwards o el de Douglas Watt (2007) fueron publicados al calor de estos debates. Este último, dando continuidad a los trabajos de Prebble, realizaba un análisis de la compañía centrándose en el contexto escocés. Watt estudiaba la dirección del proyecto, los socios, la gestión y las consecuencias financieras y políticas del desastre.

Mientras tanto en Panamá la colonia escocesa y su metrópoli eran redescubiertas. En 2005 el Museo del Canal Interoceánico de la capital del Istmo acogió la exposición “La aventura del Darién”, una producción del Banco de Escocia y los Archivos Nacionales realizada en 1999. Esta fue la primera vez que la exposición fue mostrada fuera de Gran Bretaña, y si llegó a Panamá fue gracias a las gestiones que realizó el entonces embajador británico, el escocés James Malcolm. La exposición, y el excelente catálogo que resultó de ella, narraban cómo Inglaterra, obsesionada por consolidar el imperio, orquestó un bloqueo económico contra la naciente colonia escocesa abandonando a los escoceses a la merced de las fuerzas españolas y negándose a ayudar a los pocos sobrevivientes que alcanzaron las costas de Jamaica y Nueva York. Los textos, documentos e imágenes que conformaban la exposición, contaban una historia que no dejaba indiferente a los espectadores. Durante los meses que estuvo abierta, la aventura del Darién fue dejando su huella en los visitantes panameños.

Gracias a esta exposición y a la diplomacia de J. Malcolm, la aventura escocesa en el istmo llegó incluso a despertar el interés del entonces ministro de turismo, el popular cantante de salsa y actor cinematográfico, Rubén Blades. En 2005 el ministro vio en esta historia un posible negocio turístico, un producto muy atractivo para los turistas escoceses ansiosos por visitar los lugares que intentaron conquistar sus antepasados. La idea de Rubén Blades era explotar el turismo en el área con la complicidad de los kunas. En aquellos momentos se encontraban negociando un convenio de cooperación que permitiría crear seguridad jurídica en el área para favorecer negocios mixtos (Martínez Mauri, 2010). Blades pretendía promover la construcción de un *resort* ecoturístico –administrado por los propios kunas y por agentes externos– cerca de un lugar significativo: el cementerio escocés en el área de la colonia. Con el fin de localizar el emplazamiento del cementerio, Blades convenció al historiador Nat Edwards y a un grupo de investigadores nacionales y

---

<sup>15</sup> Sobre la *Operation Drake y Raleigh* ver: <http://www.raleighinternational.org> (consultado el 28/02/2011).

extranjeros para que organizaran una expedición arqueológica a Kuna Yala. Los informes que escribieron los españoles tras el abandono de Nueva Caledonia mencionaban un gran cementerio escocés donde reposaban los cuerpos de los caídos durante la primera expedición, pero hasta el momento no se habían encontrado vestigios.

Edwards se dejó convencer por Rubén Blades y el embajador británico, y siguiendo los consejos realizó una breve expedición a Puerto Escocés, la pequeña ensenada que todavía hoy conserva los restos del Fuerte St. Andrew, un canal y algunos ladrillos que formaban el horno comunal de Nueva Caledonia. Durante su viaje, además de buscar el cementerio se propuso reflexionar sobre el legado escocés en Panamá. Siguiendo los consejos del experimentado Mark Horton se dejó llevar por la idea, un tanto romántica, de que “the dry records in the National Library of Scotland could not tell the whole story of Darien. It was here, on our hands and knees in the ant infested dirt of the jungle; with the rain beginning to fall again; holding the last scraps of Scottish hopes of resistance in our hands that the story came to life” (Edwards, 2007: 2002-01). En el libro que resultó de sus viajes a Puerto Escocés, Edwards explica sus vivencias en el Panamá del siglo XXI, rinde homenaje a sus antepasados e intenta promover nuevos lazos de cooperación entre Kuna Yala y Escocia creando nuevos mitos que favorezcan el desarrollo de proyectos turísticos.

Estos intentos por revitalizar los lazos entre kunas y escoceses también vinieron acompañados de una nueva visita del coronel escocés John BlashfordSnell, director de la Sociedad para la Exploración Científica del Reino Unido, a Panamá en 2004. El precursor de la *Operation Drake* se proponía organizar una nueva expedición a Punta Escocés. Una expedición en la que tenía que participar el famoso actor Sean Connery y que se proponía reflotar el navío Olive Branch hundido en las inmediaciones de la bahía de Nueva Caledonia.

Aunque intentaron negociar con las autoridades de la comarca, al final los escoceses no lograron los permisos de investigación necesarios para excavar en la zona. Las negociaciones fueron tan mal que incluso le negaron el permiso de visita al famoso agente 007. Sean Connery no aceptó pagar los 20.000 dólares que pedía la Junta de la comunidad de Mulatupu (los actuales propietarios del lugar) para rendirse al lugar (Edwards, 2007:79). La única incursión a Puerto Escocés que permitieron las autoridades de Kuna Yala y de la comunidad de Mulatupu fue la de un equipo de filmación de la BBC acompañados por el arqueólogo Mark Horton en 2003.

### 3. LOS KUNAS EN LA HISTORIA DE ESCOCIA

Un primer elemento que me sorprendió cuando tuve la oportunidad de trabajar con los fondos disponibles en la NAS es la falta de libros sobre Kuna Yala y sus habitantes en el catálogo. A pesar de que durante el siglo XX la producción de libros, artículos y tesis de doctorado sobre la sociedad kuna no es nada despreciable, en los estantes de la biblioteca nacional no hay ni un solo volumen que nos hable de cómo viven los habitantes de esta región del mundo que tanto ha fascinado a los escoceses.

Esta falta de referencias a los kunas también es frecuente en la literatura escocesa sobre el *Darien Scheme*. La mayoría de autores que han estudiado este fascinante episodio histórico mencionan las descripciones de Lionel Wafer o algunos pasajes del diario de la colonia para hablar de los kunas. En el trabajo de Prebble (2002 [1968]) los kunas son presentados como indios cándidos con creencias simples. En otros textos, como el de Insh (1932) los indígenas ni tan siquiera son mencionados. Tal y como ha señalado Helen Paul (2009) los panfletos de la época ponían mucho énfasis en señalar la opresión española sobre las

sociedades nativas del Darién como una de las causas de las alianzas de los kunas con los escoceses, franceses e ingleses. Estos panfletos solían hablar de la resistencia y oposición que mostraron las sociedades indígenas a los intentos colonialistas pero no hablaban de estas sociedades en términos de poder indígena. En general, todos los textos de la época reforzaban la tesis de que la región estaba bajo el poder de los españoles.

En general, los debates sobre el control político del istmo durante los siglos XVII y XVIII ignoran el protagonismo de los kunas. Los últimos trabajos sobre el *Darien Disaster* están sin embargo empezando a insinuar que los kunas habrían jugado un papel destacado en esta triste historia (Paul, 2009) y que la influencia de los kunas en los acontecimientos ha sido poco estudiada (Edwards, 2007). Pero a pesar de estos tímidos reconocimientos todavía queda mucho camino por recorrer. Hasta el momento nadie ha intentado comprender la historia de Puerto Escocés desde la perspectiva kuna y siguen dominando percepciones muy estáticas de las sociedades indígenas. Así por ejemplo, en el ya mencionado libro de Edwards los kunas son presentados como una sociedad para la que el tiempo transcurre lentamente: “The resilience of the kuna in the face of foreign influences, whether colonial or economic, is remarkable. Their continued survival and autonomy have not been without cost. While many aspects of the Kuna way of life appear unchanged since they were described in the buccaneers’s journals, there are also a number of clues to the impact of the colonial legacy on the Kuna. (Edwards, 2007: 212-213). Entre los elementos invariables que evoca el historiador escocés se encuentran la talla y el peso de los “diminutos” kunas de las islas.

#### 4. LOS ESCOCESSES EN LA HISTORIA DE KUNA YALA

3260

Mucho saben los escoceses sobre la historia de Nueva Caledonia. Incluso han rastreado los vestigios de la presencia de escoceses en el Darién. Entre estos cabe destacar algunas curiosidades históricas, como por ejemplo que Theodore Roosevelt desciende de uno de los *ministros* de la segunda expedición que se instaló en Carolina del Sur tras el abandono de la colonia o que en Georgia (Estados Unidos) existe un pueblo llamado Darién fundado en 1736 en recuerdo de los escoceses que sobrevivieron a las expediciones (Edwards, 2007:217). Sin embargo, muy poco saben sobre cómo los dueños de Puerto Escocés, los kunas, vivieron el contacto con sus antepasados.

Si nos servimos de la etnografía contemporánea podemos interpretar un interesante pasaje del diario de la primera expedición escocesa, el conocido Mr. Rose’s Journal<sup>16</sup>. Reproducimos a continuación el episodio, se trata de la visita de una delegación de escoceses a la comunidad de Ambrosio, un líder con el que mantenían frecuentes contactos.

“Nov 21: (...) They landed and went to Ambrosio’s house, which is a good league from the water side. It stands upon the banks of this river with about 10 or a dozen lesser houses about it. Their houses are on the sea hand inaccessible in a manner, being so advantageously situated that no stranger can come at them that way by reason of the numerous unseen shoals, small rocks, and banks.

<sup>16</sup> Este diario puede consultarse en estado de manuscrito en la NLS o transcrito en Barbour (2010[1907]), A history of William Paterson and the Darien company.

When they came near, Ambrosio advanced about 50 paces with 20 followers, all clothed in white loose frocks with fringes round the bottoms, and lances in their hands. He saluted them very kindly, and gave them a calabash full of liquor almost like lambswool, which they call Mischlew, being made of Indian corn and potatoes; this they get drunk with all often. Before the house about 20 paces it was very smooth and clean; the house was about 90 foot long 35 in breadth and 30 in height; it was curiously thatched with palmetto royal, and over that, Cajan leaves; the floor was of a firm earth like Tarras, very smooth and clean; the sides were of large canes about the bigness of a man's leg, and near an inch asunder. In this house lived Ambrosio and Pedro with their whole families, in all about 40 persons. There was an old woman who was very stirring about the house, she seem'd to be near 60, but upon asking her age the frenchman told she was about 120. They could not believe it, and were perswaded they were mistaken in the computation of time; he assured them not, and as an undeniable demonstration shewed the sixth generation of that woman's body in the house, which indeed was very surprising. She is Pedro's grandmother, when it was assured that it was common among them to live to 150 or 160 years age, yet it is observed that those of them that converse often with the European and drink their strong liquors are a short life". (Mr Rose's journal, en Barbour, 2010[1907]: 72; transcripción literal del inglés de la época).

Estos últimos datos sobre la longevidad de la anciana y sus apreciaciones sobre la ingesta de licor y contacto con los europeos nos aporta mucha luz sobre cómo los hombres y mujeres que no mediaban entre las relaciones de los extranjeros percibían a estos extraños seres. Tal y como ha puesto en evidencia la etnografía amazónica, las fronteras que separan parientes de no parientes, enemigos de amigos, son fronteras corporales basadas en sustancias como alimentos, semen, sangre, carne humana y sudor (Vilaça, 2006: 510). Al igual que las sociedades de las tierras bajas, la concepción de la identidad entre los kunas está muy relacionada con el compartir sustancias. Cuando uno comparte comida, bebida, enfermedades y se rodea de gente diferente por un largo periodo de tiempo, es susceptible de incorporar las sustancias de otras gentes y gradualmente transformarse en ellos. En la actualidad los kunas siguen dando mucha importancia a la ingestión de *tule masi* (comida tule, de las personas verdaderas). Quien come *tule masi* o ha aprendido a hacerlo es digno de ser considerado kuna. La comida los diferencia de los Otros.

Aunque ya hemos desarrollado estas ideas en otra ocasión (Martínez Mauri y Ventura i Oller, 2009), estas evidencias nos confirman que en algunas sociedades indígenas domina una actitud de apertura radical hacia el Otro, forman parte de lo que Viveiros de Castro ha llamado "*moral economy of intimacy*" (1998). Una idea que por un lado señala que, desde un punto de vista de algunos grupos amerindios, el *Self* es posible a partir de la incorporación de entidades y fuerzas extrañas y peligrosas; y que por el otro, convierte el cuerpo en un elemento central de las ontologías nativas.

Por último en el reducido espacio del que dispongo aquí, me gustaría reflexionar sobre otro elemento que ignoran los escoceses sobre los kunas. Edwards señala con acierto que mientras en Escocia el legado del Darién es literario —*the Papers of the Company of Scotland*, la correspondencia de los pobladores de la colonia, novelas y muchos otros textos conforman este legado— en Panamá el legado es diferente. No quedan evidencias

arqueológicas, pues todo fue destruido por las condiciones climatológicas al cabo de poco tiempo. Sin embargo, Edwards constata que todavía se puede seguir el rastro de los escoceses en los mapas. La toponimia de los lugares que recorrieron o en los que vivieron todavía dan fe de su presencia: Punta Escocés, Bahía Caledonia, Isla Caledonia y Arrecife de San Andrés. Edwards insinúa que estos nombres se conservan por la influencia de los kunas (Edwards, 2007: 207-208).

Pero esta interpretación o suposición tiene poca base empírica. Si tenemos en cuenta el anteproyecto de ley que han presentado algunas autoridades del sector de Mulatupu a la Asamblea Nacional observamos que los kunas parecen ver la historia desde un prisma un tanto diferente. A continuación reproduzco parte de los motivos expuestos por los proponentes en un anteproyecto de ley que propone cambiar el nombre de Puerto Escocés por el de Puerto Inabaginya:

“Exposición de motivos: Actualmente el pueblo kuna cuenta con un lugar histórico y sagrado, conocido como Puerto Escocés o asentamiento escocés, como lo llamó en su momento la Doctora Reina Torres de Arauz. Durante los años 1698, 1699 y 1700 los escoceses trataron de establecerse en un lugar conocido como Sukunya u Ordinag, que está ubicado entre las comunidades de Yansip Diwar (carreto) y Kannirtup (Caledonia), Comarca Kuna Yala. El pueblo de Escocia tenía la misión de establecer una colonia para el comercio mundial, pero ello sólo se logró con la atinada intervención del General Inabaginya en 1914, quien encontró el lugar deshabitado y peligroso por las enfermedades del pasado.

Estuvo trabajando y saneando el lugar junto con los grandes y famosos curanderos de aquellos años. Actualmente, los kunas de las comunidades de Sasardi Mulatupu cuentan en Puerto Escocés con plantaciones de plátanos, guineos, aguacates y otros productos vegetales.

Para muchos kunas, el lugar es una de las más grandes civilizaciones que se haya dado incluso en toda la historia de América Latina. Los kunas saben que, históricamente, muchos escoceses perdieron sus vidas por el brote de epidemia que se desató en el sitio.

Los indígenas no soñaban con tener grandes plantaciones. Se conformaban trabajando por el monte, tener a la familia unida y vivir felices. Mientras, los escoceses habían llegado para hacer grandes fortunas ya que Escocia había vislumbrado y soñado para establecer un centro de comercio mundial para intercambiar sus productos a diferentes del mundo para así sacar a Escocia de la pobreza.

Los escoceses narraban los hechos y la forma trágica y peligrosa como describían el lugar, demostrando la valentía y la osadía que tuvo el Cacique Inabaginya para sanear el lugar. Uno de los que describió el lugar como ‘mal-sano’, ‘insalubre’ para permanecer allí fue el reverendo Francis Barland, quien ejerció el Ministerio hasta 1722 cuando murió. Las comunidades Sasardi Muladup y Sasardi Nuevo son los dueños de las plantaciones en el sitio. Ellos trabajaron duro para tener las plantaciones que tienen actualmente. Inabaginya había invitado a shailas de otras comunidades para que juntos trabajaran en Sukunya u Ordinag, pero ellos no aceptaron.

Cuando los sahilas de otras comunidades creían que era difícil vivir allí por los males y las enfermedades que había, Ina nunca se dejó llevar por eso; por el contrario, consultó con varios neles y, a pesar de que todos le decían que no se podía sanear el lugar, él siguió con su idea hasta que al fin un gran nele le dio esperanzas. Allí empezó el trabajo de hacer habitable a Puerto Escocés; llamó a grandes neles para que cazaran y ahuyentaron animales que estaban causando problemas y diferentes calamidades. Después de varios meses de trabajo arduo, en los que se involucró toda la comunidad, se superaron todos los obstáculos.

La comunidad de Mulatupu celebró este hecho con una chicha fuerte y así fue que la gente de Mulatupu empezó a tener sus fincas en Sukunya u Ordinag. Hoy en día, como sabemos la gente se queda allí por varios días o meses para realizar sus trabajos y así traer sus alimentos para sus familias, gracias a la visión que tuvo el Cacique Inabaginya: Honorables Diputados, por las razones expuestas, y por la trascendencia e importancia de la tesonera labor del Cacique Inabaginya, es de justicia que la comunidad cambie su nombre actual por el de Inabaginya, ya que así honraría el pueblo kuna a tan prestigioso e histórico luchador indígena. Este es el deseo del pueblo kuna, el cual recogemos en la presente propuesta de anteproyecto de ley”.

Es evidente que los kunas parece que todavía tienen mucho que decir en esta historia sobre la conquista del Darién y sus interpretaciones.

##### 5. REFERENCIAS CITADAS

- BARBOUR, Jamuel Samuel (2010 [1907]) *A History of William Paterson and the Darien Company, with illustrations and appendices*. La Vergne, USA.
- DEVINE, Thomas M. (2004) *Scotland's Empire 1600-1815*. Penguin Books, Londres.
- EDWARDS, Nat (2007) *Caledonia's last stand. In search of the lost Scots of Darien*. Luath Press Ltd., Edinburgh.
- GALLUP DIAZ, Ignacio J. (2002) *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics and the Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750*. Electronic Book. Columbia University Press, Nueva York. [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)
- GARAVAGLIA, Juan Carlos y Juan MARCHENA (2005) *América Latina, de los orígenes a la independencia* (2 vols.). Ed. Crítica, Barcelona.
- HOWE, James (2009) *Chiefs, Scribes, and Ethnographers: Kuna Culture from Inside and Out*, University of Texas Press, USA.
- INSH, George Pratt (1932) *The Company of Scotland Trading to Africa and the Indies*, Londres.
- LANGENBAEK, Carl H. (1991) “Cuna long distance journeys: the result of colonial interaction”. *Ethnology*, XXX, 30, pp. 371-380.
- MARTÍNEZ MAURI Mònica (2010) “El tesoro de Kuna Yala. Turismo, inversiones extranjeras y neocolonialismo en Panamá”, *Cahiers des Amériques Latines*. 2010/3, 65, pp. 65-80.
- MARTÍNEZ MAURI, Mònica, VENTURA I OLLER, Montserrat (2009) “Ambivalencias esenciales, cuerpos polivalentes y humanidades plurales en la América indígena”, *Quaderns*, 25, pp. 125-140.

- MUÑOZ PINZÓN, Armando y Maria Rosa de MUÑOZ (2003) “La colonia escocesa en Darién: sinopsis histórica”, *Tareas*, enero-abril, pp. 91-111.
- NICOL, David (2003) *The fundamentals of New Caledonia*. Luath Press Ltd., Edinburgh.
- PAUL, Helen J. (2009) *The Darien Scheme and anglophobia in Scotland*, University of Southampton, Discussion Papers in Economics and Econometrics, No. 0925 Disponible en: <http://www.southampton.ac.uk/socsci/economics/research/papers>
- PREBBLE, John (2002 [1968]) *The Darien disaster*, Pimlico, London.
- RESTREPO TIRADO, Ernesto (1888) *Costumbres de los indios darienitas*. Bogotá.
- RESTREPO, Ernesto (1930) “Los escoceses en el Darién”, *Boletín de Historia de Antigüedades*, 18: 379-386.
- STIER, Frances (1979) *The Effect of Demographic Change on Agriculture in San Blas*. Doctoral dissertation, University of Arizona.
- TORRES DE ARAUZ, Reina (1971) Datos ethnohistóricos cunas según documentos de la colonia escocesa en Darién. *Actas del II Simposium Nacional de Antropología, Arqueología y Etnohistoria de Panamá*, 5: 93-112.
- VILAÇA, Aparecida (2006) *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998) “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–488. Existe traducción al castellano en SURRALLES, Alexandre y Pedro GARCIA HIERRO (eds.) (2004) *Tierra Adentro. Territorio indígena y Percepción del entorno*, IWGIA, doc. 39, Copenhague 37-87.
- WAFER, Lionel (ed. E. Restrepo Tirado) (1888[1681]) *Viajes de Lionel Wafer al Istmo del Darién. Cuatro meses con los indios*. Imprenta de Silvestre y Cia, Bogotá.
- WATT, Douglas (2007) *The price of Scotland. Darien, Union and the Wealth of Nations*. Luath Press Ltd., Edinburgh.



## (NEO)COLONIALISMO E IDENTIDAD NACIONAL EN LAS ISLAS MARIANAS

Alexandre Coello de la Rosa

University of Guam

David Atienza de Frutos

Universitat Pompeu Fabra Micronesian Area Research Center

El 1 de febrero de 1990, el gobernador Ricardo Jerome “Ricky” Bordallo (198-387) se encadenó a la estatua de Kipuha (o Quipuha), el primer líder chamorro<sup>1</sup> que recibió el bautismo de manos del jesuita Diego Luis de San Vitores (1627-1672), y tras envolverse en la bandera de Guam, se disparó un tiro en la sien. En 1987 había sido acusado de corrupción y en diciembre de 1989 fue condenado a cuatro años de prisión por un tribunal federal. Su suicidio estuvo acompañado de una fuerte carga simbólica. Como ya señaló Vicente M. Díaz, Bordallo “saw in the Kepuha memorial a way to fuse the power of Christian and nationalist martyrdom with the iconic representation of a proud and ancient Chamorro society” (Díaz, 1993: 319). Tras su muerte, en 1994 the Political Status Education Coordinating Commission elaboró un estudio en el que otros líderes *chamorris* menos complacientes con la presencia española, como Hurao y Aguarin, se convirtieron en “héroes nacionales” de la resistencia chamorra (Díaz, 1994: 21-23).

La apropiación que el nacionalismo chamorro ha hecho del famoso discurso que Hurao supuestamente pronunció frente a la invasión española es significativa. No sólo porque se trata de un discurso liberador que ha desplazado la figura de Kipuha como emblema de la cultura chamorra, sino porque en la actualidad ya no se dirige a los “invasores españoles”, sino a los que fueron sus aliados norteamericanos en la Segunda Guerra Mundial (Stade, 1998: 184-200). En esta línea de argumentación, algunos movimientos nacionalistas, como *Nasion Chamoru* o *Chamorro Nation*, *Guahan Indigenous Collective*, *Famoksaian* o la *Organization of People of Indigenous Rights* (OPIR)<sup>2</sup>, han tratado de reconstruir la historia del pueblo *Chamoru* –“the *Chamoru* race”– desde una perspectiva primordialista que busca su identidad –estática, heredada y estereotipada– en los espíritus –*aniti*<sup>3</sup>– de sus ancestros, en la tradición y en su apego a la naturaleza. Desde este punto de vista los actuales chamorros se reivindican a sí mismos como los descendientes de los primeros habitantes (“indígenas”) de las islas, apelando a una visión romantizada de su propia cultura y tradiciones<sup>4</sup>. Fruto de esa relación armónica con la naturaleza, otros elementos, como el cuerpo, constituyen una cualidad esencial en la adscripción étnica chamorra (Atienza, 2011).

3265

<sup>1</sup> En la actualidad el nombre “Chamorro” se aplica a todos los habitantes indígenas de las Marianas. Sin embargo, en el siglo XVII, cuando San Vitores inaugura la primera misión permanente en las Marianas, el nombre “Chamorri” estaba reservado sólo para los jefes y principales de los diferentes clanes (ver García, 1968).

<sup>2</sup> Actualmente, OPIR ya no existe, pero otros grupos, como Famoksaian, Nasion Chamoru, Taotao Mo’na Native Rights Group y We are Guahan, entre otros, continúan reivindicando la defensa de la cultura chamorra, ya sea frente al colonialismo del pasado (español) o del presente (norteamericano) (Díaz, 2010: 254255).

<sup>3</sup> Actualmente los antiguos *aniti* son conocidos como *taotaonomo’na* (Valle, 1979: 2425; Haynes & Wuerch 1995).

<sup>4</sup> El peligro de estos esencialismos, como bien ha señalado Adam Kuper, es una reificación de conceptos denostados como “raza” o “primitivo” (Kuper, 2003: 389395).

Hace algunos años Nicholas Thomas nos recordaba que “nationalist histories cannot immediately extricate themselves from the contradictions of colonialism (...) Writing about the colonial encounter thus cannot be immediately ‘decolonised’ but must rather deal with the persistence of colonialism and the consolidation of quasicolonial relationships within the independent Pacific states” (Thomas, 1990: 156)<sup>5</sup>. A pesar de su carácter polisémico, el objetivo de esta ponencia pretende demostrar que “lo colonial” no ha dejado de estar presente en la historia de las islas Marianas<sup>6</sup>. Prueba de ello es la persistencia del discurso del “noble Hurao” en la sociedad chamorra del siglo XXI. Un discurso inventado por un misionero jesuita –el padre Morales– pero que al presente ha sido instrumentalizado por la intelectualidad local, convirtiéndolo en un icono del nacionalismo chamorro, y al bravo Hurao, en el líder de la subalternidad postcolonial (de Morales & Le Gobien, 2011).

Del mismo modo, la persistencia del culto de hiperdulía a la Virgen María establece claras conexiones con el pasado colonial hispano. En primer lugar, porque supone una continuidad de devociones pasadas, algunas con un marcado carácter heterodoxo, como la de Nuestra Señora de la Luz, que como sabemos, tenía la capacidad de rescatar las almas del infierno y fue prohibida por el IV Concilio Provincial de México (1771) (Coello de la Rosa, 2011a). Tras la expulsión de los jesuitas en 1769 el culto a la Virgen de la Luz desapareció de las islas Marianas, si bien todavía existe algún rastro de su presencia (*saina i nina*) en la isla de Rota (Farrell, 2004). Lo cierto es que algunas de sus singularidades fueron integradas en otros cultos menos polémicos, como el de Nuestra Señora del Carmen y Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción (Immaculate Conception), también conocida como Our Lady of Camarin (Santa Marian Kamalin), patrona de la isla de Guam<sup>7</sup>. Todas estas devociones juegan un papel fundamental en la gestión de la muerte y en el destino postmortem de los chamorros de Guam, manteniendo aspectos no ortodoxos vinculados a una devoción a Nuestra Señora de la Luz que incorpora aspectos precoloniales y coloniales hispanos y se integra en un discurso identitario de resistencia frente a las fuerzas coloniales actuales.

En segundo lugar, porque representa el cuerpo social femenino –cohesivo, generativo, integrador– de la sociedad chamorra actual que trasciende la muerte. Una sociedad donde la mujer conserva un alto grado de independencia que se expresa a través de estructuras matrilineales y matrilocales todavía vigentes (Atienza, 2011: 20). En un contexto mundial caracterizado por la deslocalización de personas y saberes, nuestra propuesta consistirá, pues, en presentar la identidad chamorra como una metáfora social cuyos valores han constituido una amalgama de elementos –locales, foráneos, coloniales, neocoloniales– cargados de representaciones e imágenes dicotómicas. Si el “hombre chamorro” expresa su identidad a través de la masculinidad heroica y guerrera de sus antepasados, la “mujer

<sup>5</sup> Para un análisis de la ambivalencia de los discursos coloniales, véase Thomas (1994).

<sup>6</sup> En este punto, vale la pena recordar las tesis de Klor de Alva respecto a la polisemia del discurso colonial. A su juicio, “it was not indigenes who enjoyed a postcolonial moment crowded with decolonizing initiatives and the anxious search for their precolonial selves. Instead, the sons and daughters of the former colonialists won and, consequently, neither postcolonialism nor decolonization ever took place as it did in the Old World. The experience of colonialism escaped most nonIndian peoples of the Americas, who were nonetheless subjugated, abused, exploited, and often killed by the mestizo, mulatto, Indian, and Creole locals who enjoyed hegemony over them” (de Alva, 1992).

<sup>7</sup> La Virgen del Camarín era la imagen del galeón Nuestra Señora del Pilar, ante la que su tripulación rezaba la Salve Regina. Tras naufragar la nave en 1638 frente a la isla de Cocos, en Guam, la imagen de madera se desprendió del casco del barco, siendo arrastrada por las corrientes hasta la costa (Galván Guijo 1998: 104).

chamorra” condensa la espiritualidad colonial mediante la recuperación de los símbolos del catolicismo y el éxtasis religioso. Entendemos, pues, el cuerpo como una entidad no solamente física sino social que actúa como medio de percepción y expresión de la cultura chamorra.

### 1. CUERPO, METÁFORA E IDENTIDAD

¿Cuál es la identidad de los chamorros de principios del siglo XXI? ¿Qué es o qué significa “lo chamorro”? ¿Cómo podemos explicar que una “minoría” que suma el 40% de la población actual de Guam se identifique con esta identidad subalterna?<sup>8</sup> La cultura chamorra es una construcción continua que se inició en 1668, con la llegada de los primeros jesuitas liderados por el padre Diego Luís de San Vitores (1627-1672). Posteriormente al colapso demográfico de finales del siglo XVII, que casi supuso la práctica extinción de los originarios de las islas, la llegada de españoles, filipinos, criollos y mestizos de la Nueva España ayudó a constituir un mosaico étnico neochamorro (ver Valle, 1979). A partir de 1830, el número de mestizos se había doblado y los censos españoles ya no distinguían entre una población autóctona y otra foránea<sup>9</sup>. Entre 1830 y 1855 la población de las Marianas experimentó un aumento notable, ascendiendo a 9.000 habitantes<sup>10</sup>. Al año siguiente descendió a la mitad<sup>11</sup>. Para paliar esta situación, el gobernador Felipe de la Corte y Ruano (185-566) autorizó la llegada a las islas de 1.000 convictos procedentes de las Filipinas<sup>12</sup>. Hacia 1860 llegaron nuevos contingentes de carolinos para trabajar en las islas de Guam y Saipan (ver Marche, 1982: 56; Valle, 1979: 52-55; Rodao, 1998: 31). La llegada de esta población inmigrante acentuó la sensación de amenaza de la sociedad receptora. Fue entonces cuando empezó a constituirse lo que se ha dado en llamar la *Kostumbren Chamorro*. Una síntesis entre elementos culturales de diversa procedencia que estableció las bases míticas de la “sociedad tradicional chamorra” que sobrevivió hasta finales del siglo XIX (Rodao, 1998: 27-35).

La guerra hispanoamericana (10/12/1898) y el Tratado de París (ratificado por España el 17 de marzo de 1899) acabaron con el colonialismo español en el archipiélago. Bajo el dominio norteamericano, los “marianos” no se convirtieron en ciudadanos de los Estados Unidos. No sólo se prohibió el uso público del chamorro, sino que además se impuso el inglés como idioma oficial, si bien las élites chamorras compuestas por los Torres, Palomo, Dueñas, Martínez, Bordallo, Matías o Velarde mantuvieron estrechos lazos con la cultura y tradiciones hispanas (Rodao 1998: 33)<sup>13</sup>. En 1901 llegaron los primeros francis-

<sup>8</sup> Con respecto al número de chamorros que disponen de la ciudadanía norteamericana, véase el censo del año 2000 (The Website Services & Coordination Staff n.d.).

<sup>9</sup> Según el Informe (1887-1889) que el explorador francés Antoine Alfred Marche escribió para el Museo de París, en 1830 el número de mestizos había aumentado ostensiblemente (3.865) con respecto a los chamorros (2.628). Una de las razones fue evitar el pago de impuestos (Craig, 1982: 241-280; Underwood, 1976: 208; Rodao, 1998: 32).

<sup>10</sup> Tras la publicación del famoso informe Memoria de 1828, los gobernadores de las Marianas distribuyeron gratuitamente a los particulares tierras para su cultivo. El objetivo era promover la población de las islas y evitar su progresivo abandono (BrunalPerry, 2001: 405).

<sup>11</sup> En 1856, una violenta epidemia de viruela redujo la población a 5.241 habitantes (Marche, 1982: 56), lo que favoreció la llegada de convictos a las Marianas.

<sup>12</sup> La deportación al presidio de las islas Marianas era una práctica corriente. Los españoles deportados en 1873 extendieron mucho los cultivos y las obras hidráulicas, creando pueblos nuevos así como lazos familiares con la población autóctona (Martínez, 1886: 33).

<sup>13</sup> Sobre la pérdida de las islas Marianas (189-899), véase Santiago Izquierdo Ballester (1998: 274-284).

canos capuchinos a la isla de Guam, reemplazando a los agustinos recoletos, que desde la expulsión de los jesuitas en 1769 se habían ocupado de la evangelización de la isla<sup>14</sup>.

El giro copernicano se produjo tras la ocupación japonesa (diciembre, 1941-julio, 1944) y la posterior “liberación” norteamericana (Batalla de Guam, 21/7/1944), que impuso un gobierno militar (194-649) y la progresiva “americanización” de los “patriotas chamorros” (Perez, 2005; Rodao, 1998: 34). Seis años después, el presidente Harry S. Truman (1884-1972) concedió el primer gobierno civil a la isla de Guam y le confirió el estatus de “unincorporated territory” a través del Acta Orgánica (*Organic Act of Guam*, 1950), concediendo la nacionalidad norteamericana a todas las personas nacidas con posterioridad al 11 de abril de 1899 (*Immigration and Nationality Act*, 1952)<sup>15</sup>. De los tres elementos constitutivos del estado moderno, a saber, un territorio, un gobierno y un pueblo, circunscribir al “pueblo” chamorro y otorgarle los derechos de ciudadanía (lo que en inglés se denomina *nationality*) resultó la cuestión más problemática para el gobierno norteamericano<sup>16</sup>.

Pero la pertenencia a una nación va más allá de la nacionalidad legal del individuo. Tiene que ver con una nacionalidad emocionalmente sentida (o *nationhood*) basada en una idea de identidad grupal<sup>17</sup>. Ciertamente la noción de identidad tiene un perfil muy poco definido en la historia del pensamiento social (Stolcke & Coello de la Rosa, 2008). No obstante, sabemos que las identidades sociales –ya sean de género, de clase, de etnia o de nación– no son cualidades inherentes a los grupos humanos. Nadie nace con una identidad, sino que ésta se va construyendo a través de un doble proceso de identificación y de diferenciación, a saber, un proceso interno de identificación que alude a elementos biológicos y culturales adscritos o adquiridos por el sujeto, y otro externo de diferenciación, relacionado con la imagen que los “otros” tienen de “nosotros”. Estos elementos o propiedades permiten a determinadas categorías o grupos de personas distinguirse de otros grupos similares.

Estas identificaciones y distinciones colectivas son el producto de los avatares de la historia (Ibidem: 9). François Marie Arout, más conocido como Voltaire (1694-1778), decía de los nativos que vivían en las islas Filipinas y Marianas que constituían una raza “singular” caracterizada por tener “colas, como se pinta a los sátiros o los faunos”<sup>18</sup>. Formaban parte de la prehistoria del género humano que prefiguraba la idea de una moral universal. Voltaire aplicaba aquí ese doble principio de identificación y diferenciación que justificaba la inferioridad de las naciones que vivían en la etapa de la “imbecilidad” y de la “razón incipiente”. Así, los marianos no eran “ni salvajes, ni crueles”, cultivaban huertos pero no tenían ninguna religión. Esta carencia remitía a un código cultural que no tenía nada

<sup>14</sup> Los tres primeros capuchinos (los padres fray Luís María de León, fray Vicente de Larrasoña y el hermano Samuel de la Aparecida) llegaron el 11 de agosto de 1901 procedentes de las islas Carolinas. Su objetivo era apoyar al agustino recoleto fray José Palomo y Torres (Pale’ Enko), cuya avanzada edad le impedía atender a los diez mil feligreses de la isla. Permanecieron hasta el 6 de septiembre de 1941, cuando abandonaron Guam en compañía del obispo Olano y Urteaga (Díaz, 2010: 76-78; 88).

<sup>15</sup> Entre 1946 y 1949, los militares, en representación del gobierno de los Estados Unidos, ejercieron su autoridad en la isla de Guam y expropiaron numerosas acres de tierras. Como los chamorros no eran todavía ciudadanos norteamericanos, el gobierno autorizó la expropiación (Díaz, 2010: 56-57).

<sup>16</sup> Para una reflexión sobre los conceptos de ciudadanía y nacionalidad en la construcción del estado nación, véase el trabajo de Verena Stolcke (2000).

<sup>17</sup> Agradezco a Montserrat Clua (2011) sus comentarios al respecto.

<sup>18</sup> Por “singular” Voltaire entendía la infinita variedad de especies humanas existentes. Una serie de caracteres físicos inmutables que constituían la “naturaleza” de la humanidad (Duchet, 1971: 254-260).

que ver con lo “natural”, sino con los usos y costumbres –los “temperamentos de los pueblos”, según el pensador francés– adquiridos y perfeccionados a lo largo de los siglos (Duchet, 1971: 250-261).

La memoria colectiva es la reconstrucción del pasado (Halbwachs, 1968). Para los chamorros del siglo XXI, el pasado solamente tiene sentido cuando se seleccionan e interpretan los hechos históricos en respuesta a las demandas del presente<sup>19</sup>. Esto les conduce directamente a buscar los atributos naturales y culturales que los identifican o los diferencian con los demás grupos humanos de su entorno. Dichos elementos –o sentimientos– de autoidentificación tienen que ver con la memoria colectiva, las tradiciones y los símbolos culturales que no pueden explicarse meramente a partir de una lógica cultural interna, sino que son siempre alineamientos sociales históricos y cambiantes. Por esta razón, lo que nos interesa aquí no es tanto constatar que la memoria histórica es la reconstrucción selectiva y “creativa” de los hechos históricos cuanto explicar el papel que juegan en la construcción contemporánea de identidades comunes y compartidas.

Un ejemplo lo encontramos en el discurso que un líder *chamorri*, de nombre Hurao, pronunció en 1670 de manera elocuente frente a dos mil guerreros en el que mostraba sus recelos ante la superioridad de la cultura europea, al tiempo que defendía las maneras y costumbres ancestrales de su pueblo. Así, exclamó que:

“Mejor hubiera sido”, les decía [Hurao], “que estos europeos se hubiesen quedado en su tierra. Ninguna necesidad teníamos de ellos para ser felices. Contentos con lo que el país nos proporcionaba vivíamos sin desear otra cosa mejor. Todo lo que nos han enseñado sólo ha servido para aumentar nuestras necesidades y excitar nuestra ambición. A ellos les parece mal que vayamos desnudos, y si el vestido fuera necesario ya la misma naturaleza nos lo hubiera dado. Para qué cargarnos de ropa, que es una cosa superflua y nos impide el libre uso de brazos y piernas, so pretexto de qué nos habemos de cubrir de con ella? Nos tienen como gente grosera y nos miran como salvajes. ¿Hemos de creerles? ¿No vemos (folio 80) que con el pretexto de instruirnos y civilizarnos lo que hacen es corrompernos? ¿[que] nos han hecho perder nuestra primera sencillez en que vivíamos quitándonos en fin, nuestra libertad que nos es más cara que la misma vida? Quieren persuadirnos que nos harán dichosos, y muchos de entre nosotros son bastante ciegos para creerles; pero eso no sucedería si considerásemos que todas nuestras miserias y enfermedades han aparecido con la llegada de esos extranjeros que han venido para desgracia nuestra a turbar nuestro reposo. ¿Antes de su llegada a estas islas conocíamos por ventura todos esos insectos que tan cruelmente nos persiguen? ¿Conocíamos los ratones, las moscas, mosquitos y todos esos otros animalitos que sólo sirven para atormentarnos? He ahí los regalos que nos han traído con esas casas flotantes en que navegan. ¿Sabíamos antes de conocerlos lo que eran

<sup>19</sup> Para ello es necesario incorporar a los chamorros en la misma trayectoria histórica que los imperios coloniales que los subyugaron. Aunque somos conscientes de la existencia de un debate sobre la universalidad de conceptos tales como tiempo y espacio, pensamos que los cambios profundos que han experimentado las sociedades y culturas de América, Asia y África no pueden ser entendidas si no es a través de los procesos mundiales que los europeos pusieron en marcha a partir de los siglos XV y XVI. Al respecto, véase los trabajos de Eric R. Wolf (1987:465472); Tim Ingold (1996).

reumas o resfriados?<sup>20</sup> Si teníamos alguna enfermedad, teníamos igualmente medios con que curarlas, pero ellos nos han pegado sus males sin enseñarnos los remedios. Para obtener el hierro y algunas otras bagatelas que nos han traído, las cuales sólo tienen precio por la estima que hacemos de ellas, para esto era necesario que nos viéramos rodeados de tantas calamidades?”.

El discurso anterior, incluido en la *Histoire des Isles Marianes nouvellement converties à la religion chrétienne* (París, 1700), supuestamente escrita por el padre jesuita Charles Le Gobien (1653-1708), mostraba con meridiana claridad que algunos jesuitas, como el padre Luís de Morales (1641-1716), tenían serias dudas de la bondad del proceso colonizador<sup>21</sup>. El concepto de “bárbaro” se volvía contra los colonos y misioneros españoles. Así, Hurao se mostraba como el líder de una cultura desheredada, exclamando sin ambages que:

“Nos echan en cara nuestra pobreza, nuestra ignorancia, y nuestra falta de habilidad, pero si somos tan pobres como ellos dicen, ¿qué vienen a buscar entre nosotros? Creedme, si no nos necesitasen no se expondrían como hacen a tantos peligros ni procurarían tanto establecerse entre nosotros. A que viene su pretensión de que nos sujetásemos a sus leyes y costumbres, dejándonos perder nuestra libertad, don precioso que nuestros padres nos legaron? En una palabra, ¿por qué hacernos desgraciados por la esperanza quimérica de un bien de que no podremos gozar sino después de muertos?

(folio 81) Ellos tienen nuestras historias por fábulas y ficciones. ¿No tenemos nosotros el mismo derecho de decir otro tanto de lo que ellos nos enseñan y nos proponen como verdades incontrastables? Abusan de nuestra sencillez y buena fe. Todas sus artes se dirigen a engañarnos y toda su ciencia tiende a hacernos desgraciados. Si en algo somos ignorantes y ciegos como quisieran hacernos creer, lo somos en tal caso de haber conocido demasiado tarde sus perniciosos deseos y de haber permitido que se establecieran entre nosotros. No nos desanimemos a la vista de nuestras desgracias; sólo son un puñado de hombres y podemos fácilmente deshacernos de ellos. Si no tenemos estas armas mortíferas que llevan el terror y la muerte por todas partes, en cambio podemos acabar con ellos porque les aventajamos inmensamente en el número. *Somos más fuertes de lo que nos figuramos* y podemos en poco tiempo librarnos de estos extranjeros y volver a nuestra primera libertad (de Morales & Le Gobien, 2011: 79-82)<sup>22</sup>”.

3270

<sup>20</sup> Difícil es creer que estos isleños no estuviesen sujetos a los reumas y resfriados y que no tuviesen insectos antes de la llegada de los españoles, pero es cierto que se lo atribuían a ellos y con frecuencia se lo echaban en cara (nota del autor) (de Morales & Le Gobien 2011). Una acusación que todavía hoy permanece vigente.

<sup>21</sup> Próximamente ediciones Polifemo publicará por primera vez en castellano la *Histoire des Isles Marianes nouvellement converties à la religion chrétienne* (París, 1700), editada por Alexandre Coello. Aunque comúnmente se considera que dicha Historia, compuesta por diez libros, fue escrita por el padre Charles Le Gobien, profesor de filosofía y procurador de la misión francochina en París, en realidad fue obra del padre Luís de Morales, misionero jesuita que acompañó al padre Diego Luís de San Vitores a su llegada a las islas en 1668. Por razones que se desconocen, el padre Morales no pudo concluir el encargo. Le Gobien tradujo los siete primeros libros, obra del padre Morales, y escribió los tres últimos, concluyendo así la primera Historia de las islas Marianas.

<sup>22</sup> El subrayado es nuestro. Reproducido en J. B. Díaz (2010: 63-66).

Para transmitir la verdad al rey y al Consejo de Indias, las voces de Hurao/Morales/Le Gobien revelaban la utilización de una estrategia discursiva que no se caracterizaba ya por el ensalzamiento ni la glorificación de las acciones militares de los españoles. Sus ideas acerca de la simplicidad y libertad primigenias de los marianos provenían de Michel de Montaigne (1533-1592); un autor cuyo escepticismo radical sirvió para contraponer la moral de sus lectores a la crueldad y el despotismo de sus compatriotas (Coello de la Rosa, 2011b). No hay que olvidar que Hurao ocupa hoy día un papel destacado en la historia de las islas Marianas. A diferencia de Kepuha, el primer *chamorro* a quien el padre San Vítores bautizó –y sometió– en la isla de Guam, Hurao representaba la otra cara de la moneda. Un líder de la resistencia chamorra que se enfrentó a los invasores españoles, convirtiéndose en un héroe sacrificial que fue elevado a la categoría de “mártir local” –en contraposición a los “mártires jesuitas extranjeros” que murieron a lo largo del siglo XVII– de las islas Marianas.

El 3 de julio de 1671, un criollo nacido en la Puebla de los Ángeles, de nombre José de Peralta, murió a causa de 18 heridas recibidas en una emboscada por los seguidores de Hurao, uno de los líderes locales o *ma'gas* de Agaña, cuando iba a cortar madera para labrar las cruces con las que coronar las casas de los nuevos cristianos<sup>23</sup>. Los soldados españoles reprimieron la agresión matando al líder chamorro Huasac, a quien asociaron con el Príncipe de las Tinieblas, lo que provocó un gran levantamiento conocido como la “Primera Gran Guerra de Guam” (11/09/1671)<sup>24</sup>. Durante ocho días, dos mil chamorros, liderados por Hurao, cercaron la empalizada que los españoles habían improvisado alrededor de la iglesia y casa de los jesuitas. Pero fue en vano. Las calaveras de los *macanas* (o chamanes) se mostraron ineficaces para contrarrestar el fuego enemigo. Sin embargo, los líderes chamorros, como Hurao, u otros no menos populares, como Choco, Irao y Matapang<sup>25</sup>, pasaron a ocupar un espacio referencial como iconos de la resistencia chamorra.

La pregunta no se hace esperar. ¿Cuáles son las cualidades ontológicas que otorgan a Hurao esa categoría de héroe sacrificial que contradice la esencia misma del héroe victorioso? ¿Qué características han convertido a Hurao en un modelo a seguir para las nuevas generaciones? Uno de los principales argumentos es la necesidad de entender las raíces ancestrales del pueblo chamorro. Hoy día los libros de texto de enseñanza secundaria han contribuido a elaborar una visión positiva y romántica del pasado precolonial. Aluden a la pervivencia de lo “chamorro” como una categoría privilegiada que se ha mantenido a lo largo de los años. Esa continuidad cultural es percibida en términos de orgullo comunitario que hay que preservar. En palabras de Elizabeth Díaz Rechebei, Comisionada de Educación de la Comunidad de las islas Marianas del Norte,

“People need to know about the progress their people have made through the ages, so that they can feel pride in themselves, their community, and their

<sup>23</sup> ARSI, “Historica narratio illorum (16681-673)”, Filipinas Tomo 13, fol. 95-110, citado en Rodrigue Lévesque (1996: 47).

<sup>24</sup> Joseph Vidal Figueroa, SJ, Carta escrita en la ciudad de México por el padre Joseph Vidal, de la Compañía de Jesús, Procurador de las Islas Marianas, a D. Gerónimo Sanvitores de la Portilla y Relación de la dichosa muerte del Venerable Padre Diego Luis de Sanvitores, Caballero del Orden de Santiago, del Consejo de su Majestad en el Real de Hacienda, 1674, ff. 2v3r.

<sup>25</sup> Choco y Matapang son conocidos como los homicidas que acabaron con la vida del padre Diego Luis de San Vítores en la playa de Tumón en 1672.

people. They need to clearly understand their past, so that they can fully participate in the move toward a safe and lasting future. Only in this way can a sense of national destiny be developed among a people, and a spark of internal pride can be fanned to fuel the fires of controlled progress and national development” (Rechebei, 1991: vii).

Efectivamente, el orgullo se ha convertido en un elemento aglutinador de la identidad chamorra. Pero lo que resulta significativo es que ese orgullo se expresa a través de la exhibición del cuerpo masculino<sup>26</sup>. La *Relación* (1524) del explorador y cronista italiano Antonio Pigafetta (1491-1531) describía a los chamorros como gente de cabellos negros y tez olivácea, de elevada estatura y bien proporcionados (Pigafetta, 2002: 73-74). En la actualidad, un cuerpo fuerte, atlético y musculado representa el orgullo y la resistencia de una cultura que ha sobrevivido a los embates del colonialismo. Frente a los prejuicios raciales de todo tipo, los chamorros han desarrollado una forma de ‘redención estética’ (Medina, 2009:110) que busca integrar la sociedad chamorra alrededor de unos marcadores culturales integradores. Españoles primero, japoneses y norteamericanos después, han ocupado –y siguen ocupando– militarmente la isla, estableciendo unas relaciones de dominación que son ahora contestadas a través del uso del cuerpo como expresión individual de la cultura neochamorra.

Hoy día los chamorros son una mezcla de diversas culturas –filipinas, hispanas, mexicanas, norteamericanas y oceánicas– que ha generado una profunda ambivalencia en su identidad como grupo étnico. Para el explorador y naturalista francés Antoine Alfred Marche (1844-1898), los chamorros constituían una “raza mestiza” que poseían todos los defectos de sus ancestros: eran perezosos, orgullosos y deshonestos, incapaces de gratitud y sentido moral. Siguiendo las tesis de la pureza racial de Arthur de Gobineau (*Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, 1855), los habitantes de las Marianas eran el resultado de un proceso racial degenerativo entre razas superiores (españoles) y otras distantes (indios) (Marche, 1982: 6). Pero a principios del siglo XX la categoría de “mestizo” no adquirió esa dimensión significativa y de gran eficacia política y cultural que tuvo en el nacionalismo mexicano postrevolucionario<sup>27</sup>. A diferencia de los Estados Unidos, que habían denostado el mestizaje racial entre blancos e indígenas, desde finales del siglo XVII las mezclas (biológicas, culturales) habían constituido una moneda de cambio en las islas Marianas. Tras la Segunda Guerra Mundial, los grupos sociales predominantes no se identificaban como chamorros *per se*. Fue en los años 70s cuando los grupos minoritarios (autodefinidos como indígenas, autóctonos, nativos o aborígenes chamorros) adquirieron un mayor protagonismo hasta la defensa actual de sus derechos adquiridos como pueblos amenazados, a saber: el derecho a la autonomía política, pero también derechos culturales y lingüísticos cuestionados por la ideología (neo)colonial y que minusvaloran las formas de vida tradicionales en base a argumentos civilizatorios e incluso racistas<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Para una muestra de la corporalidad como elemento aglutinador de la identidad chamorra, véase la exhibición en la Guam Micronesian Island Fair (octubre, 2009) <http://www.pbase.com/sunsethunter/chamorro>.

<sup>27</sup> Nos referimos principalmente a *La raza cósmica* (1925), de José Vasconcelos (Medina, 2009:106-112).

<sup>28</sup> Desde la década de los 70s, las islas Marianas del Norte (Saipán, Rota y Tinián) gozan del derecho de autodeterminación (Díaz, 2010: 161). Por el contrario, los habitantes de Guam, aun cuando ostentan la nacionalidad norteamericana, ven ostensiblemente recortados sus derechos políticos y sociales sustantivos a ella ligados (ciudadanía). No sólo no pueden votar al presidente de los Estados Unidos, sino que tampoco pueden decidir la explotación de sus propios recursos naturales (Ibídem: 171-173; 234).



Este posicionamiento ha desarrollado una perspectiva “indígenointernacionalista”, que según Alexandre Surrallés, sitúa sus reclamaciones en el ámbito de aquellos foros internacionales que abogan por la creación de un estatuto de ciudadanía específico para los pueblos autóctonos (Surrallés, 2008). No debería sorprendernos, pues, que los chamorros no hayan enfatizado la valoración excesiva de identidades raciales, sino más bien étnico-culturales de pueblos “en peligro de extinción” (Kuper, 2003:309). La población chamorra se ha mezclado desde siempre: primero, a causa de los intercambios comerciales con las islas del sur (Palaos, Carolinas); y luego, a partir de los intercambios transoceánicos que facilitaron la llegada de españoles, filipinos y criollos novohispanos. Por esta razón, los actuales chamorros no se reivindicaban como “mestizos”, sino como descendientes de los antiguos pobladores de las islas Marianas (Perez, 2005: 571-591).

Lo que proponemos es, pues, entender precisamente esa paradoja: la derrota del héroe (Hurao) dio paso a la corporalidad como elemento de representación, reproducción y negociación políticosocial. Con la ostentación de ciertos elementos identitarios, como los collares de conchas, los tatuajes, escarificaciones y la coleta, los actuales chamorros recrean y materializan continuamente los ideales de su comunidad en base a una retórica antiimperialista (Atienza, 2011: 14). No se comportan violentamente pero su estética (postmoderna) recuerda a los aguerridos chamorros del siglo XVII (Choco, Matakang), responsables de acabar con la vida de numerosos jesuitas y auxiliares. En esencia, construyen una imagen distintiva de masculinidad guerrera pero políticamente comprometida que permite la comunicación entre personas y grupos que comparten esa misma cultura o marco de referencia. En este sentido, la topografía corporal se convierte en un “escenario para la mediación” entre parientes y grupos afines, facilitando la adaptación y la integración<sup>29</sup>.

Para entender el exhibicionismo de los jóvenes chamorros del presente hay que situarlo en un contexto histórico de dominación neocolonial. Por un lado, el cuerpo (chamorro) ostenta una virilidad superior mediante unas representaciones exageradas de la masculinidad convencional. Estas nuevas prácticas se han convertido en una forma de inscribir una imagen de fraternidad y camaradería del valor que supone una igualdad contraria a la jerarquía propia del sistema político. En 1971 fray Felixberto Camacho Flores (192-585) era nombrado primer obispo de Agaña (17/5/1971)<sup>30</sup>. Un año después, los chamorros de Guam elegían a su primer gobernador, Ricardo J. Bordallo (197-579), manifestando un deseo creciente de mayor autogobierno<sup>31</sup>. Desde entonces, la base militar norteamericana, así como la dependencia económica del exterior, actúan como símbolos permanentes de dicha dominación<sup>32</sup>. Por el otro, este rasgo identitario exige determinados rituales de

<sup>29</sup> Para un análisis del uso del cuerpo en la construcción identitaria de la comunidad sikh de Barcelona, véase Sandra Santos Fraile, “Los cuerpos sikhs como escenarios de la representación y mediación de una comunidad”. Comunicación presentada en el Congreso Internacional “El Cos: objecte i subjete de les ciències humanes i socials”, Institutió Milà i Fontanals (IMF) & Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 29/1/2009.

<sup>30</sup> El 17 de mayo de 1971, el cura diocesano fray Felixberto Camacho Flores fue nombrado obispo de Guam. Este reconocimiento a un sacerdote chamorro se consolidó el 20 de mayo de 1984, cuando fue nombrado arzobispo. El 22 de febrero de 1981 el papa Juan Pablo II visitó Guam. Posteriormente, las beatificaciones del padre jesuita Diego Luís de San Vitores (25/10/1985) y de su asistente filipino Pedro Calongsod (5/3/2000) resituaron las islas Marianas en el catolicismo del Pacífico sur (Díaz 2010: 101-103).

<sup>31</sup> Hacia 1975, Bordallo impulsó una “revolución verde” que pretendía transformar Guam en una isla autosuficiente (Pacific Daily News, 8/10/1975, citado en Teresa del Valle, 1979: 77-85).

<sup>32</sup> Al respecto, véase <http://www.youtube.com/watch?v=A8ShUSIekIE>.

identificación en los que la agresividad es más aparente que real. De lo que se trata es de intimidar al enemigo potencial, en este caso norteamericano, a través de la amenaza de su uso violento. Una pasión estética por el músculo que se cierne sobre su antiguo aliado (Segunda Guerra Mundial, Vietnam, Corea) pero al que ahora se responsabiliza de la progresiva desaparición de la cultura chamorra.

Para evitar el “ocaso del guerrero”, Debbie Quinata, líder destacada de *Chamorro Nation* (*I Nasion Chamoru*) se ha manifestado públicamente para exigir el reconocimiento de los derechos de autodeterminación del pueblo chamorro. Esta organización, fundada en 2003, exige un mayor control de la política de inmigración en Guam. Como un grupo de presión, sus líderes han denunciado la progresiva militarización de la isla, la presencia de armamento nuclear y sus efectos patológicos, como la radiación, que en los últimos años ha provocado un aumento del cáncer y enfermedades neurodegenerativas, como el Parkinson, Alzheimer, esclerosis múltiple, etc.<sup>33</sup>

En una entrevista concedida en Guam, con fecha 17 de abril de 2007, Debbie Quinata declaraba que la americanización de Guam comportará en un futuro próximo la progresiva desaparición de la cultura chamorra<sup>34</sup>. Menos del 40% de la población de Guam se declara actualmente de ascendencia “chamorra”, lo que paradójicamente los convierte en una minoría en su propia tierra (Díaz, 2010:165). Otros políticos, como el senador Ángel L. G. Santos, han rechazado las políticas de confiscación de tierras aplicadas por el gobierno norteamericano así como la privatización de los recursos naturales acaecida desde 1948 (Díaz, 2010:5657; 152-153)<sup>35</sup>. Para facilitar el traslado inminente de ocho mil marines junto con sus familias de la base militar de Okinawa a Guam, los gobernadores han expropiado tierras, especialmente en el norte de la isla, que los chamorros reclaman como propias.

Esta situación ha generado la aparición de plataformas políticoreligiosas que desde una acción social organizada reclaman una visión alternativa de justicia social. En los últimos años el teólogo Jonathan Blas Díaz ha denunciado al movimiento neocatecumenal, que promueve el clero diocesano de Guam, acusándole de intrusismo, así como por su catolicismo ortodoxo, de raíz europea, que según él no responde a la auténtica teología y espiritualidad del “pueblo oprimido”<sup>36</sup>. Partiendo de lo que Eleazar S. Fernández ha defi-

3274

<sup>33</sup> Como señala Phillip León Guerrero, “the military used Guam as a decontamination site during its nuclear testing in the 1970s, which resulted in massive radiation and neurodegenerative diseases, such as amyotrophic lateral sclerosis, Parkinsonism dementia, and Lytico-Botting plague the Chamoru people. Toxic chemicals have snaked into our bloodstream, causing multiple sclerosis, Alzheimer’s renal dysfunction, cardiovascular disease, liver dysfunction, deafness, blindness, epilepsy, seizures, arthritis, anemia, stillbirths, and infertility” (“Chamorro Activists Make Renewed Plea For Self-Determination At United Nations”, Pacific News Center, Guam, Saipan, CNMI, AsiaPacífico, Miércoles, 8 de octubre de 2008).

<sup>34</sup> La entrevista puede escucharse en: [http://www.youtube.com/watch?v=ym6yDJcb\\_v8&feature=watch\\_response\\_rev](http://www.youtube.com/watch?v=ym6yDJcb_v8&feature=watch_response_rev); <http://www.youtube.com/watch?v=fTrDI8k9CEM>. [consulta 27/11/2010]. Véase también Robert Frank, “Guam Struggles to Find Its Roots Beneath Growing Piles of Spam”, Wall Street Journal, 28 de marzo de 2000. Véase: <http://decolonizeguam.blogspot.com/2009/01/guamstrugglestofinditsrootsfrom.html>. [consulta 03/01/2011].

<sup>35</sup> En la actualidad se ha denunciado la arbitrariedad de dichas expropiaciones. En una entrevista concedida en Guam, 7 de julio de 2007, Amanda Santos reclama al gobierno de Guam 30 acres de tierra que el gobierno norteamericano le confiscó en 1948. Actualmente un tercio de las tierras de Guam se destina a instalaciones militares ([http://www.youtube.com/watch?v=ym6yDJcb\\_v8&feature=watch\\_response\\_rev](http://www.youtube.com/watch?v=ym6yDJcb_v8&feature=watch_response_rev)), [consulta 03/01/2011].

<sup>36</sup> No obstante cabría apuntar que todos los movimientos y órdenes que han evangelizado la isla –jesuitas, franciscanos, agustinos o capuchinos– emanan del mismo origen europeo y de la misma ortodoxia, lo que

nido como una “teología de la lucha” (Fernandez, 2009)<sup>37</sup>, Díaz describe a los chamorros como un pueblo pacífico y católico, subyugado por el (neo)colonialismo, que sueña con la reunificación de las islas Marianas (J. B. Díaz, 2010:xvxxiv). Ello requiere cierto nivel de conciencia acerca de determinados conceptos y acciones capaces de generar disidencias, rechazos o resistencias frente a las injerencias extranjeras. El poder de los discursos y las representaciones lúdico-festivas de los actuales chamorros reflejan su preocupación porque su cultura acabe diluyéndose completamente.

## 2. IDENTIDADES NACIONALES TRASCENDENTES

En Guam, tal y como apunta V. M. Díaz (1995:171), las “energías culturales y políticas siguen oscilando entre dos polos opuestos”<sup>38</sup>. Por un lado, se rechazan abiertamente las políticas coloniales occidentales, pero al mismo tiempo, se mantienen como imágenes identitarias elementos propiamente hispanos y norteamericanos. Si el poder efectivo militar de éste último, como hemos visto, potencia su autoimagen masculina de guerreros y ésta, a su vez, repercute en una metáfora corporal (Atienza, 2011) asumida totalmente en la identidad nacional; la espiritualidad católica, principalmente femenina y heredada de los españoles, mantiene cohesionada la estructura social y genera un cuerpo chamorro trascendente que es capaz de resistir los empaques del colonialismo, de la historia y de la muerte<sup>39</sup>.

Esta ambivalencia genera hoy un extraño sentimiento de estupor en algunos chamorros. Tras la beatificación de Diego Luís de San Vitores en 1985, Vicente Díaz (2010:4) se preguntaba: “What’s up with that? Why, when the rest of colonized Oceania is trying to decolonize itself, are Guam’s indigenous leaders and laity celebrating the island’s more conspicuous colonial figure?” La respuesta para nosotros parece estar relacionada con el uso cultural e identitario que se ha hecho, y se hace hoy, del cristianismo católico, en especial en relación con la gestión de la muerte y el destino postmortem.

Las familias chamorras están organizadas actualmente en linajes ambilineales. Mantienen una estructura clánica orientada hacia la familia extensa, aunque la residencia responde a un patrón nuclear. Las antiguas raíces matrilineales descritas en varios documentos coloniales (García, 1968; Driver, 1989), y todavía activas en el resto de Micronesia (Petersen, 2009), debieron asimilarse con las costumbres patrilineales impuestas por los españoles. El resultado es una estructura actual patrilineal aparente y legal, pero en la que la toma de decisiones, especialmente en lo referente a asuntos familiares, recae sobre las mujeres. Las mujeres mayores –*manankko*– de cada linaje –*taotao* o *familia*– asumen el liderazgo en los asuntos familiares, especialmente en funerales y demás crisis vitales. Será la mujer la responsable de generar y de mantener cohesionado el cuerpo social chamorro más allá de –y usando– la muerte.

---

no ha impedido la integración del cristianismo con la cultura chamorra.

<sup>37</sup> Para un análisis de esta “teología de la lucha” filipina y sus conexiones con la teología de la liberación, véase J. B. Díaz (2010: 183-242).

<sup>38</sup> Hemos cotejado las conclusiones de Vicente Díaz pasando una encuesta a más de 60 estudiantes de la Universidad de Guam. En sus respuestas aparece esta misma actitud ambigua hacia la colonia española desde que el catolicismo, traído por los españoles, es hoy un elemento central en su identidad.

<sup>39</sup> Algunas de estas conclusiones fueron presentadas en una mesa redonda que tuvo lugar en noviembre de 2010 en el Catholic Theological Institute for Oceania Blessed Diego Luís de San Vitores de Guam (Atienza 2010).

La muerte en Guam ha sido siempre celebrada de una manera intensa. En 1887, pocos años antes de la guerra HispanoAmericana (1898) y la pérdida de Guam para la corona española, AntoineAlfred Marche presencié un caso que le dejó estupefacto. Un joven Chamorro de veinte años se cayó de un árbol fracturándose el brazo en la caída. Alegando la falta de dinero, la familia rehusó llamar al doctor y tras ocho días el joven acabó muriendo de septicemia. Durante el funeral, Marche contempló atónito el fasto que acompañaba al funeral (Marche, 1982: 8):

“The family, who had no money for a doctor and for medicines, had a high mass as well as other ceremonies, so that the expenses at the church cost approximately seventyfive francs, and, after the religious ceremony, the family invited friends and acquaintances to a *chinchouli* which cost fifty francs. With half that amount of money, the son’s life could have been attended to and saved; but though money is found for any kind of revelry, there is none top pay for a doctor and necessary care”.

Marche no llegó a comprender el carácter generador que encerraba el funeral católico del joven y esto le llevó a rechazar el fasto y la irracionalidad de un hecho observado superficialmente. Sin embargo es en la muerte y su gestión donde se afirma y mantiene la identidad nacional, pues gracias a las novenas todos los chamorros alcanzan las promesas divinas y se incorporan a un “estado” libre y eterno.

La catolicidad, y en concreto el bautismo y el funeral católico en Guam, cumplen un papel central en la identificación chamorra. Esta imagen identitaria, adoptada durante la época colonial española, ha sido posiblemente reforzada como elemento diferenciador ante la presencia de japoneses<sup>40</sup>, alemanes y norteamericanos en la isla (Rogers, 1995). La adscripción católica, y en concreto la devoción Mariana de los chamorros expresada cabalmente a través del rezo Rosario es profunda y forma parte hoy de su identidad étnica.

La instauración de la primera misión permanente en la isla de Guam en 1668 supuso una ruptura radical en el destino postmortem de las almas chamorras. Sabemos que el bautismo fue un elemento controvertido en los primeros años de ocupación colonial (ver Cunningham, 1997; García, 1968). Durante estos tiempos turbulentos de evangelización, de trifulcas, martirios y represiones (Coello de la Rosa, 2010; Hezel, 1982), el bautismo se cargo simbólicamente y se emplazó como objetivo principal de los jesuitas, posiblemente inflamados por el fervor xavierano cuya vida y obras se habían publicado recientemente (Torsellino, 1594, 1677). Las almas de los difuntos bautizados alcanzaban el cielo cristiano, mientras que aquellas que no habían recibido este sacramento de iniciación eran destinadas a un lugar incierto. Estas almas no cristianizadas se vincularon a los *mananiti*, transformándose más tarde en *taotaomo’na* o espíritus de los antepasados<sup>41</sup>. Tras la cris-

<sup>40</sup> Higuchi (2001: 26) comenta la incapacidad que tuvieron los japoneses de imponer a los chamorros el culto al emperador frente a la imagen de Cristo: “The longer history of Christianization on Guam than in the South Sea Islands mandate made the Japanese recognize the difficulty of replacing religion with a political ideology and the figure of Jesus with that of the Japanese Emperor”.

<sup>41</sup> El término aniti fue relacionado por los primeros misioneros jesuitas con los espíritus malignos, ídolos o con el mismísimo diablo (Department of Chamorro Affairs. Division of Research, Publication and Training, 2009: 21). El cambio léxico hacia *taotaomo’na* como “Spirits of the “people of before” (Idem., 2009:364) se produce posiblemente para evitar esta carga simbólica manteniendo funcional el culto prehispánico a los antepasados.

tianización y pacificación de la isla todas las almas comenzarán a recibir sin excepción el bautismo, y de este modo, serán capaces de alcanzar en sus postrimerías la promesa del cielo cristiano. Estas circunstancias históricas secundan nuestra observación etnográfica<sup>42</sup> de la que concluimos que en la actualidad existen para los chamorros dos destinos postmortem: uno terrenal situado en la propia isla y otro celeste obtenido por el bautismo y por la correcta ejecución de la novena y de los funerales católicos.

El primer destino se sitúa en lugares aislados de jungla que se mantienen prístinos y no contaminados por la civilización y el “progreso”. En este primer destino –primero por orden cronológico de aparición– habitan las almas de los antepasados, los *taotaomo’na* que si antiguamente eran dañinos y peligrosos –*aniti*–, hoy se han convertido en emblema y signo de una identidad precolonial “auténtica” y no “contaminada”. Ya no se teme a los *taotaomo’na* –o se les teme menos–, sino que se los respeta como ancestros e imágenes de un pasado utópico. Hoy, los encuentros con estos espíritus son frecuentes e inocuos siempre que se les trate con el respeto que merecen.

El segundo destino postmortem accesible a los chamorros de Guam es el cielo católico, que se inaugura por medio del bautismo y se asegura por medio de funerales y novenas mediante las cuales se invoca la segura intervención de la Virgen María. Es en la estructura del funeral y en su función sociocultural, donde radica la resistencia de la identidad chamorra manejada por las mujeres mayores de cada *taotao* o linaje. Los funerales se instituyen como el fundamento de la cohesión social y de la identidad pre y postmortem y aseguran una identidad étnica trascendente común, negada o fragmentada por motivos históricos.

La fuerza simbólica de la muerte y su celebración no han perdido en Guam en el último siglo su carácter central, sino que más bien se ha incrementado. Luís Camacho, con casi 60 años de edad, recuerda como los funerales en Saipan, cuando él era joven, apenas duraban tres días. La posibilidad tecnológica para mantener el cuerpo del difunto bien conservado ha facilitado la integración de la novena antes del sepelio alargando los festejos funerarios preinhumación casi una semana más. Estas novenas eran tradicionalmente festejadas bien en honor al santo patrón de una familia (ver Fritz, 1989) o tras el entierro del difunto. Lilli Iyechad (2001) presenta la II Guerra Mundial y su carácter catastrófico para la población de Guam como un punto de inflexión hacia el incremento de la celebración de la muerte. No obstante, consideramos que otros factores han contribuido en el proceso: la masiva diáspora de chamorros en los últimos años a los Estados Unidos requiere que se posponga lo máximo posible el entierro para así permitir la asistencia de aquellos familiares transoceánicos; las mejoras tecnológicas han facilitado la conservación del cuerpo del difunto en cámaras frigoríficas; la mayor capacidad adquisitiva de las familias y acceso a productos alimenticios ha aumentado el sistema de redistribución y el fasto; y lo más importante, el funeral católico es un elemento identitario y de resistencia ante las fuerzas coloniales que en su misma estructura resemantiza y regenera continuamente el cuerpo social chamorro. Es por lo tanto importante describirlos brevemente.

Los rituales funerarios comienzan a gestarse en los últimos días de la vida del difunto. Si la muerte es predecible comienzan a establecerse los contactos oportunos con los familiares, especialmente con aquellos residentes en los Estados Unidos, y que les tomará tiempo preparar el viaje a la isla para participar en los obligados rosarios y en el entierro.

---

<sup>42</sup> David Atienza reside en Guam desde 2006 donde ha realizado trabajo etnográfico intermitentemente desde entonces.

Es en estos momentos previos a la muerte cuando el alma del difunto puede visitar a familiares para despedirse, especialmente a aquellos que se encuentran en tierras lejanas, reforzando así los vínculos más allá de la diáspora. Se pueden oír todavía hoy en Guam múltiples historias de visitas y apariciones del difunto a familiares cercanos –nietos, primos o hermanos– en las horas previas y posteriores al fallecimiento.

La muerte se vive de manera cercana y calmada. En las habitaciones del hospital o en los servicios de cuidados intensivos se permite la entrada a familiares y amigos, sin apenas restricciones. Tras el deceso del difunto se abre una capilla ardiente temporal en el mismo hospital, donde permanece el cuerpo hasta su traslado a las cámaras frigoríficas. Allí esperará hasta el día del entierro, nueve días más tarde. En este momento todo el sistema se pone en marcha: preparaciones, llamadas y cálculo de gastos; las redes de parentesco se mobilizan. El día siguiente o dos días después da comienzo la primera novena.

Para activar el sistema de redistribución se publica una esquela en el periódico local –*Pacific Daily News* o *Marianas Varietie*. Las esquelas ocupan un cuarto, media o toda una página, en ocasiones a todo color. En el texto que acompaña a la foto del difunto aparecerá bien claro el apellido del difunto y los nombres de todos los familiares de sangre, políticos o ficticios hasta un tercer grado así como el lugar en el que tendrá lugar la novena. Dichas esquelas se sitúan en las páginas centrales del periódico pues es de suma importancia, especialmente para las mujeres mayores, consultar los fallecimientos periódicamente para saber si alguno de los difuntos o de sus familiares directos acudió o no al funeral de sus propios parientes. Si esto fuera así habría que acudir sin duda y colaborar en el funeral del primero.

Las novenas están centradas en dos elementos fundamentales: el rosario y la comida. Se realizarán dos novenas: una pública previa al entierro y una segunda más privada tras el sepelio. Durante nueve días, la familia y amigos se reunirán a media mañana y a última hora de la tarde para rezar el rosario en la iglesia que le corresponde al difunto o en su residencia. El rosario lo dirige en inglés o en chamorro la *techa* –o líder–, que suele ser una de las mujeres mayores del *taotao*, o en su defecto, una rezadora profesional de la parroquia a la que se ofrecerá un pequeño estipendio al final de los funerales.

El rezo del rosario se establece como uno de los elementos centrales en la economía de salvación entre los chamorros. El culto a la hiperdulía roza en ocasiones la idolatría pues muchos chamorros consideran que ninguno de ellos irá al infierno mientras tenga una familia suficientemente grande como para rezar correctamente el rosario el día de su muerte. No importa la conversión individual del difunto sino que la salvación se alcanza por actitudes rituales y devocionales colectivas. La abuela de Doris comentaba que incluso un asesino recalcitrante podría alcanzar el cielo si se rezan los rosarios necesarios a la Virgen. El infierno sin duda existe, pero los chamorros no suelen ir allí.

Tras el rosario se sirve siempre una espléndida comida, normalmente en la casa del difunto, en la de la hermana mayor o en las instalaciones parroquiales. Cuando el rosario cae en domingo y tras el entierro en el noveno día la comida es especialmente copiosa debido a la mayor asistencia de invitados. Durante los días que dura la novena, muchos familiares y amigos tendrán que pasar para ‘dejarse ver’ –*a’annok*– y acompañar a los familiares más cercanos en su dolor. Es fundamental que no falte en ningún momento gran cantidad de viandas, algo de los que deben ocuparse los familiares políticos.

El último día de la primera novena –*finakpo*– se procede al entierro del difunto. El rosario y la misa se celebran en este caso con el difunto de cuerpo presente. Esta vez sí se hace uso de un presbítero de la iglesia católica para otorgar las últimas exequias y officiar

la misa de cuerpo presente. Durante toda la mañana el cuerpo del difunto estará visible y descubierto, y no se cerrará el ataúd hasta el final de la misafuneral para transportar la caja al cementerio. Durante el velatorio todos los asistentes van acercándose al difunto, le acarician, algunos le besan y todos hacen una breve oración en silencio, y tras santiguarse, se retiran. La familia más directa se sienta en las primeras filas de la iglesia frente al ataúd. No muy lejos de la familia se coloca una pequeña caja con forma de casa tradicional de madera donde los asistentes al funeral introducirán su aportación monetaria, el *ika*, tras saludar a los familiares directos del difunto y así, de este modo, ser vistos. El *ika* o *chenchule*<sup>43</sup> es uno de los elementos más característicos e interesantes de los ritos funerarios en Guam. Al finalizar la misa de cuerpo presente se procede a cerrar el féretro, y es en este momento y en el momento de sepultar al difunto cuando se producen las muestras de duelo más desgarradoras.

Al día siguiente comienza la novena postentierro. Esta novena tiene un carácter más familiar e íntimo. Sólo los familiares más cercanos asisten al rezo del rosario, que esta vez tiene lugar en la casa de el/la viuda/o o en su defecto, de la hermana mayor, de la hija mayor o de la madre del difunto. Durante estos días se solventan los posibles problemas económicos, de herencia y demás asuntos que hayan podido quedar sin cerrar durante la vida del difunto. Es el momento de revisar el *chenchule* y de anotar cuidadosamente quien aportó y cuánto. Esta contabilidad se registra en un cuaderno y todos los adultos comparten la información, pues de la misma manera que se recibió el *ika* habrá que devolverlo “religiosamente”. La reciprocidad se observa de manera rigurosa y fallar a ella significaría quedar fuera del sistema y una gran falta de respeto; es por ello que las esquelas deben dar datos precisos sobre el linaje o familia de los difuntos. Esta información es vital para mantener el sistema de reciprocidad y redistribución vivo. La asistencia a los funerales de aquellos que participaron en el de tus parientes es obligada, así como la aportación económica igual o mayor a la que se recibió.

Los ritos funerarios concluirán un año después del entierro con una novena aniversario que cierra el ciclo y asegura la entrada del difunto en el cielo. Durante este tiempo la viuda suele vestir de negro, color que no se retirará hasta celebrar el aniversario de las exequias. Muy a menudo se celebran los aniversarios de los diez y veinte años, si bien a estas celebraciones sólo acuden los familiares cercanos y amigos más íntimos.

La creencia extendida de que el rezo mariano del rosario asegura la entrada al cielo tiene antecedentes interesantes, como es el caso de la devoción de la Virgen de la Luz (Coello de la Rosa, 2011a). Lo que aquí proponemos es que esta creencia no sólo debe leerse como una manifestación religiosa sino que funciona como elemento aglutinador de una identidad acosada por el tiempo y por la historia. Los chamorros han integrado el catolicismo ritual, de origen inequívocamente colonial, como constituyente de su identidad “nacional”. La religiosidad chamorra precontacto se ordenaba principalmente en torno al culto a los antepasados (i.e. García, 1968; Russell, 1998; Thompson, 1942) cumpliendo sin duda también un papel social. A nuestro juicio, éste culto no ha desaparecido sino que se ha transformado, tiñéndose de catolicidad en torno a la imagen y simbología mariana. La gestión de la muerte la manejan, casi siempre, las mujeres mayores de cada familia. Ellas son las que generan y mantienen el cuerpo social chamorro. Sus plegarias y las

---

<sup>43</sup> Ika hace referencia a una aportación monetaria (Topping, 1975: 94) mientras que *chenchule* es un término más general que incluye contribuciones no monetarias, como la asistencia física o con alimentos (Department of Chamorro Affairs. Division of Research, Publication and Training, 2009: 72).

presiones que ejercen para mantener unido el cuerpo y las almas de sus parientes allende los océanos, a través de las tempestades coloniales y más allá de la misma muerte, han generado una identidad flexible pero firme como palmeras ante un tifón. Podemos, pues, contestar a Díaz apuntando que la actitud ambigua que detecta en los Chamorros es el resultado de una identidad dinámica que ha integrado aspectos coloniales en un diálogo vivo y abierto que continúa hasta la fecha de hoy.

La Virgen María, *manankko* por excelencia, ha ocupado un lugar central en la gestión identitaria de los chamorros. Ella integra en su persona las dinámicas coloniales y precoloniales. Se presenta como un centro estable que permite que los Marianos se enfrenten a la historia manteniendo un eje. Este eje ha traspasado la médula chamorra sin rechazo aparente porque compartían desde el principio una misma composición simbólica. Cuando en 1669 el beato Diego Luís de San Vitores dedicó la primera iglesia de Guam a la Virgen –Dulce Nombre de María–, quizás no era su intención original pero inició un proceso sincrético que ha mantenido viva una identidad en peligro de extinción.

### 3. CONCLUSIONES

El cuerpo no es un producto social pasivo, sino que es una pieza clave para entender la identidad chamorra. Una identidad que no se construye a través del elogio a la “mezcla”, sino mediante la reificación de identidades originarias que supuestamente permanecen inalteradas en el mundo global. Para Craig Santos Pérez, líder de *Guahan Indigenous Collective*, la presencia norteamericana es contemplada como una ocupación militar que ha dañado no solamente el cuerpo físico (p. ej. las enfermedades neurodegenerativas asociadas a las radiaciones atómicas), sino también el cuerpo social (p. ej. violencia de género, suicidios, absentismo escolar). A resultas de ello, los chamorros han vuelto a la tradición como una terapia que, piensan, les devolverá la salud. Es un tiempo mucho más cercano a la naturaleza, siempre presente, que nunca desaparece. Muy al contrario, se proyecta constantemente sobre estas islas del Pacífico como un marco referencial que en modo alguno niega la modernidad occidental que representa el futuro. La tradición los sitúa en un contexto histórico concreto desde el cual grupos como *Chamorro Nation* continúan utilizando el discurso de Hurao para reivindicar su ideal de identidad, ya sea frente al colonialismo del pasado (español) o del presente (norteamericano), reclamando una mayor autonomía y participación política. Así pues, el pasado (romantizado) se reactualiza desde el presente, estableciendo una conexión históricotemporal entre la resistencia chamorra del siglo XVII y la actual.

Otra cuestión es plantear lo que se entiende por “tradición” chamorra. Para algunos activistas, ciertos elementos de la colonización española forman parte de la *Kostumbren chamorro* y son, por tanto, recuperables en la medida en que suponen un retorno a los orígenes. Pero, ¿de qué tipo de “tradición” estamos hablando? Ya hace años que el inglés sustituyó al castellano, un idioma que en la actualidad apenas es utilizado entre los habitantes de Guam. El palacio del gobernador, los fuertes y otros restos arqueológicos permanecen en ruinas, como vestigios de un pasado “colonial” hispánico que dejó paso a otro imperio de dimensiones colosales. La religión católica es, sin duda, parte esencial de esa tradición. A pesar de los 112 años de dominación norteamericana, el catolicismo constituye uno de los vestigios más sobresalientes de la identidad chamorra. El 98% de la población chamorra de Guam y de las islas Marianas del Norte todavía se define hoy día como católica practicante (Díaz, 2010: 163).



Sin embargo, este signo identitario tampoco debe considerarse como algo estático e inmovible. La iglesia católica en Guam esta experimentado dinámicas internas que pueden modificar su estructura y devociones asociadas, como por ejemplo la entrada del Camino Neocatecumenal (1982), la alianza de los dos corazones, o la progresiva recesión de los franciscanos capuchinos por falta de recursos. Del mismo modo, se prevé que las iglesias evangélicas luteranas amenazarán la posición hegemónica que ocupa el catolicismo con la inminente llegada de cuarenta mil personas entre militares norteamericanos y sus familias, presumiblemente en 2014 (.Díaz, 2010: 234).

El debate está servido. El 13 de septiembre de 2007 la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas aprobó una Declaración en Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas<sup>44</sup>. Fruto de estas y otras iniciativas, el 7 de octubre un grupo de activistas chamorros se presentaron ante el argentino Jorge Argüello (1956), presidente del Cuarto Comité de Descolonización de la ONU, para exigir el derecho a la autodeterminación así como la progresiva descolonización de la isla de Guam<sup>45</sup>. Al año siguiente, el senador demócrata Ben C. Pangelinan renovó las reivindicaciones del pueblo chamorro ante la Asamblea presidida por Argüello<sup>46</sup>. En 2009 la ONU renovó su compromiso con la defensa de los pueblos indígenas, así como su intención de luchar por los derechos de autogobierno y autodeterminación de los habitantes de Guam<sup>47</sup> (Díaz 2010:160). Recientemente, en mayo de 2010 la congresista Madeleine Z. Bordallo solicitó la aprobación del presidente Obama de los fondos federales necesarios para desarrollar un programa de educación pública en la isla<sup>48</sup>. No se trataba solamente de obtener dichos fondos, sino de asegurar que los parámetros y contenidos de dicho programa fueran decididos por el pueblo de Guam.

Mientras tanto, muchos turistas, principalmente norteamericanos y japoneses, acuden los miércoles por la noche al *Chamorro Village*, una plaza de estilo español, construida a principios de 1990, que alberga diversas tiendas de artesanía local y espectáculos –bailes, danzas– de otras islas de la Micronesia. Estos espacios reflejan la lenta agonía de unos pueblos que se niegan a desaparecer, aun a costa de la folklorización de su cultura y tradiciones<sup>49</sup>.

3281

#### 4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE ALVA, J. Jorge Klor (1992) “Colonialism and postcolonialism as (Latin) American mirages”, *Colonial Latin American Review* 1, 323.

<sup>44</sup> <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>. [consulta 03/01/2011].

<sup>45</sup> Argüello fue elegido presidente del Cuarto Comité de Descolonización el 4 de junio de 2007. Al respecto, véase <http://www.un.org/News/Press/docs/2008/bio4026.doc.htm>. [consulta 03/01/2011].

<sup>46</sup> En 1946, los norteamericanos prometieron iniciar el proceso de descolonización de la isla. En 2008, el presidente Barack Obama renovó la intención del gobierno norteamericano de apoyar el derecho a decidir su estatus político, así como el de las islas Vírgenes, Samoa y la Comunidad de las islas Marianas del Norte. Al respecto, véase “US Congressional Committee Approves SelfDetermination Assistance to Territories”. Pacific News Center, Guam, 19 de noviembre de 2009 (<http://decolonizeguam.blogspot.com/search/label/Nasion%20Chamoru>). [consulta 03/01/2011]. Véase también Phillip León Guerrero, “Chamorro Activists Make Renewed Plea For SelfDetermination at United Nations”, 8/10/2008.

<sup>47</sup> El 7 de octubre de 2009 el Cuarto Comité de Descolonización de la ONU escuchó 22 solicitudes acerca de la descolonización de Gibraltar, Guam y el Sáhara occidental (<http://www.un.org/News/Press/docs/2009/gaspd424.doc.htm>). [consulta 03/01/2011].

<sup>48</sup> [http://energy.senate.gov/public/\\_files/BordalloTestimony051910.pdf](http://energy.senate.gov/public/_files/BordalloTestimony051910.pdf). [consulta 03/01/2011].

<sup>49</sup> Robert Frank, “Guam Struggles to Find Its Roots Beneath Growing Piles of Spam”, *Wall Street Journal*, 28 de marzo de 2000. Véase <http://decolonizeguam.blogspot.com/2009/01/guamstrugglestofinditsroots-from.html>. [consulta 03/01/2011].

- ATIENZA, David (2010) "Suicide in Guam. An anthropological view". Comunicación en la conferencia Round Table Meeting on Suicide in Guam. Guam.
- (2011) "Images of the Body. New perspectives in Chamorro Identity", [manuscrito].
- BRUNALPERRY, Omaira (2001) "La legislación de Ultramar y la administración de las Marianas: Transiciones y legados", vol. 2. En Imperios y naciones del Pacífico. Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia (eds.) M. D. Elizalde, J. M. Fradera & L. Alonso, 395406, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CLUA, Montserrat (2011) "Catalanes, inmigrantes y charnegos: "raza", "cultura" y "mezcla" en el discurso nacionalista catalán", en Revista de Antropología Social, en prensa.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2010) "Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (16761690)", Hispania 70, 1744.
- (2011a) "The congregation of Nuestra Señora de la Luz on the Mariana Islands (17581776)", [manuscrito].
- (2011b) "Introducción". En Historia de las islas Marianas (ca. 16951700) (ed.) A. Coello de la Rosa. Madrid, Ediciones Polifemo [en prensa].
- CRAIG, Robert D. (ed.) (1982) "Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires", vol. 1 (trans. S. Chen). En The Mariana Islands, (Nouvelle Serie), Guam: Micronesian Area Research Center, pp. 1-50.
- CUNNINGHAM, Laurence J. (1997) "PreChristian Chamorro courtship and marriage practices clash with Jesuit teaching", vol. 2. En W. L. Wuerch, L. D. Carter & R. R. Carter (eds.) Guam history: perspectives, Mangilao, Guam: Richard F. Taitano Micronesian Area Research Center, University of Guam, pp. 60-80.
- DEPARTMENT OF CHAMORRO AFFAIRS. DIVISION OF RESEARCH, PUBLICATION AND TRAINING (2009) *The Official ChamorroEnglish Dictionary = Ufisiât Na Diksiônârion ChamorroEngles*. Department of Chamorro Affairs, Division of Research, Publication and Training.
- DIAZ, Jonathan B. (1994) *Governing Guam. Before and After the Wars. Hale'ra: I Ma Gobetnaña Guam*. Hagåtña, Political Status Education Coordinating Commission.
- (2010) *Towards a Theology of the Chamorro*. Chicago, Claretian Publications.
- DIAZ, Vicente M. (1993) Pious Sites: Chamorro Culture Between Spanish Catholicism and American Liberal Individualism. In *Cultures of United States Imperialism* (eds.) A. Kaplan & D. E. Pease, Duke University Press, pp. 312-339.
- (1995) Grounding Flux in Guam's Cultural History. En E. Greenwood, K. Neumann & A. Sartori (eds.) *Work in Flux*. University of Melbourne, History Department, pp. 159-171.
- (2010) *Repositioning the Missionary: Rewriting the Histories of Colonialism, Native Catholicism, and Indigeneity in Guam*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- DRIVER, Marjorie G. (1989) *The Account of Fray Juan Pobre's Residence in the Marianas, 1602*. Guam, Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- DUCHET, Michèle (1971) *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- FARRELL, Don A. (2004) *Rota, Tinian*. CNMI, Micronesian Productions.
- FERNANDEZ, Eleazar S. (2009) *Toward a Theology of Struggle*. Wipf & Stock Publishers.
- FRITZ, Georg (1989) *The Chamorro: a history and ethnography of the Marianas*. (ed. S. C. Russell; trans. E. W. Craddock). Saipan, Commonwealth of Northern Mariana Islands: Division of Historic Preservation.

- GALVÁN GUIJO, Javier (1998) *Islas del Pacífico: el legado español*. Ministerio de Educación y Cultura, Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural.
- GARCÍA, Francisco. (1968) *The Life and Martyrdom of the Venerable Father Diego Luis De Sanvitores of the Society of Jesus, First Apostle of the Mariana Islands and the Happenings in These Islands from the Year of One Thousand Six Hundred and SixtyEight, to That of One Thousand Six Hundred and EightyOne*. Mangilao, Guam, Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- HALBWACHS, Maurice (1968) *La Mémoire collective*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HAYNES, Douglas E. & William L. WUERCH (1995) *Micronesian Religion and Lore: A Guide to Sources, 1526/1990*. Connecticut, Greenwood Press.
- HEZEL, Francis X. (1982) "From Conversion to Conquest: The Early Spanish Mission in the Marianas", *The Journal of Pacific History*, 17: 115-137.
- HIGUCHI, Wakako (2001) "The Japanisation Policy for the Chamorros of Guam, 1941-1944", *The Journal of Pacific History*, 36: 193-5.
- INGOLD, Tim (1996) *Key debates in anthropology*. London, Routledge.
- IYECHAD, Lilli P. (2001) *An Historical Perspective of Helping Practices Associated with Birth, Marriage, and Death Among Chamorros in Guam*. New York, Edwin Mellen Press.
- IZQUIERDO BALLESTER, Santiago (1998) *Les Engrunes De 1898: El Pacífic Colonial Espanyol: Les Illes Carolines, Mariannes i Palau*. Barcelona, La Magrana
- KUPER, Adam (2003) "The return of the native". *Current Anthropology*, 44 (3): 389-402.
- LÉVESQUE, Rodrigue (1996) *History of Micronesia: Revolts in the Marianas, 1673-1678*, vol. 6. Quebec, Éditions Lévesque.
- MARCHE, Alfred (1982) *The Mariana Islands* (ed. R. D. Craig). Guam, Micronesian Area Research Center.
- MARTÍNEZ, Joaquín (1886) *El conflicto hispanoalemán sobre la Micronesia*. Madrid, Fortanet.
- MEDINA, Rubén (2009) "El mestizaje a través de la frontera: Vasconcelos y Anzaldúa", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 25: 101-123.
- DE MORALES, Luis & Charles LE GOBIEN (2011) *Historia de las islas Marianas (ca. 1695/1700)* (ed. A. Coello de la Rosa). Madrid: Ediciones Polifemo.
- PEREZ, Michael P. (2005) "Colonialism, Americanization, and indigenous identity: a research note on Chamorro identity on Guam", *Sociological Spectrum*, 25: 571-591.
- PETERSEN, Glenn (2009) *Traditional Micronesian Societies: Adaptation, Integration, and Political Organization*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- PIGAFETTA, Antonio (2002) *Primer viaje alrededor del mundo* (ed. L. Cabrero). Madrid, Historia 16.
- RECHEBEI, Elizabeth D. (1991) "Foreword". En *History of the Northern Mariana Islands*. Saipan, Public School System, Commonwealth of the Northern Mariana Islands.
- RODAO, Florentino (1998) España en el Pacífico. En J. Galván Guijo (ed.) *Islas del Pacífico: el legado español*, Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural, pp. 27-36.
- ROGERS, Robert F. (1995) *Destiny's Landfall: A History of Guam*. Honolulu, University of Hawaii Press.

- RUSSELL, Scott C. (1998) *Tiempon I Manmofo'na: Ancient Chamorro Culture and History of the Northern Mariana Islands*. Guam, Division of Historic Preservation.
- STADE, Ronald (1998) *Pacific passages: world culture and local politics in Guam*. Dept. of Social Anthropology, Stockholm University.
- STOLCKE, V. (2000) "La "naturaleza" de la nacionalidad". *Desarrollo Económico*, 40: 2343.
- STOLCKE, Verena & Alenxandre COELLO DE LA ROSA (eds) (2008) *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVIII)*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- SURRALLÉS, Alexandre (2008) Identidades polivalentes contra la dualidad multiculturalidad versus ciudadanía. En V. Stolcke & A. Coello de la Rosa (eds.) *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVIII)*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, pp. 93-99.
- THOMAS, Nicholas (1990) "Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History", *The Journal of Pacific History*, 25: 139-158.
- (1994) *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Princeton, Princeton University Press.
- THOMPSON, Laura (1942) *Guam and Its People: A Study of Culture Change and Colonial Education*. American Council, Institute of Pacific Relations.
- TOPPING, Donald M. (ed.) (1975) *Chamorro English Dictionary*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- TORSELLINO, Orazio (1594) *Horatii Tvrsellini... De vita Francisci Xaverii: qui primus è Societate Iesu in India, & Iaponia Euangelium promulgavit*. Romae
- (1677) *Vitæ S. Francisci Xaverii: qui primus è Societate Jesu in Indiam & Japoniam evangelium invexit, libri sex*. Cadomi
- UNDERWOOD, Jane H. (1976) "The Native Origins of the NeoChamorros of the Mariana Islands". *Micronesica*, 12: 203-209.
- VALLE, Teresa D. (1979) *Social and Cultural Change in the Community of Umatac, Southern Guam*. Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- WOLF, Robert (1987). *Europa y la gente sin historia*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- THE WEBSITE SERVICES & COORDINATION STAFF, U. C. B. n.d. Census Bureau Home Page (available online: <http://www.census.gov/>, accessed 10 February 2011).

# CONSTRUYENDO DIFERENCIAS. APROXIMACIONES HISTÓRICAS Y ETNOGRÁFICAS A LAS PRÁCTICAS RITUALES DE LOS “BAILES RELIGIOSOS” DE CALAMA, NORTE DE CHILE<sup>1</sup>

Javier Mercado Guerra  
Universidad Autónoma de Barcelona

## 1. INTRODUCCIÓN

Esta comunicación tiene por objetivo presentar y discutir parte del proceso de investigación y la metodología utilizada para el análisis de un fenómeno ritual desarrollado en el norte de Chile. Concretamente, se abordará el caso de las agrupaciones de “bailes religiosos”<sup>2</sup> de la ciudad de Calama y que participan cada año en la fiesta de la Virgen de Guadalupe en el poblado andino de Ayquina. El foco de interés de esta investigación está centrado en las incidencias que han tenido históricamente y tienen en la actualidad las experiencias festivas religiosas y las expresividades coreográficas en la conformación de las identidades socioculturales. De esta forma, la propuesta metodológica se basa en una mirada de proceso (diacrónica) sobre un fenómeno ritual específico (sincrónico), como lo es la danza en un contexto sagrado. Al considerar este acto ritual como un proceso de continuidad formal pero en constante cambio en sus significaciones, surge la necesidad de establecer un marco interpretativo que considere al ritual no como una estructura universal sino como un mecanismo catalizador de los propios cambios socioculturales; elemento especialmente relevante para el estudio de las identidades y sus reconfiguraciones.

Es así como, situándonos en el debate planteado para esta mesa de trabajo, en la primera parte de esta comunicación se pasarán a revisar algunas propuestas de integración entre historia y antropología, enfatizando en la necesidad –tal como sostiene E. P. Thompson (2000)– de una previa definición del posicionamiento teórico de cada investigador, para luego, a partir de ahí, proceder a la adopción de un enfoque teórico específico tanto en antropología como en historia. En este sentido, la propia investigación adopta una perspectiva crítica del materialismo histórico tradicional, relativizando la mentada separación y primacía de la “base” económica por sobre de la “superestructura” cultural o simbólica, considerando más bien que el acto ritual constituye un mecanismo configurador de la experiencia social y, por lo tanto, de las propias identidades.

Con el fin de ilustrar en un caso concreto la reflexión metodológica planteada sobre las relaciones entre historia y antropología, en la segunda parte de esta comunicación se abordarán algunos aspectos de la investigación que he llevado a cabo desde el año 2008 en relación a las prácticas rituales de las agrupaciones de “bailes religiosos” de la ciudad

3285

---

<sup>1</sup> El trabajo de campo que da sustento a esta investigación fue realizado entre los meses de agosto y diciembre de 2008, y contó con el financiamiento de una “Beca de Estadía de Investigación” otorgada por el Departamento de Postgrado y Postítulo de la Universidad de Chile. Un segundo trabajo de campo, desarrollado en septiembre de 2010, fue realizado en el marco de la beca CONICYTBeca Chile para estudios de Postgrado en Antropología Social y Cultural (2009-2013).

<sup>2</sup> En el norte de Chile se denominan como “bailes religiosos” a las agrupaciones de danzantes devotos de una determinada virgen o santo patrono. En otros lugares de los Andes, como Perú y Bolivia, este tipo de agrupaciones son conocidas como “cofradías” o “fraternidades”, respectivamente. En este sentido, cuando nos referimos a “bailes religiosos” hacemos alusión a la organización misma de los devotosdanzantes y, en cambio, utilizamos el término “danza” para referirnos concretamente a los diversos tipos de danzas que cada una de estas agrupaciones interpretan.

de Calama; centrando nuestra atención en dos aspectos en concreto: en primer lugar, el desarrollo histórico de la fiesta religiosa investigada y, en segundo lugar, los procesos de significación configurados en torno a determinadas danzas, ejemplificando estos procesos en el caso específico del “Baile Religioso Tinku”.

## **2. HISTORIAS Y ETNOGRAFÍA DE UNA PRÁCTICA RITUAL: APUNTES PARA UNA DEFINICIÓN METODOLÓGICA**

Mi formación académica inicial se ha basado en la investigación histórica, por medio de la cual he adquirido cierta experiencia en el trabajo con fuentes documentales así como también con las técnicas de la denominada “historia oral”. Ambas metodologías se orientan, principalmente, a describir e interpretar procesos pasados con una mirada situada en el presente. Sin embargo, cuando comencé a definir mi actual tema de investigación –altamente influenciado por trabajos etnográficos–, me vi enfrentado a la necesidad de clarificar cuál es tipo de relación que puede establecerse entre el trabajo histórico y el etnográfico, qué los diferencia y cómo pueden llegar a complementarse en un mismo caso de estudio.

Un primer paso fue reconocer que la necesidad del vínculo entre historia y etnografía no constituía un mero capricho, sino que surgía del mismo objetivo del proyecto de investigación que estaba formulando: dar cuenta de los procesos de significación cambiante que los devotosdanzantes del norte de Chile van otorgándole a su participación en las festividades religiosas y a la misma ejecución de las danzas. Evidentemente, aquí me sitúo frente a una problemática muy similar a la abordada por Sahlins (1988 [1985]) y que él mismo resume en el concepto de “división del trabajo significativo”. Es decir:

“una función de las diferencias de experiencias sociales e intereses existentes entre los individuos [...] al actuar desde perspectivas diferentes, y con diferentes poderes sociales para objetivar sus respectivas interpretaciones, los individuos llegan a diferentes conclusiones y las sociedades elaboran consensos diferentes. La comunicación social constituye tanto un riesgo empírico como una referencia al mundo” (Sahlins 1988 [1985]:11).

En este sentido, Sahlins propone una inversión en la lógica de comprensión de los significados donde los individuos dejan de ser esclavos de sus conceptos y se convierten en los amos. Me parece claro que en esta propuesta se pone en cuestión la relevancia que, desde ciertas posturas teóricas, se les suelen atribuir a las estructuras sociales como elementos determinantes en la vida social y, por lo tanto, en los procesos de significación. El hecho de enfatizar en la problemática del cambio de significaciones pone en relación las diferentes orientaciones que sobre este aspecto ha tenido la investigación histórica, por una parte, y la etnografía, por otra.

Tal como señala E. P. Thompson (2000), el trabajo de la investigación histórica es bastante menos sofisticado que el de la antropología. La historia es una disciplina del “contexto y del proceso; cada significado es un significado en contexto, y las estructuras cambian aunque viejas formas puedan expresar nuevas funciones o viejas funciones puedan hallar expresión en nuevas formas” (2000:29). Por el contrario, la antropología, a través de la comparación etnográfica, tendría objetivos teóricos mucho más ambiciosos que la investigación histórica, puesto que aspira (o aspiraba) a ofrecer ciertos hallazgos, no acerca de sociedades concretas sino acerca de la sociedad en general; revelando “funciones o

estructuras básicas que, por muy sofisticadas o enmascaradas que puedan estar en las sociedades modernas, todavía sirven de base a formas modernas” (Thompson, 2000:29).

En este sentido, concuerdo con Thompson respecto a dos asuntos concretos referentes al problema de la relación entre historia y antropología. En primer lugar, concuerdo con las dudas planteadas respecto a la incorporación de explicaciones teóricas provenientes de la antropología a investigaciones históricas, ya que estaríamos trasponiendo explicaciones sincrónicas a procesos diacrónicos que descontextualizan dichas explicaciones. En su lugar, considero pertinente la sugerencia que realiza Thompson respecto a cómo poder considerar, por ejemplo, un determinado fenómeno ritual desde una perspectiva histórica; sugerencia que hace mucho sentido en la idea de buscar un enfoque histórico y etnográfico para el estudio de un fenómeno ritual. Discutiendo con algunas perspectivas de la antropología estructuralista, Thompson sostiene que los rituales “tienen importancia, no –como ha sugerido LéviStrauss– como estructuras universales, sino precisamente porque las funciones inmediatas de los rituales cambian” (2000:34). En esta misma línea de análisis se sitúa, por ejemplo, la conocida propuesta de Eric Hobsbawm (2002 [1983]) respecto al estudio de los procesos de invención de tradiciones; propuesta que se corresponde bastante con aquellos procesos de significación cambiante en torno a las danzas interpretadas por las agrupaciones de “bailes religiosos” en el norte de Chile.

Mi segundo punto de acuerdo con Thompson tiene que ver con que si nuestro objetivo es establecer un punto de diálogo o conexión entre historia y antropología, debemos, previamente, definir un determinado enfoque teórico que facilite una posterior definición metodológica. Es así como Thomson propone, por ejemplo, que si se desea llevar a cabo una confluencia entre historiografía marxista y antropología marxista se debería “abandonar aquel concepto curiosamente estático, ‘base’ y ‘superestructura’, que en una tradición marxista dominante identifica ‘base’ con la economía y afirma una prioridad heurística a las necesidades y el comportamiento económico por encima de las normas y los sistemas de valores” (Thompson, 2000:37). En esta misma línea se sitúan, por ejemplo, las propuestas de un materialismo cultural desarrolladas por Raymond Williams (2009 [1977]). De esta manera Thompson remarca que, con su acercamiento hacia los niveles superestructurales (o culturales), lo que viene a cuestionar:

“no es la centralidad del modo de producción (y las relaciones de poder y propiedad correspondientes) en cualquier comprensión materialista de la historia. Pongo en cuestión –y los marxistas, si quieren tener un diálogo honesto con los antropólogos, *deben* ponerla en cuestión– la idea de que es posible describir un modo de producción en términos ‘económicos’, dejando de lado como secundarios (menos ‘reales’) las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza ese modo de producción” (Thompson, 2000:39).

A diferencia del planteamiento de Sahlins, con su postura Thompson y también Williams no renuncian a describir un determinado “modo de producción” otorgando plena autonomía a los procesos de significación. El asunto estaría más bien en cómo podemos llevar a cabo una tarea que permita analizar las imbricaciones entre elementos estructurales y el cambio social sin prescindir ni de los aspectos materiales ni de los culturales. El desafío es, en definitiva, intentar dar cuenta de la vida social en toda su complejidad apartándonos de este tipo de dualismos (materialidad / simbolismo) que nuestra misma cultura produce y nosotros mismos reproducimos continuamente.

Para finalizar esta breve reflexión metodológica considero necesario abordar el problema de la denominación que podría otorgársele a este cruce entre historia y antropología. Sinceramente, no es un asunto que me preocupe en demasía, pero sin embargo, sería bueno dejarlo planteado como tema a discutir. Si bien es cierto que la denominada etnohistoria ha constituido uno de los encuentros más fructíferos entre historia y antropología, coincido con Alberto FloresMalagón (1998) cuando señala que esta “disciplina” o “subdisciplina” ha heredado una serie de “vicios” propios de la historiografía formal o tradicional; como, por ejemplo, la búsqueda de una verdad afincada en el pasado y que es reconstruida a través de una narrativa autoritaria y cronológica. Así mismo, este punto de encuentro entre historia y antropología cristalizado en la etnohistoria ha terminado por reducirse, al menos en América Latina, a la temática indígena (es el punto de encuentro entre una alteridad sociocultural y cronológica que ha facilitado la conexión entre historia y antropología), dejando todavía pendiente la definición de nuevas temáticas que, de manera más radical, pongan en tela de juicio o desdibujen las especificidades de cada disciplina. Quizás, tal como sostiene Jean Comaroff (citado en FloresMalagón, 1998), no debería haber una “relación” entre la historia y la antropología, porque para comenzar no debería haber una división entre ellas.

De todas formas, también está lo que se ha denominado como “antropología histórica”, en tanto esfuerzo por comprender el presente etnográfico en relación a un determinado proceso histórico. Sin embargo, mi propuesta es más bien abordar tanto la elaboración de una historia y una etnografía basadas en el estudio de un mismo fenómeno –en este caso ritual– y bajo una misma perspectiva teórica, que, sin perder de vista el desarrollo de un determinado “modo de producción”, considere también la relevancia de los aspectos culturales en la reformulación constante de las definiciones identitarias. Bajo esta perspectiva es que intentaré abordar, muy sucintamente, dos aspectos del trabajo histórico y etnográfico que he venido desarrollando en el norte de Chile.

3288

### 3. LA FIESTA DE AYQUINA Y LOS “BAILES RELIGIOSOS” DE CALAMA

#### 3.1. “Diacronía y sincronía” en la Fiesta de la Virgen de Ayquina

El pequeño pueblo de Ayquina, lugar donde se desarrolla la festividad patronal estudiada, tiene sus orígenes en los procesos coloniales de reducción indígena en los Andes durante los siglos XVI y XVII (Martínez, 1985; Castro y Martínez, 1996). Por su parte, el mito de origen de la fiesta de la Virgen de Guadalupe se encuentra directamente relacionado con la creación del pueblo, ya que “los habitantes de Ayquina narran que antiguamente no vivían en ese lugar y que ahora lo hacen por un acontecimiento divino” como lo fue la aparición de la Virgen (Castro y Martínez, 1996:77). Es importante señalar que esta tradición oral sobre el “mito de origen” de la fiesta y del pueblo mantenida por los habitantes de Ayquina, es recreada también por los fieles devotos de la Virgen de Guadalupe. Si bien no todos los fieles desarrollan un relato completo y detallado de este mito, la mayoría de ellos hacen referencia a ciertos “mitemas” que en su conjunto van estructurando el mismo “mitohistoria” referido a la aparición de la Virgen y que se relaciona además con los orígenes del pueblo.

La historia de la fiesta y del pueblo de Ayquina reconstruida a través de documentos históricos y de relatos orales, configura una diacronía histórica que tiene su punto de inflexión más relevante en las primeras décadas del siglo XX. Por aquellos años, junto con el auge de la explotación minera y la consecuente inmigración masiva de poblaciones prove-



nientes de distintos puntos de Chile y del área andina, se desarrolla también una suerte de proceso de “refundación” de algunas pequeñas festividades patronales locales que, en este contexto, devienen en grandes festividades religiosas de orden regional (Núñez, 2004; González, 2006). De hecho, las tres regiones que forman parte de la zona conocida como el Norte Grande de Chile (AricaParinacota, Tarapacá y Antofagasta) tienen su fiesta patronal “refundada” a comienzos del siglo XX y con características muy similares entre ellas.

Es curioso evidenciar que el periodo que va entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, reconocido dentro de la historiografía chilena y nortina como el periodo de auge de los movimientos obreros vinculados al desarrollo minero en el norte de Chile, constituye también el momento de masificación de este tipo de expresiones religiosas más vinculadas a la tradición andina. De hecho, este fenómeno a mi parecer pone en cuestión la teoría de la secularización, ya que, en el caso del norte de Chile, a medida que los procesos de industrialización minera se van profundizando, más creyentes se van sumando a las dinámicas religiosas locales.

Actualmente, la Fiesta Grande de la Virgen de Guadalupe de Ayquina se desarrolla durante siete días completos, entre el 3 y 9 de septiembre de cada año, teniendo como día central el 8 de septiembre<sup>3</sup>. Durante el transcurso de la fiesta, los integrantes de cada “baile religioso” deben bailar en la plaza central del pueblo frente a la imagen de la Virgen, en dos turnos diarios de 20 minutos cada uno, aproximadamente. La exigencia física durante todo el desarrollo de la fiesta es muy alta y constituye uno de los elementos centrales del “sacrificio ritual” practicado por los danzantes.

A nivel de la sincronía ritual podemos identificar varios estratos. En primer lugar, la organización misma de la fiesta configura un elemento relevante de significación donde podemos encontrar los tres elementos más habituales propuestos para el análisis ritual (Turner 1988 [1969]): en primer lugar, existe una etapa inicial de rompimiento con la cotidianeidad, luego el paso por un periodo de “liminalidad” y un posterior periodo de reintegro. Así mismo, son claros los símbolos rituales dominantes como la figura de la Virgen, el espacio establecido entre la iglesia y la plaza y la misma disposición del pueblo con espacios muy diferenciados entre lo “habitabile” y los espacios “peligrosos” (como es, por ejemplo, la quebrada donde pasa el río Salado). Todos estos elementos serían altamente relevantes para un análisis más detenido del ritual festivoreligioso, pero sin embargo, debido a las limitaciones de espacio deberemos prescindir de él.

Por el momento me limitaré a presentar parte de una primera etapa del análisis que se refiere a las dinámicas de apropiación y significación que algunos de estos devotosdanzantes realizan, a nivel de sus discursos, respecto a determinadas danzas andinas que interpretan algunos “bailes religiosos” de Calama. De esta forma, intento aproximarme a una comprensión respecto a cómo definen los devotosdanzantes sus identidades y alteridades

---

<sup>3</sup> En el pueblo de Ayquina se celebran anualmente dos festividades dedicadas a la Virgen de Guadalupe. La denominada “Fiesta Grande” se celebra durante la primera semana de septiembre y es la que tiene mayor afluencia de fieles provenientes, en su gran mayoría, de la vecina ciudad de Calama. La otra fiesta, la denominada “Fiesta Chica”, se celebra entre los días 10 y 12 de diciembre, y es organizada únicamente por las personas originarias del pueblo de Ayquina dentro del sistema tradicional de cargos. El santoral católico de la Virgen de Guadalupe coincide con la fecha de esta última fiesta y no con la “Fiesta Grande” de septiembre. Sin embargo, el 8 de septiembre coincide con la celebración original de la Virgen de Guadalupe en Cáceres, Comunidad Autónoma de Extremadura, España, lo que nos invita a pensar que la “Fiesta Grande” de Ayquina tiene relación con una advocación de la Guadalupe extremeña.

a nivel colectivo, precisamente a través de los significados atribuidos a algunas danzas. En este sentido abordaré específicamente el caso de los integrantes del “Baile Religioso Tinku”, que constituyó, en su momento, mi primera aproximación a la problemática de la relación entre las danzas en contextos sagrados y las configuraciones de las identidades colectivas.

### **3.2. Significación e identidad: El caso del “Baile Tinku”**

Como se ha señalado, los “bailes religiosos” son organizaciones de fieles católicos devotos de un determinado santo patrono o virgen. Dichas organizaciones cuentan con una gran presencia dentro de la sociedad civil del Norte Grande de Chile. Concretamente las agrupaciones que participan de la Fiesta Grande de la Virgen de Ayquina son 47 y casi en su totalidad provienen de la ciudad de Calama.

Si bien la fiesta de la Virgen de Ayquina tiene lugar cada año durante la primera semana del mes de septiembre, las actividades anuales de un “baile religioso” normalmente comienzan a partir del mes de noviembre, con las preparaciones y sucesivos ensayos durante todo el año. El primero de los “bailes religiosos” cuyo origen está documentado y que aún continúa en actividad es el “Baile Chino Devoto de Ayquina”, fundado el año 1936 en Calama. Es muy difícil saber con certeza si antes de éste existían otros “bailes religiosos” más informales, o bien conformados por gente del mismo pueblo de Ayquina. Sin embargo, un hecho indiscutible es que a partir de la década de 1930 la fiesta de Ayquina sufre una gran transformación debido a la progresiva creación de “bailes religiosos” originarios del campamento minero de Chuquicamata que comenzaba, por aquellos años, su explotación a nivel industrial; desde esta perspectiva, parece claro que la creación de los “bailes religiosos” a partir de los años 30 responde a una suerte de sucesivas “invenciones de tradiciones” en el sentido que le otorga Eric Hobsbawm al término (2002 [1983]).

Respecto a estos procesos de creación o invención de los “bailes religiosos”, Grete Mostny –precursora etnógrafa de la zona que asistió a la fiesta de Ayquina en el año 1948– aclara en parte este problema estableciendo que:

“desde hace ocho años existe la costumbre de ejecutar en honor de la Virgen bailes con disfraz y máscaras por grupos que vienen de otros lugares. Antes se bailó únicamente al son de los siccos [flautas de pan] y en los vestidos corrientes. Los grupos bailan por una promesa hecha a la Virgen; esta manda se extiende por varios años, durante los cuales el grupo acude cada 8 de septiembre, para retirarse después. De esta manera la celebración no es nunca igual a la de los años anteriores, cambiando siempre la composición de los grupos” (Mostny, 1948:2).

Si tomamos en cuenta los datos presentados por Mostny –los que curiosamente hacen énfasis en el asunto del cambio, podemos establecer que la práctica dancística y musical que caracterizaba a la fiesta de Ayquina antes de 1940 era similar a lo que sucede hoy en día durante la “Fiesta Chica” de Ayquina del 12 de diciembre y que es organizada por los mismos “ayquineños”. Durante dicha fiesta se cuenta únicamente con un “baile religioso” de diablada y el resto de los conjuntos son solamente bandas de lakitas o “siccos”, como era la tradición antes de que aparecieran los “bailes religiosos” urbanos. En contraste, la “Fiesta Grande” de septiembre se caracteriza por la masiva presencia de los “bailes religiosos” urbanos, la mayoría de ellos creados a partir de la década de 1940; tal como lo establece Mostny.

En la actualidad, uno de los “bailes religiosos” con mayor cantidad de integrantes es el “Baile Tinku”, que tiene aproximadamente unos 350 miembros. Este “baile” fue fundado en Calama en el mes de enero del año 2000, casi dos décadas después de la fundación de los primeros “bailes religiosos” tinku en las ciudades bolivianas de Potosí y Oruro. A partir de esa fecha en toda la Región de Antofagasta, y en general en todo el norte de Chile, comienzan a crearse una serie de “bailes religiosos” tinku, pasando a competir en popularidad con otros “bailes religiosos” que también interpretan danzas provenientes de la tradición “andina boliviana”, como son, por ejemplo, las diabladas, morenadas y caporales, que en décadas anteriores constituían las danzas más populares y representativas de las fiestas patronales de la zona<sup>4</sup>.

Un cuestionamiento que me parece fundamental para comprender los canales mediante los cuales, en el norte de Chile, se crean y representan constantemente danzas que en Bolivia son comprendidas como propias de su “folklore nacional”, es preguntarse por las motivaciones que tienen los fundadores de aquellos “bailes religiosos” para interpretar danzas provenientes de la tradición cultural boliviana. En este sentido, es sumamente interesante constatar que la creación del “Baile Tinku” de Calama surge a partir de un conjunto de personas que mantienen lazos afectivos y familiares con Bolivia. Luis Valenzuela, uno de los fundadores y presidente de la directiva del baile, plantea que, en determinado momento, junto a un grupo de personas decidieron crear un nuevo “baile”:

“Ahora ¿qué baile?..., algo que no estuviese acá en Calama y algo que de alguna manera fuese consecuente con nosotros. Que lo que pasa, por ejemplo, en el caso particular mío, mis raíces son bolivianas, particularmente de Potosí. ¿Qué baile [sic] en Potosí?: el tinku” (Entrevista realizada en Calama, 28 de octubre de 2008).

3291

Respecto a sus antepasados bolivianos, Luis Valenzuela plantea que:

“mi bisabuela es potoseña [sic] y de ahí se vino cuando se construyó el ferrocarril a Bolivia, se vino..., a ver digamos como en la empresa contratista de la época junto con la construcción. De ahí nació mi abuela, etc., mi madre y llegué yo a esta zona. Siendo consecuente con eso, mis raíces, de donde vengo, propusimos el tinku. De ahí otros miembros fundadores, bolivianos propiamente tal, también viendo que acá en la fiesta particularmente de Ayquina no existía el tinku como agrupación, tomamos la decisión de armar el baile

<sup>4</sup> Se reconoce socialmente que dichas danzas proviene de una tradición “andina” y/o “boliviana”. En este sentido, no está de más recordar que la actual Región de Antofagasta perteneció al Estado boliviano hasta fines del siglo XIX y constituye, actualmente, un espacio de conexión económica y sociocultural con dicho país. De ahí que la incorporación de este tipo de danzas y el hecho de que sean consideradas como las más populares y representativas de las fiestas religiosas de la zona, nos indica la singular construcción de signos identitarios que desarrolla parte importante de la sociedad civil del norte de Chile. Sin embargo, para algunos folkloristas “tradicionalistas” de Bolivia, el hecho de que en territorio chileno se interpreten danzas bolivianas es visto como un “robo cultural”. Dichas interpretaciones, bastante simplistas, se han visto reforzadas a partir de los procesos de patrimonialización de bienes culturales inmateriales propiciados por instituciones como la UNESCO, especialmente, en lo que se refiere a danzas y festividades como el Carnaval de Oruro donde, por ejemplo, la danza de la diablada es reivindicada como patrimonio exclusivo de Oruro, cuando bien sabemos que es una representación cultural que tiene complejos antecedentes coloniales que son rastreables en diversos puntos de América Latina, desde Colombia hasta el norte de Chile.

tinku acá en la ciudad de Calama” (Entrevista realizada en Calama, 22 de octubre de 2008).

Por su parte, Carlos Rodríguez, fundador y principal impulsor de la idea de formar un “baile tinku” para la fiesta de Ayquina, también establece que su interés por la creación de un baile de este tipo se debe a su cercanía con la cultura boliviana debido a que su padre es de origen boliviano. Como residente en la ciudad de Calama, tanto él como su padre han participado en diversas instancias culturales donde se recrean algunas tradiciones culturales bolivianas. Particularmente, Carlos Rodríguez participó en el primer baile tinku de Calama creado en 1997 por una agrupación de inmigrantes bolivianos residentes en la ciudad<sup>5</sup>.

A grandes rasgos, se puede sostener que aun cuando en este caso el tinku continúa siendo una representación urbano/popular del “indio boliviano” –para esta generalización seguimos parte de la propuesta de Thomas Abercrombie (1992, 2003, 2006), la masificación del baile tinku extendida hacia el norte de Chile y sus festividades patronales, abre un interesante espacio de reformulación en torno a estas representaciones. Si en décadas anteriores los “bailes religiosos” más populares que se presentaban en las festividades patronales del norte chileno eran las diabladas, luego las morenadas y los caporales, actualmente pareciera ser que el tinku ha pasado a ocupar ese espacio de escenificación simbólica de la “cultura andina boliviana”, que adquiere una especial significación si atendemos a la histórica vinculación de este territorio con algunas zonas del altiplano meridional de Bolivia. Es así como, al adentrarnos aún más en los procesos que dan vida a esta representación urbana de la cultura andina en el norte de Chile, nos encontramos con problemáticas mucho más profundas que la simple adopción de una especie de “moda cultural” en constante cambio. Al menos en el caso del tinku de Ayquina, éste surge como una posibilidad de expresión y reivindicación de un lazo sentimental y familiar con la nación boliviana, lo que pone en evidente tensión la identificación de los danzantes con la misma nacionalidad chilena hegemónica.

3292

#### 4. CONSIDERACIÓN FINAL

A través de este breve recorrido por la propuesta metodológica y la experiencia de investigación que he venido desarrollando en torno a una problemática que intenta establecer, a la vez, un enfoque histórico y etnográfico, creo que es posible apreciar la manera en que una indagación sincrónica orientada a comprender los significados atribuidos a determinadas danzas, requiere necesariamente de un enfoque histórico o diacrónico. El sentido de los cambios de significado sobre determinadas danzas dicen mucho del contexto histórico, lo cual se encuentra completamente reflejado en la actual popularidad que ha adquirido el “Baile Tinku”. En un contexto donde el multiculturalismo “celebratorio” ha devenido prácticamente en hegemónico, es posible reivindicar lazos identitarios con una danza que representa al “indio andino” en su estado más “puro” como lo es el tinku.

Es así como tiendo a pensar que existe una evidente relación entre los procesos de cambio e incorporación de determinadas danzas a las fiestas patronales y los desarrollos socioeconómicos a nivel más general. No quiero, por ningún motivo, decir que existe una determinación de la “base” por sobre de la “superestructura”, sino más bien hacer hinc-

---

<sup>5</sup> Entrevista realizada en Calama, 11 de noviembre de 2008.

pié en la conexión de mutua influencia que, a mi parecer, existe entre las representaciones culturales y las estructuras socioeconómicas. El mismo proceso de masificación de los “bailes religiosos” entre los sectores mineros del norte de Chile así lo siguiere y, en este mismo sentido, es todavía una tarea pendiente –a la vez histórica y etnográfica– rastrear esta compleja y dinámica relación entre las representaciones socioculturales y las diversas etapas de desarrollo del capitalismo minero en el norte de Chile.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, Thomas (1992) “La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro. Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica”, *Revista Andina*, 10, 2: 279-352.
- ABERCROMBIE, Thomas (2003) “Mothers and mistresses of the urban bolivian public sphere. Postcolonial predicament and national imaginary in Oruro’s Carnival”. En M. THURNER y A. GUERRERO (Eds.) *After Spanish Rule. Postcolonial predicaments of the Americas*. Durham & London, Duke University Press, pp. 176-220.
- ABERCROMBIE, Thomas (2006) *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, IFEA, Instituto de Estudio Bolivianos, Cooperación ASDISAREC.
- CASTRO, Victoria y José Luis MARTÍNEZ (1996) “Poblaciones indígenas de Atacama”. En Jorge HIDALGO, et al. (Eds.) *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, pp. 69-109.
- FLORESMALAGÓN, Alberto (1998) “¿Antropología histórica, antrohistoria...?”. [En línea]. *Memoria y Sociedad*, 3, 5. <<http://www.javeriana.edu.co/cursos/aflorez/ETNO.htm>>. [Consulta, 1 de marzo de 2011].
- GONZÁLEZ, Sergio (2006) “La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: Una reflexión en torno a la fiesta de La Tirana”, *Chungará*, 38, 1: 35-49.
- HOBSBAWM, Eric (2002 [1983]) “Introducción: La invención de la tradición”. En E. HOBSBAWM y T. RANGER, (eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, pp. 7-21.
- MARTÍNEZ, José Luis (1985) “La formación del actual pueblo de Toconce. Siglo XIX”, *Chungará*, 15: 99-124.
- MOSTNY, Grete (1948) “La fiesta de Ayquina”. [Manuscrito inédito].
- NÚÑEZ, Lautaro (2004) *La Tirana del Tamarugal*. Santiago de Chile, Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte.
- SAHLINS, Marshall (1988 [1985]) *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- THOMPSON, Edward P. (2000[1976]) “Historia y antropología”. En E. THOMPSON (2000 [1994]) *Agenda para una historia radical*. Barcelona, Crítica, pp. 1-543.
- TURNER, Victor (1988 [1969]) *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.
- WILLIAMS, Raymond (2009 [1977]) *Marxismo y literatura*. Buenos Aires, La Cuarenta.



## CONOCIMIENTO, PODER Y POBLACIONES INDÍGENAS EN EL MUSEO DE AMÉRICA

Débora Betrisey Nadali  
Luisa Souto Fernández  
María del Carmen Villarreal Villamar  
Universidad Complutense de Madrid

El objetivo de este trabajo es analizar las prácticas discursivas y museísticas que están presentes en el Museo de América, emplazado en la ciudad de Madrid, y la forma en que se “objetiva” a los grupos indígenas como culturas cerradas en sus particularidades, creando una identidad asociada a un “pasado primitivosalvaje”, a un “afuera” absoluto de la “modernidad”. Esto se lleva a cabo a través de un proceso de conocimiento/saber que ha acompañado a gran parte de la antropología y a sus prácticas de exhibición cultural (Clifford, 2001). Dichos saberes producen a los “otros extraños” situándolos en un tiempo diferente del sujeto que percibe y habla (etnógrafo), provocando un amplio distanciamiento temporal (Fabian, 1983) y la producción de cierta “exterioridad” (Trouillot, 1991) en lo que se refiere a sujetos humanos.

La aparición de corrientes postestructuralistas y poscoloniales en el ámbito académico han generado una dura crítica a los procesos de conocimiento sobre el “Otro” que contribuyen a perpetuar las jerarquías entre los que saben y los que se convierten en objeto de conocimiento. Las principales narrativas anticoloniales de los años sesenta y setenta se interrogaban no sólo por los aspectos económicos, políticos e ideológicos del colonialismo, sino también por el estatus epistemológico del discurso científico y el compromiso con los regímenes coloniales. Estos postulados críticos, como sugiere Clifford Geertz (2002), han exigido la contextualización de las sociedades locales en el “moderno sistema mundo” en oposición a la idea de “aislamiento”, como así también la restauración de una dimensión histórica para las “culturas primitivas” o “simples”, que a menudo se han descrito como “frías”, sin cambio y con estructuras cristalinas.

Estos aspectos se inscriben en un modelo teórico más amplio que cuestiona el mito de la descolonización y la tesis de la postmodernidad basada en un mundo desvinculado de la colonialidad, y que tiene como eje central el concepto de “colonialidad del poder”, formulado inicialmente por Aníbal Quijano, y entendido como:

“Uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder que se origina y mundializa a partir de América y se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”. (Quijano, 2000a:342).

La “colonialidad del poder” ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo, en cuyo seno fue engendrada, y al que ayudó a ser mundialmente impuesto. Los ejes en los que se expresa la colonialidad son principalmente tres: la colonialidad del poder, del saber, y del ser<sup>1</sup>. De acuerdo a esta perspectiva la modernidad y la racionalidad fueron

<sup>1</sup> Hay autores (Walsh, 2008; Lander, 2000, Coronil, 2000) que consideran un cuarto eje: la colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma.

imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos, dando lugar a un criterio de temporalidad que coloca a los pueblos no europeos en una etapa más próxima al estado de naturaleza. Esta condición se ve reforzada por la dicotomía cartesiana razón/cuerpo (Walsh, 2008; Lander, Escobar, Coronil, 2000; Mignolo, 1998 y 2001; Castro Gómez y Mendieta, 1998).

Partimos de la hipótesis de que el Museo de América reproduce un discurso cultural colonial, al incluir en sus prácticas actuales (museográficas, espaciales y textuales)<sup>2</sup> lógicas evolucionistas, dualistas y racistas que subalternizan e inferiorizan a las poblaciones indígenas, junto a sus formas de organización y saberes. Dicha “colonialidad” será examinada a través de una serie de prácticas institucionalizadas y producción de discursos de los denominados “expertos”, agentes institucionales del Museo formados en historia de América y en antropología, que configuran de forma heterogénea la producción y circulación del conocimiento sobre “pueblos indígenas americanos” (textos escritos, conferencias, catalogaciones, exhibiciones, etc.), así como la conformación de subjetividades “desde arriba”.

Consideramos que nuestra experiencia etnográfica en el Museo de América, privilegiando prácticas, discursos y representaciones institucionales, desde una perspectiva crítica, nos permiten complejizar y desnaturalizar las categorizaciones frecuentemente utilizadas en dicho ámbito sobre los pueblos indígenas como representación del “pasado”. Asimismo, pretendemos destacar las relaciones de poder que se articulan en la producción del conocimiento y la gestión de la denominada “diferencia cultural” por parte de las instituciones gubernamentales.

## **1. MUSEO DE AMÉRICA: LA HISTORIA DE SUS COLECCIONES**

**3296**

Llevar a cabo una historia crítica de las colecciones que aparecen en los espacios de exhibición y conmemoración cultural requiere, como menciona James Clifford (2001), hacer hincapié en la forma en que grupos o individuos se han apropiado de cosas, hechos y significados “exóticos”, dando lugar a un sistema de clasificaciones y catalogaciones que se materializa en los museos.

En este caso nos interesa analizar cómo los principales agentes que gestionan el Museo han analizado e interpretado las colecciones que poseen dicha institución. En un artículo publicado en el año 1994, el actual subdirector del Museo, pone de manifiesto que los investigadores que se hacen cargo de los materiales arqueológicos americanos suelen considerar que: “con los objetos a nuestros alcance, es posible proporcionar a los visitantes una imagen completa y objetiva de las culturas que intentamos mostrar” (Jiménez Villalba, 1994:203). A su vez, marcado por un pensamiento “holístico” plantea lo dificultoso de transmitir “la totalidad de una cultura”, a través de las colecciones de las que disponen, destacando que suelen paliar las deficiencias confeccionando un relato con “los rasgos más sobresalientes con los que cuentan” y apoyándose en otros recursos (fotos, maquetas, etc.). Según el autor, este proceso no deja de ser “una construcción arbitraria y artificial”, producto de la “inspiración” de los sujetos que trabajan en ella y de los materiales dis-

---

<sup>2</sup> Nuestra hipótesis se enmarca en la nueva museología (Lepe Lira, 2008) que concibe un museo como una práctica semióticodiscursiva que propone de manera explícita, consciente o inconscientemente, un discurso global complejo. Por ende, entendemos un museo como una práctica de sentido, fruto de la interrelación entre diferentes materialidades discursivas (museográficas, textuales y espaciales) que pueden ser “leídas” e interpretadas.



ponibles recogidos y coleccionados de acuerdo a “concepciones europeas de las culturas americanas” y “concepciones científicas” del momento. Esta visión “constructivista”, que en un primer momento parece abordar críticamente el proceso de recolección, catalogación y exhibición de los materiales disponibles en el Museo, desaparece en el análisis posterior del mismo autor, que se ve permeado de sentido común.

En dicho análisis muestra como a través de amplios tramos del pensamiento histórico, “los precursores”, “el siglo de las luces”, “el siglo XIX” y el “siglo XX”, los conquistadores y científicos se “hicieron con objetos precolombinos”. El eje fundamental es la idea de acumulación de posesiones, la obtención de “buenas” o “malas” recolecciones en función de “circunstancias externas” que nunca llegan a definirse claramente, planteando conscientemente dejar de lado las cuestiones políticas y económicas que le dan sentido a la apropiación de objetos “exóticos”, en más de una ocasión.

En este sentido, en ningún momento se hace mención al expolio durante la conquista que según el autor genera la figura de los “precursores del coleccionismo”, cuyos objetos, aclara, el Museo no posee ninguna pieza. Otra de las figuras que realza en los sucesivos períodos históricos es la del “científico” que forma parte de las múltiples expediciones desarrolladas por el gobierno colonial, utilizando la retórica de la “anticonquista” (Pratt, 2010), es decir, una estrategia discursiva que hace de la autoridad científica europea, seres utópicos e inocentes subsumidos en una lógica racionalizadora centrada en la naturaleza, y que realizan una especie de apropiación benigna y abstracta del planeta sin poder de transformar. Este hecho los diferenciaba de otros agentes coloniales (conquistadores, traficantes de esclavos, comerciantes) y a su vez, ocultaba su estrecha relación con el expansionismo económico y político de Europa de los siglos XVIII y XIX.

A modo de ejemplo podemos mencionar que, al tratarse de una época en la que se fomentaban las colecciones, catalogaciones y clasificaciones, según Félix Jiménez Villalba (1994:209), estos científicos “habían elaborado una secuencia histórica donde los pueblos americanos ocupaban un lugar muy pequeño, pero al menos era un lugar”. Difícilmente podríamos encontrar un intento más evidente de naturalizar la superioridad europea en el contexto científico y político.

Tal como hemos podido comprobar, en los pocos escritos que existen sobre las colecciones del Museo de América publicados en los últimos años, (Jiménez Villalba, 1994 y Cabello Carro, 1994) el mundo objetivo que se recolecta está dado, no producido y de este modo se ocultan las relaciones históricas de poder radicalmente asimétricas que se establecen en el trabajo de adquisición y “colección” (Clifford, 2001).

## **2. EXPONIENDO LA “DIVERSIDAD DE AMÉRICA”**

El edificio que alberga al Museo se ubica en la Avenida de los Reyes Católicos, entre la plaza del Cardenal Cisneros y la plaza de Cristo Rey, frente al Arco de la Victoria y junto a la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).



Plano ubicación Museo de América. Fuente: <http://museodeamerica.mcu.es>

Los documentos y publicaciones en relación al Museo coinciden en determinar que esta institución se crea en 1941, mediante decreto y decisión del Gobierno dictatorial franquista<sup>3</sup>. Jiménez Villalba (1994:211), por ejemplo, sugiere dejar de lado los aspectos políticos e ideológicos que dieron lugar a su conformación, para centrarse en los objetivos “neutrales” del saber científico con el que fue pensado en un inicio:

“El diseño de lo que sería el nuevo Museo lo hizo Manuel Ballesteros Gaibrois en un artículo aparecido el mismo año. Dejando de lado el contexto político que rodeó la fundación, muchas de las reflexiones de Ballesteros podrían ser suscritas hoy. Concebía el Museo no como un almacén de objetos gloriosos, sino como un centro científico y docente, a la manera de los museos históricos etnográficos que por aquel entonces se estaban creando en el mundo”.

Por su parte, Paz Cabello Carro (1994:193) nos plantea que el decreto de fundación del Museo exponía que: “su área de acción era exclusivamente América y su fin patentizar la gesta del descubrimiento y estudiar las culturas indígenas, el arte colonial y la obra misionera de los cronistas y jurisperitos”. Esto se pone de manifiesto en la propia estructura del edificio que: “pretendía sugerir la idea de la labor misionera y civilizadora de España en América, por lo que presenta un estilo historicista neocolonial, con un arco en la fachada al estilo del de San Esteban de Salamanca, una disposición conventual de las salas de exposición, que giran en torno a un claustro y una torre que sugiere las de las iglesias barrocas americanas” (Cabello Carro 1994: 193).

3298

<sup>3</sup> El proyecto inicial del Museo se remonta en realidad tanto a un decreto de la II República como a una vieja idea ya presente en los inicios de la colonización (Cabello Carro, 1994).



Foto de la fachada del Museo de América. Autoría propia

Por obras de reforma y ampliación se cierra al público en 1981, manteniendo actividades temporales de investigación y de clasificación de sus fondos. Sin embargo, no es hasta 1993 que tiene lugar un nuevo “Real Decreto por el que se reorganiza el Museo de América”, reinaugurándose el 12 de octubre (Día de la Hispanidad) de 1994.

Según comenta el subdirector en una entrevista realizada en abril de 2010, a partir de la revisión de las colecciones del museo y de su reapertura en 1994, las concepciones ideológicas que le dieron sentido fueron revisadas, corregidas y adaptadas a presupuestos relativistas:

“...Ya con un planteamiento muy distinto... Desde un punto de vista científico y antropológico... actualmente [el Museo] es sumamente respetuoso con todas las culturas y sobre todo muy relativista en el sentido de que depende desde donde se mire, pues obviamente, todo lo que el hombre hace tiene interés.” (Jiménez Villalba, subdirector del Museo).

3299

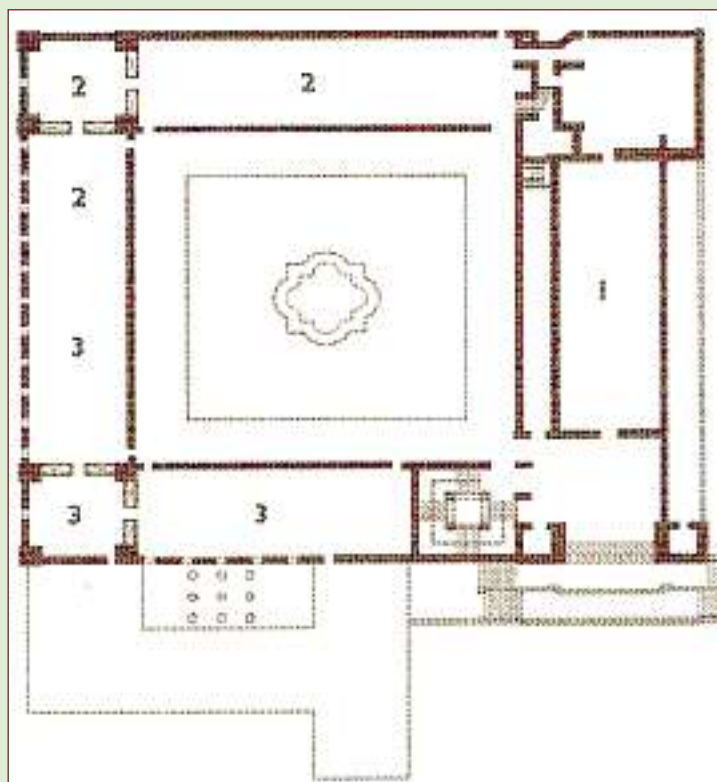
En este caso, hace referencia a las concepciones que durante mucho tiempo determinaron la exhibición y preservación de muchas de las colecciones del Museo, en donde no todo lo proveniente de las “culturas americanas” era considerado “arte” o “artefacto etnográfico”, lo cual generaba un amplio proceso de exclusión de los objetos coleccionados. Generalmente los objetos seleccionados como “valiosos”, se ordenaban preferentemente por grandes áreas geográficas, destacando casi siempre una perspectiva evolucionista de la historia humana, cuyo valor consistía en mostrar objetos “exóticos” para testimoniar la existencia de un pasado antiguo que confirmara el presente de Europa (Clifford, 2001).

El soporte de la estrategia descriptivoexplicativa para entender la forma que adquieren las actuales exhibiciones del Museo bajo el “relativismo cultural”, es la utilización de lo que Susan Wright (1998:130) denomina “vieja idea de cultura”, promovida por los precursores norteamericanos y británicos de la antropología, cuyas características principales se fundamentan en una identidad definida a pequeña escala basada en una lista de rasgos de carácter ahistórico con un sistema de significados compartidos (“cultura auténtica”) e individuos homogéneos. La crítica fundamental a estos postulados sobre “las culturas” destaca que las sociedades estudiadas por los antropólogos no son delimitaciones fijas e inmutables, sino que se inscriben en procesos sociales más amplios de un orden mundial (colonialismo, estados nacionales, el capitalismo internacional y las agencias inter-

nacionales) y son construidas situacionalmente en lugares y tiempos particulares. Pero fundamentalmente, nos resulta interesante la perspectiva propuesta por Wright (1998), quien considera la “cultura” como un proceso de construcción de sentido en constante confrontación, negociación y transformación que llevan a cabo los sujetos ubicados en desiguales relaciones de poder.

En relación a nuestro estudio, uno de los mejores ejemplos donde podemos analizar cómo se intenta imponer una definición de la “auténtica diversidad americana”, articulando la “vieja idea de cultura” con ciertos postulados evolucionistas, es la sección monográfica del Museo denominada “La Sociedad”.

A su vez existen otras cuatro salas monográficas distribuidas alrededor de un claustro, y de recorrido unidireccional.



Plano de recorrido Museo de América. Fuente: <http://museodeamerica.mcu.es/recorrido.html>

3300

La primera sala, “El Conocimiento”, expone las ideas europeas sobre América y consta de tres espacios: “Los instrumentos del conocimiento” donde se muestran fragmentos de cartas y crónicas de las expediciones del “descubrimiento”, así como ilustraciones y grabados de la época y algunos objetos (vasijas y vestimentas); la reproducción de un Gabinete de Historia Natural del siglo XVIII (con objetos diversos de América, Asia y Oceanía); y una sección de cartografía, donde se exponen diversos mapas y se proyecta un vídeo sobre las rutas del “descubrimiento”.<sup>4</sup>

La segunda sala, “La Realidad de América”, en el inicio de su recorrido expone una maqueta orográfica de grandes dimensiones que representa la totalidad del continente americano, y una pantalla tríptica donde se proyecta un vídeo acerca de su flora y fauna, “sus

<sup>4</sup> Dentro de sus exposiciones permanentes también se pueden observar objetos pertenecientes a “las culturas” filipina, china y oceánica.

paisajes”. En esta misma sala se encuentra la sección titulada “El hombre” donde en diversas placas se explica el poblamiento de América y su “diversidad étnica”. A continuación, se exponen del lado lateral izquierdo una serie de cuadros denominados “Escenas de Colonización” y en la pared lateral derecha una “Serie de 16 escenas de Mestizaje”. Estas últimas son las imágenes más recurrentes en las salas del Museo<sup>5</sup>. Seguidamente, surge la sección “Desarrollo cultural de Polo a Polo” donde en sucesivas vitrinas se muestran diversos objetos clasificados por “culturas” de origen.

### 3. “HOY COMO AYER..”

Con esta frase empieza la narración del vídeo proyectado al comienzo de la tercera sala “La Sociedad”. El vídeo muestra, por ejemplo, a un indígena Chimú confeccionando un sombrero de paja o el mercado de Chichicastenango, que sirven para narrar como “hoy como ayer” en América perviven muchas de las antiguas “tradiciones”. La narración aborda la diversidad cultural en términos de “grados de evolución”, “falta de homogeneidad en la evolución social” y de avance hacia la complejidad como en la siguiente expresión: “dentro de las estructuras sociales las bandas son las menos complejas”.

Esta sala, la tercera en el recorrido, es la más amplia del museo y en ella se exponen la “diversidad cultural” y los diferentes estadios de desarrollo social de América. A través de las siguientes secciones ordenadas y delineadas como en las etnografías convencionales:

1. Las “Sociedades igualitarias: bandas”: en ella se muestran reproducciones a tamaño real de sus viviendas (“La viviendaLa casa de musgo”);
2. Las “Sociedades igualitarias: tribus” (que expone la reproducción de un tipi, de una canoa y diversos objetos en vitrinas);
3. Las “Sociedades complejas: las jefaturas” (“La casa del noroeste”);
4. Las “Sociedades complejas: Estados” (se muestra mobiliario, obras pictóricas y objetos decorativos de “La vivienda colonial”);
5. El “Urbanismo precolombino” (centrándose en los Imperios Inca, Maya y Azteca);
6. La “ciudad colonial”;
7. La “Economía de los Estados”; y
8. El “Poder y sus símbolos”.

La cuarta sala, “La religión”, contiene una maqueta en madera de la Catedral de México, con partes móviles, que el visitante puede accionar pulsando un botón. En esta sala a través de objetos y de un video se pretende dar a conocer la diversidad religiosa en América, sus espacios sagrados y algunos de sus ritos funerarios o de fertilidad. Por ejemplo, existe una vitrina dedicada a los “Alucinógenos” y otra donde se muestran “reducciones de cabezas”.

La última sala, “La Comunicación”, contiene objetos que muestran algunos de los primeros sistemas de comunicación pictórica precolombinos junto a instrumentos musicales,

<sup>5</sup> Estos cuadros corresponden al género pictográfico denominado “Castas”, que se desarrolló a lo largo del siglo XVIII en Nueva España y en el Virreinato del Perú. Representaban diferentes grupos familiares que mostraban la diversidad de la sociedad colonial y respondían a los afanes clasificatorios propios del cientifismo del siglo XVIII. En realidad reflejaban la jerarquía racial y socioeconómica, vigente en el periodo colonial en cual los orígenes étnicos y la apariencia física determinaban la posición, el prestigio y los derechos de la persona (Castro Morales, 1983).

atuendos de carnaval y fiestas típicas. Como ejemplo de las “altas culturas” americanas en época virreinal se exhibe un retrato de sor Juana Inés de la Cruz, junto a una recreación de su celda monacal, y una vitrina con las primeras obras impresas en América o de escritores latinoamericanos del siglo XVIII. La sala culmina con una serie de cuadros que representan una vez más “Escenas de Mestizaje”.

A lo largo del Museo las prácticas discursivas cosifican la pluralidad cultural del continente americano, expuesta mediante objetos mostrados en vitrinas. El discurso textual se expresa en términos de universales culturales y de desarrollo social, económico, urbanístico y político. Todas las salas están impregnadas de un fuerte evolucionismo cultural y enfatizan la existencia y evolución de sociedades tribales a sociedades complejas (Imperio Inca, Maya y Azteca), cuyo culmen en América serían los Estados coloniales. Sin embargo, estas mismas prácticas, no hacen alusión a los procesos de independencia ni a la actualidad, hecho que se reproduce a lo largo de todo el Museo en el cual “América” está continuamente cosificada y representada de forma atemporal. Salvo excepciones, el museo da prioridad al periodo de colonización hispánica, en detrimento de períodos anteriores y contemporáneos.

Merece una especial atención la sección “El ciclo de la vida”, ubicada en la sala 3, “La Sociedad”, que está formada por objetos variados (vestimenta, adornos, juguetes, etc.), asociados a diferentes momentos del ciclo vital: “El nacimiento”, “La infancia”, “La pubertad”, “La madurez y el matrimonio”, “La enfermedad”, y “La vejez y la muerte”. Todas estas fases son descritas en placas explicativas y narradas en términos abstractos. Aunque resaltan las diferencias, homogenizan las culturas indígenas, mezclan usos y costumbres de otros contextos para describir y comparar a las sociedades americanas y reproducen el discurso de “la otredad” sobre las mismas. Así por ejemplo, al hacer referencia a “la infancia” podemos observar la siguiente descripción:

“La infancia es el momento en que el individuo se halla plenamente identificado con su papel, el cual se va consolidando de acuerdo con un modelo de aprendizaje social o comportamiento. La identidad del niño es el resultado de un proceso según el cual los pequeños son recompensados o castigados selectivamente cuando satisfacen o no una norma de comportamiento conforme su sexo, hecho que les ilustra sobre las funciones o cometidos que seguirán de adultos.”

Otro ejemplo significativo es la placa que describe “la pubertad”, definida de la siguiente manera:

“Es el cambio que hace que el ser humano pase de niño a adulto. La pubertad femenina suele coincidir con la aparición de las primeras reglas; la de los chicos con alguna evidencia fisiológica (aparición de vello en el rostro, cambio de voz, etc.). Estas situaciones, existen en todas las culturas, tienden a declinar en importancia e intensidad a medida que las sociedades se hacen más complejas [...]”.

La composición museográfica textual de “El ciclo de la vida” se expresa a través de la comparación entre un “nosotros” blanco, europeo, frente a un “otro” indígena, reducido a objeto de conocimiento. Mientras que para el “nosotros” se utilizan fotografías recién

tes y en color, realizando diferentes actividades, para el indígena se recurre a fotografías (posiblemente de principios del siglo XX) en blanco y negro, descontextualizadas y en actitud pasiva.

Teniendo en cuenta otros análisis de fotografías antropométricas de principios del siglo XX, como el realizado por Alejandro Martínez y Liliana Tamagno (2006) sobre fotografías halladas en el Archivo Fotográfico del Museo de la Plata, podemos considerar que la fotografía es un medio y un producto de una relación de poder que constituye en estos casos un vínculo violento al convertir a seres humanos en objetos y fragmentar su historia. El estudio de dicho tipo de fotografías refleja que en la antropología de la época:

“Lo visual ganaba primacía como una manera de organizar la sociedad por tipologías. La manipulación de categorías humanas reforzaba la diferencia de los colonizadores al mismo tiempo que su poder. La fotografía reemplazaba el lugar de los cuerpos de una humanidad ausente. Expuestas en los museos, representaban visualmente, para el público en general, la constatación de la existencia de un estadio intermedio entre la civilización y la vida animal” (Sel, 2002:1).

Asimismo, es pertinente entender la fotografía como:

“El asunto ilusoriamente retirado de su contexto espacial y temporal y codificado en forma de imagen. Vestigios de un pasado, admirables realidades en suspensión, caracterizadas por tiempos muy bien delimitados” (Kossov, 2001:41).

Tanto las fotografías del Museo de América, como las analizadas por Martínez y Tamagno (2006), presentan imágenes de cuerpos aislados, desnudos, en actitud pasiva y dócil, y “remiten a las fotos de los archivos policiales”, con fondos completamente blancos. Así pues, este estilo fotográfico, propio de la antropología visual de principios del siglo XX y del paradigma positivista, refleja procedimientos de sistematización de los diferentes “tipos humanos”; posibilita detener el tiempo, congelar un instante y presentar los cuerpos en formato reducido para poder manipularlos, observarlos y examinarlos. La fotografía no contextualizada parece ser expresión de “objetividad” y las personas fotografiadas “piezas de museo, disponibles para el análisis pormenorizado y la observación meticulosa del científico” (Martínez y Tamagno, 2006:98).

Por otra parte, constituyen un ejemplo de algunas de las representaciones sociales actuales sobre los indígenas y muestran la persistencia social, aunque transformada, del etnocentrismo prejuicioso y de la inferiorización de la diferencia. Según Alicia Barabás (2000:9) “«indígena» es un concepto resultante de un proceso complejo en permanente construcción”, y por ello, resulta pertinente ver qué imaginario está presente en esta y en las construcciones precedentes. Estas fotografías son una transposición a términos actuales del concepto de “bárbaro colonial” constituido en base al imaginario medieval/colonial. Es decir, en ellas se produce una sustitución del bárbaro por el concepto de indígena, sin que por ello las connotaciones de barbarie –como la desnudez– desaparezcan. Dichas fotografías constituyen una cristalización del imaginario racista, en el cual persisten fragmentos significativos del imaginario colonial y de la ideología de la desigualdad, muchas veces racionalizada (en cierta medida en otras salas del museo, como en la primera sala, “El Conocimiento”) pero igualmente activa en la construcción de la alteridad.

En síntesis, si bien el discurso oficial hace hincapié en la revisión y en la completa transformación de los criterios que guían las exposiciones presentes en el Museo, llegando incluso a afirmar su carácter relativista, nuestro análisis pone en evidencia las incoherencias discursivas que contiene, así como la atemporalidad con la que se aborda a las poblaciones indígenas y la continuidad del imaginario colonial español.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- BARABÁS, Alicia (2000) “La Construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, *Alteridades*, Vol. 10. Nº 19: 920.
- CABELLO CARRO, Paz (1994) “De las antiguas colecciones americanas al actual Museo de América”, *ANABAD*, Tomo 44, Nº 4: 177-202.
- CASTRO GOMEZ Santiago y MENDIETA Eduardo (Coord.) (1998) *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México. University of San FranciscoPorrúa.
- CASTRO MORALES, Efraín (1983) “Los cuadros de Castas de la Nueva España”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft, und Gesellschaft Lateinamerikas*, 20. (Köln, Böehlau, Verlag): 671690. Traducción del Institute of Latin American Studies. University of London.
- CLIFFORD, James (2001) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- CORONIL Fernando (2000) “Naturaleza del Poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En E. LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 87-111.
- FABIAN, Johannes (1983) *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.
- GEERTZ, Clifford (2002) *Reflexiones Antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona, Paidós.
- JIMÉNEZ VILLALBA, Félix (1994) “Estudio de los criterios de acopio, clasificación y catalogación de los materiales arqueológicos del Museo de Madrid”, *ANABAD*, Tomo 44, Nº 4: 203-214.
- KOSSOY, Boris (2001) “Los tiempos de la fotografía”, *Alquimia*, Año 5, Nº 13: 41-45.
- LANDER, Edgardo (comp.) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LEPE LIRA, Luz María (2008) “Discurso y comunicación en los museos de Querétaro. Una propuesta de análisis sobre sus prácticas discursivas”, *Cuicuilco*, Vol. 15, Nº 43: 81-109.
- MARTÍNEZ, Alejandro y TAMAGNO, Liliana (2006) “La naturalización de la violencia. Un análisis de las fotografías antropométricas de principios de siglo XX”, *Cuadernos de Antropología Social*, 24: 93-112.
- MIGNOLO Walter (2001) “Introducción”. En W. MIGNOLO (comp.) *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Signo/Duke University: 953.
- (1998) “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. En S. CASTRO GÓMEZ y E. MENDIETA (coords.). *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San FranciscoPorrúa: 3158.
- PRATT, Mary Louise (2010) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, Aníbal (2000a), “Colonialidad del poder y clasificación social” *Journal of WorldSystems Research*, VI, 2: 342-386.



- (2000b) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. LANDER, (comp). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: 201-246.
- (2000c) “¡Qué tal raza!”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, N° 1: 37-45.
- (1991) “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29: 1120.
- SEL, Susana (2002) “Teoría crítica en antropología visual”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, N° 2: 18.
- TROUILLOT, MichelRolph (1991) “*Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and politics of Otherness*”. En R. FOX (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Presents*. Santa Fe School of American Reseach: 17-44.
- WALSH, Catherine (2008) “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgenencias políticoepistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa*, N° 9: 131-152.
- WRIGHT, Susan (1998) “La politización de la cultura”, *Anthropolgy Today*, vol. 14, N° 1: 715.

## **5. FUENTES**

Dossier de Prensa e información institucional del Museo de América.

## **6. PÁGINAS WEB**

<http://www.mcu.es/index.html>

<http://www.yosoyamerica.org/>



**MESA DE TRABAJO**  
**RELIGIONES EN MOVIMIENTO. DESLOCALIZACIÓN,**  
**TRANSNACIONALIDAD Y NEOETNICIDAD ENTRE**  
**COMUNIDADES MUSULMANAS EN ESPAÑA**

Coordinadores:  
Sol Tarrés  
Universidad de Huelva  
Jordi Moreras Universitat Rovira i Virgili

**ÍNDICE**

**PRESENTACIÓN: RELIGIONES EN MOVIMIENTO. DESLOCALIZACIÓN, TRANSNACIONALIDAD Y NEOETNICIDAD ENTRE LAS COMUNIDADES MUSULMANAS EN ESPAÑA**

Sol Tarrés y Jordi Moreras

**IDENTIDADES Y RELIGIONES EN MOVIMIENTO: EL ISLAM Y LAS COMUNIDADES ETNORELIGIOSAS EN GRANADA**

Javier Rosón

**RITUALES ISLÁMICOS EN DIÁSPORA. EL CICLO FESTIVO DE LOS MUSULMANES DE CATALUÑA**

Ariadna Solé Arraràs y Marta Alonso Cabré

**FERVORES RELIGIOSOS EN JUVENES PAKISTANÍES: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA MUSICAL RELIGIOSA**

José Sánchez García

**MUSULMÁN/A DE CULTURA Y MUSULMÁN/A DE RELIGIÓN: SIGNIFICADOS POLÍTICOS DE CATEGORÍAS RELIGIOSAS**

Virtudes Téllez Delgado

**“COLECTIVOS DE MUSULMANES Y CENTRO DE CULTO ISLÁMICO”. UN ESTUDIO SOBRE LA VISIBILIZACIÓN DE SIGNOS ISLÁMICOS EN EL ESPACIO PÚBLICO: CONSTRUCCIÓN Y GESTIÓN DE LA ALTERIDAD EN SEVILLA**

Rosam Rodríguez

**LA INSERCIÓN RELIGIOSA DE LA SEGUNDA GENERACIÓN MUSULMANA MARROQUÍ EN ESPAÑA**

Joaquín Eguren

**LA AHMADIYYA PAKISTANÍA: TRANSNACIONALIDAD Y CONFIGURACIÓN. LA MEZQUITA BASHARAT (CÓRDOBA)**

Ana Ballesteros Peiró

**LA YAMA`A ALTABLIGH ATDA`WA, CONGREGACIÓN PARA LA PROGRAMACIÓN Y EL LLAMAMIENTO AL ISLAM EN ESPAÑA**

Sol Tarrés Chamorro

**LA DOBLE RUPTURA: REDES, ESPACIOS Y DINÁMICAS DE LA SALFIYA EN CATALUÑA**  
Jordi Moreras Palenzuela

## **PRESENTACIÓN: RELIGIONES EN MOVIMIENTO. DESLOCALIZACIÓN, TRANSNACIONALIDAD Y NEOETNICIDAD ENTRE LAS COMUNIDADES MUSULMANAS EN ESPAÑA**

Sol Tarrés  
Universidad de Huelva  
Jordi Moreras  
Universitat Rovira i Virgili

Uno de los rasgos que definen a las sociedades contemporáneas es el pluralismo, asociado y/o derivado de los movimientos transnacionales de personas, ideas, capitales y, sobre todo, del impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Tal pluralismo, que implica una interacción –ya sea voluntaria o involuntaria– entre grupos muy distintos, presenta una incidencia significativa en la esfera religiosa. Confesiones, creencias, espiritualidades y prácticas religiosas se desarrollan y asumen nuevas formas y significados en espacios concretos, y respecto a poblaciones que mantienen un principio activo de movilidad.

Un caso singular lo ofrece el islam contemporáneo, en el que los procesos de transnacionalidad, deslocalización y neoetnicidad implican una reformulación de la religiosidad musulmana a partir de categorías identitarias múltiples y recompuestas. En Europa y en España, las redes comunitarias musulmanas no sólo contribuyen a la organización colectiva y a la (re)construcción de las pertinencias identitarias de estos colectivos; también se configuran como grupos de influencia en el conjunto de la sociedad desde parámetros de carácter identitarioreligioso y político.

Definitivamente, las comunidades musulmanas en España parecen situarse en un escenario postmigratorio, en el que redefinir necesariamente las identidades individuales y colectivas. Si hasta el momento los procesos de identidad se orientaban hacia la consolidación comunitaria de estos colectivos, especialmente de los surgidos de trayectos migratorios, a partir de ahora estos ejercicios se complementan con la necesidad de generar identidades interactivas con el contexto social, político e institucional de la sociedad española.

En este nuevo contexto, la transnacionalidad deviene en algo más que una situación; se convierte en un recurso al alcance de estos colectivos como forma de establecer un punto de referencia en base al cual poder (re)elaborar estas nuevas identidades.

Todos los indicadores con los que trabaja la literatura académica muestran que la configuración de un islam en Europa y en España no se está haciendo a espaldas del origen de estos colectivos, y que constituye dinámicas que, aunque con características propias según el contexto en el que se desarrollan, también ofrecen una serie de elementos derivados de los escenarios de la etnicidad marcados por la globalización, en los que las relaciones y estructuras sociales se caracterizan por la desterritorialización, la deslocalización, la hibridación y la neoetnicidad. En la balanza de relaciones del islam europeo con sus diversos orígenes étniconacionales, las importaciones de referencias, conceptos y autoridades religiosas sobre sobrepasan mucho las exportaciones, si bien estos elementos son reinterpretados y (re)contextualizados. Con ello se rompe la condición implícita que sugerían las interpretaciones más banales del principio de integración (es decir, el olvido del origen como requisito para alcanzar la integración), mostrando la continuidad de una dependencia doctrinal y referencial reconstruida. No se trata, pues, de que el islam europeo deba desvincularse de sus orígenes diversos, que tenga que evitar cualquiera de las

influencias que provengan de éstos, sino de que sea capaz de proponer alternativas proactivas para que los musulmanes que forman parte de estas sociedades, puedan elaborar sus trayectos personales de integración ciudadana.

En los últimos años, diferentes estudios etnográficos han ofrecido una mirada interpretativa de estos procesos en el contexto español, abriendo nuevas perspectivas de análisis que contrastan las reflexiones teóricas con datos empíricos. Esta mesa de trabajo se ha planteado como objetivo establecer un estado de la cuestión reciente de la aproximación antropológica a estas dinámicas.

Abre esta mesa de trabajo el artículo titulado “Identidades y religiones en movimiento: el islam y las comunidades etnoreligiosas en Granada”, ciudad que constituye un importante referente simbólico para los musulmanes. Javier Rosón Lorente, en este trabajo relacionado directamente con su Tesis Doctoral, trata con brillantez cómo esta construcción comunitaria es concomitante a la emergencia de una nueva identidad étnica que marca pautas comportamentales y ordena la interacción social, tanto inter como intra grupal. Esta etnogénesis implica un proceso de hibridación cultural, en el que desde la recuperación (reinención) de la memoria histórica y la resignificación de los espacios locales territorializados, se produce una reelaboración de las identidades locales, que se expresa simbólicamente en la celebración del Día de la Toma.

En los procesos de construcción identitaria los procesos rituales se conforman como estrategias fundamentales para su consecución. En este sentido Ariadna Solé y Marta Alonso en su artículo “Rituales islámicos en diáspora. El ciclo festivo de los musulmanes en Cataluña” trazan un interesante recorrido con los principales hitos en el ciclo festivo islámico visibilizado en el espacio público catalán, y lo hacen a través de los cuatro procesos rituales más significativos: Ramadán, fiesta del cordero, Ashura, Maulid. Se trata de rituales que, además de mostrar la diversidad islámica ponen de manifiesto el proceso de fortalecimiento y cohesión comunitaria, contribuyendo al reconocimiento público de la diversidad, la reivindicación de liderazgos (tanto organizativos como doctrinales) y, a su vez, se insertan y entremezclan en las identidades locales, en este caso catalanas.

Si en el segundo texto se hace una referencia indirecta a la presencia de la música en determinados rituales, el trabajo de José Sánchez García aborda directamente esta temática. Su artículo “Fervores religiosos entre jóvenes paquistaníes: Una primera aproximación a la experiencia musical religiosa” aborda la diversidad islámica en España desde una perspectiva novedosa y muy sugerente, como es oposición/relación entre la música religiosa sufí y la música profana etnificada entre el colectivo barelvi paquistaní, representado por la asociación Minhaj alQuran. La música sufí está analizada a partir de la recitación na’t en el maulid en la que la diversidad de escenarios, la presencia de las autoridades políticas locales e incluso la discusión entre lo “auténtico” (esencialismo) y la adaptación contemporánea (desacralización) explicitan formas de hibridación cultural. Por otra parte, la música bhangra, música “profana” etnificada como espectáculo multicultural, que debe ser analizado desde lo glocal, y que contribuye a la visibilización de los paquistaníes en el espacio público. Y en ambos casos los distintos eventos pueden interpretarse también como formas de sociabilidad entre los jóvenes paquistaníes que contribuyen a la construcción de sus identidades múltiples: como creyentes, como paquistaníes, como jóvenes.

En los distintos escenarios de etnicidad que se suelen plantear sobrevuela una idea generalizada (aunque no por ello acertada): la identificación culturareligión, como si la creencia en una religión concreta determinara la cultura total de los fieles o de las comunidades de creyentes independientemente de sus contextos. Virtudes Téllez Delgado, en su artí-

culo “Musulmán de cultura y musulmán de religión: Significados políticos de categorías religiosas” reflexiona sobre esta cuestión. A través del trabajo de campo con jóvenes musulmanes de distinta procedencia unidos por su actividad en entidades asociativas culturales, y sobre todo tomando como caso singular el de una joven musulmana nacida en España de padres inmigrantes la autora analiza los discursos de los jóvenes en relación a la construcción de sus identidades étnicas, ya sea desde planteamientos político/culturales de reivindicación de la ciudadanía, ya desde la perspectiva religiosa deslocalizada y transnacional.

El artículo de Rosam Rodríguez, “Colectivos de musulmanes y centros de culto islámico. Un estudio sobre la visibilización de signos islámicos en el espacio público: Construcción y gestión de la alteridad”, aborda la cuestión de la ciudadanía de los musulmanes desde la construcción identitaria local y la gestión pública de la diversidad religiosa concretada en los espacios de culto islámicos en la ciudad de Sevilla y explicitada en el proyecto, fallido hasta el momento, de la Mezquita de Sevilla, inicialmente conocida como mezquita de los Bermejales.

Joaquín Eguren, en su artículo “La inserción religiosa de la segunda generación musulmana marroquí en España” aborda precisamente el tema de las segundas generaciones de musulmanes. Se trata de un análisis, a partir de los resultados de dos estudios de índole cuantitativa de segunda generación realizados en 2001 (investigación del IEM) y 2007 (estudio TIES), de las creencias y prácticas religiosas, del ethos islámico, entre los jóvenes que son hijos de inmigrantes marroquíes, en el seno de un Estado que se define constitucionalmente como aconfesional y en el que la mayoría de la población se reconoce como católica. Jóvenes que se definen mayoritariamente musulmanes (aunque con un porcentaje significativo de los que se declaran no creyentes), que integran los valores religiosos islámicos con los culturalmente españoles y que mantienen vínculos transnacionales de solidaridad y pertenencia con los lugares y familias de origen.

El artículo de Ana Ballesteros titulado “La Ahmadiyya pakistaní: Transnacionalidad y configuración. La mezquita Basharat (Córdoba)”, en el que habla sobre la Misión Ahmadía del Islam en España, un grupo considerado heterodoxo desde la ortodoxia sunníta y chiíta, si bien sus miembros reivindican su pertenencia islámica plena. Se trata de una comunidad mesiánica, cuyo fundador se autoproclamó Mesías Prometido en la tradición islámica y cristiana. Los ahmadías asentados en España desde la década de los 40 del siglo XX son principalmente paquistaníes punyabíes, y tienen su sede nacional en España en la localidad cordobesa de Pedro Abad. En este texto se aborda la historia y desarrollo de dicha comunidad, su estructura y organización, ofreciendo una imagen global de la misma.

La transnacionalidad islámica está presente en todos los artículos presentados, pero es en los tres últimos artículos donde ésta se encuentra explicitada a partir del estudio de movimientos religiosos islámicos transnacionales de muy distinta índole. Sol Tarrés, en su artículo “La Yama’a al-Tabligh alda’wa, Congregación para la propagación y el llamamiento al islam en España”. Se trata de una de las congregaciones de piedad islámicas transnacionales más significativas en el contexto actual, tanto español como europeo, y cuya implantación y visibilidad es concomitante al proceso de asentamiento de las comunidades musulmanas nacidas de los flujos migratorios internacionales. En este texto se estudia la reformulación de la religiosidad musulmana que propone el Tabligh, una ortopraxis que se adapta a los contextos y se expresa a partir de categorías identitarias múltiples y renovadas.

Y para terminar la presentación de los trabajos que componen esta aproximación a la diversidad islámica en movimiento, Jordi Moreras, en su artículo “La *doble ruptura*: Redes, espacios y dinámicas de la salafiya en Cataluña”, aborda una de las redes islámicas más activas y significativas en el desarrollo de una interpretación literalista de la doctrina islámica. La aproximación a esta corriente doctrinal (que no movimiento, como precisa Moreras), se encuentra condicionada por la creciente atención mediática y política generada a su alrededor en los últimos años. Su capacidad para poder conectar con algunos de los vacíos referenciales provocados por la precaria configuración comunitaria de los colectivos musulmanes en Cataluña, convierte su discurso basado en la transmisión inalterada de la tradición islámica (en el legado de los *salaf*, o compañeros del profeta Muhammad), en un principio coherente y atractivo desde el cual poder rehacer algunas de las dimensiones de autoridad (sea ésta doctrinal, como familiar).

En definitiva, los artículos propuestos en esta mesa de trabajo abordan los distintos escenarios de globalización relativos a la religiosidad islámica, en los que las relaciones simbólicas, intra e inter comunitarias, vienen marcadas por procesos múltiples y renovados de desterritorialización, deslocalización, hibridación cultural y neoetnicidad.



## IDENTIDADES Y RELIGIONES EN MOVIMIENTO: EL ISLAM Y LAS COMUNIDADES ETNORELIGIOSAS EN GRANADA

Javier Rosón Lorente

La sistemática distorsión de la imagen del mundo árabe y musulmán, junto a los procesos de esencialización y homogeneización de una población, que sin embargo es cada vez más plural y diversa, ha dado lugar a la aparición de una serie de procesos y nuevas realidades sociales que se pueden observar tanto a nivel internacional como local. Sucesos como la Revolución Iraní, las “Guerras del Golfo”, el asunto de Salman Rushdi, los ataques del GIA en Francia, la guerra de Afganistán, el asesinato de Theo Van Gogh, las caricaturas del profeta Mahoma, y un largo etcétera de acontecimientos que se muestran vinculados al islam, han venido mostrando una imagen violenta –de la religión y de las sociedades identificadas como musulmanas– y un islam militante totalmente opuesto a los valores occidentales de civilización y democracia. Esta impronta, junto a los estereotipos históricos locales y nacionales, a menudo han conformado una única justificación, en base a la cual se argumentan tantos los prejuicios como los actos de islamofobia<sup>1</sup>, ya sea ésta consciente o inconsciente.

En la actualidad, como consecuencia de los atentados del 11 de septiembre, del 11 de marzo y del 7 de junio, se ha “cerrado el círculo” de prejuicios, reforzando sobremanera la “estigmatización esencialista del mundo musulmán” (Martín Muñoz 2004): se ha llegado a identificar y comparar a la totalidad de la población inmigrante –al “otro”– que reside en los barrios y en la ciudades con “el terrorista”, y se ha revelado un alarmismo local, nacional e internacional que desemboca en el rechazo de las comunidades musulmanas y de todo aquello que esté mínimamente relacionado con el islam y con ser musulmán.

A través del trabajo de campo que desarrollé para la Tesis Doctoral y de las investigaciones etnográficas llevada a cabo en este período, he podido constatar el “germen” de los prejuicios se articula tanto a nivel local como internacional de modo paralelo y concomitante –siempre teniendo en cuenta las especificidades y particularidades propias–. El resultado de esto es que las comunidades musulmanas en general, y de migración marroquí en particular –en el caso de Granada–, están siendo cada vez más etnificadas y esencializadas. Según mi hipótesis, que procuraré desarrollar a lo largo de este trabajo, es solo cuestión de tiempo hasta que los actores de la comunidad puedan responder a una adscripción externa y etnificante, acudiendo a una adscripción al Islam no como religión, sino como una “alternativa civilizacional”, tal como los movimientos islamófilos demandan.

Las prácticas antropológicas desarrolladas a lo largo del trabajo de investigación igualmente me han conducido hacia una “codificación” de los conflictos potenciales que están apareciendo en el contexto urbano del barrio del Albayzín, entre los actores islamófobos y islamófilos, así como, entre las distintas comunidades musulmanas. El presente, el pasado y el futuro de las personas que viven en las ciudades y barrios pasa día a día por la reconstrucción y en algunos casos la reinención y/o adaptación de su propia identidad

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante entenderemos islamofobia como: “[...] el temor o los prejuicios hacia el islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos”. La islamofobia no es un fenómeno nuevo, pero sabemos que hoy en día muchas comunidades musulmanas en Europa están experimentando cada vez más un ambiente hostil hacia ellos, caracterizado por la sospecha, los arraigados prejuicios, la ignorancia y, en algunos casos, el acoso verbal y físico. Para más detalles cfr. Ramberg (2004).

individual y colectiva. A través de las historias de vida, de lo que se recuerda y de lo que se cuenta del presente y del pasado, he podido observar las huellas que el tiempo ha dejado en la actualidad, la manera en la que se interpretan los acontecimientos de la vida cotidiana y la forma en la que se construyen y se renuevan los imaginarios colectivos inexorablemente ligados a contextos y acontecimientos externos. Descifrar este pasado histórico, los hechos y acontecimientos que han marcado su vida, en gran medida delimitan las relaciones “intra” e “inter” grupales del barrio, así como su interpretación del presente más reciente.

Un ejemplo de esta labor se ha contextualizado en el barrio del Albayzín (Rosón, 2005 y 2008), a través del estudio del conflicto potencial que está siendo disputado entre tres actores diferentes: la comunidad musulmana, sectores de la población afines a la comunidad musulmana y aquellos actores sociales que se oponen a ella.

### 1. ENTRE LA DESTERRITORIALIZACIÓN Y LA “GENERACIÓN GLOBALIZADA”

Mientras que el desarrollo de los barrios y de la identidad barrial de sus habitantes, ha estado exclusivamente ligada a las prácticas sociales de sus habitantes autóctonos, percibidas por ellos como categorías inmutables –lo que podríamos llamar identidades y religiones consideradas como estáticas– a lo largo del tiempo y el espacio, el desarrollo de las actividades y de las relaciones sociales en él no han supuesto un especial problema para la “convivencia” vecinal limitándose a lo que ellos consideran como simples “roces entre vecinos”. Sin embargo, al igual que sucede en otros lugares –nacionales<sup>2</sup> e internacionales–, cada vez más, los cascos antiguos y los barrios tradicionales –como el caso del Albayzín– de muchas ciudades están comenzando a experimentar procesos “conflictivos” que alteran la supuesta armonía entre las distintas partes: Por un lado, están empezando a establecerse en el barrio, grupos de inmigrantes procedentes en su mayoría de países del Norte de África, así como españoles “conversos” en zonas previamente gentrificadas, aunque históricamente deprimidas y olvidadas. Por otro lado, “familias acaudaladas” de Granada, están trasladando su lugar de residencia a las zonas más residenciales del barrio, y en muchos casos, reemplazando y desplazado a la población autóctona a otros lugares y zonas del cinturón metropolitano. Estos dos procesos que pueden “resumir” lo que se ha denominado como “gentrificación”<sup>3</sup>, responden claramente a las actuales pautas de organización social.

Sin embargo, la especificidad que se observa en este y otros barrios, ya no sólo se adscribe a la creciente gentrificación –expresada desde la concepción exclusiva tradicional del término (Smith, 2002) mismo–, sino que más bien, se convierte en un espacio simbólicamente significativo para aquellos que intentan encontrar y buscar su identidad temporal, su pasado y sus raíces históricas adscribiéndose a un lugar y contexto territorializado anteriormente por los “residentes tradicionales”. De este modo, las fronteras identitarias –supuestamente estáticas e inmutables– generadas durante décadas, fronteras que delimitan temporal y territorialmente un espacio concreto convirtiéndose en un objeto “propio”

<sup>2</sup> Un ejemplo de este proceso “nacional” se puede observar en el barrio del Raval de Barcelona, que se enfrenta a dos procesos de resignificación urbana coincidentes: la reforma interior urbana y el asentamiento de los colectivos de inmigrantes que han incorporado nuevos usos y significados del espacio territorializado. Para más detalles cfr. Moreras (2005:119-132).

<sup>3</sup> Para más detalles acerca de los postulados sobre los procesos de gentrificación cfr.: Ernest W. Burgess (1961), Robert Park (1999), Wynne y O’Connor (1998), y Atkinson y Gary Bridge (2005).

de su vida diaria, están siendo “alteradas” por aquellos que de igual manera consideran tener pleno derecho en reivindicar un espacio y un tiempo que piensan de “todos”, aunque termine siendo un “todo” que se subdivide en los intereses particulares de cada “uno”. Desde el punto de vista de los “residentes autóctonos”, los nuevos forasteros, ya sean inmigrantes, turistas, “nuevos ricos”, hippies, etc., están desestructurando la identidad social y local del barrio, así como la de sus habitantes. La nueva población, entendiendo ésta como cualquier persona o grupo, ajeno o considerado como tal, que se ha desplazado al barrio para vivir en él y/o desarrollar algún tipo de actividad económica, atracción turística, religiosa, o simplemente lo ha elegido como lugar de paso o tránsito, se observa como un peligro potencial a las actividades “ritualizadas” que desarrollaban de forma diaria los vecinos.

Igualmente, aquellas familias que se han desplazado recientemente al barrio, y/o están inmersas en los procesos de gentrificación, descubren nuevos “opponentes” en su quehacer diario. Mientras que la población autóctona los “acusa” de ser los culpables de la pérdida de relaciones sociales entre vecinos, de la modificación de las tradiciones locales, en cierto modo, de la desaparición de los antiguos vecinos que han logrado vender sus posesiones, y de la continua revalorización del espacio en el que habitan, ellos observan la aparición de la población étnico religiosa en el barrio como un proceso que devalúa constantemente el mismo y, la masiva afluencia de turistas como la antítesis a este perjuicio. La visibilidad local del “otro” parece no favorecer a la idealización del espacio territorializado y del tiempo pasado.

A su vez, ambos grupos se unen a la hora de reivindicar el “peligro potencial” de la religión, la islámica, de grupos de inmigrantes o “convertos” que están llegando al barrio. No sólo por la “intrusión” de una cultura extraña y ajena a la suya propia, sino también a causa de la pertinaz ocupación de espacios y lugares significativos reconocidos como propios<sup>4</sup>. Se podía concluir, que la especificidad de unos “choca” frontalmente con la especificidad de los “otros” dando lugar a claros ejemplos que podríamos denominar como encontronazos de alteridad cultural, convirtiendo esto en un “círculo vicioso”, por el que, visto de manera simplificada, la población autóctona no acepta a los “nuevos ricos” que están poblando el barrio; éstos, a su vez, no aceptan a la población inmigrante que supuestamente está infravalorando algunas zonas del mismo, y ambos, comparten la idea de que los nuevos musulmanes, que están “recuperando” espacios anteriormente territorializados por los vecinos del barrio, son potencialmente peligrosos, ya sea por el efecto llamada, por el que atraería más musulmanes al barrio, o simplemente por la pérdida de unos espacios considerados como propios.

## **2. EJEMPLOS “PROCESUALES” DE HIBRIDACIÓN CULTURAL**

Sin embargo la “simplificación” discursiva de unos y de los “otros” va más allá. La creciente aparición de nuevas comunidades etnorreligiosas en la ciudad de Granada y en el barrio del Albayzín, unido a los procesos de inmigración que se están dando, originan la creación de diásporas internacionales que comparten un imaginario de lo perdido, un código cultural que puede reunir en las esferas pública y privada, intercambios materiales y simbólicos (Elbaz y Helly, 1996:87), así como una tensión entre la pertenencia a la patria

---

<sup>4</sup> Para más detalles acerca de este debate, en el que la población que se considera “autóctona”, en este caso no extranjera o no musulmana, reivindica la “usurpación” de espacios como los terrenos en los que se ha construido la Mezquita Mayor del Albayzín, cfr.: Rosón (2007).

y el lugar de acogida. Como consecuencia de esto, los procesos contemporáneos de “etnogénesis”, de reafirmación étnica, generan “culturas híbridas” (García Canclini, 1989), desarrollando en el barrio del Albayzín –entre muchos otros lugares– diversas conciencias identitarias: una creciente visibilidad local de grupos y personas identificados como los “otros” (inmigración marroquí, comunidades de neomusulmanes, etc.), que facilita la “recuperación” de la memoria histórica y la defensa y/o resignificación de los espacios localmente territorializados; una creciente identidad local, enfrentada a estos procesos, que genera fronteras nítidas de separación entre los distintos extractos de la sociedad civil representada; y, a su vez, un proceso unidireccional por el que se defiende la identidad local del lugar y la del grupo reconocido como propio, enfrentándose a los procesos de gentrificación desde la “glocalización” (Robertson, 1992).

### **2.1. Reinención de la memoria**

Para comprender estos procesos debemos reflexionar sobre el pasado. A lo largo de la historia del regionalismo andaluz y el localismo granadino (Rosón, 2008), hemos pasado de una perspectiva que daba prioridad y validez única a las interpretaciones realizadas por las élites políticas y sociales de la región, caracterizada por una relación de superioridad de los grupos dominantes, a una revisión constante de la historicidad por aquellos grupos que, en la mayoría de los casos, se consideran oprimidos y vilipendiados por una traducción del pasado que consideran alterada por el poder fáctico. Sin embargo, la formación de las memorias e identidades alternativas, clave a la hora de analizar los procesos de construcción identitaria de la ciudad, de los barrios y de sus vecinos, no sólo implica a los nuevos pobladores recién llegados, sino que igualmente infiere en los grupos ya establecidos en el lugar, dando lugar a múltiples maneras a través de las cuáles el pasado es utilizado para la creación de formas hegemónicas y contrahegemónicas (Williams, 1977:15) de poder social.

En el momento en el que se comienzan a estudiar las ciudades y barrios, resulta evidente este caso, que no se puede consensuar una versión única del pasado, sino que distintos actores enfrentan sus interpretaciones y sentidos en un escenario de luchas por el esclarecimiento de lo ocurrido –su particular “verdad”–, por la justicia y por los diversos sentidos de ese pasado. En este punto, la memoria que se forja en el imaginario colectivo del barrio está influenciada por distintas y diversas “marcas de la memoria” (Jelin, 2005:1213) –fechas, conmemoraciones, lugares como la escuela, la enseñanza, etc.– que muestran una impronta en los distintos residentes “del centro” que convierten, en cierto modo, las épocas pasadas en momentos idílicos. Teniendo en cuenta que la identidad de un grupo se genera a través de la diferenciación e interrelación de varias identidades, la entrada en escena de nuevos pobladores –como es el caso de la población musulmana– en la última época, es percibida por parte del autóctono como un ejemplo de invasión que desestabiliza la supuesta identidad barrial e “idealidad” preestablecida en la memoria y en el tiempo.

De este modo, al introducir una única y universal versión de la historia en la que la convivencia entre comunidades cristianas prevalecía a la memoria histórica de revanchas y de ocupación musulmana en el barrio, los nuevos tiempos, conflictivos, entre la comunidad musulmana y la “comunidad cristiana” logran “revivir” aquellos tiempos pasados. Surge aquí un proceso de negociación de la propia identidad, donde la temporalización, la “reinención de la tradición” (Hobsbawm, 2002) y la memoria histórica del barrio, son

claves a la hora de entender la lucha dialéctica que surge entre los vecinos y residentes autóctonos y los nuevos actores sociales que están comenzando a poblarlo.

Un ejemplo de esto se puede observar en las constantes referencias dialécticas que se hacen, por parte de ambos grupos, al concilio de Elvira, en un intento de destacar la presencia de una “comunidad cristiana” o de una “civilización cristiana” a priori de la musulmana, a través de la comparación de dos fechas temporalmente distantes entre sí: el año 300 d.C. y el periodo que se comprende entre el 711 y el 1492, periodo de presencia musulmana en la Península Ibérica. La justificación que los historiadores hacen de este proceso, enfrenta local y discursivamente a las distintas facciones implicadas en el análisis, anteponiendo un pasado u otro según sea la reconstrucción histórica que más favorece a su postura de construcción identitaria. Por un lado, se reivindica la presencia de San Cecilio, patrón de Granada, en los inicios de “Iliberi” o Elvira (Bosque, 1988:53ss). Por otro lado, y de forma opuesta, se reivindican los ocho siglos de presencia musulmana en “Garnatha”, obviando la anterior presencia cristiana, y considerando los 8 siglos, como un continuum temporal de presencia activa de población musulmana en la región. Igualmente, en este proceso de búsqueda identitaria en las raíces del pasado, aflora o emerge el supuesto mito de convivencia de las tres culturas –referido a una “supuesta edad dorada” caracterizada por la convivencia pacífica entre cristianos, judíos y musulmanes– en la que las tres lenguas, culturas y religiones se les presupone un panorama de exquisita tolerancia, cómo ejemplo unificador del que en la actualidad habría que tomar cómo modelo. Estos dos puntos, tanto el “nosotros estábamos antes”, cómo del “mito no existe”, aparecen consciente o inconscientemente en el discurso “barrial”. Un último ejemplo, se puede observar a través de las distintas argumentaciones históricas que los vecinos llegan a utilizar de la “historiografía oficial”, con la intención de argumentar la veracidad de sus interpretaciones del pasado. El debate histórico, o mejor dicho, la “verdad privada”, aquella que sólo es válida para su poseedor/es, siendo ésta bastante difícil de transmitir por los cauces normales de la comunicación, necesita ser argumentada/apostillada por expertos reconocidos que apoyen las distintas tesis expuestas. Este caso se resume en las posturas o visiones históricas por todos conocidas del historiador Américo Castro (1962) y, la versión encontrada, de Claudio Sánchez Albornoz (1973). Tanto los musulmanes<sup>5</sup> como los no musulmanes, islamófobos o islamófilos, adoptaran en su discurso una de estas dos posturas en su forma más simple de reutilización del pasado en el presente.

Estas posturas dialécticas, que enfrenta, en la mayoría de los casos sólo discursivamente, los unos a los otros, se pueden observar de forma más tangible en un incidente inmerso dentro del marco políticomigratorio, como es el caso de la celebración del día de la Toma de Granada.

## 2.2. La Toma de Granada

La conmemoración de la expulsión de la última dinastía musulmana en 1492 está provocando una confrontación entre grupos a favor de la conmemoración<sup>6</sup> y en contra de ésta. Innumerables intentos políticos en la última década han pretendido la modificación de la Toma, haciendo mención explícita a la herencia de las “tres culturas” de la península. Sin embargo, la Unión Nacionalista de España y diversas fuerzas locales –como las fraterni-

<sup>5</sup> En este caso concreto también habría que hacer referencia las tesis defendidas por Olagüe (1974).

<sup>6</sup> Años atrás, intelectuales islamófilos agrupados en la organización denominada Asamblea Civil, exigían la transformación de esta celebración en una “fiesta multicultural”.

dades católicas parroquiales— siempre han defendido el carácter único y no modificable de la conmemoración, considerando la tradición como un elemento estático, carente de cualquier tipo de evolución.

Hasta ahora se han podido observar varios puntos de inflexión a la tradicional celebración del día de la Toma: la celebración de un festival de música y poesía llamado “Festival de las Culturas”, el “Día de la Reconciliación” celebrado en la Mezquita Mayor de Granada, los actos en contra de la celebración por parte de la plataforma ciudadana “Granada por la Tolerancia”<sup>7</sup> y la Asociación en Defensa de los Derechos Humanos en Marruecos.

A éstas celebraciones, sujetas a las distintas transformaciones del pasado en el presente, se les unió recientemente, la conmemoración del V Centenario de la Muerte de Isabel la Católica. De forma paralela a las reivindicaciones de la “Toma” ésta y otras “celebraciones tradicionales” están enfrentando a dos grupos opuestos: por un lado, grupos islamófilos representantes del nacionalismo y regionalismo andaluz, como Nación Andaluza entre otros, que consideran que “no hay nada que celebrar y mucho que lamentar” en las actividades que llevó a cabo Isabel la Católica en la conquista del reino y en la consolidación del “imperialismo español”; por otro lado, los grupos a favor de la conmemoración —Democracia Nacional, España 2000, Falange Española de las JONS, etc.— que articulan un discurso totalmente opuesto al de éstos últimos, resaltado el valor de la “tradición diferenciada” y reconociendo en el acontecimiento histórico de la celebración el impulso decisivo para la formación de la unidad nacional española.

Actualmente, lejos de desaparecer, estos discursos están siendo cada vez más instrumentalizados, en el momento en el que la “crisis económica” se ha hecho patente. Arengas antiinmigrantes, “por una nueva reconquista”, por “España cristiana y nunca musulmana”, o a favor de la unidad de España vs. ¡no al racismo, no al fascismo, no a la Toma de Granada!, han sido “contestadas”, por primera vez en la historia de la celebración, por parte de la Subdelegación del Gobierno de Granada. 24 notificaciones de multa —17 “contra” y 7 “pro Toma”, ideológicamente posicionados y diferenciados— serán el premio a la “libertad de expresión”.

Esta “Fiesta de la Toma”, o su “opuesta”, el “Día de la Reconciliación”, junto a las reivindicaciones islámofobas e islamófilas, se están convirtiendo cada vez más, no en un “choque de civilizaciones” como lo llamara Huntington (1996), sino en un proceso de formación de grupos antagónicos, temporalmente diferenciados, configuradores de la sociedad civil granadina y nacional. Ambos grupos remiten tanto al pasado como al presente vivo de las supuestas tradiciones de la ciudad, llevando a cabo una “manipulación” a través de diferentes estrategias de invención y reinención del tiempo y del espacio, procurando reforzar su control sobre la historia y la memoria para que les provea de una identidad propia que se construye social y culturalmente en clara oposición a la del “otro”. En este punto de “intransigencia”, las celebraciones están perdiendo de forma progresiva su supuesta “tradicionalidad” para constituirse en un inmejorable y novedoso escaparate de reivindicación en contra de la población musulmana y de la “visibilización local” de ésta.

Estos acontecimientos que forman parte de la construcción cultural e identitaria de un pueblo, son cada vez más, si cabe, un objeto de rechazo y negación del espacio público

---

<sup>7</sup> Plataforma compuesta por diferentes asociaciones y partidos políticos locales: Izquierda Unida, Derechos Humanos, SOS Racismo, ASPA, Granada Laica, Centro de Estudios Históricos de Andalucía, Manifiesto 2 de enero, Granada Acoge.

del otro, del diferente o desconocido, y llegan a dividir la sociedad civil en dos. Tanto los ciudadanos que celebran la “Toma de Granada” en la Plaza del Carmen, como aquellos que celebran la “sin Toma”, estigmatizan a la población musulmana residente en Granada y en el barrio del Albayzín, ya que ambos grupos pretenden constituirse en segmentos diferenciados que quieren “mantener una cierta distancia con respecto de aquellos otros con los que deben compartir un mismo espacio social, y con los que” (Delgado, 2000:88) no quieren verse mezclados, aunque la vida cotidiana los determine a ello constantemente. Igualmente, este proceso de lucha por la identidad cultural colectiva se une a la reciente y creciente aparición de la población inmigrante. La importancia del proceso migratorio surnorte y el reciente “retorno” del Islam a la península, cada vez más, son percibidos en la región andaluza como una amenaza al creciente “forcejeo” por la identidad, autonomía y descentralización. La inmigración básicamente marroquí y los últimos acontecimientos que afectan a la seguridad nacional, como los ataques terroristas en Madrid, Nueva York y Londres, despiertan los viejos estereotipos y se convierten en pretexto para una evidente y creciente xenofobia antiinmigrante forjada cinco siglos atrás.

### 3. CONCLUSIÓN

La esencialización del “otro”, practicada tanto a través de las políticas de identidad llevada a cabo por los grupos de islamofobia como a través de los movimientos a favor del Islam, parecen confluir en una actitud potencialmente arriesgada. La “política del tiempo” –la invocación de la memoria histórica del conflicto– y la “política del espacio” –la dimensión territorial de las culturas– de ambos tipos de movimientos coinciden en sus esfuerzos por generar una identidad colectiva.

Puede que no estemos “reinventando” nuestras raíces históricas, como apuntaba Stallaert (1999), sino más bien reproduciendo nuestro bagaje histórico, nuestros juicios y prejuicios que hace más de 500 años aconteciesen con los granadinos moriscos expulsados de la ciudad.

Este y otros conflictos potenciales que están apareciendo en diversos contextos urbanos, como es el caso de Granada y de su barrio del Albayzín, están siendo disputados entre tres actores diferentes: la comunidad musulmana, el sector islamófilo de la sociedad local y los actores islamófobos locales. En el transcurso de este conflicto, centrado en la Toma de Granada, o en la construcción de una mezquita (cfr. Rosón 2008) como un símbolo no sólo religioso, el Islam está siendo instrumentalizado por cada uno de estos grupos en su respectivo intento de forjar su propia identidad colectiva.

De esta manera, lejos de la supuesta convivencia ideal, convivencia en la que se reconozcan los valores comunes y se generen cauces de integración, la dimensión territorial del barrio, entendido como una comunidad compartida, comienza a resquebrajarse en dos “comunidades étnicas” mutuamente opuestas que comparten el mismo espacio urbano, pero que a nivel simbólico desafían y cuestionan “peligrosamente” sus respectivas definiciones esencializadas de este mismo espacio y tiempo.

La potencial peligrosidad aparece en el momento en el que, en el paso de construir “nuestra identidad diferenciada” y de definir “nuestro” grupo frente al “otro”, surge lo que Appadurai (2007: 69 y 2006: 5253) ha denominado como “identidades predatorias”. Estas identidades son el producto de las situaciones en las que la idea de “pueblo”, de región o de nación se reduce a su principio de singularidad étnica, en el que la más pequeña minoría se constituye en un defecto de pureza de la totalidad del Estadonación, y por lo tanto, radicalmente se opone a la concepción multiculturalista. Un ejemplo de lo que

potencialmente puede llegar a ser “peligroso”, que a nivel micro se reproduce entre “minoría” y “minoría” –en el caso de la celebración de la Toma de Granada–, y que por ahora aún no lo es, se puede observar a raíz de los años setenta, con la llegada de los primeros españoles musulmanes al barrio del Albayzín y el posterior proceso de visibilidad local de la población inmigrante en la zona baja del barrio. En este punto se hace cada vez más patente el supuesto conflicto entre la tradición islámica y los valores de la sociedad española –conflictos que abarcan no sólo al ámbito religioso, sino también el educativo (Rosón, Tarrés y Moreras 2009, Tarrés y Rosón 2009), económico-laboral, etc.–. Esta confrontación entre los “valores tradicionales” de los “autóctonos”, la nueva población que está llegando a Granada y sus respectivas y móviles identidades, se plantea como uno de los retos que han de afrontar las llamadas sociedades multiculturales, más aún en este lugar que, pretende seguir viviendo del mito de las tres culturas.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ARIGITA, E. (2006) “Representing Islam in Spain: Muslim Identities and Contestation of Leadership”. *The Muslim World*, 96(4), pp. 572-573.
- APPADURAI, Arjun (2006) *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham, Duke University Press.
- APPADURAI, Arjun (2007) *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona, Tusquets Editores.
- ATKINSON, Rowland y BRIDGE, Gary (2005) *Gentrification in a Global Context: the new Urban Colonialism*. London; New York, Routledge.
- BOSQUE MAUREL, Joaquín (1988) *Geografía urbana de Granada*. Granada, Universidad de Granada.
- BURGESS, Ernest Watson (1961) *The Growth of the City: an Introduction to a Research Project*. Nueva York.
- CASTRO, Américo (1962) *La realidad histórica de España*. México, Porrúa.
- DELGADO, Manuel (2000) “La ciudad y la fiesta: afirmación y disolución de la identidad”. En F. J. GARCÍA CASTAÑO (ed). *Fiesta, tradición y cambio*, Granada, Proyecto Sur Ediciones, pp. 73-96.
- ELBAZ, Mikahél y HELLY, Denise (1996) “Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, pp. 72-92.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F., Grijalbo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- HOBBSAWM, Eric J. y RANGER, Terence O. (2002) *La invención de la tradición*. Barcelona, Editorial Crítica.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World order*. New York, Simon & Schuster.
- JELIN, Elizabeth (2005) “Las luchas por las memorias”, *Telar*, Revista digital del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IIELA), pp. 2-3.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (2004) “Emigración e Islam”. En G. AUBARELL y R. ZAPATABARRERO (eds). *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*, Barcelona, Icaria, pp. 351-374.
- MORERAS, Jordi (2005) “¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 68, pp. 119-132.
- OLAGÜE, Ignacio (1974) *La revolución islámica en Occidente*. Barcelona, Fundación Juan March.



- PARK, Robert (1999) *La Ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona, Ediciones de Serbal.
- RAMBERG, Ingrid (2004) *Islamophobia and its consequences on young people: European Youth Centre Budapest, 16 June 2004*. Strasbourg, Council of Europe Pub.
- ROBERTSON, Roland (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London Sage.
- ROSÓN LORENTE, Francisco Javier, TARRÉS, Sol y MORERAS, Jordi (2009) "Islamic Religion Education in Spain". En A. ALVAREZ, G. DIETZ, D. P. JOZSA y T. KNAUTH (eds). *Islam in Education in European Countries Pedagogical Concepts and Empirical Findings*, New York, Münster, Waxmann, pp. 15-52.
- ROSÓN LORENTE, Francisco Javier (2005) "Tariq's return? Muslimophobia, muslimophilia and the formation of ethnicized religious communities in southern Spain", *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations* (Special issue: From Emigration to Immigration to Transmigration? New research perspectives on Spain), 434-445, pp. 87-95.
- ROSÓN LORENTE, Francisco Javier (2008) *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnoreligiosas en el Albayzín granadino (Tesis doctoral)*. Granada, Departamento de Antropología Social; Universidad de Granada.
- ROSÓN LORENTE, Francisco Javier y DIETZ, Gunther (2007) El "retorno del Islam" y la apropiación del patrimonio en el Albayzín de Granada (España): un barrio multicultural entre la etnificación de la diversidad religiosa y la gentrificación turística, II Jornadas de Sociología "El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas" Sevilla, junio de 2007.
- SÁNCHEZALBORNOZ, Claudio (1973) *España un enigma histórico*. Buenos Aires, Edhasa.
- SMITH, Neil (2002) *Gentrification Generalised: from local Anomaly to Urban Regeneration as Global Urban Strategy, Upward Neighbourhood Trajectories: Gentrification in a New Century Conference*. Glasgow. Glasgow University.
- STALLAERT, Christiane (1999) "El movimiento neomusulmán y el intento de (re)construcción de una identidad andaluza/andalusí", *Religión y cultura* 1, pp. 189-196.
- TARRÉS, Sol y ROSÓN, Javier (2009) "La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela: análisis del caso de Andalucía", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 14, pp. 179-197.
- WILLIAMS, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- WYNNE, Derek y O'connor, Justin (1998) "Consumption and the Postmodern City", *Urban Studies*, 35, pp. 841-864.



## RITUALES ISLÁMICOS EN DIÁSPORA. EL CICLO FESTIVO DE LOS MUSULMANES EN CATALUÑA

Ariadna Solé Arraràs  
Universitat de Barcelona  
Marta Alonso Cabré  
Universitat de Barcelona

El estudio de la ritualidad islámica no figura entre las temáticas predilectas de la literatura académica sobre las comunidades musulmanas en Europa como lo han sido la cuestión identitaria, la institucionalización del islam, el liderazgo en el seno de las comunidades, etc. Este hecho no deja de ser un reflejo de cómo se contempla la presencia musulmana en Europa: como estrictamente vinculada a la inmigración. Al lado de aspectos externos que supuestamente identifican la presencia musulmana, la ritualidad es pensada como algo propio de los ámbitos comunitarios y, por lo tanto, poco visibles para el resto de la sociedad. A esto hay que añadir que a menudo se parte del supuesto que una de las claves del proceso de modernización es, justamente, el ascenso del individualismo y, como consecuencia de ello, una creciente desritualización, comprendida como voluntad de renunciar a las ceremonias de consagración colectiva. La consecuencia lógica de este proceso sería pues que los rituales devinieran realidades particulares e íntimas, realidades encerradas en determinados colectivos singulares.

Por el contrario, la investigación que aquí presentamos parte de premisas bien distintas.<sup>1</sup> En primer lugar, creemos firmemente que el ritual sigue teniendo buena parte de las funciones clásicas que han sido destacadas en la abundante bibliografía acerca de la antropología del ritual. Rituales que desarrollándose en una situación diaspórica, tienden a ser redefinidos y recontextualizados. La interpretación que hay que hacer sobre estas expresiones rituales va más allá de la reproducción de lo que era propio en una situación originaria (es decir, el modo en el que se celebran en contextos en los que el islam es claramente mayoritario), para comprender el ritual como espejo en el que se refleja una colectividad diversa que acumula ya varias décadas de progresiva acomodación en las sociedades europeas.

De acuerdo con este argumento, destacamos en segundo lugar el componente conectivo que se incorpora en estos rituales con el fin de incorporar personas y ámbitos que nominalmente no pertenecen al grupo. En este sentido, aplicamos los argumentos de Gerd Baumann (1992) cuando interpreta que en el contexto de sociedades plurales la expresión

3323

---

<sup>1</sup> El presente texto presenta los resultados de la investigación titulada “Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya” (Díasporas y rituales. El ciclo festivo de los musulmanes de Cataluña) coordinada por Jordi Moreras, y en cuyo equipo de investigación han formado parte las autoras junto a Alberto López Bargados y Khalid Ghali. Se trata de una investigación etnográfica sobre el seguimiento en Cataluña de las principales festividades del calendario musulmán (ramadán, fiesta del sacrificio, ashura y celebración de nacimiento del profeta), llevada a cabo en distintas localidades catalanas y entre los colectivos marroquí, paquistaní y gambiano. La investigación –con referencia G651 N07/003 Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya Generalitat de Catalunya 2007– fue patrocinada por la Fundación CIDOB y financiada por el Inventari del Patrimoni Etnològic en el marco de su convocatoria anual para la realización de programas de investigación sobre patrimonio etnológico de Cataluña. Los principales resultados de esta investigación han sido publicados en Alonso, Ghali, López Bargados, Moreras y Solé (2010), y próximamente aparecerá la monografía completa.

de rituales se enmarca dentro de la búsqueda de reconocimiento público. La investigación ha señalado ejemplos de cómo rituales colectivos islámicos como la ruptura del ayuno durante el mes de ramadán, o la fiesta del sacrificio (*id alad-ha*), incorporan cada vez más una relación relacional con sectores de la población catalana, que son invitados por las comunidades musulmanas locales a participar en ellos. El ritual extiende su condición festiva más allá de las fronteras que definen al grupo para implicar otros actores en un contexto local concreto, buscando en ellos su reconocimiento.

El estudio de la ritualidad va más allá de cuantificar el grado de observancia religiosa de una comunidad concreta. Hemos constatado la afluencia comunitaria en la celebración de unas ritualidades festivas, sin entrar en valoraciones especulativas del grado de su religiosidad, o de si el mantenimiento de estas ritualidades se adecuaba o no a los parámetros del estrecho y exigente camino hacia la (des)integración que se propone desde la sociedad catalana en relación con estos colectivos. Separando a efectos de método los sujetos de la creencia y la práctica religiosa al considerar que su relación está muy lejos de ser mecánica, hemos entendido que el análisis de esta ritualidad festiva nos permite observar algunas de las dinámicas que hoy en día caracterizan a los colectivos musulmanes de Cataluña. Mediante el ritual se observa una comunidad caracterizada por una endémica precariedad de recursos, por una invisibilidad social que dificulta su reconocimiento, por una fragilidad organizativa y una falta de liderazgos doctrinales, y por una dispersión doctrinal que acrecienta su dependencia externa. Además, en un contexto de creciente reactividad social ante las expresiones externas de la religiosidad islámica, tanto en el ámbito individual como colectivo, los rituales se convierten en declaraciones identitarias de naturaleza marcadamente asertiva, es decir, una especie de tarjetas de presentación que anuncian la voluntad de un colectivo por seguir celebrando sus prácticas cohesivas, al mismo tiempo que empiezan a abrir la brecha de la dimensión conectiva para implicar otros ámbitos y personas de fuera de su limes comunitario.

3324

### 1. EL RAMADÁN EN TANTO QUE EFÍMERA METÁFORA COMUNITARIA

Noveno mes del calendario musulmán, el ramadán es considerado por los musulmanes como el mes sagrado, el mes propicio para la expresión de la devoción religiosa, ya que fue durante este mes cuando tuvo lugar la revelación de la totalidad del texto sagrado del Corán al profeta Muhammad. Es por ello que ocupa un lugar central dentro del calendario festivo islámico, en parte porque concluye con una de las dos fechas festivas más importantes, el *Id alfitr* o fiesta de la ruptura. Probablemente, la práctica del ayuno preceptivo que se relaciona con este periodo representa la observancia religiosa islámica más conocida entre los no musulmanes.

Distintos estudios indican que los porcentajes de observancia del ayuno durante el ramadán son elevados, hecho que se explica por el componente eminentemente social y comunitario que se incorpora durante este periodo festivo. Los momentos de recreación comunitaria que se elaboran durante este periodo, donde prima el aspecto relacional y familiar, adquieren una relevancia destacada en contexto de diáspora. Es la ocasión para mostrar la expresión de una convivencia social y poder compartir con el colectivo cultural de referencia una determinada cotidianidad y unos espacios instituidos en tanto que propios que se ordenan alrededor de un principio religioso, y que se diferencian de aquellos tiempos y espacios que pertenecen a la sociedad occidental.

El ramadán es un tiempo excepcional que se desarrolla en un contexto que también se entiende como excepcional. Es por ello que éste se nos muestra como un momento singu-

lar en el cual poder observar cómo se expresan diferentes formas de comprender lo que supone ser musulmán en un contexto no musulmán. Un tiempo en el que se puede observar cómo se recuperan (parcialmente, idealmente, reificándolas, contextualizándolas) las referencias sociales, culturales y religiosas de origen. Es, por lo tanto, un buen momento para analizar cómo se definen y redefinen los límites del vínculo comunitario, tanto a escala local como global (con el conjunto de la *umma* religiosa), como en lo relativo a la distancia y/o la proximidad que se establece en relación a la sociedad occidental.

Dado su carácter excepcional, y al mismo tiempo cíclico, el ramadán se convierte en un tiempo de socialización y de iniciación para los más jóvenes (que realizan los primeros ayunos imitando a la gente mayor), pero también de rectificación para los adultos, con el fin de llevar a cabo una expiación de las culpas, tanto espirituales como sociales. En un sentido y en el otro, el ramadán es un tiempo para la sublimación de las prácticas religiosas, con un conjunto de prácticas suplementarias que acompañan el cumplimiento ortodoxo del ayuno prescriptivo: las oraciones *tarawih* (complementarias a las que se realizan durante la noche, después de romper el ayuno), la *i'tikaf* (o la reclusión en la mezquita durante todo el mes, y muy especialmente en los últimos diez días) o la extensión del ayuno una semana antes del inicio del ramadán y una semana después de su finalización. El celo por la observancia de estas prácticas complementarias y recomendables (*mustahabb*, no obligatorias pero que retribuyen recompensa o *ajr*), a veces puede estar indicándonos el carácter piadoso de quien las observa.

Más allá de su dimensión doctrinal y de convivencia, la celebración del ramadán en Cataluña en los últimos años está incorporando también un componente relacional, en conexión a la progresiva dimensión externa que adopta este conjunto de ritualidades. La celebración de *ifats* colectivos, o rupturas diarias del ayuno que organizan las comunidades locales y donde son invitadas las autoridades políticas, la sociedad civil y el conjunto de la ciudadanía, ha adquirido una dimensión notoria, hasta el punto de convertirse en algo habitual. Estas nuevas liturgias –interpretadas en clave multicultural en lugar de religiosa tanto por la clase política como por buena parte de la ciudadanía– empiezan a ser identificadas en tanto que pruebas de la voluntad de apertura de estos colectivos frente a la sociedad catalana.

3325

## 2. LA ASHURA O EL RITO ANUAL DE LA COMUNIDAD CHIÍTA

La ashura es el ritual más relevante en el caso de los musulmanes chiítas. Tiene lugar el décimo día de *Muharram*, el primer mes del calendario musulmán, y se celebra en conmemoración de la muerte de Hussein, sucedida en Kerbala el año 680 d.C. Este personaje, hijo de Alí y nieto de Mahoma, se convirtió en el iniciador del chiísmo y, por lo tanto, de la gran división entre musulmanes sunnitas y chiítas. A pesar de las diferencias doctrinales que separan a unos y otros, en el ámbito ritualístico, la ashura es la expresión que supone una mayor discrepancia entre chiítas y sunnitas. Parece ser que la fecha de la ashura tendría históricamente un origen judío, entre los cuales se celebraba como un día de ayuno y expiación, costumbre que habría sido adoptada en el islam. Algunos sunnitas conmemoran el décimo día del mes de *Muharram* con un ayuno diurno voluntario y una posterior comida familiar con el objetivo de recordar el abandono del arca por parte de Noé, y así mismo la salvación de Moisés gracias a la intervención de Dios delante de los egipcios. Este ayuno es entendido como recomendable, y no obligatorio.

Además de este hecho, los chiítas evocan el martirio de Hussein. El color negro es el protagonista de la mayor parte de los actores del ritual chiíta, y los llantos, como también el

autogolpeo, son recurrentes. Los fieles corporizan una procesión en que cantan letanías y eventualmente se golpean rítmicamente el pecho, con una mano y después la otra. Acabada la marcha, se da paso a una plegaria que va acompañada de discursos referentes al martirio, leídos por los miembros de la comunidad. Delante de estas disertaciones algunos de los oyentes suelen exteriorizar muestras de duelo y empatía con el mártir mediante lágrimas y sollozos. A continuación, los practicantes se reúnen para comer conjuntamente. La repetición musical, gestual y temática es constante durante la celebración.

La celebración de la ashura suele ser recogida gráficamente por los medios de comunicación internacionales, a causa de su espectacularidad. En Cataluña, la ashura se celebra desde el año 2004, organizada por la Asociación Cultural alQaim, ubicada en el barrio de Santa Caterina de Barcelona. Los actos de duelo y autoflagelación que se llevan a cabo durante la procesión que reúne a los miembros de la pequeña comunidad chiíta de la ciudad (de origen pakistaní, mayoritariamente), fue motivo de polémica entre los vecinos, que obligaron a que el Ayuntamiento de Barcelona pactara con la comunidad las condiciones de la celebración.

A pesar de todo, la singularidad de este acto sigue estableciendo un fuerte contraste dentro del espacio público, no tanto por el significado que este incorpora sino por la triple combinación de una gestualidad rítmica, de llantos colectivos y autoflagelación. El sangrado voluntario, como testimonio del duelo por el martirio de Husein, desaparece de la ceremonia, como condición impuesta desde el Ayuntamiento, para evitar la reproducción de unas imágenes que alrededor del mundo tienen un fuerte impacto para las conciencias occidentales, cada vez más hostiles a cualquier forma voluntaria de derramamiento de sangre. Esta dimensión crítica con la ostentación de la violencia –autoinflingida o practicada sobre otros objetos– también parece estar presente en las reacciones que provoca la fiesta del cordero, como veremos a continuación.

3326

### 3. **Id ALAD·HA, O EL SACRIFICIO ENFRENTADO A SU DESRITUAZLIZACIÓN**

Asociado indefectiblemente al mes de peregrinaje a la Meca (*haji*), la tradición musulmana señala que, en todo el mundo musulmán, los creyentes tienen que llevar a cabo su propia réplica del sacrificio que, propiamente dentro del marco del *haji*, los peregrinos efectúan el décimo día en Mina, donde cada uno inmola un cordero en conmemoración del sacrificio fundador de Ibrahim/Abraham. Operatorio central del universo simbólico musulmán, el carácter ecuménico de este acto ritual en el conjunto de los países islámicos es una evidencia que puede constatarse allí donde se localiza una familia o comunidad musulmana. Y la diversidad de nombres con que se refiere la fiesta (*Id alah·da*, *Id alKabir*, *Tabaski*, *Qurbani*, o, como simplemente puede identificarse en nuestra casa, la fiesta del cordero) resalta su extensión y generalidad.

En esta celebración, sacrificio y comensalidad aparecen ligados, la cual cosa nos permite comprender la importancia alcanzada por la fiesta del *Id* en el si de la *umma*. Acto de fe personal por excelencia, puesto que el sacrificante y sacrificador coinciden en la preferencia en una misma persona (excepto en los casos, posibles, de sacrificio colectivo, normalmente de un camélido o bovino, o del caso que el sacrificador reconozca su incompetencia o imposibilidad para llevar a cabo el sacrificio), la sociabilidad se inscribe en el proceso de compartir la carne del *Id*, verdadero impulsor de una atmósfera de fiesta que, en los contextos de la diáspora europea, se convierte en una ocasión inestimable para

la (re)creación de una identidad islámica al mismo tiempo emotiva y abstracta, es decir, desligada de las raíces respectivas de cada una de las comunidades inmigradas.

En el contexto europeo, sin embargo, la ejecución del sacrificio ritual musulmán ha de superar las dificultades que supone el encaje de una práctica ritual minoritaria que posee su propia dinámica e inercias en una estructura social donde el campo religioso presenta constantes muy diferentes de las que ponen en práctica los ejecutantes de este ritual, o por lo menos así son percibidas por el resto de miembros de las sociedades europeas. No se trata aquí simplemente de un problema de acomodación por el cual los inmigrantes musulmanes y sus descendientes, poseedores de una religiosidad propia y exuberante, deban adecuar su particular forma de entender y practicar la religión a los principios básicos de la experiencia religiosa individualizada y centrada en la creencia propia de la Europa moderna o postmoderna, sino de un problema de concepción misma del lugar que “lo religioso” debe ocupar en el cuerpo social.

En este sentido, son significativas las iniciativas para “domesticar” la ejecución de este ritual aplicando una consideración de tipo higiénico para supervisar que el sacrificio se lleve a cabo “en condiciones sanitariamente controladas”. Diferentes instituciones públicas catalanas (Diputación de Barcelona y Generalitat de Cataluña) han elaborado en los últimos años diferentes recomendaciones para poder hacer este sacrificio de acuerdo con las restricciones que marca la ley sanitaria. De esta forma, el sacrificio se acaba incorporando como una práctica dentro de un recinto cerrado como es un matadero (donde se observa una actividad mucho más elevada que el resto de días), dentro de un sector de producción y un mercado emergente como son los productos halal. Dos efectos se derivan de esta práctica: por un lado, el refuerzo de la dimensión mercantil que acompaña el hecho de que cada familia se dote de un animal sacrificado (cosa que acaba generando un proceso de inflación de los precios, que anualmente se incrementa); por otro, la delegación de la función del sacrificio en manos de otra persona que no es el cabeza de familia, cosa que contribuye de forma activa a vaciar de contenido significativo esta ritualidad, o por lo menos, a resignificarla, eliminando la dimensión emulativa que hacía del sacrificante un trasunto del profeta Ibrahim para reforzar únicamente los aspectos de comensalidad.

3327

#### 4. MAWLID AN-NABI: ENTRE DEVOCIÓN POPULAR Y REPULSA ORTODOXA

La celebración del nacimiento del profeta es conocida con diferentes nombres en el mundo musulmán. La palabra *mawlid* (*mawlud* o *moulud*) designa un natalicio, por antonomasia el del profeta Muhammad. El día 12 del mes de *Rabi alawwal* es la fecha generalmente admitida para la celebración del *mawlud* del Profeta. La devoción islámica también celebra el nacimiento de otras figuras venerables dentro de la mística islámica, que generan significativas expresiones de un islam popular que a menudo son cuestionadas desde los ámbitos de la ortodoxia doctrinal. De forma similar al *Mawlid an-nabi*, su celebración genera auténticos peregrinajes (*mussem*) que convocan gran cantidad de personas alrededor de la tumba del santo venerado, donde se organizan distintas actividades como sesiones de *dhikr*, lecturas del Corán, comidas en común y donaciones de limosna.

No obstante, este ejemplo de devoción popular es severamente cuestionado por parte de los sectores doctrinales más ortodoxos. Desde la perspectiva *wahabi*, que niega la dimensión mística y esotérica del islam, el *mawlid* es rechazado como una innovación inaceptable, porque se interpreta como una forma de culto a la figura del Profeta. El Islam más ortodoxo expresa abiertamente su rechazo a esta celebración, hecho que es significativo en sí mismo, teniendo presente su carácter popular, que implica perfiles de la comunidad

musulmana que se acostumbran a relacionar con una religiosidad heterodoxa y marginal, como sería el caso de las mujeres.

Hemos centrado el estudio de esta celebración en el nacimiento del profeta entorno a dos colectivos (el senegalés y el pakistaní), donde la celebración del nacimiento de Muhammad se celebró con devoción. Entre los senegaleses, especialmente los que forman parte de la cofradía *Tijaniyya*, la celebración se denomina *gammu*, nombre tomado de una antigua celebración preislámica, que tenía lugar poco antes de terminar la estación lluviosa. En cambio, los pakistaníes la llaman *milad* (derivado urdú del término árabe) y, como en el caso anterior, fue celebrada de forma pública en un espacio cedido por el las administraciones locales de Lleida y Barcelona, respectivamente. Tanto en un caso como en el otro, se produce una alteración en el calendario de la celebración, que se retrasa unos días más allá de cuando tiene lugar en los países de origen, para adecuarla a los días de descanso laboral durante el fin de semana. En síntesis, las celebraciones se convierten en una serie de recitaciones, discursos y cánticos de alabanza a la figura del Profeta, que se enmarcan dentro de un acto de dimensión claramente festiva, y donde se reparte comida entre los asistentes.

En la consideración comunitaria de esta celebración, es interesante observar cómo se mantiene como principio de una devoción popular, transmitida en el ámbito familiar, a pesar de la influencia de la crítica ortodoxa, expresada en Cataluña en voz de dos corrientes doctrinales literalistas, como son el *tabligh* y la *salafiyya*.

## 5. CONCLUSIONES: LA PRODUCCIÓN DE RITUALES DIASPÓRICOS

Diáspora es uno de los conceptos más habitualmente utilizados para referirse a aquellas situaciones, protagonizadas en este caso por colectivos musulmanes que residen fuera de su país de origen, entre la movilidad transnacional, los vínculos identitarios extraterritoriales y la adaptación continua a los particularismos culturales y jurídicos de sus lugares de residencia (SaintBlancat, 2001: 83). Actualmente se evidencia que los grupos étnicos no están necesariamente basados en la ocupación de territorios exclusivos, que identidad y territorio no están relacionados de manera nítida, algo que Frederic Barth ya apuntó (1976) y que, ciertamente, no es exclusivo ni del siglo XX ni del XXI, pero que se distingue en el periodo vigente por la alta movilidad de los individuos. Esta circunstancia comporta la indefinida precisión de las identidades, que no se construyen en relación en un territorio sino a lo que Akhil Gupta y James Ferguson (1992) llaman espacio moral, una manera imaginada de ser que se relaciona con un espacio no tanto imaginario como imaginado. En este contexto, el estudio de la ritualidad musulmana en Cataluña ha servido también para iluminar algunos aspectos relativos a la redefinición identitaria por parte de los colectivos musulmanes.

Este trabajo ha permitido contrastar la vigencia de las prácticas rituales en el seno de las comunidades musulmanas en Cataluña, poniendo en cuestión aquel supuesto extraído de las teorías de la modernización más convencionales que sugería que la influencia secularizadora de la sociedad occidental llevaría a un progresivo abandono de estas ritualidades, prácticas que las primeras generaciones de musulmanes llegados a esta sociedad querían mantener en tanto que recuerdo y refuerzo de su vínculo con su país de origen. Además, en los distintos rituales que marcan el calendario festivo de los musulmanes en Cataluña participan no sólo las primeras generaciones sino también las que las suceden y los jóvenes musulmanes catalanes. Para ellos suponen una forma de poderse mostrar delante de



esta sociedad con una expresión identitaria dual, más que para referenciarse a una sociedad –la de origen de sus padres– que a menudo no identifican como suya.

Finalmente, también hemos podido constatar el diferente tipo de reacción que elabora la sociedad catalana en relación a una serie de ritualidades islámicas que empiezan a tomar cierta notoriedad dentro de la esfera pública. Por lo que implican estas expresiones (en tanto que testigos de la vigencia de una de las principales tradiciones religiosas universales en Cataluña), pero también por lo que representan (en tanto que elemento que puede contribuir a orientar y estructurar un colectivo heterogéneo formado por personas de diferentes orígenes nacionales y culturales), la participación activa de representantes de la clase política y de la sociedad civil en estas celebraciones ritualizadas supone en si mismo un hecho destacable, lleno de nuevos significados y de un intenso simbolismo (que, probablemente, no siempre es percibido por los gestores públicos).

Por otro lado, hemos podido apreciar que el ritual ordena pero, al mismo tiempo, despierta discrepancias internas. No se puede afirmar que, pese a la vitalidad religiosa que demuestra el seguimiento de estas festividades por parte de las comunidades musulmanas en Cataluña, podamos hablar de una homogeneización de los significados que se relacionan con estas prácticas rituales, y todavía menos de un seguimiento unánime que devenga la única vía para inserirse en la comunidad.

Considerando la capacidad regeneradora de los vínculos comunitarios que se supone que tienen las ritualidades instituidas por los grupos humanos, uno de sus principales objetivos es garantizar la reproducción del grupo, estableciendo mecanismos de continuidad en el tiempo vivido, fortaleciendo la socialización y, al mismo tiempo, la transmisión a las generaciones futuras. No obstante, el principal reto que tienen que encarar estas prácticas proviene de los procesos de individualización religiosa, que fomentan la reelaboración, según su criterio y sus experiencias vitales, de esas herencias religiosas que los individuos recibieron de su familia.

Pese a ello, las respuestas generacionales a esta socialización familiar (además de la aportada por parte de la mezquita), que no es compartida ni en su contenido ni en su orientación por parte de los jóvenes, supone la búsqueda de espacios y lecturas alternativas en relación a unos principios religiosos que los tienen que vincular más con la sociedad europea en la que se han formado, no respeto a una sociedad de origen de la cual provienen sus padres y que a veces perciben como extraña.

Esta sería una de las principales dinámicas internas que inciden en el desarrollo de una práctica de socialización religiosa efectiva. La segunda dinámica tiene un origen externo y está relacionada con la ausencia de legitimidad que sufre esta sociabilización a ojos de la sociedad europea, que sigue cuestionando la voluntad de las familias por transmitir sus valores culturales y religiosos a sus hijos dado que ello es considerado como prueba de una voluntad de no integración. Frente a la evidencia de un marco social poco comprensivo en lo referente a esta transmisión religiosa (que contrasta, lógicamente, con las sociedades musulmanas de origen), esta se convierte en una elección familiar particular que no tiene su correlato con este contexto social inmediato (Dialmy, 2007). en el seno de este ámbito, la familia en tanto que institución social se ve condicionada delante de su imposibilidad de transmitir unos contenidos que sirvan para definir una pertinencia socialmente aceptada, la cual cosa lleva a orientar sus esfuerzos al desarrollo de pertinencias que solo se orienten en llave comunitaria.

Para poder garantizar, o acompañar, esta socialización las iniciativas comunitarias se hallan limitadas por dos condicionantes: por un lado, la ausencia de recursos económicos,

simbólicos o de influencia social y política para poder transformar esta falta de legitimidad social de esta práctica, configurando iniciativas y espacios para llevar a término esta transmisión religiosa de manera digna y de acuerdo a esta voluntad de mantenimiento del vínculo comunitario. Por otro lado, la evidencia que, como consecuencia del proceso de trasplante y reproducción de las prácticas rituales islámicas, se produce un proceso de desgaste y erosión en lo que a la forma y al contenido se refiere. En su estudio sobre los rituales islámicos de nacimiento, circuncisión, matrimonio y muerte entre los colectivos musulmanes en los Países Bajos, Nathal Dessing (2001) argumenta que la celebración de estas prácticas rituales en un contexto social que las sigue cuestionando activamente, supone una pérdida de competencia por parte de los actores rituales, así como una disminución de la redundancia ritual. Es decir, los rituales se van simplificando, pierden progresivamente parte de su contenido y, quizá por la misma reificación de la que son objeto una vez actualizados dentro de un contexto que sospecha de toda efusividad ritual, muestran cada vez un menor grado de diversidad –como mínimo, respeto al que era propio en origen–. El argumento de Dessing se relaciona, en efecto, con esta idea de vaciado de la sustancia ritual que parece imponerse en las sociedades europeas a las comunidades musulmanas, idea expuesta por Mohamed H. Benkheira (1998) y según la cual esta imposición sugiere que la integración no pasa por la política (es decir, por el sitio de los individuos de la Polis), sino por la sustancia misma de los individuos, de modo que el proceso de incorporación de los musulmanes en Europa se entiende implícitamente como una desritualización.

El presupuesto que activa estos argumentos es la idea que los colectivos musulmanes se integraran mejor a la Europa secularizada si abandonan la observancia pública de su religión. Una premisa que impregna buena parte del interés político (y también de parte de la academia) en relación a la evolución de estos colectivos.

En definitiva, el estudio de estos rituales no sólo muestra su capacidad generadora de movilización colectiva, de efervescencia religiosa o de recreación identitaria: las ritualidades islámicas en Cataluña son uno de los mecanismos que han sido establecidos por estos colectivos con el objetivo de establecer una conexión relacional con esta sociedad, expresando una singularidad propia y, a la vez, una voluntad por volver a formar parte de ella.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, M.; GHALI, K.; LÓPEZ BARGADOS, A.; MORERAS, J.; SOLÉ, A. (2010) “Rituals islámics en diáspora. Les comunitats musulmanes a Catalunya”, *Etnologia. Revista d’etnologia de Catalunya*, núm. 36, pp. 171-176.
- ALONSO, M.; GHALI, K.; LÓPEZ BARGADOS, A.; MORERAS, J.; SOLÉ, A. (en prensa) *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. Temes d’Etnologia de Catalunya, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- BARTH, Frederic (1976) [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F., FCE.
- BAUMANN, Gerd (1992) “Ritual implicates ‘Others’: rereading Durkheim in a plural society”. En D. de COPPET (de.) *Understanding rituals*. Londres, Routledge, pp. 97-116.
- BENKHEIRA, Mohamed H. (1998) “Peuton intégrer l’islam si on le vide de sa substance rituelle?”, *Islam de France*, 2, pp. 42-49.
- BRAH, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. Londres Nueva York, Routledge.
- DESSING, Nathal M. (2001) *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*. Leiden, Peeters.

- DIALMY, Abdesamad (2007) "Belonging and Institution in islam". *Social Compass*, 54 (1), pp. 63-75.
- GUPTA, Ali; FERGUSON, James. (1992) "Beyond <Culture>: Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology*, 7, 1, pp. 6-23.
- SAINTBLANCAT, Chantal (1997) *L'islam de la diaspora*. Paris, Fayard Éditions.
- \* (2001) Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux. En BASTIAN, J. P.; CHAMPION, F. y ROUSSELET, K. (dirs.) *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan, pp. 75-86.



## FERVORES RELIGIOSOS ENTRE JÓVENES PAKISTANÍES: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA MUSICAL RELIGIOSA

José Sánchez García  
Departament d'Antropologia Social i Cultura UAB  
Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Social UB

*“El Na't es mejor escucharlo cuando la persona que está recitando tiene una voz llena de emociones. Entonces podemos entender lo que está tratando de decirnos, lo que el hadiz que está recitando nos enseña. Si hay un acontecimiento triste en él, nos sentiremos tristes por su voz más que por el texto”.*  
(Entrevista con Umar en Badalona, 1211-2010)

Antes de proceder a exponer algunas reflexiones a partir de la investigación que estoy llevando a cabo entre comunidades juveniles paquistaníes en un barrio periférico del área metropolitana de Barcelona, me gustaría señalar la importancia de la necesidad de ampliar las aproximaciones al Islam en España más allá de las investigaciones realizadas entre comunidades magrebíes y subsaharianas. La inclusión de comunidades de fieles de otros orígenes permitiría dar cabida a la diversidad que presentan las diferentes vías de entender la religión islámica presentes en nuestra geografía. En esta línea, la ampliación a investigaciones de comunidades de conversos como el propuesto por Javier Rosón o paquistaníes como los propuestos por Ana Ballesteros y Sol Tarrés y la pequeña aportación que pretendo ahora presentar pueden representar un buen ejemplo de esta línea de investigación cuyo objetivo, desde mi punto de vista, permite visibilizar la diversidad islámica española.

En ese sentido, generalmente, las aproximaciones al fenómeno de la diáspora islámica han ofrecido un repertorio de investigaciones centradas en las comunidades de migrados magrebíes principalmente, con algunas excepciones que se han interesado tanto por el fenómeno del Islam “autóctono” como por el proveniente de Asia. De esa manera, la asociación entre Islam y migración aparece como una consecuencia del monopolio magrebí a la hora de realizar investigaciones etnográficas sobre el Islam en ámbitos españoles. Por su parte, la presencia paquistaní, que ha aumentado constantemente hasta estos dos últimos años, ha diversificado las distintas maneras de entender el Islam presentes anteriormente y problematiza aún más la presentación de los musulmanes como grupo homogéneo en España.

Autores como Gilsean (1977), Metcalf (1982) o Kepel (1991) han señalado como en el Islam árabe, el encuentro musulmán con la modernidad provocó un desplazamiento de la vía sufista. Los amos del conocimiento místico perdieron su gracia en beneficio de los ulemas como garantes del conocimiento escriturista. En efecto, se argumenta, que la renovación de las sociedades árabes ha relegado al sufismo a los márgenes de la sociedad como un lugar para la superstición, el curanderismo o la búsqueda personal de la experiencia mística. Sin embargo, como ha señalado Pnina Werbner (1996), en Asia esa vía nunca fue desplazada. Más bien ha prosperado frente a las disensiones entre diferentes movimientos. Si bien es cierto que esa es la orientación general de la comunidad paquistaní en Barcelona, diferenciándose entonces de las mayoritarias asociaciones magrebíes, tampoco se trata de una uniformidad completa en cuanto a ritos y manifestaciones religiosas se refiere.

Además, habitualmente, las aproximaciones a un Islam español se han centrado en problemáticas relacionadas directamente su carácter foráneo como son la integración social, las relaciones con los autóctonos, la estigmatización de las comunidades islámicas o las problemática en el ámbito de la salud o la educación. De esta manera, esta presentación pretende también aportar una visión sobre elementos culturales poco conocidos para expresar la religiosidad entre comunidades islámicas paquistaníes, como formas de expresión de una orientación religiosa para entender la vida y conducirse en ella. Al mismo tiempo, pretendo hacer visible como estas manifestaciones musicales se convierten en elementos esenciales para la adscripción identitaria dentro del grupo. De esa manera, eliminaremos la apariencia de colectividades homogéneas y cohesionadas en torno a determinadas prácticas de reserva de la propia etnicidad, vividas como “autenticidades” culturales como pueden ser las representadas por las manifestaciones musicales que pretendo presentar<sup>1</sup>.

### 1. EL ÁMBITO DE LA INVESTIGACIÓN

Con todas estas premisas metodológicas me propongo mostrar las primeras consideraciones de una investigación en curso alrededor de ciertas formas de experimentar la religiosidad mediante manifestaciones musicales “religiosas”<sup>2</sup> por parte de jóvenes pakistaníes en un barrio periférico del área metropolitana de Barcelona. En principio, el trabajo de campo se inició el pasado mes de agosto de 2010 a través de una relación establecida con el grupo de jóvenes del oratorio de la asociación Cultural Islámica Camino de la Paz en el barrio del Raval de Barcelona<sup>3</sup>, dónde compite por articular la religiosidad de los pakistaníes del barrio con la comunidad Deobandi del grupo Tablighi Yamaat. Sin embargo, al poco tiempo de iniciada la investigación se desplazó al oratorio del barrio de Artigas en Badalona de la misma comunidad y sin presencia Tablighi organizada.

El barrio de Artigas es un vecindario limítrofe con el de Sant Roc habitado, éste último, principalmente, por comunidades gitanas que durante los últimos años ha sufrido de diferentes conflictos entre las diferentes comunidades asentadas. Además, el barrio se le ha asignado el estigma de barrio marginal al estar azotado por problemas de absentismo escolar, drogadicción y delincuencia. En esta zona se han asentado –no sin conflictos con la comunidad gitana– a partir del año 2003 unos cinco mil paquistaníes, en su mayoría originarios del Punjab, deobandis, barelwis y tablighis, con una presencia en aumento

3334

<sup>1</sup> Es una ilusión por otra parte, difícilmente de mantener ante un lugar de origen como el estado paquistaní con más de doscientos millones de habitantes y cientos de miles de kilómetros cuadrados. En general, los vínculos sociales en esas regiones se manifiestan mediante vínculos tribales y de parentesco que, en muchas ocasiones, trascienden las fronteras políticas. Todo ello conforma un marco de diversidad cultural que no se reproduce en la diáspora paquistaní dominada por la identificación mediante formas culturales básicamente punyabíes. Aunque es cierto que la mayoría de migrados de Pakistán provienen de la región del Punjab, no es menos cierto que dicha región se extiende también a la India.

<sup>2</sup> La tradición islámica prohíbe en general la música secular, pero permite la expresión musical como un adorno de los textos religiosos. En consecuencia, las manifestaciones musicales que presentaré –principalmente el naa’t– se conciben no como música, sino como una expresión en el que las características musicales están subordinadas a un texto y una función religiosa.

<sup>3</sup> Se trata de una asociación con implantación en todos los países europeos con presencia paquistaní. Son especialmente activos políticamente tanto en Gran Bretaña como en el propio Pakistán, a través de la figura de su fundador Mohammed Taqi ul Qadri quién se presentó a las elecciones parlamentarias en el 2002 y renunció a su reelección en 2008 como protesta ante la imposición de la ley de emergencia en vigor desde el año 2007. <http://www.minhajspain.org/cas/index.php?feed=2>

de chiís procedentes del Beluchistán y de magrebís que hacen uso, no sin conflictos del oratorio perteneciente a la asociación Camino de la Paz, integrada en la Minhaj al Quran International, única asentada en ese territorio.



**Mapa de Artigas y Sant Roc. Con la plaza de Camarón de la Isla dónde se realiza públicamente la oración de los viernes**

Esta comunidad tiene una presencia activa en las asociaciones vecinales y de padres y madres en las escuelas del barrio, y en la principal vía, la calle de Chile, los comercios regentados por miembros de la comunidad son los más numerosos. La población autóctona de la zona de Artigas, llama al eje transversal que representa esta artería “Xilistán”, simbolizando la conquista que ha supuesto la presencia paquistaní en los últimos años. Además, las buenas relaciones con las autoridades del distrito les han permitido superar los problemas de aforo del oratorio utilizando una pista deportiva ubicada en la plaza Camarón de la Isla. En ese espacio, habitualmente ocupado por pequeños traficantes de drogas y vendedores de canarios, se celebran la salat del *duhur* del viernes y las grandes celebraciones del calendario musulmán, convirtiendo a la comunidad, más allá de las estigmatizaciones de aparentes filiaciones terroristas, en una de las más representativas y responsable, para algunos representantes municipales, de la rehabilitación social de la zona.

En Artigas, el oratorio está dirigido por miembros del movimiento Barelwi, seguidores de figuras sufíes como Mīān Muhammad Bakhsh, Baba Shadi Shaheed y, sobre todo, Ahmed Raza Khan Barelvi que acentúan una vía religiosa basada en el amor, la igualdad y las libertades individuales, no exenta de la tensión frecuente con las orientaciones escrituristas (Ahmed 1993). No obstante, desde su punto de vista, los Barelwis, no necesitan ser ricos, cultos, educados o prominentes. Para ser reconocidos como buenos musulmanes, únicamente es necesario amar al Profeta del Islam y su *awliya*, su grupo de elegidos entre los que cuentan los santos sufíes. En la práctica, la organización es extremadamente jerárquica estableciendo categorías en base a la clase económica y el poder político. Aunque nieguen la legitimidad de la autoridad temporal, los comerciantes y los representantes de la comunidad frente a los “autóctonos” obtienen un tratamiento de sumisión por el resto de la comunidad. Estos miembros destacados de la comunidad deben demostrar su “fervor religioso” y temor a Allah tanto mediante la participación en los eventos religiosos organizados por el centro como en una vida que para algunos autores puede parecerse a una orientación calvinista y puritana de la vida (Werbner 1996; Saba Mahmood 2006). Tal vez por esa razón jóvenes como Umar, un mediador cultural contratado por la auto-

ridad municipal para trabajar en el Punt D'Informació Jove del barrio que da clases de catalán y castellano a los recién llegados en el Oratorio y es relaciones públicas del grupo juvenil de la comunidad en el barrio de Artigas, oculta su afición por la música bhangra, apartada al ámbito privado o anónimo de los conciertos interculturales organizados en las fiestas populares de Badalona y Barcelona:

“Hago de profesor (...) tengo un cargo (...) religioso, soy miembro de Camino de la Paz (...) relaciones exteriores con la comunidad (...) al “punt d'informació” donde trabajo viene gente más (...) sería –cincuenta, sesenta años–, tengo que tener mucha tranquilidad (...) si me ven bailar bhangra (...) es imposible (...) me verán (...) como el típico joven dirán que le gusta divertirse y bailar lo hago con mis amigos a vez a la semana o al mes (...) lo hago con gente muy privada (...) con “colegas” (...) cuando no me ven (...) en conciertos interculturales si (...) pero si hay muchos paquistaníes nunca” (Umar 11102010).

## 2. EL NA'T COMO EVENTO MUSICAL RELIGIOSO

Como vemos, más allá de esa aparente homogeneidad construida a partir de un origen común frente a la comunidad que les acoge, para un joven paquistaní no parece significar lo mismo participar en una celebración como el recuerdo del imam Huseyn o el nacimiento del Profeta, que en un concierto de música bhangra. Esa es una de las razones por las que en este punto parece relevante describir los eventos principales para las comunidades juveniles paquistaníes y obtener después unas primeras conclusiones. Se pretende que estos eventos, entendidos como vivencias de alto contenido simbólico, permitan arrojar luz sobre la forma en que aparecen, se crean y se extienden estos nuevos estilos musicales religiosos que cuestionan la experiencia de nuestra lectura convencional de la secularización, de la modernidad o del consumo musical

El primero de estos actos es el milad, expresión urdu para el clásico mawlid, dónde se celebra el cumpleaños del Profeta, convertido en una expresión de fervor religioso. En este evento el elemento más importante y característico es la recitación na't. Se trata de una práctica religiosa cuyo objetivo es obtener una serie de efectos performativos. En primer lugar, se espera transformar el alma del sujeto, imbuyéndole amor y emociones que le unan al Profeta. En ese sentido, los intérpretes son juzgados de acuerdo con la intensidad con que provocan las emociones mediante la vocalización perfecta de los versos escogidos. Es importante señalar que, al celebrarse en el espacio sacralizado del oratorio, no se permite la presencia de instrumentos musicales para acompañar las recitaciones de los na't más conocidos. Sin embargo, en eventos realizados en otros espacios como cines, teatros y polideportivos si es permitida la presencia de percusiones para acompañar a los cantantes. Por eso, la celebración en el espacio sagrado del oratorio, lo convierte, por lo tanto, en una práctica de intercesión entre ellos, los oyentes y Dios, en la que los artistas alaban y declaran su amor buscando, mediante un estado similar al trance, las bendiciones divinas. En ese sentido, Raza explica: “Cuando entras en un na't tienes el corazón sucio... cuando sales estas limpio, cercano al Profeta”. De alguna manera, tanto la participación activa como pasiva en estas celebraciones suponen una manera de acumular méritos espirituales, convirtiendo a los recitadores y demás participantes en personas mejores desde el punto de vista moral. Además crea disposiciones piadosas en la práctica cotidiana de



los sujetos participantes, superando entonces la mera conducta piadosa, promoviendo un modelo para la acción.

La participación como recitador exige un adiestramiento en sesiones semanales –habitualmente programadas para los sábados por la tarde– de aquellos individuos que participarán como recitadorescantantes en las celebraciones principales como la que tuvo lugar el primero de rabí al awal –quince de febrero–, en la que se conmemoraba el nacimiento del Profeta, en el oratorio de Artigas<sup>4</sup>. La recitación se inició a las dos de la tarde, después de la oración duhur y acabó entrada la noche después de la oración de isha. Durante toda la tarde, representantes de todas las edades se sucedían en el estrado instalado en el oratorio que aparecía decorado con guirnaldas, estrellas y luces de colores, con una parada para realizar la oración del magrib; desde los pequeños recitadores del grupo adiestrado por el hijo del imam, a los mejores intérpretes de la comunidad, que ocuparon las horas finales del acto, al que acudieron más de trescientas personas instaladas en un pequeño oratorio de un centenar de metros cuadrados, todos los grupos etarios estuvieron presentes en la celebración. Estos recitadores han de estar en estado de purificación obtenido con la realización de las abluciones habituales para las diferentes plegarias, que, sin embargo, no son preceptivas para el público. En ese sentido, la numerosa presencia de jóvenes, a pesar de tratarse de un día laborable, durante todo el evento indica la importancia que tienen para ellos, tanto espiritual como socialmente, la participación activa en los milad. La celebración acabó con el reparto de arroz con pollo y fruta para todos los asistentes.

De especial importancia para la comunidad de jóvenes de todas las sedes de la asociación fue la celebración de un milad el pasado nueve de octubre con la presencia de Mustafa Raza Qadri, un conocido interprete de na't de Manchester cuya originalidad resulta de mezclar la forma tradicional de recitación con elementos electrónicos. Este evento no coincidía con ninguna festividad del calendario musulmán, por lo que se trata de un acto organizado en expreso para la presentación de la “estrella” del na't el nashid Mustafa Reza Qadri.



**Cartel anunciando el milad en el que recitó Milad Qadri.**

<sup>4</sup> La presencia femenina en esta celebración era nula. Sin embargo, las mujeres de la comunidad habían celebrado el Milad al Nabil el sábado anterior en un cine cerrado del barrio que las autoridades cedían a la asociación para ese tipo de eventos. En ese caso, la presencia masculina estaba prohibida y las mujeres acudieron con sus hijos pequeños a escuchar al grupo femenino de na't que en esta ocasión, al celebrarse fuera del ámbito sagrado del oratorio, se acompañaban con diferentes instrumentos de percusión.

En este caso, el limitado aforo de los locales del grupo hizo que se habilitara la Sala Marqués de Comillas del Museu Maritim de Barcelona en las antiguas Drassanes reales, un edificio histórico datado en el siglo XV. El acto fue organizado por los grupos de jóvenes de todas las sedes de Camino de la Paz, compuesto por unos cincuenta jóvenes de entre veinte y veinticinco años, cuyos cargos de dirección están ocupados por aquellos que están realizando estudios universitarios

Después de extender rollos de moqueta para “alfombrar” el suelo, el espacio quedó convertido en un espacio sagrado con la recitación por parte del imam del oratorio del Raval de Barcelona de la Fatiha. Mujeres y hombres fueron separados por telas negras anudadas a dos columnas de la sala, dejando un espacio más amplio para las mujeres al ocuparse de los niños más pequeños. Una separación necesaria que, junto con la instalación de un púlpito de madera a modo de mimbar, acababa de transformar un espacio profano en un espacio sagrado. A partir de ese momento todos los actos allí realizados tendrán connotaciones religiosas. La sesión, iniciada a las cuatro de la tarde, contó con la participación de diferentes imames que recitaban azoras y explicaban su sentido a los presentes, todos ellos descalzos y en estado de pureza pues han hecho las prescriptivas abluciones antes de empezar el acto. Después de la oración del magrib entró Qadri, con la mayoría de asistentes en situación de pureza ritual, con un traje gris, tocado con un dopi de ganchillo y seda, unos lustrosos zapatos y perfumado con jazmín. Los jóvenes se arremolinaban junto a él y le daban la mano como si estuvieran saludando a una estrella del pop. La presencia de Muhammad Milad Mustafa Reza Qadri adquiere una gran significación al tratarse de una de las figuras del na't que se practica en los milad de los oratorios, con actuaciones por toda Europa en las sedes de la asociación, y cuyos textos más conocidos se repiten en el oratorio de Badalona, imitando su estilo vocálico. Su actuación se extendió más de una hora consiguiendo levantar jubilosos “Allahu Akbar”, “ya Rasul Allah” o “ya Ali” y vivas a los santos sufíes autores de las letras de los na't recitados, acompañados de movimientos a izquierda y derecha de las cabezas de los fieles. En el espacio segregado de las mujeres, también el fervor iba en aumento a medida que avanzaba la recitación –¿actuación?– de Qadri cuya imagen personal se repite en muchos jóvenes fervorosos asistentes. Hacia el final de la actuación, los presentes dejaban su aportación monetaria en el escenario para el recitador que sólo puede aceptar donativos por su ejecución. Si actuara con contratos profesionales su labor sagrada, performativa e intercesora entre el mundo divino y los fieles estaría contaminada y no tendría la misma efectividad. Sin embargo, la cifra alcanzada por esas donaciones en el escenario y la venta de discos compactos en una mesilla habilitada a la entrada de la sala osciló entre los cuatro mil y cinco mil euros, una cifra nada despreciable. Un dinero absolutamente libre de impuestos.

El fin de la actuación con pequeños discursos políticos del presidente de la asociación Minhaj en Barcelona y del concejal del distrito, convirtió al acto más en una puesta en escena de un milad que en una verdadera ceremonia religiosa como las celebradas en el oratorio de Badalona, donde las recitaciones de los voluntarios levantaban más expresiones de júbilo que las que se proferían a Qadri. ¿Existen diferencias entre la conceptualización de este acto y los celebrados en el oratorio? ¿Cómo se articula lo económico, lo político y lo religioso? ¿Qué importancia tiene para el prestigio de los miembros del grupo juvenil de la asociación la organización de este tipo de actos?

### **3. BHANGRA Y NA'T ELECTRIFICADO**

De alguna manera, con la organización del acto religioso del milad en las Drassanes y la presencia de Qadri, los jóvenes de la asociación estaban demostrando su orientación

religiosa para entender la vida, diferenciándose de los jóvenes que habían acudido al concierto de la estrella del bhangra paquistaní AbrarulHaq organizado por la Casa Asia en las pasadas Fiestas de la Mercé del año 2010. Allí otro estilo juvenil estaba presente.

Dos formas culturales contrastadas orientadas hacia públicos juveniles paquistaníes se presentaban en ambos eventos; si bien, ciertamente, la publicidad de ambos actos ya permitía interpretar que el primero de los eventos era un acto para la comunidad y el segundo un acto “intercultural”. Así, la difusión de la publicidad del milad, exclusivamente en urdú, entre los comercios de alimentación, móviles y barberías regentados por paquistaníes contrastaba con los anuncios en la prensa y en las publicaciones oficiales de las fiestas diseñadas por el Ayuntamiento de Barcelona. Dos formas de ser paquistaní aparecían en la ciudad. Una visible, intercultural, aprovechando la popularidad de la danza bhangra y otra oculta, intracultural, dirigida a aquellos jóvenes que “están perdidos y no saben para dónde ir, por eso les ofrecemos este milad”, tal y como me explicó Hassant uno de los jóvenes organizadores del milad. Contraste concretado en las vestimentas tradicionales, el pelo bien recortado y la barba incipiente de los asistentes a las Drassanes y el pelo engominado, las camisetas de colores, los tejanos y los zapatos con hebillas de los presentes en la plaza dels Angels frente a la fachada principal del Museu d’Art Contemporani de Barcelona. Siguiendo con esta línea metodológica, se trataría de corroborar si la orientación en la elección de unos u otros estilos musicales, visibiliza diversidades en la forma que adopta las sociabilidades de los jóvenes que influyen y orientan acciones en la vida cotidiana y configuran diferentes culturas juveniles. Sin embargo, es imprescindible adoptar una perspectiva en que cada una de estas identificaciones no aparezcan como exclusivas, sino como identidades vividas que se valen de determinados rasgos, algunas veces esencializados, atravesadas por discursos políticos, susceptibles de ser utilizados situacionalmente según estrategias determinadas por los objetivos a conseguir en las relaciones sociales, tal y como propuse para la construcción identitaria en el contexto cairota (Sánchez García 2009). Veamos brevemente la diferencia entre el bhangra y el llamado Na’t eléctrico o moderno.

La música bhangra es un estilo creado para el baile en la región del Punjab, representativo de agricultores sij, para celebrar la cosecha. Se trata de un estilo basado en el uso del tambor dhol y un instrumento de cuerda llamado iktar, principalmente. Los cánticos que acompañan los instrumentos son coplas escritas en bolis, la lengua tradicional sij. Los ritmos del dhol han permitido la mezcla con el folk y el reggae, como demuestra la música bhangra popularizada a partir de los años noventa en Reino Unido, adaptando los temas tradicionales a la nueva situación social en que se mueven los migrados a ciudades como Londres y Manchester principalmente. Este cambio en los temas cantados en esta nueva música bhangra la categoriza como un elemento cultural peligroso desde el punto de vista de los jóvenes religiosos (Sanjay Sharma, 1996). El mismo Hassant indica:

“no me interesa el Bhangra (...) Los poemas sufíes expresan mejor el amor (...) en metáforas más fuertes y potentes de las utilizadas por los cantantes de Bhangra esto es música igual que el Bhangra; pero se habla de amor a Dios y al Profeta (...) en el Bhangra habla de amor entre un hombre y una mujer algo menos especial (...) menos importante”. (Hassant 2811-2011).

La cuestión a investigar es si este tipo de discursos es consecuencia de una orientación religiosa en su forma de entender la vida o producto de condiciones sociales que impiden otra orientación en su sociabilidad.

Por su parte, el *na't* electrónico, dónde junto a la vocalización y textos tradicionales se unen ritmos y arreglos sostenidos con elementos electrónicos, es una de las apropiaciones de las nuevas generaciones de un estilo tradicional, que adquiere características similares al fenómeno de la Mulid Dance Music descrito en barrios populares cairotas (Sánchez García, 2010). Sin embargo, toda esta utilización de formas electrónicas para la recitación *na't* no son ejecutadas en los oratorios ni en los espacios sacralizados como la Sala del Marqués de Comillas de las Drassanes. En esos espacios el uso de instrumentos musicales continua sin ser aceptado por las generaciones anteriores, aunque no ven con malos ojos el uso de estas nuevas formas de *na't* “para atraer a los jóvenes a la mezquita” (Raza). Eso implica, casi siempre, un uso en ámbitos privados como la vivienda o el coche de estas grabaciones cuya fuerza de atracción para los jóvenes está precisamente en la nueva forma de entender un estilo que propone. El *na't* de sus padres es “auténtico”; pero también, para los jóvenes dirigentes de la asociación, su nueva manera de ejecutarse, convirtiéndose entonces en un producto susceptible de utilizarse como marcador étnico, en el mismo sentido que el *bhangra* frente a las generaciones jóvenes de la sociedad de acogida. En los nuevos estilos, como la *mulid dance music* o el *hip hop magrebí*, observamos cómo influyen los factores culturales de orden global, local, religioso y político en la aparición nuevas maneras de entender la sociabilidad juvenil emergente, cuestionando la experiencia de la lectura convencional de la secularización, de la modernidad o del consumo musical y los de la propia comunidad. ¿Ocurrirá lo mismo con el *na't* electrificado?

#### 4. HIPÓTESIS FINALES

En ese sentido, es una hipótesis a trabajar si la “modernización” de los cantos *sufíes* mediante ritmos y elementos electrónicos que lo asemejan al *Bhangra*, y la incorporación de poemas de *sufíes* contemporáneos como los compuestos por el fundador del movimiento Muhammad Ali Jinnah y otros miembros destacados de la cofradía de la *Qadriyya*, responde a una voluntad consciente de atraer a los jóvenes “que no saben lo que quieren” a los oratorios o puede expresar, por otra parte, un nuevo sentimiento de fervor religioso. En este sentido, sería interesante analizar si la aparición de un estilo como el *Na't* electrónico, distribuido mediante nuevas soportes electrónicos –desde las redes sociales informáticas hasta los formatos mp3 pasando por los ya más tradicionales soportes digitales– y por las asociaciones religiosas transnacionales como Camino de la Paz, ¿permitiría construir diferencias culturalmente significativas a partir de sociabilidades contrastadas en jóvenes de origen paquistaní<sup>5</sup>?

Estas creaciones musicales como el *na't*, en la que tanto el músico como la audiencia tienen un peso específico en su configuración –y por eso mismo–, proponen la posibilidad de estructurar formas de vida y acción, y anclar al individuo en una autenticidad propia. Las diferentes sonoridades, los textos y las interpretaciones ofrecen, por un lado, maneras de ser y de comportarse y por otro, modelos de satisfacción psíquica y emocional, que hipotéticamente son capaces de transformar al individuo que lo escucha e interpreta. La experiencia musical es especialmente poderosa en su capacidad interpeladora, al trabajar con experiencias emocionales particularmente intensas, mucho más potentes que las procesadas por otras vertientes culturales.

Desde esta perspectiva, los actos musicales como los celebrados en los *milad* en toda su variedad como actividades participativas para la construcción identitaria, nos permiten

<sup>5</sup> Puede servir de ejemplo la página de Mustafa Raza Qadri, <http://www.myspace.com/miladmustafaraza-qadri>

considerar la influencia que ejerce el milad y con él el na't –tradicional y electrificado– y el bhangra para establecer categorizaciones en los protagonistas de las relaciones sociales en el interior del grupo. Eso hace necesario ampliar esta investigación a otros eventos musicales como son la audición de qawali y el hal. El qawali, oído casi siempre en ambientes privados bajo la guía de un maestro capaz de interpretar las metáforas e imágenes utilizadas por los grandes sabios sufíes, siempre con una gran ambigüedad de significación dependiente de la experiencia individual y, por esa razón, potencialmente peligrosos por una posible interpretación desviada de los temas empleados. Aunque según manifiestan algunos de los informantes, les ha transformado la vida al enseñarles la insignificancia del ser humano frente a la inmensidad de la presencia divina. Por su parte, la práctica del hal, una recitación continua de la fórmula Allahu Akbar en el oratorio dirigida por el imam para intentar impresionar de la potencia divina a los jóvenes que se apartan del camino religioso en el barrio de Artigas, con problemas de drogadicción y consumo de alcohol principalmente, asemejando entonces a una de las funciones del “culto” descritas entre gitanos. Sobre todo si tenemos en cuenta que dicha práctica se completa con la participación en las sesiones de na't de los sábados, lo que acerca reiteradamente a estos jóvenes al oratorio como espacio capaz de articular, en formas nuevas, su sociabilidad.

Además, otra posible línea de investigación trataría de averiguar cómo afecta el uso de recitaciones de na't, qawali o hal en soportes electrónicos, en lo que podríamos denominar una mediación electrónica entre lo divino y lo humano, con grabaciones procedentes de Pakistán y la India que circulan ampliamente entre los musulmanes asiáticos de la diáspora (Sanjay Sharma 1996). Eso ha permitido también ampliar a nuevos contextos su audición. Lugares como el coche, el hogar con familiares y amigos o en solitario con elementos como los ipod, con la capacidad que poseen de convertir cualquier espacio y momento en un potencial lugar para recitación, al ser posible obtener grandes colecciones de recitaciones de na't en archivos de sonido que se puede descargar de varios sitios web islámicos con sede en Pakistán y la India como Alahazrat.net, Naatsharif.com o NooreMadinah.net. ¿Se consideraran prácticas que producen el mismo efecto performativo beneficioso que las realizadas en el oratorio? ¿Dispone a un determinado habitus para el resto del día la escucha de na't al levantarse como hacen Umar, Reza o Hassant tal y como propone Saba Mahmood (2004) para la plegaría Fajr? Y siguiendo con esta línea, lo que se adquiere con estas prácticas ¿es un habitus conscientemente interiorizado que propone conductas determinadas por este habitus en forma noconsciente?

Por otra parte, sería interesante contrastar si este tipo de prácticas fervorosas adquieren mayor importancia en circunstancias en las cuáles los musulmanes barelwis son minoría. Como me indicó Hassant, y yo mismo pude corroborar, en el oratorio de Badalona todos los viernes y sábados entre la oración Asr y Magrib se sirve una comida ritual de arroz con pollo, agua y fruta, cuyo sentido es reforzar el sentimiento de pertenencia a la comunidad de fieles, en una práctica que no suele realizarse en las mezquitas y oratorios del Punjab. ¿Qué nuevos sentidos pueden adquirir estas nuevas formas de desarrollar los milad, las recitaciones na't, los hal, ante la imposibilidad de realizarlos públicamente en espacios al aire libre como ocurre en las diferentes regiones paquistaníes? ¿Aceptan entonces los deobandis este tipo de prácticas, a pesar de que las consideran como haram o poco recomendables, como elemento esencial para la enculturación de los jóvenes en contextos donde la religiosidad islámica es sólo una opción más?

Estas son unas primeras reflexiones a partir de siete escasos meses de trabajo de campo que me han permitido empezar a familiarizarme con las prácticas musicales, con las cele-

braciones religiosas o con el espacio urbano dónde se sitúa el oratorio. Al mismo tiempo, esta primera aproximación al análisis de los datos recolectados sobre el terreno me ha obligado a un ejercicio de conceptualización y argumentación de unas primeras tesis que formula nuevas hipótesis para volver al campo.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ANANYA Jahanara Kabir (2004) "Musical Recall: Postmemory and the Punjabi Diaspora" en *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 24, pp. 172-189.

ANDREWS, Ahmed Y. (1993) "Jamaatilslami in the United Kingdom", en Rohit Barot (eds) *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, pp. 6879. Netherlands: Kok Pharos Press.

CATLINJAIRAZBHOY, Amy (2004) "Sacred Songs of Khoja Muslims: Sounded and Embodied Liturgy and Devotion", en *Ethnomusicology*, 48 (2), pp. 251-270.

EISENLOTH, Patrick (2006) "The politics of diaspora and the morality of secularism: Muslim identities and Islamic authority in Mauritius" en *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 12, pp. 395-412.

GILSENAN, Michael. (1973). *Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon Press.

MAHMOOD, Saba (2001) "Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: disciplines of salat" en *American Ethnologist*, 28 (4), pp. 827-853.

METCALF, Barbara D. (1982) *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

QURESHI, Regula Burckhardt (1994) "Exploring Time CrossCulturally: Ideology and Performance of Time in the Sufi Qawwālī" en *The Journal of Musicology*, 12 (4), pp. 491-528.

SÁNCHEZ GARCÍA, José. 2009. *Juventud en sociedades árabes: ¿Cómo construyen su identidad? Un ejemplo etnográfico: El Cairo*. <http://www.tesisenxarxa.net/TDX0610109115345/index.html#document>

SÁNCHEZ GARCÍA, José. 2010a. "Jóvenes de otros mundos: ¿Tribus urbanas o culturas juveniles? Aportaciones desde contextos no occidentales". *Cuadernos de Antropología Social Universidad de Buenos Aires* n° 31, pp. 121-143 © FFyLUBA ISSN 03273776

SÁNCHEZ GARCÍA, José. 2010b. "De las celebraciones para los santos a la Mulid Music Dance: utopia, identidad y juventud en espacios comunitarios en Egipto". *Revista Trans de Etnomusicología. Revista Transcultural de Música* #14 (2010) ISSN:16970101.

SHARMA, Sanjay (1996) "'Noisy Asians' or 'Asian Noise?'" en Sharma, S. et al. (eds) *Disorienting Rhythms: The Politics of New Asian Dance Music*. London: Zeq Books, pp. 32-57.

WERBNER, Pnina (1996) "The Making of Muslim Dissent: Hybridized Discourses, Lay Preachers, and Radical Rhetoric among British Pakistanis", *American Anthropologist* 23 (1), pp. 102-122 <http://www.jstor.org/stable/646256> Accessed: 24/11/2010.

WOLF, Richard K. "The poetics of "Sufi" practice: Drumming, dancing, and complex agency at Madho L̄ al Husain (and beyond)" en *American Ethnologist*, 33 (2), pp. 246-268.

## ‘MUSULMÁN/A DE CULTURA’ Y ‘MUSULMÁN/A DE RELIGIÓN’: SIGNIFICADOS POLÍTICOS DE CATEGORÍAS RELIGIOSAS<sup>1</sup>

Virtudes Téllez Delgado  
Universidad Autónoma de Madrid

### 1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de los tres años (2006-2009) en los que he realizado mi trabajo de campo entre musulmanes/as jóvenes de Madrid, miembros de asociaciones socioculturales de distinta índole, he podido comprobar la alta movilidad que caracterizaba a mis informantes. Aunque mi investigación se centraba en Madrid, los viajes que estos/as chicos/as realizaban –personalmente o en representación de sus asociaciones–, hacían que mis observaciones tuvieran que tener en cuenta sus desplazamientos por distintas provincias españolas y por distintos países europeos, mediterráneos y árabes. A estas idas y venidas, se sumaban las conexiones que establecían con amigos, familiares y compañeros de asociaciones, por medio de las TICs.

Desde sus asociaciones de Madrid unos/as se preocupaban por manifestar su ciudadanía, otros/as por aprender y transmitir el significado de “ser musulmán” y todos/as por luchar contra los estereotipos negativos con los que su medio imaginaba e identificaba a los ‘marroquíes’, los/as ‘moros/as’ y los/as ‘musulmanes/as’. De este tipo de reflexiones y preocupaciones se derivaba una diversidad de discursos y prácticas donde la transnacionalidad, deslocalización y neoetnicidad aparecían como favorecedoras de las mismas.

Estos procesos les permitían compartir sus reflexiones y reivindicaciones con otras personas de distintos lugares, así como posicionarse socialmente en su medio con la intención de trabajar por conseguir sus demandas políticas. En relación a esta diversidad de demandas habían incorporado en sus discursos una diferenciación conceptual que se escuchaba igualmente en otros lugares, esto es ‘musulmán de cultura’ y ‘musulmán de religión’.

En esta comunicación expondré las características en que se basa dicha diferenciación y las fuentes de las que se nutre para fundamentarse. Para ello partiré del ejemplo de una joven que conocí en mi trabajo de campo, Rayan, con la que me gustaría ilustrar el proceso de identificación con uno u otro tipo de musulmán, tal y como es definido y compartido por otros/as muchos/as jóvenes con los que también he trabajado. Gracias a este ejemplo podremos ver y cuestionar la incidencia e importancia de la neoetnicidad, deslocalización y transnacionalidad en este proceso de identificación.

Antes de centrarme en ello, me gustaría poner en perspectiva a Rayan para conocer algunas de las características de las personas que, como ella, forman parte del movimiento asociativo sociocultural y juvenil desde el que se reflexionan, elaboran y transmiten estas diferenciaciones. Del mismo modo, me gustaría exponer brevemente las distintas posiciones políticas con las que se identifican cada uno de estos jóvenes. Con ello me gustaría transmitir la idea de que el caso de Rayan no es único ni generalizable a la totalidad de los/as jóvenes con los/as que he trabajado, sino explicativo del tema que trato aquí, es decir, la elaboración de una diferenciación categórica del/a musulmán/a, de acuerdo a un

3343

<sup>1</sup> La investigación en la que se apoya esta comunicación pudo realizarse gracias a la beca I3P que obtuve en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas al que me vinculé como becaria predoctoral, desde enero de 2006 hasta diciembre de 2009, en el Proyecto I+D del MEC HUM 20053490 “Archivo del Duelo: creación de un archivo etnográfico de los atentados del 11 de marzo en Madrid”.

tipo de reivindicaciones políticas u otras, acordes con las características sociales del lugar en el que se observan.

## 2. MUSULMÁN/A Y JOVEN EN MADRID

El 24 de febrero de 2006 realicé mi primer contacto con los miembros de dos asociaciones socioculturales. En ambos casos habían sido formadas por chicos/as y adultos/as jóvenes universitarios/as que, o bien se identificaban como musulmanes/as, o bien era reconocidos/as como tales en su medio. Unos/as habían nacido en España, de padres procedentes de Oriente Medio (principalmente Siria y Palestina) y otros/as eran marroquíes que habían llegado a España con la intención de completar sus estudios de tercer grado.

La frecuentación de sus actividades me acercó a otra asociación compuesta igualmente por jóvenes universitarios (chicas y chicos entre 20 y 30 años) mayoritariamente españoles de origen marroquí, que trabajaban junto a otras jóvenes marroquíes que se encontraban en proceso de nacionalización española, y a españoles conversos al Islam. Mi presencia mantenida en el campo hizo que conociera a otros grupos de personas que, siendo más jóvenes (entre 18 y 25 años) pero compartiendo similares intereses, deseaban formar también sus asociaciones. Estos nuevos casos estaban igualmente representados por españolas/es de origen marroquí y sirio, y por marroquíes en proceso de nacionalización española. A todos ellos se unía otra asociación compuesta por más jóvenes, y adultos jóvenes, entre 25 y 35 años, formados principalmente en el ámbito social (con experiencia en la mediación intercultural), con un origen común, el marroquí, pero un estatus político diferenciado por su nacionalidad, esto es, la española o la marroquí.

Mientras que unos/as estaban principalmente centrados/as en el abordaje de las relaciones hispanomarroquíes e hispanoárabes (mayoritariamente aquellos/as que habían llegado a España a continuar sus estudios universitarios), otros/as deseaban que el resto de la sociedad dejara de considerarles extranjeros/as, y que se reconociera la ciudadanía que detentaban, bien siendo identificados como ciudadanos/as españoles/as (aquellos/as que eran españoles/as de origen marroquí, y que adoptaban una posición laica en cuanto a su religiosidad), o bien reivindicando su derecho a ser respetados/as y aceptados/as como ciudadanos/as musulmanes/as españoles/as (aquellos/as que deseaban que sus conciudadanos/as españoles respetaran y reconocieran sus derechos en tanto que ciudadanos/as y musulmanes/as).

De esta diferente identificación se derivaba otra con la que aquellos que preferían ser reconocidos como ciudadanos/as musulmanes/as españoles justificaban la conciliación de dos identidades que, durante los últimos cuatro siglos de historia del estado español, se habían construido como enfrentadas e incompatibles, por parte de aquellos/as que han defendido la unicidad religiosa en torno al catolicismo español y el nacionalismo de una identidad ciudadana representada por unos grupos étnicos frente a otros (Grad y Martín, 2003: 226227; Pratt 2003: 6, 20). Esta otra diferenciación a la que me refiero era la establecida entre los ‘musulmanes/as de cultura’ y los ‘musulmanes/as de religión’.

Los/as jóvenes que utilizaban este binomio en mi trabajo de campo, por un lado incluían en el primer grupo a aquellos/as que desconocían el contenido teórico de las fuentes islámicas, y su religiosidad era una suma de prácticas culturales que habían adoptado como herencia familiar y, por otro lado, aquellos/as que consideraban que su religiosidad era una parte de su cultura que no incidía ni entraba en contradicción con sus sentimientos de pertenencia e identificación con la ciudadanía española. En cuanto al segundo grupo –‘musulmán/a de religión’–, hacían alusión a aquellas personas que deseaban posicionar-



se social y políticamente como musulmanes/as, que estaban preocupadas en comportarse y tomar decisiones como tales y que, para ello, se dedicaban a profundizar en el conocimiento de los fundamentos teóricos de su religión.

Estas últimas entendían que su pertenencia a este grupo les permitía mantener sus reivindicaciones locales, mediante la deslocalización de su religiosidad que, libre de elementos culturales, justificaba su creencia y su práctica en/desde/para cualquier lugar. Por medio de esta desubicación buscaban legitimar sus demandas políticas y sociales puesto que, un mensaje (el Islam) que podía adaptarse o aplicarse a cualquier medio, facilitaba la argumentación de su posición con la que sostenían la posibilidad de conciliar una identidad religiosa (la islámica) con una identidad civil (la de la ciudadanía española), mientras que su concepción de cultura (entendida en un sentido homogenizador, como un conjunto de prácticas relativas a un colectivo y a un área geográfica –la de los/as marroquíes y Marruecos, la de los/as sirios/as y Siria, la de los/as árabes, etc.–), arraigada a un medio, imposibilitaba dicha argumentación.

Así, la justificación de esta diferenciación se fundamentaba en el conocimiento religioso. Por un lado se encontrarían los/as que lo desconocen o se desentienden de él (los/as ‘musulmanes/as de cultura’) y, por otro lado, estarían los/as que lo buscan y van acumulando y adquiriendo de un modo “neutral” (y/o “aséptico”) al lugar en el que se encuentran (los/as ‘musulmanes/as de religión’). Estos/as últimos reconocían sus necesidades formativas que, en este caso, sí eran localizadas y facilitadas por su alto grado de movilidad física y virtual. La neoetnicidad que pretendían solidificar se beneficiaba de las TICs. Así, las páginas web, el correo electrónico y los canales satélite de televisión, se alternaban con la lectura de textos que buscaban –o les proporcionaban– en sus medios más cercanos (en el entorno de la mezquita, entre amigos/as y familiares), o que encontraban en los lugares a los que se desplazaban principalmente al visitar a sus familias. Pero, ¿en qué consisten todos estos procesos? ¿Por qué se caracterizan? ¿En qué medida se observan e influyen en mi trabajo de campo? ¿Cómo se explica la diferenciación entre ‘musulmán/a de cultura’ y ‘musulmán/a de religión’?

3345

## **2.1. Rayan justifica las diferencias entre cultura y religión en el Islam**

En el momento en que conocí a Rayan se encontraba en medio del proceso de instauración de una asociación desde la que podría mostrar a otros/as jóvenes las diferencias entre cultura y religión en el Islam. Sus intereses por estos temas llevaban una trayectoria de varios años en los que había peregrinado por distintas asociaciones con las que yo había igualmente trabajado, pero en las que Rayan no había encontrado su hueco por disparidad de intereses, y/o prácticas, con sus miembros. Sin embargo, su situación era diferente en ese momento y deseaba matizar que cada vez que hablaba de Marruecos era para mencionar alguna anécdota de las vacaciones, o para referir el lugar al que otras personas creían que ella pertenecía cuando la veían con el pañuelo.

Rayan había estudiado en un colegio católico. La mayoría de sus amigos/as no eran musulmanes. Estaba más acostumbrada a relacionarse con personas que no creían en su religión y sentía alegría cada vez que escuchaba decirles que, gracias a conocerla, habían podido construir otra imagen de los musulmanes. Esa alegría que le producía este comentario se derivaba de las intenciones de Rayan de cambiar la mala imagen que creía que se tenía del Islam y de los musulmanes. Para ella, uno de los factores que habían conducido a esta imagen era la confusión entre cultura y religión, y entre la diferenciación de ‘musulmán/a de cultura’ y ‘musulmán/a de religión’. Por esto, había decidido formar parte de una aso-

ciación desde la que acercar el Islam a otros/as jóvenes que ella consideraba “perdidos” o “desperdigados” por haber conocido esta religión en sentido cultural y no propiamente religioso (desde el conocimiento de los textos religiosos). Rayan consideraba que esta era la situación que podía aceptarse en generaciones anteriores como las de sus padres y/o abuelos, pero no en la suya:

“como ellos se han criado directamente en un país musulmán y eso, pues... Todo lo que han visto, para ellos era Islam, aunque no todo fuese Islam. Mientras que nosotros somos más capaces de diferenciarlo. Yo sé decir hasta aquí, esto es una tradición, o marroquí o española, lo que sea, y hasta aquí, esto es Islam [...] [yo] soy musulmana por convicción y no por tradición”.

Para ejemplificar esta diferenciación Rayan me relataba una situación que había vivido con su madre, quien ella consideraba que tenía una práctica del Islam demasiado ligada a la tradición marroquí:

“Esto es lo de la tradición... mi madre y eso, tienen un montón de cuentos extraños, de si haces esto, no sé cuántos, si haces lo otro... ¿Sabes? Que no tiene ningún sentido, pero como a ellos se lo explicaron así, se lo dijo su madre para... En la generación esa de mis padres lo que dijese sus padres era todo sagrado y era todo la verdad. No es como ahora, ahora todo el mundo se atreve a cuestionar lo que digan nuestros padres. [...] Mis padres se enfadan con eso. Soy incrédula con ellos [...]. Una vez, me acuerdo, tuve una pelea con mis padres porque me dijeron, trajeron, alguien se fue al hajj [la peregrinación], a la Meca y trajeron agua de Zam Zam, de un río de allí. Y mi madre, sí, sí, toma, que esto está muy bueno, que tiene.. es muy..., ¿sabes? cura muchas cosas, no sé qué y no sé cuántos. Y yo, pero, ¿por qué? ¿Por qué esta agua es diferente a cualquier otra agua? Es agua de la tierra. Entonces mis padres, todo el rato, pero a ver. Y digo, no, si es que quiero saber si realmente, hay algún sitio en el Corán o en algún sitio donde ponga que el agua de tal sitio es especial o no. [...] Me acuerdo que insistí mucho en plan de, jolín, yo no voy a hacer algo porque vosotros digáis que eso es especial y que eso es sagrado, y eso es no sé cuántos, cuando puede que sea cualquier tontería, y se monte una tradición que se haya instaurado porque tienden mucho en Marruecos a convertir todo en sagrado, convertir todo en algo de adoración, entonces... [...] Si me vienen con razonamientos lógicos sí que lo acepto. De hecho, creo que esa vez luego mi padre me dijo, no sí, que había un hadiz que... Y entonces ya lo acepté. Pero si me dicen que sí porque es así. Si no lo he aceptado de otras cosas que no tienen que ver con el Islam, ¿por qué voy a aceptarlo con cosas que tienen que ver con el Islam?”.

Para Rayan, de esta confusión entre la tradición y la religión surgía un amalgama de ideas, prácticas y creencias que aquellas personas que conocían el Corán y la Sunna tenían la capacidad de diferenciar muy bien, mientras que quienes sólo se habían acercado al Islam de oídas y de un modo cultural –siguiendo unas prácticas consensuadas y heredadas–, terminaban distorsionando esta religión y transmitiendo una idea errónea de la misma. Estas ideas habían ido configurando el discurso de Rayan poco a poco, de acuerdo al proceso

formativo por el que aprendía sobre su religión y a las fuentes que consultaba con tal fin. Entre estas fuentes, su navegación por Internet le había conducido a Baba Ali, un joven estadounidense de origen iraní, que había entrado al Islam por un proceso de conversión religiosa, y que en su vídeo “Culture versus Islam” afirmaba tajantemente:

“Las tradiciones no tienen nada que ver con el Islam. [...] Por ejemplo, una mujer que es forzada a casarse cuando eso no se permite en el Islam, [...] o el hecho de quitarse el hiyab para hacer una entrevista de trabajo en un lugar donde no sólo trabajan musulmanas”<sup>2</sup>.

Estos eran sólo dos ejemplos entre el largo etcétera que puede encontrarse en los distintos vídeos que Baba Ali tiene colgados en Internet. Mediante estos mensajes (y otras fuentes de consulta más ortodoxas), Rayan podía acceder al conocimiento religioso y aprender así a ser una ‘musulmana de religión’, y no una ‘musulmana de cultura’. Su acercamiento a todas estas fuentes hablaba de las oportunidades que ofrecían las TICs para este tipo de formación. Como ella, muchos/as jóvenes realizaban los mismos o similares recorridos formativos.

## **2.2. La autoformación de un/a joven musulmán/a**

Según distintos autores (Anderson y GonzálezQuijano 2004: 53-71; Eickelman y Piscatori 2004 [1996]: xiv-xv), musulmanes de muchos lugares están utilizando los medios de comunicación a su alcance (como libros, cassettes, CDs, canales satélites de televisión, Internet, etc.) y los lugares intermediarios de socialización y comunicación (como las mezquitas, *madrasas*, lugares de ocio e intercambio cultural –del tipo de círculos de pensamiento o reuniones de amigos–, etc.), para reflexionar, renovar y expandir las ideas de debates que tratan sobre los significados y las implicaciones de ser musulmán.

Esta tendencia es la misma que he podido observar entre aquellos/as jóvenes a los que me refiero aquí. Estos/as, siguiendo las conductas anteriormente mencionadas por otros autores para otros/as musulmanes/as (Eickelman y Piscatori 2004 [1996]: xiv), más allá de limitarse al conocimiento transmitido por los ulemas, se beneficiaban de sus altos niveles educativos, sus posibilidades de viajar y su acceso a las TICs para embarcarse en un proceso autoformativo con el que fundamentar su idea de ser un/a ‘musulmán/a de religión’. Con este fin, han consultado igualmente a otros/as musulmanes que, sin representar a la elite económica, política y/o intelectual, han aparecido en las esferas públicas tratando aspectos políticos y religiosos anteriormente planteados en exclusividad por los ulemas (Eickelman y Piscatori en Zaman 2002: ix).

A su vez, como señalaba Gary R. Bunt para otros casos (2003: 5), han escuchado *khutbahs* [sermones] transmitidas en directo o grabadas y consultables en páginas web; y mensajes de telepredicadores, de imames, de intelectuales influyentes y de autores clásicos (árabes o no). Entre todos ellos, los reformistas han tenido un mayor protagonismo ya que como apunta Rachid Benzine (2004: 49), idealizan a las primeras generaciones de musulmanes a quienes se atribuye la producción inicial del conocimiento religioso, en opinión de estos/as jóvenes, antes de que fuera alterado por aspectos culturales. Al mismo tiempo,

<sup>2</sup> El contenido completo del vídeo Culture versus Islam puede encontrarse en el siguiente enlace [http://www.youtube.com/watch?v=uj\\_vBznRir0](http://www.youtube.com/watch?v=uj_vBznRir0)

los programas religiosos transmitidos por canales satélite de televisión y las páginas web sobre temas islámicos han sido igualmente tomadas como referencias.

Aunque las páginas web parecían gozar de menor credibilidad entre estos jóvenes, sin embargo, sí admitían consultarlas y eran capaces de enumerar algunas como [www.webislam.com/](http://www.webislam.com/), <http://www.islamhouse.com/s/9584>, la versión árabe (<http://www.islamonline.net/arabic/index.shtml>) o inglesa (<http://www.islamonline.net/English/index.shtml>) de *islamonline*, <http://www.islamqa.com/es>, <http://www.islamlight.net/>, <http://www.islamenlinea.com/>, <http://www.islamway.com/>, <http://www.islamparatodos.com/>, <http://www.islamguide.com/es/> y/o <http://www.coran.org.ar/>.

En cuanto a los canales de televisión satélite, multiplicados en los países árabes desde principios de los años 90 del siglo XX, el islámico *ArRisala* es el que recibía la mayoría de las preferencias, seguido de *Iqra'a* (primera cadena de contenido exclusivamente religioso, inaugurada el 21 de octubre de 1998), *AnNas*, *AlJazeera*, *2M* y *AlQuds* entre los más citados. Estos canales representan a la quincena de cadenas de contenido exclusivamente religioso entre las quinientas cadenas públicas y privadas que se han generado en los países árabes. En ellos suele hablarse de doctrina, dogma, credo y diversos temas sociales relacionados con la conducta personal y colectiva desde una perspectiva islámica, es decir, en ellos se explica cómo debe de comportarse un “buen musulmán” y una “buena sociedad musulmana” en los distintos casos hipotéticos y reales que se plantean en los programas. Aparte de estos canales religiosos, las cadenas genéricas públicas y privadas han introducido también espacios religiosos como el programa “La jurisprudencia islámica (la shari'a) y la vida” presentado y dirigido por el conocido ulema AlQaradawi en la cadena *AlJazeera*<sup>3</sup>.

Y en un ámbito más cercano, de contacto directo, destaca la relevancia que los nuevos musulmanes –como Muhammad Isa García y Mansur Mota– ejercen en este proceso formativo, considerado por estos/as jóvenes compartido tanto por quienes se han convertido a la nueva fe, como por quienes la desconocían, a pesar de ser aquella a la que se les vinculaba por nacimiento.

El hecho de compartir este mismo proceso es aquello que genera sentimientos de estar conociendo y apropiándose de una religión deslocalizada que impulsa el desarrollo de una neoetnicidad que les permite compatibilizar otra serie de identificaciones personales. ¿Cómo se define esta neoetnicidad? ¿En qué sentido se habla de la deslocalización de la religión? ¿Cómo influye la transnacionalidad?

### **2.3. La (des)localización, neoetnicidad y transnacionalidad entre estos/as jóvenes**

El primer efecto resultante de este afán formativo en materia religiosa es un acercamiento al Islam o reislamización que, en palabras de Olivier Roy, consiste en

“la reformulación e identificación de la identidad musulmana al margen de particularidades contextuales, [...] o la conciencia de que la identidad musulmana, hasta ahora simplemente considerada algo evidente porque formaba parte de un conjunto cultural heredado, no puede sobrevivir más que si es reformulada y explicitada al margen de su contextualización” (Roy, 2003: 14).

<sup>3</sup> Agradezco la inestimable ayuda de Said Kirhlani en cuyos comentarios, relativos a las visualizaciones de estos programas y canales de televisión, se basan estas apreciaciones.

El caso de los/as jóvenes en los/as que aquí he observado este proceso no es exclusivo. Una década atrás, Tariq Ramadan afirmaba que este modo de proceder era más frecuente entre la juventud musulmana que, nacida en Occidente, redescubría su religión y deseaba reafirmarse y vivir de acuerdo a las enseñanzas del Islam (2002: 164). Roy interpretaba que esta reislamización era producto de la aculturación que se vivía al estar en contacto con un contexto diferente al islámico. En su opinión, cada una de las personas que procedía a reislamizarse reaccionaba reapropiándose esa aculturación en lugar de enfrentarse a ella. Y, como resultado de esta reapropiación, revitalizaba signos distintivos puramente religiosos que conllevan la equiparación del Islam con una cultura y, en consecuencia, la etnización del/a musulmán/a quien, siguiendo los parámetros occidentales en los que la religión es separada del resto de la actividad social, la objetivaba para explicar el conjunto de su actividad social. De tal modo se generaba un fenómeno de neoetnicidad que conllevaba

“una nueva confusión entre religión y etnicidad, en la que el término ‘musulmán’ no designa a un creyente, sino que se convierte en el signo distintivo de una neoétnica o pseudoétnica, creando categorías identitarias que funcionan según las convenciones occidentales para clasificar a los descendientes de la migración” (Roy 2003: 67-68).

Así, toda persona de origen musulmán se supone que participa de una misma cultura musulmana –con independencia de cuál/es sea/n la/s cultura/s con las que se identifica–, al considerarse la religión como el componente esencial de dichas culturas que puede ser, incluso, aislado y planteado como una cultura en sí. Esta idea explica cómo se borran las diferencias internas entre los musulmanes, quienes al pasar a representar una cultura, son identificados como un solo grupo a pesar de ser múltiple.

Sin embargo, hay algunos aspectos de Roy con los que no puedo estar de acuerdo si presto atención a las prácticas y procesos observados durante mi trabajo de campo. La diferenciación entre un/a ‘musulmán de cultura’ y un ‘musulmán de religión’ no es tenida en cuenta por este autor. Esto significa que su modo de comprender la neoetnicidad pasa por la conversión de un grupo religioso en un grupo cultural en el que los elementos religiosos han sido transformados en elementos culturales útiles para objetivar a un colectivo social. Por el contrario, estos/as jóvenes me han enseñado que esta transformación no se produce. Como puede deducirse de su esfuerzo formativo en materia religiosa, la diferencia radica en la comprensión que estos jóvenes tienen sobre su multiplicidad de identidades/identificaciones. Más allá de trabajar para convertirse en un nuevo grupo o una nueva etnia, definida bajo la categoría de ‘musulmán’, se implican en el proceso de mostrar la conciliación de identidades que les permite hablar de ellos/as como ‘ciudadanos/as musulmanes/as españoles/as’. Para ello, con la intención de aislar los aspectos religiosos como elementos aplicables en cualquier lugar, sí llevan a cabo un proceso de deslocalización de la religión, pero no al margen del contexto, tal y como refería Roy, sino en relación directa con él. Pienso que es justo este contexto, minoritariamente musulmán, el que les conduce a este tipo de procedimientos por los que consideran posible la diferenciación entre “lo cultural” y “lo religioso”. Y es que, es justo esta diferenciación la que les permite legitimar sus experiencias y argumentaciones sobre la conciliación de identificaciones que reivindican.

Por regla general, un joven saudí nacido y crecido en un ambiente que se define como islámico no se parará a aislar qué aspectos suyos son religiosos y cuáles culturales. Es

muy probable que conciba todos ellos como una relación de retroalimentación en donde lo cultural deriva de lo religioso. Pero estos/as jóvenes han nacido y/o crecido en otras sociedades con distintas pautas culturales en las que se reconocen, y con las que se identifican. Y estas pautas no se caracterizan por tomar como referencia a la religión islámica. Sus relaciones transnacionales al mantener vínculos con familiares –principalmente marroquíes y sirios–, y viajar con mayor frecuencia a ciertos países –mayoritariamente a Marruecos y a Siria– les muestran las diferencias. Gracias a ellas, y a su formación en materia religiosa, dicen tener mayor capacidad de reconocer los aspectos religiosos de los que no lo son. Para fundamentar esta diferenciación, procuran someter al Islam a un proceso de deslocalización que, paradójicamente, se caracteriza por la relocalización de las fuentes que consultan en los lugares de los que se sienten parte –Europa y países con mentalidad supuestamente similar, como Estados Unidos–, y donde se han desarrollado espacios de formación en Islam –como los países árabes, mediante la visualización de programas religiosos a los que acceden gracias a los canales satélite de televisión–.

### 3. CONCLUSIONES

En esta comunicación he pretendido ponderar el peso de los procesos de transnacionalidad, deslocalización y neoetnicidad en la reformulación de la religiosidad islámica, a partir de las categorías identitarias ‘musulmán/a de cultura’ y ‘musulmán/a de religión’, utilizadas por parte de los/as musulmanes/as jóvenes con los que he realizado mi trabajo de campo. Este binomio permite poner en evidencia una serie de reivindicaciones sociales y políticas, locales, donde la ciudadanía y el conocimiento religioso son los elementos que establecen la distinción entre las personas que se identificaban (o son identificadas) con un grupo u otro.

El caso de Rayan muestra que, es justo su contextualización de persona que desea ser reconocida como ciudadana española musulmana, la que la impulsa a revitalizar una serie de signos distintivos puramente religiosos, que se nutren de procesos reflexivos, y de fundamentación teórica, amparados en argumentos de deslocalización. Rayan (como muchos otros/as jóvenes) pretende diferenciar los aspectos que pueden vincularse en la religiosidad islámica con una u otra tradición social y cultural. Las respuestas se encuentran en el Corán y la Sunna, que han de concebirse como textos deslocalizados de aplicación universal. Así vemos cómo el mensaje es deslocalizado, pero relocalizado de acuerdo a las necesidades, herramientas e influencias locales. Por ello, se puede decir que estos procesos –deslocalización, neoetnicidad y transnacionalidad– se dan invariablemente entre las prácticas de los/as jóvenes con los que trabajé, pero justo, y quizá paradójicamente, en un proceso de relocalización que busca en ellos las herramientas y los fundamentos donde apoyarse en sus reivindicaciones sociales y políticas a través de las cuales desean que se reconozca su condición de ciudadanos/as musulmanes/as y españoles/as.

### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, John W., y GONZÁLEZQUIJANO, Yves (2004) “Technological Mediation and the Emergence of Transnational Muslim Publics” en Salvatore, Armado, y Eickelman, Dale F., *Public Islam and the Common Good*. Leiden/Boston: Brill, pp. 53-71.
- BENZINE, Rachid (2004) *Les nouveaux penseurs de l’islam*. Paris: Albin Michel.
- BUNT, Gary R. (2003) *Islam in the Digital Age: E’Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London, Sterling: Pluto Press.

- EICKELMAN, Dale F., y PISCATORI, James (2004 [1996]) *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- GRAD, Héctor y MARTÍN, Luisa (2003) “‘Civic’ and ‘ethnic’ nationalist discourses in Spanish parliamentary debates” en *Journal of Language and Politics* 1:2 (2003), 225-267.
- PRATT, Jeff (2003) *Class, Nation and Identity: The Anthropology of political movements*. Londres: Pluto Press.
- RAMADAN, Tariq (2002) *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- ROY, Olivier (2003) *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- ZAMAN, Mohamed Qasim (2002) *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of change*. Princeton: Princeton University Press.





# **“COLECTIVOS DE MUSULMANES Y CENTROS DE CULTO ISLÁMICO” UN ESTUDIO SOBRE LA VISIBILIZACIÓN DE SIGNOS ISLÁMICOS EN EL ESPACIO PÚBLICO: CONSTRUCCIÓN Y GESTIÓN DE LA ALTERIDAD EN SEVILLA**

Rosam Rodríguez  
Universidad de Sevilla

La comunicación que proponemos forma parte de la investigación etnográfica que se está desarrollando en la ciudad de Sevilla como parte del proyecto de tesina doctoral sobre “Colectivos de musulmanes y centros de culto islámico”. La investigación surge de la necesidad de conocer la realidad sociocultural de los diferentes colectivos de musulmanes ubicados en la ciudad de Sevilla, así como de la necesidad metodológica de encontrar categorías significativas para los propios musulmanes que contribuyan a minimizar sesgos en el proceso de construcción e interpretación del objeto de estudio en los contextos “seculares” contemporáneos.

Los oratorios y las mezquitas como espacios del Islam, son sostén de la religiosidad musulmana y en contextos de inmigración se convierten en clave para la interacción social y la identificación comunitaria. Sin embargo, más allá de la observancia de la multifuncionalidad<sup>1</sup> de éstos, proponemos su análisis desde la concepción simbólica, de que el espacio de que dispone un grupo es representativo y reflejo del prestigio, del poder o de su colocación en la jerarquización local. Los lugares de culto islámico como edificios singulares y símbolos del Islam, son elementos útiles, como unidades de observación, para comprender la realidad relacional del Islam y su jerarquización social en la ciudad de Sevilla.

El espacio, en tanto que recurso concedido o prohibido, se convierte en algo más que una oportunidad para satisfacer un derecho, para el caso, de carácter confesional, o una necesidad. Se convierte en una oportunidad para poder/querer, ser, existir, o para estar o, no, en la sociedad... Puede convertirse incluso en reflejo de la rivalidad existente en la gestión del capital simbólico religioso del Islam que moviliza el imaginario y las memorias colectivas.

¿Quién no se ha posicionado respecto al proyecto de la construcción de la “Mezquita de los Bermejales”?

## **1. CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE EL OBJETO DE ESTUDIO**

Plantear un proyecto de tesina con el propósito de observar el Islam en una ciudad andaluza del siglo XXI desde la mirada antropológica, está implicando desde el inicio, una reflexión identificadora de los discursos y las concepciones locales que entretejen el imaginario sociocultural, en la construcción específica, de una forma de alteridad dentro del amplio abanico de posibles identidades contemporáneas, y que como comprobamos, está estructurada en términos de religión fundamentalista, minoritaria, exógena y fuertemente indisociable a una inmigración que se concibe mayoritariamente como transitoria. El compartir o no, las creencias y emociones con nuestros informantes puede favorecer ya cierto extrañamiento, relativismo e imparcialidad respecto del objeto de estudio, pero el conocimiento y la conciencia de estos discursos, son fundamentales para no incurrir en

<sup>1</sup> No están destinados al uso exclusivo del ensayo colectivo de la identidad a través de la oración.

el desarrollo de un estudio de corte reduccionista y simplista de una realidad y objeto de estudio, que contrariamente a como se manipula, es tan complejo, poliédrico y variado como la vida misma y se encuentra además, en nuestro contextos más inmediatos en proceso de continua metamorfosis. Esta investigación sobre el Islam como hecho religioso asociado al pluralismo religioso contemporáneo surge de la necesidad de conocer desde el contraste empírico, la realidad sociocultural de los diferentes colectivos de musulmanes asentados en la ciudad de Sevilla.

Se habrá observado el uso intencionado de “colectivos de musulmanes” frente al más habitual de “comunidades musulmanas”. Esta elección, responde a varias motivaciones consideradas en el proceso de construcción del objeto de estudio. Una de índole teórica, en tanto que no abordamos un estudio del Islam, sino que de grupos sociales complejos que elaboran identidades particulares a través de la religión islámica (JORDI MORERAS: 1999). Y que la elaboran además en base a una definición de su posición en la sociedad; la identidad nunca es una esencia, es siempre contextual.

Los diferentes colectivos de musulmanes mediante la religiosidad, la ortopraxis<sup>2</sup> y las diferentes corrientes dentro del Islam, reafirman su identidad o identidades en interacción con la ideología, el sistema simbólico, la superestructura o cualquier otra dimensión de la vida social y pública sevillana.<sup>3</sup> En tanto que abordamos un estudio sobre cómo se construyen nuevas identidades y nuevas alteridades en el contexto específico de la ciudad de Sevilla o más específicamente, para el caso concreto, de cómo se visualizan o invisibiliza las nuevas identidades en el espacio público desde la accesibilidad a la apertura y la gestión de centros para la oración islámica en Sevilla. Entendemos que el uso de “colectivo”, como grupo de individuos, permite un mayor reconocimiento a la heterogeneidad en la praxis islámica de los musulmanes que puede o no, ser colectiva, puede variar en número de frecuencia y puede favorecer o no, la constitución de comunidad religiosa. De hecho, en la multiplicación de formas modernas de religión, la conciencia de “comunidad” pasa por una definición y una percepción de los límites constituyentes, que resalta la naturaleza simbólica de la idea de comunidad. (MANUELA CANTÓN; 2001:205). Tiene una carga racional y emocional subjetiva e intrínsecamente asociada a la autoconciencia del grupo, la solidaridad y la toma de decisiones de sus miembros. Por ello, queremos que el empleo de comunidad religiosa esté otorgado por el peso del contraste empírico y no, por el uso exacerbado del mismo, que creemos, contribuye a favorecer la reificación de la idea del comunitarismo en el Islam.

Además de por la praxis religiosa, otro aspecto, el carácter legalista o formal, remite a otra dimensión en la heterogeneidad de los grupos de musulmanes asentados en Sevilla. El aspecto legal, aunque siempre relativo a un contexto social, político e histórico, constituye un elemento diferenciador de entre los diferentes tipos de asociaciones y/o grupos de musulmanes. Atendiendo como decimos al carácter formal o informal podemos observar la diversidad de colectivos en razón de su grado de institucionalización externa e interna. A este respecto, creemos que el uso de “colectivos de musulmanes” favorece la toma de conciencia y permite no excluir, siempre desintencionadamente, pero mediante

---

<sup>2</sup> Hace referencia –a la base común de prácticas y de rituales–. Es más apropiado que el ortodoxia, por la falta de dogmas –exceptuando el tawhid, la unicidad absoluta de Dios–, en el Islam.

<sup>3</sup> Entendemos que la lógica de la identidad musulmana en Sevilla y la lógica de la cultura sevillana están interrelacionadas. Es necesario tener en cuenta lo local (vivir musulmán) al sistema de vida compartida en Sevilla.

usos lingüísticos estandarizados, a otras posibles agrupaciones<sup>4</sup> que se encuentran en un proceso inverso al formalista y legalista por el peso mismo de las Leyes de extranjería o de otros mecanismos legales, sociales y culturales que intentan regular de acuerdo con intereses políticos u otros tan determinantes como los económicos el número de población extranjera.

Aunque abordamos un estudio localista del Islam en Sevilla no podemos dejar de lado ni obviar otros niveles macrosociales, como son las mismas acciones del estado o la actitud de la población receptora y siempre observadora del multiculturalismo religioso. Como apunta (NEZAR Y CASTELLS; 2003: 91) “ello conducirá la formación de grupos étnicos en dos sentidos que nos servirán para acercarnos a la definición de la sociedad multicultural y al concepto de integración”:

1. La aceptación gradual de la diversidad cultural, la concesión de ciudadanía, etc., contribuirán a la formación de comunidades étnicas como parte de la sociedad multicultural.
2. En el otro extremo, la noconcesión de la ciudadanía y de los derechos y el rechazo a la diversidad cultural, puede conllevar la formación de minorías marginadas, conservando el mito de cultura estática e identidad homogénea.

Creemos que el elemento de la concesión de ciudadanía es definitorio en la distinción entre minoría religiosa y comunidad religiosa. Si la comunidad, es la expresión de la integración de la minoría que mantiene los caracteres propios de identidad en relación a la escala social; la realidad heterogénea del Islam en Andalucía pone de manifiesto que los canales y modelos de integración son selectivos y exclusivos en la formación de comunidades islámicas formalmente constituidas. Mientras las políticas aplicadas coartan la concesión de la ciudadanía, incidiendo en el control y el modo de gestión la diversidad, el hecho religioso aunque jurídicamente reconocido, como atributo del ser humano estará renegado y supeditado a la exclusión y con ello a una segmentación y a una segregación residencial que esperamos poner a prueba en la observación empírica para ofrecer datos reales de la variada composición grupal de los musulmanes asentados en Sevilla.

Hemos de apuntar que, esta diferenciación expuesta, aunque trata de ser inclusiva de la realidad plural e informal que conforma una parte del Islam contemporáneo en el contexto local, no busca un trato especial y diferenciador ni tampoco trata de abordar tipologías bipolares e ideales del tipo Grupos formales vs. Grupos informales. Sino que pretende atender los diferentes niveles de institucionalización tanto interna como externa y a las diferentes tipologías de colectivos con variados grados de legitimación, ya sea esta de tipo burocrático o de carácter representativo para las personas constituyentes.

Con ello hemos querido apartarnos de la idea del estudio del Islam asociado a los movimientos transnacionales de personas para evitar contribuir a reforzar la idea de la procedencia exógena, ajena y distante del Islam. Habíamos sopesado, desde la determinación metodológica no hacer de la inmigración y de los inmigrantes e inmigrados una variable funcional e independiente para el estudio, con la finalidad de no participar de una forma de ver el Islam y los y las musulmanes como cosa coyuntural, y como venimos reiterando vinculada con la inmigración más reciente<sup>5</sup>. Pero no podemos obviar el cambio sociológico y demográfico observable de que los inmigrados procedentes mayoritariamente del Magreb (Marruecos y Argelia) han colaborado al engrose del número de personas

<sup>4</sup> En el caso de grupos informales se observa que están mayoritariamente constituidos por miembros alóctonos, siendo la escasa institucionalización interna el principal motivo de la inestabilidad y su finitud.

<sup>5</sup> La inmigración es algo coyuntural, mientras que la religión, es estructural.

de creencia islámica en el contexto de Andalucía y de otras comunidades autónomas. O de aquellas otras, engrosadas por personas procedentes de países subsaharianos, principalmente senegaleses, con el mouridismo y la dahira<sup>6</sup> de Sevilla (SUSANA MORENO; 2006: 150-171). O el grupo minoritario de musulmanes de origen saharauí que estructuran el mosaico de un islam inmigrado en Sevilla. De otro lado también, habremos de participar en promover la idea de que el Islam representa la segunda opción religiosa también para ciudadanos españoles conversos que hoy lideran la lucha por la inclusión del Islam en el abanico de las identidades plurales y democráticas.

Reconocer esta diversidad nos va a permitir, no sólo reconstruir las fases de la contemporánea presencia musulmana en Andalucía, sino que contrarrestar los discursos que atribuyen al Islam un carácter “foráneo”, y mostrar cómo esta confesión religiosa se halla cada vez más presente en la sociedad española. Todas estas observaciones y diferenciaciones entre un posible islam inmigrado, con las connotaciones étnicas, nacionales, lingüísticas y religiosas que conlleva, de un islam de neomusulmanes con intencionalidad de desarrollar un islam autóctono andaluz, nos lleva a plantear la necesidad metodológica de encontrar categorías que sean significativas para las distintas identidades de musulmanes y tratar de para pensar a través de ellas. Se trata de pensar el pluralismo religioso, no como una condición existente por factores exógenos sino que desde la conciencia del “Nosotros” plural y diverso culturalmente e contraposición a la concepción del “Otro” asociado y definido como extranjero.

## **2. LA CRECIENTE VISIBILIDAD LOCAL DEL ISLAM EN EL ESPACIO PÚBLICO: ORATORIOS Y MEZQUITAS**

3356

La presencia del Islam en Andalucía no supone una situación puntual o transitoria, los musulmanes forman parte integrante e ineludible de las sociedades europeas. Aunque la visibilidad del Islam en España es un fenómeno relativamente reciente comparado con otros contextos europeos, el Islam es la segunda religión minoritaria tanto en importancia como en implantación en Andalucía. Su reconocimiento jurídico tuvo lugar en 989 a través del reconocimiento de notorio arraigo. En un momento en el que la comunidad musulmana, era relativamente reducida. Entonces, el Islam en España no constituía un tema de debate público. Pero desde esa fecha, el crecimiento demográfico de la comunidad, especialmente debido a la inmigración marroquí, no sólo ha cambiado radicalmente sus características sociológicas, sino que ha aumentado la visibilidad de los musulmanes en la sociedad. El reto, ahora, es la normalización social de esta realidad.

Una de las estrategias de visibilización, normalización y de reconocimiento público por parte de los colectivo musulmanes, se viene observando en diferentes áreas geográficas, desde la adquisición de terrenos para la apertura de mezquitas de nueva planta y desde la multiplicación de lugares para el culto, de menor envergadura, como son los oratorios musulmanes o Musalas (o salas de oración). Estos centros, como espacios de la representatividad para los colectivos de musulmanes, suponen entre otros aspectos, diferentes modalidades de representación y son a la vez espacios multifuncionales, en tanto que más allá de una finalidad cultural, “actúan de plataforma para que los musulmanes españoles se den a conocer a la sociedad minoritaria” (BRIONES, TARRÉS; 2010: 289).

---

<sup>6</sup> Se trata de un Islam propio o –Islam senegalés– de cargas y elementos animistas.

La ubicuidad de los sistemas religiosos es empírica y se expresa en la cultura material, en el sistema de valores, en la economía. La observancia en el espacio público de la ubicuidad islámica, creemos nos va a permitir aproximarnos a la multiplicidad de identidades musulmanes reconocibles en la ciudad Sevilla. Desde la observación a la accesibilidad; la apertura y la gestión de oratorios son entendidas como acciones voluntarias de iniciativas personales o colectivas de musulmanes en la búsqueda de la normalización de la praxis musulmana y del reconocimiento social de la identidad musulmana específica. Si los oratorios y mezquitas como espacios del Islam, son sostén de la religiosidad musulmana experimentada en comunidad, son también clave para la interacción social en el espacio urbano y son clave para la identificación comunitaria de los mismos.

Los centros de culto musulmán, son espacios multifuncionales que se constituyen al tiempo, como lugares para la visibilización social de la diferencia de ente las múltiples facetas étnicas y confesionales, además de las divisiones sectarias propias del Islam. Obsérvese como en su arquitectura, más aún cuando se trata de edificaciones de Mezquitas, se convierte en la expresión máxima de la corriente musulmana a la que pertenece el edificio, que deja y muestra a la vista la posición frente a otras corrientes dentro del Islam.<sup>7</sup>

No obstante como señala (LACOMBA; 2004:18) “la solidaridad intracomunitaria, clave en la interacción social, se practica principalmente en las mezquitas. La pertenencia religiosa islámica se entiende y se vive como un modo de identificación colectiva y de diferenciación frente a otros. Sin embargo la identificación religiosa se ha alterado más que la étnica o nacional justamente por su dimensión colectiva y unificadora y adaptativa.”

### **2.1. La visibilización de signos islámicos en el espacio público**

El aumento de los centros de culto islámico en la ciudad de Sevilla no está estrictamente reñido al número de musulmanes asentados en la localidad. La praxis del Islam, contrariamente a como tiende a interpretarse, no requiere de un espacio materialmente específico para el ritual de la oración. Su implantación y número, va a depender más de la iniciativa por constituirlos así como de la conformación sociológica de los mismos. El aumento de la población inmigrante de origen magrebí ha favorecido el aumento de su implantación. En este sentido, es un hecho coyuntural contrastable que la implantación de nuevos oratorios está ligada a la historia de las recientes migraciones. Los oratorios para el culto islámico son espacios de utilidad y funcionalidad principalmente para personas provenientes de contextos de inmigración, donde reproducen y reconstruyen su identidad. Esta observación de la mayor visibilidad de oratorios en el espacio público, hace del fenómeno migratorio una variable insuperable en este estudio del multiculturalismo religioso desde lo urbano, al tiempo que observamos, subraya tanto en el plano ideológico como en el imaginario, la asimilación del Islam como material e ideológicamente exógeno al sistema estructural de la ciudad. Sabemos que para la normalización social del pluralismo religioso, es vital que en la gestión pública del hecho religioso deje de perseverar la idea de la inmigración que fomenta un proceso de “gentrificación” (BRIONES, TARRÉS, 2010:21) urbana. Pero mientras los colectivos musulmanes, al menos los asentados en Andalucía, estén caracterizados principalmente por la precariedad de recursos, la escasa visibilidad social, la fragilidad organizativa interna y una clara dispersión doctrinal, el

<sup>7</sup> Para más información sobre el tema véase las investigaciones sobre el diseño de mezquitas en Holanda hechas por el antropólogo e historiador de la arquitectura Eric Roose.

Islam y los musulmanes seguirán siendo un fenómeno coyuntural en la cotidianidad de nuestras ciudades.

Sabemos que el Islam en Andalucía, constituye una realidad heterogénea y fragmentada que “no se centra, ni remite exclusivamente a los lugares de culto”. En este sentido, como decíamos, la existencia de un mayor número de musulmanes no es proporcional al número de establecimientos de centros para el culto y la oración, de hecho para la población musulmana existente es aun reducido el número de estos espacios. Esta observación tiene que ver tanto con las adaptaciones de la religiosidad en los contextos donde la praxis del Islam por diversas razones se extiende principalmente al ámbito de lo privado y a otras que como comentábamos apunta a una flexibilidad cultural que no precisa de un espacio físico concreto.

No obstante la necesidad social y colectiva de estos grupos cuenta con una plena garantía del ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa, aunque lo que falle de otro lado, sea su conjunción con otros derechos constitucionales. Desde la firma de los Acuerdos de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España (ACIE) donde se reconoce el pleno derecho<sup>8</sup> para la equiparación de centros de culto, lo cierto es que su aplicación es aun hoy una tarea pendiente y se multiplican las dificultades para la apertura de este tipo de centros. La polémica social para la construcción de mezquitas requiere el complemento normativo urbanístico, pero también que cualquier ciudad, pueblo o barrio no sufra un clima de enfrentamiento. Porque cuando se degrada la vivificación de los derechos, como por ejemplo el de la libertad religiosa y de culto, la convivencia intercultural acaba resintiéndose y adopta expresiones de intolerancia.

Algunas razones de la escasa aplicación y desarrollo de los Acuerdos del 92 están reñidos con la desestructuración en la organización institucional de la comunidad musulmana en España que no consigue aglutinar el conjunto del Islam español. Aunque también cabe señalar que muchos obstáculos, comunes a los de otras comunidades religiosas minoritarias, no son por falta de reconocimiento legal, sino por falta de ensayo de situaciones multireligiosas como las contemporáneas donde las administraciones públicas no cuentan con dispositivos o procedimientos para la gestión de este pluralismo confesional. Tales dificultades se materializan en casos como la negación para la apertura de mezquitas en determinados barrios del caso urbano y que acaban por exiliar estos centros a polígonos o extrarradios del núcleo de la ciudad. Una respuesta que viola un derecho fundamental por un lado, pero casi siempre pulida por medidas que destierran en los límites o las afueras de la polis estos lugares sagrados y simbólicos para sus creyentes.

Pese al proceso de “acomodamiento institucional de la ciudadanía musulmana” (ALEX SEGLERS; 2004: 142) y de la notoria visibilización y normalización de los colectivos musulmanes, en Andalucía se observa paralelamente otro proceso, de mayor envergadura, de informalidad y clandestinidad, de acomodación de la infraciudadanía musulmana, claramente observable en la esfera espacial pública en tanto que muchos oratorios musulmanes parecen desarrollar su actividad cultural en la más absoluta clandestinidad. Aunque el esfuerzo por abrir o construir centros de culto favorece el establecimiento de “comunidades musulmanas” que restan relevancia al aislamiento del Islam, la creación de un espacio propio favorece una institucionalización interna que no siempre tiene un

---

<sup>8</sup> El derecho de establecer lugares de culto y de reunión forma parte del contenido constitucionalmente protegido de la libertad religiosa. El art. 2.2 LOLR dice que esta libertad “comprende el derecho de las iglesias, confesiones y comunidades religiosas a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos”.

reflejo externo, pues muchos de los grupos están constituidos por miembros provenientes de procesos migratorios, contribuyendo a subrayar la mas de las veces el carácter informal de las comunidades islámicas implantadas en Sevilla y de los propios espacios para el ejercicio cultural que se reducen a pequeños locales habilitados como lugares con la función para el desarrollo de la oración ritual, la necesidad más urgente aunque no la única<sup>9</sup>. Las mezquitas y los oratorios cumplen también una “función reconstructiva”. En tanto no solo son centros para el culto sino que son también espacios de carácter multifuncional que estructuran las comunidades y actúan como un refugio frente a la presión aculturadora de la sociedad receptora. (TARRÉS, 2005).

No siempre son edificios arquitectónicamente majestuosos donde los practicantes del Islam acuden a orar, sabemos que mayoritariamente otros emplazamientos como garajes, locales o pisos son acondicionados para a estos fines a la espera de la posibilidad de la construcción de una mezquita. La idea de esta multiplicidad de espacios diversos, delata la dificultad para el logro de un centro de culto pero esconde además el drama y tragedia de la clandestinidad de personas inmigradas que desprovistas de documentación no pueden tampoco reivindicar el derecho a practicar su creencia fuera de la ilegalidad.

Los diferentes lugares de culto, su reivindicación, y el grupo o tipología de grupo al que pertenecen los impulsores, es decir, su posición en la escala social y cultural, permiten una radiografía del Islam asentado en Sevilla; donde las identidades religiosas y culturales de un Islam heterogéneo, se desarrollan en una lucha por el control y la representatividad legítima de las diferentes entidades religiosas islámicas. El estudio de los centros de culto islámico en Sevilla se proponen como elementos para observar un doble proceso de gestión de la diversidad: la del Islam como otredad y su jerarquización social en los actuales contextos de pluralidad religiosa y la de la diversidad intrínseca al mismo –divisiones étnicas, religiosas y nacionales– que desata pugnas de control legítimo por la primacía y legitimación de una concepción del Islam en detrimento de otras. Y todo ello en el contexto local de Sevilla, lugar emblemático que remite también al control de una memoria y un pasaje histórico, de un pasado, para la recreación de alAndalus.

3359

### **3. LOS CENTROS ISLÁMICOS EN EL ESPACIO URBANO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD Y GESTIÓN. LA HETEROGENEIDAD DEL ISLAM EN SEVILLA**

Hablar del Islam contemporáneo en la ciudad de Sevilla desde la observación de la implantación y visibilización de los centros de culto islámico en el espacio público, es hacerlo sobre el proyecto de la Mezquita de Sevilla o de los “Bermejales” por el enclave primigenio de la barriada en donde se proyectó inicialmente su construcción. Su construcción, pese haber sido abortada, es una tarea que aún hoy, tanto el Ayuntamiento de Sevilla como la Comunidad Islámica en España<sup>10</sup> (alMurabitun), colectivo impulsor y movilizador popular de la necesidad del mismo, vienen trabajando por su reubicación en otros enclaves de la ciudad<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Generalmente se configuran como espacios multifuncionales que favorecen el desarrollo de estrategias adaptativas, sociales, económicas y de afirmación de identidad, frente al entorno.

<sup>10</sup> La misma que regenta la mezquita mayor de Granada en el barrio del Albaicín.

<sup>11</sup> Para contextualizar el caso concreto de este conflicto urbano en Sevilla que ha supuesto la paralización de la construcción de una mezquita de nueva planta para la ciudad y diferenciarlo o matizarlo respecto de otros casos aparentemente similares expondremos de forma breve las connotaciones que entretengan este asunto a fin de facilitar el conocimiento del caso.

La “Mezquita de los Bermejales” suponía la construcción de una mezquita de nueva planta en una parcela de 6000 metros cuadrados en una barriada sevillana de la zona sur de la ciudad. Su proyecto fue aprobado por la Gerencia de urbanismo, de la coalición entre el PSOE e IU, en junio de 2004, acordándose después en mayo de 2005 una cesión de derecho por 75 años.

Su planificación provocó una fuerte polémica y generó fuertes protestas entre los vecinos asociados de la zona, llegando a tener una gran notoriedad mediática. Aunque la respuesta<sup>12</sup> masiva y la organización vecinal ha sido el principal freno<sup>13</sup> para su edificación, algunos conocedores de los colectivos musulmanes de Sevilla han puesto en duda las calificaciones xenófobas y racistas con qué medios locales han tratado de atizar el asunto generando cierta sospecha mediática, y lo han hecho argumentando y defendiendo las justificaciones que la Asociación de los Bermejales 2000 expuso y justifico, en base a que la escasa equipación con la que contaba la barriada, para la que reclamaban otras equipaciones sociales y comunitarias, del tipo zonas verdes, bibliotecas, o guarderías antes que la construcción de la monumental Mezquita en un terreno calificado de interés social.

Tras la paralización del proyecto otros enclaves propuestos, como el barrio de San Jerónimo o bien en la zona de la Cartuja 93 de Sevilla, han corrido la misma suerte y tanto vecinos y empresarios de las zonas respectivas, han manifestado abiertamente el rechazo a la construcción de una Mezquita en sus inmediaciones.

Preferentemente en los discursos contestatarios de los ciudadanos, se ha observado el desasosiego social que genera la ubicación de una monumental mezquita, pero más aún cuando los fondos y su financiamiento<sup>14</sup> se dicen puedan provenir de promotores con “corte extremista y fundamentalista”.

También se advierte, como la ubicación de una Mezquita, de la que se espera sea representativa para los musulmanes de Sevilla, genera incertidumbre pero por el poder simbólico que se reconoce entraría a jugar el Islam en la vida social de la ciudad. La significación de esta obra, que se convertiría no solo en punto de referencia para los musulmanes, sino que también, por otro lado, como elemento estructurador y jerarquizante del espacio, en tanto que en sus alrededores, crecería la comunidad musulmana, se multiplicarían negocios dirigidos a la población musulmana: tiendas halal, librerías, peluquerías... etc.

Sin embargo, lejos de esa profecía, otras voces contrarias a la edificación de dicho proyecto, emergieron también de agrupaciones de musulmanes que expresaron públicamente

---

<sup>12</sup> Por otra parte la irrupción del Partido Andalucista en la campaña para las elecciones municipales del 27 de mayo con propuestas islamófobas y acusaciones contra los promotores de la mezquita desató un caldo político de intolerancia y actitudes inquisitoriales de la que los medios locales, ABC y el Diario de Sevilla o el Mundo, entre otros, sacaron partido.

<sup>13</sup> Los vecinos lograron la paralización judicial de las obras en abril del año siguiente, aunque una sentencia dictada en noviembre de 2007 les negó la razón. La resolución definitiva vino de la mano del TSJA. El Tribunal Superior de Justicia de Andalucía sentenció “fraude urbanístico” por parte del ayuntamiento de Sevilla, pero careció de efecto práctico porque las presiones de los vecinos llevaron a la Gerencia de urbanismo a desistir de esa ubicación.

<sup>14</sup> A este respecto, pese la vigencia de los Acuerdos de Cooperación del Estado con las asociaciones islámicas de España, el estado no financia ni la compra ni la licitación por lo que solo los colectivos que tienen recursos propios, las minoritarias, pueden plantearse la construcción por sí mismas de una mezquita. Mientras que la mayoría pide financiación fuera de España, siendo el gran benefactor de estos centros de culto, Arabia Saudí. Algo paradójico en tanto que la mayor parte de musulmanes asentados pertenecen a la corriente sunní malakita (mayoritaria en Marruecos). Si bien la financiación no tiene porque implicar la dirección de los centros, si implica cierto control.



el rechazo a la Mezquita. No tanto por no considerar necesario un templo para los musulmanes en Sevilla sino por considerar que el grupo impulsor, la Comunidad Islámica en España, pertenece a un grupo no representativo y muy minoritario en la esfera del Islam asentado en Andalucía y en Sevilla.

En concreto, la Comunidad Islámica en España, que dirige ya la mezquita ubicada en la Plaza de León de Sevilla, representa una de las corrientes de colectivos de “neomusulmanes” de la Andalucía oriental. Pertenecientes al movimiento de musulmanes europeos AlMurabitun, actualmente instalado en Granada, representa como decimos una de las corrientes más antiguas, entre los andaluces musulmanes conversos, también para la ciudad de Sevilla.

Desde diversas corrientes de musulmanes asentados en Sevilla, se argumenta que el propio ayuntamiento ha contribuido a exclusivizar una forma de ser musulmán porque ha concedido<sup>15</sup> una exclusiva para la construcción de la mezquita, y los miles de musulmanes sevillanos, escasamente representados, se verían obligados a elegir entre un Islam estandarizado y proveniente desde fuera o seguir en los oratorios de garajes en los barrios. La exclusión de otras tendencias y la no integración de colectivos ya asentados en la ciudad, entendemos, es otra de las facetas más problemática de la cuestión de la Mezquita de los Bermejales.

El conocimiento de este hecho social, ha sugerido algunas reflexiones que han motivado el estudio de las diferentes tendencias de colectivos y de su visibilización en el espacio público de Sevilla. Aunque arriesgado, la hipótesis de trabajo que buscamos contrastar empíricamente, tiene que ver con la observación de que el Islam tiende a gestionarse en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas mientras que una gran mayoría de colectivos se mueven en formas más personales y comunitarias fuera de un control de las instituciones. La identificación de este doble proceso de gestión nos va a permitir la observación de una doble realidad, una más ortodoxa, ritualizada y burocratizada y otra más subjetiva e informa. Una gestión en la que las categorías étnicas, nacionales y religiosas propias la heterogeneidad intrínseca al Islam, adaptadas y transformadas al contexto sevillano determinan la construcción de un proceso de jerarquización local. Creemos que la observación empírica del grado de institucionalización variable en los diferentes colectivos de musulmanes, a través de la identificación de los diferentes y tipos de centros para la oración islámica, nos van permitir comprender la especificidad de cada uno así como el grado de diversidad en el entramado de la construcción pública y simbólica del Islam como alteridad. Que creemos, se construye desde el no reconocimiento y desatención a la heterogeneidad intrínseca al mismo –divisiones étnicas, religiosas y nacionales– y a la heterogeneidad que añade el contexto local –diferentes grados de formalidad e institucionalidad y diferentes grados religiosidad...etc.–. Y todo ello, generando al tiempo, la disputa y la rivalidad por el control en la gestión del capital simbólico de las diferentes identidades musulmanas en la pugna por la legitimidad de una única identidad concreta y específica de ser musulmán<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Actualmente el ayuntamiento ha renunciado al proyecto de mezquita construida en suelo de titularidad municipal considerando que la única posibilidad de que prospere es que se lleve a cabo en terrenos privados mediante una acción de compraventa y no de cesión.

<sup>16</sup> Como algo anecdótico de esta heterogeneidad islámica en pugna, el caso de la comunidad musulmana suni que en el estado alemán de Hessen se ha negado a incluir como musulmanes en sus solicitudes de reconocimiento a los sijs, los alawies o los ahmadies.

Como ya apuntara (CLIFORD GEERTZ; 1994: 17) en este punto de lo que se trataría es de “descubrir que tipos de creencias y practicas sostienen que tipos de fe, y bajo qué condiciones”. Que instituciones particulares sostienen, dejan de sostener o cohiben una fe religiosa y que aparatos en el tiempo y en el espacio local defienden una posición y no otra. Y qué medios, procesos sociales y culturales y nuevas formas de arquitectura están albergando el acomodamiento institucional de la ciudadanía y la infraciudadanía musulmana.

#### **4. BIBLIOGRAFÍA**

ABUMALHAM, Monserrat (1995) Comunidades Islámicas en Europa. Madrid: Editorial Trotta.

BRIONES, R., S.TARRÉS y otros (2010) Y tú de quien eres. Minorías religiosas en Andalucía. Barcelona: Icaria editorial. Pluralismo y convivencia. Centro de estudios andaluces. U. granada. Conserjería de la presidencia.

CANTON DELGADO, Manuela (2001) La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión. Barcelona: Editorial Ariel.

GEERTZ, Clifford (1994) Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia. Barcelona: Paidós.

LACOMBA VÁZQUEZ, Joan (2001) El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

LARDINOS, Rocío (2008) Una oportunidad para Europa. Barcelona: Icaria. Antrazyt. Al farar.

MARTIN DIAZ, Emma (2003) Procesos migratorios y ciudadanía cultural. Sevilla: Mergablum.

MONTILLA, Agustín (2004) Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural. Madrid: Trotta.

MORERAS, Jordi (1999) Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias Barcelona: CIDOB.

NEZAR A., M. CASTELLS (2003) ¿Europa musulmana o euroislam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización. Madrid: Alianza Editorial.

ROQUE, M. Ángeles (2003) El Islam plural. Barcelona: Icaria.

ROY, Oliver (2003) El Islam Mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización. Barna: Ediciones Bellaterra. Biblioteca del Islam contemporáneo.

SEGLERS, Alex (2004) Musulmans a catalunya. El repte de la integració i la llibertat religiosa” Barna: Angle editorial.

SIGNORELLI, Amalia (1999) Antropología Urbana. Rubí en coedición con UAM: Anthropos editorial.

# LA INSERCIÓN RELIGIOSA DE LA SEGUNDA GENERACIÓN MUSULMANA MARROQUÍ EN ESPAÑA

Joaquín Eguren  
Universidad Pontificia Comillas

## 1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es explicar los procesos actuales en el ámbito de la religión que están ocurriendo en los hijos de inmigrantes nacidos en España y en aquellos jóvenes procedentes de Marruecos y asentados aquí antes de los diez años. Por lo tanto, lo que se aborda es cómo viven estos jóvenes la fe musulmana en una situación muy diferente a la que vivían sus padres en el país de origen.

Lo que nos interesa particularmente es analizar la inclusión de los jóvenes musulmanes en una sociedad “laica” o secularizada, de mayoría católica, donde dicha tradición religiosa sigue teniendo mucho peso. Éstos se incorporan a una comunidad musulmana que no es para nada homogénea: hay musulmanes españoles –muchos de reciente conversión–, una comunidad musulmana marcadamente magrebí, otra paquistaní, otra senegalesa,...

Como señala Geertz (1988, 89) “en la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* (el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético) de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión...” Este trabajo pretende esbozar, a través del análisis de las creencias y prácticas religiosas que manifiestan los jóvenes hijos de marroquíes, el “ethos” de esta juventud en España. Es decir, mediante el estudio del seguimiento que hacen de sus creencias y prácticas religiosas pretendemos descubrir cómo se posicionan en este campo en la sociedad española. Particularmente obtendremos una primera noción del tono y el carácter de su integración en un Estado laico y no confesional, de cómo conjugan la religión musulmana con los valores sociales de este Estado y de qué manera viven la religión desde la perspectiva transnacional. Este trabajo constituye una primera aproximación al tema y, por lo tanto, no debería pedírsele más que ese primer acercamiento a una realidad verdaderamente compleja. Decimos compleja porque estamos intentando delimitar primero, el objeto de estudio, jóvenes hijos de marroquíes musulmanes; segundo, porque se refiere al mundo de la inmigración; tercero, porque es la incursión en el mundo de la religión y cuarto porque la estamos analizando también desde la perspectiva transnacional.

En consecuencia, nos centraremos, a continuación, en delimitar el objeto de estudio, para posteriormente a la presentación de la metodología, avanzar en los resultados acerca de la relación de estos jóvenes con la religión.

## 2. CLARIFICANDO CONCEPTOS: GENERACIÓN 1.5 Y SEGUNDA GENERACIÓN MUSULMANA DE ORIGEN MARROQUÍ

Como señala Portes (1996) existen tres categorías referidas al tema de la juventud inmigrante o de padres inmigrantes: la primera es la de los jóvenes inmigrantes nacidos en el extranjero y llegados al estado receptor después de la primera infancia (después de los seis años). La segunda categoría comprende a los hijos de padres inmigrantes nacidos en el extranjero y que vinieron en la primera infancia (antes de los seis años), a la que a veces se ha llamado generación 1.5. Y la tercera categoría se refiere a los niños nacidos en el país receptor cuyos padres también son nativos y cuyos abuelos eran inmigrantes. Estos últimos representan la amplia mayoría del de los jóvenes en los Estados Unidos.

Según HollowayFriesen (2008) el término 1.5 Generación se ha utilizado especialmente para describir a aquellos adolescentes y jóvenes inmigrantes de origen latino que llegaron a los Estados Unidos como niños o adolescentes. Se distingue así entre estos individuos de los de la primera generación, que llegaron a este país como adultos, y la segunda generación de latinos, quienes nacieron en dicho país.

A diferencia de Estados Unidos, el caso español muestra que aún es todavía prematuro hablar de segunda generación de inmigrantes en esa última acepción. Las estadísticas nacionales, como se verá más adelante, revelan que, salvo la comunidad marroquí y quizás la china, no existe una segunda generación de inmigrantes (Aparicio, 2007). La mayoría de los jóvenes marroquíes nacidos en España son todavía muy jóvenes, adolescentes, no alcanzado aún los 18 años. En nuestro caso la gran mayoría de los jóvenes musulmanes en España son de origen marroquí.

En general en el caso español debería abordarse fundamentalmente el estudio de los jóvenes que están en una situación intermedia existencialmente, lo que podríamos denominar como Generación 1.5. En concreto en los marroquíes musulmanes, el grupo étnico y religioso más antiguo con más de cuarenta años de existencia, es donde podemos defender la existencia de una generación y media mayoritaria que convive con una emergente segunda generación nacida en España. A pesar de esto este trabajo estudia los dos grupos de religión musulmana y los compara: generación 1.5 –nacidos en Marruecos– y segunda generación descendientes de marroquíes.

### 3. METODOLOGÍA

Nuestro objeto de estudio son los jóvenes hijos de inmigrantes marroquíes entre 14 y 25 años, con al menos un progenitor marroquí. Hemos identificado dos grupos muy definidos en razón del lugar de nacimiento y de los procesos de socialización: el primer grupo es lo que denominamos “Segunda Generación” aquí se refiere a los nacidos en España y cuya socialización primaria se ha llevado a cabo en España (Berger y Luckmann, 1985). El segundo grupo, la Generación 1.5, lo constituyen los jóvenes nacidos en Marruecos que han venido a España con edades tempranas hasta los 10 años pero que han vivido los procesos de socialización primaria en su país de origen e incluso muchos el comienzo de la socialización secundaria. A lo largo del texto se contemplará ambos grupos porque tanto en la investigación de índole cuantitativa como en la etnográfica se ha estudiado a ambos grupos.

Sin embargo, ha de observarse que cuantitativamente ambos tienen peso demográfico diferente. El grupo mayoritario está compuesto de jóvenes de Generación 1.5 que han sido traídos a España gracias a la aplicación de la figura legal de la reagrupación familiar. El grupo de “Segunda Generación” es el que menor peso numérico tiene. Esta observación proviene del análisis demográfico de la población inmigrante a pesar de la dificultad de establecer cuantitativamente, según las estadísticas que se disponen en España, el número de los hijos de inmigrantes en general, y de los marroquíes en nuestro caso. Por ejemplo, se puede barajar una estimación del universo de jóvenes nacidos en territorio español con al menos un progenitor marroquí del orden de 4.000 entre Madrid y Barcelona según las inscripciones consulares en los consulados de Marruecos en ambas provincias. Y nos referimos a aquellos nacidos entre 1972 y 1990 (Puerto García Ortiz y Ramón Díaz Hernández, 2004).

Las cifras que aporta el Instituto Nacional de Estadística (INE) en el año 2008, grosso modo, sobre jóvenes de origen marroquí entre 0 y 19 años sumarían 102.228 y rondaría

el 18% de la inmigración marroquí en toda España. Estas últimas cifras son meramente indicativas pero no revelan con certeza cuáles componen el grupo que denominamos Segunda Generación.

Este trabajo es resultado de la articulación de tres técnicas de investigación: la primera es el análisis de dos encuestas a los hijos de inmigrantes marroquíes del año 2001 y del año 2007 perteneciente a la red TIES (The Integration of the Second Generation in Europe)<sup>1</sup> realizadas por el Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones. La segunda lo constituyen las 20 entrevistas en profundidad, y la última que consiste en la aplicación de tres grupos de discusión junto con la observación participante llevadas a cabo por el que escribe en reuniones de jóvenes y encuentros familiares en la Comunidad de Madrid.

El estudio sobre Segunda Generación del año 2001 donde incluyó a 300 jóvenes marroquíes, 100 dominicanos y 100 peruanos nacidos en España o llegados antes de cumplir los 10 años y con edades comprendidas entre los 14 y 25 años en Barcelona y Madrid.

El estudio TIES (2007) se aplicó a más de 1000 jóvenes, de los cuales 500 eran de origen marroquí y el resto de origen español. Es decir, la encuesta ha sido realizada con un grupo de control español o nativo. Las edades de los jóvenes estaban comprendidas entre los 18 y 35 años. La muestra tenía un nivel de confianza de 95% y de error del 6%.

En consecuencia, los jóvenes estudiados aquí se encontraban entre los 17 y 25 años y habían nacido en España o habían llegado desde Marruecos con menos de 10 años.

### **3.1. Hipótesis de trabajo**

Las principales hipótesis que hemos utilizado en nuestro estudio y que desarrollamos a lo largo de este texto se resumen en cuatro:

La primera partía de la suposición de que la mayoría de los jóvenes marroquíes en Marruecos y la segunda generación descendientes de marroquíes se consideran a sí mismos musulmanes por abrumadora mayoría. Esto nos tiene que hacer reflexionar por qué se confiesan musulmanes cuando cambian las condiciones políticas, sociales y religiosas.

La segunda hipótesis suponía que los jóvenes hijos de inmigrantes marroquíes nacidos en España o llegados muy pequeños –durante la primera socialización– asumían una posición conciliadora entre la vida religiosa musulmana y los valores de la sociedad española. Dicho sea de paso muchos de esos valores parecen ser compatibles: la tolerancia, el respeto a la diversidad religiosa...

El tercer supuesto es que existe un grupo de jóvenes en el que el sentimiento de pertenencia está vinculado a una concepción cultural secular de lo musulmán diferente de lo que puede significar ser creyente del Islam. Este supuesto proviene de los resultados de mi estudio etnográfico de los bereberes rifeños marroquíes en el que se constataba dicha hipótesis (Eguren, 2007).

A su vez en este gran grupo encontramos dos orientaciones: la de aquellos que mantienen la creencia y “practican la religión” y la de aquellos que toman distancia de la religión en general, no solo la musulmana. Este último grupo manifestaría las mismas señales de identidad de cara a la religión que muchos de los jóvenes españoles, quizás la mayoría.

La última hipótesis señala que, teniendo en cuenta la perspectiva transnacional en el análisis de la integración religiosa de estos jóvenes de padres marroquíes, existen conexiones

---

<sup>1</sup> El propósito de la red es comparar las segundas generaciones de los mismos grupos (turcos, marroquíes y ex yugoslavos) en varios de los 8 países europeos (Holanda, Suecia, Alemania, Suiza, Austria, Bélgica, Francia y España) en el que ha participado el Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones.

transnacionales en las prácticas religiosas que se influyen mutuamente en España y en Marruecos (Levitt, 2007). Estas vinculaciones que tienen los jóvenes en ambas orillas, están determinadas la mayoría de las veces por la pertenencia familiar y otras por los contactos que tienen con sus amigos cuando van a la tierra de sus padres o cuando chatean y/o hablan por Internet.

#### 4. LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS JÓVENES DE ORIGEN MARROQUÍ EN ESPAÑA

En la investigación del IEM del año 2001 sobre segunda generación de inmigrantes se abordaron algunas cuestiones de índole religiosa. Los resultados fueron llamativos porque daban idea de que algunos cambios se estaban produciendo en las creencias y prácticas religiosas de estos jóvenes. En particular se constataban diferencias entre los jóvenes nacidos en España (peruanos, dominicanos y marroquíes) que mostraban un mayor grado de distanciamiento frente a la religión que los que habían nacido en el extranjero y llegado en la primera infancia. En efecto, en aquellos jóvenes hijos de inmigrantes el 22% se declaraba no creyente, más del doble de los nacidos en el extranjero (10%).

##### 4.1. Las convicciones religiosas de los jóvenes musulmanes de origen marroquí

En el caso concreto de los jóvenes de origen marroquí, según el cuadro siguiente, verificamos diferencias significativas entre la generación 1.5 y segunda generación en el año 2001 y entre la segunda generación en ambos estudios (2001 y 2007).

**Tabla 1: Confesión religiosa de jóvenes hijos de padres marroquíes**

Confesión Religiosa	Generación 1.5 (2001)	2ª Generación (2001)	2ª Generación (2007)
Ninguna	0%	16%	33%
Musulmana	97%	77%	67%
Otras (católica, protestante, etc.)	3%	7%	0%
Total	100%	100%	100%

3366

**Fuente: Elaboración propia sobre Estudio sobre Segunda Generación 2001 y TIES 2007, IEM. UPCOMILLAS**

En el año 2001 el 23% de los jóvenes de origen marroquí encuestados declaraban haber nacido en España y tener al menos uno de los padres de origen marroquí. Éstos que podemos categorizar claramente como Segunda generación mostraban un alto grado de identificación religiosa, ya que 3 de cada cuatro (77%) confesaban ser musulmanes. Pero no llegaban a la casi total afiliación que alcanzaba el grupo de Generación 1.5 (97%). Además, aquella Segunda Generación daba ciertas muestras de no creencia dado que uno de cada seis no se identificaba con ninguna religión; muestras de increencia que no existían en la Generación 1.5 de aquél año.

En la investigación del año 2007 encontramos un perfil mucho más definido y diferente en cuanto a sus convicciones religiosas. La mayoría de los jóvenes entrevistados, el 67%, también se consideraba musulmán. Además, se afinaba todavía más acerca de cuál corriente religiosa dentro del Islam profesaba: el 78% de los musulmanes se declaraba suní, casi el 2% era chií, y el 20% pertenecía a otra corriente sin identificar. Se nota un cambio dado que disminuye en 10 puntos porcentuales los que se sienten musulmanes y aumenta en 17 puntos porcentuales en los no creyentes. Cabe concluir en este apartado con la hipótesis que sosteníamos al inicio de que los jóvenes de origen marroquí nacidos en España paulatinamente tienden a tomar distancia frente a la identificación con el Islam. Ésta será una de las bases sobre la que sostenemos la tercera hipótesis, la creación de una concepción de cultura secular musulmana.

También se analizan las opiniones de aquellos jóvenes que se han identificados como musulmanes. Una importantísima mayoría, nada menos que más de ocho de cada diez musulmanes, el 85%, afirma que el sentimiento de pertenencia al Islam es muy importante para ellos. El 13% no se define sobre la cuestión y solamente un ínfimo 2% está en desacuerdo.

Preguntados sobre si se ven como un auténtico musulmán dos de cada tres están de acuerdo, mientras que solamente un 7% no se identifica como tal y un 30% que se siente indiferente frente al tema.

Para comprobar el nivel de identificación religiosa era importante indagar cómo se sienten en contextos desagradables y adversos. Pues el 76%, es decir, tres de cada cuatro, se siente ofendido cuando dicen algo en contra de los musulmanes. Estos datos revelan que los jóvenes que se consideran musulmanes tienen un alto grado de identificación con el Islam y con sus prácticas.

3367

#### 4.2. Seguimiento de algunas prácticas musulmanas

En este apartado describimos algunos aspectos de las prácticas religiosas que los jóvenes musulmanes llevan a cabo en España.

**Tabla 2: Frecuencia de asistencia al culto religioso**

	<b>Musulmanes Generación 1.5 (2001)</b>	<b>Musulmanes 2ª Generación (2001)</b>	<b>Musulmanes 2ª Generación (2007)</b>
Regularmente	16%	17%	20%
Alguna vez	51%	17%	64%
Nunca	33%	66%	16%

**Fuente: Elaboración propia sobre Estudio sobre Segunda Generación 2001 y TIES 2007, IEM. UPCOMILLAS**

En el análisis de las prácticas musulmanas debemos hacer una observación: mientras que en el estudio de 2001 la pregunta se aplicaba a todos los encuestados, en el TIES de 2007 solamente se hacía a los que se consideraban musulmanes dejando de lado a los no cre-

yentes. Este dato tiene que hacernos tomar con cuidado las comparaciones que hagamos y las conclusiones que saquemos.

En primer lugar, comparamos la asistencia al culto entre los dos grupos de la investigación de 2001. Ambos coincidían en la baja asistencia de manera regular al culto religioso, no llegando a uno de cada cinco. La generación 1.5 asistía en general más que la 2ª generación, teniendo en cuenta los que asistían regularmente y los que lo hacían alguna vez. Especialmente las diferencias más notorias entre generación 1.5 y Segunda generación son: que la mayoría de este segundo grupo (dos tercios) no asiste nunca al culto, el doble que el primer grupo (Generación 1.5) con un tercio. Y que solamente el 17% de la 2ª Generación asiste alguna vez, mientras que el otro grupo lo hace más de la mitad (51%).

La comparación de los resultados entre los jóvenes de Segunda generación entre ambos estudios da como resultado que:

1. Los jóvenes del año 2007 tienen un nivel de asistencia al culto notoriamente mayor que los del 2001. Uno de cada cinco asisten regularmente, y casi dos tercios asiste con alguna frecuencia, al mismo tiempo que disminuye sensiblemente aquellos que no asisten nunca.

**Tabla 3: Frecuencia de la práctica de la oración**

<b>Prácticas</b>	<b>Nunca</b>	<b>Solo durante fiestas religiosas</b>	<b>Una vez a la semana</b>	<b>Todos los días pero no las 5 veces</b>	<b>Todos los días las 5 veces</b>
¿Con qué frecuencia cumple el precepto del Saddjit (oración)?	9%	23%	15%	21%	32%

**Fuente: Elaboración propia sobre Estudio del TIES 2007, IEM. UPCOMILLAS**

Muchos musulmanes en España, fundamentalmente de origen marroquí, tienen la idea de que el Islam es mucho más exigente que el Cristianismo debido al rigor que impone el cumplimiento del Mes de ayuno y la obligación de la oración diaria. Después del ayuno del Mes de Ramadán la oración es el aspecto que para ellos revela el grado de exigencia del Islam. Seis de cada diez rezan con bastante regularidad. Si un buen musulmán es aquel que cumple los cinco rezos diarios lo sería un tercio del total de los jóvenes. Pero si ampliamos un poco más esta definición no encontraríamos que más de la mitad de los jóvenes musulmanes podría ser categorizado como tal (53%) (La suma de las dos columnas de la derecha). A estos podríamos agregar que hay un grupo que lo cumple con cierta laxitud (solamente durante las fiestas lo hace el 23% y una vez a la semana el 15%). Estos datos avalarían un nivel de persistencia religiosa muy importante de estos jóvenes ya que solamente un 9% nunca cumple con dicho precepto.



**Tabla 4: Prácticas del Ramadán y consumo de la comida halal**

Prácticas religiosas	Nunca	De vez en cuando	Depende de la situación	Siempre o casi siempre
Durante el último Ramadán ¿con qué frecuencia guardó ayuno?	1%	8%	21%	70%
¿Con qué frecuencia come comida halal)	1%	13%	32%	54%

**Fuente: Elaboración propia sobre Estudio del TIES 2007, IEM. UPCOMILLAS**

Entre los jóvenes sobresale la predilección por el ayuno en el mes de Ramadán a la práctica de la oración. Si alguna duda había de la procedencia familiar de estos jóvenes ahora queda claramente ratificada: provienen de Marruecos. Es sabida la importancia que tiene en Marruecos la práctica del Ramadán, por encima del rezo cotidiano. Siete de cada diez (70%) revela que ha guardado siempre o casi siempre el ayuno en el último Ramadán. Uno de cada cinco (21%) expresa cierta flexibilidad en su práctica ya que lo ha hecho dependiendo de la situación, al igual que un 8% que lo ha hecho de vez en cuando. En suma, prácticamente todos han respetado el Ramadán.

Es también relevante el grado de respeto y de cumplimiento de la práctica religiosa de la comida halal. Más de la mitad (54%) consume siempre o casi siempre alimentos halal (permitidos por el Islam). Globalmente hay un 45% que se mueve con cierta autonomía, sumando a aquellos que la consumen dependiendo de la situación (32%) y a aquellos que lo hacen de vez en cuando (13%). Aunque el grado de práctica habitual no sea demasiado consistente sí es significativa la importancia que se le da ya que solamente el 1% manifiesta que nunca come comida halal. En consecuencia la gran mayoría prefiere respetar esta práctica aunque muchos lo hagan con cierta libertad.

3369

#### 4.3. La visión acerca del rol de la religión en una sociedad laica

A continuación resumimos, de manera comparativa entre musulmanes y no creyentes, sus opiniones sobre aspectos generales acerca del papel que debe tener la religión en la sociedad y en la vida política española. En primer lugar, abordamos uno de los principios fundamentales del laicismo que sostiene que la religión debe estar circunscripta a la vida privada del individuo. En ese sentido, interrogados acerca de si las religiones deberían ser un asunto privado entre una persona religiosa y Dios, tanto creyentes (musulmanes) como no creyentes coinciden en que efectivamente debe ser así. Al menos tres de cada cuatro lo creen así, siendo aquellos no creyentes quienes tienen un porcentaje un poco más elevado, solo cuatro puntos porcentuales más. En ambos grupos coinciden los que están en desacuerdo solamente el 6%.

Sobre el papel que la religión debería tener en la vida política y, en general, en la sociedad se nota ciertas discrepancias entre creyentes y no creyentes. En los primeros prevalece una cierta actitud de duda ya que mientras el 40% sostiene que la religión no debería estar representada políticamente hay otro 41% que ni lo aprueban ni lo desaprueban. Y son los menos que aprueban esta postura, solamente uno de cada 5. En los no creyentes existe

una postura más clara de rechazo a que la religión esté representada políticamente, con una tercera parte de ellos que están en situación dubitativa o indiferente. Apenas el 17% apoya esta afirmación.

Pero cuando la pregunta es más explícita insistiendo en si las religiones deberían ser la única y definitiva autoridad política ambos grupos la rechazan, aunque esta postura es más clara entre los no creyentes (70%) 15 puntos porcentuales más que los creyentes. De la misma manera existe una bolsa de creyentes que están en duda y que probablemente podrían decantarse por alguna de las dos posturas, de rechazo o aprobación en el futuro. Frente a uno de los temas emblemáticos del laicismo acerca de la presencia de signos o símbolos religiosos en los colegios españoles las posturas de ambos grupos de jóvenes están enfrentadas. Mientras que la mayoría de los creyentes (46%) está en desacuerdo, los no creyentes tienen una clara mayoría (51%) para los que el tema les resulta indiferente y no tienen opinión definitiva. Aunque el 28% prefiere que se los prohíba. También el grupo de los creyentes tiene una bolsa de indecisos o faltos de una postura definida. Ciertamente son muy pocos los que aprueban dicha medida.

Ambos grupos tienen discrepancias cuando son inquiridos específicamente sobre uno de los signos o símbolos que más cuestionamiento ha producido en los últimos años: el uso del pañuelo o hiyab. Aquí el grupo que más rechazo expresa al uso del pañuelo son los no creyentes. La mitad de ellos rechaza claramente su uso por parte de las mujeres musulmanes en el espacio público. Mientras que los creyentes tienen una postura más dubitativa, tanto que la mayoría (52%) manifiesta indiferencia al tema. Aunque una cuarta parte está de acuerdo en su uso.

## **5. LA EMERGENCIA DE UNA CULTURA MUSULMANA Y LAS CONEXIONES TRANSNACIONALES**

**3370**

La segunda hipótesis a demostrar era si los jóvenes hijos de inmigrantes marroquíes nacidos en España o llegados muy pequeños –durante la primera socialización– asumían una posición conciliadora entre la vida religiosa musulmana y los valores de la sociedad española. Se observan tres tendencias que no son contradictorias pero que si tienen acentos diferentes. Dentro de la segunda generación el grupo no creyente es el que se identifica más fácilmente con el principio laico de mantener la vida religiosa en la esfera privada. El grupo de los creyentes expresa conformidad general con el principio pero cuando la cuestión pasa a un plano más concreto y cercano a lo que viven –por ejemplo, llevar pañuelo o hiyab– tienen más duda o matizan su aprobación general. Por último, esta la postura de la Generación 1.5 que son mayoría entre los jóvenes marroquíes o hijos de marroquíes. Su posición se aproxima a la Segunda Generación creyente pero poniendo más énfasis en que la religión musulmana debe tener mayor presencia en la vida política y social española. En este grupo nos encontraríamos que, en general, los chicos varones suelen reivindicar más el uso del pañuelo por parte de las jóvenes del que lo hacen ellas mismas. Por otra parte este grupo, como veremos más adelante, es mucho más sensible a las influencias de índole transnacional que provienen desde Marruecos. No en vano suelen ir los veranos o en el Mes de Ramadán a visitar a sus familias y amigos.

Abordamos la hipótesis de si se está generando, en un parte de la Segunda Generación de origen magrebí, la concepción de una cultura musulmana secular y no religiosa. Este grupo afirma que, independientemente de la visión religiosa, existe una cultura secular musulmana. También en ambas orillas del Mediterráneo hay representantes de esta postura. Normalmente son aquellos que o son ateos o agnósticos o ciertamente prefieren tomar distancia frente a la religión musulmana y por ello deciden hacer una lectura laica de la

cultura musulmana en el contexto marroquí. Suelen ser personas que han ido a la universidad y que han hecho un proceso personal de distanciamiento de la tradición religiosa. Existe un grupo de jóvenes universitarios que no son creyentes y que son críticos con la religión muchas veces desde la época de los estudios de Secundaria en su país. En nuestro caso esta concepción estaría representada por esa tercera parte de los jóvenes entrevistados que se consideran no creyentes en el estudio TIES de 2007. El sector laicista marroquí influye, sin duda, en los jóvenes de segunda generación de origen magrebí en España al mismo tiempo que el ambiente español claramente laicista. De esta manera estos jóvenes pueden conciliar de manera transnacional ambas sensibilidades afines en su propia elaboración de una postura laicista en España.

Los aspectos de conocimiento de los familiares en los países de origen y las frecuencias de las visitas a los suyos apuntan a la singularidad que pueden estar ocasionando esas conexiones transnacionales. Y apuntalan la noción de que estas conexiones transnacionales pueden estar modelando también las tradiciones y prácticas religiosas y políticas de los jóvenes en ambos tipos de países, los receptores y los de origen.

En este sentido el trabajo etnográfico confirma la percepción del alto nivel de vinculación que mantienen los jóvenes musulmanes marroquíes con sus paisanos en España y con su país de origen. El conocimiento de la realidad religiosa en ambos países les da oportunidad de comparar cómo se vive la creencia musulmana en ambos sitios, valorar, elegir y llevar a cabo estrategias de acuerdo a sus intereses personales. En este sentido reconocen que en España hay libertad religiosa. Y que esa libertad religiosa les abre mucho el campo para vivir su experiencia religiosa con menor control social, a diferencia de Marruecos donde está más encorsetada, dada la condición de país musulmán con una religión de estado. Al mismo tiempo reconocen que es más fácil practicar el Islam en Marruecos dado que “éste está en el ambiente”: los rezos y el Ramadán son más fáciles de vivir allí debido a que ambas prácticas están enraizadas en este marco social. El ambiente sociocultural favorece el cumplimiento de los preceptos musulmanes.

## 6. CONCLUSIONES

Parece claro que los primeros datos y cifras sobre los jóvenes hijos de inmigrantes marroquíes que, identificados como dos grupos que hemos llamado Generación 1.5 y Segunda Generación, muestran un nivel de creencias y de prácticas musulmanas bastante consolidadas en nuestro país. Al mismo tiempo existe un grupo dentro de la Segunda Generación que no participa de las creencias musulmanas de la mayoría de los jóvenes de origen marroquí. Entonces, podemos conjeturar que los jóvenes musulmanes están llamados a adquirir un protagonismo relevante en la reconfiguración de la comunidad musulmana y de su posicionamiento en la sociedad española (Morera, 2006).

Pero también es de presuponer que aquellos no creyentes irán ganando posiciones tanto internamente en la comunidad juvenil de origen marroquí como en la sociedad en general. Éstos últimos manifiestan claramente una gran coincidencia con los principios del laicismo sobre el que se sustenta la sociedad española y comparten muchos intereses con los jóvenes de origen español. Sin duda presentan más coincidencia que el grupo de Generación 1.5 de origen marroquí. Aún así todos parecen valorar los valores de tolerancia y pluralismo religioso lo que significa, en principio, un cierto éxito en el proceso de socialización “a la española” de esta juventud (Berger, 1981).

En lo que coinciden mayoritariamente todos estos jóvenes hijos de padres marroquíes es que sus creencias y prácticas religiosas se van reconstruyendo a través de los vínculos y conexiones transnacionales. Resulta sorprendente el conocimiento y el dominio que

tienen de cómo se cree y se practica como musulmán en ambas orillas del Mediterráneo. El conocimiento de esta realidad, la mayoría de las veces experimentadas en sus propias vidas, permite que indistintamente del lugar de nacimiento, tanto de aquellos que han nacido en Marruecos como aquellos que lo hayan hecho en España, puedan saber las posibilidades y dificultades de las vivencias y prácticas musulmanas en ambos lugares. Y también puedan comparar y valorar qué tipo de contexto les conviene o se sienten más a gusto para vivir la religión musulmana o no vivirla si es el caso de los no creyentes. Pero también, para los no creyentes, saber cómo se puede distinguir entre cultura y religión musulmanas y de esa manera pertenecer a la cultura musulmana sin identificarse con el Islam.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

AMÉRICO CUERVOARANGO, F. (1995) “Breve apunte histórico de la relación Estado-confesiones religiosas en España”, en *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, pp. 155-164.

APARICIO, Rosa (2007) “Las “segundas generaciones” en España: marroquíes, dominicanos, peruanos”, en Cuadernos Europeos de Deusto Núm. 36, pp. 19-56.

ARKOUN, Mohamed (2003) *Islam, Sociedad e Historia*. En M. A. ROQUE (ed.) El Islam plural, Icaria, Antrazyt IEMED, pp. 53-62.

BERGER, Peter (1981) Para una teoría sociológica de la religión. Barcelona, Kairós.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1985) *La construcción social de la realidad*. Madrid, Amorrortu editores.

GARCÍA ORTIZ, Puerto y DÍAZ HERNÁNDEZ, Ramón (2004) “Niños marroquíes en España: Nacimientos y segunda generación”. En B, LÓPEZ, B. y M. BERRIANE (dir.) Atlas de la inmigración marroquí en España, Madrid: TEIM, UAM, pp. 228-234.

GEERT, Clifford (1988) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

HOLLOWAY FRIESEN, H. (2008) “The invisible immigrants: Revealing 1.5 generation Latino immigrants and their bicultural identities”, *Higher Education in Review*, 5, pp. 37-66.

LEVITT, Peggy (2007) *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York, The New Press.

MORERAS, Jordi (2006) “Creencias más allá de fronteras. Las experiencias religiosas en el contexto migratorio”, en Puntos de Vista, 7, Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la ciudad de Madrid, pp. 21-46.

PORTES, Alejandro, (ed.) (1996) *The new second generation*. New York, Russell Sage Foundation.

PORTES, Alejandro y RUMBAUT, Rubén (2001) *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*. University of California.

VERNET, Joan (2003) “Prólogo. Aproximación al Islam”, en M. A. ROQUE (ed.) El Islam plural, Icaria, Antrazyt IEMED, pp. 15-26.

## 8. ONLINE

EGUREN, Joaquín (2007) La reformulación de la religión musulmana y la etnicidad bereber (amazigh) en la Comunidad transnacional rifeña, en II Jornadas de Sociología, Centro de Estudios Andaluces: <http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/4690246.pdf> (visualizado el 12 de febrero 2011).

## LA AHMADIYYA PAKISTANÍ: TRANSNACIONALIDAD Y CONFIGURACIÓN. LA MEZQUITA BASHARAT (CÓRDOBA)

Ana Ballesteros Peiró  
Universidad Autónoma de Madrid



(Fotografía de la autora)

3373

### 1. INTRODUCCIÓN

Dentro del hecho de que Pakistán es un país lejano y que su nombre evoca ideas de radicalidad, talibanización o de peligro, el relativo desconocimiento de éste y sus habitantes, niega una pluralidad y heterogeneidad que dan fe de la adaptación del islam a entornos culturales muy diferentes, que han derivado en tradiciones islámicas ricas y variadas. Desgraciadamente, el viraje de una sociedad fundamentalmente respetuosa, a otra más intransigente con ciertos grupos, ha criminalizado la práctica del colectivo ahmadí hasta cotas de clara violación de los derechos humanos.

La emigración pakistaní en España, aunque proviene fundamentalmente de tres distritos de una misma división de la provincia del Punyab (Jhellum, Gujrat y Gujranwala, de la división con el último nombre), presenta una gran riqueza de tendencias y escuelas de pensamiento islámico. Hay una miríada de asociaciones y mezquitas afiliadas a las distintas escuelas islámicas sudasiáticas: Deoband, Bareilli, Ahle Hadiz, Yama'ate Islami o el chiismo. Uno de estos grupos, aunque minoritario, es el de los ahmadíes, secta mesiánica fundada en 1891 por Mirza Ghulam Ahmad (conocido también como el *Mirza Sahib*), algo más que un ideólogo.

La ahmadiyya posee una ideología fuertemente conservadora. Se trata de una secta mesiánica que, como toda secta, está en el convencimiento de que su verdad es la absoluta,

de representar el “islam verdadero”. Para demostrar su fe y en pos de una justificación científica de la misma, el fundador construyó una base teológica que le llevó a enfrentarse a sus vecinos. Llamando a sunníes y chiíes infieles y decadentes, y considerando el cristianismo e hinduismo como creencias erróneas, la secta nació bajo la polémica.

El transnacionalismo de esta comunidad ha estado fuertemente marcado por el hecho de su persecución en Pakistán, ya sea por parte del gobierno como por la población. La ahmadiyya es por tanto, transnacional a la fuerza en su actitud, mentalidad y práctica social. Ha sabido adaptarse a los distintos países en los que tiene presencia manteniendo su esencia y creencias, y viéndose además reforzada. La supervivencia de una comunidad de comunidades tan repartida por el mundo, solo ha podido ser gracias a una férrea organización. Se mantiene la cohesión a través de un fuerte control grupal, de unas normas muy bien definidas, y una organización social bien estructurada.

Sin embargo, a pesar de su ideología y del hecho de que se puede considerar a Ahmad como un fundamentalista,<sup>1</sup> su éxito fuera de la comunidad y su capacidad para ganar adeptos vienen marcados por su apertura, respeto y por un comportamiento ejemplar, que es producto del hecho de que son evangelizadores de la fe. Un ahmadí siempre está predicando su fe. La ahmadiyya hace siempre referencia a los aspectos más positivos y no punitivos del islam. La igualdad se practica a través de la recaudación de fondos y la aportación económica de cada miembro en función de sus ingresos, que son repartidos entre la comunidad. Las misiones y predicaciones en la paz, el lema del “amor para todos y odio para nadie” ejemplificado en el comportamiento de cada uno de los ahmadíes, son algunos de sus puntales.

La ahmadiyya tiene su sede en Londres, sus raíces en el Sur de Asia (Qadian en India y Rabwah en Pakistán), y comunidades en diversos países. El mayor número de emigraciones de los pakistaníes ahmadíes se dio en 1984, a partir de la aprobación de legislación discriminatoria en el país por el gobierno islamista del dictador militar Zia ulHaq. Este hecho y la base de sus creencias, son las que marcan el carácter transnacional de esta comunidad. Los adelantos técnicos (internet o su propio canal TV satélite) han dado un empujón final al establecimiento de unas redes transnacionales que mantienen a la ahmadiyya ligada a su centro y su raíz, a la vez que mantiene rasgos culturales pakistaníes.

## 2. LA AHMADIYYA, HISTORIA Y ORIGEN

La ahmadiyya surgió en un momento difícil para los musulmanes de la India británica. Los misioneros cristianos llevaban a cabo un proselitismo más o menos agresivo, que junto con los movimientos de renacer hindú<sup>2</sup> y la pérdida del poder, causaron en los musulmanes una profunda crisis de identidad. Los ataques de los misioneros cristianos al islam eran contundentes. Parece ser que el argumento de que Jesucristo no había sufrido una muerte natural, como el Profeta Mahoma, sino que ascendió al cielo, era un argumento que convencía a muchos de la superioridad del cristianismo sobre el islam. Fue ahí donde Mirza Ghulam Ahmad halló la razón de muchas de las conversiones de sus correligiona-

---

<sup>1</sup> Fundamentalismo entendido como “una verdad única revelada, la obligación de todos los seres humanos de acatarla y por tanto, la vida de éstos debe estar orientada en todos sus aspectos por unas normas creadas a partir de la interpretación que hace la más alta jerarquía de esa religión.” No implica necesariamente, el ejercicio de la violencia o la compulsión.

<sup>2</sup> Arya Samaj y Brahma Samaj, cuyos líderes atacan con dureza al islam y pedían a los musulmanes una reconversión al hinduismo o la expulsión del país.

rios. Para contrarrestar el efecto que la incorruptibilidad de Cristo tenía sobre la población, se esforzó en demostrar que era mentira. Tras estudiar el islam y el cristianismo, desarrolló sus propias teorías, llegando a la conclusión de que Jesús no fue crucificado, ni había resucitado, sino que viajó, murió y está enterrado en Cachemira. Pero el aspecto que más controversia causó entre los musulmanes fue su declaración de ser el Mesías (el Emanuel judío, la segunda venida de Cristo y el *mahdi*). Consideraba que lo que Moisés era a Jesucristo, Mahoma lo era a él; o también, dicho de otra forma, lo que Mahoma era a Moisés, Mirza Ghulam Ahmad lo era a Jesucristo (H. A. Walter, 1991:27). Creía ser el sello de los profetas, y por tanto, sus revelaciones venían a reformar el islam de los errores y vicios que lo plagaban en su época. Llegó incluso a considerarse una reencarnación de Krishna, para refutar así a algunos de los hindúes más beligerantes contra su obra.

El 23 de marzo de 1889, se fundó oficialmente la Ahmadiyya Yama'at (el Partido de la Ahmadiyya), con 41 miembros jurándole lealtad. Tres años después, en diciembre de 1891, se organizó la primera reunión de ahmadíes en Qadian (ciudad de nacimiento de Ahmad), donde se estableció que habría convocatorias similares anuales. En este primer encuentro, el Mirza Sahib anunció que él era una combinación de las profecías del Mesías y el mahdi. Los seguidores de esta comunidad, para demostrar su lealtad, debían jurar o profesar su fe en sus enseñanzas. En la segunda Conferencia Ahmadí, se establecieron los fundamentos de la ahmadiyya internacional (S. Ross Valentine, 2008:5152). El Occidente era uno de los objetivos de Ghulam Ahmad, convencido de que había que convertir a los cristianos. Consideraba además, que los musulmanes habían fallado en su deber de predicar el islam, algo que caracteriza a la ahmadiyya de hoy día, como un movimiento proselitista muy activo. La secta comenzó a crecer, y cuando el Mirza Sahib murió, le sucedió uno de los primeros conversos a la ahmadiyya, al que llamarían Jalifa I (Jalifatul Masih), Hakim Nuruddin. Al igual que sucedería con el islam en su inicio, tras la muerte de Ghulam Ahmad, la ahmadiyya se dividió en dos grupos: unos, los que estaban en contra de que la sucesión de Ahmad se hiciera a través de un solo hombre, o en forma de un Jalifa, y consideraban que debía ser un grupo, un consejo con poderes quien liderara a la comunidad. Además, tras el primer Jalifa, los restantes han sido hijos o nietos de Ghulam Ahmad, algo contra lo que este grupo se ha rebelado también. Así, esta escisión dejó a la principal y estableció su cuartel en Lahore, por lo que son conocidos como ahmadíes lahories. No están tampoco de acuerdo con el hecho de que Mirza Sahib fuera un profeta, y aunque lo han enfatizado a través de sus escritos, ellos también se enfrentan a la persecución del resto de musulmanes. A los ahmadíes que siguieron los nombramientos de los jalfas sucesores de Ahmad, se les denomina qadianíes, y su sede, en principio estaba en Qadian. Cuando India y Pakistán se independizaron, la sede se trasladó a la ciudad punyabí de Rabwah, actual centro del grupo en Pakistán, y de donde provienen la mayoría de los misioneros.<sup>3</sup>

La comunidad ahmadí objeto de este estudio es la pakistaní. El caso pakistaní es especial en relación a esta comunidad, no solo porque el estrato cultural de su fundador sea punyabí, sino porque la situación de la comunidad en este país es especialmente preocupante. La herejía que constituye el hecho de que Mirza Ghulam Ahmad se considerara un

---

<sup>3</sup> Los misioneros en España son de allí, así como sus esposas. Es de hecho en Rabwah donde se haya una de las escuelas de misioneros de la ahmadiyya. El 97% de los cerca de 70.000 habitantes de la ciudad es ahmadí.

Profeta,<sup>4</sup> llevó a los ahmadíes a ser perseguidos desde el inicio de su existencia. Aunque ha sido con la creación del estado de Pakistán cuando esta persecución ha alcanzado cotas mortales.

El primer paso en la marginación de los ahmadíes se dio con la Constitución de 1973, en la que se introdujo un año después en forma de enmienda una definición del ser musulmán, con la intención de excluirlos. En el Art. 260.3 (b), se les declara oficialmente “no musulmanes”. La definición dada en la sección (a) del artículo define musulmán como “una persona que cree en la unidad y unicidad de Allah todopoderoso, en la absoluta e incondicional finalidad de la Profecía de Mahoma, el último de los Profetas, y que no cree en, o reconoce como profeta o reformador religioso, cualquier persona con pretensiones de ser un profeta, en cualquier sentido de la palabra, o con cualquier descripción de cualquier tipo, tras Mahoma...” La Constitución pasa a equiparar la condición de los ahmadíes a la de hindúes, cristianos, budistas, parsis, *bahais* y a las castas bajas. No solo se estaba estableciendo un modelo de ciudadanía excluyente, sino que se iba en contra de lo declarado por el fundador de Pakistán, Muhammad Alí Yinnah, quien en su discurso inaugural ante la Asamblea Nacional recién constituida consideró que todos los habitantes del país eran iguales, independientemente del sexo o del credo que profesasen. Esta reforma la introdujo un político laico como era Zulfiqar Alí Bhutto, al ceder a las presiones de los radicales debido a las constantes manifestaciones, revueltas y masacres protagonizadas por diversos grupos de sunníes y chiíes en sus ataques antiahmadiyya. Se llegó a formar, de hecho, un grupo organizado para declararles no musulmanes.

Fue en 1984, bajo la dictadura de Zia ulHaq, cuando este militar islamista introdujo legislación que criminalizaba la actividad de la ahmadiyya. Se les prohibió cualquier manifestación externa relacionada con el “ser musulmán”, como la recitación de la shahada, usar el saludo asSalamo aleikum, llamar a sus lugares de rezo mezquitas, o nombrar a cualquiera de los Sahaba, los califas rectos o cualquiera de la casa del Profeta; asimismo, se les prohibía autodenominarse como creyentes (mu’minun) o denominar a sus líderes jalifa o amir almu’minin. En 1986, con la introducción de las cláusulas relativas a la Ley de la Blasfemia en el código penal pakistaní (CPP), se introdujeron las siguientes penas:

Art. CPP	Descripción	Penas
298A	Uso de comentarios despectivos de los personajes sagrados.	Tres años de prisión, multa, o ambos.
298B	Abuso de epítetos, descripciones y títulos, reservados para ciertos personajes sagrados o lugares, que sean hechos por los ahmadíes.	Tres años de prisión, multa, o ambos.

<sup>4</sup> El Mirza Sahib sabía lo que esto suponría para el resto de los musulmanes. Por ello, dedicó su vida a desarrollar una teoría religiosa que respaldara su afirmación y la veracidad de sus revelaciones. Aunque hiciera referencia al hecho de que había Profetas grandes y profetas menores (él mismo), el caso es que se consideraba un Profeta, principal escollo en sus relaciones con el resto de musulmanes.



298C	Un ahmadí que se llame a sí mismo musulmán, o predique o haga proselitismo, o moleste los sentimientos de los musulmanes, o se presenten como musulmanes.	Tres años de prisión, multa, o ambos.
295	Dañar o profanar lugares de culto, con intención de insultar la religión.	Hasta dos años de prisión, multa o ambas.
295A	Actos deliberados y maliciosos con intención de molestar los sentimientos religiosos de cualquier clase, insultando su religión o las creencias religiosas	Hasta 10 años de prisión, multa, o ambas.
295B	Profanación del Sagrado Alcorán	Cadena perpetua
295C	Uso de comentarios despectivos, etc., en relación al Profeta.	Pena de muerte y multa

**Fuente: Código Penal Pakistání**

Ante la persecución, el uso y abuso de estas leyes, los ahmadíes comenzaron a emigrar al extranjero. Fue en 1984, cuando el Jalifa IV, Hazrat Mirza Tahir Ahmad, trasladó su sede de Rabwah a Londres, donde desde entonces, radica el centro internacional de la comunidad ahmadiyya. De esta forma, ante la imposibilidad de predicar su fe en Pakistán, y la permisividad en otros países a la hora de hacer proselitismo, la ahmadiyya experimentó un gran incremento en el número de fieles, siendo un ejemplo de grupo religioso transnacional. La ahmadiyya presume de tener más de 200 millones de fieles, repartidos en 176 países del mundo (198 según uno de los Vicepresidentes en España). Posee 10 millones de miembros en Indonesia y Malasia, y presencia en África central y occidental, además de en varios países de Europa y América. Según los miembros de la ahmadiyya entrevistados en Barcelona, Madrid y Córdoba, Alemania es el país de Europa donde más creyentes tienen, con 35.000 fieles. Uno de sus objetivos, es que sean 40.000, y llegar a construir 100 mezquitas. Le sigue el Reino Unido, con 30.000 fieles. Tras ellos, Canadá, con 22.000 ahmadíes. Ha sido precisamente en ese Occidente que quería convertir el fundador, donde han encontrado más facilidad para ejercer su labor misionera. En países como Bulgaria o Egipto, por presión del resto de musulmanes y de cristianos, no se les ha legalizado, por lo que la ahmadiyya predica en la clandestinidad.

3377

### 3. AHMADÍES EN ESPAÑA

No hay un registro del número de ahmadíes que hay en España, ya que su identificación no se hace en base a su religión, sino por nacionalidad. Los números dados por los misioneros hablan de unos 500 ahmadíes en España, aunque puede ser que la cifra esté engordada. Representarían poco más del 1% de los pakistaníes en nuestro país.

Pakistaníes en España por CCAA

	Total	Hombres	Mujeres
Andalucía	2.555	1.946	606

Córdoba	227	154	73
Aragón	957	751	206
Asturias	105	91	14
Baleares	435	389	46
Canarias	243	177	66
Cantabria	65	59	6
CastillaLa Mancha	680	497	183
Castilla y León	998	781	217
Cataluña	28.193	22.287	5.894
Barcelona	25.308	19.955	5.343
Com. Valenciana	4.653	3.836	815
Extremadura	38	31	7
Galicia	149	121	28
Madrid	1.666	1.375	290
Murcia	174	160	14
Navarra	165	121	44
País Vasco	1.281	1.083	198
La Rioja	3.453	2.581	870
Ceuta	5	3	2
Melilla	0	0	0
No consta	2	1	1
Total	45.817	36.290	9.507

3378

**Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 2009.**

El primer misionero enviado a España fue Karam Ilahi Zafar, enviado por el Jalifa II, pero llegó en mal año, 1936. Ante la Guerra Civil, tuvo que marcharse y regresó en 1946, cuando se estableció la ahmadiyya en suelo español. La primera misión en abrir sus puertas se ubicó en Madrid, aunque su proselitismo no se podía llevar a cabo de manera abierta, sino de forma más o menos disimulada. Con mucha mano diestra, consiguió sacar adelante su misión y publicar dos libros, aunque le costó varias penas de cárcel. Sería con la llegada de la democracia a España, cuando este misionero, tras 34 años, pudo vivir la apertura de una mezquita. De hecho, era la primera que se construía en España tras cerca de 700 años. El lugar elegido era Pedro Abad, en Córdoba. Para la colocación de la primera piedra, el Jalifa tercero vino a España, y en 1982, la mezquita Basharat fue inaugurada por el Jalifa III, Hazrat Mirza Tahir Ahmad.

Los ahmadíes se consideran los verdaderos musulmanes. Para ellos, la ahmadiyya es Islam en estado puro. Su lema, acuñado por el tercer jalifa, es “amor para todos, odio para

nadie.”<sup>5</sup> Pretenden mostrar a los demás el verdadero islam a través de su comportamiento, por lo que se aparecen como ciudadanos ejemplares. Consideran que no hay compulsión en la fe, que el yihad más grande es el del esfuerzo, el de la mejora de la persona, que no se puede matar por la fe, y que hay que respetar a todo el mundo, independientemente de su religión.

La ahmadiyya ha desarrollado una estructura administrativa muy eficiente y jerárquica. El Jefe Supremo o Jalifa actual es Hazrat Mirza Masrur Ahmad, el quinto *Jalifatul Masih* líder de la comunidad. Permanece en la sede central de Londres, desde donde dirige y coordina al resto de las comunidades en el mundo. Tiene su gabinete de 25 miembros, a través de los cuales delega parte de su actividad, aunque es él quien toma las decisiones concernientes a las misiones en los distintos países.

	Jalifa	
	Jefe Supremo	
	Gabinete	
	25 miembros	
	Amir	
	Jefe Misionero Presidente Comunidad	
	Gabinete	
Vicepresidente 1		Vicepresidente 2
Misionero		Misionero
Gabinete		Gabinete
Fieles		Fieles

3379

El Jefe Misionero es el agente social que inicia el proceso migratorio, y decide quién y dónde se establece una comunidad. Fue el Jalifa II (Hazrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad) quien decidió que se estableciera una misión en España. El Jefe Misionero organiza la predicación y la educación. Puede tener entre tres y cuatro misiones a su cargo, quienes a su vez, predicán en sus comunidades de destino. Se considera una comunidad a partir de un mínimo de tres miembros. La organización social comunitaria es la misma en todos los países. Hay cinco grupos que se organizan en formaciones auxiliares según edad y sexo. La Attafalud Ahmadiyya comprende a hombres de entre 715 años de edad. Se les enseña un temario concreto (además de la educación obligatoria impartida en el país de acogida) religioso, que incluye el Alcorán y la Sunna. Estas formaciones están organizadas

<sup>5</sup> De hecho, este lema ha circulado en varias ocasiones por las calles de Londres anunciado en los autobuses urbanos de la ciudad.

en 17 parcelas, con un responsable por cada una (depende del tamaño de la comunidad, en cuyo caso, una persona puede detentar varios cargos). Hay secretarios para las finanzas de las actividades, de deportes, de educación, bakare amal (trabajo con las manos, es decir, algo parecido a servicios a la comunidad); trabajo social; y otros servicios. De esta forma, se organiza a los jóvenes en actividades percibidas como saludables y que contribuyen no solo a la unión y conocimiento de los chicos entre sí, sino mostrar un buen ejemplo a la sociedad en general. El siguiente grupo es el Juddamul Ahmadiyya, o Ayudantes en la Comunidad. Lo comprenden hombres entre 16-40 años, y están organizados en las mismas áreas que la Attafalud, pero a un nivel más avanzado. Los hombres mayores de 41 años, están organizados en la Ansarullah (Ayudantes en el Camino de Dios). Las mujeres por su parte, se organizan de 16-40 años en Nasiratul Ahmadiyya, y este grupo tiene características similares a la de varones. A partir de los 16 años, las mujeres pertenecen a la Lajna Ima Illah (Organización de las Siervas de Dios).

Los ahmadíes son financieramente autosuficientes. Son todos y cada uno de los miembros de la comunidad los que aportan un porcentaje obligatorio (en general, el 10%) de sus ganancias. Hay sectores en los que además, existe una cuota fija, aunque en otras en cambio, no lo hay, pudiendo donar la persona en función de sus circunstancias la cantidad deseada. El año financiero comienza el primero de julio y finaliza el 30 de junio. Cada uno de los secretarios, a partir de las nóminas o ingresos de cada cabeza de familia o familia, analizan la contribución particular y establecen el porcentaje a aportar. A esta cuota económica se le denomina chanda, y es una de las condiciones que los miembros de la ahmadiyya aceptan cuando se unen a la comunidad, a través de la bai'at.<sup>6</sup> El dinero va a la cuenta nacional de la ahmadiyya en el país en cuestión, que está gestionada por el tesorero, bajo el mando del Presidente de la comunidad. El secretariado económico envía un informe a la Secretaría Internacional en Londres, y desde allí, es el Jefe Supremo quien decide en qué se invierte el dinero.

Las oraciones del viernes, son un núcleo de vertebración de la comunidad. Hombres y mujeres se reúnen en la mezquita de Pedro Abad (hay una sala destinada a las mujeres). En Madrid y Barcelona, cuentan con viviendas en las que se ha habilitado una sala para la oración y hombres y mujeres rezan en salas separadas. La rutina de los viernes es un eje de vertebración de la comunidad. Se estrechan los lazos y se repasan las contribuciones económicas y de otro tipo particulares. Primero, a través del canal internacional Muslim Television Ahmadiyya (MTA), perteneciente a la comunidad y fundado en 1994, se transmite el sermón semanal del Jefe Supremo durante la hora previa a la oración. MTA tiene cinco canales, que retransmiten en varios idiomas. En este sermón, se refuerza la ideología ahmadiyya, se recuerdan los preceptos, los lazos de solidaridad entre los miembros de la comunidad, se recuerda con emotividad la persecución que sufren los ahmadíes en diversos puntos de la geografía mundial, especialmente, en Pakistán. A continuación, se procede a la oración, dirigida por el misionero. Tras ésta, hay un pequeño estudio del Alcorán, la recitación y explicación por parte del misionero de una azora, quien realiza su propio sermón. Las lenguas utilizadas son tres: el urdu, el árabe y el español. Al final, se realiza una comida en comunidad, hombres y mujeres separados. El tiempo que se le pueda dedicar a esta actividad depende de la situación laboral y la disponibilidad de horarios.

---

<sup>6</sup> El juramento de lealtad al grupo, o “profesión de fe” ahmadí.

El Alcorán ahmadí es ligeramente diferente del resto, ya que en los otros, la fatiha (verso de apertura) no está numerada, mientras que en los textos ahmadíes sí lo está. Dado que parece haber unanimidad a nivel mundial entre los musulmanes a la hora de considerar esta comunidad como hereje y no creyente, independientemente de que los ahmadíes se consideren musulmanes sunníes. Por ello, la respuesta a si hay otros musulmanes que vayan a rezar a las mezquitas ahmadíes siempre es negativa. Con la excepción de la de Pedro Abad, en la que al parecer, según cuenta su misionero, ha habido en ocasiones algún marroquí que se ha acercado a rezar. En general, las mezquitas ahmadíes son usadas solo por esta comunidad. A diferencia del resto de la comunidad pakistaní, cuyas mezquitas están configuradas en torno a escuelas religiosas diferentes (barelví, deobandí, chíí, ahle hadiz...) y donde predomina el fenómeno del sectarismo en la configuración de las mezquitas (cada escuela está a su vez dividida por sus propias diferencias doctrinales y grupúsculos), todas las mezquitas ahmadíes mantienen la misma configuración y características.

La predicación ahmadí no se realiza solo en las mezquitas, sino que va más allá. Se establece en el contacto personal de cada miembro, a través de conferencias en universidades, escuelas y otros lugares públicos, organizando conferencias y encuentros interreligiosos. Sus publicaciones,<sup>7</sup> hospitales, escuelas, mezquitas y medios, hablan por ellos. La labor sobre todo se realiza a través de la acción social, del ejemplo. Los ahmadíes no solo reservan sus fondos para sí mismos, sino que financian todo tipo de proyectos sociales de desarrollo. Al igual que otros grupos de predicación islámica, están presentes para ayudar a los damnificados de catástrofes, de las inundaciones en Pakistán en 2010, del Tsunami, el terremoto en Chile... Llevan a cabo proyectos como la construcción de hospitales, mezquitas, colegios, viviendas, centros médicos y de capacitación; proyectos de energía solar, potabilizar agua, provisión de electricidad... También son activos en el voluntariado local, ofreciéndose a los ayuntamientos para llevar a cabo proyectos de trabajo para la comunidad.

Las relaciones de los ahmadíes con el resto de pakistaníes en España son difíciles. En el momento en que el hecho de la pertenencia a la ahmadiyya entra en conocimiento del amigo o conocido pakistaní, el rechazo es inmediato. Cuando el ambiente en Pakistán está plagado de ulemas que afirman sin ningún pudor que quien mata a un ahmadí, llega automáticamente al paraíso, no es extraño que el odio a esta comunidad esté inmerso en el ideario colectivo pakistaní, traspasando sus fronteras. A pesar de compartir con el resto de pakistaníes sus manifestaciones culturales, a modo de “movimiento metonímico de objetos ceremoniales” como la comida (dal, roti, nan, paratha...), la ropa (salwarkamiz, kurta, dupatta...), joyas, etc., que se consideran personificaciones de los lugares morales de los que provienen (Werbner, 1990), no son tenidos como ciudadanos plenos de ese país. El hecho de que muchas veces, no puedan unirse a sus compatriotas en celebraciones de fiestas nacionales o islámicas, más allá de marcar más las divisiones, refuerza la solidaridad grupal.

Esta división y aislamiento con el resto de pakistaníes ha provocado cambios en algunos patrones sociales. En el caso de los matrimonios, a pesar de que los ahmadíes aprueban las uniones entre primos, las dificultades para encontrar la pareja adecuada les ha llevado a aceptar una mayor apertura que el resto de pakistaníes. La endogamia étnica ha pasado

---

<sup>7</sup> Similares a las de los grupos evangélicos.

a un plano secundario entre ellos, siendo fundamental que el matrimonio se realice dentro de la comunidad. Aunque uno de los líderes de la comunidad en España afirma que ellos se casan con quien eligen, aunque tienen muy en cuenta la opinión de sus padres. La mezquita<sup>8</sup> aprueba matrimonios que entre otros pakistaníes, estarían mal vistos. La endogamia de los matrimonios pakistaníes no solo afianza la conexión interna de las familias, a través del matrimonio de los primos, sino que mantiene y preserva sus propios intereses en el proceso migratorio. La referencia del biraderi<sup>9</sup> y de la localidad de origen, son base fundamental para la confianza en el éxito futuro de las uniones. En el caso ahmadí, los conversos, indiferentemente del origen, son incluidos en la comunidad. Así, en Madrid, hay dentro de la misma nueve españoles y ocho marroquíes, y hay casos en Madrid y Barcelona de matrimonios internacionales. Lo que sí se percibe, es una cierta tendencia a que sean los hombres los que se casan con extranjeras, y no a la inversa (mujeres pakistaníes con extranjeros).

#### 4. CONCLUSIÓN



Foto de la autora

3382

La ahmadiyya pakistaní ha conservado su identidad a la vez que se ha adaptado a las difíciles circunstancias en las que está inmersa, debido a sus creencias. Siendo en ocasiones animados a emigrar y en otras, forzados (en algunos países han solicitado el estatuto de refugiado), han conservado su carácter local dentro de la configuración transnacional de la comunidad. Con un centro mundial radicado en Londres, la jefatura de la misión en cada país es una representación de la estructura mundial de la comunidad. Con los ojos orientados en Londres, los pies en suelo español y la mente en Pakistán, los ahmadíes viven el día a día decididos a demostrar su fe. La hospitalidad, el respeto, la ejemplificación de la tolerancia, les lleva a predicar con el ejemplo, con el comportamiento que utilizan para evangelizar y convencer al resto del mundo de la fe verdadera. Es esta capacidad de adaptación y la unidad de su organización lo que les llevó a construir la mezquita Basharat en España en 1982, tras varios siglos desde que se construyera la última, y les llevará a construir la siguiente ya aprobada y en marcha, en Valencia.

<sup>8</sup> Mientras que para la gran mayoría de los pakistaníes son los padres o las familias quienes eligen los compañeros de los hijos, en el caso de la ahmadiyya las mezquitas juegan un papel importante en la formación de las parejas.

<sup>9</sup> Como se denomina al linaje patriarcal de una persona.

## **5. BIBLIOGRAFÍA**

VALENTINE, S.R. (2008): *Islam and the Ahmadiyya Jama'at. History, Belief and Practice*. Londres. Hurst & Company.

WALTER, H.A.(1991): *The Ahmadiyya Movement*. Nueva Delhi. Manohar.

WERBNER, P. (1990): *The migration process. Capital, gifts and offerings among British Pakistanis*. Oxford. Berg.





## LA YAMA'A ALTABLIGH ALDA'WA, CONGREGACIÓN PARA LA PROPAGACIÓN Y EL LLAMAMIENTO AL ISLAM EN ESPAÑA

Sol Tarrés Chamorro  
Universidad de Huelva

En la historia del Islam la aparición de movimientos regeneradores de la religión es una constante; éstos propugnan el regreso a la pureza de los orígenes del islam al considerar que las sociedades y los individuos musulmanes no viven la religión de acuerdo con los principios fundacionales por distintos motivos. Desde finales del siglo XIX estos movimientos regeneradores han sido especialmente significativos en aquellos países que han estado sometidos a distintos grados de colonización. En los últimos cien años tendencias revivalistas islámicas de distinto tipo han surgido en India, Egipto, Sudán, etc.; se trata de movimientos y grupos que van desde los más políticos activamente hasta los más religiosos y espirituales. Los primeros, los activos políticamente (que suelen ser englobados bajo el epígrafe de 'fenómeno islamista'), buscan la reforma de la sociedad (sean islámicas o no) a través o bien de los recursos legales existentes o bien mediante la acción social más o menos violenta. Los segundos, que priman los aspectos religiosos y espirituales del Islam, consideran que sólo de esta forma se podrá conseguir una sociedad basada en los principios islámicos. Estos últimos suelen centrarse en conseguir que los musulmanes adopten la adecuada moral y ortopraxis; por ello conjugan la espiritualidad con la 'obra socioreligiosa': mantener y estimular actividades encaminadas a alejar al musulmán de la marginalidad social y/o éticomoral, realizando actividades de formación religiosa, de prevención de las drogodependencias, programas de ayuda al necesitado, atención a enfermos, presos, etc. Y es en este segundo grupo donde puede situarse la Yama'a alTabligh alDa'wa.

La "Yama'a alTabligh alDa'wa" o Congregación para Propagación y Llamamiento al Islam es, probablemente, la comunidad pietista transnacional islámica más amplia que existe en la actualidad. Surge en 1927 en el norte de la India, y fue fundada por Maulana Muhammad Ilyás Kandhlawi con objeto de recuperar y mantener el fundamento religioso de la comunidad musulmana, entonces bajo la influencia de la colonización británica y de las creencias hinduistas. Más tarde el objetivo del Tabligh se amplía, y pasa a buscar la reforma individual de todo musulmán sobre la base de los principios islámicos fundacionales y el mantenimiento de los principios religiosos en las comunidades, especialmente en aquellos lugares donde los musulmanes son minoría, por lo que a partir de la década de los 50 comienzan a extender su acción al resto del mundo. A los miembros del Tabligh se les suele denominar 'hombres del da'wa' o 'da'i', por su labor misional de llamamiento constante a los musulmanes para que éstos regresen a la práctica islámica de acuerdo al ejemplo de los primeros musulmanes: el Profeta Muhammad y sus compañeros, los sahaba, por lo que la Yama'a alTabligh se concibe como una congregación de piedad islámica dentro de la estricta ortopraxis sunnita, y no se adscribe a ninguna escuela jurídica concreta sino que siguen la mayoritaria del país en el que estén establecidos, o bien aquella de la que proceden. Así, en el caso español, la mayoría de los tablighis de origen magrebí se adscriben a la escuela maliki.

El Tabligh defiende e impulsa un islam sencillo, basado en la estricta observancia religiosa, con objeto de organizar la existencia del creyente musulmán sobre la base de los principios coránicos. Se trata de un movimiento orientado fundamentalmente al individuo

para que éste, a través de la imitación del Profeta (único modelo lícito de comportamiento), la rectitud moral y el ritual bien cumplido, tome conciencia de su singularidad, asimismo estimula la participación activa de este colectivo en estructuras comunitarias con una fuerte base religiosa, por lo que proporciona al creyente un espacio protegido donde poder encontrar referentes y signos propios, y una identidad específica y diferenciada: la identidad islámica. En el caso español, y siempre según los datos obtenidos a través del trabajo de campo, la mayoría de las personas que se acercan al Tabligh son inmigrantes, muchos de ellos con sus necesidades económicas materiales resueltas, que buscan llenar y/o recuperar el fundamento espiritual de sus vidas; cuando se trata de inmigrantes recién llegados, éstos buscan en las comunidades el apoyo material y psicológico que necesitan en ese momento de su trayecto migratorio, la pauta suele ser que el inmigrante se aleje de la comunidad tras un primer encuentro para volver a ella una vez que las necesidades materiales han sido cubiertas. Es por ello que, en un contexto inmigratorio podría hablarse de un movimiento religioso de “lucha contra la inseguridad”, según la terminología de Balandier, en tanto que pretende devolver la confianza a un colectivo que se encuentra en una situación de rápidos y profundos cambios. Pero también se trata de un movimiento ascético orientado al mundo, según la sistematización de Weber, por cuanto su objetivo último es alcanzar el Paraíso a partir de un sistema de vida normativo religioso de la vida cotidiana.

La reforma individual del musulmán consigue, a su vez, la transformación de la sociedad ya que el individuo como tal sólo adquiere significado en tanto que miembro del grupo. Para conseguirlo se aplica el denominado “método tabligh” cuyo pilar fundamental es la predicación itinerante y el viaje de misión. En este sentido el trabajo misional adquiere sentido y justifica la emigración, por medio del llamamiento continuado a seguir los mandamientos de Dios se contribuye a la praxis de los musulmanes en cualquier parte del mundo. Esta actividad misionera se inscribe en las formas tradicionales de la transnacionalidad musulmana, entendiendo por tal la red de relaciones que se establecen con la Umma, independientemente de la nación o país en que se encuentren, y que se fundamenta en la lengua árabe<sup>1</sup>, los viajes de estudio para aumentar y profundizar en el conocimiento de las ciencias del islam y la peregrinación anual a La Meca. Desde esta perspectiva el objetivo final, el método y muchas características de la Yama’a al-Tabligh son similares a las de otros grupos religiosos revivalistas, ya sean de base cristiana, musulmana o judaica.

3386

### **1. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO DE LA YAMA’A AL-TABLIGH EN ESPAÑA**

El Tabligh comienza a difundirse por Europa en la década de los 50-60, a través de inmigrantes paquistaníes e indios que se establecieron principalmente en Gran Bretaña. La década de los 70 va a contemplar la expansión de esta congregación por todo el continente europeo, siendo Gran Bretaña el principal núcleo, y la villa inglesa de Dewsbury donde radica uno de los principales centros del Tabligh europeo, lugar donde anualmente se realiza una asamblea internacional de todos los miembros, adscritos y simpatizantes.

Las primeras informaciones fidedignas de la presencia de comunidades Tabligh en España datan de mediados de los 80 del siglo XX en Cataluña, siempre relacionadas con

---

<sup>1</sup> Si bien la Comunidad Tabligh presta especial atención al aprendizaje y conocimiento del árabe clásico, se observa la tendencia a que sea el inglés el idioma habitual en las distintas redes sociales que se establecen a través de Internet.

colectivos inmigrantes magrebíes y, en menor medida, paquistaníes. El núcleo Tabligh más antiguo del que se tiene constancia documental es el de Barcelona. Beatriz Aguer es la primera investigadora social que documenta una comunidad Tabligh, la Mezquita Tariq Ibn Zyan en Barcelona entre 1990 y 1991, definiéndola como una mezquita de origen paquistaní pero de mayoría magrebí; esta mezquita adquiere el reconocimiento de entidad religiosa en 1992, al inscribirse en el Registro General de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia.

La introducción del Tabligh en España ha seguido tres vías principales: una por el norte, hacia Cataluña y comunidades cercanas. La segunda por el sur, desde Marruecos, a través de Ceuta, Melilla y Gibraltar. Y la tercera desde Portugal. Además, desde mediados de los 80, se constata la presencia de da'is (predicadores) procedentes de Gran Bretaña y del norte de Europa que, periódicamente, recorren la península ibérica. Actualmente hay comunidades Tabligh en la práctica totalidad de las autonomías, aunque no es posible contabilizarlas exactamente, debido tanto a la dinámica social propia de los grupos religiosos como a que no hay un censo general de comunidades musulmanas.

En el asentamiento del Tabligh, y a un nivel general, pueden observarse tres fases. La primera, de mediados de la década de los 80 a mediados de los 90, se caracteriza por los viajes iniciales de da'is por territorio español, haciendo da'wa por circuitos restringidos de mezquitas. Éstos da'is se ponen en contacto con posibles grupos y personas afines, quienes más tarde crearán las primeras comunidades vinculadas al Tabligh. El segundo momento, desde mediados de los 90 hasta comienzos del siglo XXI, se define por la construcción comunitaria y el comienzo del proceso de institucionalización. Las comunidades que están formándose se presentan ante la sociedad mayoritaria como grupos cerrados con tendencia a la autosuficiencia. Esto forma parte del propio proceso de configuración comunitaria, en la que el grupo debe establecer las bases de su funcionamiento y organización interna. Esto implica tanto la producción de fuertes redes de solidaridad y apoyo mutuo entre sus miembros, como el fortalecimiento de una fuerte identidad islámica sobre la base de una estricta praxis religiosa y una formación islámica constante. La tercera etapa, cuyo inicio se sitúa en los acontecimientos del 11M en Madrid, se caracteriza por la extensión de estas comunidades a la práctica totalidad de la geografía española (especialmente en las regiones recientemente incorporadas a los itinerarios inmigratorios), así como por un comienzo de apertura hacia el exterior de la propia comunidad; una vez asentadas las bases de la comunidad ésta se abre a la sociedad general, realizando distintas actividades que van desde la celebración de Jornadas de puertas abiertas hasta la funciones de mediación con la administración o con otros grupos similares.

Es necesario tener en cuenta que no todas las comunidades Tabligh asentadas en este momento en España han pasado por estas tres fases generales, sino que cada una de ellas sigue su propio proceso de construcción comunitaria. Así, por ejemplo, mientras la apertura y participación en la sociedad mayoritaria se observa en las comunidades que tienen un largo recorrido, en las de reciente creación no se observa este hecho. No obstante, es muy significativo que la mayoría de las comunidades Tabligh, independientemente de cuándo han sido creadas, tienen carácter jurídico de entidad religiosa, por lo que gozan de todos los derechos reconocidos en el Acuerdo de Cooperación de 1992.

Las comunidades Tabligh en España tienen un perfil muy similar al resto de las comunidades islámicas del país. Son multiculturales, aunque están integradas mayoritariamente por inmigrantes magrebíes. La presencia de inmigrantes procedentes del subcontinente indio (paquistaníes y bangladeshíes) sólo es significativa en provincias puntuales como

Barcelona o Madrid. Teniendo en cuenta que la intensificación de los flujos migratorios internacionales hacia España, así como el incremento significativo de comunidades musulmanas, se produce en la segunda mitad de la década de los 90, los integrantes de la mayoría de estas comunidades son la población inmigrante de primera generación, en las que el cambio generacional todavía no se ha hecho efectivo. Esta preeminencia de población inmigrante en las comunidades tablighis, conlleva una construcción comunitaria articulada sobre la base de una fuerte estructura que se caracteriza por la solidaridad de grupo, la intensificación de la sociabilidad islámica, el control social basado en las relaciones personales intensas, y el rigorismo en la praxis religiosa con objeto de reforzar la comunidad, minimizando la aculturación. Es importante señalar el hecho de que las mezquitas afines y/o adscritas al Tabligh suelen convertirse en un referente para los musulmanes de cada región, tanto por su capacidad de congregación como por la labor social que realizan. Finalmente, hay que tener en cuenta que existen distintos niveles de adscripción de las comunidades al Tabligh, así están las que se integran plenamente, las que simpatizan, e incluso las que tan sólo son lugares de paso de los da'is en sus viajes de misión.

## 2. PRINCIPIOS DE LA YAMA'A ALTABLIGH

La Yama'a alTabligh propugna un islam sencillo, literalista y normativo, que favorece la reorganización de la existencia individual del musulmán partiendo de los mandatos islámicos. Son personas austeras, con un modo de vida sencillo basado en la espiritualidad y en la formación religiosa. El objetivo es motivar al musulmán para que adapte su vida a la sunna del Profeta, tanto en relación a las obligaciones religiosas como en la vida cotidiana (forma de alimentación, de vestirse, de relacionarse, normas de educación, etc.). Y en tanto que el comportamiento del buen musulmán debe estar de acuerdo al Corán y la sunna, el Tabligh establece una normativa de actuación en torno a los 6 principios básicos, siffat, por los que debe regirse todo miembro de dicha Comunidad, independientemente de cuál sea su género, y que son:

1. El artículo de fe, que remite al testimonio de fe fundamental: 'No hay más Dios que Dios y Muhammad es su Profeta', y supone un pacto individual de obediencia y sumisión entre el musulmán y Dios; este compromiso debe concretarse en la vida cotidiana.
2. La oración. De entre los cinco pilares del islam, el Tabligh considera que las oraciones preceptivas diarias son fundamentales, ya que su ejercicio facilita la observancia de los demás preceptos religiosos. La oración debe hacerse con la concentración necesaria y siguiendo los pasos y movimientos adecuados. Las condiciones para realizar correctamente la oración son la intención, la purificación, el tiempo de realización y dirigirse hacia La Meca, *alqibla*. Ésta se puede realizar en cualquier lugar siempre que esté limpio, si bien es preferible que los varones la hagan en la mezquita, mientras que para la mujer el espacio preferente es su propio hogar. Esto sirve de refuerzo en un doble sentido, por una parte fortalece la identidad islámica en tanto que todos los musulmanes, incluso en soledad, rezan en la misma dirección, la que marca La Meca. Y por otra parte intensifica la centralidad de la mezquita como espacio propio de la comunidad, ya que la oración va acompañada de una serie de prácticas recomendadas que, aunque no son obligatorias, como el Profeta las realizaba frecuentemente se considera que su cumplimiento reporta numerosas recompensas espirituales al musulmán. Estas prácticas son la ablución, los tiempos de realización de las oraciones, la indumentaria adecuada a cada género, escuchar la llamada a la oración, sentarse en primera fila a la espera de que comience el salat

entonando “Dios es grande”, Allaho Akbar, las plegarias voluntarias que se realizan tras las oraciones preceptivas, etc. Estas acciones prolongan el tiempo del tablighi en la mezquita, favoreciendo las relaciones de sociabilidad entre ellos, al tiempo que condiciona las relaciones con los no musulmanes, ya que la estancia en la mezquita y las obligaciones derivadas amplían significativamente la estancia del fiel en los espacios de culto.

3. El conocimiento y el recuerdo constante de Dios. Siguiendo el hadiz que dice “El mejor de vosotros es el que aprende el Corán y lo enseña”, se concede una gran importancia a la educación religiosa, sobre todo y especialmente a lo que se refiere al conocimiento del Corán, la moral, la ética islámica. El hecho de aprender, comprender, conocer y difundir los principios del islam se convierte en una obligación religiosa que tiene gran recompensa, ya que la condición necesaria para hacerlo es el pensamiento constante en Dios, el cual, a su vez, vivifica la fe a través de los distintos rituales. De este modo ambos principios, conocimiento y recuerdo constante de Dios, se completan y retroalimentan uno al otro.

4. El cuarto principio remite a la hospitalidad y generosidad como cualidades fundamentales del musulmán. Implica desarrollar una actitud de mesura y prudencia, de respeto y paciencia hacia los demás, de modo que se pueda lograr una sólida convivencia en tanto que el musulmán debe vivir en comunidad. Asimismo promueve una relativa igualdad social siguiendo el modelo ideal de la sociedad islámica compuesta por iguales, donde el prestigio y la movilidad social se adquieren por el comportamiento diario y la dedicación a los asuntos religiosos, y no por motivos económicopolíticos. Asimismo, este principio implica que el tablighi no debe ser una carga para los demás musulmanes, lo que tiene una aplicación práctica en los viajes de misión en tanto que los predicadores itinerantes, da’is, deben ser autosuficientes y ayudarse unos a otros.

5. La sinceridad de propósito. Este principio significa que todo lo que el musulmán debe ser para ganar el beneplácito de Dios, no según intereses mundanos, porque sólo los actos realizados de acuerdo con esa intención serán recompensados, mientras que aquellos en los que se busca una recompensa en este mundo (prestigio, poder, etc.) no son contabilizados en el más allá. De este modo todas las acciones que realiza el creyente, incluso las más cotidianas, si se hacen con esta intención se convierten en práctica religiosa. Este principio mantiene al tablighi constantemente en un espacio sagrado, al tiempo que le obliga a ser consciente de todos sus hechos.

6. Trabajar por la religión, consiste en disponer el tiempo del creyente, preferentemente en ocupaciones de estudio o de predicación, restándoselo a los compromisos domésticos y otras ocupaciones cotidianas ya que al alejarse del espacio doméstico y cotidiano el creyente se distancia también de las distracciones, y puede dedicarse completamente a purificarse espiritualmente (la yihad mayor, entendida como esfuerzo interior para la superación personal), y a aprender y difundir el mensaje del islam (componente misional fundamental de esta Congregación). Este sexto principio explica y contiene la metodología y prácticas de esta Comunidad, y remite fundamentalmente el tiempo que el tablighi dedica a la predicación itinerante, haciendo da’wa y desplazándose por las distintas comunidades.

Este sexto principio se completa con la intención de abstenerse de perder el tiempo. Es decir, el tablighi debe mantener una vida austera, pensando siempre en Dios y haciendo cosas por la religión. Esto implica también el deber de evitar las cosas prohibidas y las no recomendadas, así como abstenerse de perder el tiempo en charlas sin sentido u otras actividades como ver la televisión, ir al cine o escuchar música, ya que distraen la aten-

ción del fiel en su recuerdo constante de Dios. El fin último de todos los actos tablighi es lograr el beneplácito de Dios.

Estos seis principios conforman la piedra angular de la Yama'a alTabligh, y deben ser estrictamente observados por todos sus miembros. Los siffat, a su vez, se completan con una serie de normas de comportamiento, de obligaciones, que el tablighi debe asumir, y que son:

A. Debe mostrar siempre respeto, consideración y afecto, hikma, hacia los demás. Esto implica, entre otras cosas, un comportamiento mesurado y respetuoso, hablar con prudencia y conocimiento procurando no ofender ni disgustar a los demás, ya que consideran que ésta es la única forma de poder difundir el mensaje islámico, “es difícil llegar al corazón de la gente, no debemos imponer sino mostrar”. Además no debe atribuirse a sí mismo el mérito de lo que hace, ya que objetivo de su esfuerzo individual y de su trabajo misional no es que los demás vean y aprecien su esfuerzo, sino la aceptación de sus acciones por parte de Dios. Por ello debe tener paciencia, debe saber esperar, soportar todas las adversidades sin rendirse, y tener siempre confianza en Dios.

B. Debe conformarse con la oración, la predicación y los deberes que marca el islam, participar en los grupos que se organizan para la enseñanza religiosa, y servir a los demás miembros del grupo como uno más.

C. Debe minimizar cuatro cosas: la comida, el descanso, la discusión y el invertir el tiempo para las necesidades personales no imprescindibles. Es decir, debe mantener una vida austera, sobria y sencilla.

D. El tablighi nunca debe interferir o implicarse en los siguientes temas: en la Doctrina (no debe involucrarse en discusiones teológicas); en la Política (no debe implicarse ni en discusiones ni en actividades políticas en tanto que grupo, y debe cumplir las leyes del país en el que resida); tampoco debe hablar de las “enfermedades de la Umma” (no debe inmiscuirse en los asuntos de otros grupos islámicos ni mantener ninguna disputa o discusión con ellos) y, finalmente, debe evitar cualquier situación de disputa sea por el motivo que sea. En consecuencia, como congregación la Yama'a alTabligh es apolítica y propugna el cumplimiento de la ley por parte de los que se adscriben a la mismo; esta condición se justifica en que el respeto al vecino (en el sentido más amplio del concepto) es una de las condiciones del comportamiento islámico, por lo que los tablighis tienen la obligación de ser buenos ciudadanos en aquellos lugares en los que residen, teniendo entre sus máximas el respeto escrupuloso a las leyes del país en el que vivan siempre que éstas no vayan en contra de las normas básicas del islam. Por lo tanto, el pacifismo apolítico va a ser una de sus características.

Todo ello está guiado siempre por la imitación del Profeta Muhammad. Esta imitación tiene distintos grados según el nivel de compromiso con el movimiento y las posibilidades objetivas de cada fiel, y se manifiesta de distintas formas, como por ejemplo en la apariencia formal, el vestuario al modo tradicional que mantienen sus miembros (barba de tres dedos de longitud, turbante y chilaba blanca los varones, amplios ropajes y velo o hiyab las mujeres desde la pubertad, etc.), el seguimiento de las costumbres islámicas (comensalía, ayunos voluntarios, costumbres conyugales, etc.) al tiempo que se eliminan las prácticas no islámicas (celebración de los cumpleaños, juegos de azar, etc.) y muchas otras. Esta práctica religiosa cotidiana rigurosa, normativa y relativamente sencilla no es

compartida desde otras posiciones o tendencias musulmanas, al considerarlas “simplistas” y reaccionarias. A ello se añade que, en muchas ocasiones y debido al desconocimiento general sobre la diversidad islámica, así como los estereotipos y la construcción del “otro” que se está produciendo desde los atentados del 11-S y del 11-M, se confunda al Tabligh y sus miembros con otros grupos y/u organizaciones con las que no están relacionados.

### 3. RASGOS PRINCIPALES

La organización de la Yama’a al Tabligh es relativamente sencilla. Hay un Consejo Superior colegiado y de consulta, que marca las pautas a seguir a partir del compromiso de sus miembros con la Comunidad, y que éstos cumplen por lealtad con la misión encomendada; y distintos consejos continentales, nacionales y regionales. Las comunidades tienen una organización horizontal abierta y asamblearia, en la que las decisiones se toman de forma conjunta, si bien en España mantienen la estructura institucional marcada por la legislación (la junta directiva es la responsable de la comunidad hacia la administración, siendo muy significativa la incorporación de mujeres en las juntas directivas de las comunidades más antiguas). En el funcionamiento interno las comunidades siguen los siffat, y las formas tradicionales de la comunidad musulmana. De esta manera las comunidades tabligh en España (re)producen la idea de la comunidad musulmana de los tiempos del Profeta, como una fraternidad de miembros en la que el contacto es predominantemente personal, pero también son comunidades que se adaptan a los contextos en los que se asientan.

Hay distintos niveles de adscripción del individuo al Tabligh, desde los que sólo son simpatizantes hasta los miembros a tiempo completo. Éstos últimos son muy poco frecuentes en el caso español. Salir del Tabligh es relativamente sencillo, y frecuente, ya que se trata de un movimiento en el que la adscripción es fruto de la voluntad individual, y no hay una obligatoriedad de permanencia.

Los ámbitos de actuación del Tabligh son tres:

1. El ámbito familiar, ya que es una obligación personal de todo musulmán informar a su familia y a las personas que tiene a su cuidado del camino que marca el islam; esta obligación alcanza incluso a aquellas personas que no son familia directa pero con los que se mantiene una relación estrecha.
2. El ámbito comunitario, la comunidad local en la que se inscriben, mediante el método del Tabligh: predicación y oración.
3. El ámbito supracomunitario, que es la base de la predicación itinerante.

Además de las características ya señaladas, cabe mencionar también que el Tabligh se singulariza por:

–Ser una Comunidad netamente religiosa, piadosa, devota, no mística con vocación misionera, cuyo ámbito de actuación es la comunidad islámica, y su principal finalidad la de vivir de acuerdo con los principios islámicos.

–Configurarse como una Comunidad fuertemente apolítica y con un carácter claramente pacifista, que condena y rechaza cualquier tipo de violencia, ya sea verbal, social y/o armada. Los responsables de las comunidades son muy cuidadosos en evitar cualquier tipo de publicidad o propaganda política en las mezquitas/oratorios, expulsando de las mismas

a quiénes lo hacen. Así por ejemplo cuando una persona en la mezquita mantiene una actitud agresiva (discusión en voz más alta de la debida, provocación, etc.) es invitada a salir de ella; asimismo el compromiso activo con el Tabligh es incompatible con la militancia agresiva; las inquietudes políticas quedan fuera de la vida cotidiana de la comunidad, por lo que desde ellas no se da respuesta a las necesidades ideológicas o a las inquietudes sociopolíticas y de justicia social de algunos miembros, especialmente de los más jóvenes.

–Mostrarse como una Comunidad muy discreta en su actuación, en tanto que no buscan la relevancia social. Esta discreción no implica ocultación, su presencia y actividad es conocida, tanto por las fuerzas de seguridad del Estado (por ejemplo el Tabligh mantiene la práctica de comunicar cuándo va a haber una reunión numerosa en una mezquita), como por el vecindario en el que se inscriben. Asimismo mantienen numerosas páginas web y publicaciones en las que expresan sus opiniones y creencias.

–Finalmente, y en cuanto al debate sobre la integración, es habitual la opinión de que las comunidades Tabligh son contrarias a la integración de sus fieles en la sociedad española. No obstante, el tablighi apuesta por la paz social, la convivencia pacífica y la participación en la sociedad española al modo islámico, sosteniendo que si se es un buen musulmán se es también un buen ciudadano, lo que implica una participación e implicación en la sociedad mayoritaria. Desde sus comunidades propugnan el respeto y obediencia a las leyes del país donde se encuentren, siempre y cuando éstas no contradigan los preceptos islámicos. Asimismo, se preocupan porque los responsables religiosos de la comunidad tengan un conocimiento de la sociedad en la que viven, con objeto de lograr una resolución adecuada de los problemas y contradicciones que se plantean en la vida cotidiana, así como una mejor convivencia. En este sentido es muy significativo que hayan sido muy numerosos los imames de mezquitas afines al Tabligh quienes han realizado en el año 2010 un curso de castellano “para imames y/o líderes religiosos de las comunidades islámicas” que, impulsado por la Fundación Pluralismo y Convivencia y el Instituto Cervantes, que tenía entre sus objetivos: “contribuir a la formación de los ministros del culto de la religión islámica y/o líderes de las comunidades islámicas para que adquieran una buena competencia a nivel de comunicación en castellano, conocimiento de la cultura y sociedad española y desenvolverse en las situaciones de la vida cotidiana, haciendo especial insistencia en alcanzar un cierto nivel de expresión oral”<sup>2</sup>.

3392

#### 4. EL MÉTODO DE LA YAMA’A AL TABLIGH

El objetivo principal del Tabligh es la depuración de las prácticas islámicas, procurando inspirar al musulmán una profunda fe. La forma de conseguir este objetivo, el método utilizado se basa en las relaciones personales intensas y en la predicación, y no tanto en un cuerpo teológico escrito o en enseñanzas impresas.

La predicación, y sobre todo la predicación itinerante o viaje misional, es la característica más significativa de esta Congregación. Este método singular o *modus operandi* característico es lo que se denomina: “salir en el camino de Dios” (*Fi Sabil Illah*). Salir en el camino de Dios consiste en el desplazamiento de pequeños grupos de voluntarios (*yamaat’s*)

---

<sup>2</sup> [www.pluralismoyconvivencia.es](http://www.pluralismoyconvivencia.es). La Fundación Pluralismo y Convivencia es una entidad del sector público estatal, creada en 2004 a instancias del Ministerio de Justicia, con objeto de aplicar y promover la libertad religiosa y de conciencia (en el marco de la Ley Orgánica de Libertad religiosa de 1980), así como cooperar con las confesiones minoritarias, especialmente con aquellas que tienen el reconocimiento del “notorio arraigo”.



por distintos lugares y mezquitas predicando (tabligh). En estos desplazamientos invitan a los demás musulmanes al regreso al islam (da'wa), recordándoles sus obligaciones religiosas y rituales fundamentales. Es decir, lo que el Tabligh hace es promover al regreso de la práctica islámica, según el modelo de vida del Profeta y los sahaba. La forma de lograr estos objetivos es por medio de un activo proselitismo en el que los da'is o misioneros exhortan e invitan a todos los musulmanes al regreso de la práctica musulmana. Esta predicación se realiza en dos vías, por una parte en el seno familiar y en la comunidad local a la que se adscriben así como al área de influencia de la misma; y por otra parte por medio del viaje misional a otras localidades donde residan musulmanes.

La dedicación misional de “salir en el camino de Dios” que se pide a un tablighi es la de una noche a la semana, un fin de semana al mes, cuarenta días consecutivos al año, y finalmente ciento veinte días consecutivos al menos una vez en la vida. La dedicación de una noche a la semana suele realizarse en la localidad donde éste reside, mientras que las demás suelen tener lugar fuera del lugar de residencia. Y en todos los casos la estructura de la dedicación es similar: un tiempo dedicado a la oración y al aprendizaje en el interior de la mezquita, y un tiempo dedicado a la predicación y las actividades misionales fuera de la misma. Así, en el caso de la dedicación de una noche a la predicación consiste en ir a buscar a los musulmanes cuya vida no es acorde al islam allá donde se encuentren (bares, casas, lugares públicos de reunión, etc.) para recordarles que deben ser y actuar como musulmanes. Esta predicación implica también una obra social o actividad social de ayuda a los marginados y necesitados (parados, delincuentes, toxicómanos, ayuda para arreglar la documentación, etc.). La predicación debe ir acompañada por la práctica del aprendizaje. El tablighi suele permanecer la noche en la mezquita, en las que realiza tanto las oraciones preceptivas como las voluntarias, lee el Corán, escucha las enseñanzas de los sabios, etc. La permanencia en la mezquita implica, también, seguir una serie de normas como son la de mantener la limpieza del lugar o no ser una carga ni para los anfitriones ni para su comunidad de origen, responsabilizándose de los gastos que ocasiona cada una de sus salidas.

La estructura de las reuniones de tres días es siempre la misma, y suele tener lugar en mezquitas distintas a la habitual. Durante el viaje se habla exclusivamente de religión. Una vez llegados al lugar de destino, la jornada se distribuye del siguiente modo: se levantan antes del amanecer para realizar en comunidad la primera oración del día, posteriormente se hace ta'alim, es decir, recitar y reflexionar sobre la primera sura del Corán, así como de los diez primeros capítulos del mismo. A continuación se explican los mahsat, los objetivos del día, aclarando siempre el significado que tiene cada acto, el por qué, cómo y su recompensa espiritual. Más tarde se realizan las diversas actividades, que pueden ser la recitación del Corán, de los siffat, de la chajada, sesiones de dhikr, o hacer oraciones voluntarias. Después el almuerzo y, aunque el anfitrión no tiene la obligación de alimentar a sus huéspedes (se busca la autosuficiencia), lo habitual es que lo haga. Después se realiza la oración (las cinco oraciones preceptivas diarias van a marcar la distribución del tiempo diario), y por la tarde se hace una jornada de puertas abiertas, a la que acuden todos los que no participan completamente de la mashura. En ella se hace un bayan (sermón diferente del que se realiza en la oración del viernes) y se establece un diálogo tras él, en el que los asistentes plantean dudas y preguntas sobre el tema tocado en el sermón, que serán contestadas por aquellos que más saben sobre el Corán y la Tradición del Profeta. Por la noche, tras la última oración, tiene lugar una reunión en la que deciden por consenso las actividades del día siguiente o bien, la última noche, el lugar de la siguiente mashura.

En estas reuniones los varones tienen la obligación de salir por las tardes al exterior de la mezquita a hacer juruch, es decir, salir a predicar y acudir a aquellos lugares donde se reúnen los inmigrantes musulmanes no practicantes a hablarles del islam e invitarles a regresar a él, a su práctica, así como a recordarles sus deberes y obligaciones como musulmanes. Cuando la mashura es de mujeres la organización y distribución del tiempo es similar, con la excepción de que ellas no salen a predicar al exterior.

Por medio de estas reuniones los tablighi amplían las redes de relaciones sociales y de ayuda mutua canalizadas desde las mezquitas. Se activa la construcción de una estructura comunitaria transnacional que supera las fronteras geográficas y las diferencias étnicas, sociales y lingüísticas. En ellas el sentimiento de pertenencia a la comunidad global de creyentes, así como la constatación del universalismo del islam, proporciona al musulmán una serie de referencias y signos propios que refuerzan su identidad.

La dedicación de cuarenta días consecutivos al año, así como las de ciento veinte días una vez en la vida la realizan sólo aquellos que tienen disponibilidad para ello, y siempre que su familia tenga las necesidades básicas cubiertas el tiempo que se va a estar fuera. La estructura de estos días de dedicación es similar a la anterior.

## 5. A MODO DE REFLEXIÓN

La Yama'a alTabligh, es una Congregación con una gran vitalidad que se ha extendido con relativa facilidad por todo el mundo gracias, fundamentalmente, a su método de actuación (predicación y oración), su estrategia de evitar todo tipo de enfrentamiento y por la intensa obra social que desarrollan. Los inmigrantes musulmanes en Occidente adoptan con relativa facilidad el modelo del Tabligh, ya que justifica su emigración y les proporciona sólidos referentes comunitarios e identitarios.

La Yamaa alTabligh forma parte de los escenarios de la etnicidad que surgen de la globalización contemporánea, ya que las relaciones sociales y las estructuras comunitarias están marcadas por la desterritorialización, la deslocalización (las comunidades, independientemente de su origen espacial, participan de expectativas y objetivos comunes), una cierta hibridación (en tanto que se adaptan y reformulan en los distintos contextos sociales y/o nacionales en los que se asientan) y, finalmente, por la emergencia de una identidad religiosa construida universal y desvinculada de lo local, es decir, como Umma global. En definitiva el Tabligh propone una reformulación de la religiosidad musulmana, adaptada al contexto y expresada a partir de categorías identitarias múltiples y renovadas.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

AGUER, B. (1991) "Résurgence de l'Islam en Espagne", en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 7(3), pp. 59-76.

MASSUD, M.K. ed. (2000) *Travellers in faith. Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith renewal*. Leiden, Brill

TARRÉS, S. (2005) *Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía. La religión como estrategia adaptativa de la comunidad magrebi de Sevilla*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla.

TARRÉS, S. (2006) "Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía. La religión como estrategia de adaptación de una comunidad magrebi de Sevilla". En *Anuario Etnológico de Andalucía, 2002-2003*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, pp. 385-409.

TARRÉS, S. (2009) “Movimientos de piedad islámicos en la inmigración: La Yama’at Tabligh alda’wa en Andalucía”, en ODGERS Y RUIZ (eds.) *Migración y creencias. Pensar las migraciones en tiempo de movilidad*. México, Porrúa, pp. 131-160.



# LA DOBLE RUPTURA: REDES, ESPACIOS Y DINÁMICAS DE LA SALAFIYA EN CATALUÑA

Jordi Moreras

Departamento de Antropología Social, Filosofía y Trabajo Social  
Universitat Rovira i Virgili

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En su estudio sobre el contenido de los discursos multiculturales, el antropólogo Gerd Baumann hacía referencia al factor religioso “no como una referencia inmutable, sino como una situación en un contexto” (Baumann, 2001: 93). Con tal argumentación, Baumann pretendía revisar el carácter reificador y esencialista con que se suelen interpretar las expresiones religiosas en contexto migratorio. Para ello utilizaba la metáfora del sextante, como aquel instrumento utilizado por los navegantes para calcular su posición en relación a un firmamento cambiante. El sextante haría referencia al componente contextual que se haya presente en el uso del componente religioso (como también en el cultural) en las construcciones identitarias de los colectivos inmigrados. Baumann acierta con esta metáfora contextual para explicar cómo puede actuar el factor religioso a lo largo del proceso migratorio, de una manera mucho menos determinante y más circunstancial de lo que se acostumbra a pensar. Ahora bien, y sirviéndonos de otra metáfora similar que el propio Baumann había desestimado —la figura de la brújula, por el hecho de que siempre indica la misma posición se esté dónde se esté—, creemos que es posible indicar que no siempre los argumentos, prácticas y discursos religiosos que elaboran los individuos inmigrados, se impregnan de ese carácter relativo que se supone del componente contextual al que hace referencia este autor. Ese principio reificador que suele ser criticado en las percepciones que se tienen respecto a lo religioso en inmigración, también puede constituir una estrategia a partir de lo cual reconstruir referencias religiosas (o étnicas) en estos contextos. La idea de una brújula, cuya aguja magnetizada siempre marca el Norte, también puede aparecer como símil de una manera racionalizada y consecuente, de seguir las prescripciones que marcan las ortodoxias religiosas o culturales independientemente del contexto o la situación en que uno se encuentre (es decir, “mantener el recto camino”). En el momento en que se dicta la ortodoxia, los heterodoxos también son emplazados, como aquellos que van en contra de la corriente que es prescrita y que, por lo tanto, les hace “perder de referencia el Norte”, expresión especialmente adecuada en este caso. En contextos de dispersión referencial, de pérdida o abandono de la práctica religiosa, las lecturas literalistas actúan en forma de correctoras de la desviación que provoca la influencia del contexto social. Entre las comunidades musulmanas en Europa, la emergencia de estas lecturas referenciales de la doctrina islámica tiene una dimensión destacada,

3397

---

<sup>1</sup> Este texto es resultado de un proceso de investigación en torno a la construcción de la autoridad religiosa entre las comunidades musulmanas de Cataluña, que ha ocupado mi atención analítica en los últimos años. Durante ese camino, he ido elaborando algunos trabajos (Moreras, 2007, 2009; TarrésMoreras, 2011), que representan el antecedente de este artículo. Entre febrero y julio de 2007 participé en una investigación financiada por la Comisión Europea sobre procesos de radicalización entre las comunidades musulmanas, lo que me permitió llevar a cabo un periodo de trabajo de campo de cuatro meses. Las citas que se recogen en este texto fueron extraídas de las entrevistas llevadas a cabo, pero que no figuraron en el informe final de ese proyecto europeo. Agradezco a la Dra. Selma Belaala (Universidad de Warwick, Reino Unido), la amable colaboración mantenida en aquel periodo.

que no puede limitarse simplemente al desarrollo de procesos de radicalización violenta<sup>2</sup>. Desde estas lecturas, la interpretación de la autoridad religiosa y los términos que se utilizan para referirse a ella, suelen hacer insistencia sobre los principios de la tradición, entendida ésta como el núcleo duro de la doctrina islámica tal cual fue expuesta por Muhammad como profeta del islam. La autoridad emana de ese corpus textual: el Corán como palabra revelada de Dios, la sunna como síntesis modélica del comportamiento de todo musulmán, resiguiendo el ejemplo dado por el Profeta y sus compañeros.

En este texto queremos presentar un caso concreto de cómo se elabora este procesos de recuperación de la tradición islámica, que quiere ser transmitida sin alteración alguna, y que se convierte en sí mismo en un mecanismo de autoridad, y de redefinición de las figuras que vienen a representar la autoridad doctrinal. El análisis de la implantación de la *salafiya* doctrinal en Cataluña sirve para mostrar la voluntad de esta corriente doctrinal para mantener, mediante su interpretación literalista, la aguja de la brújula bien orientada, en el panorama cambiante que define la configuración de un campo religioso islámico en Cataluña.

## 2. LA *SALAFIYA* COMO CORRIENTE DOCTRINAL

En este texto nos referiremos a la salafiya como una corriente doctrinal literalista, de inspiración neofundamentalista (de acuerdo con el uso que hace de este concepto Olivier Roy, 2003), y descartaremos el uso del término “salafismo”. El término salaf, proviene de una raíz trilitera árabe que se traduce como “proceder”, y en este caso se aplica a los pios ancestros (*assalaf assalih*) que acompañaron al profeta Muhammad (también conocidos como *sahaba*, pl. *ashab*), y por extensión a sus inmediatos sucesores (*tabiun*). Esta noción es de uso tradicional en la doctrina islámica, ya que es citado varias ocasiones en el texto coránico. Aquellos que se dicen pertenecer a la salafiya, declaran seguir las enseñanzas de estos primeros musulmanes, los primeros que iniciaron la transmisión del mensaje divino revelado a Muhammad.

La proliferación en el uso del término “salafismo” en el vocabulario occidental es mucho más reciente, al menos desde los atentados en Estados Unidos de septiembre de 2001. “Salafismo” es un concepto que es desarrollado en clave politológica, como un ejemplo más de una tendencia general a tipificar y categorizar las diferentes expresiones del islam contemporáneo, tengan o no una explícita dimensión política. Tal intento parte del supuesto de que es posible ubicar todas estas expresiones en una especie de “mapa doctrinal”, en una especie de estructura explicativa que las predefina como “movimientos”, y que reconozca en ellas una estructura organizativa, una doctrina o ideario y, sobre todo, una capacidad de movilización colectiva. La categorización resultante sirve también para elaborar series genealógicas, de cara a reconstruir los vínculos, las relaciones, las herencias y las influencias que se establecen entre unos y otros grupos.

El uso actual del concepto “salafismo” no suele hacer referencia al movimiento de renovación intelectual surgido entre los siglos XIX y XX, sino al conjunto de interpretaciones de la doctrina islámica influido por el wahhabismo como lectura literalista y puritana de esta

---

<sup>2</sup> La radicalización (sea ésta doctrinal, política o violenta) en las comunidades musulmanas de Europa, ha sido incorporada en la agenda científica en las últimas décadas, a pesar de no ser ni el único ni el más representativo de los procesos que acompañan el desarrollo del islam europeo. Por ejemplo, las dinámicas de secularización y de privatización religiosa entre estas comunidades musulmanas les afectan proporcionalmente más, que no las lecturas fundamentalistas de la doctrina islámica.

tradición. La actual apropiación de la referencia a los *salaf* por parte del wahhabismo es el mecanismo que adopta esta doctrina para extenderse por el mundo musulmán, reforzando aún más la legitimidad original de su mensaje. La imbricación que se establece entre las doctrinas wahhabi o salafi las convierte, hoy en día, en prácticamente indistinguibles (Abou ElFadl, 2003). No obstante, y puesto que se considera que esta raíz doctrinal es interpretada de manera sustancialmente diferente por parte de aquellos que se proclaman como sus seguidores, se establecen nuevas subcategorías que dan nombre a las diferentes tendencias presentes en su seno.

La expresión de unas “credenciales” salafis (declarar la fidelidad respecto a los píos ancestros), puede servir para explicar una adhesión particular a este literalismo doctrinal, pero no necesariamente aporta más detalles de cara a definir la estructura organizativa de la *salafiya* como movimiento. Su carácter fundamentalmente informal, basado en una estructura segmentada, reticulada y policéntrica, muestra la *salafiya* como una orientación doctrinal general, basada en una serie de principios asumidos de manera extensa, que establecen un mínimo marco referencial al cual acogerse e identificarse (Meijer, 2009). Amghar (2005) habla del salafismo como “marco epistémico a partir del cual teólogos e intelectuales islamistas piensan el declive del islam”, noción que se emplaza más en el terreno de lo ideológico que no en la configuración de una organización o movimiento. Por su contenido identitario, el concepto de “redes de significado compartido”, desarrollado por Alberto Melucci (1989: 6667), es especialmente útil para comprender este marco referencial que ofrece la *salafiya* a quienes declaran su adhesión a esta doctrina. Tal concepto implica una noción previa (la de las expectativas sociales que generan los actores sociales) así como una proyección futura (en forma de identidad colectiva), que nos permite comprender los mecanismos de movilización social que genera la pertenencia a la *salafiya*.

Este marco referencial se concreta en un método (*manhaj*), en donde se establecen una serie de criterios que definen los márgenes de esta interpretación doctrinal, cuya reproducción y defensa define el fundamento de la “promesa epistemológica” de la *salafiya*, según la cual el retorno a las fuentes textuales originales del Corán y la *sunna* ha de permitir reinterpretar las modernas necesidades y demandas de los musulmanes hoy en día (Abou ElFadl, 2003: 55). En el plano doctrinal, este *manhaj* se fundamenta sobre cuatro principios: el recurso constante a los hadices auténticos, la centralidad del principio de *tawhid* y el rechazo del *shirk* (asociar otras divinidades a Allah), el rechazo a aceptar ninguna innovación en la doctrina (*bida*) y el distanciamiento en relación a las diferentes escuelas jurídicas (*madhahib*). La literalidad extrema, la centralidad de las observancias religiosas, y la purificación genealógica de cualquier innovación en la doctrina, no sólo son criterios formales de distinción con respecto a otras interpretaciones, sino también elementos que se conforman a modo de marcadores identitarios con los que se identifican aquellos que declaran formar parte de la *salafiya*. El compromiso se establece, pues, con este marco referencial y no con un movimiento formalmente estructurado, insistiendo más en las convicciones que en las filiaciones.

Existen comunidades de inspiración salafi presentes en toda España, si bien es en Cataluña en donde éstas se han implantado más extensamente por el territorio. En 1992, un grupo de *cheiks* originarios de Arabia Saudí, impartieron una serie de conferencias a lo largo del territorio catalán. Una de las localidades que visitaron fue Torredembarra, en la provincia de Tarragona. Estos datos tan poco precisos constituyen la primera referencia concreta de los primeros pasos de la doctrina salafi en Cataluña, en un contexto que ya

había conocido la instalación de otras interpretaciones doctrinales, como la de los Hermanos Musulmanes (introducida a través de los estudiantes universitarios de origen sirio, palestino o egipcio que llegan a Barcelona a mediados de los años 70), o la de la Jamaa atTabligh (a partir de la apertura de la mezquita Tariq ibn Ziyad en Barcelona en 1981, por iniciativa de comerciantes paquistaníes instalados en la ciudad). A principios de los años 90 se contabilizaban en Cataluña unos treinta oratorios musulmanes, ninguno de ellos en la provincia de Tarragona (el primero se abriría en esa misma capital en 1993). En mayo de 2004 se calculaba que unos quince oratorios en toda Cataluña se hallaban adscritos a esta línea doctrinal<sup>3</sup>, la gran mayoría de ellos situados en esta provincia. En la actualidad, esta cifra ha aumentado sustancialmente, pudiéndose establecer una cifra aproximada de entre 2530 oratorios.

La informal organización de la *salafiya en Cataluña* se fundamenta sobre una estructura de relaciones y contactos personales estrechamente trabados, lo que no significa que no existan importantes diferencias entre comunidades que se declaran salafis. La salafiya en Cataluña dista mucho de ser una corriente homogénea.

### **3. LA DOBLE RUPTURA COMO MUESTRA DE COMPROMISO**

Ya se ha dicho que en tiempos de incertidumbre, las lecturas literalistas ayudan a aclarar las dudas. Ese deseo de normativizar la referencia doctrinal en forma de código que regule la conducta cotidiana, se convierte en indicación explícita para comportarse en una sociedad que ha perdido su tono religioso. El recordatorio permanente hacia el comportamiento individual del musulmán, que ha de regirse a través de su fidelidad a la doctrina, y al respeto de las prescripciones y de las prohibiciones que ésta recoge, tiene una doble proyección respecto a los individuos musulmanes: como creyentes en relación a su propia fe y su identidad religiosa, y como miembros de una comunidad de creyentes con los que compartir prácticas, espacios y pertenencias. De ahí el intenso trabajo de distinción que lleva a cabo la salafiya doctrinal, frente a aquellos musulmanes que se consideran confundidos, o que demuestran su desviación o desapego de la doctrina verdadera. La disidencia de estos miembros de la comunidad puede sugerir dudas que fragilicen el edificio comunitario.

La endogamia comunitaria es la respuesta a una situación previa o a un contexto que tiende a favorecer exactamente lo contrario, es decir, la exogamia social. Cuando este distanciamiento se proyecta, no sólo respecto a la sociedad en la que se reside, sino también frente al propio colectivo al que se pertenece, es cuando se incorporan elementos emotivos, expresados ante la posible ruptura (o enfriamiento) de los vínculos mantenidos con el colectivo y, en primer lugar, con el núcleo familiar. Este componente emotivo no debería de ser obviado en el análisis, puesto que da prueba del tipo de relaciones que se tejen en el seno de estos colectivos, y de cómo la incorporación de discursos que proclaman un compromiso más firme con la pertenencia islámica pueden generar situaciones y argumentos de diferenciación. En la interpretación que llevan a cabo aquellos actores que observan este proceso, se mezclan comentarios sobre el fracaso de dos instituciones, la familia y la mezquita, para poder transmitir de forma adecuada la doctrina islámica, con las condiciones nada favorables de determinados contextos sociales en donde se sociali-

<sup>3</sup> Información publicada en El Periódico (252004, “Una quincena de mezquitas radicales propagan el salafismo en Cataluña”), citando a fuentes del cuerpo de los Mossos d’Esquadra.



zan estos jóvenes, o ante la falta de un reconocimiento de una identidad (la islámica) que se encuentra desprestigiada socialmente en Cataluña.

Este argumento podría ser útil para plantear uno de los principios fundamentales en la lectura salafi del desarrollo comunitario de los colectivos musulmanes, que para ellos supone el establecimiento de límites y fronteras efectivas en relación con la sociedad no musulmana. Puesto que existe un evidente factor de proximidad poblacional, estos límites no siempre pueden ser físicos y en ocasiones deben de ser simbolizados. De ahí se derivan esas recreaciones simbólicas que incorporan esos encuentros doctrinales, en donde se establece una diferenciación estricta, pero discreta, respecto a los espacios y tiempos de la sociedad nomusulmana.

El compromiso distintivo salafi adopta una doble dirección: respecto a un contexto social que no se considera *propio* (en el doble sentido, de no pertenecer a él, y de interpretar como inadecuado a sus convicciones doctrinales), pero también en relación a la comunidad de referencia. En la primera dirección, un testimonio denota un claro argumento reactivo: “yo no me siento preocupado por sentirme aparte en una sociedad que es diferente a la mía, y que en los últimos tiempos está mostrando su xenofobia ante los musulmanes. No me importa lo que piense la sociedad catalana de lo que yo hago. Sea lo que sea no les acabará gustando. Pero yo sólo le debo cuentas a Dios” (Estudios profesionales, originario de Tetuán, 35 años, entrevista realizada el 29/6/2007). Respecto a la propia comunidad, la diferenciación se establece a partir de la corrección de determinadas prácticas que se consideran totalmente alejadas del espíritu primigenio de la revelación profética. Los escenarios en donde se lleva a cabo este proceso suelen ser los núcleos familiares, en lo que supone la colisión entre un tipo de islam transmitido a través de generaciones, e impregnado de referencias culturales de la sociedad de origen, frente a ese islam que se muestra originario y sin alteración que es expuesto por los hijos frente a sus padres: “en la relación entre padres e hijos, creo que un musulmán ha de saber que por encima de la autoridad de sus padres se encuentra la de Dios, y que si un musulmán observa que alguno de sus familiares o amigos está equivocado en su práctica del islam, lo que ha de hacer es intentar convencerle con argumentos y con su ejemplo de sus errores” (Estudios primarios, originario de Beni SidelNador, 35 años, entrevista realizada el 25/6/2007).

Ante estos testimonios, se sugiere una hipótesis que plantea que el impacto de esta ruptura tiene un mayor efecto de cara al interior del colectivo musulmán, que no en relación a la sociedad catalana. Podría parecer una contradicción ante el manifiesto precepto de desvinculación respecto a las personas e instancias nomusulmanas que propugna la *salafiya* doctrinal, pero lo cierto es que la ruptura de estos lazos tiene un significativo impacto en el seno de estos colectivos, a pesar de que éste pase prácticamente desapercibido ante la sociedad catalana. En este contexto, los argumentos salafis de desvinculación se aprovechan de una realidad que acepta de facto esta desconexión (y que en todo caso se interpreta como indicador de una escasa voluntad de integración por parte de estos colectivos, y no como resultado de un proceso de exclusión que es legitimada socialmente).

Si el impacto sobre el colectivo musulmán es más significativo, lo es porque incide sobre aspectos más complejos de la ordenación interna del mismo. Al establecer una profunda distinción entre aquellos musulmanes que siguen verdaderamente los principios de la doctrina y aquellos que mantienen una relación banal o superficial respecto a la misma, se introducen una serie de criterios y de argumentos que refuerzan las prácticas de control social y de supervisión de los comportamientos sociales. Al generar nuevas moralidades sociales, intervienen en las relaciones entre iguales, entre generaciones, entre sexos, en

relación a los nomusulmanes, que alteran sustancialmente los parámetros existentes hasta entonces. La patrimonialización del principio de autoridad religiosa que se inscribe dentro de la doctrina salafi, actúa de manera efectiva sobre la desconexión cultural (la “desculturalización” a la que se refiere Olivier Roy) de las prácticas religiosas. Ello contribuye a generar un primer conflicto de visiones entre la religiosidad expresada por parte de los adultos y padres de familia, en relación con sus hijos, que pueden ser más proclives a reivindicar esta lectura no cultural de su pertenencia islámica. Asimismo, la introducción de estos principios tiene un efecto evidente en la modificación de los parámetros de relación con la sociedad catalana, que aparece como consecuencia de la imposición de una nueva moralidad pública comunitaria, absolutamente impregnada de un componente endogámico. La ruptura en el seno de las comunidades musulmanas es mucho más profunda y significativa, pero también es mucho menos visible y observable desde fuera del colectivo. En cambio, a pesar de que en las relaciones con la sociedad catalana pueden observarse ciertas modificaciones, lo cierto es que éstas son interpretadas de forma banal y superficial como un argumento más a favor de la *taked for granded* difícil integración de estos colectivos.

#### 4. LA EFÍMERA RECREACIÓN DE UN ESPACIO ISLÁMICO PURO: LOS ENCUENTROS SALAFIS EN CATALUÑA

Los encuentros o actividades de formación que son organizadas por colectivos salafis en Cataluña aparentemente actúan de forma complementaria a los espacios de la predicación en mezquitas locales. Pero lo cierto es que, observando el desarrollo de estos actos en los últimos años, se podría afirmar que estamos ante un intento por ocupar un lugar prominente dentro de los tiempos y espacios de la difusión de la doctrina islámica en este territorio. Así esta función complementaria en origen, parece haberse transformado en una práctica que adquiere en sí misma un protagonismo singular.

La interpretación literalista de la salafiya doctrinal promueve la separación de los musulmanes respecto de un contexto impío (el de la sociedad occidental) y de un contexto ignorante y desviado (el de los musulmanes que no siguen de manera verdadera el mensaje del islam). La reislamización salafi toma una dimensión sobre las formas (los hábitos corporales y vestimentarios, así como las expresiones verbales), sobre las relaciones sociales (de acuerdo con una estricta interpretación de las normas islámicas, en relación a evitar la mixicidad entre sexos o con respecto a los no musulmanes), pero también respecto a las conciencias (recordando el compromiso de los creyentes musulmanes hacia la fiel reproducción y aplicación del mensaje coránico). De una forma más o menos explícita, la *salafiya* doctrinal desarrolla un discurso de oposición activa en relación al contexto social occidental, que es considerado como no favorable al mantenimiento de los valores y principios de la vida islámica. Por un lado, los salafis elaboran una actitud de resistencia desafiante respecto a las formas y los espacios sociales que forman parte de la sociedad occidental, con comportamientos pasivos respecto a las demandas de participación y de interacción que les son propuestos por ámbitos y actores de esta sociedad. Por otro, se dirigen a la comunidad musulmana a fin de corregir su “distracción” (es un concepto habitualmente utilizado en el argumentario salafi), a partir de una observancia religiosa más estricta, continua y fiel al espíritu original del mensaje coránico, y desprovisto de cualquier añadido posterior a la revelación profética. Este es el primer paso para construir una conciencia comunitaria renovada, y basada en un principio de autosuficiencia y de solidaridad interna y exclusiva a los buenos musulmanes.

Estos encuentros de carácter multitudinario se organizan en Cataluña desde 1993, y suelen aprovechar los periodos festivos (Semana Santa, puente del primero de mayo, e incluso durante Navidad y/o final de año), para facilitar la participación de las comunidades musulmanas. He aquí la cronología de los encuentros celebrados durante el periodo de Semana Santa (a los que habría que añadir muchos otros encuentros durante otras celebraciones o fines de semana largos): Torredembarra (1993 y 1994), El Vendrell (1995), Torredembarra (1996), El Vendrell (1997), Reus (1998), Tarragona (1999), Reus (2000 y 2001), Martorell (2002 y 2003), Torredembarra (2004 y 2005), Reus (2006), Torredembarra (2007 y 2008) y ReusTorredembarra (2009). En estas reuniones, organizadas por las mismas comunidades locales en donde se lleva a cabo, participan musulmanes que provienen de diferentes comunidades musulmanas de Cataluña, de España y del extranjero. Las reuniones aprovechan estos periodos festivos largos, especialmente en Semana Santa y Navidad, lo que da a estos encuentros una cierta garantía de discreción frente a la opinión pública catalana. A pesar de todo, en los últimos años estos encuentros han adquirido una mayor visibilidad, tanto ante los medios de comunicación como ante los responsables políticos en materia de inmigración y asuntos religiosos (sin olvidar a los diferentes cuerpos de seguridad del Estado), pasando a convertirse en uno de los principales eventos organizados por las comunidades musulmanas en Cataluña.

Estos encuentros, presentados en forma de seminarios o encuentros (*daurat*) de formación doctrinal, se estructuran alrededor de las conferencias que imparten jeques que provienen de diferentes países (Siria, Marruecos, Egipto, Bélgica, Arabia Saudí o Países Bajos, por citar algunos). En sus lecciones magistrales, estos oradores acostumbran a abordar cuestiones que giran en torno a los principales argumentos doctrinales salafis (especialmente, el principio de unicidad, *tawhid*, el rechazo a toda innovación en la doctrina, *bid'ah*, o la centralidad de la lectura literal y complementaria entre Corán y *sunna*). Lo hacen invocando cuestiones que se relacionan con la vida cotidiana de los musulmanes, especialmente de aquellos que viven en Europa en un contexto no musulmán. A nivel general, en los argumentos que exponen los diferentes jeques, se insiste sobre la responsabilidad individual que tienen los musulmanes para mantener activa su práctica y pertenencia islámica entre no musulmanes, a pesar de que ello les lleve a entrar en contradicción con lo que es propio de esta sociedad.

Un apartado fundamental de estas sesiones de formación (que se organizan temporalmente a lo largo del día, en las diferentes pausas entre las cinco oraciones preceptivas), es la formulación de cuestiones por parte de los asistentes a estas lecciones<sup>4</sup>. La forma en que se suele hacer llegar a los jeques las preguntas que formulan los asistentes es doble: o bien éstos van depositando una nota escrita sobre la mesa del conferenciante, o bien la enuncian de viva voz al final de la lección. En ambos casos, el jeque intenta responder a tales cuestiones en base a los argumentos que previamente han expuesto. En el primer caso, en el de las preguntas escritas, y dado que suelen acumularse bastantes notas sobre la mesa del orador, algunos miembros de la organización que se encuentran junto a él acostumbran a hacer una selección de las mismas, lo que supone un filtro ciertamente efectivo a la hora de evitar cuestiones embarazosas o críticas.

---

<sup>4</sup> He aquí algunos ejemplos: ¿es lícito vivir en Occidente, en tierra no musulmana?, ¿en caso de parto, una mujer musulmana puede ser atendida por un médico no musulmán?, ¿cuál ha de ser el uso correcto del velo por parte de las mujeres?, ¿está permitido trabajar en la recogida de la uva que después ha de servir para hacer vino y otras bebidas alcohólicas?

## 5. CONCLUSIÓN: ¿CONVENCIDOS O CURIOSOS?

Los encuentros salafis acostumbran a tener una elevada asistencia, dependiendo de los espacios de que disponen para celebrar estos encuentros. Se calcula que al encuentro de 2007 participaron unas 3.000 personas a lo largo de los cinco días que duró en evento, especialmente durante el fin de semana en que acuden más familias. Hoy en día, tras más de una veintena de encuentros salafis, podría afirmarse que éstos se han convertido en el principal acto colectivo del islam en Cataluña (quizás con la excepción de las celebraciones del final de ramadán o de la fiesta del sacrificio).

¿Porqué estos encuentros generan esta importante asistencia, a pesar de que se mantienen dentro de una cierta discreción? Podrían sugerirse diversas razones, unas propias a la orientación salafi y otras al contexto organizativo del islam en Cataluña. La referencia salafi a un islam puro, original y sin aditivos ni innovaciones, en un contexto marcado por la confusión de referencias y de valores que implica el hecho de vivir en una sociedad no musulmana, adquiere per se una legitimidad por parte de un colectivo musulmán que expresa su interés por escuchar argumentos que les sean útiles en su vida diaria. El hecho de que los predicadores que participan en estos encuentros sean presentados como los transmisores de un islam que es fiel a su mensaje original, les dota de una autoridad añadida a su capacidad oratoria y a su conocimiento doctrinal. Ello genera, de principio, un interés por conocer voces nuevas, lo que supone la expresión de un cierto desencanto respecto a las voces que se escuchan habitualmente (se entiende que en la mezquita local). Se genera implícitamente un movimiento oscilatorio hacia estas otras voces que vienen de fuera, con la esperanza de poder encontrar nuevos argumentos que despierten su interés. Pero también es verdad que, de acuerdo con comentarios expresados por personas que habían asistido frecuentemente a estos encuentros, existe un cierto desencanto ante la repetición de los mismos argumentos por parte de unos conferenciantes que, por otro lado, no acumulan ni el mismo prestigio ni la misma autoridad, de aquellos que fueron invitados en años anteriores.

De ahí que la curiosidad para participar en estos encuentros y escuchar a los jeques que vienen del extranjero, se esté trocando en un cierto agotamiento por parte de aquellos receptores que no se declaran fieles a la interpretación salafi. Los mismos temas y los mismos debates, repetidos con insistencia a lo largo de estos últimos años, están generando una cierta saturación, lo que no significa necesariamente que no sigan atrayendo a un importante número de participantes.

A este cierto desencanto respecto a lo doctrinal, se une el hecho de que durante unos años la organización de estos actos se ha encontrado con el recelo manifiesto de algunos municipios, tanto en razón de polémicas con la administración municipal en años anteriores (a recordar los encuentros de 2000 y 2001 en Reus), como en relación al temor respecto a su rigorista línea doctrinal por razones de tipo securitario (como razones expuestas de manera velada por parte de diferentes municipios que se negaron a que el encuentro tuviera lugar en su localidad, y que casi provocó que la reunión de 2006 no llegara a celebrarse). Lo cierto es que desde al menos 2009, la salafiya se ha incorporado dentro del debate político en Cataluña, pues ha servido para identificar la imagen de un islam rigorista con el que no se desea convivir. Casos como los de la mediadora intercultural de Cunit acosada por el imam local y su familia, el supuesto tribunal de la moral en Valls, o la extensión del velo integral por Cataluña (que ha querido ser frenada mediante mociones preventivas), han sido presentados como la evidencia de la implantación de esta corriente doctrinal.

Ciertamente, la salafiya doctrinal se ha hecho un lugar en el contexto islámico catalán, y representa una de las diferentes opciones que se hayan presentes en el mismo. Su contenido literalista y rigorista ha favorecido un excedente de observadores externos en relación a sus movimientos, ya sea respecto a su desarrollo territorial (accediendo al control de la dirección de oratorios comunitarios), a sus iniciativas sobre el terreno local (la compra de naves en polígonos industriales en donde ubicar los oratorios locales, garantizando con ello no sólo el acceso a un equipamiento espacioso, sino también discreto), como en la organización de discretos encuentros doctrinales. La tendencia a considerar la salafiya como la antesala de la radicalización violenta está perturbando las aproximaciones científicas al estudio de una doctrina en su contexto (y no sólo en base a su texto). No se trata de un terreno de estudio fácil (¿es que hay alguno que sea fácil?), pero permite conocer desde una perspectiva singular, algunas de las dinámicas internas que caracterizan las comunidades musulmanas. Merece nuestra atención analítica.

## 6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABOU ELFADL, Khaled (2001) *Speaking in God's name. Islamic law, authority and women*. Oxford, Oneworld.

AMGHAR, Samir (2005) "Les salafistes français: une nouvelle aristocratie religieuse?", *MaghrebMachrek*, nº 183, pp. 13-32.

BAUMANN, Gerd (2001) *El enigma multicultural*, Barcelona, Paidós.

MEIJER, Roel (ed.) (2009) *Global Salafism: Islam's new religious movement*. Londres, Hurst.

MORERAS, Jordi (2007) *Els imams de Catalunya*. Barcelona, Editorial Empúries.

MORERAS, Jordi (2009) *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Tesis doctoral presentada en la Universitat Rovira i Virgili. (Consultable en [http://www.tesisenxarxa.net/TESIS\\_URV/AVAILABLE/TDX0420110112847//Tesi.pdf](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_URV/AVAILABLE/TDX0420110112847//Tesi.pdf))

ROY, Olivier (2003) *El islam mundializado*. Barcelona, Editorial Bellaterra.

TARRÉS, SolMORERAS, Jordi (2011) "The growth of Salafi doctrine in Spain", en Frank PeterRafael Ortega (eds.), *Islamist Movements in Europe*. Londres, I.B.TaurisCasa Árabe.



 **POSTERS**

[\[ENTRAR\]](#)

[\[VOLVER\]](#)





## SECCIÓN DE PÓSTERS

Coordinadora:  
M<sup>a</sup> Concepción Gómez Rodríguez

### INDICE

#### **INTRODUCCIÓN SECCIÓN DE PÓSTERS**

M<sup>a</sup> Concepción Gómez Rodríguez

#### **EL CEMENTERIO DE ARTE DE MORILLE**

Sonia Bartol

#### **DE ESPACIO VIOLENTADO A ESPACIO PARTICIPADO: RECONSTRUCCIÓN DE LA PLAZA PÚBLICA Y PARTICIPACIÓN DE LOS AGENTES EN UNA BARRIADA PERIFÉRICA DE SEVILLA**

Jorge Benítez Martínez

#### **A PROPÓSITO DE LOS CONSENTIMIENTOS INFORMADOS ESCRITOS**

Maribel Blázquez Rodríguez

#### **SERRA, LA MONTAÑA CERCANA. LUGARES DE ENCUENTRO Y DESENCUENTRO DURANTE LA POSGUERRA**

Julio Bodí Ramiro

#### **PROYECTO TOLERACE. LA SEMÁNTICA DE LA TOLERANCIA Y EL (ANTI)RACISMO EN EUROPA: INSTITUCIONES Y SOCIEDAD CIVIL EN UNA PERSPECTIVA COMPARADA**

Ángeles Castaño Madroñal y José María Manjavacas Ruiz

#### **DE CARA A LA PARED. PRESUPUESTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS EN LA ETNOGRAFÍA VISUAL DEL GRAFFITI URBANO**

Carmen Ciudad

#### **MEMORIAS VISUALES DE LOS PROTOPASTOS (NARIÑO COLOMBIA)**

Diana Cristina Córdoba Cely

#### **REPRESENTACIONES SOCIALES E IMAGEN CORPORAL: UN ESTUDIO CON ADOLESCENTES DE LA CIUDAD DE RÍO DE JANEIRO, BRASIL**

Michelle Delboni dos Passos, Sílvia Ângela Gugelmin e Inês Rugani Ribeiro de Castro

#### **RELACIONES RECÍPROCAS DE CONFIANZA ENTRE PERSONAL SANITARIOPACIENTE, EN UN SERVICIO DE ANÁLISIS CLÍNICOS DE UN GRAN HOSPITAL DEL SISTEMA PÚBLICO DE SALUD**

María Fernández

#### **INTERNET COMO TERRITORIO INTERDISCIPLINAR: CIBERETNOGRAFÍA Y PRAGMÁTICA**

M<sup>a</sup> Concepción Gómez Rodríguez

**MACHOS, ANTROPOLOGÍA Y CIENCIA FICCIÓN**

Olatz González Abrisketa

**ICONOGRAFÍA DE LAS VÍRGENES DE LA LECHE EN LA CORONA DE ARAGÓN (S XIII-XVI)**

Clara Moreno Llopis y Pilar Medrano

**ENTRE CORPOS E EMOÇÕES. PRÁTICAS SEXUAIS DE RISCO ENTRE HOMENS**

Marta Maia

**NARRATIVAS MÍTICAS COMO CONSTRUCTORAS DE IDENTIDADES TURÍSTICAS: LA RUTA PICASSO EN LA CIUDAD DE LA CORUÑA**

Héctor Mosquera Méndez

**MONTEVIDEO DE LA SELVA... UNA EXTINCIÓN REGISTRADA**

Víctor S. Petrone

**LA SALA DE ESPERA EN LOS CENTROS DE SALUD**

Felipe Reyero Pantigoso

**LA “PEQUEÑA ÁFRICA”: CONFLICTO Y RESOLUCIONES SOBRE LOS USOS DEL ESPACIO NATURAL EN L'ESTARIT**

Begoña Vendrell Simón, Stefan Gelcich y Covadonga Orejas

**LA MÚSICA COMO SISTEMA DINÁMICO COMPLEJO: PROPUESTA DE UN MODELO TEÓRICO DE INVESTIGACIÓN**

Santiago Vivó Gonzáles y Miguelina Cabral Domínguez

## INTRODUCCIÓN SECCIÓN DE POSTERS

Coordinadora:

M<sup>a</sup> Concepción Gómez Rodríguez

Continuando con la iniciativa de la anterior convocatoria (Donostia, 2008), presentamos la Sección de Pósters de este XII Congreso.

El póster ha sido utilizado en otras disciplinas desde hace largo tiempo como instrumento de exposición científica y por su flexibilidad, podemos considerarlo óptimo para presentar de forma sucinta y visual investigaciones en curso o finalizadas. La antropología también puede aprovechar las posibilidades de este formato, tal y como demuestran los dieciocho trabajos presentados a la sección. Queremos destacar la variedad de las temáticas planteadas, enriquecidas por las diversas procedencias profesionales y geográficas de los ponentes. El resultado final constituye un reflejo de las múltiples temáticas que coexisten dentro de la antropología.

Felipe Reyero Pantingoso y María Fernández desarrollan sus trabajos en el marco del área de la salud. El primero, relaciona los cambios ambientales y sociales producidos en los Centros de Salud del Ayuntamiento de Madrid con la morfología de las salas de espera y las repercusiones en el comportamiento de los pacientes. Por su parte, María Fernández analiza la relación de confianza mutua entre paciente y personal sanitario en un servicio de análisis clínicos de un gran hospital.

M<sup>a</sup> Concepción Gómez y Gizeh Rangel Lázaro plantean sus contribuciones en el marco de Internet centrándose respectivamente en la necesidad de adoptar un enfoque interdisciplinar para afrontar la investigación del discurso del ciberespacio y en el calado de las denominadas redes sociales en Cuba. Internet como objeto de estudio plantea al investigador nuevos retos ya que el se trabaja en relación a múltiples espacios y tiempos.

Diversos posters abordan investigaciones en torno al tema de colectivos minoritarios y en riesgo de exclusión social. Así, Jorge Benítez Martínez nos habla de la recuperación de una plaza pública de un barrio degradado de Sevilla como espacio de encuentro y participación mientras que Ángeles Castaño y José María Manjavacas analizan el desarrollo del Proyecto Tolerace en el que participan equipos de España, Portugal, Reino Unido, Alemania y Dinamarca; este proyecto propone un análisis comparativo de las semánticas del (anti) racismo y la (in)tolerancia.

Las relaciones entre grupos que actúan en el mismo contexto es examinada por Begoña Vendrell, Stefan Gelcich y Covadonga Orejas que exponen las diferentes percepciones de los agentes sociales implicados en torno a un espacio natural protegido. Sonia Bartol, presenta un póster que analiza la convivencia e interacción entre nativos, intelectuales y artistas en el ámbito de un peculiar cementerio de arte situado en un pequeño pueblo salmantino.

Sobre arte y antropología versan también algunas de las investigaciones presentadas; así, Santiago Vivó y Miguelina Cabral proponen un modelo que permite la aproximación a la música como sistema dinámico complejo, haciendo hincapié en el carácter simbólico de la misma. Clara Moreno y Pilar Medrano indagan en la iconografía de las Vírgenes de la leche en la Corona de Aragón entre los siglos XIII y XVI y el esfuerzo de la época por conciliar lo humano y lo divino.

Antropología y sexualidad son abordadas por Marta Maia en su trabajo sobre el riesgo en las prácticas sexuales del colectivo de homosexuales en los distritos de Aveiro, Lisboa, Porto y Viseu, todos ellos situados en Portugal.

Dentro de la antropología de la imagen ubicamos los trabajos de Carmen Ciudad, quien se centra en la documentación fotográfica de la producción de graffitis y propone una aproximación desde la etnografía visual; también la investigación de Diana Cristina Córdoba se mueve en el marco de la imagen al indagar acerca de la pervivencia de cierta simbología prehispánica del grupo protopasto, que habitó en Nariño (Colombia) entre los siglos IX y XIII, en la artesanía actual y reflexionando sobre la relación entre memoria e imagen; por su parte Michelle Delboni dos Passos, Sílvia Ángela Gugelmin e Inês Rugani Ribeiro de Castro presentan un trabajo acerca de las representaciones sociales e imagen corporal entre los adolescentes de la ciudad de Río de Janeiro, Brasil.

La perspectiva diacrónica se halla en la investigación de Julio Bodí, quien examina lo que él denomina lugares de encuentro y desencuentro en la localidad valenciana de Serra, centrándose en casinos, campos de fútbol, lavaderos y bailes y abordando sus transformaciones y el papel mediador ejercido durante la posguerra. También Víctor S. Petrone reflexiona acerca de la desaparición de la localidad de Montevideo de la Selva y su ligazón con las complejas relaciones fronterizas entre Brasil y Bolivia.

La reflexión sobre el género está presente en el póster de Olatz González, quien propone una investigación alrededor de la cuestión de lo masculino y se apoya en una denominada antropología anticipatoria para plantear la hipotética desaparición de la masculinidad.

Por último, los trabajos de Héctor Mosquera y de Maribel Blázquez abordan respectivamente las cuestiones de la construcción de narrativas míticas que pretenden promover una identidad que fomente el desarrollo turístico y de la ética de la disciplina en relación con los consentimientos informados.

Como decíamos al comienzo de esta breve introducción, el conjunto de los trabajos presentados en la Sección de Pósters es una muestra clara de la variedad de objetos de investigación de nuestra disciplina. Creemos además que esta sección permite dar cabida a esas investigaciones de ubicación confusa en el marco de las temáticas más o menos delimitadas de los congresos, permitiendo la divulgación de trabajos realmente interesantes.

## EL CEMENTERIO DE ARTE DE MORILLE

Sonia Bartol  
Universidad de Salamanca

Morille es un pueblo pequeño que se encuentra tan solo a 18 kms de Salamanca, al que recuerdo con cariño, puesto que viví un año en una casa típica con corral incluido y una estufa de leña con la que tuve que aprender a convivir con ella. Solía ir a pasear al Cementerio de Arte que se encontraba en las afueras del pueblo.

Este Cementerio de Arte/Museo al Aire Libre fue creado por iniciativa del ayuntamiento y de la Asociación Cultural “El Zurguén” de Morille, junto a dos artistas salmantinos Domingo Sánchez Blanco y Javier Utray. Se destinó un terreno de 50.000 m<sup>2</sup>. y se inauguró el 17 de diciembre de 2005 con una ostentación elegantemente fúnebre con un protocolo ecléctico entre lo moderno y lo tradicional. En el curso de la ceremonia se enterraron las dos primeras piezas: las cenizas del filósofo, escritor y pintor francés Pierre Klossowski; y un Pontiac Grand Prix vinculado a la vanguardia española, en particular al grupo de Alcolea. En 2009 el dramaturgo Fernando Arrabal acudió a Morille para enterrar un libro de Espinosa en el Cementerio del Arte. Una exposición de arte cuenta una historia, pero la existencia de un museo posee una historia que contar. (Hewison, 1987:9) En el caso del Cementerio de Arte, desde el primer día de su inauguración fue un fenómeno social en la historia del pueblo, a la vez que vanguardista y postmoderno.

Cabe destacar de todas las numerosas actividades culturales que se organizan en el pueblo, una de carácter nacional e internacional, es el PAN Encuentro y Festival de Poesía y de las Artes en el Medio Rural, que se celebra todos los veranos en el pueblo, los poetas invitados que vienen son instalados en las casas del pueblo. Corrales y naves se utilizan como lugares para exposiciones de fotografía y pintura. Asimismo, hay un PequePan para los niños del pueblo. Morille abrió de nuevo la escuela con nueve niños en 2005. Debido a esto y a los resultados conseguidos, al alcalde, Manuel Ambrosio Sánchez, se le otorgó el Premio Contra la Despoblación en 2007.

Desde que comenzó a instalarse hace veinte años la *gente nueva* como los locales describen al alcalde y un grupo de personas intelectuales que llegaron atraídos por la tranquilidad rural y el paisaje de este pueblo castellanoleonés. Ha habido disparidad de opiniones y de intereses, reflejado también en relación a los dos grandes frentes de la política española y consecuentemente, de Morille.

Por un lado, una minoría de locales que sentían una amenaza a la armonía hasta entonces vivida del pueblo, la *supuesta* tradición del pueblo y su tranquilidad; mostrando una cierta nostalgia al pasado. Seremetakis analiza la nostalgia de un pasado en circunstancias donde se experimentan crisis, pérdidas y el contacto intercultural. (Seremetakis, 1994:17) En el caso de Morille esta minoría se encontró que había perdido el poder en el ayuntamiento y por lo tanto, ya no tenían hegemonía en las decisiones del pueblo que beneficiaban sus propios intereses en relación a la ganadería. Comenzaron a distanciarse de las actividades culturales y fiestas del pueblo mostrando un rechazo directo e indirecto a todo lo que el nuevo alcalde promovía y llevaba a cabo. El Cementerio de Arte les parecía ridículo y fuera de su entendimiento. Comentaban que Morille con todos estos cambios, sólo servía para salir en los *mass media*, pero nada más en la práctica.

Por otra parte, el fenómeno neorrural en Morille se caracteriza por la llegada de personas con inquietudes intelectuales y artísticas instalándose en el pueblo como primera residen-

cia. Este grupo de personas que profesionalmente son profesores, médicos, artistas, políticos, etc. poseen la capacidad, los recursos y las redes de contacto necesarios para llevar a cabo estos eventos como el Cementerio de Arte y el PAN Encuentro y Festival de Poesía y de las Artes en el Medio Rural. Asimismo, la *gente nueva* ha demostrado iniciativas que se han mantenido y realizado para aprovechar los recursos rurales del pueblo, tanto culturales como naturales, y así, promover y reinventar la historia del pueblo de cara a un desarrollo económico social en relación al turismo sostenible.

Morille se ha reinventado, aprovechando su situación geográfica en la Vía de la Plata, se construyó un albergue para peregrinos para pernoctar antes de llegar a la capital charra; con el Cementerio de Arte, llegan muchos curiosos para ver este museo único en el mundo al aire libre, durante el PAN los poetas e invitados son acogidos en casas de la gente del pueblo, a petición del alcalde con una intención de que haya una interrelación entre poetas y locales. Según Urry (1995), el hecho de visitar un lugar es un acto de consumo y además, partiendo de un análisis del turista, se encuentra la identidad propia del pueblo. El turismo afecta y cambia a los locales, no solamente por el contacto, sino también porque han surgido nuevos puestos de trabajo para los propios locales modificando la división de trabajo; mujeres han salido del ámbito privado de sus casas y huertos, para trabajar en el ayuntamiento, la biblioteca, el albergue, la casa rural, etc.

Partiendo de los conceptos fenomenológicos de lugarespacio de Tuan, en su libro *Topofilia*; podemos considerar que para la *gente nueva*, Morille era un *espacio rural* geográficamente ideal para poder vivir y trabajar en la capital charra y lo han sabido transformar en un *lugar* abierto a la cultura y al arte, donde ellos ya forman parte de la historia de Morille, han creado sus lazos afectivos con la comunidad y por lo tanto, se sienten identificados con la gente, el pueblo y el *lugar*. Los locales se unen a las actividades por curiosidad o por entretenimiento, pueden elegir qué actos, festividades, conciertos, exposiciones, entre otros eventos culturales; ahora bien el gusto por el arte y la opulencia vanguardista, seguirá siendo del *gusto* de la *gente nueva* (*habitus*).

Con todo lo expuesto, podemos concluir que Morille no es más un pueblo castellanoleonés rural, sino que un pueblo neorrural y rural que ha aportado actos culturales y artísticos que lo han marcado ya, como un pueblo vanguardista en el Campo Charro. Sigue siendo un pueblo con 253 habitantes, donde los vendedores ambulantes tocan la bocina, para avisar a los vecinos de que vayan a comprar.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

NOGUÉ I FONT, J. (1988) El Fenómeno Neorrural. En: *Revista Agricultura y Sociedad*. Nº 47, pp. 145-175.

HEWISON, R. *The Heritage Industry. Britain in a climate of decline*. (1987). London: Methuen.

SEREMETAKIS, N. (1994) *The Senses Still: Perception and memory as material culture in modernity*. Boulder: Westview Press.

TUAN, Y. (2007) *Topofilia. Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.

URRY, J. (1995) *Consuming Places*. London: Sage.

# EL CEMENTERIO DE ARTE DE MORILLE

Sonia Bartol  
Universidad de Salamanca



## 1 Morille

Morille es un pueblo que se encuentra a 18 kms de Salamanca. Para llegar se ha de pasar la Sierra de la Regañada que es parte del Campo Charro. Al salir de esta sierra aparece Morille en una planicie, arquitectura castellana con piedra de cantería. El número de personas empadronadas es de 253, no hay tiendas, la venta es ambulante y hay un bar. Asimismo, hay una casa rural y un albergue para peregrinos que cruzan la Ruta de la Plata por cañadas y cordeles. Se puede describir Morille como "tranquilo, idílico y bucólico". En los años 40, se doblaba la población debido a la explotación de minas de wolframio, hasta que en los 70 la importación de este mineral resultaba más barata procedente de Brasil. Ahora se pueden ver los restos de la explotación minera como un resquicio de lo que fue un día el esplendor económico del pueblo. Despoblación-emigración, Agricultura (trigo y cebada) y ganadería (vacas, ovejas): ámbito público. Huertos y matanzas: ámbito privado.

## 2 El Cementerio de Arte

La asociación cultural "El Zurguén" de Morille junto a dos artistas salmantinos Domingo Sánchez Blanco y Javier Ultray, iniciaron y crearon un Cementerio de Arte en Morille. Se destinó un terreno de 50.000 m<sup>2</sup>. El Cementerio de Arte se inauguró el 17 de diciembre de 2005 con una ostentación elegantemente funebre. En el curso de la ceremonia se enterraron las dos primeras piezas: las cenizas del filósofo, escritor y pintor francés Pierre Klossowski, y un Pontiac Grand Prix vinculado a la vanguardia española, en particular al grupo de Alcolea. El dramaturgo Fernando Arrabal acudió a Morille en 2009 para enterrar un libro de Espinosa en el Cementerio del Arte. Cabe destacar de todas las numerosas actividades culturales que se organizan en el pueblo, el PAN Encuentro y Festival de Poesía y de las Artes en el Medio Rural que se celebra todos los veranos en el pueblo, los poetas invitados que vienen son instalados en las casas del pueblo. Corrales y naves se utilizan como lugares para exposiciones de fotografía y pintura. Asimismo hay un PequePan para los niños del pueblo. Morille abrió de nuevo la escuela con nueve niños. En 2007, se le otorgó el Premio Contra la Despoblación.

## 3 Controversias

Desde que comenzó a instalarse hace veinte años la gente nueva como los locales describen al alcalde y un grupo de personas intelectuales que llegaron atraídos por la tranquilidad rural y el paisaje de este pueblo castellano-leonés. Ha habido disparidad de opiniones y de intereses, reflejado también en relación a los dos grandes frentes de la política española. Por un lado, los locales que sienten una amenaza la armonía hasta entonces vivida del pueblo, la supuesta tradición del pueblo y su tranquilidad; una cierta nostalgia al pasado. (Seremetakis) Por otro, la gente nueva que tenían y tienen motivación e iniciativa para hacer actos culturales aprovechando los recursos rurales, además de promover y reinventar la historia del pueblo para un desarrollo económico y social y un turismo sostenible.

## 5 Conclusiones

La opulencia artística vanguardista y los intereses del pueblo conviven para el provecho de todos los habitantes del pueblo, aunque no con el gusto (Bourdieu) de todos.

La mayoría de los locales originarios del pueblo disfrutan y se unen a las actividades culturales. Sin embargo existe una minoría con unos intereses diferentes relacionados incluso con la política que prefieren y recuerdan con nostalgia cómo se vivía antiguamente.

El fenómeno neorrural en Morille se caracteriza por la llegada de personas con inquietudes intelectuales y artísticas y con los recursos necesarios para llevar a cabo eventos como el Cementerio de Arte y el PAN Encuentro y Festival de Poesía y de las Artes en el Medio Rural.

Una exposición de arte cuenta una historia, pero la existencia de un museo posee una historia que contar. (Hewison) En el caso del Cementerio de Arte, desde el primer día de su inauguración fue un fenómeno social a la vez que vanguardista y postmoderno.

## 4 Conceptos y Metodología.

Neorruralismo  
integración comunitaria  
Conflicto y Poder  
Lugar-Espacio  
Habitat-Gusto  
Turismo-Identidad  
Memoria- Nostalgia

Metodología: trabajo de campo durante un año en Morille.

## Referencias

1. Nogué i Forri, J. (1988) El Fenómeno Neorrural. *Rev. Revista Agrícola y Social*, N.º 47, págs. 105-120.
2. Hewison, R. (1987) *The Postcolonial Moment: A Climate of Culture*. London: Athlone.
3. Seremetakis, I. (1991) *Women of the Balkans: Perception and Agency in a Rural, Eastern, Modernity*. Oxford: Blackwell.







## **DE ESPACIO VIOLENTADO A ESPACIO PARTICIPADO. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA PLAZA PÚBLICA Y LA PARTICIPACIÓN DE LOS AGENTES EN UNA BARRIADA PERIFÉRICA DE SEVILLA**

Jorge Benítez Martínez  
Doctorando de la Universidad de Sevilla

¿Hay una vuelta a la calle, que se apropia creativamente, comparte y recupera su uso como espacio de socialización, o una tendencia a la guetización, al uso no respetuoso y degradante de las zonas con poblaciones en riesgo de exclusión, culpabilizadas de los males sociales y materiales de la periferia de nuestras ciudades?

En zonas con una degradación de los entornos en ciudades de tamaño medio como Sevilla, con baja coordinación entre entidades del ámbito asociativo, familias con escaso capital escolar acumulado y escasos servicios municipales, así como una tendencia a la estigmatización de sus poblaciones, el reencuentro con los espacios colectivos puede ser una vía de apertura a la participación entre los agentes. Este acercamiento puede, además, producirse mediante un trabajo planificado y con continuidad, que implique un cambio en la acción global de los profesionales más implicados con el territorio desde el ámbito educativo, asociativo y de servicios sociales de estas barriadas en sus contactos con la población receptora, los sujetos vecinos de estos entornos.

Este trabajo se centra, con una perspectiva antropológica, en los procesos de reapropiación simbólica de la Plaza de una barriada periférica de nuestra ciudad con un alto grado de degradación en sus usos cotidianos (espacio violentado), justamente en la puerta de entrada de dos centros escolares. La acción se ha venido desarrollando por el Grupo Motor de una zona del Polígono Norte de Sevilla durante los últimos cinco cursos. Desde una filosofía de acción participativa se pretende convertir el encuentro en fundamento de la significación de la Plaza pública y su conversión en un espacio que ayude al reconocimiento de los diferentes colectivos del barrio (espacio participado) con los agentes que trabajan parcelas segmentadas de la acción social, particularmente en el ámbito educativo.

No obstante las competencias con las hemos contamos son menores que las que puedan tener otras zonas con necesidades de transformación social mejor atendidas en cuanto a recursos y dotaciones en nuestra ciudad, las necesidades sociales no dejan de ser muy similares y no se constriñen al mero adecentamiento de los espacios, o a una crítica a la dejadez de la administración, los vecinos o los propios establecimientos de las diferentes administraciones. Ante estas necesidades proyectos como el que presentamos pretenden tener una orientación que busca una implicación acción estructurada asamblearia, abierta y de acción de los agentes sociales que desean reapropiarse del entorno. Esta proyección pretende tener una perspectiva a corto y medio plazo entre los agentes intervinientes, pero el trabajo con los vecinos busca un horizonte de más largo alcance: convertir la Plaza en un espacio que ayude al reconocimiento de los diferentes colectivos del barrio.

El Proyecto ha conseguido transformar “la Plaza de los cristales” de un nologar de tránsito a un potencial espacio para la comunicación y el encuentro, en una excusa para el reconocimiento de los agentes más implicados en el barrio y en el inicio de una dinámica de acción participación en el barrio durante casi cinco cursos. Establecidas la red y la filosofía, se han conseguido consolidar una serie de actividades periódicas (día contra la violencia de género, día de la paz, día del libro, mercadillo de trueque y velás de otoño y verano) e implementar las actuaciones sobre los espacios, de manera que lo convierten en

parte de los recursos formativos de los propios centros escolares y del barrio, cambiando en parte el significado de la propia Plaza.

El agenciamiento territorial como concepto permite hablar de la construcción de la identidad local desde la visión de un derecho negado que se busca recuperar a través del encuentro con los semejantes (en estatus, clase o colectivo según el paradigma del que se parta) en un espacio de socialización común, de modo que en dicho encuentro se deja de ser excluido. Este idea del agenciamiento se ha venido aplicando a lo transitorio y usufructuario en los procesos de gentrificación de los cascos urbanos de las ciudades (Neil Smith, 1996). Entre las poblaciones en riesgo de exclusión, el proceso de agenciamiento se fundamenta en estructura la participación desde el encuentro en la Plaza que se siente como territorio común. Así lo encontramos en las nuevas escuelas de geógrafos urbanos, arquitecturas del territorio y científicos sociales de lo urbano, que lo han aplicado a poblaciones empobrecidas (Sonia Arbaci, 2008). Encontramos en estos contextos populares una clara tendencia a buscar los espacios más rentables sobre el plano económico y distendidos en el plano social, de modo que antiguos barrios obreros forman pequeñas patrias que viven una renovación identitaria con la llegada de inmigrantes.

En dichos espacios de socialización común se deja de ser diverso y se reconstruyen los lazos de identificación colectiva, un proceso que se da especialmente entre los jóvenes, uno de los colectivos que más intensamente busca la reapropiación territorial (Martin Simard, 2004). Las dimensiones de las relaciones sociales cambian de naturaleza a medida que aumentan sus conexiones, lo que convierte a la ciudad en portadora de nuevos y múltiples agenciamientos colectivos, dinámicos y que mueven a la acción. Como proceso, construye un esquema de percepción que se incorpora a los que van llegando –outsiders para que puedan unirse a su vez al nuevo colectivo –insiders finalidad última de un proceso verdaderamente participativo.

3418

## 1. BIBLIOGRAFÍA

ARBACI, Sonia (2008) “Hacia la construcción de un discurso sobre la inmigración en las ciudades del Sur de Europa”, *Arquitectura, ciudad y entorno*, 8, 11-38.

SIMARD, Martin (2004) “Cadre de vie, identité et migration des jeunes”. En PW BOUDREAU y M. PARAZELLI. *L’imaginaire urbain et les jeunes*. Quebec, Université du Quebec, pp. 91-115.

SMITH, Neil. (1996) *The new urban frontier : gentrification and the revanchist city*. London, Routledge.

# DE ESPACIO VIOLENTADO A ESPACIO PARTICIPADO

## La reconstrucción de la Plaza pública y la participación de los agentes en una barriada periférica de Sevilla

Benítez Martínez, Jorge

Jefe de estudios IES Inmaculada Vieira y Doctorando Universidad de Sevilla

Correo electrónico: jorgebenmar@yahoo.es

### 1. EQUIPO DE TRABAJO

-Coordinación de la Mesa de Educación de Plan en Barrios del Ayuntamiento de Sevilla

-Profesorado participante en el Grupo motor (al menos uno por instrumental + equipo directivo)

-Representantes de organizaciones del barrio: vecinales, mujeres, juveniles, intervención social

-Vecinas y vecinos a título particular



CENTROS

AGENTES DEL BARRIO

Se produce una retroalimentación entre los agentes del barrio, organizados (formal e informalmente) o a título particular y los profesionales de los centros y entidades implicados en el proyecto. En ambas direcciones se potencian las iniciativas, aunque se actúe con lógicas, posiciones y objetivos inicialmente diferentes. Esto supone un ENRIQUECIMIENTO

### 2. OBJETIVOS

#### COORDINACIÓN DE AGENTES

Implicar a la Comunidad escolar

Contactar con agentes del barrio

Crear canales de comunicación: Grupo Motor

#### ADMINISTRACIONES

Incorporar el apoyo de las administraciones, especialmente locales

#### PUESTA EN VALOR: ESPACIO PÚBLICO

#### VECINOS

Sensibilizar e implicar a potenciales usuarios y recoger sus inquietudes

#### ESTRUCTURA FUNCIONAL

Actuar sobre infraestructuras urbanas

Difundir el proyecto en el barrio

Consolidar un ciclo de actividades en la Plaza

### 4. TRANSFERIBILIDAD

#### RADIOGRAFÍA DEL TERRITORIO

• Espacios con una degradación de los entornos de los centros escolares.

• Escasa o nula coordinación entre asociaciones y agentes sociales de la zona, familias con escaso capital escolar acumulado.

• Desconocimiento o incluso competencia entre los centros educativos y servicios sociales por la matriculación y gestión de programas: tendencia a la guetización y superposición.

#### POSIBILIDADES DE ACTUACIÓN

• Reencuentro con los espacios compartidos.

• Apertura de los propios del centro.

• Consolidación de la participación.

#### VIRTUALIDADES

• Cambio de concepción de las funciones que los profesionales del ámbito educativo tenemos en el entorno que compartimos.

• Resignificación de los espacios hacia la idea de un lugar idóneo para la reconstrucción del espacio público y su conversión en un lugar de encuentro.

**DE NO-LUGAR A PUNTO DE ENCUENTRO**

### 3. DESARROLLO DE LA EXPERIENCIA

#### 3.1. Creación de una red de participación

- Mesa de educación en el marco del Plan en barrios del Ayuntamiento, especialmente para el intercambio de información: génesis de la intervención en los espacios comunes del barrio.

- Proyecto de actuaciones en la Plaza frente al IES Inmaculada Vieira, con la implicación de la comunidad escolar del centro y coordinación desde el proyecto de innovación. Transmisión a otros centros del barrio.

- Incorporación de aportaciones e ideas en reuniones mensuales, buscando experiencias similares en otros espacios de la ciudad y entornos urbanos similares, con asesoramiento para cuestiones específicas.

#### 3.2. Trabajo con el alumnado: sensibilización

- Debates para la elaboración de una evaluación diagnóstica, creación de planos y propuesta de actividades, con la participación y supervisión de diferentes entidades especializadas. Presentación al alumnado de otros centros del entorno como parte del Proyecto de Tránsito.

- Participación en las actividades mensuales (taller de teatro, coro, actividades de plástica y de materias instrumentales).

- Inicio del huerto escolar y construcción del mobiliario exterior de los patios en relación a la estética de la plaza; colaboración en la difusión y presencia dinamizadora en el Grupo motor.



Juegos con asociaciones del barrio



Concentraciones Día de la paz, enero

#### 3.3. Proyectos para próximos años

- Consolidación de la plaza como RECURSO FORMATIVO, en tres ejes globales en relación al Plan de Centro: plan de lecto-escritura, razonamiento matemático y actividades de socialización y ciudadanía.

- Actividades ambientales y por ámbitos: continuidad del huerto escolar, plantación y mantenimiento de especies en la plaza, señalización y creación de mini-circuitos didácticos, pintura y creación de murales en los muros limítrofes.

- Incorporación de los centros del entorno progresivamente, asegurando la difusión del proyecto.

- Búsqueda de los recursos económicos para la gestión de las actividades bimestrales. Iniciación de la reestructuración de los espacios de la plaza y elección del nombre entre todos los colectivos del barrio.

### 5. FACTORES FACILITADORES

+ Plan en barrios, aprovechando los recursos del Distrito del Ayuntamiento de Sevilla.

+ Implicación de los profesionales del centro escolar en las actividades, así como presencia de numerosas asociaciones y grupos de voluntarios en la zona que dan enorme vitalidad al Grupo motor -30 participantes de media, con 3 comisiones- y a las actividades.

+ Gestión de ayudas y subvenciones ya concedidas por parte de "Presupuestos participativos" del Ayuntamiento de Sevilla, Proyecto de innovación de la Consejería de educación y subvenciones de algunas entidades asociativas del barrio.



Velá de San Juan, junio

### 6. CONCLUSIONES

#### CONSTRICCIONES

Ausencia de una cultura participativa en el barrio, especialmente entre las familias, según muestran las debilidades del DAFO y de la Jornadas educativas de la Mesa de Educación del Polígono Norte (2008-2010).

Degradación en el uso de los espacios públicos y dificultad para el mantenimiento de cualquier actuación por ser un lugar de paso común.

Limitaciones temporales de la dedicación voluntaria, así como constricciones económicas, ligadas a fuentes de recursos no aseguradas ni constantes.

#### LOGROS

El Proyecto ha conseguido transformar "la plaza de los cristales" de un no-lugar de tránsito en un espacio participativo, para la comunicación y el encuentro, en una excusa para el re-conocimiento de los agentes implicados en el barrio que perdura a medio plazo.

Establecidas la red y la filosofía, se han consolidado las actividades e implementado actuaciones sobre los espacios, de manera que se conviertan en recursos vecinales y formativos para hacer de la Plaza un recurso de dinamización cultural y social del barrio.



## A PROPÓSITO DE LOS CONSENTIMIENTOS INFORMADOS ESCRITOS

Maribel Blázquez Rodríguez  
Universidad Complutense de Madrid

Uno de los dilemas actuales de la investigación antropológica es que esta entrando en convocatorias de financiación y de autorización, donde uno de los requerimientos exigido, consiste en que las investigaciones dispongan y utilicen consentimientos informados escritos para las diferentes técnicas que vayan a ser empleadas. Este requisito se crea y se erige como el instrumento para salvaguardar y garantizar la confidencialidad, anonimato, respeto y participación de la población de estudio.

Sin embargo, valoro que, estos aspectos de la relación con la población de estudio van más allá de un acto puntual como es la entrega, explicación y cumplimentación de un consentimiento firmado. El planteamiento ético de tener en cuenta a la población o poner “primero a la gente”, exige pensar, entre otros aspectos, en las formas, en las estrategias que son más adecuadas para una determinada población, en los efectos de las requeridas –como los consentimientos, en dicho grupo social.

Propongo, siguiendo los objetivos propuestos en este simposio, plantear qué necesidades y dilemas subyacen bajo este instrumento que es el consentimiento informado escrito. Formulo algunas preguntas sobre su inadecuación a algunas realidades, a partir de algunas experiencias de investigación etnográfica y cualitativa, en las que este instrumento ha sido más un escollo en la relación con la población de estudio que un facilitador. Asimismo, sugiero que la antropología dispone de conocimientos y experiencias que podría llamar la atención sobre este proceso donde las estrategias de acercamiento, presentación, invitación e involucración de la población en el estudio van más allá del uso de este instrumento puntual.

Opino, que abrir este debate es relevante ya que estas exigencias corresponden a los marcos sociopolíticos y científicos específicos –legales y burocráticos de los contextos donde se desarrolla nuestro quehacer y en ocasiones permiten, apoyan y financian la investigación.

# El consentimiento informado en la observación etnográfica: Dilemas sobre su uso

Dra. Maribel Blázquez-Rodríguez. Universidad Complutense de Madrid.  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Antropología Social. Campus de Somosaguas. 28223 Madrid. [mblazquez@cps.ucm.es](mailto:mblazquez@cps.ucm.es)

"Es un proceso dinámico y continuo; este proceso debe ser iniciado en el diseño del proyecto y continuado a través de su puesta en práctica por la vía del diálogo y negociación con aquellos que son estudiados. (...) No implica ni requiere de una forma escrita: es la calidad del consentimiento y no el formato lo relevante..."

(Asociación Americana de Antropología, Código de Ética, 1998)

## DESDE UN ESTUDIO DE CASO

### Investigación etnográfica realizada en una institución sanitaria de la Comunidad de Madrid.

Entre los requisitos que fueron solicitados por la Comisión de Investigación para autorizar la realización de esta etnografía, se encuentra la realización de un consentimiento específico para cada una de las técnicas –uno para la observación, otro para las entrevistas individuales y otro para los grupos de discusión–; la firma del consentimiento informado previo a la ejecución de la técnica –observación– por la población participante y la entrega de los consentimientos a la institución, al finalizar la investigación.

Estas exigencias han sido ineludibles debido a la apuesta de la autora, por hacer una etnografía no "encubierta", para obtener el acceso al objeto de estudio a partir de un permiso formal y para visibilizar la necesidad de incorporar en la investigación sanitaria otras disciplinas, otras preguntas de estudio y otras metodologías como la etnografía.

El planteamiento ético de tener en cuenta a la población o poner "primero a la gente", valoro que, va más allá de la entrega, explicación y cumplimentación de un consentimiento informado. Formulo algunas preguntas sobre su inadecuación a algunas realidades, como ha resultado en esta investigación, en la que ha sido más un escollo en la relación con la población que un facilitador.

Asimismo, sugiero que la antropología dispone de conocimientos y experiencias que podría llamar la atención sobre este proceso donde las estrategias de acercamiento, presentación, invitación e involucración de la población en el estudio van más allá del uso de este instrumento puntual.

Opino, que abrir este debate es relevante ya que estas exigencias corresponden a los marcos sociopolíticos y científicos específicos –legales y burocráticos– de los contextos donde se desarrolla nuestro quehacer y en ocasiones permiten, apoyan y financian la investigación.



Modelo de consentimiento utilizado en esta investigación



## Bibliografía:

Blázquez-Rodríguez, Maribel. *Ideologías y prácticas de género en la atención sanitaria al embarazo, parto y puerperio: el caso del área 12 de la Comunidad de Madrid* [tesis doctoral]. Tarragona: Universidad de Rovira i Virgili, 2009. Disponible en: [http://www.tesisenxarxa.net/TESIS\\_URV/AVAILABLE/TDX-1013-109-125408/BLAZQUEZ.pdf](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_URV/AVAILABLE/TDX-1013-109-125408/BLAZQUEZ.pdf)

## SERRA, LA MONTAÑA CERCANA. LUGARES DE ENCUENTRO Y DESENCUENTRO DURANTE LA POSGUERRA

Julio Bodí Ramiro

Institución de procedencia: Departament de Sociologia i Antropologia Social. UV

Serra es una pequeña localidad situada al noroeste de la provincia de València. Durante la última mitad del siglo XX y, en apenas unas décadas, de una economía tradicional y de subsistencia ha evolucionado hacia un modelo de desarrollo terciarizado basado en la demanda de ocio y turismo, que con la declaración del Parque Natural de la Serra Calderona (2002) ha pasado a ser gestionado por expertos.

Sin embargo éstas no han sido las únicas transformaciones que ha vivido el municipio. Durante la posguerra los espacios de encuentro fueron instrumentalizados por el franquismo con el objetivo de implantar una nueva programática totalitaria. El estudio de estos lugares revela la importancia de los espacios de sociabilidad a la hora de entender de manera global el presente y el pasado reciente de una comunidad determinada.

A través de las historias de vida y de la revisión documental, recogemos casinos, campos de fútbol, lavaderos y bailes, como lugares que ejemplifican estas mediaciones y transformaciones.

Comenzaremos con los casinos. Como espacios masculinizados, fueron lugares de sociabilidad donde distraerse e ir discutiendo temas de interés local o general, convirtiéndose en espacios políticos hasta bien entrada la guerra. Independientemente de su ideología, cumplieron un importante papel como “instituciones” sociales que configuraron las relaciones sociales y de poder en el ámbito de las comunidades locales en las que se hallaban presentes (Escalera, 1990).

Tras la guerra, los casinos se transformaron, limitándose a ser espacios de una desmemoria programada (Santamarina, 2009); convirtiéndose en lugares donde no se habla de política, aunque la verdadera política que impera es la del silencio. Despolitizados y vaciados de su componente ideológico y de clase, los casinos languidecen a partir de éste momento, tendiendo a acabar como simples cafés o incluso desapareciendo (Piqueras, 1986).

Por otra parte, el fútbol se consolida en Serra en los años veinte y treinta, con la construcción de dos campos de fútbol diferentes que agrupan a dos ideologías enfrentadas. El fútbol durante estos años vendrá marcado por un trasfondo ideológico que lo instrumentalizará como espacio de contienda política. Los primeros años treinta, los años de la II República y el golpe militar serán momentos en los que el deporte dividirá a buena parte del pueblo.

Más tarde, los años de dictadura ejemplificarán nuevamente la instrumentalización del deporte con la construcción de un único campo de fútbol que trata de borrar u obviar las diferencias. Bajo unas consignas que imitaban a organizaciones como la *Dopolavoro* fascista italiana o la *Kraft Durch Freude* nacionalsocialista alemana (Sgrazzutti y Roldán, 2005) y de la mano de unas organizaciones totalitarias, orgánicas y corporativistas como fueron Falange y el Frente de Juventudes de Falange (Fernández Hevia, 2002), se organizó el tiempo libre con el objetivo de fundamentar valores como la disciplina, el esfuerzo y la adhesión.

Seguidamente, encontramos en los lavaderos y los bailes, sustentados por las relaciones informales y las cuadrillas de amigos, los lugares menos manipulables durante la dicta-

dura. Los lavaderos serán espacios de trabajo, pero también de encuentro informal, y por tanto difícilmente instrumentalizables al carecer de organización explícita. Al contrario que los casinos, espacios privados y masculinizados con proyección pública, los lavaderos serán durante treinta años, espacios públicos y feminizados sin una verdadera significación pública, relacionados con la extensión, fuera de casa, del trabajo reproductivo. Sin embargo, el hecho de que estos espacios no fueran reconocidos como espacios de sociabilidad jugará a su favor y los convertirá en un espacio alejado de las manipulaciones del régimen.

Por último, como germen de las posteriores asociaciones voluntarias y como grupos básicos de la organización social valenciana (Cucó, 1990), las cuadrillas de amigos se refugiarán en los espacios privados hasta que el régimen consienta las reuniones y los bailes en la calle. Hasta la llegada de ese momento, el componente identitario de estas reuniones clandestinas en espacios privados se verá reafirmado, al ser la “alteridad”, tanto física como simbólica, la que obligará a que estos encuentros no puedan tener lugar en calles y plazas. Más tarde, con el transcurso de los años, el baile, y con él la recuperación de los espacios públicos, se convertirá en un lugar de encuentro que irá evolucionado hacia un verdadero espacio de sociabilidad alejado de imposiciones.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

CUCÓ, J. (1990), “Asociaciones y cuadrillas: un primer avance al análisis de la sociabilidad formal valenciana”. En CUCÓ, J. y PUJADAS, J (Coords), *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia. Generalitat Valenciana.

ESCALERA, J. (1990), “Casinos, peñas, estructura social y poder local”. En CUCÓ, J. y PUJADAS, J (Coords), *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia. Generalitat Valenciana.

FERNÁNDEZ HEVIA, J.M. (2002), “Fuentes documentales para el estudio de la política de juventud durante el franquismo: las delegaciones provinciales del Frente de Juventudes”. En AABADOM Enero-Junio de 2002. Madrid. AABADOM.

PIQUERAS, A. (1986), *Sociedades deportivas, recreativas y casinos en el País Valenciano*. Memoria de Investigación. Valencia. IVEI.

SANTAMARINA, B. et al. (2009), *Llàgrimes voramar*. Valencia. Universitat de València.

SGRAZZUTTI, J.P y ROLDÁN, D (2005), “Tiempo libre y disciplinamiento en las clases obreras italiana y alemana de entreguerras. Dopolavoro y Kraft Durch Freude: un análisis comparativo”. En *Historia Social*. Número 52. Valencia. UNED.



## Serra, la montaña cercana. Lugares de encuentro y desencuentro durante la posguerra.

Autor: Bodí Ramiro, Julio

Institución de procedencia: Departament de Sociologia i Antropologia Social. UV.

Serra es una pequeña localidad situada al noroeste de la provincia de València. Durante la última mitad del siglo XX y, en apenas unas décadas, de una economía tradicional y de subsistencia ha evolucionado hacia un modelo de desarrollo terciarizado basado en la demanda de ocio y turismo, que con la declaración del Parque Natural de la Serra Calderona (2002) ha pasado a ser gestionado por expertos.

Sin embargo éstas no han sido las únicas transformaciones que ha vivido el municipio. Durante la posguerra los espacios de encuentro fueron instrumentalizados por el franquismo con el objetivo de implantar una nueva programática totalitaria. El estudio de estos lugares revela la importancia de los espacios de sociabilidad a la hora de entender de manera global el presente y el pasado reciente de una comunidad determinada.

A través de las historias de vida y de la revisión documental, recogemos casinos, campos de fútbol, lavaderos y bailes, como lugares que ejemplifican estas mediaciones y transformaciones.

Comenzaremos con los casinos. Como espacios masculinizados, fueron lugares de sociabilidad donde distraerse e ir discutiendo temas de interés local o general, convirtiéndose en espacios políticos hasta bien entrada la guerra. Independientemente de su ideología, cumplieron un importante papel como "instituciones" sociales que configuraron las relaciones sociales y de poder en el ámbito de las comunidades locales en las que se hallaban presentes (Escalera, 1990).

Tras la guerra, los casinos se transformaron, limitándose a ser espacios de una desmemoria programada (Santamarina, 2009); convirtiéndose en lugares donde no se habla de política, aunque la verdadera política que impera es la del silencio. Despolitizados y vaciados de su componente ideológico y de clase, los casinos languidecen a partir de éste momento, tendiendo a acabar como simples cafés o incluso desapareciendo (Piqueras, 1986).

Por otra parte, el fútbol se consolida en Serra en los años veinte y treinta, con la construcción de dos campos de fútbol diferentes que agrupan a dos ideologías enfrentadas. El fútbol durante estos años vendrá marcado por un trasfondo ideológico que lo instrumentalizará como espacio de contienda política. Los primeros años treinta, los años de la II República y el golpe militar serán momentos en los que el deporte dividirá a buena parte del pueblo.

Más tarde, los años de dictadura ejemplificarán nuevamente la instrumentalización del deporte con la construcción de un único campo de fútbol que trata de borrar u obviar las diferencias. Bajo unas consignas que imitaban a organizaciones como la Dopolavoro fascista italiana o la Kraft Durch Freude nacionalsocialista alemana (Sgrazzutti y Roldán, 2005) y de la mano de unas organizaciones totalitarias, orgánicas y corporativistas como fueron Falange y el Frente de Juventudes de Falange (Fernández Hevia, 2002), se organizó el tiempo libre con el objetivo de fundamentar valores como la disciplina, el esfuerzo y la adhesión.



Serra. Camp de la Morca. Principio años treinta. Cedida por Encarna Ros

Seguidamente, encontramos en los lavaderos y los bailes, sustentados por las relaciones informales y las cuadrillas de amigos, los lugares menos manipulables durante la dictadura. Los lavaderos serán espacios de trabajo, pero también de encuentro informal, y por tanto difícilmente instrumentalizables al carecer de organización explícita. Al contrario que los casinos, espacios privados y masculinizados con proyección pública, los lavaderos serán durante treinta años, espacios públicos y feminizados sin una verdadera significación pública, relacionados con la extensión, fuera de casa, del trabajo reproductivo. Sin embargo, el hecho de que estos espacios no fueran reconocidos como espacios de sociabilidad jugará a su favor y los convertirá en un espacio alejado de las manipulaciones del régimen.

Por último, como germen de las posteriores asociaciones voluntarias y como grupos básicos de la organización social valenciana (Cucó, 1990), las cuadrillas de amigos se refugiarán en los espacios privados hasta que el régimen consienta las reuniones y los bailes en la calle. Hasta la llegada de ese momento, el componente identitario de estas reuniones clandestinas en espacios privados se verá reafirmado, al ser la "alteridad", tanto física como simbólica, la que obligará a que estos encuentros no puedan tener lugar en calles y plazas. Más tarde, con el transcurso de los años, el baile, y con él la recuperación de los espacios públicos, se convertirá en un lugar de encuentro que irá evolucionado hacia un verdadero espacio de sociabilidad alejado de imposiciones.

### BIBLIOGRAFÍA

- CUCÓ, J. (1990), "Asociaciones y cuadrillas: un primer avance al análisis de la sociabilidad formal valenciana". En CUCÓ, J. y PUJADAS, J (Coords), *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia. Generalitat Valenciana.
- ESCALERA, J. (1990), "Casinos, peñas, estructura social y poder local". En CUCÓ, J. y PUJADAS, J (Coords), *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia. Generalitat Valenciana.
- FERNÁNDEZ HEVIA, J.M. (2002), "Fuentes documentales para el estudio de la política de juventud durante el franquismo: las delegaciones provinciales del Frente de Juventudes". En AABADOM Enero-Junio de 2002. Madrid. AABADOM.
- PIQUERAS, A. (1986), *Sociedades deportivas, recreativas y casinos en el País Valenciano*. Memoria de Investigación. Valencia. IVEI.
- SANTAMARINA, B. et al. (2009), *Llàgrimes voramar*. Valencia. Universitat de València.
- SGRAZZUTTI, J.P y ROLDÁN, D (2005), "Tiempo libre y disciplinamiento en las clases obreras italiana y alemana de entreguerras. Dopolavoro y Kraft Durch Freude: un análisis comparativo". En *Historia Social*. Número 52. Valencia. UNED.



**PROYECTO TOLERACE.**  
**LA SEMÁNTICA DE LA TOLERANCIA Y EL (ANTI)RACISMO EN EUROPA:**  
**INSTITUCIONES Y SOCIEDAD CIVIL EN UNA PERSPECTIVA COMPARADA**

Ángeles Castaño Madroñal  
Universidad de Sevilla  
José María Manjavacas Ruiz  
Universidad de Córdoba  
Grupo de investigación GEISA

TOLERACE es un proyecto de investigación interdisciplinar e interuniversitario financiado por el VII Programa Marco de la Unión Europea. Su ejecución está programada entre 2010 y 2013, por un consorcio liderado por el Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra) del que forman parte seis equipos de investigación de diferentes países.

<b>TOLERACE. Centros participantes</b>
CES. Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra. Portugal.
SFI. Det Nationale Forskningscenter for Velfaerd. Danmark.
EUV. EuropaUniversität Viadrina Frankfurt. Deutschland.
EHEUPV. Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Universidad del País Vasco. España.
CERS. Centre for Ethnicity & Racial Studies, University of Leeds. United Kingdom.
US. Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía (GEISA). Universidad de Sevilla. España.

3427

Proponemos un análisis comparativo centrado en la semántica del (anti)racismo y de la (in)tolerancia en diferentes contextos europeos, investigando cómo se ha conformado a través de la mediación de las políticas e instituciones públicas a niveles europeo, estatal, regional y local, y a través de las organizaciones de la sociedad civil.

Analizamos cómo los distintos significados del (anti)racismo y de la (in)tolerancia están inmersos en ideologías y discursos más amplios sobre la ciudadanía y, más precisamente, en la (re)definición de las identidades en los diferentes contextos europeos, a su vez plasmados en las situaciones postcoloniales y en las políticas sobre inmigración.

Cuestionamos la extendida opinión que relaciona el racismo con creencias o actitudes vinculadas a ideologías y grupos/individuos extremistas. En nuestra hipótesis planteamos que las políticas públicas adolecen por lo general de medidas para la integración social suficientemente efectivas, dando como resultado frágiles procesos de integración y estructuras sociales vulnerables al racismo.

Situamos el (anti)racismo dentro de un complejo marco normativo y en relación a múltiples formas de discriminación. Y focalizamos nuestra atención en los procesos de in-

tegración social y en las políticas públicas que consideran la diversidad cultural en el tratamiento de la pluralidad religiosa, las relaciones interétnicas, el empleo y la educación. Hemos seleccionado diferentes casos para su estudio en Portugal, Dinamarca, Italia, Francia, Alemania, Gran Bretaña, Portugal, País Vasco y Andalucía.

Nos dirigimos a instituciones políticas europeas y locales, agentes sociales, observatorios de Derechos Humanos y medios de comunicación.

TOLERACE Andalucía es coordinado desde la Universidad de Sevilla por miembros del grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía), que forma parte del PAI (Plan Andaluz de Investigación) con el número de registro SEJ149.

Centramos nuestro análisis en:

<b>TOLERACE. Andalucía. Temas de estudio</b>
Políticas públicas en materia de inmigración, comunitarias y estatales, y plasmación en la Comunidad Andaluza y en el ámbito política local.
Papel de los agentes mediadores, formales e informales, en la intervención para la integración social. Relaciones interétnicas y redes sociales para la inserción sociolaboral de colectivos inmigrados.
Políticas de la Comunidad Andaluza y prácticas locales para la integración en el ámbito escolar.
Discursos sobre el (anti)racismo y la (in)tolerancia en los medios de comunicación en Andalucía.

3428

Desarrollamos nuestro estudio en las ciudades de Sevilla y de El Ejido (Almería) desde una perspectiva comparativa. La perspectiva comparada es general en el proyecto entre los estudios de caso contemplados en los distintos territorios europeos.

Sevilla encabeza la mayor aglomeración urbana de Andalucía, que se encuentra inmersa en procesos de diversificación económica y terciarización productiva, en un marco de gentrificación y metropolización. En las dos últimas décadas ha experimentado un rápido asentamiento de nuevos colectivos inmigrados extracomunitarios y presenta espacios urbanos caracterizados por la diversidad étnica. Han proliferado entidades civiles y redes, tanto de colectivos y personas inmigradas como de asociaciones proinmigrantes, para la intervención social y se observa un desarrollo creciente de servicios y negocios étnicos. Las instituciones locales programan políticas específicas en los ámbitos laboral, educativo y de salud.

El Ejido, en la comarca del Poniente almeriense, inicialmente caracterizada por procesos migratorios endógenos, ha experimentado una importante afluencia y asentamiento, en una temporalidad que abarca ya más dos décadas, de nuevos colectivos inmigrados extracomunitarios, vinculados a la producción agrícola intensiva “bajo plástico”. Las respuestas institucionales y sociales a nivel local son estructuralmente deficientes.

**1. EL EQUIPO DE TOLERACEANDALUCÍA ESTÁ COMPUESTO POR**

Ángeles Castaño Madroñal (Dirección. Universidad de Sevilla), José María Manjavacas Ruiz (Universidad de Córdoba), Isidoro Moreno Navarro (Universidad de Sevilla), María José Lera Rodríguez (Universidad de Sevilla), Miguel Rodríguez Rodríguez (Universidad de Cádiz).

Becarios de investigación: Fernando Martínez Cabezudo (Universidad Pablo de Olavide), Ana Anguita López, José Luis Calvo Domínguez, Gema Estela Silva Casco, Iván Periañez Bolaño, Erica Bredy (Universidad de Sevilla).

# La semántica de la tolerancia y el (anti-)racismo en Europa: instituciones y sociedad civil en perspectiva comparada

Ángeles Castaño Madroñal (Universidad de Sevilla) y José María Manjarrás Ruiz (Universidad de Córdoba). Grupo de Investigación GEISA.



TOLERACE es un proyecto de investigación interdisciplinar e interuniversitario financiado por el VII Programa Marco de la Unión Europea. Su ejecución está programada entre 2010 y 2013, por un consorcio liderado por el Centro de Estudios Sociales (Universidade de Coimbra) del que forman parte seis equipos de investigación de diferentes países.

Situamos el (anti-)racismo dentro de un complejo marco normativo y en relación a múltiples formas de discriminación. Y focalizamos nuestra atención en los procesos de integración social y en las políticas públicas que consideran la diversidad cultural en el tratamiento de la pluralidad religiosa, las relaciones interétnicas, el empleo y la educación. Hemos seleccionado diferentes casos para su estudio en Portugal, Dinamarca, Italia, Francia, Alemania, Gran Bretaña, Portugal, País Vasco y Andalucía.

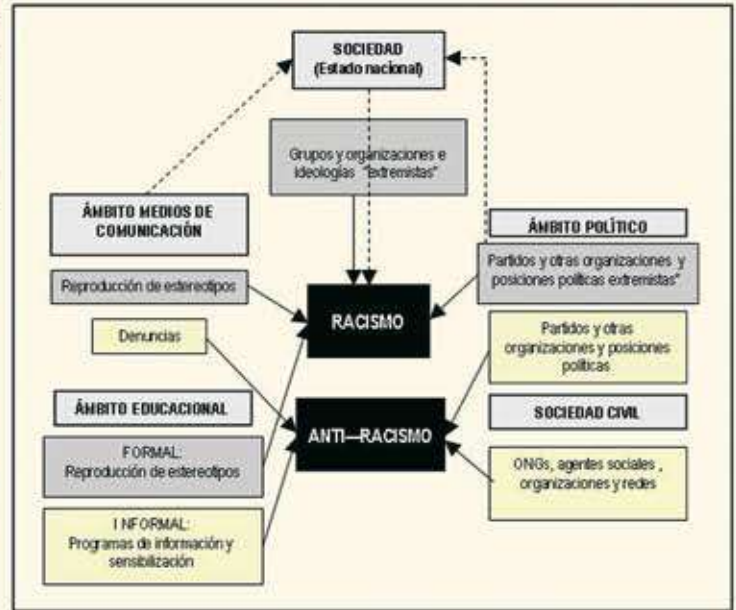
Nos dirigimos a instituciones políticas europeas y locales, agentes sociales, observatorios de Derechos Humanos y medios de comunicación.

TOLERACE - Centros participantes
CES, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Portugal
SFI, Det Nationale Forskningscenter for Velfærd, Danmark
EUV, Europa-Universität Viadrina Frankfurt, Deutschland
EHE-UPV, Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Universidad del País Vasco, España
CERS, Centre for Ethnicity & Racial Studies, University of Leeds, United Kingdom
US, Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía (GEISA), Universidad de Sevilla, España

Proponemos un análisis comparativo centrado en la semántica del (anti-)racismo y de la (in-)tolerancia en diferentes contextos europeos, investigando cómo se ha conformado diferentes discursos a través de la mediación de las políticas e instituciones públicas a niveles europeo, estatal, regional y local, y a través de las organizaciones de la sociedad civil.

Analizamos cómo los distintos significados del (anti-)racismo y de la (in-)tolerancia están inmersos en ideologías y discursos más amplios sobre la ciudadanía y, más precisamente, en la (re)definición de las identidades en los diferentes contextos europeos, a su vez plasmados en las situaciones post-coloniales y en las políticas sobre inmigración.

Cuestionamos la extendida opinión que relaciona el racismo con creencias o actitudes vinculadas a ideologías y grupos/individuos extremistas. En nuestra hipótesis planteamos que las políticas públicas adolecen por lo general de medidas para la integración social suficientemente efectivas, dando como resultado frágiles procesos de integración y estructuras sociales vulnerables al racismo.



## TOLERACE-ANDALUCÍA

TOLERACE-Andalucía es coordinado desde la Universidad de Sevilla por miembros del grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía), que forma parte del PAI (Plan Andaluz de Investigación) con el número de registro SEJ-149.

TOLERACE-Andalucía. Temas de estudio
Políticas públicas en materia de inmigración, comunitarias y estatales, y plasmación en la Comunidad Andaluza y en el ámbito político local
Papel de los agentes mediadores, formales e informales, en la intervención para la integración social. Relaciones interétnicas y redes sociales para la inserción sociolaboral de colectivos inmigrados
Políticas de la Comunidad Andaluza y prácticas locales para la integración en el ámbito escolar
Discursos sobre el (anti-)racismo y la (in-)tolerancia en los medios de comunicación en Andalucía

Desarrollamos nuestro estudio en las ciudades de Sevilla y de El Ejido (Almería) desde una perspectiva comparativa. La perspectiva comparada es general en el proyecto entre los estudios de caso contemplados en los distintos territorios europeos.

Sevilla encabeza la mayor aglomeración urbana de Andalucía, que se encuentra inmersa en procesos de diversificación económica y terciarización productiva, en un marco de gentrificación y metropolización. En las dos últimas décadas ha experimentado un rápido asentamiento de nuevos colectivos inmigrados extracomunitarios y presenta espacios urbanos caracterizados por la diversidad étnica. Han proliferado entidades civiles y redes, tanto de colectivos y personas inmigradas como de asociaciones promigrantes, para la intervención social y se observa un desarrollo creciente de servicios y negocios étnicos. Las instituciones locales programan políticas específicas en los ámbitos laboral, educativo y de salud.

El Ejido, en la comarca del Poniente almeriense, inicialmente caracterizada por procesos migratorios endógenos, ha experimentado una importante afluencia y asentamiento, en una temporalidad que abarca ya más dos décadas, de nuevos colectivos inmigrados extracomunitarios, vinculados a la producción agrícola intensiva "bajo plástico". Las respuestas institucionales y sociales a nivel local son estructuralmente deficientes.



**El Ejido (Almería):**

- Entorno agrario inicialmente caracterizado por migraciones internas y diversidad endógena.
- Colectivos minorizados autóctonos (población gitana, jornaleros...) vinculados al trabajo en la tierra.
- Extensión de cultivos "bajo plástico", pequeña propiedad y nuevos colectivos inmigrados extracomunitarios.
- Respuesta institucional y social estructuralmente deficiente.

**Sevilla:**

- Aglomeración urbana inmersa en procesos de diversificación económica, terciarización productiva y metropolización.
- Asentamiento de nuevos colectivos inmigrados extracomunitarios y construcción de espacios urbanos caracterizados por la diversidad. Tendencia a la concentración espacial y procesos de gentrificación.
- Creación de redes para la intervención y gestión de la diferencia, a su vez constructora de espacios sociales de interacción. Desarrollo de servicios étnicos.
- Esfuerzos de adaptación de servicios sanitarios y educativos.

## TOLERACE-Andalucía. Equipo de investigación

Ángeles Castaño Madroñal (US), José María Manjarrás Ruiz (UCO), Isidro Moreno Navarro (US), M<sup>a</sup> José Lara Rodríguez (US), Miguel Rodríguez Rodríguez (UCA)

Becarios de investigación:

Ana Argueta López (US), Fernando Martínez Cabeza (UPO), José Luis Castro Domínguez (US), Gema Estela Silva Casco (US), Iván Perálvarez Bolaño (US), Erica Bredy (US)



## DE CARA A LA PARED. PRESUPUESTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS EN LA ETNOGRAFÍA VISUAL DEL GRAFFITI URBANO

Carmen Ciudad González  
Universidad de Castilla La Mancha (UCLM)

Este trabajo pretende una reflexión sobre diferentes implicaciones teóricas en el proceso de producción de las fotografías realizadas en el marco de una etnografía visual en torno a los graffiti desplegados por la ciudad<sup>1</sup>. Las diversas inscripciones en la pared interesan en referencia a las prácticas sociales, el ser humano como productor de sentidos que quedan plasmados en dichas manifestaciones culturales.

Las inscripciones en la pared se muestran como un espacio liminal en tanto umbral o separación, como espacioanomalía diferenciado de naturaleza mediadora entre la sociedad y una cultura juvenil performativa que alude a la superación de límites, un espacio cognitivo y vivencial que da sentido a un modo concreto de poetizar, construir, segmentar y transitar el paisaje urbano. Por esto los graffiti, objetoespacios transicionales, suponen un espacio de ansiedad para la comunidad, especialmente porque evidencia sus puntos de ruptura.

En el discurso científico y en el marco conceptual de la investigación, la utilización de la fotografía para recoger testimonio de la obra efímera, la huella de los otros que se desvanece y se pierde y el contexto material en el que se ha producido la obra, plantea diversas cuestiones de índole metodológica. Así, la construcción de la relación de la alteridad como proyecto sirve para dar cuenta de la diversidad, la multiplicidad, la polifonía y las heterogeneidades; desde una mirada antropológica, los graffiti no como una manifestación cultural de los “otros”, sino como producto de la tensión en la relación de distintos grupos sociales.

La constitución del campo de lo fotografiable, el objeto percibido como digno de ser fotografiado viene dado por el marco en que cada grupo social ha organizado sus propios esquemas de percepción y pensamiento (Pierre Bourdieu 1979); la referenciación de la imagen, la reflexión sobre lo visual, enlaza con la consideración sobre el significado de las fotografías en nuestra cultura (Susan Sontag 2005) y la importancia de la historia cultural de la imagen en este sentido la visualización de la cultura urbana a través de la fotografía de graffiti, asociado a las grandes urbes y a los movimientos de oposición al poder. Otros aspectos metodológicos importantes, como en la dialéctica textoimagen, donde existe una relación histórica marcada por la tensión entre ambos términos que queda subvertida en la utilización actual de la fotografía. Igualmente, los graffiti fotografiados por sus mismos autores representan procesos a través los cuales los individuos redefinen su identidad y sus relaciones en la sociedad en nuevas prácticas populares de autorrepresentación en la fotografía.

Finalmente, en los nuevos usos del espacio público que coexisten con otros milenarios en el tratamiento de paredes y muros, la etnografía visual cartografía las pintadas en relación a la jerarquización del espacio, también los procesos de negociación a que da lugar la intervención de los grupos protagonistas y ejecutores de graffiti y de los receptores de su obra y cómo contribuyen al estilo que conforma la cultura (Lévi Strauss 2006).

---

<sup>1</sup> Proyecto de cartografía antropológica: <http://www.meipi.org/mapeociudadreal>

## **1. BIBLIOGRAFÍA**

- BOURDIEU, Pierre (1979) *La fotografía: un arte intermedio*. México, Nueva Imagen.
- DELGADO RUIZ, Manuel (2002) “Estética e infamia. De la distinción al estigma en los marcajes culturales de los jóvenes urbanos”. En C. FEIXA, C. COSTA, J. PALLARÉS (eds) *Movimientos juveniles en la península Ibérica. Graffitis, grifotas, ocupas*. Barcelona, Ariel, pp. 115-143.
- LÉVISTRAUSS, Claude (2006) *Tristes Trópicos*. Barcelona, Paidós.
- SONTAG, Susan (2005) *Sobre la fotografía*. Madrid, Alfaguara.

## **2. AGRADECIMIENTOS**

A la Dra. Dña. Nadja Monnet y las Jornadas *Fotografía i alteritats* (BARCELONA, 11 i 12 de desembre, 2009) en las que expuse inicialmente mi trabajo.

Gracias a la Junta de Comunidades de Castilla La Mancha me fue posible realizar el trabajo de campo al obtener una licencia por estudios durante el curso 20082009.

A mis directores del trabajo de investigación para la obtención del DEA, Dr. D. Julián Díaz Sánchez (UCLM) y Dr. D. Juan Antonio Flores Martos (UCLM).



# De cara a la pared

## Pre-supuestos teóricos y metodológicos en la etnografía visual del graffiti urbano

Carmen Ciudad González  
Universidad de Castilla La Mancha (UCLM)

### Introducción

Este trabajo pretende una reflexión sobre diferentes implicaciones teóricas en el proceso de producción de las fotografías realizadas en el marco de una etnografía visual en torno a los graffiti desplegados por la ciudad.



Proyecto de cartografía antropológica en Ciudad Real. Serie: Graffiti

Autoría de las fotos: Carmen Ciudad González

### Inscrituras en la pared como espacio social liminal

Los mensajes grafiteados en las paredes se muestran como un espacio liminal en tanto umbral o separación, espacio-anomalia diferenciado de naturaleza mediadora entre la sociedad y una cultura juvenil performativa que alude a la superación de límites: un espacio cognitivo y poético que da sentido a un modo concreto de poietizar, construir, segmentar y transitar el paisaje urbano.

Lugares donde se conciben una gran cantidad de significación, la representación de emociones intensas. Exploraciones, transgresiones, entre lo cultural y lo político.

Los graffiti, objeto-espacios transicionales, suponen un espacio de ansiedad para la comunidad porque evidencian sus puntos de ruptura.



### La fotografía como registro etnográfico: Cuestiones metodológicas

- La construcción de la relación de alteridad
- Entre el temor y el rechazo de lo otro y la otredad como carencia, la alteridad como proyecto sirve para dar cuenta de la diversidad, la multiplicidad, la polifonía y las heterogeneidades. Desde una mirada antropológica, los graffiti como producto de la tensión en la relación de distintos grupos sociales.



- Graffiti, en el campo de lo fotografiable

El objeto percibido como digno de ser fotografiado viene dado por el marco en que cada grupo social (investigador) ha organizado sus propios esquemas de percepción y pensamiento (Bourdieu, 1979).

- La referenciación de la imagen, la reflexión sobre lo visual, la mirada a las imágenes

Reflexión sobre el significado de las fotografías en nuestra cultura, la importancia de la historia cultural de la imagen.

El punto de vista y el orden moral del espacio, fotografíar para producir clichés o promover visiones nuevas (Sontag, 2005)



Una fotografía es lo que queda del objeto o de la escena representada. Pero ese "resto" se va a socializar e historizar progresivamente, en un momento crucial de la construcción del individuo de la modernidad.

La reflexividad en la escritura etnográfica, entre la presencia de la autora y la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas.



Los momentos-espacios intencionales.

En la dialéctica todo-imagen existe una relación histórica marcada por la tensión entre ambos términos, que queda subvertida en la actual utilización de la fotografía.

- Redefiniciones de los usos de la fotografía

Los graffiti fotografados por sus mismos autores representan procesos a través los cuales los individuos reelaboran su identidad y sus relaciones en la sociedad.

### Conclusiones

Hacia una etnografía visual como narratividad de los graffiti

A la búsqueda de encontrar y dar cierta forma en lo inconexo, buscando el carácter sistemático-cultural que se encuentra en los grabados, textos, pinturas y cómo contribuyen al estilo que conforma la cultura (Lévi Strauss, 2006)

En los nuevos usos del espacio público que coexisten con otros milenarios en el tratamiento de paredes y muros, la etnografía visual cartografía las pintadas en relación a la jerarquización del espacio, también los procesos de negociación a que da lugar la intervención de los grupos protagonistas y ejecutores de graffiti, de los receptores de su obra.



### Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (1979). *La fotografía: un arte inventado*. México, Nueva Imagen.
- DELAGADO RUIZ, Micael (2002) "Eufónica o disfónica. De la delimitación al entrelazo en los marcos culturales de los jóvenes urbanos". In C. PÉREZ, C. COSTA, J. PALLARÉS (eds) *Movimientos juveniles en la península Ibérica. Orígenes, estilos, escenas*. Barcelona, AUSA, pp. 115-143.
- LEVI-STRAUSS, Claude (2006) *Tristes Tropiques*. Barcelona, Paidós.
- SONTAG, Susan (2005) *Sobre la fotografía*. Madrid, Alianza.

### Agradecimientos

A la Dra. Dña. Neleja Monea y las Jemadas *Fotografía y urbanizar* (BARCELONA, 11/12/2009) en las que expuse parte de mi trabajo. Gracias a la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha por las posibilidades de realizar el trabajo de campo al obtener una beca para estudios durante el curso 2008-2009.

A sus directores del trabajo de investigación (DIA), Dr. D. Jesús Ibar Saubier (UCLM) y Dr. D. Juan Antonio Fonce Martos (UCLM).

Proyecto de cartografía antropológica:  
<http://www.meipi.org/mapeociudadreal>

Correo electrónico: ciudad\_carmen@yahoo.es



## MEMORIAS VISUALES DE LOS PROTOPASTOS (NARIÑO COLOMBIA)

Diana Cristina Córdoba Cely  
Paula Andrea Murillo  
Institución Universitaria CESMAG

*“No hay eterno retorno sin una transmutación. Ser del devenir, el eterno retorno es el producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma y no hace devenir más que aquello que es activo” (Deleuze, 1995: 5).*

En los años setentas, en el cementerio de Miraflores en Pupiales, Nariño Colombia, fueron encontrados 14 discos giratorios elaborados en bronce y revestidos de oro con la técnica denominada dorado por fusión; estos artefactos culturales muestran el nivel de expresión gráfica de los protopastos<sup>1</sup> ya que proyectan de forma condensada la complejidad de su cosmovisión a través de una retórica visual que expone el mito ancestral andino basado en la dualidad complementaria y no antagónica como fue utilizada en Occidente. La importancia de sondear lo anterior es que de este modo se puede comprender mejor la relación entre imagen y memoria, pues de estas dos depende que la semántica visual que un pueblo desea comunicar pueda trascender y retornar, como en el caso de los artefactos mencionados cuyos dibujos los siguen realizando grupos indígenas, campesinos o artistas contemporáneos en diferentes prácticas artesanales como el MopaMopa (Barniz de Pasto) y los textiles.

Estos discos, como se sabe, tienen movimiento y están hechos para que sus inscripciones causen efectos en los espectadores similares a los que producen la toma de yagé, como: **3435** “sensación de despegue y movimiento en espiral” (Clemencia Plazas, 1982); éstas características que autores como Felipe Cárdenas (1998) y José Alonso (2002) referencian como comunes de estos estados son producidas por ilusiones ópticas causadas por estas imágenes, aspecto que muestra la maestría de los protopastos en estas realizaciones gráficas donde se incrustó un discurso cuya eficacia fue contundente y perduró en la memoria del pueblo.

De esta forma, este texto junto con el póster, se elaboran atendiendo al cuestionamiento que se están haciendo las comunidades de Nariño Colombia frente a los modos de producción de la memoria social, pues se pretende mostrar y evidenciar de forma gráfica cómo estos discos, y sus imágenes, fueron una herramienta para preservar la identidad a partir de un lenguaje visual prehispánico que sobrevivió desde los márgenes andinos.

Dado que el póster pretende evidenciar la comunicación visual del grupo en mención, es necesario enfatizar en tres aspectos de forma encadenada como son: la sintaxis, la semántica y la pragmática, pues si bien es cierto la sintaxis no tiene significado, el trabajo que dedicaron los artesanos o el chaman para realizarla, indica un enorme conocimiento gráfico en “geometría aplicada” (Plazas, 1992), por tanto no se puede olvidar que es gracias a ella que la retórica visual puede comprenderse en este momento y en el pasado.

A continuación, y debido al poco espacio disponible, se nombrarán en este texto escrito y de manera breve algunas particulares visuales:

---

<sup>1</sup> Grupo indígena que habitó en Nariño entre el siglo IX a XIII d.C. De acuerdo a María Uribe (1989), en Nariño existen dos fases de la misma unidad cultural, los protopastos que corresponderían a Piartal y los pastos que pertenecerían a Tuza.

–Lo radial concéntrico: característica que se desprende del mito andino y esta relacionada, de acuerdo a Ronald Duncan (1992) con representaciones de transición o muerte, espacios territoriales, entre otros aspectos importantes para esta comunidad.

–La bitextura: particularidad que se vincula con el sentido plástico de la luz que está claramente relacionado con el mito y por tanto con el sentido ideológico de este pueblo como lo anota Osvaldo Granda (2007).

–Bicolor: en las imágenes de los discos se utiliza básicamente dos colores, en ellos se observa la utilización de oro, que remite al sol y bronce; aunque en algunas de ellos se puede observar la utilización de plata<sup>2</sup> (luna) y bronce.

Se piensa que realizar interpretaciones o análisis semióticos sobre iconografía prehispánica puede guiar en la comprensión del porqué de su revitalización y retorno en el tiempo, dado que habla de un “otro discurso” que se incrusta en la colectividad por hacer parte de los relatos de identidad. Sin este tipo de sondeos sería más difícil pormenorizar el contexto histórico y sociocultural (semántica y pragmática) de comunidades que han desaparecido o hay en ellas “amnesias” frente a su pasado pero donde sus imágenes sí han sobrevivido.

Definitivamente, la trascendencia de la iconografía presente en los discos protopastos, muestra cómo las imágenes de estos, y con ellas el mito, se han extendido hasta nuestros días a través de diferentes prácticas artesanales, subrayando constantemente lo que menciona Gilles Deleuze (1995) frente a que retorna lo que se afirma y se reactiva. Por tanto, el póster muestra que se puede recopilar información no sólo a través de documentos escritos o datos y fechas dados por la historia sino también a través de la imagen que retorna, fuente válida para reconocer y hacer memoria ya que es legitimada por la colectividad.

3436

## 1. BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, José. (2002). “La teoría alucinógena y la creación de patrones simbólicos aborígenes”. En Rupestreweb, <http://www.rupestreweb.info/alucino.html>.

CÁRDENAS, Felipe. (1998). “La iconografía de la cerámica pintada del norte de los Andes”. Encuentros, 26: 320.

DELEUZE, Gilles (1995). “El Misterio de Adriana”. Cuadernos de filosofía, 41: 16.

DUNCAN, Ronald. (1992). *Arte de la tierra: Nariño*. Bogota, Presencia.

GRANDA, Osvaldo. (2007). *Mito y arte indígena en los andes*. Pasto, Editorial Travesías.

PLAZAS, Clemencia (1982). “Unos discos que giran”. Revista Lámpara, 20: 18.

URIBE, María. (1989). “Etnohistoria de las comunidades andinas Prehispánicas del sur de Colombia”. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. 13-14: 10-20.

---

<sup>2</sup> La plata pudo haber sido en realidad oro aleado.



En los años setentas, en el cementerio de Miraflores en Pupiales, Nariño- Colombia, fueron encontrados 14 discos giratorios elaborados en bronce y revestidos de oro con la técnica denominada dorado por fusión; estos artefactos culturales muestran el nivel de expresión gráfica de los protopastos: ya que proyectan de forma condensada la complejidad de su cosmovisión a través de una retórica visual que expone el mito ancestral andino basado en la dualidad complementaria y no antagonica como fue utilizada en Occidente. La importancia de sondear lo anterior es que de este modo se puede comprender mejor la relación entre imagen y memoria, pues de estas dos depende que la semántica visual que un pueblo desea comunicar pueda trascender y retornar, como en el caso de los artefactos mencionados cuyos dibujos los siguen realizando grupos indígenas, campesinos o artistas contemporáneos en diferentes prácticas artesanales como el Mopía-Mopá (Barniz de Pasto) y los textiles.

Estos discos, como se sabe, tienen movimiento y están hechos para que sus inscripciones causen efectos en los espectadores similares a los que producen la toma de yagé, como: "sensación de despegue y movimiento en espiral" (Clemencia Plazas, 1982); éstas características que autores como Felipe Cardenas (1998) y José Alonso (2002) referencian como comunes de estos estados son producidas por ilusiones ópticas causadas por estas imágenes, aspecto que muestra la maestría de los protopastos en estas realizaciones gráficas donde se incrustó un discurso cuya eficacia fue contundente y perduró en la memoria del pueblo.

De esta forma, este póster, se elabora atendiendo al cuestionamiento que se están haciendo las comunidades de Nariño- Colombia frente a los modos de producción de la memoria social, pues se pretende mostrar y evidenciar de forma gráfica como estos discos, y sus imágenes, fueron una herramienta para preservar la identidad a partir de un lenguaje visual prehispánico que sobrevivió desde los márgenes andinos.

Se piensa que realizar interpretaciones o análisis semióticos sobre iconografía prehispánica puede guiar en la comprensión del porqué de su revitalización y retorno en el tiempo, dado que habla de un "otro discurso" que se incrusta en la colectividad por hacer parte de los relatos de identidad. Sin este tipo de sondeos sería más difícil pormenorizar el contexto histórico y socio-cultural (semántica y pragmática) de comunidades que han desaparecido o hay en ellas "amnesias" frente a su pasado pero donde sus imágenes sí han sobrevivido.

Definitivamente, la trascendencia de la iconografía presente en los discos protopastos, muestra cómo las imágenes de estos, y con ellas el mito, se han extendido hasta nuestros días a través de diferentes prácticas artesanales, subrayando: constantemente lo que menciona Gilles Deleuze (1995) frente a que retorna lo que se afirma y se reactiva. Por tanto, el póster muestra que se puede recopilar información no sólo a través de documentos escritos o datos y fechas dados por la historia sino también a través de la imagen que retorna, fuente válida para reconocer y hacer memoria ya que es legitimada por la colectividad.



BICOLOR



RADIAL  
CONCÉNTRICO



BITEXTURA

Se inspiró en el lenguaje visual de los protopastos para crear esta bitextura

# PROTOTOPASTOS

DE LOS (NARIÑO-COLOMBIA)

## MEMORIAS VISUALES

Diana Castellanos, Corina Pardo y Ana María Martínez  
Institución Universitaria CESMAQ





# REPRESENTACIONES SOCIALES E IMAGEN CORPORAL: UN ESTUDIO CON ADOLESCENTES DE LA CIUDAD DE RIO DE JANEIRO, BRASIL

Michelle Delboni dos Passos

UERJ, Brasil

Sílvia Ângela Gugelmin

UERJ, Brasil

Inês Rugani Ribeiro de Castro

UERJ e INAD/SMSDCRio, Brasil

## 1. INTRODUCCIÓN

Entre los cambios que se producen en la adolescencia, son los cambios corporales que parecen ser los centrales (Conti; Frutuoso; Gambardella, 2005). La sobrevaloración del peso se convierte en un factor de riesgo significativo para las conductas alimentarias y las prácticas de control de peso inadecuados (Andrade; Bosi, 2003). Por lo tanto el objetivo de este estudio es estudiar la imagen corporal de los adolescentes para comprender sus representaciones sociales (RS) en todo el cuerpo.

## 2. METODOLOGÍA

El estudio fue realizado con adolescentes del 9º año de educación primaria en escuelas públicas y privadas de la ciudad de Río de Janeiro, en los barrios con el menor y mayor Índice de Desarrollo Social.

Hemos realizado 7 grupos focales (1 por escuela) y 12 entrevistas en las escuelas donde los participantes estudiaban. Para la interpretación del material producido utilizamos el análisis del discurso.

## 3. LA BELLEZA COMO CAPITAL SIMBÓLICO

Se observa en los discursos de los jóvenes que hay un simbolismo en la belleza capaz de traer un capital simbólico que confiere prestigio y distinción social para el individuo (Bourdieu, 2009). En este estudio el valor fue representado por el éxito en la vida laboral, tener un novio u obtener la mirada de otros.

Para las niñas, la RS del cuerpo hermoso no es sólo el cuerpo delgado, necesita tener una cintura pequeña, pechos y los glúteos grandes y las piernas torneadas. Para los hombres, el cuerpo hermoso está representado por el conjunto de los músculos.

Los jóvenes estudiados informaron estar satisfechos con su cuerpo. Sin embargo, cuando se les preguntó lo que les gustaría cambiar, todos citaron algunas partes del cuerpo. En general, a los hombres gustaría perder peso y tener más músculos. Las mujeres citaron varias partes del cuerpo que modificarían: la nariz, los senos, las nalgas, las piernas, la altura, barriga y el acné facial.

## 4. CUERPO, SALUD Y COMPORTAMIENTO RELACIONADOS AL PESO

Inicialmente, la representación de la salud en el discurso de algunos grupos sólo se asoció con la ausencia de enfermedad. Sin embargo, este concepto se extendió mediante los discursos que incorporan los factores psicológicos para hablar de la salud como “estar en armonía con la vida y consigo mismo” y de alimentación.

El cuerpo y la alimentación aparecieron como vías de placer y conflicto constantes. Debido a la presión de tener un cuerpo hermoso, las mujeres jóvenes se sienten obligadas

a hacer dietas milagrosas para perder peso rápidamente, pero también, están expuestas diariamente a publicidades de alimentos ricos en calorías. Esto puede causar conflictos, además de ser un factor de riesgo para las prácticas inadecuadas con el objetivo de perder peso, como observado en el presente estudio con las muchachas que han recurrido a medidas extremas (inducir el vómito o usar laxantes o fórmula) debido a la insatisfacción con su apariencia física.

## 5. EL CUERPO COMO ESTIGMA

La obligación de adoptar un único estereotipo del aspecto físico ideal tiene graves consecuencias. Mientras el cuerpo delgado, pero con curvas, es el modelo que se desea, el cuerpo con exceso de peso ha sido cada vez más estigmatizado (Carr, Friedman, 2005). En el caso de la ciudad de Río de Janeiro, el deseo de tener un cuerpo hermoso y mostrarlo parece aún más evidente (Medeiros, 2008), aumentaría la vergüenza de estos jóvenes que no se sienten parte del patrón. Para los jóvenes que mostraron vergüenza, la forma física no era considerada adecuada para ser expuestas, por lo que no usan bikini o tenían vergüenza de quitarse la camisa en público.

## 6. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos observado que la RS del cuerpo hermoso para estos jóvenes fue básicamente una manera: sin barriga, cintura delgada, piernas esbeltas, nalgas y pechos grandes. Para los hombres la definición de los músculos parecía ser parte de las RS de la belleza del cuerpo. La presencia de un patrón no es un problema en sí. La cuestión a que debemos reflexionar es cómo los jóvenes enfrentan la norma cuando no pueden cumplirla.

La preocupación excesiva en conseguir un cierto modelo físico determinado culturalmente lleva algunos de estos jóvenes a tener actitudes extremas sobre el peso, induciendo el vómito, usando laxantes, tés adelgazantes u otras fórmulas para bajar de peso. Además, aquellos que no estaban satisfechos con su cuerpo parecían sufrir con esta exigencia de la sociedad y la discriminación.

Este enfoque de la RS de los adolescentes contribuye a replantear algunas de las prácticas cotidianas en la escuela, como la creación de oportunidades para hablar sobre el cuerpo, el estigma y trastornos alimentarios. Dada la influencia de los medios de la comunicación en la construcción cultural de la estética, la regulación de la publicidad, así como los espacios educativos en el debate sobre el asunto serían iniciativas importantes para promover la salud y para tratar de evitar las consecuencias de la insatisfacción con el cuerpo. Es importante que todos los ciudadanos colaboren en la construcción de una sociedad más respetuosa y amigable con las personas y sus peculiaridades, en especial con respecto al cuerpo.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, A.; BOSI, M.L.M.. Midia e subjetividade: impacto no comportamento alimentar feminino. *Rev. Nutr.*, Campinas, v. 16 (1), pp. 117-125, jan./mar. 2003.
- BOURDIEU, P.. O capital simbólico. En: *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- CARR, D.; FRIEDMAN, M.A.. Is obesity stigmatizing? Body weight, perceived discrimination, and psychological wellbeing in the United States. *Journal of Health and Social Behavior*, v. 46, pp. 244-259, 2005.
- CONTI, M.A.; FRUTUOSO, M.F.; GAMBARDELLA, A.M.D. Excesso de peso e insatisfação corporal em adolescentes. *Rev. Nutr.*, Campinas, v. 18 (4), jul./ago. 2005.



MEDEIROS, M.S.F.. *O corpo como representação das classes populares do Rio de Janeiro*. 2008. Trabalho apresentado ao 6º Congresso Português de Sociologia, Portugal, 2008.



# REPRESENTACIONES SOCIALES E IMAGEN CORPORAL: UN ESTUDIO CON ADOLESCENTES DE LA CIUDAD DE RIO DE JANEIRO, BRASIL

Passos MD<sup>1</sup>; Gugelmin SA<sup>1</sup>; Castro IRR<sup>1,2</sup>

<sup>1</sup>Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil; <sup>2</sup>Secretaria Municipal de Saúde e Defesa Civil de Cidade do Rio de Janeiro, Brasil.

## INTRODUCCIÓN

Entre los cambios que se producen en la adolescencia, son los cambios corporales que parecen ser los centrales. La sobrevaloración del peso se convierte en un factor de riesgo significativo para las conductas alimentarias y las prácticas de control de peso inadecuadas (Andrade; Bosi, 2003). Por lo tanto el objetivo de este estudio es estudiar la imagen corporal de los adolescentes para comprender sus representaciones sociales (RS) en todo el cuerpo.

## METODOLOGÍA

El estudio fue realizado con adolescentes del 9º año de educación primaria en escuelas públicas y privadas de la ciudad de Rio de Janeiro, en las barrias con el menor y mayor Índice de Desarrollo Social.

Hemos realizado 7 grupos focales y 12 entrevistas en las escuelas donde los participantes estudiaban. Para la interpretación del material producido utilizamos el análisis del discurso.

## LA BELLEZA COMO CAPITAL SIMBÓLICO

\* Simbolismo en la belleza capaz de traer un capital simbólico (Bourdieu, 2009): el éxito en la vida laboral, tener un novio u obtener la mirada de otros.

\* La RS del cuerpo hermoso para las niñas: cuerpo delgado, una cintura pequeña, pechos y los glúteos grandes y las piernas torneadas.

\* La RS del cuerpo hermoso para los hombres: cuerpo musculoso.

\* En general, a los hombres les gustaría perder peso y tener más músculos. Las mujeres citaron varias partes del cuerpo que modificarían: la nariz, los senos, las nalgas, las piernas, la altura, barriga y el acné facial.

\* influencia de los medios de comunicación en la construcción de la norma ideal



## CUERPO, SALUD Y COMPORTAMIENTO RELACIONADOS AL PESO

\* La representación de la salud: la ausencia de enfermedad, influencia de los factores psicológicos y de alimentación.

\* El cuerpo y la alimentación: vías de placer y conflicto constantes.

Presión de tener un cuerpo hermoso x exposición a la publicidades de alimentos ricos en calorías

↓  
insatisfacción con su apariencia física.

↓  
Factor de riesgo para las prácticas inadecuadas con el objetivo de perder peso (inducir el vómito o usar laxantes o fórmula)

## EL CUERPO COMO ESTIGMA

\* La obligación de adoptar un único estereotipo del aspecto físico ideal (el cuerpo delgado, pero con curvas) → el cuerpo con exceso de peso ha sido cada vez más estigmatizado.

\* En el caso de la ciudad de Rio de Janeiro: el deseo de tener un cuerpo hermoso lo parece aún más evidente → vergüenza de estos jóvenes que no se sienten parte del patrón (la forma física no era considerada adecuada para ser expuestas en público).

## CONSIDERACIONES FINALES

Hemos observado que la RS del cuerpo hermoso para estos jóvenes fue básicamente una manera: sin barriga, cintura delgada, piernas esbeltas, nalgas y pechos grandes. Para los hombres la definición de los músculos parecía ser parte de las RS de la belleza del cuerpo. La presencia de un patrón no es un problema en sí. La cuestión a que debemos reflexionar es cómo los jóvenes enfrentan la norma cuando no pueden cumplirla.

La preocupación excesiva en conseguir un cierto modelo físico determinado culturalmente lleva algunos de estos jóvenes a tener actitudes extremas sobre el peso, induciendo el vómito, usando laxantes, téis adelgazantes u otras fórmulas para bajar de peso. Además, aquellos que no estaban satisfechos con su cuerpo parecían sufrir con esta exigencia de la sociedad y la discriminación.

Este enfoque de la RS de los adolescentes contribuye a replantear algunas de las prácticas cotidianas en la escuela, como la creación de oportunidades para hablar sobre el cuerpo, el estigma y trastornos alimentarios. Dada la influencia de los medios de la comunicación en la construcción cultural de la estética, la regulación de la publicidad, así como los espacios educativos en el debate sobre el asunto serían iniciativas importantes para promover la salud y para tratar de evitar las consecuencias de la insatisfacción con el cuerpo. Es importante que todos los ciudadanos colaboren en la construcción de una sociedad más respetuosa y amigable con las personas y sus peculiaridades, en especial con respecto al cuerpo.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE, A.; BOSI, M.L.M. Mídia e subjetividade: impacto no comportamento alimentar feminino. Rev. Nutr. Campinas, v.16(1), p.117-125, jan./mar. 2003.

BOURDIEU, P. O capital simbólico. En: O senso prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

Contacto: [midelboni@yahoo.com.br](mailto:midelboni@yahoo.com.br)

## RELACIONES RECÍPROCAS DE CONFIANZA ENTRE PERSONAL SANITARIOPACIENTE, EN UN SERVICIO DE ANÁLISIS CLÍNICOS DE UN GRAN HOSPITAL DEL SISTEMA PÚBLICO DE SALUD

María Fernández Fernández  
Miembro del Instituto Madrileño de Antropología

El Sistema Público de Salud pretende dar respuesta a las necesidades sanitarias de la población. El reto que esto supone viene determinado por una serie de circunstancias que han ido apareciendo y adquiriendo cada vez más relevancia en los últimos años.

La salud, la buena salud, es cada vez más apreciada y buscada por el individuo. Esto puede ser debido a diferentes causas:

- a) aumento de autoestima (consciencia y conciencia de los derechos individuales de los sujetos sociales),
- b) mayor nivel de conocimientos: lo que hace apreciar, elegir y exigir atención sanitaria adecuada (preventiva y curativa),
- c) campañas de información a través de los medios de comunicación,
- d) mejora de las condiciones económicas, a nivel general, de la población; de lo que derivan las premisas anteriormente consideradas.

Este trabajo se ha realizado en un servicio de análisis clínicos de un gran hospital del Sistema Público de Salud.

La idea fundamental es plantear las relaciones de confianza que se establecen entre los usuarios y los profesionales (en este caso los profesionales sanitarios) de dicho servicio. Este servicio se hace cargo del análisis químico de las muestras biológicas de los pacientes que acuden al mismo. Dicho análisis ha sido previamente solicitado por los profesionales encargados del tratamiento médico del paciente.

Como quiera que un exacto proceder en la obtención de las muestras conlleva un certero diagnóstico y tratamiento médicos, se comprenderá la importancia que tanto para el paciente, como para los profesionales tiene una buena praxis.

Se realiza trabajo de campo con observación, observación participante; entrevistas a lo largo del proceso de obtención del material analizable, antes y después, y tanto a los pacientes como a los agentes sanitarios.

Este trabajo de campo se lleva a cabo en el servicio de análisis clínicos, concretamente en la sala de espera y el departamento de recepción y extracción de muestras biológicas. Se realiza observación y observación participante en diferentes tiempos (momentos) de la jornada, y en diferentes días de la semana y el mes.

Las entrevistas se hacen a los pacientes en el tiempo de espera y después de haber concluido el proceso de entrega de la muestra y extracción de sangre; también se realizan entrevistas al personal sanitario cuando su trabajo lo permite. Las entrevistas, como sucede con la observación, se llevan a cabo en diferentes tiempos y días.

Se consulta documentación en la secretaría del servicio referente a:

– Documentos escritos de instrucciones para el paciente acerca de cómo debe recoger las muestras a entregar en el laboratorio, y las condiciones que debe observar para que se realice la extracción de sangre.

–Protocolos de actuación acerca del tratamiento (por parte del personal sanitario) de las muestras biológicas obtenidas.

–Documentos estadísticos sobre muestras mal remitidas al laboratorio, no remitidas, o que deben ser obtenidas de nuevo.

Se concluye, con respecto al paciente, que frecuentemente se plantea preguntas acerca de:

–Lo adecuado de los protocolos de actuación en su caso concreto.

–Capacidad de los profesionales para dar respuesta a las necesidades planteadas por su estado físico.

–Uso adecuado de las pruebas realizadas, y correspondencia de estas con el propio sujeto.

–Capacidad del Sistema Público de Salud de adecuar los medios a la exigencia.

Pero así como los usuarios necesitan confiar en los profesionales, también éstos alegan que deberán confiar en que el sujeto que tienen delante como paciente ha cumplido con los requisitos exigidos para la obtención de la muestra, a saber: ayuno durante determinadas horas, toma previa de medicación, abstención de ciertos alimentos o medicamentos habituales, recogida de muestras biológicas en determinadas circunstancias...

Además los profesionales manifiestan que el reciente fenómeno inmigratorio ha ocasionado en un hospital como éste, situado en una gran ciudad, una masiva afluencia de pacientes con costumbres e idiomas distintos, para quienes puede resultar más difícil la adecuada comprensión de las instrucciones y recomendaciones necesarias.

Concluimos que una sociedad moderna requiere un grado de confianza en el funcionamiento de los sistemas expertos; para ello es fundamental establecer relaciones de confianza entre los sujetos sociales que trabajan y utilizan los servicios de las instituciones.

## **1. BIBLIOGRAFÍA**

DÍAZ DE RADA BRUN, Ángel (2006) *“Etnografía y técnicas de investigación antropológica”* Madrid. UNED.

VELASCO, Honorio y DÍAZ DE RADA, Ángel (2006) *“La lógica de la investigación etnográfica”* Madrid. Trotta.

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1994) *“Etnografía. Métodos de investigación”* Barcelona. Paidós.

VELASCO MAÍLLO, Honorio (Coord.) (2006) *“La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos”* Madrid. Editorial Ramón Areces.

# Relaciones recíprocas de confianza entre personal sanitario-paciente, en un servicio de análisis clínicos de un gran hospital del Sistema Público de Salud.

María Fernández Fernández. Miembro del IMA.

## INTRODUCCIÓN

La necesidad de coordinar acciones para la obtención de muestras biológicas con el fin de realizar un diagnóstico, hace que se establezca entre los profesionales sanitarios y los pacientes una relación especial, basada en la confianza mutua.



OBJETIVO: Evaluación de esta relación de confianza establecida entre los sujetos participantes.

MÉTODO: Trabajo de campo con observación, observación participante, entrevistas y consulta de documentos.



Se trata de coordinar las acciones de los diferentes agentes implicados en el proceso, para no dar lugar a resultados no deseados



## CONCLUSIONES:

Tanto por parte de los pacientes como de los profesionales sanitarios, surgen dudas acerca de la actuación ajena; pero la persecución de un fin común hace emerger lo que podemos denominar un status de confianza que dominará las relaciones entre ambos.



## INTERNET COMO TERRITORIO INTERDISCIPLINAR: CIBERETNOGRAFÍA Y PRAGMÁTICA

M<sup>a</sup> Concepción Gómez Rodríguez  
Doctoranda de la Universidad de León (España)

Aproximadamente desde mediados de la década de los 90, Internet se constituye como objeto de estudio interdisciplinar. Lingüística, antropología, sociología o psicología, son algunas de las disciplinas que trabajan en el marco de ese nuevo territorio.

Como punto de partida, destacamos dos cuestiones: la primera se refiere al hecho de que, tal y como ocurre con toda tecnología, Internet es algo que se construye socialmente, a través de los usuarios que se apropian de los recursos y herramientas que se ponen a su disposición; la segunda, destaca la importancia de que la idea de cooperación, la necesidad de compartir información, es lo que sustenta esa nueva y compleja realidad. El estudio de esta realidad, independientemente de la disciplina desde la que se aborde, implica trabajar con el discurso, puesto que en Internet la sociabilidad se construye a través de éste. Este discurso es en su mayor parte textual, pero también, y cada vez en mayor medida, visual y audiovisual.

Desde la antropología, el estudio de las dinámicas sociales que tienen lugar en estos mundos virtuales se apoya en gran medida en las teorías y modelos aportados por la pragmática. Así, la teoría de los actos de habla, la teoría de la relevancia o los principios de cooperación y cortesía proporcionan al investigador marcos teóricos y metodológicos de una utilidad extraordinaria.

3447

### 1. CONCEPTOS

- Pragmática: Disciplina que pretende construir “una teoría del significado de las palabras en su relación con hablantes y contextos” (Reyes, 1998: 7).
- Comunicación Mediada por ordenador (CMO): Término que emplea para “(...) referirse y describir el uso del ordenador conectado en red con el objetivo de comunicarse y relacionarse con otras personas” (Vayreda i Duran; Domenech i Argemi, 2007: 14).
- Ciberetnografía: Etnografía desarrollada en el ciberespacio entendiendo éste como “espacio de interacción posibilitado por redes de ordenadores” (Hine, 2004:193).
- Ciberpragmática: Disciplina que analiza el uso del lenguaje en el ámbito de Internet centrándose en la forma en que los usuarios contextualizan la información cuando construyen e infieren significados.

### 2. CONCLUSIONES

Se calcula que, en el 2011, más de 2000 millones de personas utilizan habitualmente Internet para desarrollar múltiples y diversas actividades. El término Web 2.0, acuñado por Tim O'Reilly en el año 2004, hace hincapié en Internet como plataforma dinámica, que se construye a través de la participación de los usuarios. Blogs, wikis, redes sociales y foros se han convertido en herramientas populares. El intercambio de información es continuo y, al igual que ocurre en todo tipo de comunicación, la contextualización de dicha información es imprescindible. En este punto, el etnógrafo puede acudir a las teorías derivadas de la pragmática para entender las estrategias de compensación que utiliza

el usuario tanto en el procesamiento como en la producción del discurso virtual con el fin de enriquecer el contexto dentro de la CMO.

### **3. BIBLIOGRAFÍA**

HINE, Christine (2004) *Etnografía Virtual*. Barcelona, UOC.

REYES, Graciela (1995) *El abecé de la pragmática*. Madrid, Arco Libros.

VAYREDA I DURAN, Agnés y Doménech i Argemi, Miquel (2007) *Psicología e Internet*. Barcelona, UOC.

YUS, Francisco (2008) “Alterations of relevance in Cyber media”, *Universitas Psychologica*, 7 (3), 623-636. (Recuperado el 02 de febrero de 2011. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/647/64770303.pdf>)



# Internet como territorio interdisciplinar: ciberetnografía y pragmática

M<sup>a</sup> Concepción Gómez Rodríguez  
Doctoranda de la Universidad de León (España)

## ÁMBITO DE ESTUDIO

El estudio se desarrolla en el ámbito de las nuevas herramientas de la web 2.0.

## OBJETIVO

Desarrollar un enfoque interdisciplinar partiendo de la antropología y la pragmática.

## PLANTEAMIENTO

Aproximadamente desde mediados de la década de los 90, Internet se constituye como objeto de estudio interdisciplinar. Lingüística, antropología, sociología o psicología, son algunas de las disciplinas que trabajan en el marco de ese nuevo territorio.

Como punto de partida, destacamos dos cuestiones; la primera se refiere al hecho de que, tal y como ocurre con toda tecnología, Internet es algo que se construye socialmente, a través de los usuarios que se apropian de los recursos y herramientas que se ponen a su disposición; la segunda, destaca la importancia de que la idea de cooperación, la necesidad de compartir información, es lo que sustenta esa nueva y compleja realidad. El estudio de esta realidad, independientemente de la disciplina desde la que se aborde, implica trabajar con el discurso, puesto que en Internet la sociabilidad se construye a través de éste. Este discurso es en su mayor parte textual, pero también, y cada vez en mayor medida, visual y audiovisual.

Desde la antropología, el estudio de las dinámicas sociales que tienen lugar en estos mundos virtuales se apoya en gran medida en las teorías y modelos aportados por la pragmática. Así, la teoría de los actos de habla, la teoría de la relevancia o los principios de cooperación y cortesía proporcionan al investigador marcos teóricos y metodológicos de una utilidad extraordinaria.

## CONCEPTOS

> **Pragmática:** Disciplina que pretende construir "una teoría del significado de las palabras en su relación con hablantes y contextos" (Reyes: 1998, 7)

> **Comunicación Mediada por ordenador (CMO):** Término que emplea para "(...) referirse y describir el uso del ordenador conectado en red con el objetivo de comunicarse y relacionarse con otras personas" (Vayreda i Duran; Domenech i Argemi: 2007, 14)

> **Ciberetnografía:** Etnografía desarrollada en el ciberespacio entendiendo éste como "espacio de interacción posibilitado por redes de ordenadores" (Hine: 2004, 193)

> **Ciberpragmática:** Disciplina que analiza el uso del lenguaje en el ámbito de Internet centrándose en la forma en que los usuarios contextualizan la información cuando construyen e infieren significados.



## CONCLUSIONES

Se calcula que, en el 2011, más de 2000 millones de personas utilizan habitualmente Internet para desarrollar múltiples y diversas actividades. El término Web 2.0, acuñado por Tim O'Reilly en el año 2004, hace hincapié en Internet como plataforma dinámica, que se construye a través de la participación de los usuarios. Blogs, wikis, redes sociales y foros se han convertido en herramientas populares. El intercambio de información es continuo y, al igual que ocurre en todo tipo de comunicación, la contextualización de dicha información es imprescindible. En este punto, el etnógrafo puede acudir a las teorías derivadas de la pragmática para entender las estrategias de compensación que utiliza el usuario tanto en el procesamiento como en la producción del discurso virtual con el fin de enriquecer el contexto dentro de la CMO.



## BIBLIOGRAFÍA

- Hine, C (2004) *Etnografía Virtual*. Barcelona. UOC.
- Reyes, Graciela (1995) *El abecedario de la pragmática*. Madrid, Arco Libros.
- Vayreda i Duran, A y Doménech i Argemi, M (2007) *Psicología e Internet*. Barcelona UOC
- Yus, Francisco (2008) "Alterations of relevance in Cyber-media", *Universitas Psychologica*, 7 (3), 623-636. (Recuperado el 02 de febrero de 2011. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/647/64770303.pdf>)



## MACHOS, ANTROPOLOGÍA Y CIENCIA FICCIÓN

Olatz González Abrisketa

Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco

La antropología es un saber que se construye sobre la base de datos etnográficos, hechos descriptibles que nos permiten inferir interpretaciones o teorías acerca de los seres humanos y sus culturas. Implica por tanto cierta connivencia con lo vivido, de donde debe extraerse el material para la reflexión especulativa. Cualquier ejercicio de ciencia ficción, por lo tanto, podría parecer contradictorio con los presupuestos y objetivos de la antropología. Sin embargo, ¿resulta descabellado si dicho ejercicio parte de hechos etnográficamente obtenidos y de datos contrastables? Varias han sido las propuestas que desde los años 70 defienden que no (Stover, 1973; Urbanowicz, 1976; Razak, 2000; Collins, 2003). Bajo las diversas denominaciones de Antropología especulativa, Antropología del futuro, o Antropología anticipatoria, la antropología ha intentado escapar de cierta tiranía del presente que Robert B. Textor ha denominado “tempocentrismo”<sup>1</sup>. Pero estas propuestas no han trascendido el medio plazo para internarse en la mera posibilidad de acontecimientos sociales y culturales a través de la imaginación, o lo que es lo mismo, no han dado el paso hacia la antropología de ciencia ficción.

Este póster trata de hacerlo, no con el objetivo de predecir un futuro incierto, sino de invitar a una reflexión, analizando ciertos contextos vigentes, relacionándolos con tendencias históricamente verificables, e infiriendo de ellos posibles escenarios por venir.

La revista “Nature”, en su número del 24 de marzo de 2011, recoge un artículo acerca de la producción de esperma funcional en ratones de laboratorio (Sato, 2011). No es algo nuevo. En 2009 científicos británicos dicen ser los primeros en crear esperma humano en el laboratorio. La novedad ahora es que los ratones de los japoneses se han reproducido exitosamente con dicho esperma, estando cada vez más cerca de lograr una fecundación sin necesidad de macho.

Desde que, a finales de los 70, la reproducción asistida en humanos se hiciera realidad, la biología reproductiva nos tiene acostumbradas a noticias que, defendiendo su lucha contra la esterilidad (curiosamente cuanto más avanza la técnicas de reproducción más incapaces somos de lograrlo sin ellas), nos trasladan a un escenario de superación del dimorfismo sexual (CerroniLong, 2000), que puede conducirnos lentamente, y no por cataclismos, como es habitual en la ciencia ficción, a esos mundos de mujeres con los que soñaban entre otras Charlotte Perkins Gilman en “Herland”(1915) o James Tiptree, Jr.(Alice Bradley Sheldon) en “Houston, Houston, ¿me recibe?” (1976).

Sin pretender vaticinar cómo serían esa sociedades de amazonas, ni mucho menos alimentar la ilusión utópica de unas relaciones pacíficas y sin dominación (aunque reconozca tentador hacerlo, teniendo en cuenta que son hombres los que perpetran casi la totalidad de actos violentos), lo que cabe ahora es acercarse a contextos donde la antropología se ha sentido tradicionalmente más cómoda y ver si de algún modo presagian el declive o desaparición de la dicotomía sexual, y más radicalmente de los machos de la especie.

Para pensar esa posibilidad podría haber elegido la cada vez más evidente fragmentación/otroización del sí mismo, que Strathern achaca a las nuevas técnicas reproductivas (1992)

<sup>1</sup> Para ello, la AAA otorga cada año un premio al mejor ensayo de antropología anticipatoria con el nombre de Robert B Textor: <http://www.aaanet.org/about/PrizesAwards/TextorAward.cfm>

y que Butler preconiza como vía de emancipación del procedimiento metonímico de asignación sexual (1993). Sin embargo, voy a hacerlo tal y como la experiencia etnográfica me ha hecho pensar en ello.

Hace tres años inicié la grabación de un documental titulado “Animal”. El proceso de realización y documentación me obligó a poner en cuestión muchos de los presupuestos antropológicos que manejaba y me hizo interesarme cada vez más por las relaciones animales y su potencia epistemológica. Mi investigación anterior sobre pelota vasca (2005), determinó el interés por volver sobre los juegos y rituales, esta vez que implicaban animales no humanos. Desde hace medio año sigo, entre otras, las aharijoko (peleas de carneros) y las ididemak (pruebas de bueyes), competiciones tradicionales vascas.

Celebraciones propias de la masculinidad, en ellas los hombres aprecian los valores que en su cultura han sido propios de su género. Así, por ejemplo ocurre en las pruebas de bueyes, donde normalmente dos de estos bóvidos arrastran una piedra de 2 toneladas de peso. Gana la pareja que más plazas (28 metros de longitud) recorra en media hora. Hay pruebas similares con caballos y burros, estos en solitario, más los carreteros, quienes son los que instigan al animal para que no se pare. Todos forman parte de una comunidad que se considera especialmente dotada en su capacidad de sufrimiento, fuerza y resistencia.

Estas pruebas son además reductos donde contemplar especímenes de bueyes. Una vez que su función de tiro ha dejado de ser necesaria en el caserío, el contexto deportivoritual, como un banco de semillas, guarda los últimos prototipos de la especie. Lo mismo ocurre con los carneros, cuyas peleas se han prohibido en la mayor parte de EuskalHerria (al igual que los toros en Cataluña). La producción y reproducción asistida está volviendo a los machos de las especies domesticadas inútiles. De hecho, en la crianza industrial para la alimentación, son mayoritariamente hembras las que superan la primera edad o incluso son las únicas neonatas, como en el caso de las piscifactorías. Gallinas, ovejas, vacas... componen el universo animal de la industria cárnica.

Si por un lado aceptamos las tesis de que los juegos y rituales son “supervivencias incomprendidas de un estadio caduco” (Jean Giraudoux citado en Caillois, 1994: 109), que imitan aquello que la sociedad nos obliga a abandonar<sup>2</sup>, y por otro pensamos biopolíticamente, es decir, aceptamos el paralelismo que la historia ofrece en el tratamiento de humanos y no humanos, de continuar largo tiempo bajo el “yugo” utilitarista, los hombres deberían reflexionar sobre el futuro de su sexo.

Sin duda, ciertos complementos para coche ya nos indican que algunos parecen intuir algo y proclaman sin tapujos lo que podíamos interpretar como el canto del cisne de la masculinidad.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

BUTLER, Judith (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*.

CAILLOIS, Roger (1994) *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. México, FCE.

CERRONILONG, (2000) “Sexual dimorphism: divergent or convergent?” *Futures*, Vol. 32, 8: 783-791. <http://www.sciencedirect.com/science/article/B6V65410MFY28/2/03e5226ab26891edccdf1558a3e7bbe4>

---

<sup>2</sup> También Girard lo expresa de este modo: “Las supervivencias rituales son como los residuos de la crisálida que todavía se pegan a ella pero de los cuales se libera poco a poco el insecto acabado” (1998: 317).

- COLLINS, (2003) "Sail on! Sail on!: Anthropology, Science Fiction, and the Enticing Future", *Social Science Fiction*, Vol. 30, No. 2: 180-198. <http://www.jstor.org/stable/4241168>
- GIRARD, René (1998) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- GONZÁLEZ ABRISKETA, Olatz (2005) *Pelota vasca: un ritual, una estética*. Bilbao, Muelle de Uribitarte editores.
- RAZAK, Victoria M. (2000) "Essays in anticipatory anthropology", *Futures*, Vol. 32, 8: 717-727. <http://www.sciencedirect.com/science/article/B6V65410MFY21/2/9c3bdde578acdf0f3fda56e1ff55a89>
- SATO, Takuya; KATAGIRI, Kumiko; GOHARA, Ayako..... (2011) "In vitro production of functional sperm in cultured neonatal mouse testes", *Nature*, 471: 504-507. <http://www.nature.com/nature/journal/v471/n7339/full/nature09850.html>
- STOVER, León (1973) "Anthropology and Science Fiction", *Current Anthropology*, Vol. 14, No. 4: 471-474. <http://www.jstor.org/stable/2740850>
- STRATHERN, Marilyn (1992) *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. New York, Routledge.
- URBANOWICZ, Charles F. (1976) "Cultures: fact or fiction?", presented at the discussion For the Anthropology House Forum known as "El Mundo" on November 11, 1976, and was placed on the WWW on April 26, 1999. <http://www.csuchico.edu/~curbanowicz/Forum/Cultures1976.html>



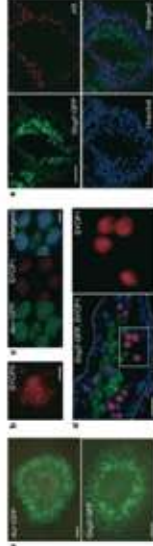
# MACHOS, ANTROPOLOGÍA Y CIENCIA FICCIÓN

## Olatz González Abrisketa. UPV/EHU



### Contexto social y teórico

• La revista "Nature", en su número del 24 de marzo de 2011, recoge un artículo acerca de la producción de esperma funcional en ratones de laboratorio (Sato, 2011). No es algo nuevo. En 2009 científicos británicos dicen ser los primeros en crear esperma humano en el laboratorio. La novedad ahora es que los ratones de los japoneses se han reproducido exitosamente con dicho esperma, estando cada vez más cerca de lograr una fecundación sin necesidad de macho.



• En la crianza industrial para la alimentación, son mayoritariamente hembras las que superan la primera edad o incluso son las únicas neonatas, como en el caso de las piscifactorías. Gallinas, ovejas, vacas... componen el universo animal de la industria cárnica. La historia ofrece claros paralelismos en el tratamiento de humanos y no humanos.

• Jean Giraudoux defiende que los juegos y rituales son "supervivencias incomprendidas de un estado caduco" (citado en Caillois, 1994: 109), que imitan aquello que la sociedad nos obliga a abandonar.

René Girard: "Las supervivencias rituales son como los residuos de la crisálida que todavía se pegan a ella pero de los cuales se libera poco a poco el insecto acabado".

### Imágenes etnográficas



Idi-demak en Urduliz (Bizkaia). (27/12/2010). Dos bueyes arrastran una piedra de 2 toneladas de peso. Gana la pareja que más plazas (28 metros de longitud) recorra en media hora.

• Muchos espectáculos con animales no humanos son celebraciones de la masculinidad. En ellos, los hombres aprecian los valores que en su cultura han sido propios de su género. En el País Vasco han sido prototípicas las pruebas de bueyes, aunque hay pruebas similares con caballos y burros, estos en solitario, más los carreteros, quienes son los que instigan al animal para que no se pare. Todos forman parte de una comunidad que se considera especialmente dotada en su capacidad de sufrimiento, fuerza y resistencia.

• Estas pruebas son además reductos donde contemplar especímenes de bueyes. Una vez que su función de tiro ha dejado de ser necesaria en el caserío, el contexto deportivo-ritual, como un banco de semillas, guarda los últimos prototipos de la especie. Lo mismo ocurre con los cameros, cuyas peles se han prohibido en la mayor parte de Euskal-Herria. La producción y reproducción asistida está volviendo a los machos de las especies domesticadas inútiles.

• De continuar largo tiempo bajo el "yugo" utilitarista, los hombres deberían reflexionar sobre el futuro de su sexo.

• Algunos parecen intuir algo y proclaman sin tapujos lo que podíamos interpretar como el canto del cisne de la masculinidad.



Cochete en la autopista Bilbao-Donostia. (06/02/2011).

### Bibliografía

- BUTLER, Judith (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* // CALLOIS, Roger (1994) *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. México, FCE // CERRONI-LONG, (2000) "Sexual dimorphism: divergent or convergent?" *Futures*, Vol. 32, 8: 783-791 // COLLINS, (2003) "Sail on! Sail on!: Anthropology, Science Fiction and the Enticing Future", *Social Science Fiction*, Vol. 30, No. 2: 180-198 // GIRARD, René (1998) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama // RAZAK, Victoria M. (2000) "Essays in anticipatory anthropology", *Futures*, Vol. 32, 8: 717-727 // SATO, Takuya; KATAGIRI, Kumiko; GOHBARA, Ayako..... (2011) "In vitro production of functional sperm in cultured neonatal mouse testes", *Nature*, 471: 504-507 // STOVER, León (1973) "Anthropology and Science Fiction", *Current Anthropology*, Vol. 14, No. 4: 471-474 // STRATHERN, Marilyn (1992) *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. New York, Routledge // URBANOWICZ, Charles F. (1976) "Cultures: fact or fiction?", presented at the discussion For the Anthropology House Forum known as "El Mundo" on November 11, 1976, and was placed on the WWW on April 26, 1999.

## ICONOGRAFIA DE LAS VIRGENES DE LA LECHE EN LA CORONA DE ARAGÓN (S. XIII-XVI)

Clara Moreno Llopis

Matrona, antropóloga (Instituto Valenciano de Etnología de la UCV)

Pilar Medrano Abalos

Enfermera, antropóloga (Instituto Valenciano de Etnología de la UCV)

Profesora de la UCV

Uno de los temas iconográficos más difundidos en el arte occidental es el de la Virgen María amamantando al Niño Jesús: *Virgen de la Leche*, *Maria Lactans* o *Galaktotrofus-sa*.

La difusión del culto a la Virgen en el occidente medieval se debe a los monjes de la orden del Cister; principalmente a San Bernardo de Claraval (muy conocido es el cuadro de Alonso Cano, en el que el santo recibe un chorro de leche mariana por su defensa de la figura de la Virgen). Este será un apasionado defensor de la advocación de la Virgen, cuya devoción se traducirá en una mayor humanización de la iconografía mariana, representando a la madre del Redentor nutriendo a su hijo con su leche.

Su amplia difusión se debe a ese interés progresivo por humanizar aquello divino reflejando plásticamente sentimientos y emociones. La leche, tanto en la tradición judía como en la cristiana, tenía una gran carga simbólica: don de vida, néctar espiritual. El ejemplo del niño Jesús mamando de su madre, revela la humanidad de Cristo, convirtiéndose en una metáfora de la nutrición espiritual de la Iglesia para todos los cristianos, asociando la virginal leche con poderes de curación y recuperación, lo que inspiró la devoción popular.

La proliferación de Madonnas lactantes desde el medioevo al Renacimiento fue un fenómeno único que se adueñaría de la imaginería occidental durante los siglos venideros, siendo, principalmente, de gran devoción entre las mujeres recién paridas que querían asegurarse una lactancia sin problemas.

La temática arraigó profundamente en la Península Ibérica en la baja Edad Media pero, fundamentalmente, en los territorios de la Corona de Aragón que es donde, probablemente, se encuentran el mayor número de representaciones pictóricas (Valencia y Cataluña). Hasta entonces, a la Virgen se la había representado a través de figuras bastante menos humanas y nunca el niño Jesús aparecía como un ávido lactante. Los pechos lactantes de las grandes diosas no eran más que unos símbolos sagrados de todo lo que era favorable en el universo.

La Virgen María traería esa antigua tradición al mundo moderno. Desde los Iconos Bizantinos hasta el Barroco, la Madonna lactante sería el prototipo de la divinidad femenina. Al estrujarse el pecho con los dedos para que brotara el flujo de la leche y al sonreír serenamente a la criatura que tenía entre sus brazos, la Virgen infundiría santidad a un acto comúnmente maternal y humano.

### 1. ANÁLISIS DE LAS IMÁGENES

Al realizar el estudio de las distintas etapas de la iconografía mariana, nos llama poderosamente la atención la diferenciación en el tratamiento dado por los artistas a las figuras de la Virgen y del niño.

En los tres periodos analizados: Románico, Gótico y Renacimiento, destacaríamos:

–En el Románico (S. XIII) a la Virgen la suelen representar con un rostro de belleza armónica y serena, hierática, cumpliendo con su deber, sentada en un trono y acompañada por un coro de ángeles, por una apertura en su túnica da el pecho al niño, recayendo el protagonismo en su donación. Cabe subrayar un gesto más maternal, más solícito, en la miniatura de 1269, que adorna el acta de fundación de la Cofradía de la Virgen y Santo Domingo de la iglesia de Tárrega (Lleida), probablemente la representación más antigua que se conserva en nuestro país, que es la propia madre la que introduce su pezón en la boca de su hijo.

–En la primera etapa del Gótico (Italogótico: 1370/1400) destacaríamos que en todas las representaciones de este periodo, la Virgen tiene unos rasgos delicados, la madre acoge en su regazo al niño; no es ella quien le da de comer, sino que este con sus dos manos sujeta el seno introduciéndoselo en la boca adoptando una actitud activa, mostrándose él como un ávido infante, cediéndole la Virgen el protagonismo y adoptando ella un papel mucho más secundario y pasivo.

–Desde la última etapa del Gótico (Hispano flamenco: 1465), hasta el renacimiento, volvemos a observar un papel más activo y protagonista de la Virgen, más maternal, más humano, siendo ella la que amamanta a su hijo, Cabe destacar la rica ornamentación de todas las obras con clara influencia flamenca, con una rica ornamentación, destacando el cabello de la Virgen recogido y con una diadema perlando su frente.

## **2. BIBLIOGRAFÍA**

CLARET, R. La luz de la pintura. 1998. Ed. Carroggiosa Endesa.

DE ARANA AMURRO, J.J. La alimentación infantil en la pintura. Sandoz alimentación infantil (Novartis) Ed. Barcelona.

MADONNAS Y VÍRGENES: Siglos XIVXVI.1995. Colección del Museo San Pío V. Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura. Valencia.

MILIANA, J. Historia Universal del arte: Vol. I “1ª Civilizaciones”. 1994. Ed. Planeta. Barcelona.

PÉREZ SANCHEZ, E. Grandes museos del mundo : Museo de Prado. 1989, Océano Ed. Madrid

YALOM, M. Historia del pecho. 1997. Tusquet. Ed. Barcelona.

## **3. BIBLIOGRAFÍA ELECTRÓNICA**

LA LACTANCIA MATERNA EN EL ARTE: Arte religioso. Virgen y niño, Virgen de la leche en España. Consultado el 13 de Septiembre 2010. Disponible en: [www.artbreastfeeding.com](http://www.artbreastfeeding.com)

COLECCIONES DEL MUSEU NACIONAL D'ART DE CATALUNYA. Consultado: 16 Septiembre 2010. Disponible en: [www.artbreastfeeding.com](http://www.artbreastfeeding.com)

FONDOS DEL MUSEO DE BELLAS ARTES SAN PIO V DE VALENCIA. Consultado el 10 de Octubre 2010. Disponible en: [www.museobellasartesvalencia.gva.es](http://www.museobellasartesvalencia.gva.es)

MUSEO CATEDRALICIO DIOCESANO. Consultado el 5 de Enero 2011. Disponible en [www.catedraldevalencia.es](http://www.catedraldevalencia.es)



# ICONOGRAFIA DE LAS VIRGENES DE LA LECHE EN LA CORONA DE ARAGÓN (SIGLOS XIII/XVI)

AUTORAS: C. MORENO LLOPIS, Matrona de atención primaria (Hospital de Manises), Antropóloga (Instituto Valenciano de Etnología de la UCV).

P. MEDRANO ABALOS, Enfermera, Antropóloga (Instituto Valenciano de Etnología de la UCV), profesora de la UCV.

## INTRODUCCIÓN

Uno de los temas iconográficos más destacados es el que se dedicó en el de la Virgen María, entre otros, a la leche materna. En el arte medieval, la leche materna es un símbolo de la vida y de la maternidad. En el arte renacentista, la leche materna es un símbolo de la pureza y de la inocencia. En el arte barroco, la leche materna es un símbolo de la ternura y de la caridad. En el arte neoclásico, la leche materna es un símbolo de la moralidad y de la virtud. En el arte romántico, la leche materna es un símbolo de la emoción y de la pasión. En el arte realista, la leche materna es un símbolo de la vida cotidiana y de la realidad. En el arte moderno, la leche materna es un símbolo de la libertad y de la creatividad.

La leche materna es un símbolo de la vida y de la maternidad. En el arte medieval, la leche materna es un símbolo de la vida y de la maternidad. En el arte renacentista, la leche materna es un símbolo de la pureza y de la inocencia. En el arte barroco, la leche materna es un símbolo de la ternura y de la caridad. En el arte neoclásico, la leche materna es un símbolo de la moralidad y de la virtud. En el arte romántico, la leche materna es un símbolo de la emoción y de la pasión. En el arte realista, la leche materna es un símbolo de la vida cotidiana y de la realidad. En el arte moderno, la leche materna es un símbolo de la libertad y de la creatividad.

## OBJETIVOS

Conocer la iconografía de las Virgenes de la Leche en la Corona de Aragón, desde el siglo XIII hasta el siglo XVI.

## METODOLOGÍA

Revisión de fuentes bibliográficas y de imágenes.

## ANÁLISIS DE LAS IMÁGENES

Descripción de las imágenes de las Virgenes de la Leche en la Corona de Aragón, desde el siglo XIII hasta el siglo XVI.

En las tres primeras imágenes, se representa a la Virgen María con el Niño Jesús en su regazo, sosteniendo el pecho para darle de mamar.

En el Románico (S.XIII) la Virgen María se representa con un rostro de belleza serena y serena, sencilla, con una aureola, sentada en un trono y acompañada por un coro de ángeles. Cabe destacar su pecho más realista, más sencillo, en la miniatura de 1259 que acompaña el libro de fundación de la Catedral de la Virgen y Santo Domingo de la Iglesia de Tordesillas (España). Probablemente la representación más antigua que se conserva en un panel policromado es la que se conserva en la boca de su hijo.

En la época del Gótico (siglos XIII-XV) destacamos que en todas las representaciones de este periodo, la Virgen tiene unos rasgos delicados, la madre adopta un aspecto sereno, no es ella quien lo da de comer, sino que esto con sus ojos muestra supe al ser introduciendo en la boca al niño. La actitud adopta maternidad, como un amor, dulce, cariñoso, la Virgen al proporcionar el alimento, ella es una madre más secundaria y pasiva.

Desde la época del Renacimiento (siglo XVI) destacamos que en todas las representaciones de este periodo, la Virgen tiene unos rasgos delicados, la madre adopta un aspecto sereno, no es ella quien lo da de comer, sino que esto con sus ojos muestra supe al ser introduciendo en la boca al niño. La actitud adopta maternidad, como un amor, dulce, cariñoso, la Virgen al proporcionar el alimento, ella es una madre más secundaria y pasiva.





## ENTRE CORPOS E EMOÇÕES. PRÁTICAS SEXUAIS DE RISCO ENTRE HOMENS

Marta Maia

Centro em Rede de Investigação em Antropologia Instituto Universitário de Lisboa

A questão da adesão à prevenção do VIH/SIDA e ao sexo seguro pela população homossexual é a questão central deste contributo.

Foram realizadas entrevistas semidirectivas a seis homens com idades compreendidas entre os 18 e os 65 anos, residentes em zonas urbanas, nos distritos de Aveiro, Lisboa, Porto e Viseu. A abordagem combinou o método da bola de neve a partir da minha rede social e de contactos com associações LGBT, particularmente o GRIPILGA, no Porto, a Opus Gay, em Lisboa, e a Rede Exaequo, em Aveiro.

Conclui-se que os comportamentos sexuais de risco traduzem não raras vezes um acto de rebeldia contra os discursos normativos da prevenção, aquele que ordena o uso do preservativo e uma higiene de vida sã e regrada, e um desafio às regras do sexo seguro. A rejeição da prevenção exprime, por vezes, uma rejeição do discurso social dominante. Neste sentido, os discursos preventivos são melhor aceites e interiorizados se provierem do grupo a que o indivíduo sente pertencer.

O desejo de insubordinação e o desejo de libertação pelo sexo revelamse potenciais motivos de tomada de risco. Os comportamentos sexuais de risco podem ser interpretados como impulsos de libertação num contexto social em que os homossexuais aspiram a mais direitos civis, liberdade e visibilidade. A “escapadela libertadora” constitui um espaço poroso ao risco. A tomada de riscos acontece num contexto de desejo de libertação, como acontece com o consumo excessivo de álcool aos finsdesemana; é vivida como uma lufada de liberdade antes de regressar ao quotidiano regrado pelos cuidados preventivos.

A esta condição desmobilizadora dos comportamentos preventivos, acrescentase uma banalização da doença que acarreta uma habituação ao risco, agora mais próximo e conhecido do que há vinte anos atrás, uma normalização da doença, que atenua o medo que se tem dela, e uma « síndrome do *safe sex fatigue*», isto é, uma lassidão face ao sexo seguro.

Falase hoje de *barebacking* para designar os comportamentos sexuais de risco conscientemente e intencionalmente corridos. Os indivíduos *barebackers* (que praticam *barebacking*) ignoram propositadamente os riscos e têm práticas sexuais desprotegidas, sejam eles seropositivos, seronegativos ou serointerrogativos. O termo surge nos Estados Unidos, no seio da comunidade gay, na década de 1990. É um acto reivindicado como subversivo. As relações desprotegidas são erotizadas, o risco é erotizado e o *safer sex* (sexo mais seguro) é provocantemente descuidado. Partese do princípio que cada um deve viver a sexualidade como entende, reclamase a liberdade de correr o risco da infecção. A subversão do discurso dominante, que apela à prevenção, é vivida como libertadora. O *barebacker* deseja subverter a norma do sexo seguro (*safe sex*) e mesmo do sexo mais seguro (*safer sex*). Este último distingue-se do primeiro na medida em que procura minimizar e não anular os riscos. Por exemplo, considerase *safer sex* a prática de sexo oral sem preservativo mas sem ejaculação na boca (Elford *et al*, 2007; Berg, 2009).

Numa lógica de predominância dos aspectos relacionais e do prazer sexual sobre os imperativos da prevenção, as pessoas têm por vezes práticas sexuais não protegidas. Os limites do risco são constantemente negociados em função dos afectos envolvidos, das circunstâncias da relação sexual, das necessidades e estratégias dos sujeitos, que são mo-

ventes, deixando-se espaço para a transgressão das normas do sexo seguro. O sentimento de uma transgressão controlada e o jogo com os limites do risco configuram grande parte das relações sociosexuais (Zablotska *et al.*, 2009).

O uso do preservativo não depende de uma decisão individual, como o uso do cinto de segurança ou a prática de exercício físico, mas sim da resposta de um interlocutor; exige uma negociação entre os parceiros envolvidos na interação sexual e depende, também, dos significados que possam ser atribuídos a esta última, das emoções nela envolvidas e do contexto no qual ela decorre, desde os constrangimentos da situação até às determinantes sociais e culturais, passando pelo estatuto do relacionamento.

As estratégias de intervenção devem partir da racionalidade dos sujeitos e não impor uma racionalidade técnica definida *a priori*, pois as informações são sempre recebidas e interpretadas em função das próprias necessidades dos sujeitos, que são mutáveis.

### 1. REFERÊNCIAS

BERG, Rigmor C. (2009) «Barebacking: a review of literature», *Archives of sexual behavior*, 38(5): 754-764.

ELFORD, Jonathan, BOLDING, Graham, DAVIS, Mark, SHERR, Lorraine, HART, Graham (2007) «Barebacking among HIVpositive gay men in London», *Sexually transmitted diseases*, 34(2): 93-98.

ZABLOTSKA, Iryna; CRAWFORD, June; IMRIE, John; PRESTAGE, Garrett; JIN, Fengyi; GRULICH, Andrew *et al.* (2009) «Increases in unprotected anal intercourse with serodiscordant casual partners among HIVnegative gay men in Sydney», *AIDS and behavior*, 13 (4): 638-644.

# Práticas sexuais de risco de homossexuais masculinos

MARTA MAIA CRIA-IUL



APRESENTA-SE UMA PESQUISA QUALITATIVA SOBRE A QUESTÃO DOS COMPORTAMENTOS SEXUAIS DE RISCO EM RELAÇÃO AO VIH DE HOMENS HOMOSSEXUAIS

COM INTUÍTO DE COMPLETAR OS DADOS QUANTITATIVOS RELATIVOS ÀS PRÁTICAS HOMOSSEXUAIS DO ESTUDO *COMPORTAMENTOS SEXUAIS EM PORTUGAL*<sup>1</sup>, FORAM RECOLHIDOS DADOS QUALITATIVOS (ENTREVISTAS SEMI-DIRECTIVAS A SEIS HOMENS COM IDADES COMPREENDIDAS ENTRE OS 18 E OS 65 ANOS, RESIDENTES EM ZONAS URBANAS, NOS DISTRITOS DE AVEIRO, LISBOA, PORTO E VISEU). FEZ-SE UMA ANÁLISE DE CONTEÚDO DAS ENTREVISTAS, CUJA DURAÇÃO MÉDIA FOI DE UMA HORA. CONCLUI-SE QUE OS COMPORTAMENTOS SEXUAIS DE RISCO TRADUZEM NÃO RARAS VEZES UM ACTO DE REBELDIA CONTRA OS DISCURSOS NORMATIVOS DA PREVENÇÃO, OS QUE ORDENAM O USO DO PRESERVATIVO E UMA HIGIENE DE VIDA Sã E REGRADA, E UM DESAFIO ÀS REGRAS DO SEXO SEGURO.

A REJEIÇÃO DA PREVENÇÃO EXPRESSA, POR VEZES, UMA REJEIÇÃO DO DISCURSO SOCIAL DOMINANTE. NESTE SENTIDO, OS DISCURSOS PREVENTIVOS SÃO MAIS BEM ACEITES E INTERIORIZADOS SE PROVIEREM DO GRUPO A QUE O INDIVÍDUO SENTE PERTENCER.

O DESEJO DE INSUBORDINAÇÃO E O DESEJO DE LIBERTAÇÃO PELO SEXO REVELAM-SE POTENCIAIS MOTORES DAS PRÁTICAS SEXUAIS DE RISCO. ESTAS PODEM POIS SER INTERPRETADAS COMO IMPULSOS DE LIBERAÇÃO NUM CONTEXTO SOCIAL EM QUE OS HOMOSSEXUAIS ASPIRAM A MAIS DIREITOS CIVIS, LIBERDADE E VISIBILIDADE.

A "ESCAPADELA LIBERTADORA" CONSTITUI UM ESPAÇO POROSO AO RISCO; OCORRE NUM CONTEXTO DE DESEJO DE LIBERTAÇÃO, É VIVIDA COMO UMA LUFADA DE LIBERDADE ANTES DE REGRESSAR AO QUOTIDIANO REGRADO PELOS CUIDADOS PREVENTIVOS. A ESTA CONDIÇÃO DESMIBILIZADORA DOS COMPORTAMENTOS PREVENTIVOS, ACRESCENTA-SE UMA BANALIZAÇÃO DA DOENÇA QUE ACARRETA UMA HABITUAÇÃO AO RISCO, AGORA MAIS PRÓXIMO E CONHECIDO DO QUE HÁ VINTE ANOS, UMA NORMALIZAÇÃO DA DOENÇA, QUE ATENUA O MEDO QUE SE TEM DELA, E UM "SAFE SEX FATIGUE", ISTO É, UMA LASSIDÃO FACE AO SEXO SEGURO.

<sup>1</sup> PEDRO MOURA FERREIRA E MANUEL VILLAVARDE CABRAL (ORGS.), *SEXUALIDADES EM PORTUGAL. COMPORTAMENTOS E RISCOS*, BIZÂNCIO, LISBOA, 2010



## NARRATIVAS MÍTICAS COMO CONSTRUCTORAS DE IDENTIDADES TURÍSTICAS: LA RUTA PICASSO EN LA CIUDAD DE A CORUÑA

Héctor Mosquera Méndez  
Universidad de A Coruña (UDC)

Las creaciones culturales conformadas mediante narraciones míticas, en numerosas ocasiones, se convierten en estructuras discursivas que organizan las prácticas turísticas de una comunidad concreta. En el caso aquí presentado de la ciudad gallega de A Coruña, he podido observar este proceso de construcción narrativa alrededor de la obra y vida del artista Pablo Picasso, pues la ciudad se siente orgullosa de la estancia del genial pintor malagueño durante cinco años de su juventud. Así, alrededor del imaginario cultural de las vivencias sentidas por el niño Picasso, el turismo coruñés presenta una Ruta Picasso como otro producto turístico vendible hacia el exterior para atraer numerosas visitas. En este conciso póster se tratará de responder a una pregunta central: ¿Qué significado cultural tiene la figura de Picasso dentro del terreno artístico local?

En un profundo trabajo de campo realizado durante varios años en esta ciudad he podido descubrir como el carácter míticosimbólico de la figura arquetípica del bohemio que encarna Picasso, ha impregnado de significación todo el terreno artístico local. Teniendo como base el hecho histórico de la presencia de la familia Ruiz Picasso en la ciudad de A Coruña entre 1891 y 1895, se han construido unas narraciones míticas locales que, como lugar común de significación, han generado una serie de ritualidades y símbolos que dotan de sentido las maneras de hacer, ya que muchos artistas imitan las formas de trabajo de Picasso, pero también las formas del decir discursivo de los artistas locales, y sus posicionamientos internos en el terreno artístico local. Por otro lado, también se ha utilizado esta mitología para crear un paquete turístico sustentado en un paisaje mítico que permite atraer a la ciudad a visitantes y con ello obtener un beneficio económico. Este paisaje mítico, construido como una necesidad turística, está pautado en ocho puntos señalados en el paisaje urbano general mediante una serie de totems informativos que presentan en relieve las míticas siluetas del cubismo picasiano. Además, la obra y vida de Picasso, se convierte en un referente de autoridad artística y en un lugar común de simbolización que se materializa en los discursos de los artistas locales, en las estructuras internas de las exposiciones colectivas, en los mecanismos de legitimación interna, en las obras de los artistas, en metonimias fetichistas y en el espacio de la ciudad que obsesivamente resalta su figura simbólica. Como se podrá observar en el póster aquí mostrado, en esta minucia etnográfica, el mito, el símbolo y el rito parecen estar fusionados como un todo partiendo de la figura histórica de Picasso, y cada uno de ellos no puede ser analizado independientemente, ya que su sentido se me desvelo mediante la significación hermenéutica que me fue confiada por los informantes locales.

3463

### 1. BIBLIOGRAFÍA

- CAMPBELL, Joseph (1959) *El héroe de las mil caras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CORNIDE FERRANT, Enrique (1990) *Pablo Picasso: La Coruña, lugar de su nacimiento artístico*. Ayuntamiento de la Coruña, Galicia Editorial.
- OLANO, Antonio (1992) *Picasso gallego*. Santiago de Compostela, Ediciones el Correo Gallego.

- PADÍN PANIZO, Ángel (1991) *Los cinco años coruñeses de Pablo Ruiz Picasso*. A Coruña, Diputación Provincial de A Coruña.
- REDMOND, Anthony (2001) "Places that move" en A. RUMSEY, J. WEINER (eds.) *Emplaced myth: Space, narrative and knowledge in aboriginal Australia and Papua New Guinea*. University of Hawaii Press books, pp. 120-138.
- STEINER, Christopher (1995) "The Art of the Trade: On the Creation of Value and Authenticity in the African Art Market" en GEORGE E, M y MYERS, F. R (eds). *The Traffic in culture*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio (2007) *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representaciones y expresividad de las culturas*. Madrid, Ramón Areces.
- WOOD, Denis (1992) *The power of maps*. New York, The Guilford Press.



# NARRATIVAS MÍTICAS COMO CONSTRUCTORA DE IDENTIDADES TURÍSTICAS

Héctor Mosquera Méndez

Doctorando de la Universidad de A Coruña (UDC)

Realizando un trabajo de campo en la ciudad gallega de A Coruña, sobre las formas de vida de los artistas locales, pronto vislumbro la obsesiva referencia que estos artistas realizaban, en sus discursos autodefinitorios, a la figura de Picasso como referente de autoridad. Profundizando en este aspecto, descubrí que dentro de la cultura local se había construido narrativamente un *mito sobre el héroe-artista* Picasso. Los valores y episodios señalados en este *mito*, puede descubrir que estaban enraizados en la cultura local adquiriendo la forma del *rito* y el *símbolo*.



SEPARACIÓN	
Fase mítica	PLAYA – TORRE
Espacio señalado	Contacto con la naturaleza
Valores destacados CONCEPTOS	imaginación inconformismo inspiración fuerza visionaria carácter transgresor rebelión a lúdica soledad
	El mar
Símbolo	La paloma

SIMBOLO	
maneras del hacer	formas del decir
inspiración trabajo	discursos conceptos
	referente de autoridad
	exposiciones obras

Además, el significado cultural de este *mito*, también ha creado una serie de *símbolos* que dan sentido a (i) las formas de *decir*, generándose discursos que posibilitan la intertextualidad y los posicionamientos en el terreno artístico local; y (ii) las *formas de hacer*, produciendo algunos hábitos en incluso con la presencia inspiradora de la mirada de Picasso en las paredes u objetos de numerosos artistas (1), o *reinterpretando* míticas obras de Picasso (como *las Señoritas de Aviñón*) (2) dotándolas de un nuevo significado. Por otro lado, el carácter simbólico también se encarna como (iii) *referente de autoridad* que legitima la reestructuración de las exposiciones en museos (utilizándose a Picasso como autoridad comparativa) y como *icono publicitario* para incitar a la gente a comprar arte en la *feria* local anual.



(2)

INICIACIÓN	
Fase mítica	CASA – CEMENTERIO
Espacio señalado	1. Visión de la muerte 2. Ceremonia ritual 3. Ofrenda y creación de talismanes
Estructura ritual ACCIONES	La muchacha de los pies descalzos
Símbolo	

Estos valores enfatizados y simbolizados en el mito, son precisamente los mismos que los artistas locales utilizan para autodefinirse como artista; por otro lado, en base a esta construcción cultural de un mito del héroe-artista, se conformó localmente un *itinerario*, una *ruta turística*, denominada "La Ruta Picasso" que lleva al visitante por ocho puntos señalados en el entramado global del *paisaje urbano*, creando con ello un *paisaje mítico* que nos acerca a los lugares donde Picasso vivió alguna de sus aventuras infantiles. Aventuras y elementos previamente contruidos en el mito; así, es conformada una ritualidad del viaje por ese *paisaje mítico*. Igualmente, he observado que los propios artistas locales, también ritualmente realizan una especie de *romería religiosa* por los lugares, extrínsecos a la propia ciudad, donde Picasso continuó su periplo vital, (la bohemia francesa)



(1)

Por lo tanto, la figura de Picasso, interpretada culturalmente con la forma del mito, se convierte en una efigie simbólica de valores polisémicos encarnados con la forma, y la versatilidad de la metáfora, la metonimia, la comparación y la iconografía. Los motivos, el porqué se conforma de estas maneras este símbolo, abarcan una línea espectral entre dos polos: el *individual* (símbolo de inspiración, lugar común para autodefinirse, etc) y el *social* (formas de hacer y decir de grupos específicos, referente de autoridad, eslogan publicitario, etc) De ahí su marcada eficacia simbólica.



## MONTEVIDEO DE LA SELVA, UNA EXTINCIÓN REGISTRADA

Víctor S. Petrone

Laboratorio de Sistemática Humana Grupo EVOCO

Universitat de les Illes Balears

Avanzaba la oscura nube desde el sur, Bolivia quedaba bajo un manto gris que poco a poco amenazaba con la inexorable toma del lado brasileño; la tormenta se olía y más, se veía venir mientras yo tomaba fotos del desastre. Las ruinas de Montevideo de la Selva eran ya casi inexistentes... cuatro o cinco palos afloraban del otro lado entre lo que ahora era una densa vegetación que incesantemente tomaba el lugar del espléndido poblado. Tomé registro del insuceso y corrí bajo la constante amenaza gris plomo hacia el nuevo cruce de la frontera entre Bolivia y Brasil, que une a Plácido de Castro con la nueva población boliviana de Puerto Evo Morales. Sí, el nombre denuncia la conexión evidente, es que el actual Presidente Boliviano estuvo aquí, por primera y única vez en la historia boliviana hacia 2007 para observar de cerca las consecuencias del extraño, inesperado, infame incendio. Decidió allí –ignoro si junto a la comunidad local que Montevideo llegaría a su fin definitivo; optó en cambio por la reinstalación de los pobladores palustres en una locación apartada unos 1000 metros y mediada ya no por el gran cauce del Abuná, sino por el cañadón del Rapirrán. La garantía del nuevo lugar es estar a salvo de las indeclinables inundaciones de la época de lluvias o *invierno* amazónico. Cruzo el puente de madera bajo una llovizna. Pregunto en el primer negocio acerca de Montevideo, si había vivido allí o conocía a alguno de sus antiguos moradores. Un hombre grueso me dice que tiene filmaciones, cosa que me sorprende y por tanto solicito me las muestre, procediendo yo a revelarle mis fotos sacadas en el 2006. “Ah, no... este, ya... uy, qué buenas”; en definitiva mi condición de “gringo” le había instado a mentirme –modalidad que he observado varias veces por aquellas latitudes, pasando a excusarse y decirme que nunca había estado allí y, más en concreto, que era la primera vez que veía fotos del “famoso” sitio. Continúo en procura de datos, llego hasta la “Loja do Gaúcho Brasileiro”, donde entro dando un “boa tarde” que es devuelto en un acento castellanizado al máximo. Se trata de José, un argentino (sí), porteño, de padres bolivianos que llegó al lugar hace un par de años. Se sorprende con las fotos: “Ché, que impresionante, nunca había visto al tal Montevideo...”, luego de una grata charla que me brinda la gracia del acento rioplatense, me regala un paraguas –la lluvia mientras aumentó y me indica a la persona clave: el Sr. Ketawari, alcalde de Puerto Evo y sabido antiguo morador de Montevideo. Salgo de la paradójica tienda –ni brasilera, ni gaúcha y preguntando a la primera persona que descubro en tareas sobre la lodosa calle sobre aquel informante, contesta amablemente: “con él está hablando”. Mi asombro queda relegado a la presión que ejercen la lluvia y el maldito ómnibus que desde Plácido sale con destino a Rio Branco en sólo unos 20 minutos. Le pregunto sobre las causas del fin de Montevideo al tiempo que abro la carpeta con las fotos impresas en hojas A4: su cara se paraliza, la quijada cede... su emoción es evidente. “¿A cuánto las vende?”. “¿Vender? No, se las regalo”, contesto. Pero eso sí, quiero saber cómo fue lo del incendio. Señala la primer casa de la foto 3: “Acá empezó el fuego, era de madrugada; toda la manzana se quemó sólo en unas horas...”. ¿Y el por qué? “Ah, eso nunca se va a saber, pero no fue algo natural”. Yo tengo ya el registro de lo acontecido, según me comentaron los “de enfrente”, los brasileños. Se dice (esto también lo registré en Rio Branco) que el asunto es escabroso. “Los bolivianos agarraron a un muchacho que

fue a robar; sí, lo ataron a un árbol atrás de la villa y lo torturaron hasta morir. Luego, un tiempo después, la familia del difunto se tomó venganza ¡y en serio!: ¿por qué te creés que se incendió eso de noche? Los bolivianos hasta hoy nos odian, sí, por lo del Acre, ¿sabés, no? Porque dicen que le robamos su tierra...”. La lluvia se hace cada vez más fuerte y yo cruzo el fangal que ahora une los dos poblados, tengo 5 minutos para llegar a la estación de bus. Me levo la sensación, más bien la convicción de que esta frontera desde hace más de un siglo se muestra como una cicatriz aún no bien curada. Las Instituciones Religiosas Formales del Ayahuasca fueron el primer indicio, allá en la distante capital Montevideo, de lo que corroboro con la desaparición de esta otra Montevideo de la Selva.

#### **1. REFERENCIAS DE LAS FOTOS**

1) vista frontal de la totalidad de Montevideo (2006); 2) vista desde el primer pasaje elevado donde se aprecia la comisaría (2006); 3) vista de la calle central que muestra la casa donde se originara el incendio, según Sr. Ketawari, primera de la derecha (2006); 4) vista hacia la ribera brasileña desde la manzana de enfrente (2006); 5) vista de escalinatas y casas (2006); 6) un botero espera aburridamente a los escasos clientes en la orilla de Montevideo (2006); 7) vista de los restos de Montevideo tomada desde Plácido de Castro en época de seca con perspectiva casi idéntica a foto 1 (2010); 8) vista de los restos de Montevideo desde ribera brasileña tomada en época de lluvia (2009). [vspetrone@hotmail.com](mailto:vspetrone@hotmail.com)



# Montevideo de la selva: una extinción registrada

**Víctor S. Petrone (becario FPU 2008-3884, Ministerio de Educación, España).**

Cuando me decidí a apersonarme en la zona fronteriza amazónica que limita Brasil con Bolivia suponía encontrar una zona de datos que darian cuenta de los distintos tipos y grados de un relacionamiento. A mi parecer, todavía conflictivo entre ambas naciones. De hecho el hoy Estado brasileño de Acre fue hace poco más de 100 años (más precisamente entre 1899 y 1903) el foco de una serie de luchas armadas que, de alguna forma, trazaron entonces el destino de lo que al presente es la geografía política de esa particular rincónada. Reclamos del lado boliviano siguen sin embargo auspiciando la reincorporación del Acre: "territorio robado...". según es común escuchar del lado andino. Estado "por derecho" apuntan en tanto sus vecinos. Sin embargo nunca esperé encontrar que Montevideo sería la evidencia más cabal de afirmación de aquella primera intuición. Montevideo de Rapirrán o, como prefiero llamarla yo: Montevideo de la selva, fue sin embargo el signo que me dio la clara pista de que aun subsistía una dinámica en las relaciones de ambos. Tradiciones culturales –boliviana & brasileña– que aún no ha logrado cerrar la herida abierta por aquella beligerancia... ¿o es incluso más profunda? La desaparición de la localidad fronteriza de Montevideo –construcción enteramente palafítica esparzada frente a la localidad brasileña de Plácido de Castro–, fue precisamente la clave que me advirtió acerca de un tipo de relacionamiento complejo y no siempre feliz, que hunde su raíz –bajo mi perspectiva– en tiempos tan lejanos como los que entmarcaron los procesos expansivos coloniales de Sudamérica. El registro fotográfico de esta localidad, lamentablemente desaparecida en 2007, y especialmente las narraciones que dan cuenta de los motivos de su "exterminio", auspician la exposición de dicha estructura relacional de fondo, al parecer aun viva entre ambas naciones.



Avanzaba la oscura nube desde el sur, Bolivia quedaba bajo un manto gris que poco a poco amenazaba con la inexorable toma del lado brasileño, la tormenta se oía y más, se veía venir mientras yo tomaba fotos del desastre. Las ruinas de Montevideo de la Selva eran ya casi inexistentes... cuatro o cinco palos afloraban del otro lado entre lo que ahora era una densa vegetación que incandescentemente tomaba el lugar del espléndido poblado. Tomé registro del lugar y corrí bajo aquella constante amenaza gris plomo hacia el nuevo cruce de la frontera entre Bolivia y Brasil, que una a Plácido de Castro con la nueva población boliviana de Puerto Evo Morales. Sí, el nombre –denuncia la conexión evidente, es que el actual Presidente Boliviano estuvo aquí, por primera y única vez en la historia boliviana, hacia 2007 para observar de cerca las consecuencias del extraño, inesperado, infame incendio. Decidí allí –ignoro si junto a la comunidad local– que Montevideo llegaría a su fin definitivo, opté en cambio por la reinstalación de los pobladores palustres en una locación apartada unos 1000 metros y mediada ya no por el gran cauce del Abuná, sino por el cañadón del Rapirrán. La garantía del nuevo lugar es estar a salvo de las indeclinables inundaciones de la época de lluvias o invierno amazónico. Cruzo el puente de madera ya bajo la lluvia. Pregunto en el primer negocio acerca de Montevideo, si había vivido allí o conocía a alguno de sus antiguos moradores. Un hombre grueso me dice que tiene filmaciones, cosa que me sorprende y por tanto solicito me las muestre, procediendo yo a revelarle mis fotos sacadas en el 2008. "Ah, no... este, ya... uy, que buenas"; en definitiva mi condición de "gringo" le había instado a mentirme –modalidad que he observado varias veces por aquellas latitudes–, pasando a excusarse y decirme que nunca había estado allí y, más en concreto, que era la primera vez que veía fotos del "famoso" sitio. Continúo en procura de datos, llevo hasta la "Loja do Gaúcho Brasileiro", donde entro dando un "boa tarde" que es devuelto en un acento castellanizado al máximo. Se trata de José, un argentino (sí), porteño, de padres bolivianos que llegó al lugar hace un par de años. Se sorprende con las fotos. "Chó, que impresionante, nunca había visto al tal Montevideo...". Luego de una grata charla que me brinda la gracia del acento rioplatense, me regala un paraguas –la lluvia mientras aumento– y me indica a la persona clave, el Sr. Ketawan, alcalde de Puerto Evo y sabido antiguo morador de Montevideo. Salgo de la paradójica tienda –ni brasileña, ni gaúcha– y preguntando a la primera persona que descubro en tareas sobre la ya lodosa calle en relación a aquel informante, contesta amablemente: "Con él está hablando". Mi asombro queda relegado a la presión que ejercen la lluvia y el ómnibus que desde Plácido salí con destino a Rio Branco en sólo 20 minutos. Le pregunto sobre las causas del fin de Montevideo al tiempo que abro la carpeta con las fotos impresas en hojas A4: "su cara se paraliza, la quijada cede... su emoción es evidente. ¿A cuánto las vende?". "¿Vender? No, se las regalo", contesto: Pero eso sí, quiero saber cómo fue lo del incendio. Señala la primer casa a la derecha en la foto. "Acá empezó el fuego, era de madrugada, toda la manzana se quemó sólo en unas horas...". "¿Y el por qué?". "Ah, eso nunca se va a saber, pero no fue algo natural". Yo tengo ya el registro de lo acontecido, según me comentaron los "de enfrente" los brasileños. Se dice (esto también lo registré en Rio Branco) que el asunto es escabroso. "Los bolivianos agarraron a un muchacho que fue a robar, sí, lo ataron a un árbol atrás de la villa y lo torturaron hasta morir. Luego, un tiempo después, la familia del difunto se tomó venganza y en serio: ¿por qué te crees que se incendió eso de noche? Los bolivianos hasta hoy nos odian, sí, por lo del Acre. ¿sabes, no? Porque dicen que te robamos su tierra...". La lluvia se hace cada vez más fuerte mientras cruzo el tanzal que ahora une los dos poblados, tengo 5 minutos para llegar a la estación de bus. Me llevo la sensación, más bien la convicción, de que esta frontera desde hace más de un siglo se muestra como una herida aun no bien cicatrizada. Las Instituciones Religiosas Formales del Ayahuasca fueron el primer indicio, allá en la distante y austral capital Montevideo, de lo que corroboró con la desaparición de esta otra Montevideo de la Selva.



Referencias de las fotos (de arriba abajo en sentido horario): 1) vista frontal de la población de Montevideo (2006); 2) vista desde el primer pasaje elevado donde se aprecia la conexión (2006); 3) vista de la calle central que muestra la casa donde se originó el incendio, según Sr. Ketawan, primero de la derecha (2006); 4) vista hacia la ribera brasileña desde la manzana de enfrente (2006); 5) vista de escalinatas y casa (2006); 6) un botero espera abundantemente a los escasos clientes en la orilla de Montevideo (2006); 7) vista de los restos de Montevideo sumada a una Plácido de Castro en época de seca con perspectiva casi idéntica a foto 1 (2010); 8) vista de los restos de Montevideo desde ribera brasileña tomada en época de seca (2009); [vspetron@protonmail.com](mailto:vspetron@protonmail.com)





## LA SALA DE ESPERA EN LOS CENTROS DE SALUD

Felipe Reyero Pantigoso

Psiquiatra y Antropólogo de Madrid Salud (Ayuntamiento de Madrid)

La sala de espera de un Centro de Salud de la red pública, frontera entre la sociedad y la Administración dispensadora de ayuda profesional, es un ámbito desde el que se puede estudiar, a través del comportamiento de quienes a él acuden, la influencia inmediata en ellos de los determinantes arquitectónicos y las normas de la institución propias de la Psicología Ambiental, así como también se puede ver el peso en la conducta de espera de las costumbres y creencias de la sociedad circundante.

El registro sistemático de posturas y movimientos a la llegada, en el tiempo de espera a ser atendido y a la salida del despacho de consulta o la sala de tratamientos en grupo, cobra mayor sentido con la interpretación explícita de la propia conducta a un médicoantropólogo, que trabaja en el mismo Centro y justifica su interés ante los encuestados en dar a la disposición de la sala la forma más adecuada. En los momentos de cambio de edificio o de importantes reformas en la sala de espera, los usuarios y el personal sanitario se muestran más interesados en esa gestión.

En los últimos treinta años, desde 1982, el Centro de Salud del Ayuntamiento de Madrid en el sector de la zona Sur de la ciudad correspondiente a los distritos de Usera y Villa-verde, ha cambiado de sede en tres ocasiones, que han coincidido con cambios en los servicios que prestaba el Centro y la población a la que han ido dirigidos, al tiempo que en el contexto sanitario global se producen cambios en la asistencia sanitaria de la Seguridad Social, en las normas de prevención activa en la vida sanitaria y en el interés por esos temas en la población. Efectivamente, la población general y en particular quienes pasan la mañana en el hogar se informan sobre temas de salud por los medios de comunicación social – sobre todo radio y televisión y cada persona – paciente, usuario o cliente, según la moda del momento llega a contrastar la opinión del médico con la de otro médico de la red pública, con la del farmacéutico, con las de los múltiples consultores de los medios y las que puede conseguir en Internet, e incluso, al modo tradicional, con familiares, vecinos y amigos.

Al principio, la propuesta de la Sanidad Municipal de Madrid era de servicios que en su día fueron pioneros, como Salud Mental, Planificación Familiar y Orientación Social, por los que se interesaba una población en su mayoría femenina y atenta a propuestas de orientación de su vida entonces novedosas y todavía aconsejadas de discreción para evitar estigmas. En esos mismos locales y por los mismos profesionales también se que atendía al Padrón de la Beneficencia, formado en algunos barrios por minorías étnicas autóctonas, sobre todo gitanos, a los que se iban añadiendo individuos en proceso de exclusión social, por el desempleo, los desahucios o la disgregación familiar. Se decía que eran servicios para progres y para pobres. En sala de espera de este Centro de Salud coincidían pacientes payas, de actitud recoleta, refugiadas en la lectura de un libro o en la conversación queda con su pareja o su niño, y familias gitanas que acudían a consulta casi todas las semanas, se conocían entre sí, preguntaban todo pues no sabían leer y se mostraban con la desenvoltura de quien se mueve en territorio propio. Entre unos y otros, alguna persona mayor reputada en el barrio de curandera español tradicional o alguna mujer joven con atuendo de medicina alternativa, siempre discretos y respetuosos del poder médico. Los mismos médicos, flexibles en sus propuestas de puntualidad y cumplimiento del tratamiento.

Con la universalización de la asistencia sanitaria y la extensión en la Seguridad Social de la Salud Mental y Planificación Familiar, se mantuvieron esas prestaciones en la Sanidad Municipal, ahoraí destinadas en general a usuarios que ya tenían abierta Historia Clínica y que asumieron el cambio de local como una oferta sala de espera, cómoda y paralela a la otras redes por derechos de antigüedad. La llegada de inmigrantes ilegales y la apertura a programas preventivos grupales en la Menopausia y la Tercera Edad, introdujo un ambiente de espera más paciente y el agrupamiento de los que van a entrar o acaban de salir de la sala de tratamientos en grupo. En las conversaciones entre usuarios se dan argumentos propios de la Medicina basada en la evidencia que suponen prohibiciones y que se predicen en la sala de espera con más firmeza que la que la que muestran los médicos en la consulta, a quienes por otro lado se fiscaliza con la lectura de la parte de los prospectos de los fármacos en que se detallan los múltiples efectos secundarios. Y es que el paso del paternalismo médico al estímulo de la autonomía del usuario lleva a algunos excesos y está siempre presente la noticia de frecuentes agresiones a los médicos por no plegarse a la demanda de los usuarios.

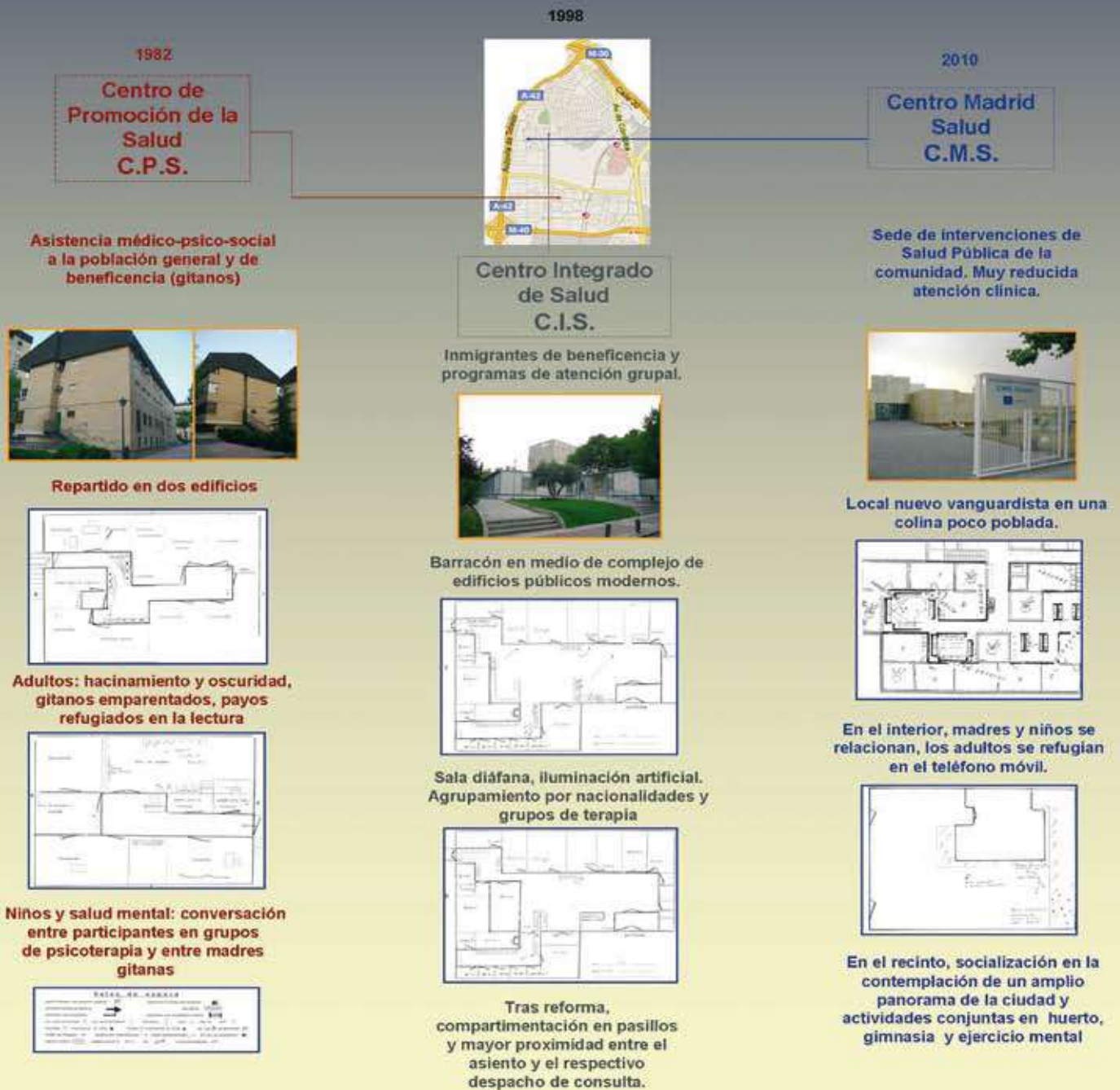
El último cambio de local, de tradicional a edificio de vanguardia en que la persona se achica y se pierde, se ha acompañado del cuestionamiento de la continuidad de asistencia para los usuarios habituales, ya que la Sanidad Municipal se ha de dedicar en adelante a la Salud Pública basada más en la persuasión en grupo que en los consejos individuales. Desconcierto que también han encontrado nuestros clientes en los consultorios de la Seguridad Social, donde las cita a la consulta, la recopilación de datos clínicos y la prescripción está mediatizada por instrumentos electrónicos, detrás de los que se oculta el profesional de la salud; distancia que apenas se compensa con la posibilidad de libre elección de médico y enfermero. Así, la llegada de participantes a grupos de relajación, pilates, paseos, huerto terapéutico, psicoeducación en dolor crónico, memoria e información genérica sobre los posibles riesgos del sedentarismo y de las relaciones íntimas de los da a la sala de espera un tono distendido y suave. Tranquilidad casi espiritual, quizá propiciada por la mayor presencia de personas que combinan la Medicina convencional con modos de vida y ayuda mutua alternativos, que a veces se han llamado Medicinas blandas, que a veces escuchan embelesados el mp3, por lo que, cuando hay alguna interacción en la sala ahora silenciosa, es para aconsejar alguna web del ordenador o mostrar el propio, que es portátil, minúsculo, integra múltiples funciones y es el más novedoso del mercado.



# Paralelismo gráfico entre Cambios ambientales y sociales y la conducta de los sujetos en la sala de espera de un centro de salud.

- Felipe Reyero Pantigoso, Antropólogo y Psiquiatra, Centro Madrid Salud de Usera -

La evolución global de un grupo humano a lo largo de un periodo de tiempo se suele representar por tramos delimitados por situaciones de cambio que en la memoria de los participantes tienen mayor relevancia. A los 30 años de la puesta en funcionamiento de los Centros de Salud del Ayuntamiento de Madrid, la pervivencia de gran parte del equipo sanitario y el registro en su día del comportamiento de los usuarios en la sala de espera del centro de salud de Usera-Villaverde permite sugerir la relación que ha habido entre los cambios sociopolíticos en el país, la urbanización de la zona sur de la ciudad, las propuestas pioneras en cada momento de la sanidad municipal (incorporación de grupos marginales a la asistencia reglada y oferta de Salud Mental y Planificación Familiar, en un principio; acogida de la inmigración ilegal y atención a las personas mayores, más tarde; y finalmente, intervenciones en la comunidad para influir preventivamente en las costumbres) y el comportamiento de los usuarios en la sala de espera. La coincidencia de cambios en el barrio en que se inserta, la arquitectura interna, los servicios que se ofrecen y el tipo de población usuaria han cambiado al mismo tiempo, lo que ha facilitado el desglose de la interacción medioambiente, entorno humano y conductas individuales y la comparación de las tres etapas en un gráfico conjunto.



La representación esquemática de una evolución marcada por hitos sirve para representar la memoria conjunta de un grupo de profesionales que al rememorar su historia descubren relaciones entre lo macro y lo micro, las conductas y las creencias, la experiencia vivida y las propuestas de futuro, como al armonizar edificio y prestaciones con el mejor uso de la sala de espera.



# LA “PEQUEÑA ÁFRICA”<sup>1</sup>: CONFLICTO Y RESOLUCIONES SOBRE LOS USOS DEL ESPACIO NATURAL EN L’ESTARTIT. DISCURSOS Y PERCEPCIONES

Begoña Vendrell Simón

Institut de Ciències del Mar (ICM-CSIC)

Stefan Gelcich

Laboratorio Internacional en Cambio Global (CSIC-PUC) y

Centro de Estudios Avanzados en Ecología y Biodiversidad,

Pontificia Universidad Católica de Chile

Covadonga Orejas

Institut de Ciències del Mar (ICM-CSIC)

Instituto Español de Oceanografía (IEO) (dirección actual y permanente)

## 1. INTRODUCCIÓN

El proyecto “Una aproximación interdisciplinar al manejo y la conservación marina: experiencias divergentes como base de estrategias globales” (Marine Protected Units in Chile and España, MAPUCHE) ha sido un proyecto multidisciplinar que tenía el objetivo de evaluar la eficacia de diferentes modelos de gestión y conservación mediante el análisis de aspectos biológicos y socioeconómicos de diversas Áreas Marinas Protegidas (AMP) de Chile y España. En España se efectuaron estudios socioeconómicos sobre el Área Marina Protegida de las Islas Medas (APIM), en Cataluña, con el fin de evaluar las percepciones y discursos que ofrecen los diferentes actores sociales sobre el espacio protegido, así como una escueta valoración económica de los servicios ecosistémicos.

3475

## 2. ¿CÓMO SE PERCIBE EL APIM Y DE QUÉ HABLAN SUS USUARIOS?

Para evaluar la percepción que los diferentes grupos de usuarios tienen sobre el espacio protegido, se adoptaron dos herramientas metodológicas: encuestas y entrevistas semi-estructuradas. Del análisis de los datos proporcionados por ambas técnicas, se extraen diversos resultados. Entre los problemas y beneficios derivados de la protección del espacio, el principal problema se define como la identificación de la situación general como situación de conflicto (intereses divergentes). El origen de la misma se sitúa en el proceso de patrimonialización de la naturaleza asociado a cambios sobre la percepción del espacio y los recursos: se crea una situación de anomia asociada a un problema de gobernanza y de asimetría en la representatividad y participación real de los diferentes grupos de usuarios en la gestión y uso del espacio, que se traduce en cierto impacto sobre el medio ambiente. Entre los beneficios derivados de la existencia del APIM, primeramente se destaca el económico para ciertos sectores (empresarios y administración, sobre todo), seguido de la percepción por parte de algunos pescadores (profesionales y recreativos) de la ventaja que supone faenar en la cercanía de una AMP –percepción que a menudo no se ajusta a la realidad, y de la voluntad actual del colectivo de pescadores profesionales de realizar acciones conjuntas en el AMP y aguas cercanas con la Oficina del APIM.

---

<sup>1</sup> La Pequeña África es el nombre con el cual los habitantes de la vecina población de Torroella de Montgrí se refieren a veces a l’Estartit. Esta apelación tiene a menudo connotaciones negativas (alude a lo primitivo y salvaje, vistos desde un punto de vista negativo).

En general, el APIM se percibe por casi todos los colectivos de usuarios como algo positivo –sobre todo, teóricamente o neutro– en la práctica. Solamente el colectivo científico (biólogos) manifiesta que la presencia de este espacio protegido es negativa para el espacio natural en sí, para su conservación, aunque se remarca que ello deriva del tipo de gestión establecida (hecho que se traduce en la visión del APIM más como un “parque temático”). Los visitantes del APIM tienen en general una visión positiva sobre las AMP y la conservación, aunque a veces presentan argumentos contradictorios o muestran poco conocimiento del funcionamiento real de las AMP; es también patente la conciencia de que el turismo puede afectar negativamente las AMPs. Esta visión positiva del turista no se traduce, en un escenario hipotético, en una mayor disposición a pagar por visitar un espacio protegido en casi la mitad de los casos, de lo cual se deriva paradójicamente una importancia real marginal del discurso conservacionista y/o cierto descontento con la administración pública de los fondos. Se muestra también la relación del discurso conservacionista con radicalismos y con la academia: más de la mitad de los encuestados relacionan la creación de AMPs con grupos ecologistas y/o científicos, siendo la población local y los pescadores profesionales poco considerados en relación a ello. Con todo, pese a que el 91% de los encuestados consideran que una buena gestión del AMP por parte de pescadores artesanales ayudaría a mejorar la imagen que se tiene de este colectivo, menos de la mitad consideran positivo el hecho de involucrar a los pescadores artesanales en la gestión del APIM (de donde se desprende una posible falta de información respecto a tanto la actividad profesional del colectivo, como a la actividad gestora que pudieran ejercer).

De las entrevistas realizadas, se observa un clima de tensión continua entre los diferentes usuarios, sobre todo a raíz de posiciones enquistadas casi desde la creación del AMP y de la falta del buen funcionamiento de sus órganos gestores. Aunque éstos pretenden aglutinar representantes de los diferentes sectores implicados en el uso del AMP, faltan discurso común y voluntad de diálogo reales, y la representatividad de los sectores es muy asimétrica, con predominancia y poder *in situ* del sector empresarial; aún así, se denota cierta mejora del clima de tensión entre algunos sectores desde que el actual representante del APIM asumió dicho cargo.

Se observa la existencia de una paulatina mercantilización del territorio que beneficia a los sectores empresariales, deja de lado a los pescadores profesionales, y se nutre de un discurso conservacionista que no tiene interés real en la conservación.

### **3. DIRECTRICES PARA UNA MEJOR GESTIÓN**

Los procesos de patrimonialización de la naturaleza pueden comportar, como en el caso de estudio, complejas dinámicas de mercantilización del espacio, empresarialización de sectores tradicionales, y de desestimación del valor de uso de dichos espacios naturales en pro de su valor de mercado, que, pese al discurso conservacionista imperante y, en este caso, a la propia ley bajo la cual se creó el APIM van en contra de dicho discurso y no promueven situaciones de gobernanza real.

Pese a la situación conflictiva que se mantiene desde el inicio del AMP, algunos grupos de usuarios han pasado de la resignación a desde hace poco la “reactivación” de propuestas y actividades a realizar en el AMP, pero relativamente alejados de sus órganos de gobierno. En el APIM se observa un fuerte desequilibrio en cuanto a beneficios económicos derivados de los usos o existencia de la misma, que debería subsanarse a través de procesos reales de gobernanza (a través de la reactivación de los propios órganos de gestión del

AMP y de la revalorización de los colectivos más marginados en esta gestión). En este sentido, se considera importante transmitir a la sociedad civil el posible rol de los pescadores artesanales en temas de conservación.

Se considera que el problema de base radica en la falta de consenso y diálogo inicial entre las partes y de un adecuado plan de gestión desde la creación del AMP, que tuviera en cuenta estudios previos tanto ecológicos, como económicos y sociales (con el fin de determinar y definir bien los procesos de gestión posteriores y evitar fracasos de gestión iniciales o situaciones de insatisfacción crónica por parte de algunos *stakeholders*). Así, se concluye que, más que el proceso *topdown* o *bottomup* de creación de la AMP objeto de estudio, aquello que influye en su buena gestión son: 1) el momento de creación de la misma y 2) que se promueva una gobernanza real. Igualmente, se cree necesaria la creación o transformación de productos turísticos hacia aspectos más vinculados al territorio y su valor de uso, así como a actividades educativas de promoción de la cultura y de los valores patrimoniales. La reciente figura de Parque Natural debería servir de plataforma para impulsar estos procesos y reestructurar la gestión del APIM.

## “La Pequeña África”:

### conflicto y resoluciones sobre los usos del espacio natural en l’Estartit

Begoña Vendrell Simón<sup>1</sup>, Stefan Gelcich<sup>2</sup>, Covadonga Orejas<sup>1,3</sup>

<sup>1</sup>Institut de Ciències del Mar (ICM-CSIC); <sup>2</sup>Laboratorio Internacional en Cambio Global (CSIC-PUC) y Centro de Estudios Avanzados en Ecología y Biodiversidad, Pontificia Universidad Católica de Chile; <sup>3</sup>Instituto Español de Oceanografía (IEO) (dirección actual y permanente)  
e-mail: bego.vendrell@gmail.com

## Introducción al proyecto MAPUCHE:

El proyecto MAPUCHE (Marine Protected Areas (AMP) in Chile and Spain) ha sido un proyecto multidisciplinar que tenía el objetivo de evaluar la eficacia de diferentes modelos de gestión y conservación mediante el análisis de aspectos biológicos y socioeconómicos de diversas AMP. En España se efectuaron estudios socioeconómicos sobre el Área Marina Protegida de las Islas Medas (APIM) (Cataluña) con el fin de evaluar las percepciones y discursos que ofrecen los diferentes actores sociales sobre el espacio protegido, así como una escueta valoración económica de los servicios ecosistémicos.

## Resultados:

A continuación se presenta una tabla-resumen con los discursos y percepciones que los distintos grupos de usuarios tienen sobre el APIM:

Grupos de usuarios	Visión sobre el AMP	Discursos y elementos discursivos usados	Grupos de usuarios con quien están en conflicto, principalmente	Peligro que supone la actividad actual de estos usuarios para el AMP	Tipo de beneficio que le supone al usuario el AMP	Beneficios potenciales
Pescadores artesanales locales	Neutra en cuanto a su actividad, pero positiva en general, sobre todo si se les confiriera “derechos” de faenar en zonas cercanas al AMP, como la bahía (controlando las embarcaciones que vienen de otros puertos). Se remarca la empresarialización del AMP	Valor de uso del espacio; económico (débilmente); conservación; legitimidad histórica	Pescadores profesionales de otras cofradías (sobre todo, semi-industriales), administración de Cataluña y local; puntualmente con empresarios.	-	Económico; Ecológico; Emocional	Voluntad de realizar acciones conjuntas en el AMP con otros grupos de usuarios; poner en valor el patrimonio cultural local asociado al patrimonio natural
Pescadores recreativos	Positiva para su actividad. Se remarca la empresarialización del AMP	Uso del espacio para el ocio; conservación; patrimonio		-	Satisfacción por el uso del espacio	
Empresarios (sector grandes clubes de buceo y excursiones marítimas)	Positiva para el negocio, aunque se quejen de las limitaciones que se les imponen	Economía capitalista; patrimonio; conservación (sin finalidades de conservación reales); legitimidad histórica	Científicos, Administración	Sobrefrecuentación, mercantilización del espacio	Económico	Contribuir a visibilizar el AMP
Empresarios clubes de buceo pequeños	Positiva tanto para el negocio como en clave de valores naturales. Se remarca la empresarialización del AMP	Economía capitalista; valor de uso del espacio; conservación; patrimonio	Empresarios “más grandes”	Mercantilización del espacio	Económico; satisfacción por el uso del espacio	Voluntad de realizar acciones conjuntas en el AMP con otros grupos de usuarios, contribuir a visibilizar el AMP
Propietarios de comercios	Neutra; se quejan de que el turista “ya no gasta”	Económico	Administración		Económico (aunque comenten que no es apreciable actualmente)	
Administración gobierno autonómico	Positiva, sobre todo de cara a la conservación y la política	Conservación (aunque a menudo, no muy real); patrimonio; economía capitalista	Empresarios, pescadores profesionales, científicos	Mercantilización del patrimonio natural	Económico; Político	Llevar a cabo una buena gestión y fomentar una gobernanza real
Personal de las oficinas del AMP	Positiva, sobre todo de cara a la conservación, el disfrute de la naturaleza; optimismo de cara a la actuación conjunta y armoniosa de los diferentes usuarios	Conservación; conciliación de usos; patrimonio	Situación intermedia de conflictos puntuales con todos los grupos de usuarios, y conciliadora de los mismos	Inadecuada gestión por quiere tener contentos a todos	Ecológico; Político	Llevar a cabo una buena gestión y fomentar una gobernanza real (supeditado a la administración general).
Turistas de buceo	Positiva, sobre todo de cara a la conservación, el disfrute de la naturaleza por parte del público y el hecho de ponerla en valor; positiva para la población local (económicamente)	Conservación; patrimonio; economía de consumo; algún valor de uso del espacio		Sobrefrecuentación, participan de la mercantilización del espacio	Satisfacción por el uso del espacio	Fomentar la valoración de la naturaleza, contribuir a visibilizar el AMP
Turista general	Positiva, sobre todo de cara a la conservación, el disfrute de la naturaleza por parte del público y el hecho de ponerla en valor; positiva para la población local (económicamente)	Conservación; patrimonio; economía de consumo		Sobrefrecuentación, participan de la mercantilización del espacio	Satisfacción por el uso del espacio	Fomentar la valoración de la naturaleza, contribuir a visibilizar el AMP
Científicos	Positiva en teoría, negativa en la práctica, debido a una mala gestión que se traduce en la empresarialización del AMP y la pérdida del sentido de la conservación	Conservación; valor de uso del espacio natural; economía de mercado y legitimidad histórica (cuando hablan de otros usuarios)	Sector empresarial en general; administración		Ecológico; Emocional	Voluntad de realizar acciones conjuntas en el AMP con otros grupos de usuarios
Agentes rurales/vigilancia	Indefinida. AMP buenas en teoría, pero fallan en la gestión. Se remarca la empresarialización del AMP	Conservación; justicia	Sector empresarial; pescadores (en general); administración (puntual)			Voluntad de hacer cumplir la normativa
Personaje local experto en turismo	Positiva en teoría, no tanto en la práctica (aunque se expresa optimismo). Se remarca la empresarialización del AMP	Conservación; valor de uso (con finalidades económicas); patrimonio	Sector empresarial		Dice que aporta beneficios a todos los niveles, si está bien gestionada	Voluntad de redefinir el AMP y sus usos para una mejor gestión

Positiva Neutra Negativa

## A modo de conclusión:

En el APIM, el impacto sobre el medio proviene de una situación de anomia, derivada de un problema crónico de gobernanza (de asimetría en la representatividad y participación real de los diferentes grupos de usuarios en la gestión del espacio protegido). El origen del conflicto se identifica como el proceso de patrimonialización de la naturaleza asociado a cambios sobre la percepción del espacio y los recursos. Los “antiguos usuarios” (término relativo) han ido reclamando ciertos derechos históricos adquiridos para el uso y dominio del espacio frente a actores foráneos; entre ellos, los pescadores artesanales actualmente no reivindican estos derechos, y participan en proyectos conjuntos con la Oficina del APIM. Creemos que lograr más simetría en las relaciones de poder se traduciría en una gobernanza más efectiva que contribuiría a una mejor conservación del medio natural y un menor conflicto entre grupos de usuarios.

# LA MÚSICA COMO SISTEMA DINÁMICO COMPLEJO: PROPUESTA DE UN MODELO TEÓRICO DE INVESTIGACIÓN

Santiago Vivó González  
Miguelina Cabral Domínguez

## 1. INTRODUCCIÓN

La música, como práctica humana se construye, compone, interpreta y percibe en base a determinados procesos formativos (Rice, 1973) en los que se interrelacionan de forma flexible y dinámica, lo subjetivo e individual, lo colectivo y social y lo heredado a través del tiempo. Esta práctica, así construida, se actualiza y objetiva a través de su uso en determinados eventos local y temporalmente situados (Martí, 1991). Por su propia condición simbólica, dichos eventos, emergentes como resultado de una combinatoria particularmente compleja a partir de lo que podríamos denominar gramáticas musicales y corporales, no pueden ser desgajados de los procesos socioculturales de su interpretación. Esta dualidad nos ha llevado al planteamiento de un modelo teórico que posibilite a nivel conceptual la articulación dinámica y no determinista entre ambas perspectivas en la que la retroalimentación de ambas dimensiones, sometidas a su vez al esquema de los procesos formativos, se convierte en la generadora de significado.

## 2. OBJETIVO

Proponer un modelo teórico básico de investigación que posibilite el tránsito conceptual y la articulación dinámica sobre la bidimensionalidad de la música como sistema simbólico humano.

3479

## 3. METODOLOGÍA

El proceso metodológico desarrollado para la confección de este trabajo está basado en la revisión bibliográfica, en la selección analítica de elementos teóricos concretos y en su adaptación creativa y reflexiva hacia el ámbito de la música. Dicho aparato conceptual está elaborado a partir de tres grandes corrientes teóricas: la Antropología interpretativa, la Analítica musical y las Teorías de Sistemas Dinámicos.

## 4. LA MÚSICA COMO SISTEMA SIMBÓLICO BIDIMENSIONAL

La música como símbolo puede ser analizable desde la perspectiva de su forma específica como estructura y de su dimensión procesual. Esto ha determinado un campo de estudios de lo musical parcialmente segmentado entre lo que aquí se denominan enfoques contextualistas y enfoques analíticos (Reynoso, 2006). Ambas dimensiones generan por su parte distintas relaciones entre las personas y los sonidos, resultando como consecuencia de las diferentes relaciones así establecidas, significados musicales diversos y en ocasiones contradictorios. Es necesario un enfoque no determinista ni lineal que muestre la retroalimentación necesaria de dichas dimensiones como condición de posibilidad de las mismas.

## 5. LA MÚSICA COMO SISTEMA DINÁMICO COMPLEJO

Entender la música como sistema posibilita una mayor apertura en la comprensión de sus procesos formativos. Permite fijar la atención hacia las dinámicas de cambio y transformación a partir de su interpretación, creación y percepción, pero también atiende a las

diferentes formas de mantenerse en aparente equilibrio sobre estructuras más o menos estables. La capacidad de organizarse de manera sistémica de la música alude a las interrelaciones entre las gramáticas históricamente seleccionadas y a aquellos factores contextuales que intervienen en la producción musical. Esta organización produce emergencias como productos y procesos musicales que no son la suma de las partes, sino el resultado de sus dinámicas entre sí.

Un sistema necesita de su entorno, como el contexto construido o seleccionado por el propio sistema para su desarrollo futuro posible (Luhmann, 1995). Si se formula la dimensión procesual de la música como sistema sociocultural complejo, éste sólo se materializará, a través de sus procesos formativos, en base a una gramática musical concreta pero dinámica que operará como entorno de dicho sistema. A su vez, dicha gramática entendida como sistema en tanto que conforma una globalidad de constricciones sonoras, sintácticas, morfológicas, gestuales y psicológicas, sólo conseguirá la objetivación necesaria para su existencia a partir de un entorno establecido por determinados procesos socioculturales.

## 6. CONCLUSIÓN

Comprender la música como sistema dinámico complejo remite a un tratamiento del sonido humanamente organizado (Blacking, 1973) en el que la retroalimentación y circularidad causal entre contextos y gramáticas es articulable conceptualmente en base a las relaciones entre sistema y entorno. Dicha dimensión de complejidad se expresa, desde una epistemología no dualista, en que el fenómeno musical posee una dinamicidad estructurante que produce estructuras dinámicas (Bourdieu, 2000), estableciéndose como necesaria la especificación de la perspectiva que se adopta en el análisis, así como el grado de categorización y complejidad aplicado.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- BLACKING, J. (1999/1973). *Fins a quin punt l'home és músic?* (Segunda Reimpresión). Vic: Eumo Editorial.
- BOURDIEU, P. (2000). *Sobre el poder simbólico. Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/Eudeba.
- GEERTZ, C. (2003/1973). *La interpretación de las culturas* (12ª Reimpresión). Barcelona: Gedisa.
- LÓPEZ CANO, R. (2007). "Semiótica, semiótica de la música y semiótica cognitivo enactiva de la música. Notas para manual de usuario". Texto didáctico (actualizado junio 2007). [www.lopezcano.net](http://www.lopezcano.net).
- LUHMANN, N. (1995). *Social Systems*. Standford: Standford University Press.
- MARTÍ, J. (1991). "La idea de "relevancia social" aplicada al estudio del fenómeno musical", en *Trans*, de <http://www.sibetrans.com/trans/index.htm>
- MERRIAM, A. (1964). *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press.
- NKETIA, J. H. Kwabena. (1990). "Contextual strategies of inquiry and sistematization". *Ethnomusicology*, vol. 34: 75-97.
- REYNOSO, C. (2006). *Antropología de la música: de los géneros tribales a la globalización. (Vol. 2) Teorías de la complejidad*. Buenos Aires: SB.
- RICE, T. (2001/1987). "Hacia la remodelación de la etnomusicología", en *Las culturas musicales*. F. Cruces y otros (eds.) 2001: 155-178.



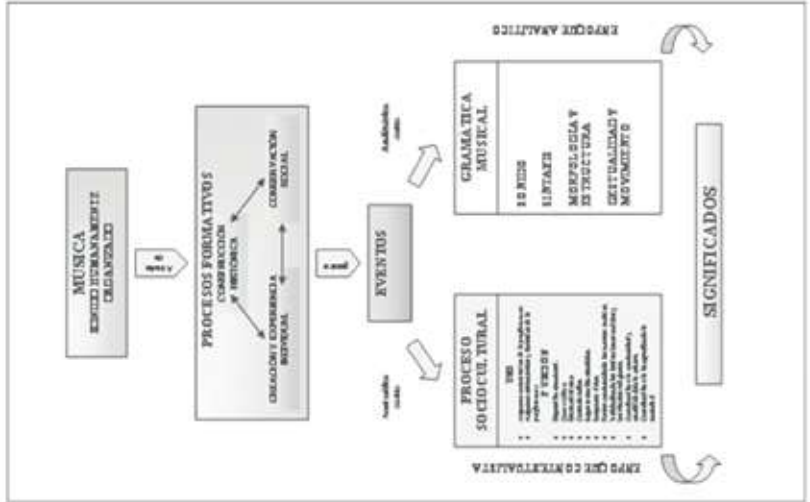
# LA MÚSICA COMO SISTEMA DINÁMICO COMPLEJO: PROPUESTA DE UN MODELO TEÓRICO DE INVESTIGACIÓN



Santiago Vivó González [santiago.vivo@ucv.es](mailto:santiago.vivo@ucv.es)  
 Miquelina Calbral Domínguez [miguelina.calbral@ucv.es](mailto:miguelina.calbral@ucv.es)

## INTRODUCCIÓN

La música, como práctica humana se construye, compone, interpreta y percibe en base a determinados procesos formativos (Rice 1973) en los que se interrelacionan de forma flexible y dinámica, lo subjetivo e individual, lo colectivo y social y lo heredado a través del tiempo. Esta práctica, así construida, se actualiza y objetiva a través de su uso en determinados eventos local y temporalmente situados (Martí 1991). Por su propia condición simbólica, dichos eventos, emergentes como resultado de una combinatoria particularmente compleja a partir de lo que podríamos denominar gramáticas musicales y corporales, no pueden ser desgajados de los procesos socioculturales de su interpretación. Esta dualidad nos ha llevado al planteamiento de un modelo teórico que posibilite a nivel conceptual la articulación dinámica y no determinista entre ambas perspectivas en la que la reactualización de ambas dimensiones, sometidas a su vez al esquema de los procesos formativos, se convierte en la generadora de significado.



## OBJETIVO

Proponer un modelo teórico básico de investigación que posibilite el tránsito conceptual y la articulación dinámica sobre la bidimensionalidad de la música como sistema simbólico humano.

## METODOLOGÍA

El proceso metodológico desarrollado para la confección de este trabajo está basado en la revisión bibliográfica, en la selección analítica de elementos teóricos concretos y en su adaptación creativa y reflexiva hacia el ámbito de la música. Dicho aparato conceptual está elaborado a partir de tres grandes corrientes teóricas: la Antropología interpretativa, la Análisis musical y las Teorías de Sistemas Dinámicos.

## LA MÚSICA COMO SISTEMA SIMBÓLICO BIDIMENSIONAL

La música como símbolo puede ser analizable desde la perspectiva de su forma específica como estructura y de su dimensión procesual. Esto ha determinado un campo de estudios de lo musical parcialmente segmentado entre lo que aquí se denominan enfoques contextualistas y enfoques analíticos (Reynoso 2006). Ambas dimensiones generan por su parte distintas relaciones entre las personas y los sonidos, resultando como consecuencia de las diferentes relaciones así establecidas, significados musicales diversos y en ocasiones contradictorios. Es necesario un enfoque no determinista ni lineal que muestre la reactualización necesaria de dichas dimensiones como condición de posibilidad de las mismas.

## LA MÚSICA COMO SISTEMA DINÁMICO COMPLEJO

Entender la música como sistema posibilita una mayor apertura en la comprensión de sus procesos formativos. Permite fijar la atención hacia las dinámicas de cambio y transformación a partir de su interpretación, creación y percepción, pero también atiende a los diferentes modos de mantenerse en aparente equilibrio sobre estructuras más o menos estables. La capacidad de organizarse de manera sistémica de la música alude a las interrelaciones entre las gramáticas históricamente seleccionadas y a aquellos factores contextuales que intervienen en la producción musical. Esta organización produce emergencias como productos y procesos musicales que no son la suma de las partes, sino el resultado de sus dinámicas entre sí.

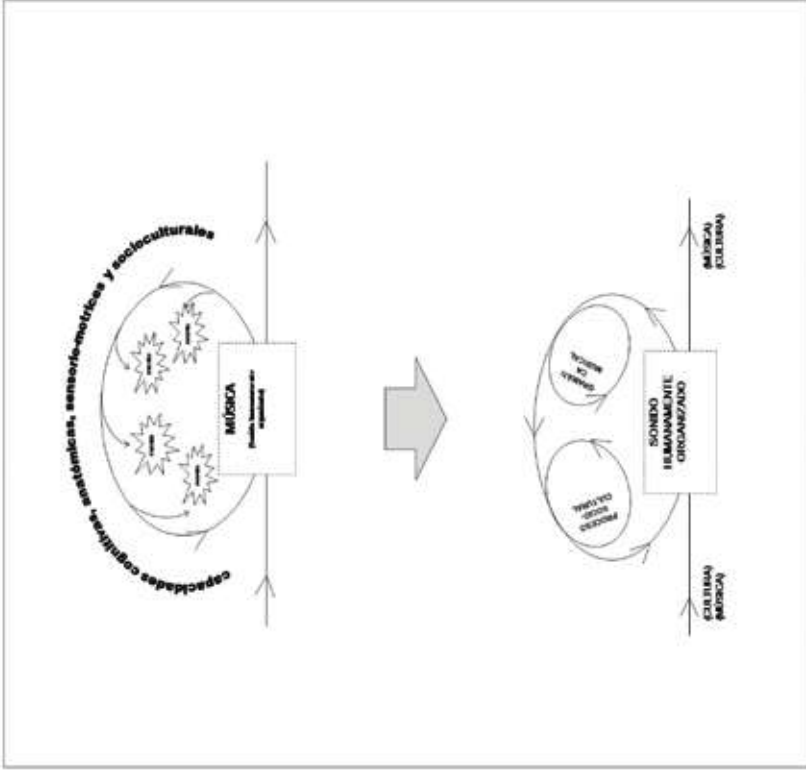
Un sistema necesita de su entorno, como el contexto construido o seleccionado por el propio sistema para su desarrollo futuro posible (Luhmann 1995). Si se formula la dimensión procesual de la música como sistema sociocultural complejo, éste sólo se materializará, a través de sus procesos formativos, en base a una gramática musical concreta pero dinámica que operará como entorno de dicho sistema. A su vez, dicha gramática entendida como sistema en tanto que conforma una globalidad de constricciones sonoras, sintácticas, morfológicas, gestuales y psicológicas, sólo conseguirá la objetivación necesaria para su existencia a partir de un entorno establecido por determinados procesos socioculturales.

## BIBLIOGRAFÍA

BLACKING, J. (1999/1973). *¿Fin a qué punt fhome és músic?* (Segunda Reimpresión). VIC: Eumo Editorial.  
 BOURDIEU, P. (2000). *Sobre el poder simbólico. Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: USA/Trilce.  
 GERTZ, C. (2003/1973). *La interpretación de las culturas* (12ª Reimpresión). Barcelona: Gedisa.  
 LÓPEZ CANO, R. (2007). "Semiótica, semiótica de la música y semiótica cognitivo enactiva de la música. Notas para manual de usuario". Texto didáctico (actualizado junio 2007). [www.lopecano.net](http://www.lopecano.net).  
 LUHMANN, N. (1995). *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.

## CONCLUSIÓN

Comprender la música como sistema dinámico complejo remite a un tratamiento del sonido humanamente organizado (Blacking 1973) en el que la reactualización y circularidad causal entre contextos y gramáticas es articulable conceptualmente en base a las relaciones entre sistema y entorno. Dicha dimensión de complejidad se expresa, desde una epistemología no dualista, en que el fenómeno musical posee una dinamicidad estructural que produce estructuras dinámicas (Bourdieu 2000), estableciéndose como necesaria la especificación de la perspectiva que se adopta en el análisis, así como el grado de categorización y complejidad aplicado.



MARTÍ, J. (1991). "La idea de "relevancia social" aplicada al estudio del fenómeno musical", en *Traves, de* <http://www.sibetrans.com/trans/index.htm>  
 MERZELAM, A. (1964). *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press.  
 NKETA, J. H. Kwabena. (1990). "Contextual strategies of inquiry and systematization". *Ethnomusicology*, vol. 34: 75-97.  
 REYNOSO, C. (2006). *Antropología de la música: de los géneros tribales a la globalización*. (Vol. 2) *Teorías de la complejidad*. Buenos Aires: SI.  
 RICE, T. (2001/1987). "Hacia la remodelación de la etnomusicología", en *Las culturas musicales*. F. Cruces y otros (eds.) 2001: 155-176.



**CONVOCA:**



**ORGANIZAN:**



*Asociación de Antropología  
de Castilla y León  
"Michael Kenny"*

**COLABORAN:**



ISBN 978-84-9773-583-4



9 788497 735834